

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تولیت شمس تبریزی

مجموعه مقالات سومین همایش بین المللی شمس و مولانا


بسم الله الرحمن الرحیم

مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی شمس تبریزی مهر ماه ۹۶

گردآوری: موسسه تولیت شمس تبریزی ـ خوی

ناشر: شعر سپید

سرشناسه: همایش بین‌المللی شمس و مولانا (سومین: ۱۳۹۶: خوی، آذربایجان‌غربی)
عنوان و نام پدیدآور: همایش بین‌المللی شمس و مولانا ۹۶/کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی؛رئیس همایش سیدفتاح کبیری؛ دبیر اجرایی رضا جعفرپور؛ ویراستار فاطمه رحیم‌لو.
مشخصات نشر : خوی شعر سپید ۱۳۹۹
مشخصات ظاهری : ۵۸۶ ص.
شابک : ۲ - ۰۲۶ - ۶۱۵ - ۶۲۲ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
موضوع : مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق.-- نقد و تفسیر -- کنگره‌ها
موضوع : Mowlavi , Jalaloddin Mohammad ibn -e Mohammad, Criticism and Interpretation -- Congresses --1273-1207--
موضوع : شمس تبریزی، محمد بن علی، ۵۸۲؟ - ۶۴۵ق. -- نقد و تفسیر -- کنگره‌ها
موضوع : Mohammad ibn Ali -- Criticism and interpertation -- Shams Tabrizi Congresses
موضوع: جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق. دیوان شمس تبریزی -- نقد و تفسیر
موضوع : Mowlavi , Jalaloddin Mohammad ibn -e Mohammad. Divan- i Shams -i Tabrizi -- Criticism and Interpretation
موضوع: شعر فارسی -- قرن ۷ق. -- تاریخ و نقد
موضوع: th century -- History and criticism 13Persian poetry
موضوع: شعر عرفانی فارسی -- قرن ۷ - ۸ ق. -- تاریخ و نقد
موضوع: -- 14 - 13 th century -- History and criticism Sufi poetry, persian
شناسه افزوده: موسسه تولیت شمس تبریزی
رده بندی کنگره: PIR ۵۳۰۴
رده بندی دیویی: ۸ فا ۳۲/۱
شماره کتابشناسی ملی: ۷۳۵۲۰۳۲

مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی شمس تبریزی مهر ماه ۹۶

کاری از: موسسه تولیت شمس تبریزی
رئیس همایش: سید فتاح کبیری
دبیر علمی: دکتر یوسف محمدنژادعالی‌زمینی
مدیر اجرایی: رضا جعفرپور
ویراستاری: فاطمه رحیم‌لو
صفحه‌آرایی: فاطمه رحیم‌لو
طراحی روی جلد: صابر عباسی‌اقدم
چاپ: سروش ـ خوی

آدرس: ایران ـ آذربایجان غربی ـ خوی ـ خیابان شهید صمدزاده ـ ساختمان شورای اسلامی شهر ـ طبقه پایین
www.shamstabrizi.ir
Emil:t.shamstabrizi@gmail.com
تلفن ۰۴۴۳۶۲۴۰۰۹۰ فکس: ۰۴۴۳۶۲۶۱۴۰۰

ستاد برگزاری کنفرانس:
رئیس کنفرانس: سید فتاح کبیری
دبیر علمی کنفرانس: دکتر یوسف محمدنژادعالی‌زمینی
مدیراجرایی کنفرانس: رضا جعفرپور
روابط امور بین الملل: مرتضی برین
مدیربرگزاری: امیر هنرور
مدیر داخلی: صابر عباسی‌اقدم
مدیر روابط عمومی: فاطمه رحیم‌لو
نماینده تفاهم نامه فیمابین پژوهشگاه و تولیت: افسر الملوک ملکی

کمیته رسانه
حسین دهقان‌زاده
سعید بهفر
خلیل بایراملو
امین حاجی حتملو

کمیته تشریفات
حسین بهادری
هادی ناصح نیا
کریم عبدالله‌پور

کمیته برگزاری
دکتر علیرضا مقدم
دکتر سید حسین حسن‌زاده
غلامرضا صنعتی
مهدی حضرتی
محرم اسلامی
حاجیه مقدم
آنا قاسم‌زاده
کیمیا محرمی
رویا یعقوبی
طاهره نادرعلی

گروه ترجمه:
حسین صبوری
بهنام رجب‌پور
منصور نقی‌لو
بهناز امام‌وردی
هانیه پناهلو

با تشکر از:
ـ استاندار آذربایجان غربی
ـ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی کشور
ـ آقای دکتر رادفر معاون سیاسی ـ اجتماعی استاندار آذربایجان‌غربی
ـ آقای محمدی مدیرکل امور اجتماعی استانداری
ـ آقای عابدی معاون استاندار و فرماندار شهرستان خوی
ـ آقای مهندس اکبرزاده شهردار شهر خوی
ـ آقای مهندس شریف رئیس شورای اسلامی و اعضای شورای اسلامی شهر خوی
ـ اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری آذربایجان غربی
ـ اداره میراث فرهنگی خوی
ـ دفتر خبری صدا و سیمای خوی
ـ معاونت فرهنگی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی کشور
ـ پژوهشکده زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی کشور
ـ روابط عمومی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی کشور
ـ مجمع خویی های مقیم تهران
ـ شبکه ۴ سیمای جمهوری اسلامی ایران
ـ شبکه پرس تی وی
ـ شبکه «شما» سیمای جمهوری اسلامی ایران
ـ خبرگزاری خانه ملت (مجلس شورای اسلامی)
ـ خبرنگاران شهرستان خوی
ـ شبکه استانی مرکز آذربایجان غربی
ـ بنیاد شمس و مولانا
ـ اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان آذربایجان غربی
ـ مدیر و کارکنان روابط عمومی شهرداری و شورای اسلامی شهر خوی
ـ مدیر و کارکنان امور مالی شهرداری خوی
ـ موسسه غیر انتفاعی شمس تبریزی خوی
ـ خانه دانش و فرهنگ زریاب خویی
ـ کارکنان فرمانداری شهرستان خوی
ـ بنیاد قلم فارابی
ـ تولیدی مبل هدف

فهرست مقالات

عنوان	نویسنده	صفحه
ـ متن پیام حجت الاسلام و المسلمین دکترحسن روحانی رئیس جمهور محترم	دکتر حسن روحانی	۲
ـ بازتاب خواسته‌ها و آرزوهای شمس‌الحق تبریزی از زبان مولانا جلالُ الدین محمّد بلخی در خلال دیوان غزلیات شمس	مهدی ماحوزی	۴
ـ شمس هندی نیست	توفیق هـ سبحانی	۱۶
ـ تحلیل زمینه و کارکرد شبکه‌های نمادپردازی در غزلیات شمس	حسینعلی قبادی حجت عباسی	۲۲
ـ امام حسین از منظر مولوی	حجت الاسلام قادر فاضلی	۳۷
ـ مسأله ارادت مولانا به شمس تبریزی	شهرام پازوکی	۴۳
ـ مولانا و مسألهٔ بخت	ایرج شهبازی فاطمهٔ ایزدجو	۵۸
ـ شمس پژوهی در زبان آلمانی	دکتر ابوالقاسم رادفر	۷۵
ـ اسرار در کلیات شمس تبریزی	امیر حسین ماحوزی	۸۳
ـ زبان صوفیانه شمس در مقالات	فاطمه مدرسی دکتر مریم عرب	۱۰۲
ـ سنخ روانی شمس تبریزی چه بوده است؟	سیمین اسفندیاری محمدمهدی حاتمی	۱۱۳
ـ پیوند شمس و ذکر در غزلیات شمس	مرضیه اسماعیل زاده مبارکه	۱۲۹

عنوان	نویسنده	صفحه
ـ تحلیل اسطوره‌ایِ مثنوی مولوی بر مبنای فرآیند تفرّدِ یونگ	مصطفی ملک پائین زهرا نادی	۱۳۸
ـ تاثیر شمس بر تغییر حالات مولانا از طریق آموزش سماع	سیدمجید میرابوالقاسمی، هادی هاشمی رزینی محمد خاتمی، نسرین خلیل‌زاده	۱۵۷
ـ عرفان و اندیشه وادب در مقالات شمس	شهرام احمدپور	۱۷۹
ـ شمس در آیینه ی مثنوی	پریساایزدی شریفی	۱۹۲
ـ آن بندهٔ نازنینِ گرفتار در میان قومی ناهموار (چهرهٔ حضرتَ مولانا در مقالات شمس تبریزی)	رقیه همتی	۲۰۵
ـ بررسی اشارات شمس در مقالات	سیدمهدی طباطبایی	۲۱۴
ـ استرحام از حضرت شمس فلک غلام	دکتر یاسمین آککوش	۲۲۶
ـ مقایسهٔ سرگذشت یوسف‌نبی(ع) و شمس‌تبریزی با محوریت نقش نمادین یوسف(ع) در دیوان شمس	گلرخ سادات غنی	۲۳۸
ـ جلوه‌گری دوگانه در دیوان شمس	فریبا محمودی	۲۶۳
ـ خلق و خوی شمس تبریزی	دکتر اصغر برزی	۲۹۰
ـ سیمانگاری عصر شمس	مهدی فجری	۳۰۱
ـ زندگی عاریتی و اصیل در مقالات شمس تبریزی	میلاد صلاحی خلخالی سعید بزرگ بیگدلی، حسینعلی قبادی	۳۱۲
ـ از روم تا دهلی (نگاهی تطبیقی به چگونگی تحول روحی و تأثیرات مشایخ در شعر و زندگی مولوی و بیدل)	دکتر عبداله ولی‌پور	۳۳۵

عنوان	نویسنده	صفحه
ـ تاثیر مکتب قونیه بر مکتب کرمان بانضمام رساله «جارودیه» از شاه نعمت الله ولی در ایضاح غزلی از مولانا در کلّیات شمس)	مسعود دهش	۳۷۴
ـ تضرع و توبه از دیدگاه شمس تبریزی و مولانا	فرنوش پارسه	۴۰۴
ـ نقش شمس تبریزی در سماع‌گرایی مولانا	الیاس نورایی سحر یوسفی	۳۸۱
ـ سیمای انسانی واخلاقی شمس تبریزی	مریم غرائمی، فاطمه حاجی قاسملو رقیه سلطان‌بیگی‌چورسی، سمیرا شیدائی	۳۹۳
ـ آفتاب آمد دلیل آفتاب شمس در آینه ادبیات جهان بواسطهٔ ترجمه اشعار مولانا	حسین صبوری بهنام رجب‌پور	۴۰۵
ـ خلق و خوی شمس	دیانا مرادیان	۴۱۸
ـ چهرهٔ شمس تبریزی در آینهٔ دیوان کبیر با تکیه بر نظریهٔ استعارهٔ مفهومی	مریم بلوری	۴۳۸
ـ بررسی نکاتی از یک غزل دیوان شمس	شهربانو صحابی	۴۵۵
ـ شمس تبریزی: «فرامن مولانا»	سِوال گونبال بوزکورت	۴۶۲
ـ تحلیل جایگاه مخاطب در مقالات شمس تبریزی	افسانه سعادتی	۴۷۱
ـ درنگی بر غزلیات منسوب به مولوی در جُنگ‌های ادبی	زهرا پارساپور اکرم کرمی	۴۸۲
ـ بررسی باغ سلطنتی شاه اسماعیل صفوی در خوی با بازخوانی کاخ زمستانی و منارهٔ شمس تبریزی	رضا بایرام‌زاده	۴۹۵
ـ دیار شمس تبریزی از دوران روستانشینی اولیه تا دوران آغاز شهرنشینی بر اساس مطالعات باستان شناختی	افراسیاب گراوند فاطمه ملک پو	۵۰۸

این عجب نیست که گوهری
را در حقه‌ای غلیظ کرده باشند،
و در مندیل سیاه پیچیده، و در ده
لفافه پنهان کرده، و در آستین یا پوستین
کشیده، نبینند. اگر چه آن گوهر در آن پرده‌هاست،
گوهر را شعاعی هست که برون می‌زند، آن
کس که کامل نظرست، نابرون آورده می‌داند.
این عجب نیست که برون ناورده نداند؛ عجب این
است که بیرون آوردند، بر کف دست پیش او می‌دارند
هیچ نمی‌بیند. و اگر نه، سخن سقراط و بقراط و
اخوان صفا و یونانیان، در حضور محمد و
آل محمد و فرزندان جان و دل محمد،
نه فرزندان آب و گل، که گوید؟

خمی از شراب ربانی، گزیده‌ای از مقالات شمس تبریزی



متن پیام حجت الاسلام و المسلمین دکترحسن روحانی رئیس جمهور محترم به سومین همایش بین المللی شمس و مولانا

بسم الله الرحمن الرحیم

خداوند بزرگ را سپاس می‌گویم که «بنیاد و تولیت شمس تبریزی» را در برگزاری این همایش علمی، ادبی و عرفانی، آن هم در دارالقرار شمس و دارالصفای شهرستان خوی و در قلمرو سه استان عرفان ستای و ادب خیز و هنرآفرین آذربایجان غربی و آذربایجان شرقی و اردبیل توفیقی برسزا ارزانی داشت.

بدیهی است از ره‌گذر ارائه مقاله‌های وزین و ایراد سخنان عارفانه و فاضلانه استادان، پژوهشگران و جوانان فرهیخته تشنه معرفت، این همایش از دل برخاسته، سرآغاز تحولی بنیادین و جامع در حوزه‌های عرفانی، فلسفی، کلامی، ادبی، فرهنگی و اعتقادی بود و به دلیل بستگی و شیفتگی مردم سراسر گیتی به این دو پدیده ناب حوزه معرفت و این دو ودیعه گران سنگ جهان معنی از خلال آثاری ماندگار و پربار چون مثنوی معنوی مولانا که: خود آن را اصول اصول اصول دینش نامیده و گفته: «نردبان آسمانست این کلام، عروج پله پله انسان کامل را تا ملاقات رب‌الارباب میسر تواند ساخت».

اثر دیگر مولانا – که همان دیوان کبیر غزلیات شمس تبریزیست – حکایتی است از شوریدگی‌ها، فراهنجاری‌ها و پرواز به ابدیتی توصیف‌ناپذیر که «مرگ» را گشایش در زندان دانسته است.

فیه مافیه «مولانا»، و مجالس سبعه و مجموع مقاله‌های شمس تبریزیَ که برخاسته از تأثیرات شگرف عرفانیست و نقش معنوی شمس در همه آن آثار سترگ آشکارست – در جامعه جهانی مبدأ رستاخیزی شده است که نوع آن را پس از کتاب‌های آسمانی در کمتر اثر جهانی می‌توان یافت و برحسب آمار، نشر آثار مولانا در کشورهای شرق و غرب جهان از تیراژی خیره‌کننده برخوردار است و فهرست ترجمه‌های آثار یاد شده موجب شده است که بسیاری از شیفتگان این آثار، بویژه جوانان پرطلب برای رهایی از شرایط صرفاً مادی جهان امروز، به فراگیری زبان فاخر فارسی روی آوردند، تا ظرفیت‌های معجزه‌آسای فرهنگی، هنری، ادبی و اعتقادی آن را بیش از پیش بازشناسند، چنانکه در قلمرو ادب غنایی، حماسی و تعلیمی نیز، استقبال روزافزون آنان از زبان فارسی مشهود است. باری:

اختلاف خـلق از «نـام» اوفـتاد
چون به «معنی» رفت، آرام اوفتاد



اگر ۲۶ هزار بیت مثنوی و ۳۶ هزار بیت دیوان شمس را بازتابی از مفهوم ۱۸ بیت نخستین مثنوی – یعنی «نی‌نامه» – بدانیم، سخنی بر گزاف نیست، چه مولانا با الهام از شمس و با اندیشه گسترده و احاطه بر مفاهیم قرآنی، روایت‌ها و احادیث اسلامی سایر کتاب‌های آسمانی و نیز آرای فیلسوفان، متکلمان و عارفان پیشین – از رهگذر داستان‌ها و امثال و حکم – توانسته است با غور در زوایای روح آدمی و معرفی اغراض و عوارض نفسانی، او را به شناخت حقیقت وجودی خود و پرواز به ساحت ربانی مدد رساند.

اینک این مولاناست که در این مجمع روحانی، با عالمان سخن می‌گوید و او را با زندانیان صورت پرست و گرفتار وسوسه‌های اهریمنی پیوندی نیست.

هر کشوری در جهان حق دارد از آبشخور این فرهنگ گسترده و متعالی در همه حوزه‌ها بهره برگیرد. نیکلسون شارح مثنوی با شوریدگی تمام، عمر عزت‌مند خویش را در تجلیل مفاهیم این کتاب ارجمند مصروف داشت و همچنین پژوهش‌های عمیق پرفسور کُربَن در زمینه عرفان اسلامی و اندیشه‌های فرهنگی ایرانی، کوشش‌های حوزه مولاناشناسی و شمس‌شناسی در «قونیه» ترکیه، و مساعی ارزشمند مردم روسیه، افغانستان، تاجیکستان، ازبکستان و ارمنستان در گسترش زبان فاخر فارسی و بزرگداشت چهره‌هایی چون رودکی، فردوسی، ناصر خسرو، خاقانی و نظامی شایسته تقدیر است و جمهوری اسلامی ایران از طریق فرهنگستان، دانشگاه‌ها و مراکز علمی ایران از هیچ همکاری و مساعدتی در گسترش این زبان دریغ نخواهد کرد.

موفق و سربلند باشید.

حسن روحانی
رییس جمهوری اسلامی ایران



بازتاب خواسته‌ها و آرزوهای شمس‌الحق تبریزی از زبان مولانا جلالُ الدین محمّد بلخی در خلال دیوان غزلیات شمس

مهدی ماحوزی[۱]

در غیب، هست عُودی کاین عشق ازوست دودی
یک هستِ نیست رنگی کز اوست هر وجودی
غزل ۱۰۱۴

گُفت[۲]: «خَمُش! چند و چند ، لاف تو و گفتِ تو؟!»
من[۳]، «چه کنم ای عزیز؟! گفتَن بسیارم اَوست»
دیوان

چکیده:

بازتاب خواسته‌ها و آرزوهای شمس‌الحق تبریزی از زمان مولانا جلال الدین محمّد بلخی در خلال دیوان شمس و گاهی در پهنهٔ مثنوی معنوی، فصلی درخشان در عرصهٔ ادب، هنر و فرهنگ ملی و اسلامی ایران زمین رقم زده است.

در این مقاله نگارنده بر آنست تا تصویری روشن ازین جاذبهٔ معنوی - که مبشّر وحدتی تمام عیار میان دو نادرهٔ نیستان قِدَم است - نشان دهد.

نیک می‌دانیم که پیوسته مولانا در عرصهٔ دیوان شمس تبریزی در هوس «شمس جان» ست:

«ای هوس‌های دلم بیا، بیا، بیا، بیا»

*****

«آمده‌ام که تا به خود، گوش کشان، کشانمت»

دلم از دستِ رُخش گشت چو «چنگ» نـخُروشد نَتَرنگَد چه کند؟!

در غزلی، مولانا با اعترافی راستین، خود را چون خاری می‌بیند که بی‌اختیار، به غنچهٔ گل پناه می‌برد، از تلخی در شکر می‌آویزد، از خامی هم صحبتی پخته‌ای آرزو می‌کند. ناگاه عشق فریاد بر می‌کشد که «این همه بی‌تابی از تو نیست»:

من چو بادم، تو چو آتش من ترا انگیختم
دیوان

این شوریدگی‌ها در کارگاه آفرینش، پیشینه‌ای حیرت‌زا دارد. اساس هستی بر عشق استوارست که به تعبیر قرآنِ مجید: «یُحِبُّهُم و یُحِبُّونَه».

انبیا و اولیای حقّ چنین بوده‌اند.«جوهر عدل» حسین بن علی(ع) در جریان عاشورا، چنان با



شوریدگی، خدای خود را می‌خواند که به گفتهٔ مولانا:
«چون چنگم و از زمزمهٔ خود خبرم نیست»

و آن چنان مست دیدار یارست که شهادت یاران و جوانانش و یتیمی خاندانش را بسی آسان شمرده، با زبان دل فریاد می‌زند:
وَ لَو قَطَعتَنی بِالحُبِّ اِرباً لَما حَنَّ الفُؤادُ اِلی سِواکا

اگر در اجرای خواست و اشارت تو همهٔ اعضایم را مُثله کرده، از هم بُگسلند، این دل شوریده جز از برای تو حنین بر نمی‌کشد و فریادِ شوق بر نمی‌آورد.
مولانا نیز «شمس» را نماد حضرت حق دانسته، با اخلاصی روحانی می‌گوید:
«صفت خدای داری، چو به سینه ای درایی!»

کلید واژه:
شمس، مولانا، غزلیات شمس، مثنوی معنوی، فیه ما فیه، مقالات شمس، تبریز، خوی، خراسان، بلخ.



۱ـ نویسندهٔ مقاله و مدیر گروه تحصیلات تکمیلی دانش گاه آزاد اسلامی- واحد رودهن.
۲ـ مقصود، شمس تبریزیست.
۳ـ مقصود، مولاناست.

مقدمه:

یکی از زیباترین و دل انگیزترین بارقه‌های خیره کنندهٔ دیوان پرُ هیجان و موسیقی‌پرداز «شمس»، پیام و رُؤیاهای الهام‌گونه‌ایست که مَولانا جلال الدین محمد بلخی از آرزوها و آناتِ جانِ رقصان و ملکوتِ پر فَیَضانِ شمس‌الحق تبریزی نقاشی کرده، پرده‌ای فریبنده، ابهام‌گونه و پرشکوه اَز غزل پر از وَجد و حال و جانِ چنگ آشنا و رَباب نـوازِ آن افسونگرِ عرصهٔ حدود ناپذیر خَیال و جَمال بر آن پوشانیده است.

شـمس تـبـریزی به رُوحـم «چـنـگ» زد　　لاجَـرم در عـشـق گـشـتـم «ارغـنـون»
«چنگ رادر عشق «او[1]» از بهر آن آموختم　　کس نداند حالتِ من، نالهٔ من «او[2]» کند

همان

دیوان غزلیات شمس خورشیدیست بی‌نشان

شمس درخـارج اگـر چـه هست فرد　　مـی‌توان هـم مـثلِ او تصویر کرد
«شمس جان» کـو خـارج آمـد از اثیر　　نَبْوَدش در ذهن وَ در خارج نظیر
چون حـدیث روی شمس‌الدّین رسید　　شمس چـارُم آسمان سر برکشید

مثنوی

دیوان غزلیات شمس، نماد جاذبه‌ایست روحانی و کششی مستمر و بی‌همانند میان دو جانِ درهم تنیده که یکی منشاء حیات و حرکت است و پیوسته روشنی فرو می‌ریزد و دیگری، آن روشنی و تابندگی را با زبان شیوا و نوازشگرِ فارسی – که نردبان آسمانش خوانده است – و نیز با موسیقی سرشار از زیبایی و شوریدگی درهَم آمیخته، بر جان‌های خسته و ملول از تاریکی‌های وحشت‌گسترِ روزگاران نثار می‌کند.

باری «قرار» شمس و مولانا در بی‌قراری آنهاست.«هر دو کشتی نوحند در توفان روح» «لاجرم بی‌دست و بی‌پا می‌روند».این شوریدگی ناب که جای گزینی ندارد، یکی را چون شمس، گنج دل زمین و قبلهٔ آسمان می‌کند و دیگری را چون مولانا «سر بر گنجِ دل نهاده» و «روی به قبلهٔ آسمان کرده» به تصویر می‌کشد.

مولانا با کوششی توصیف ناپذیر در هـوسِ «شمس» است و چـون سیلِ روان در جست و جوی «جوی» و اگر گاهی «خَوش خَوش» می‌شود وَ گاهی همه «آتش»، این «تعبیَه‌های عجب» را که خُویِ او شده است، از «شمس» آموخته، از پوستِ خویش چون «بایزید» بیرون جَسته، درست همچونَ «شمس» شده، از «انَیّتها، کثرت‌ها، تعارض‌ها، خودپسندی‌ها وفروافُتادگی‌ها آزاد گشته و میان «مَعشوق، عاشق و عشق» وحدتی تمام یافته است و اگر صورت پرستی پندارد که شمس را با مولانا پیوندی نیست، با صراحت و اخلاص، بر می‌آشوبد و می‌گوید:

نقشِ وفـا، وی کـنـد، پُشت به ما کی کنـد؟!　　پُشت ندارد چو شمع، او همگی رُوست روست

همان

تَبَریز! شمسِ دین را تو بگو که رو به ما کن　　غلطم! بـگـو کـه «شمسا» هـمه رویِ بـی‌قـفـایی

همان



اگر هم گاهی در دیدارِ صوریِ این دو نادرهٔ نیستان قِدَم، فاصله‌ای اُفتد، از در و دیوار خانهٔ او تمنّای حضور شمس نقش می‌بَندد.

این وحدت روحانی و بی‌همانند در غزل ۷۷۴ دیوان شمس، تصویری گویا و آتشین یافته، بی‌قراری هر دو سوی این جاذبه، یعنی مولانا وشمس را بروشنی نشان می‌دهد:

باز رسید آن بُت زیبای من — خُرّمی این دم و فردای من
در نظرش روشنی چشم من — در رُخ او باغ و تماشای من
عاقبتُ الامر به گوشش رسَید — بانگِ من و نَعره و هیهای من
بر درِ من کیست که در می‌زند؟ — جانِ جهانست و تمنّای من
گر نَزند او در من ، درد من! — ور نکند یاد من او، وای من
دور مکن سایهٔ خود از سرم — باز مکن سلسله از پایَ من
«آن» منست او که به هر جا رود — عاقبت آید سوی صحرایَ من
جوَشش دریای معلّق نگر — از لُمَع گوهر گویای من
قطره به دریا چو رود، دُرّ شود — قطره شوَد بحر به دریایَ من
ترکِ غزلگیر و نگر در «ازل» — کز ازل آمد غم و سودای من

مولانا با آن گستردگی حوزهٔ آگاهی و بویژه شناخت دقیق آرای مِلَل و نِحَل و با آن چیرگی که بر مباحث عرفانی، کلامی و فلسفی دارد، نیک می‌داند که مقصود از «ازل» و «ابد»، زمان نیست چه بی‌آغاز و چه بی‌انجام و پدید آرندهٔ هستی را که خود آفرینندهٔ «زمان و مکانست»، محدود نتوان کرد، چنان که جهان هستی را نیز آغازی و پایانی نیست. بدیهی است تطوّرات هستی حدودپذیر است و اساس هستی در علم جاودانی حضرت حق مندَرج و از آن جا که صفات خداوند عین ذات اوست، صفت آفرینندگی نیز در علم او ثابت و لایتغیّر است.

در این بیت مراد از «ازل»، «نیستانِ جهانِ قِدَم» است و برترین وجود آفرینش یعنی انسان – با عنوان خلیفهٔ الهی – پیوسته همدمِ این نیستانَ بوده، زَمزمهٔ عشق و محبّت را ازین مرکز شور و مستی که قائمهٔ حیات جَاویدش نامند، در گوشِ جان خویش تجربه کرده است.

بدین غزل سعدی که هم روَزگار مولاناست، بنگریم که چون مولانا همین «درد اشتیاق» و همین مفهوم زیبا و شامل را که در ادب غنایی فارسی همانند ندارد، بروشَنی باز می‌گوید:

همه عمر بر ندارم سر ازین خُمار مستی — که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی
تو نه مثل آفتابی که حضور و غیبت اُفتد — دگران روند و آیند و تو هم چنان که هستی
چه حکایت از فراقت که نداشتم؟! ولیکن — تو چو روی باز کردی، در ماجرا ببستی
نظری به دوستان کن که هزار بار از آن به — که تحیّتی نویسیُّ هَدیَّتی فرستی
دلِ دردمندِ ما را که اسیر تست، یارا — به وصال مرهمی نه، چو به انتظار خَستی

دیوان سعدی، غزل ۵۸۳



باری نجوای روحانی این دو یار بهم رسیده و این دو ودیعهٔ جهان مُثل و اَعیان ثابته نشان می‌دهد که شمسِ به ظاهر خَموش، با مغناطیس نگاه و خیال خود چنان توفانی بر جان واندیشهٔ مولانا چیره

ساخته است که او را چاره‌ای جز فریاد نیست:

موج‌هایِ سختِ توفان‌هایِ روح　　هست صد چندان که خود توفان نوح

مثنوی

در دیوان شمس بسی از اندیشه‌ها و تمثیل‌های متناقض‌نما به وحدت می‌رسد و توفان‌های روح، همین که به ساحل واژگان نزدیک می‌شود و در کالبدِ الفاظ حلول می‌کند، آرام می‌گیرد:

گویی«خَموش کن» تو خموشم نمی هِلی　　هر موی من ز «عشق» زبان می‌کنی، مکن!

دیوان

آن کیمیاگری که یک مبلّغ دینی و کلامی را به سلطنتی بلاعزل، فرصت عروج داده و چون «لذّت» مستی بر جان او نشسته، سَرتاسر وجودش را تسخیر کرده و شعر و غزل را بدو تلقین می‌کند، «شمس» است.

کار ندارم جز او، کارگه و کارم اوست　　لاف زنم، لاف، لاف، زان که خریدارم اوست

همان

این شمس تبریز و حیات جاوید وجود اوست که «طومار دل مولانا را به درازای ابدیّت پیوند داده با دعوتی که شور و مستی از آن می‌تراود، آرزومندانه فریاد می‌زند:

«مَرو از پیش من ای چشمهٔ حیوان تو مرو»

در غزلی مـولانا با اعترافی راستین، خـود را چون خاری می‌بیند که بی‌اختیار به غنچهٔ گل پناه می‌برد، از تلخی در شکر می‌آویزد، از خامی، همصحبتیِ پخت‌های را آرزو می‌کند، ناگاه «عشق» فریاد برمی‌کشد که این همه بیتابی از تو نیست:

من چو بادم، تو چو آتش　　مـن،تـرا انگیختم

آنان که «سرگرم غوغای مبتذلِ زندگی هستند و حقارت‌ها، مسکنت‌ها و فربهی‌های کاذب بدانها اجازهٔ پرواز به جانب «نیستان قدم» نمی‌دهد، چگونه قادرند فریاد جانی پرغوغا را بشنوند و روح سخنان غنایی مولانا را – که لبریز از شوق و جذبه است و بسی از غزل‌های ناب او را در پرتو اشراق شمس ببار آورده است – دریابند»؟!

باری این همه پرده، لحن و آهنگ متنوّع که در دیوان شمس ابداع شده است، تأثیراتیست شگرف از نفوذ نگاه‌های نافذِ شمس که در هر نَفَسی به شکلی در عرصهٔ دیوان، روشنی و زیبایی فرو می‌ریزد:

پـرده تُـوی، وز پـس پـرده، تُـوی　　هر نفسی، شَکل دگـر می‌زنی

بی من و تو، هر دو تُوی، یا تو، مَن　　جـانِ منـی، آنِ منـی یـا منـی

همان

ز من نباشد اگر پرده را بگردانم　　که هر رگم متعلق بود به ضربت او

همان



مولانا با تعبیراتی ازین دست در این دیوان پر از شور و مستی یک پیام دارد که هرچه هست از آنِ شمس جانست و من چون چنگم در سرانگشتان او:

تو شراب و ما سبویی — تو چو آب و ما چو جویی
نه مکان ترا نه سویی — و همه به سوی مایی
تو به «می» چه جوش دادی — به عسل چه نوش دادی
به خرد چه هوش دادی — که کند بلند رایی
تو به گوش گُل چه گفتی — که به خنده اش شکفتی
به دهانِ نی چه دادی — که گرفت قندخایی

دیوان

مجلس سَماع مولانا را جز این بارقهٔ هوش رُبای و مستی زای، چه نیرویی پر از شور و جذبه ساخته و چه کِششی بدان ابدّیت بخشیده است که جان او را «تتناها یا هو» گویان، رقصان و پای کوبان بدین بیت مترنّم می‌کند که:

تن به تن، ذرّه به ذرّه همه انوار منند — ز آن که خورشیدِ عیانم تتناها یا هو

همان

یک دلی و اخلاص مولاناست که فریاد بر می‌کشد:

بیا بیا که تُوی جانِ جانِ جانِ سَماع — بیا که سروِ روانی به بوستانِ سَماع

همان

و اگر مولانا را در طریقت «دو صد کمینست، صد چشم خُرده بین» چون شمس نگران اوست:

رو به تبریز، شرح این بطلب — زان که من، این ز شمسِدین دارم

همان

و اگر«بناگوش» ضمیر مولانا را قِلاده‌های زر زینت بخشیده است، الفاظ وحی آسای شکر بار شمس الدّین آن‌ها را به ارمغان آورده است.

اگرجلوه‌های این وحدت را بخواهیم از «مقالات شمس» بیرون کشیم، نمونه‌هایی بسیار توان دید. یکی از آن جمله این گفتارست: «سخن با خود توانم گفتن و با هر که خود را دیدم درو، با او سخن توانم گفتن. تو اینی که نیاز می‌نمایی، آن، تو نبودی که بی‌نیازی و بی‌گانگی می‌نمودی. آن، دشمن تو بود. از بهر آنش می‌رنجانیدم که تو نبودی. آخر من، ترا چگونه رنجانم؟! که اگر بر پای تو بوسه دهم، ترسم که مُژه من در خَلَد و پای آن کس که به صحبت من ره یافت، نشانش آنست که صحبت دیگران بر او سرد شود و تلخ شود، نه چنان که سرد شود و همچنان صحبت می‌کند، بلکه چنان که نتواند با ایشان صحبت کردن». درغزل ۶۸۲ مولانا گویی در حلقهٔ درس شمس، گوش جان به تعلیمات توصیه‌گونهٔ شمس درسپرده، یک یکِ آن نکات و سفارش‌ها را باز می‌گوید. در این غزل، پرسش‌ها و پاسخ‌ها هر یک به نوعی پیوند ابدیِ شمس و مولانا را نشان می‌دهد:

هر که ز«حُور» پرسدت، رُخ بنما که هم چنین — هر که ز ماه گویدت، بام برآ که هم چنین



هر که پری طلب کند، چهرهٔ خود بدو نُما — هر که زمُشک دم زَند، زلف گشا که هم چنین
هر که بگویدت «زمه ابر چگونه وا شود» — باز گشا گره گره، بند قبا که هم چنین
گر زمسیح پرسدت «مرده چگونه زنده کرد» — بوسه بده به پیش او «بر لَب ما» که هم چنین
هر که بگویدت: «بگو کشتهٔ عشق چون بود» — عرضه بده به پیش او «جان مرا» که هم چنین
هر طرفی که بشنوی نالهٔ عاشقانه‌ای — قصّهٔ ماست آن همه حقّ خدا که هم چنین
کوری آن که گوید او «بنده به حق کجا رسد» — در کف هر یکی بنه شمعِ صَفا که هم چنین

دیوان

اجمالاً آن که دَم مسیحایی، ترجمانی است از دم حیات بخش شمس که ره روانی دل آگاه و مستعد چون مولانا را حیاتی اَبدی می‌بخشد و اگر کسی کشته عشق را طلب کرد، جان مرا بدو بنمای. تاریکی جهل و ناآگاهیست که کسی وصال جاوید را کتمان کند و آنان که شمع صفایی و شمس‌الحقی در کنار دارند، وصال جاوید، آنان را مسلّم است:

در کفِ هر یک اگر شمعی بُدی — اختلاف از گفتشان بیرون شدی

مثنوی

در غزلی از دیوان شمس، بیتی آمده که دقیقاً مولانا از زبان شمس نقل کرده است:

تو نطفه بودی، خون شدی وان گه چنین موزون شدی
پیش من آ ای آدمی تا زیْنْت موزون تر کنم

دیوان

واین، زمانیست که بر جای پدر، مریدان را وعظ می‌کرده و مبلّغ احکام دین بوده و هنوز صیحهٔ عشقِ شمس بر جان او ننشسته که:

درس رسمی سر به سر قیل است و قال — نه از آن کیفیّتی حاصل نه حال

مثنوی

به گفتهٔ خواجه شیراز:

از قیل و قال مدرسه حالی دلم گرفت — یک چند نیز خدمت معشوق و مِی کُنم



در غزلی دیگر نیز بیتی با همین مضمون آمده که استاد دکتر شفیعی کدکنی از قول افلاکی مستندی دیگر برای آن نقل کرده است و نگارنده بر آنست که این بیت نیز از زبان شمس است که مولانا را به آیندهای درخشان نوید می‌دهد:

تو هنوز ناپدیدی تو جمال خود ندیدی — سحری چو آفتابی ز درون خود درآیی

تبریز، مولانا و شمس در غزل ۷۷۱

مولانا، بلخی و خراسانیست و شمس، از خاک خورشیدنواز تبریز. مولانا در این غزل چنان شیفتهٔ تبریز و خاک پاک آذرابادگان شده است که آن را «شعشعهٔ عرشی» و «فرّ فردوسی» خوانده است و

در مثنوی با شوریدگی می‌گوید:

ساربانـا بـار بـگـشـا زُشْتُـران　　شهـر تبریـزست و کـوی دل بـران
شعشعهٔ عـرشیست ایـن تبریز را　　فـــرّ فـردوسیست ایـن پالـیـز را
هـر زمانی بانگ روح افزای جان　　از فـــرازِ عـــرش بـــر تـبریـزیـان

در این غزل نیز قادر نیست این خطّهٔ مُرادپرور و شمس نشان را ـ که خانهٔ عشق است و آشیان خورشید – به فراموشی سپارد و شیفتگی خود را بدان آشکار نکند:

مـی نـروم هیـچ ازیـن خـــانـه مـــن　　در تَـکِ ایـن خـانه گرفتم وطن
سر نـهـم آن جـا کـه سَرم مست شد　　گـــوشَ نهـم سوی تنن تن تنن[۳]
نـکتـه مگـو، هیـچ براهـم مـکـن[۴]　　راهِ مـن اینست، تـــو راهم مزن
جـان مـن و جـان تـو هـر دو یکیست　　گشته یکی جان، پِنهان در دو تن
جـانِ مـن و تـــو چـــو یکـی آفتاب　　روشـن ازو گـشـتهَ هـزار انجمن
وقـتَ حضـور تـــو دو تـا گشت جان　　رَسـتـه شـد از تفرقـهٔ خویشتـن
تـــن زدم[۵] از غـیرت و خـامش شـدم　　مـطرب، عـشاق بـگو تـن مزن
خـطهٔ تـبریـز و رخِ شـمسِ دیـــن　　مـاهیِ جان راست چو بحرِ عدن



نتیجه

هدف نخست در این گفتار، نشان دادن وحدتی تمام عیار میان دو نادرهٔ جهان هستی، دو انسان از «خود» رَسته و به حقیقت پیوسته و دو ودیعهٔ الاهیست که برحسب اصل«اتحاد عاقل و معقول، عالِم و معلوم و حبیب و محبوب» و بر اساس «شناخت»کامل و «سنخیت» تمام، منشاء تحوّلی شگرف در این جهان پر از «اضداد» شده‌اند:

آفتی نَبوَد بتر از «ناشناخت» تو بَر «یار» و ندانی «عشق» باخت

مثنوی

در معارف پیشینیان هم آمده است که «اَلسِّنخیَّةُ عِلّتُ الانضمام: هم دلی و هماهنگی، بُن مایهٔ پیوستگی است». چه بسا از ره گذر «ناشناختگی» آدمی خام، در کنار محبوب نشسته و آیین دل بری نیاموخته است.

شمس الحق تبریز که مظهر ایمان راستین و نماد حقیقت است، با شناختی که از هویّت، ماهیّت و اصالت مولانا دارد، گِرد جهان می‌گردد تا مگر یار مستعد خویش را دریابد و در مدینهٔ فاضله‌اش بپروراند. اینک او وجودی سراسر ایمان شده است که هرگز بر ایمان خویش نمی‌لرزد و مدینهٔ فاضلهٔ او در تربیت انسان کامل همواره بر اثر خواهد بود:

«اَلا اِنّ اولیاءَ اللهِ لاخوفٌ علیهم و لا هم یَحزَنون».

هم چو مادر بر«بچه» لرزیم بر ایمان خویش از چه لرزد آن ظریفِ سر به سر ایمان شده

دیوان

باری مولانا را دیگر غم مهجوری نیست، او چنان با شمس در آمیخته که چون شیر و شکَر تجزیه ناپذیرند و «غم، همه آن جا رود، کان بُت عیّار نیست».

ای غم اگر «مو» شوی ، پیش منت بار نیست در «شکرینهٔ یقین» «سرکهٔ انکار» نیست

همان

چه زیباست این پیام رقصان و این حقیقت عریان که مولانا از سر شوریدگی نثار مَقدم جانان می‌کند تا بگوید که اگر«آسمان همه شب با دو صد چراغ در جست و جوی چشم خوش دل رُبای تست، من نیز هیچ گوهری چون گوهر والای وجود تو در دریاهای جهان نیافته و هیچ شَراب مستی‌زایی چون شراب سرکش اُنس و هم دمی با تو تجربه نکرده‌ام:

همه را بیازمودم، ز تو خوش ترم نیامـد چو فرو شدم به دریا، چو تو گوهرم نیامد

سر خنب ها گشودم، ز هزار خُم چشیدم چو شراب سرکش تو، به لب و سرم نیامد

همان



هدف دیگر، پاسخی است به نیاز جامعهٔ بشری به هم بستگی، پیوستگی و شناخت مشترک از فرهنگ، امکانات علمی، اقتصادی و ارزش‌های والای اخلاقی در سراسر جهان بویژه در دوران معاصر، با تکیه بر موازین عدالت و فضیلت و احترام به منزلت و کرامت «انسان»، در جهت پیکار با ناراستی‌ها، نادرستـی‌ها، ناهنجاری‌ها، نابرابری‌ها، خون‌ریزی‌ها، بیدادگری‌ها و تجاوز به حقوق

کودکان، جوانان، زنان و مردان در هر دیار و جامعه‌ای.

در فرهنگ و شیوهٔ زندگی و در آثار دینی، ادبی، هنری، فلسفی و کلامی هر کشوری، اصل تجاوز به حدود و حقوق انسان، شوم و نامبارک معرّفی و بر اهتمام جامعهٔ بشری در رویارویی با چنین پدیده‌هایی ویران گر تأکید شده است.

فرهنگ و ادب ایران زمین و اعتقادات اسلامی مردم این مرز و بوم از آغاز تاریخ تا کنون پیوسته بانی و مُنادی فضایل اخلاقی و کرامت «انسان» بوده، جامعه جهانی را در رعایت این رسالت خطیر ستوده و ترغیب کرده است، چنان که فردوسی در بیتی از شاه نامه با سوگندی از دل برآمده، هر نوع تجاوز و خون‌ریزی را محکوم می‌کند:

به «مردی» که مُلکِ سراسر زمین نیرزد که خونی چکد بر زمین

این مختصر را برای عرض ارادت به ساحت شمس و مولانا و بانیان گران قدر این همایش بین‌المللی یعنی پژوهش‌گاه ارج مند علوم انسانی و مرکز مطالعات فرهنگی و تولیت شمس تبریزی در شهرستان خوی – که آرام‌گاه وجلوه‌گاه جلال و جمال این نادرهٔ دورانست – تقدیم می‌کند و هر چند فرصت ارائهٔ این گفتار بسی محدود بود. امتثال امر واجب می‌نمود. امیدست در فرصتی مناسب‌تر بتواند این نوشته را با ارائهٔ شواهدی بیشتر به محضر شیفتگان شمس و مولانا و بانیان گران مایه عرضه دارد.

سعی مشکور همهٔ آن بزرگ‌واران، نویسندگان، استادان، دانش‌جویان ومیهمانان گران‌سنگ در این همایش و نیز اندیش‌مندانی که با همّتی ستُرگ، مدارکی مدلّل و مُتْقَن در صحت این بنیاد و وقوع رویدادِ عظیم رحلت شمس در این مکان مقدّس و در حوزهٔ دارالصفای خوی ارائه فرموده‌اند – بویژه استاد دقیق‌النظر و دانشمند نامی معاصر شادروان دکتر محمدامین ریاحی – را ارج می‌نهد و برای همگان توفیق روزافزون از خداوند بزرگ مسألت می‌کند.

امید است نتایج و آثار ارزشمند این همایش بین المللی به گسترش پژوهش‌های عالمانه مدد رساند و جوانان دانش پژوه را در ایران و سایر کشورهای جهان به دریافت دقایق نکات علمی، ادبی، فرهنگی و هنری در قلمرو علوم انسانی موفّق ومؤیّد بدارد.



پی نوشت

۱ـ مقصود، شمس تبریزیست.
۲ـ مقصود، چنگست.
۳ـ «تنن، تن، تنن»، هم چون یا آهنگ «تتاها یاهو» در دیوان غزلیّات شمس، معنی لغوی ندارد آهنگیست موسیقایی که در حالت مستی و بی‌خودی، از لبان شوریدگان و ارباب هنر بر می‌جهد.
۴ـ براهم مکن = باز مگردان.
۵ـ تن زدن به دو مفهوم: «خاموش شدن» و «نواختن» است. حرف اضافه «به» پیش از «مطرب» به ضرورت شعری حذف شده است.

۶ـ میلاد سعدی: ۶۰۰ تا ۶۱۵ ه.ق. درگذشت سعدی: ۶۹۰ تا ۶۹۴ ه.ق. سال عمر: ۷۵ تا ۹۴ سال.
۷ـ میلاد شمس تبریزی: ۵۸۲ ه.ق در شهر تبریز. درگذشت شمس: ۶۴۵ ه.ق در دارالصفای خوی.
۸ـ میلاد مولانا جلال الدّین محمّد بلخی: ۶۰۴ ه.ق. درگذشت مولانا: ۶۷۲ ه.ق. سال عمرحدود ۷۰ سال.
۹ـ بانیان سومین همایش بین المللی شمس و مولانا – که به تاریخ ۱۵ و ۱۶ مهر ماه ۱۳۹۶ در دارالصفای خوی برگزار خواهد شد – عبارتند از: بنیاد شمس و تولیت بنیاد شمس، با هم کاری صمیمانهٔ پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، بویژه در عرصهٔ ارائهٔ مقاله‌های مربوط به همایش.



منابع

۱ـ دیوان غزلیّات سعدی: تصحیح و توضیح دکتر غلام حسین یوسفی، نشرسخن، تهران ۱۳۸۵.
۲ـ دیوان غزلیّات شمس تبریزی(دوره ۲جلدی): مولانا جلال الدین محمّد بلخی، مقدّمه، گزینش و تفسیر: دکترمحمدرضا شفیعی کدکنی، نشر سخن ، تهران ۱۳۸۷.
۳ـ دیوان مثنوی معنوی: جلال الدین محمّد بلخی«مولانا»، پژوهش رینولد نیکلسون، لندن، ۱۹۴۰ – ۱۹۲۵، مجموعهٔ اوقاف گیب سری جدید، شمارهٔ ۴.
۴ـ سیری در دیوان شمس: علی دشتی، زیر نظر مهدی ماحوزی، تهران، انتشارات زوار ۱۳۹۳.
۵ـ مقالات شمس: شمس الدین محمّد تبریزی، تصحیح و تعلیق محمّدعلی موحّد، چاپ اول، انتشارات خوارزمی، فروردین ۱۳۶۹.
۶ـ مناقب العارفین: شمس الدّین احمد افلاکی، تصحیح تحسین یازجی، چاپ خانهٔ انجمن تاریخ ترک، آنقره، ۱۹۶۱ – ۱۹۵۹.



شمس هندی نیست

توفیق هـ. سبحانی

زکجایی تو؟ در کجایی تو؟

مولانا رزوی از خانه بیرون می‌رفت. بر سر راه مردی مست را دید. پرسید: ز کجایی تو؟ آن مرد پاسخ داد:

ای جان! نیمیم ز ترکستان، نیمیم ز فرغانه
نیمیم ز آب و گل، نیمیم ز جان و دل
نیمیم لب دریا، نیمی همه دندابه

معلوم شد که آن مرد خود هم نمی‌دانسته است از کجاست! او از همه جا بود.

امروز خیلی‌ها او را از خود می‌دانستند و می‌گویند او از ماست. بعضی‌ها که مجال خواندن و درک کلمات او را ندارند، می‌گویند او اصلاً ارزش نام بردن ندارد - اورا مایهٔ تبلیغ فساد و بت پرستی و ناپاکی و جهل می‌دانستند.

زمانی می‌گفتند: شاید الان هم می‌گویند که مراد مولانا از «شمس» در آثارش همان «مهر»، «هور»، «خور»، «خورشید»، «آفتاب» و نظایر آن است که نمادی از میترایسم یا آئین مهر است. این مدعیان ابیات مولانا را در مثنوی نخوانده، فتوی داده‌اند:

خود غریبی در جهان چون شمس نیست — شمس جان باقی کش امس نیست
شمس در خارج اگرچه هست فرد — می‌توان هم مثل او تصویر کرد
شمس جان کو خارج آمد از اثیر — نبودش در ذهین و در خارج نظیر
در تصور ذات او را گنج کو — تا درآید در تصور مثل او؟
چون حدیث روی شمس الدین رسید — شمس چهارم آسمان سردرکشید

جاودان یاد استاد علامه طباطبایی فرموده است:

همی گویم و گفته‌ام بارها — بود کیش من مهر دلدارها
پرستش به مستی است در کیش مهر — برونند زین جرکه هشیارها
به یاد خم ابروی گلرخان — بکش جام در بزم می‌خوارها
گره را ز راز جهان بازکن — که آیان کند باده دشوارها
فریب جهان را مخور زنهار — که در پای این گل بود خارها
پیاپی بکش جام و سرگرم باش — بهل گر بگیرند هشیارها



مولانا خود می‌گوید:

مـــبارک بـــاشـــد آن رو را بـــدیـــن بامـــدادانی...
بـــــه بوسیدن چـنان دستـــــی ز شـاهنشاه سلطانـــی
بـــه دیـــدن بامـــدادانی چنان رو را چه خوش باشد
هـــــم از آغـــــاز روز او را بـــدیـــدن مـــاه تابـانـــی
دو خورشید از پگه دیدن، یکی خـورشید از مشرق
دگـــــر خـــورشید بـــر افلاک هستی شاد و خندانـــی
به دیدن آفتابـــی را کـــه خـــورشیدش سجود آرد
ولیک او را کـجا بیند کـــه ایـن جسم است و او جانـی
اگـــــر در شب ببیـننـدش شـــود از روز روشـن‌تر
ور از چـــاهـــــی ببـیـننـدش شـود آن چـاه ایـوانـی
که خورشیدش لقب‌تاش است شمس‌الدین تبریزی
کـه او آن است و صد چون آن که صوفی گویدش آنی

«شمس در خارج هست فرد»، منظومهٔ ما یک شمس دارد، آن شمس الحق تبریزی نیست. بعضی گفتند او امی است، یگانه اثر او «مقالات» است که بار اول چنان مختل و معشوش به چاپ رسیده بود که می‌شد به افرادی حق داد که می‌پنداشتند «شمس» امی است. با نشر بخش اول مقالات شمس در ۱۳۶۵ با تصحیح وتعلیقات استاد دکتر محمد علی موحد و انتشار بخش دوم آن یعنی تکملهٔ مقالات شمس تبریزی باز با تصحیح و تعلیقات آن بزرگمرد در ۱۳۶۹، شمس تبریزی، مولانا جلال الدین بلخی و مولویه جانی دوباره یافتند. برای آن بزرگمرد که به نظر من بسیاری از سجایای اخلاقی ایشان شبیه شمس تبریزی است، از درگاه خداوند طول عمر با عزت در کمال سلامت آرزو می‌کنم.

در حیات شمس شش رقم برجسته و عمده است (البته باید دو رقم ۱۳۵۶ و ۱۳۶۹ را هم بدان شش رقم افزود) ، چراکه شمس مستند و تاریخی دارد حیات مجدد شد:

آن شش رقم:۵۸۲، ۶۴۲ ،۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۷۲ است. ۵۸۲ رقمی است که از رقم ۶۴۲ بیرون آورده‌اند که رقمی قطعی و تاریخی است. در آن تاریخ شمس به قونیه وارد شد (روز شنبه ۲۶ جمادی الثانی سنه اثنی و اربعین و ستمائه) در آن تاریخ شصت سال داشت.. از ۱۶۴۲اگر شصت سال کم کنیم، ۵۸۲ به دست می‌آید که سال ولادت اوست. رقم سوم زمانی است که شمس با بدرفتاری و عناد مردم قونیه روبرو شد و آن را تحمل نکرد. و از قونیه رفت و آن رفتن بار اول در ۶۳۴ هـ بود. ۶۴۴ تاریخی است که شمس به دعوت مولانا به وسیله اعزام فرزندش سلطان ولد به همراه بیست نفر به حلب و دمشق مجدداً به قونیه بازگشت. سال ۶۴۵ تاریخ فقدان شمس است. از آن تاریخ به بعد اثری و نشانی از خود شمس نیافته‌اند.



معروف است که «شش وقف شمس است». مولانا جلال الدین بلخی روز یکشنبه پنجم جمادی الثانی سال ۶۷۲ هـ وفات یافته است. خوافی در مجمل نوشته است: وفات شیخ شمس الدین تبریزی مدفوناً بخ خوی که مولانای روم اشعار خود را به نام او گفته و مثنوی را به استدعای شیخ حسام الحق و الدین حسن بن محمد بن الحسن المعروف به ابن اخی ترک، ابویزید الوقت، جنید الزمان،الصدیق بن الصدیق [ابن الصدیق] - رضی الله عنه و عنهم - گفته و جمع کرده و بلافاصله سال وفات مولانا را

افزوده است. یعنی شمس الدین تبریزی به رغم شایعات و نوشته‌ها و بنای مقامی به نام وی در قونیه، در قونیه به شهادت نرسیده است بلکه در سال ۶۷۲ هـ در خوی دعوت حق را لبیک گفته است و این واقعه واقعاً به معجزه شباهت دارد.

از جزئیات حیات او میان سال‌های ۵۸۲ تا ۶۴۲ در مدت شصت سال اطلاع چندانی نداریم. می‌دانیم که مدتی در شام، بغداد و روم به سیاحت مشغول بوده، مدتی در ارزروم به معلمی پرداخته، به گفتهٔ خودش زمانی به عملگی تأمین معاش می‌کرده، با محیی الدین بن عربی دیدار و بحث داشته، اوحدالدین کرمانی را دیده و با او مشاجراتی کرده است.

از نشانه‌های دنیوی او کلاهی بزرگ، پاپوش و سر علم منسوب به او در موزهٔ مولانا نگهداری می‌شود. زمانی تنها دلیل بعضی خاورشناسان بر وجود مادی او همان کلاه بود که به کلام ملامتیان شباهت دارد و بکتاشیان آن را «الف خراسانی» می‌نامیدند. در تبریز مرشدی به نام ابوبکر سله باف داشت که زنبیل بافی (سبدبافی) می‌کرد. او را از جوانمردان می‌دانستند. چون همه جوانمردانت به صنفی وابسته بودند و کاری انجام می‌دادند. شمس را هم از جوانمردان شمردند.

دومین بار که شمس در ۶۴۳ به قونیه وارد می‌شد. گروهی از اهل فتوت هم در میان استقبال کنندگان حضور داشتند. به شعر علاقه‌ایی چندان نداشته است.. نوشته‌اند: «در آن وقت که مولانا شمس‌الدین در صحبت باباکمال بوده، شیخ فخرالدین عراقی نیز به موجب فرموده بهاءالدین زکریا در آنجا حضور داشته است و هر فتحی و کشفی که شیخ فخرالدین را روی می‌نمود، آن را در لبس نظم و نثر اظهار می‌کرد و به نظر باباکمال می‌رسانید و شیخ شمس الدین هیچ چیز را اظهار نمی‌کرد. روزی باباکمال وی را گفت: فرزند شمس‌الدین! از آن اسرار و حقایق که فرزند فخرالدین ظاهر می‌کند، بر تو هیچ لایح نمی‌شود؟ گفت: بیش از آن مشاهده می‌افتد، اما به واسطهٔ آنکه وی در بعضی از علوم مصطلحات ورزیده، می‌تواند که آنها را در لباس نیکو جلوه دهد و مرا آن قوت نیست» (مقدمه دیوان عراقی، ص ۲۳)

این نکته را مرحوم شهریار در شعر «مولانا در خانقاه شمس تبریزی» به زیبایی بیان کرده است:

شمس ما کز بی زبانی شکوه کرد — در زبان شعر ملا جلوه کرد
نـــی هـــمین بـــر طبع مـلا آفرین — آفـــرین بر طبع مـلا آفرین

شمس را به سقراط مانند کرده‌اند، چراکه از او نیز اثری مکتوب که خود به قلم آورده باشد، در دست نیست. خود می‌گوید:

«من عادت به نشستن نداشته‌ام، هرگز!

چون نمی‌نویسم، در من می‌مامند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد» (مقامات شمس، ۲۸۵، خط سوم، بخش سوم ، ۵۱)



سخنانی که از شمس باقی مانده، مقالات اوست. این میراث گرانقدر که خود «خرقه» نامیده است، که مولویه هم آن را «خرقهٔ شمس تبریزی» خوانده‌اند، همه ساده، بی پیرایه، نغز، پر معنی، شیرین و در عین حال نامنظم است. در این میراث نه تنها از زندگی پر ماجرا و مه آلود شمس تا حدودی آگاه می‌شویم و دربارهٔ تصوف و صوفیان زمان او مطالبی تازه می‌یابیم، بلکه در آن حکایاتی می‌خوانیم که مولانا آنهارا در مثنوی خود آورده است. در مقالات ۱۲۸حکایت و حالات وارده نقل شده است. مولوی بعضی از آنها را مستقیم یا غیرمستقیم در مثنوی وارد کرده است. شانزده حکایت نقل شده در

مثنوی در هیچ مأخذی جز مقالات شمس نیامده است.
نوشته‌ایم که شمس به شعر چندان علاقه‌ایی نداشته است. اما نثر او با شعر پهلو می‌زند و در لابلای کلامش سخن موزون فراوان است. چند نمونه قید کنم:
«عاشق که به معشوق رسد ناز کند»، پیش از آنکه تمام به معشوق رسد، ناز نیکو نماید.... (۱/ ص ۹۲)
«همدم اگر تو می‌دانی که من چه می‌گویم، نسل از شجر بزرگ خالی است. مثلاً اینجا درختی است بزرگ میوه‌دار». (همان، ص ۱۲۸)
«البرکهٔ مع اکابرکم، اختلاف است در این که از اکابر چه می‌خواهند؟ اکابر به سن یا اکابر به معانیی که هم تابع صورت است... بعضی گفتند که اکابر به معنی می‌خواهند، جنبیدن هر کسی از آنجا که وی است.... چاره الا مسکوت و تسلیم است....» (همان، ۱۳۷-۱۳۶)
گاهی مصراع‌های عربی در کلامش دارد: «بقدر الکد نکتسب المعالی» این مصراع در کلیله و دمنه هم به صورت «بقدر الله نتقسم المعالی» (ص ۱۷) آمده است. در بعضی موارد پس از نقل شاهد به نقد آن برمی‌خیزد:
«یا خادم الجسم که تسعی لخدمته، می‌گویند از آن بوالعلاء معری است. چندان نیست سخنش. آن نیست که می‌گویند قوی کس بوده است. آنچه حکیم گفت:

تا بدانجا رسید دانش من که بدانسته ام که نادانم

از آن یک سخن بوی چیزی می‌آید که به وی چیزی نمودند، که دانستم که آنچه از اول تا آخر گفتم، چیزی نبود.»
با توجه به تعلیقات و توضیحات استاد موحد باید گفت که انتساب این مصراع به ابوالعلای معری خطاست. آن پاره‌ای از این شعر است:

یا خادم الجسم کم تسعی لخدمته و تطلب الریح مما فیه خسران
علیک بالنفس فاستکمل فضائلها فانت بالنفس لابالجسم انسان

(مقالات، ص ۵۲۶-۵۲۷) به نقل از البلغه فی الحکمه، عبدالقادر اهری چاپ استانبول)

از مجموع این مقدمه مقصود پاسخ به این پرسش است که بالاخره این مست از ترکستان است یا از فرغانه؟ از آب و گل است یا از جان و دل، می‌گوید: «سه روز به فاعلی (عملگی، فعلگی) رفتم، کس مرا نبرد، زیرا ضعیف بودم. همه را بردند من آنجا ایستاده.» این یک ویژگی این مرد است. (۱/ ص ۲۷۸)



همین مرد می‌گویدکه «اگر اهل ربع مسکون جمله یک سو باشند و من به سویی، هر مشکلشان که باشد، همه را جواب دهم، و هیچ نگریزم از گفتن و سخن نگردانم و از شاخ به شاخ بجهم» این ویژگی دیگر اوست.
«برای آن تا یک چشم دوست بینم، صد چشم دشمن می‌باید دید. لاجرم می‌بینم. دی خیال تو را پیش نشاندم، مناظره می‌کردم که چرا جواب اینها نمی‌گویی آشکارا و معین؟ خیالت گفت که شرم می‌دارم از ایشان و نیز نمی‌خواهم که بربخند. من جواب می‌گفتم... مناظره دراز شد. چه ما ز که نگفتیم؟ نی، خود چه بود که گفتیم؟ خود هیچ نگفتیم. یعنی نسبت به گفته‌های ناقصان همه گفتیم و نسبت به گفت خویش هیچ نگفتیم.» (۱/ ص ۱۸۷)

این مرد بی‌علاقه یا کم علاقه به شعر کلامش طوری است که اگر کلمه‌ایی بر آن بیفزایی یا کم کنی، نظیر شعر تعادلش بهم می‌خورد.. ما با مولانا شمس را شناخته‌ایم، مولانا خود را در شمس تبریزی یافته است. از ۶۴۲ تا ۶۷۲ لحظه‌ایی او را از یاد نبرده است. در آخرین شب حیات، در کوی عشق پیری در خوابد دیده که با دست به او اشاره می‌کند که عزم سوی ما کن.

در مثنوی لااقل شش بار، در دیوان کبیر قریب ۱۳۰۰ با در فیه مافیه ۱۸ بار، در مکتوبات نزدیک ۳۰ بار به مناسبات گوناگون از شمس‌الدین تبریزی یاد کرده است.

در دفتر دوم مثنوی که هفده سال پس از غیبت شمس سروده است می‌گوید:

باز گرد شمس می‌گردم عجب — هم ز فرّ شمس باشد این سبب
شمس باشد بر سبب‌ها مطلع — هم از و حبل سبب‌ها منقطع
صد هزاران بار ببریدم امید — از که به از شمس، این شما باور کنید
تو مرا باور مکن کز آفتاب — صبر دارم من و یا ماهی ز آب
ور شوم نومید، نومیدی من — عین صنع آفتابست، ای حسن!
ما ز عشق شمس دین می‌تاختیم

این شمس کجا آرمیده است؟

مولای متقیان (ع) در دو شهر آرام جای دارد. هر دو با شکوه و مجلل، در چندین شهر نشان سه مرکب آب حضرت زیارتگاه شیفتگان اوست. یکی در افیون قره حصار در مرکزی‌ترین شهر جغرافیایی ترکیه است. ابوالحسن خرقانی آرامگاه معنوی در خرقان دارد. بقعه و بارگاه مجلل دیگر در شهر قارص ترکیه به خرقانی نسبت داده شده است. محبوب‌ترین، شاعرترین و شیرین زبان‌ترین شاعر ترک، یونس امره که تقریباً معاصر مولانا جلال الدین رومی است و احتمالاً در مجالس سماع مولانا حضور پیدا می‌کرده و می‌گویند خاندان او در زمرهٔ خاندانهایی است که «واصلان خراسان» = Horsan Erenleri) نامیده می‌شوند، در ایلغار مغول از خراسان به آناتولی کوچ کرده‌اند و اجداد او در سیوری حصار در صاری کوی ساکن شدند. یونس‌زا عارفانی بود که دیر به سراغش رفته‌اند. اما مردم آناتولی که ندای انسانی او را یک بار شنیده‌اند، دیگر رهایش نکرده‌اند. تا جایی که من می‌دانم امروز در ده شهر و قصبه آناتولی، مردم برای یونس مزار بنا کرده‌اند. زیرا می‌گویند که: صدای یونس صدای آناتولی است. در بروسه، اسپارته، قرامان یا لارنده که مزار مادر مولانا در آنجاست در ارزروم، صندوقلی در افیون قره حصار و ... یونس مزار و زایر دارد. معتبرترین مزار او در سیوری حصار، صاری کوی در تقاطع دو نهر سقاریا (Sakarya) و پورسوق (=Porsuk) واقع است.

شمس هم در قونیه، پاکستان و خوی آرامگاه دارد. برخی او و خاندانش را از مردم هندی می‌دانند. مولانا فرموده است:

گورخانه و قبّه‌ها و کنگره — نبود از اصحاب معنی آنسره
(مثنوی، ۳/ ۱۳۳)



دیگری گفته است:

بعد از وفات تربت ما بر زمین مجوی — در سینه‌های مردم عارف مزار ماست

روانش شاد با استاد دکتر محمد امین ریاحی در پانوشت صفحهٔ ۵۳۴ چاپ دوم تاریخ خوی نوشته است: من هم در حاشیه صفحه ۷۰ تاریخ خوی (چاپ اول) در صحت نوشتهٔ فصیحی تردید کردم و یک اشارت دوست عزیز استاد عالیقدر دکتر محمد علی موحد محقق بزرگ زندگانی و آثار شمس، تردید مرا رفع کرد و این مقاله حاصل آن اشارت است.»

این اشارت استاد موحد، مرحوم ریاحی را بر آن داشت که مقالهٔ «تربت شمس تبریز کجاست؟» را به مناسبت‌های گوناگون در مجلات کشور شش بار چاپ کند. قبلاً اشاره کردم که معروف است: شش وقف شمس است.» زنده یاد ریاحی حق وقف را ادا کرد. بعد از وفات او در بزرگداشتی که انجمن آثار و مفاخر فرهنگی در زمان ریاست استاد دکتر مهدی محقق برای استاد ریاحی برپا شد، هفتمین بار همان مقاله در زندگینامهٔ دکتر ریاحی نقل شد. سرانجام با اشارت استاد موحد و پافشاری استاد ریاحی مسجل شد که زادگاه شمس در تبریز و بارگاهش در خوی است.



تحلیل زمینه و کارکرد شبکه‌های نمادپردازی در غزلیات شمس

حسینعلی قبادی[۱]
حجت عباسی[۲]

چکیده

نمادها در طول تاریخ فکری و هنری بشر از برجسته‌ترین و پرکاربردترین ابزارها برای انتقال از دال به مدلول و گذر از روساخت کلام به ژرف‌ساخت آن بوده‌اند. این قابلیت همواره پاره‌ای از متفکران و ادیبان را متمایل و گاه حتی ملزم به بهره‌گیری از نمادها نموده است. مولوی در زمره نمادگراترینِ اندیشمندان و ادیبان است. آنچه وی را در این زمینه از هم‌قطاران نمادپرداز خود متمایز می‌سازد، رویکرد شبکه‌ای وی در نمادپردازی است که برآیندهایی همچون کیهان‌وارگی، عظمت‌مندی کلام، تحقق‌پذیری، همه‌فهم نمودن مفاهیم پیچیده عرفانی، ژرفا بخشی کهن‌الگوهای اساطیری و اِسنادهای مجازی بدیعی را در کلام خود گنجانده و طراوت و تازگی جاودانه‌ای را در شعر وی ایجاد کرده است. این دغدغه که پیش‌زمینه‌های چنین رویکردی چه بوده و فرایند نمادپردازی شبکه‌ای چگونه به کارکردهایی از این دست انجامیده، اساس شکل‌گیری پژوهش حاضر بوده است که می‌کوشد با تکیه بر دیوان غزلیات مولوی (غزلیات شمس) با روش توصیفی ـ تحلیلی، پاسخ‌هایی مستند به بدان دهد.

کلیدواژگان: نماد، شبکه‌های نمادپردازی، کیهان‌وارگی، مولوی، غزلیات شمس



۱ـ استاد دانشگاه تربیت مدرس
۲ـ استادیار دانشگاه پیام نور

۱.مقدمه

۱-۱. نشانه‌ها و نمادها

قرن‌هاست که ابرو باد و مه و خورشید و فلک در کارند تا دو غرض را برای آدمی برآرند؛ یکی فراهم نمودن شرایط و امکان زیست بشر و دیگری، نشانگی. کارکرد نخست همان است که دستاویز عالِم گشته تا بگوید: «شرط انصاف نباشد که تو فرمان نبری» (سعدی، ۱۳۷۲: ۱۱) و کارکرد دوم که همانا دلالت آیاتی و نشانه‌ای اجرام و فرآیندهای کیهانی است، عارف را بر آن می‌دارد که بگوید غم غمهاست اگر رخت به اعلا نبری! طبق تجارب و آراء عرفانی، تحقق این فراروی در گرو توفیق در سلوک آفاق و انفس و در نتیجه، برتر از جهان جهات و فرود آمدن در لامکان بینشمندی است؛ همانجا که به تعبیر شفیعی کدکنی حدفاصل جهان و جان جهان است و از اینجاست که عارف به نظاره و کشف و ادراک هستی می‌نشیند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵: ۱۷)

این دیدگاه، جایگاه تعیین کننده دانشمند و بینشمند است؛ اگر دانشمند نهایتاً بدان می‌رسد که باید نشانه‌ها را دست‌مایه غفلت‌زدایی و فرمان‌برداری ساخت، اما بینشمند بدان می‌رسد که این نشانه‌ها فراتر از صرف نشانگی، از استعداد و فرآیندی ذاتی برخوردارند که اگر آدمی نیز با آن همراهی و همگامی کند، همچون خورشید، زندگی‌بخش، همچون دریا ذَخار، همچون آسمان، بی‌کران و همچون ماه، راهنما می‌گردد. این فرآیند ذاتی چیزی نیست جز عشق الهی که بارزترین نمونه خلوص آن را می‌توان در سرگشتگی و فرمانبرداری همین نشانه‌های کیهانی مشاهده کرد و از آنجا که عشق‌ورزی به هر چیزی، موجب شباهت به آن می‌شود، خورشید و دریا و آسمان و ماه و ستاره نه تنها همواره مظهر صفات الهی شناخته می‌شوند، گاه خود به خدایی پذیرفته و پرستش می‌شوند؛ تا آنجا که حتی در عصر دانش هم می‌خوانیم: «جای شگفتی دارد که ما طبیعت‌پرستی پیشینیان را به دیده تعجب می‌نگریم در حالی که پیوند وجود ما با بود و نبود تنها خورشید، بسته به مویی است». (باردو، ۱۳۶۹: ۲۲)

آشکار است که این برجستگی و سرنوشت‌سازی نشانه‌های کلان کیهانی، بناگزیر در ذهن و زبان عارف بینشمند که در عمل مکاشفه‌گری نشانه‌شناس است، حضور و تکراری فزاینده می‌یابد و همین تکرر کاربرد، نشانه‌ها را در قول و قلم عارف به نماد تبدیل می‌کند؛ زیرا نماد آن نشانه‌ای است که بر اثر تعدد کاربرد در زبان و نوشتار در اشاره و ارجاع به یک یا چند ویژگی و مفهوم خاص، تشخّص و تمایز می‌یابد به گونه‌ای که ناخودآگاه، تداعی‌کننده آن ویژگی یا مفهوم می‌گردد؛ مانند زمستان که نماد رکود و شب که نماد خفقان است. البته نماد همزمان به خود هم ارجاع می‌دهد که همین ویژگی موجب می‌شود مانند ایهام، قابلیت چندمعنایی و برداشت‌های متعدد و حتی گاه متضاد داشته باشد. نیز از آن رو که نماد بر پایه مشابهت میان دالّ و مدلول شکل می‌گیرد، ماهیت و عملکردی شبیه به استعاره دارد، با این تفاوت که در عالم نماد، هم دالّ و هم مدلول هر دو اصالت دارند اما در استعاره تنها مدلول است که منظور واقع می‌شود. همچنین «فرق میان استعاره و نماد در تکرار و تداوم سمبول است. هر تصویری ممکن است یک بار به صورت استعاره به ذهن برسد؛ اما اگر هم از نظر ظاهری هم از نظر ارزشِ نموداری همیشه تکرار گردد به نماد تبدیل می‌شود». (ولک و وارن، ۱۳۷۰: ۲۱۱)



۱-۲. پیشینه پژوهش

اگر از پژوهش ارزنده و عمدهٔ تقی پورنامداریان در باب رمز و رمزپردازی در متون ادب فارسی

که عمدتاً به حوزه ادب منثور ناظر است، بگذریم، تحقیق اختصاصی درباره چیستی و چرایی نماد و نمادپردازی و انواع آن در غزلیات شمس چندان مسبوق به سابقه نیست و از همین رو، آثاری که با تمرکز بر این جنبه از غزل ـ سرایی مولانا پدید آمده، انگشت‌شمار است؛ اما همین منابع اندک به نوبه خود پشتوانه‌هایی درخور تحسین برای غنی‌سازی و استناد در این زمینه فراهم نموده‌اند. از جمله این مراجع، کتاب‌های آیین آینه و آینه‌های کیهانی از حسینعلی قبادی و همکاران را می‌توان نام برد که نخستین در خلال بازنمایی سیر تحول نمادپردازی در فرهنگ ایرانی و ادبیات فارسی، فصلی مشبع به سمبولیسم مولوی در آثارش و مقایسه آن با شاهنامه فردوسی اختصاص داده و کتاب دوم، تماماً و اختصاصاً به واکاوی و معرفی شبکه‌های نمادپردازی در غزلیات شمس می‌پردازد. همچنین از همین نویسنده مقالاتی مرتبط با چند و چون نمادپردازی‌های مولانا، رهنمود پژوهش حاضر بوده است که عبارتند از «حماسه عرفانی؛ نوعی ویژه در ادبیات فارسی»، «نظری بر نمادشناسی و تفاوت آن با استعاره و کنایه»، «تأملی در شناخت مرزهای نماد و تمثیل» و «فراآگاهی در مثنوی». در این خصوص تحقیقاتی پایان‌نامه‌ای نیز صورت گرفته است که «بیان رمزی در غزلیات شمس» از رحمان مشتاق‌مهر از آثار شایسته رجوع است.

۱-۳. مولوی و نشانه‌های نمادین

از بختیاری‌های فرهنگ و ادب پارسی یکی آن است که از جمله خیره‌کننده‌ترین بازتاب‌های وجوه بینش‌مندی نشانه‌شناختی و در سایه نمادپردازی بدیع در غزلیات شمس مولوی متجلی شده است؛ اما این امتیاز تنها بدان روی نیست که مولوی نشانه‌ها و نمادهای شاخص برگرفته از طبیعت را در شعر خود گنجانده است؛ بلکه رویکرد شبکه‌ای وی به پردازش تصاویر نمادین، چنین ره‌آوردی را محقق ساخته است. نشانه‌های یادشده، هر کدام متعلقات و ملزوماتی دارند که وقتی نمادهای غزلیات شمس، جملگی در پیوند با یکدیگر و برای تجسم و تفسیر یک مقوله و مفهوم به کار روند؛ در واقع، شبکه‌ای از نمادها را پدید می‌آورند که نماد کلان در مرکز آن و متعلقات و ملزومات که در حکم نمادهای فرعی قرار می‌گیرند؛ در گرداگرد آن ظاهر می‌شوند؛ مانند نمادهای فرعی تگرگ، گرگ، سرما، برف، کولاک و درختان عور که بر گرد نماد محوری زمستان خودنمایی می‌کنند. «شبکه نمادپردازی» عبارت است از مجموعه‌ای از نمادهای فرعی و تصویرهای نشانه‌ای سطحی که به گرد یک نماد اصلی و مرکزی یا نماد عمیق و بنیادی جمع شده‌اند و مجموعاً تصویری از ساختار ذهنی و نظام اندیشگانی و بنیان تصویرپردازی ادیب و هنرمند را بازمی‌تابانند.

غزلیات مولانا بستر بی‌همتای پدیداری این شبکه‌های نمادپردازی است، زیرا سراینده شاعری نیست که خود در ردیف جزئیات یک حالت یا ماجرا قرار داشته باشد تا گزارش و توصیفی ناشی از هیجانات آنی از آن موقعیت و حالت به دست دهد؛ بلکه شاعری است که از رصدخانه فرانگری، کلیت موضوع و واقعه را با همه وابسته‌ها و جزئیاتش مشاهده می‌کند و به تصویر می‌کشد. این گونه، نسخه‌ای مثالی و درمقام صور نوعی برای جهان هستی در غزل مولانا نقش می‌بندد که اساس بسیاری از تصاویر شعری وی را تشکیل می‌دهد.



۱-۴. پربسامدترین شبکه‌ها و تصاویر نمادین در غزلیات شمس

مولانا نماد را همچون دیگر شگردهای ادبی مانند تمثیل‌پردازی و شیوه داستان‌گویی برای بازگویی

اصول و مبانی عرفانی به کار گرفته است و روشن است که هر چه این مقوله‌ها و تعالیم مهم‌تر باشد، تبیین و تشریح آن به استخدام و تکرار بیشتر و بیشتر نمادهای گوناگون نیاز دارد تا از این طریق بهتر و عمیق‌تر برای مخاطب ملکه ذهن شود.

بسیاری از نمادهای حاضر در متن غزلیات شمس، از مدلول‌های متعدد برخوردارند که در این میان پاره‌ای از آن‌ها، گاه مدلول‌هایی به غایت متضاد با یکدیگر دارند؛ مانند بت که هم نمادی از معشوق معنوی، هم معشوق مجازی و هم نفس تواند بود یا آتش که هم نمادی است از عشق الهی هم شهوت انسانی.

این تعدّد و تخالف مدلول‌ها در وهله نخست نتیجه خلاقیّت‌های منحصر مولوی در فرایند نمادپردازی است؛ بویژه از آن رو که وی نه تنها گاه نمادهای بر جا مانده از سنت نمادپردازی سابق را پرورده، قدرت تجسم و تداعی آن را دو چندان می‌نماید، بلکه به شکلی بی‌سابقه از مفاهیمی چون «عشق» یا «رستاخیز» یا «آسمان» یا «آتش» و ... نیز نماد می‌سازد و فراتر از این، نمادهایی شخصی و بکر می‌آفریند که تنها مختص او و جهان‌بینی اوست؛ مانند کاسه شیر (شیر خوردن به عنوان نماد حکمت)، سوار، بچه‌شیر، حلوا و....

این بُعد از خلاقیت مولوی یعنی آفرینشگری نمادهای جدید و طیف وسیع نمادهای مسبوق به سابقه در غزلیات شمس، خود، گواهی است بر این مدعا که چرا محقق می‌پندارد شخصیت‌هایی چون مولانا در «تسلسل و پویایی نمادهای فرهنگ ایرانی و مصون ماندن از انقطاع تاریخی» سهمی بسزا دارند. (قبادی، ۱۳۸۶: ۲۷)

اگر چه در غزلیات شمس عموم نمادها، دارای اهمیت هستند، این جستار، بر اساس بسامد کاربرد نمادهای شبکه‌ای، این مقوله را می‌کاود. پر بسامدترین شبکه‌های نمادپردازی را می‌توان چنین برشمرد: ۱ - شبکه نمادهای معشوق ۲ - شبکه نمادهای وحدت وجود و بازگشت به اصل ۳ - شبکه نمادهای انسان کامل و سالک (عارف عاشق) ۴ - شبکه نمادهای عشق و مستی ۵ - شبکه‌های نمادهای غیب و لامکان ودنیا و ناسوت ۶ - شبکه‌های نمادهای جان و روح و نفس و جسم ۷ - شبکه‌های نمادهای وصل و وصال و هجران و فراق ۸ - شبکه‌های نمادهای حقیقت و معنی و صورت و ظاهر

۱ -شبکه نمادهای معشوق

این شبکه نمادپردازی که غالباً با محوریت خورشید یا ماه شکل گرفته و نمادهایی فرعی چون مغرب، مشرق، زمین، شب، دیوار، روزنه، شعله، کرم شبتاب و آتش در گرداگرد آن، خودنمایی می‌کنند:



آفتابی کو مجرّد آمد از برج حمل — آفتابی بی نظیر و بی قرین و خوش قِران
آن که لا شرقیه بوده است و لا غربیه — زان که شرق و غرب باشد در زمین و در زمان
آفتابی کو نسوزد جز دل عشاق را — مهر جان، ره یابد آنجا؛ نی ربیع و مهرگان
چون که ما را از زمین و از زمان بیرون برد — از فنا ایمن شویم از جود او ما جاودان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۲۵)

به هر کجا که رَوی، ماه بر تو می‌تابد — مه است نورافشان بر خراب و آبادی
غلامِ ماه شدی، شب تو را به از روزست — که پشتدار تو باشد میان هر وادی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۹۲۴)

باز آن شهی درآمد کو قبله شهانست　　باز آن مهی برآمد کز ماه برتر آمد
سرگشتگان سودا جمله سوار گشتند　　کان شاه یک سواره در قلب لشکر آمد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۹۶)

۲ -شبکه نمادهای وحدت وجود و بازگشت به اصل

این شبکه نمادپردازی عموماً با دریا (بحر، قلزم) ظهور می‌کند و معمولاً نمادهایی فرعی مانند موج، کف، گوهر(درّ و مروارید)، مرغابی، بحری (دریانورد)، کشتی، غواص، رود، جوی و خشکی در پی دارد:

جوی جویان است و پویان سوی بحر　　گم شود چون غرق دریابار شد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۱۷)

ای قطره گر آگه شوی، باسیل‌ها همره شوی　　سیلت سوی دریا برد، پیشت نباشد آفتی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۸۶۱)

گرچه صدف ز ساحل، قطره ربود و گم شد　　در بحر جوید او را، غواص که آشنا شد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۳۱)

۳ - شبکه نمادهای انسان کامل و سالک (عارف عاشق)

که اولی عمدتاً با شیر، ستاره و زر(طلا) و دومی، بیشتر با موسی، رند و قلندر و چنگ و نی (رباب و نای) بروز پیدا می‌کند:

شکار را به صد ناز می‌برد این شیر　　شکار در هوس او دوان قطار قطار
شکار کشته به خون اندرون همی زارد　　که از برای خدایم بکش تو دیگر بار
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۹۷)

ستاره‌ای است خدا را که در زمین گردد　　که در هوای وی است آفتاب چرخ کبود
بسا سحر که درآید به صومعه مومن　　که من ستاره سعدم ز من بجو مقصود
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۹۸)

موسی ما ناخوانده سوی شعیبی رانده　　چون عاشقی درمانده، بر وی چرا دندان می‌کشی
موسی ما طاغی نشد وز واسطه ننگش نبد　　ده سال چوپانیش کرد، چون نام چوپان می‌کشی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۹۵۱)



٤ -شبکه نمادهای عشق و مستی

که شراب (می، باده، خمر)، قیامت (رستاخیز) وآتش (آذر) عمده‌ترین نمادهای مرکزی آن هستند و نمادهای چنگ، رباب، جام، زلف، سبو و دستار، نقش اقمار آن‌ها را بازی می‌کنند:

سحری چو شاه خوبان به وثاق ما درآمد　　به مثال ساقیان او به سبو و ساغر آمد

نه سبوی او بدیدم نه ز ساغرش چشیدم — که هزار مـوج باده به دِماغ من برآمـد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۴۸)

زان باده داده‌ای تو به خورشید و ماه و چرخ — هر یک بـدان نشاط چنین رام می‌رود
والله کـه ذرّه نـیز از آن جـام بیـخود است — از کـرم مـست گشته به اکرام می‌رود
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۸۱)

آتـش پریر گفت نـهانـی به گـوش دود — کز من نمی‌شکیبد و با من خوش است عود
سر تا بـه پای عـود گـره بود بند بند — انـدر گشایش عـدم، آن عقده‌هـا گشود
ای یار شعله‌خـوار مـن اهلاً و مـرحبا — ای فـای و شهید مـن، وی مفخر شهود
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۹۹)

۵ - شبکه‌های نمادهای غیب و لامکان و دنیا و ناسوت

باغ، آسمان (گردون، فلک، چرخ) و خرابات (میخانه، میکده، خمخانه، خانه خمّار) نمادهای کلان نماینده شبکه نخستین و زندان، چاه، دام و قفس از نمادهای پربسامد شبکه عالم مادون و ملکوت هستند:

تبریز شمس دین را از لطف لابه‌ای کن — کز باغ بی زمانی در ما نگر زمانی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۹۲۴)

مـن دلـق گـروه کـردم عـریان خـراباتـم — خوردم همه رخت خود مهمان خراباتم
ای مطرب زیـبارو دستـی بـزن و بـر گـو — تـو آنِ مـناجـاتـی، مـن آنِ خـراباتم
با عشق در این پستی کردم طرب و مستی — گفتم چـه کسـی؟ گفتا: سلطَان خراباتم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۷۱)

چـون که کـمند تـو دلم را کشید — یوسفم از چاه به صحرا دوید
آن که چو یوسف به چهم درفکند — بـاز بـه فـریاد هـمم او رسید
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۴)



٦ - شبکه‌های نمادهای جان و روح و نفس و جسم

این شبکه نمادها معمولاً با تقابل نمادهای محوری سیمرغ (عنقا)، باز (شاهین) و هما با دیو (اهریمن،ابلیس)، فرعون و بت تصویر شده است:

نـدا رسید به جـان‌ها کـه چـند مـی‌پاییـد — به سوی خانه اصلـی خویش بازآیید
چو قاف قربت ما زاد و بود اصل شماست — به کوه قاف بپّرید خوش، چو عنقایید
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۱۵)

ای باز کلاه از سر و روی تو برون شد — خوش بنگر و خوش بشنو، آنچه نشنیدی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۹۲۴)

ویرانه به جغدان بگذار و سفری کن　　بازا بـه کُه قـاف تجلـی که همایـی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰۱۴)

امـروز ببینـی که چـه مرغـی و چه رنگی　　کز زخـم اجل بند قفس را بـدریدی
یـا شـیر ز پـستـان کـرامـات چـشـیـدی　　یـا شـیر ز پستان سیه دیـو مـکـیـدی
خاموش و دهان را به خموشی تو دوا کن　　زیـرا که ز پستان سیه دیـو چشیدی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۹۵۱)

۷ - شبکه‌های نمادهای وصل و وصال و هجران و فراق

این شبکه نمادها که غالباً در آن‌ها بهار، آب حیات، گلزار و گلستان به نمایندگی از وصال و شب، زمستان، خزان، دی و خشکی به نمایندگی از هجران نقش ایفا می‌کنند:

تلخـی چـرا کـشـم مـن، مـن غـرق قـند و حـلـوا　　در من کجا رسد دی وان نو بهار با من
من غرق ملک و نعمت سرمست لطف و رحمت　　اندر کنار بختم وان خـوش کنار با من
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۱۲)

مر اهل کشتی را لحد در بحر باشد تا ابد　　در آب حیوان مرگ کو ای بحر من عمّان من
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۸۸)

تو خورشیدی و مرغ روز خواهی　　چـو مـرغ شب بیاید نـبودش بار
چـو برگیری تو رسم شب ز عالم　　چه پرها برکند مرغ شب ای یار
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۴۱)

۸ - شبکه‌های نمادهای حقیقت و معنی و صورت و ظاهر

این نماد عمدتاً با کلان نمادهای آب، گُل، گوهر (دُرّ، مروارید) در تقابل با جام، سایه، خاک و نقش نمودار گشته‌اند:

بریـده شـد از این جـوی جهان آب　　بـــهارا بـاز گـــرد و وارسـان آب
زمـیـن و آسـمـان دلـو و سبـویـنـد　　برون است از زمین و آسمان، آب
تو بیرون رو ازین چرخ و زمین زود　　کـه تا بینـی روان از لامـکان آب
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۹)



پیری بر مـن آمد شاخ گلی در دست　　گـفـتـم کـه از کـجـاست؟ بـگـفـتا از آن دیـار
گفتم از آن بـهار بـه دنـیا نشانه نیست　　کاینجا یکی گل است و دو صد گونه زخم خـار
گـفتا نشانه هست ولیکـن تو خیره‌ای　　کان کس کـه بنگ خـورد دهـد مـغـز او دوار
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۲۵)

گِلابه چـند ریزی بر سر چشم　　فرو شو چشم از گِل، من عیانم

لباس و لقمه‌ات گِل‌های رنگین تو گِل‌خــواری نشایی میهمانم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۷۲)

به گزاف نیست اگر در واکنش به این حجم عظیم از نمادها و نشانه‌های خرد و کلان موجود در غزلیات شمس، مولانا را نه یک نشانه‌شناس بلکه یک نشانه‌طلب بخوانیم و از این رهگذر سخن آن‌ماری شیمل مولوی‌شناس بزرگ را بهتر درک کنیم وقتی ادعا می‌کند که عشق ورزیدن به نمادهایی مانند خورشید، عشق ورزیدن به همه ارزش‌های جاودان است». (شیمل، ۱۳۶۷: ۹۹)

۲. کارکردهای فکری - ادبی شبکه‌های نمادپردازی

۲-۱. کیهان‌وارگی

بزرگترین عامل تداوم حیات، یعنی چرخه‌های حیاتی که نمودهای آن را می‌توان در نامرئی‌ترین اجزاء عالم از جمله فعل و انفعالات درون اتمی تا گردش افلاک، تناوب فصل‌ها و چرخه آب‌های دریاها سراغ گرفت، انعکاسی بارز در قول و فعل مولانا دارد. کیهان اندیشی و کیهان‌وارگی و همذات پنداری انسان با کیهان موجب خلق بینش‌مندی و دانایی ویژه‌ای برای مولوی می‌شود که گویی او در ذات هستی رخنه می‌کند و با زبانی رمزی و نمادی این اسرار حقایق هستی را بیان می‌دارد تا آنجا که یکی از بزرگترین ویژگی‌های کائناتی یعنی برائت از ایستایی و سکون، از وجوه ممیّز اشعار و از کلیّات وصایای اوست. سماع و چرخش‌های بی‌خودانه وی در محفل و بازار حرکتی است آیینی به تبعیّت از حرکت افلاک که بازتاب عطش روحی او برای شدن‌های تازه و تولّدهای دوباره است:

فرع سماع آسمان است سماع این زمین وان که سماع تن بود فرع سماع عقل و جان
(مولوی،۱۳۶۳: ۱۱۰)

اگرچه بام بلند است بام هفتم چرخ گذشته است از این بام نردبان سماع
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۱)

بی‌قراری روحانی او در تنگنای کالبد به جبران حسرت و خسران زمین‌گیری و به منظورارضای میل فراروی، همواره تصاویری کهکشانی از مظاهر تکاپوی بی‌وقفه در غزلیات شمس ترسیم کرده است. این طبیعت‌مداری موجب گشته تا دیوان غزلیات به مثابه آینه‌ای تمام نما از خلقت، خردترین و کلان‌ترین اشیا، استعدادها و حالات کائنات از دانه شن، مگس، ذره و غبار تا افلاک و خور و کوه و نهنگ را به نمایش بگذارد و مخاطب را با جهانی مواجه سازد که جا دارد آن را عالم مُثل مولانایی بنامیم.



پندار کیهان‌گونگی بالقوّه طبیعت و آدمی، سابقه‌ای بس دیرین در اساطیر، آیین‌ها و ادیان کهن دارد. طبق این باور، عالم تجلّیگاه خدا و انسان تجلیگاه عالم است و این هر سه (خدا، عالم و انسان) به واسطه عاملی یگانه‌ساز، در امتداد با یکدیگرند که آن عامل، وحدتی است فطری که از مبدأ وجود در ذرّات عالم که انسان را نیز شامل می‌شود، جریان دارد و نخست بازتاب ایمان به کیهان‌گونگی در تفکر و ادب عرفانی، شوق مداوم به حرکت از جزء به کل است؛ یعنی شکافتن پوسته ظاهری اشیا به منظور حلول و رسوخ به ژرفای آن برای قرار گرفتن در معرض وحدت کیهانی یا همان وحدت

وجود. در این مسیر، هنرمند از میان همه استعدادهای نهفته در ورای هر مظهر از دو قابلیت منحصر به فرد نماد یعنی استعداد «نمایش کلّ» و «تسرّی به عرصه‌های ناشناختگی» بهره می‌برد؛ گویی بیت زیر ناظر به همین عملکرد نماد است:

در عشق بی قرارش بنمودن است کارش　　از عرش می‌ستاند بر فرش می‌فشاند
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۳۲)

عارف پس از حلول به جهان درون و اتصال به جریان واحد وجود، وحدت و کلیّتی انعکاس یافته در باطن هر شئ و حالت که ایمان به کیهان‌وارگی هر پدیده را سبب می‌شود، مشاهده می‌کند و از این پس هر چه می‌گوید و می‌آفریند، خواسته و ناخواسته، بازتابی از تناظر جزء با کل در آن نمایان است؛ چنانکه عطار می‌سراید:

چو دو عالم ز یک جوهر برآمد　　در اندک جوهری بسیار کان دید
ازل را و ابد را نقطه‌ای یافت　　همه کون و مکان در لامکان دید
یقین می‌دان که چشم جان جان است　　که در هر ذرّه‌ای هفت آسمان دید
چه جای آسمان است و زمین است　　که در هر ذره‌ای هر دو جهان دید
اگر یک ذره رنگ کل پذیرد　　عجب نبود چنین باید چنان دید
(عطار، ۱۳۶۸: ۲۹۹)

از این منظر، مولوی به هنگام نمایش نمادین کل – چه کلیّت منعکس در نهاد خویش(انسان) و چه در نهاد اشیا – به صورت ناخودآگاه، متأثر از تصاویر و ساختار شبکه‌ای کیهانی است؛ یعنی از آنجا که جان عارف طبیعتی کیهانواره به خود گرفته، تصویر واحد کیهان که وجود را علی‌رغم تصاویر بی شمارش، کلیتی یکپارچه به نمایش می‌گذارد به عنوان برترین نمونه و الگوی شکل‌گیری ساختاری منسجم و دارای وحدت، ناآگاهانه در آفریده هنرمند بازتاب می‌یابد؛ برای مثال، سوخت و ساز خورشید در مرکز منظومه شمسی، تصویری است که تصاویر متعدد دیگر از جمله طلوع و غروب، تاریکی و روشنایی، جزر و مدّ، توفان و آرامش، تبخیر و بارش، انبساط و انجماد و ... همگی به دنبال آن شکل می‌گیرد؛ در واقع منشأ ظهور این تصاویر و رشته اتصال و تدوام آن‌ها، وجود خورشید است و کافی است با ادراک نقش و استعداد آن در انرژی‌زایی، حیات‌افزایی، روشنگری، گرمابخشی، آلایش‌زدایی، بخشش بی‌وقفه و چشمداشت و... آن را نمادی از خداوند گرفت که طلوعش در دل، روشنایی و آرامش و انبساط به بار می‌آورد و غروبش، تاریکی و رخوت و انجماد.



۲-۲. تجسم و همه‌فهمی مفاهیم و مبانی عرفان

از آنجا که نماد ماهیتی چند پهلو وگنجایی معانی وبرداشت‌های متعدد دارد، گزینه‌ای کارا برای بیان و تجسم ملموس آن دسته از مفاهیم واصول عرفانی است که نه تنها به سبب پیچیدگی و دور از ذهن بودن بلکه گاه حتی به سبب سوء تفاهم‌زا بودن، همواره هم مسأله‌ای غامض برای بازگویی به عوام‌الناس بوده؛ چنانکه حافظ می‌سراید:

هر دم از روی تو نقشی زندم راه خیال　　با که گویم که در این پرده چه‌ها می‌بینم
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۹۶)

و هم دستاویزی برای تهدید، تبعید و ... عرفا بوده است. در واکنش به همین تبعات است که از زبان خود مولانا می‌شنویم:

زین خلق پر شکایت گریان شدم ملول　　آن های و هوی و نعره مستانم آرزوست
گویاترم ز بلبل اما ز رشک عام　　مهر است بر دهانم و افغانم آرزوست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۶)

اصل وحدت وجود که شباهت ظاهری بسیار با مقوله حلول دارد یکی از این بن‌مایه‌های ظریف و حساس است.عارف برای همه‌فهم کردن و در عین حال، مصون ماندن از تبعات شورش اذهان نارس وقشری دست به دامان نماد می‌گردد تا با استفاده از تفسیر و تأویل‌پذیری نماد، راه را برای توجیه خویش باز بگذارد؛ مثلا وقتی عارف می‌خواهد طبق باور به اصل وحدت وجود، تبلیغ و تبیین کند که خداوند چیزی جدا از ما نیست و در همه پدیدراهای هستی ساری و جاریست وتعیناتی که محمل ظهور و بروز این روح ساری وجاری شده‌اند در واقع تجلیات این جهانی آنند، با طرح تصویری نمادین از مجموعه دریا، باد، موج و کف، چنین می‌نمایاند که همان‌گونه که دریا پدیده‌ای واحد است و در اثر وزش باد به تموج در می‌آید و کف‌آلود می‌گردد، پدیده‌های جهان مشهود نیز امواج انوار تجلی الهی هستند که در گذر از کدورت عالم مادون، دستخوش شکل و رنگ و بو و جهت و اندازه شده است.

این استعداد، همان است که یونگ در اشاره بدان می‌گوید: «آنچه را نمی‌توانیم تعریف کنیم، سمبولیک بیان می‌کنیم». (یونگ، ۱۳۵۲: ۱۴۷) البته این مهم با شگرد ادبی تمثیل هم بخوبی بر می‌آید و مولوی نیز فراوان از آن استقبال نموده اما تمثیل نه از آن لایه‌مندی و توجیه‌پذیری نماد بهره‌ای دارد و نه از عظمت کیهانی و بارقه‌های اساطیری که بخصوص شبکه‌های نمادپردازی با خود دارند. این یعنی بر خلاف تمثیل که خواننده را به توقف در جزئیات دعوت می‌کند، نمادپردازی، پدیده‌ها را به صورت شبکه‌ای کلی و جهان شمول به تصویر می‌کشد؛ زیرا هر یک از نمادها در خود نشانه یا نشانه‌هایی از مدلول (خالق) دارد و اجماع این نشانه‌ها در شبکه نمادها، تصویری کلان و عمدتاً ملهم از عالم بالا به دست می‌دهد. (قبادی، ۱۳۷۷: ۶۸) مجموع این مزایا، مولوی را متقاعد می‌نماید که برای کاستن از فاصله میان زبان و تجربه از نمادها بهره بجوید؛ چنانکه خود هم می‌گوید:

اگر بر گوید از دیده بگوید رمز پوشیده　　اگر درد طلب داری بدانی نکته و ایما
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۱)



۲-۳. ژرفابخشی اساطیری و کهن‌الگویی

اسطوره، تفسیری است قدسی و شاعرانه که بشر نخستین از کتاب خلقت به دست داده است. رویارویی انسان ماقبل تاریخ با پدیده‌های حیرت‌آور حیات همچون خورشید، تولد، مرگ، آتش و... و عجز از درک ماهیت پدیده‌ها و علل رخداد حوادث و در نتیجه ناتوانی از چیرگی بر آن‌ها، او را ناگزیر وادار ساخته تا با استمداد از قوه مخیّله که به دور از الزامات علّی ـ معلولی عقل و منطق، قادر به کشف روابط پنهان و نامعقول میان اشیاست، حوادث و وقایع جهان اطراف را به گونه‌ای گزارش کند که نیازهای اصیل و غریزی او را پاسخ دهد.

اسطوره در واقع تمایل شدید بشر برای فراتر شدن از موقعیت و وضعیت زمانی و مکانی خود

است؛ همان کارکردی که به عینه عرفان برعهده دارد؛ چرا که عرفان نیز همچون اسطوره، کوششی است برای توجیه پرسش‌های بنیادین و همیشگی بشر مانند کیستی خالق، چیستی خلقت، چگونگی حیات و ممات و جهان پس از مرگ. این رشته پیوند که میان اسطوره و عرفان برقرار است، بیش از آنکه معلول به کارگیری عناصر روایی مشابه باشد، محصول پیوند ژرف هر دو با ناخود آگاه جمعی بشر است. ضمیر ناخود آگاه بشر همچون گنجینه‌ای کهن، تجربه‌ها، آرزوها و خاطرات فراتاریخی را در خود انباشته است. این تجارب و تداعی‌های پیش تاریخی برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها، یکسان و آشناست. مولوی در اشاره به تجاربی پیش از تولّد خود آورده است:

میان عشق و دلم پیش کارها بوده است که اندک اندک آید همی به یاد مرا

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۱)

داریوش شایگان در این باره می‌گوید: «در زیر ساخت‌های روان انسان، نوعی آگاهی جمعی نهفته است که اسطوره ساز است. این لایه و ظرف روان، کهن الگوهایی می‌سازد که همان صورت‌های ازلی است؛ اما بالقوه شکل ندارد و آنگاه که به مرحله نماد می‌رسد، شکل می‌گیرد؛ در واقع نماد شکل تبلور یافته کهن الگوهاست». (شایگان، ۱۳۶۷: ۵۲) تصویر خالق، میل به جاودانگی، مرگ پیش از مرگ، نوزایی و رستاخیز و جهان پس از مرگ از کهن‌ترین کهن – الگوهایی است که محوریت فطری و تکرار آنها در زندگانی بشر موجب شده تا عرصه اسطوره و فرزندان معنوی آن یعنی حماسه، فلسفه و عرفان، بستر پدیداری و تثبیت تاریخی نمادهایی جهان‌شمول گردد.

بر اساس نقد کهن‌الگویی که نظریه ناخودآگاه جمعی یونگ، معیار و مرکز ثقل آن است، تجربه ازلی سرچشمه خلاقیت و آفرینندگی بشر است؛ «سرچشمه‌ای که انتهایی برای آن نمی‌توان تصور کرد، بنابراین باید از تصویر کهن الگوهای اساطیری برای شکل دادن به آن بهره جست» (یاوری، ۱۳۶۷: ۳۵۹) و آنگاه که ادیبی اثری ادبی می‌آفریند، در واقع وی توانسته است آگاهانه یا ناآگاهانه به اعماق ضمیر ناخودآگاه که همچون فطرت از فصول مشترک آدمیان است، سرکشی کند و کهن‌ترین و بنیادین‌ترین آمال و تجربه‌های مشترک را با خود در هیأت تصاویر و نمادها به ارمغان آورد.

عمده بخش‌های غزلیات شمس گواهی است براین مدعا؛ زیرا همان گونه که یونگ معتقد است کهن الگوها در حالت روان پریشی و دست کم در خواب و رویاست که ظهور می‌کنند، در لحظه‌های ناب اتصال به عالم ناخودآگاهی و سیر در فضایی رویاگون و خلسه وارست که بسیاری از غزل‌های دیوان شمس سروده شده است؛ مانند غزل زیر :

بر چرخ سحرگاه یکی ماه عیان شد از چرخ فرود آمد و درما نگران شد
در خود چو نظر کردم خود را بنَدیدم زیرا که در آن مه تنم از لطف چو جان شد
در جان چو سفر کردم جز ماه ندیدم تا سرّ تجلی ازل جمله بیان شد
نُه چرخ فلک جمله در آن ماه فروشد کشتی وجودم همه در بحر نهان شد
آن بحرکفی کرد و به هر پاره از آن کف نقشی ز فلان آمد و جسمی ز فلان شد

(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۸)



در این غزل که در فضای همیشه رمزآلود «سحرگاه» رخ داده است، جانمایه کلام، دو کهن الگوی «بازگشت به اصل خویش» و «خلقت آغازین» است که بناچار در هیأت تصاویری نمادین از

جمله از چرخ فرود آمدن ماه و نگران شدن در شاعر، در خود نظر انداختن و جز ماه ندیدن، آشکار شدن سرّ تجلی، محوشدن فلک در آن ماه و کف برآوردن بحر که همراه با ماه، نمادی از حق تعالی است.

۲-٤. فضای پُرهیمنه تصویرها و عظمت‌مندی کلام

کیهان‌گرایی مولوی و انعکاس آن در اشعارش به نوبه خود، توجیه این واقعیت است که چرا در شعر هیچ شاعری به اندازه سروده‌های مولانا با عظمت و گیرایی رو به رو نیستیم. بخشی از این عظمت و اثرگذاری، رهاورد جولان بی‌وقفه کلان نمادها و شبکه‌های برساخته از آن‌هاست که به واسطه حضور و تأثیر مستقیم، عمیق و روزمره خود در زندگانی انسان، مخاطب را توأمان دستخوش احساس شکوه و هراس می‌کند و هم از این روست که مولانا را باید حماسه‌سرایی عرفانی نیز دانست؛ زیرا فخامت کلام و القاء حس شکوه و هراس به مخاطب از مولفه‌های بی‌چون و چرای سبک حماسی است؛ نظیر آنچه در غزل زیر مشاهده می‌کنیم:

باز آمدم چون عید نو تا قفل زندان بشکنم — وین چرخ مردم‌خوار را چنگال ودندان بشکنم
هفت اختر پرآب را کاین خاکیان را می خورند — هم آب بر آتش زنم هم بادهاشان بشکنم
امروز همچون آصفم شمشیر و فرمان درکفم — تا گردن گردنکشان در پیش سلطان بشکنم
چرخ ار نگردد گرد دل از بیخ و اصلش برکنم — گردون اگر دونی کند گردون گردان بشکنم
گرپاسبان گوید که هی بروی بریزم جام می — دربان اگر دستم کشد من دست دربان بشکنم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۷۲)

شکوه و عظمت اثری فرازمانی و فرامکانی که مولانا چهارچوب و ساختار آن را بر شالوده شبکه‌های نمادهای کلان کیهانی بنا نهاده، بناگزیر نه تنها همواره مایه شگفتی و تحسین خودی‌ها و بیگانگان بوده، بلکه حتی می‌توان با اطمینان مدعی شد غالب آنچه در بزرگداشت و تمجید دیگر بزرگان ادب و زبان پارسی گفته شده، درباره مولانا نیز صدق می‌کند؛ برای مثال اگر ندانیم که امرسون این جمله معروف را درباره چه کسی بیان نموده، «در شعر سعدی خورشیدها طلوع و غروب می‌کنند» (امرسون، ۱۳۹۲: ۴۸) بی‌تردید آن ذهنیتی که از طلوع‌ها و غروب‌های بی‌وقفه در غزلیات شمس بر جا مانده، مولانا را نامزد اول دریافت چنین توصیفی می‌کند.

۲-۵. جبران مافات شعری



می‌دانیم که مولوی علی‌رغم آن همه نظم‌آفرینی، درست بر خلاف حافظ، پیش و بیش از شاعری، عارفی است که به شعر نه برای مغازله و تفنن بلکه برای بیان مضامین عرفانی روی آورده است؛ و بی‌گمان، اگر وسیله‌ای دیگر که بتواند همچون شعر اثرگذاری کند، می‌یافت، بدان دست می‌یازید. از بختیاری‌های فرهنگ ایرانی و زبان فارسی، عواملی دیگر در شعر مولوی وجود دارد که سروده‌های وی را پا به پای شعر سعدی و حافظ دلنشین و گیرا ساخته‌اند. پردازش شبکه‌ای نمادها و آن کیهان‌گونگی، عظمت و اثرگذاری که از رهگذر آن حاصل شده از جمله این برگ‌های برنده مولاناست که در ترکیب با مفاهیم و مضامین بلند و روح‌افزای عرفانی، حتی پاپ جان بیست و سوم را به اقرار واداشته است که بگوید: «به نام جهان کاتولیک، من در برابر خاطره مولانا با احترام سر

تعظیم فرو می‌آورم». (یوسفی، ۱۳۷۱: ۲۸۵)

این عظمت و هیمنه پدیده‌ای نیست که از عهده استعاره و تشبیه و مجاز و کنایه برآید و از این مختصر می‌توان دریافت که نماد و نماپردازی تا چه اندازه می‌تواند یاریگر شاعر معنی‌گرا در سرودن شعری باشد که چندان موقوف و مرهون بیان و بدیع‌پردازی نباشد و در عین حال این چنین موفق و موثر نیز باشد. همین توفیق و تأثیر بخوبی گویای این واقعیت است که تأخیر در روی آوردن تحقیقات ادبی درباره ماهیت و نقش نماد و نمادپردازی در گستره زبان و ادبیات فارسی تا چه اندازه در کندی روند شناخت و معرفی بیشتر و بهتر ابعاد ناشناخته جهان مولوی دست داشته است.



جمع‌بندی

دیوان غزلیات شمس بزرگترین جلوه‌گاه نمادهای برگرفته از نشانه‌های کیهانی از قبیل خورشید، آسمان، ماه، ستارگان به عنوان نمادهای مرکزی و متعلقات و وابسته‌های آن‌ها به عنوان نمادهای فرعی است. این تجمع نمادین در غزلیات شمس از یک سو به پربسامدی و در نتیجه تثبیت هویت نمادین نشانه‌ها انجامیده است و از سوی دیگر منجر به شکل گیری شبکه نمادها به محوریت نمادهای کلان و پیوستگی نمادهای فرعی است. بر پایه سازه‌های مفهومی و معارف تعالیم عرفانی، آنچه تار و پود این منظومه‌های نمادین را تشکیل می‌دهد عشق است که هم عامل انسجام و هم نیروی محرکه اجرام و احوال کیهانی است.

کشف و مشاهده این سلسله از نشانه‌ها و نمادها و ادراک چگونگی و چرایی پیوند و غایت آن‌ها در گرو توفیق در طی طریق معرفت لامکانی و کسب فراآگاهی است که رهاوردش، عالم‌بینی فرازمانی و فرامکانی است که این نیز به نوبه خود به دستیابی به تصویری کلان از عالم و ساز و کار آن ختم می‌گردد که ناخوداگاه در تصاویر ادبی حاضر در غزلیات مولانا متداعی شده است.

این دستاورد کارکردهایی برای شعر و عرفان مولوی به همراه داشته است که چکیده اهم آن‌ها به قرار زیر است:

دستاوردهای عمده شبکه‌های نمادپردازی در غزلیات شمس

۱. وجود شبکه‌های نمادپردازی در غزلیات شمس، صبغه‌ای مُثلی به این اثر شگفت داده است؛ زیرا استخدام شبکه های نمادپردازی فی نفسه یعنی نسخه برداری از کلیت کیهانی و از این منظر باید گفت که خود همین انعکاس کیهانی از مهم‌ترین عوامل دیگرگون شدن این دیوان منحصر به فرد است.

۲. شاید به گزاف نباشد اگر ادعا کنیم که در هیچ اثر ادبی به اندازه دیوان شمس با عظمت و شکوه رو به رو نیستیم. ناگفته پیداست که کیهان‌گونگی یک اثر، بی‌تردید به عظمت و شکوه و به تبع آن به جذابیت اثر خواهد انجامید؛ زیرا به مدد تصویرگری‌های مبتنی بر شبکه‌های نمادپردازی، از سترگ‌ترین اجرام و تحولات فرازمینی، مدام در نسخه کیهانی به نام غزلیات شمس در طلوع و غروب و نوزایی هستند.

۳. فخامت و گیرایی کلام مولانا که به یمن بازنمایی ژرف‌ترین حقایق عرفانی از طریق شبکه‌های نمادپردازی حاصل شده در اثری شعری که گاه از دید فوت و فن شاعری دستخوش نقص و نوسان است، در حکم جبران مافات شعری است.

۴. از دید بهره‌مندی حداکثری، نماد و نمادپردازی و بویژه نوع شبکه‌ای آن از بهترین ابزارهای ادبی برای تجسم بخشی و تبیین مفاهیم و مبانی پیچیده عرفانی است؛ زیرا نماد به واسطه آن که به نوعی مجمع تمثیل، استعاره، تشبیه و ایهام است در واقع میانبری بی‌نظیر برای گذر از دال به مدلول است. میانبری که در عین حال به سبب برخورداری از لایه‌مندی معنایی و تفسیرپذیری، دست مخاطب را در برداشت‌های آزادتر و متنوع باز می‌گذارد.

۵. مایه‌های اساطیری و کهن‌الگویی که نماد حمل می‌کند، عامل دیگر توفیق جهانی و اثربخشی غزلیات شمس است؛ زیرا بن‌مایه‌های اساطیری مانند مرگ، نوزایی، رستاخیز، خواب و... بویژه در قالب شبکه‌های نمادین بازگو می‌شوند و ترسیم و تصویری کلان‌تر و اثرگذارتر می‌یابند.



منابع

۱ـ امرسون، رالف والدو (۱۳۹۲)، طبیعت، ترجمه مرضیه خسروی، چاپ نخست، تهران، روزگار نو.
۲ـ باردو، امیل (۱۳۶۹) اسطوره و پرستش، ترجمه رضا نیکفرجام، چاپ نخست، تهران، امیرکبیر.
۳ـ حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۷) دیوان غزلیات، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپ سوم، تهران، نشر روزنه.
۴ـ سعدی، شیخ مصلح الدین عبدالله؛گلستان، به کوشش خلیل خطیب رهبر، چاپ هشتم، تهران، صفی علیشاه، ۱۳۷۲.
۵ـ شایگان، داریوش، (۱۳۶۷) «از هند تا پسامدرن» در: گستره اسطوره، به کوشش محمدرضا ارشاد، چاپ اول، تهران، هرمس.
۶ـ شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۵) گزیده غزلیات شمس، چاپ یازدهم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۷ـ شیمل، آنه ماری (۱۳۶۷) شکوه شمس، ترجمه جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات جیحون.
۸ـ عطار، فریدالدین (۱۳۶۸) الهی‌نامه،تصحیح و مقدمه هلموت ریتر، چاپ دوم، تهران، زوار.
۹ـ قبادی، حسینعلی (۱۳۷۷) «تأملی در شناخت مرزهای نماد و تمثیل»، فصلنامه مدرس، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، دوره دوم، شماره نهم.
۱۰ـ قبادی، حسینعلی و حجت عباسی ۱۳۸۸) آیینه‌های کیهانی، چاپ نخست، تهران، انتشارات ریرا.
۱۱ـ قبادی، حسینعلی و خسروی شکیب، (۱۳۸۶) آیین آینه، چاپ نخست، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
۱۲ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۳) غزلیات شمس، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، سخن.
۱۳ـ ولک، رنه و اوستن وارن، (۱۳۷۰) چشم‌اندازی از ادبیات و هنر، ترجمه غلامحسین یوسفی، چاپ اول، تهران، معین.
۱۴ـ یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۱) چشمه روشن؛ دیداری با شاعران، چاپ سوم، تهران، علمی.
۱۵ـ یونگ، کارل (۱۳۵۲) انسان و سمبول‌هایش، ترجمه ابوطالب صارمی، چاپ اول، تهران، امیرکبیر.
۱۶ـ یاوری، حورا (۱۳۶۷) «روانکاوی و اسطوره»، در: گستره اسطوره، به کوشش محمدرضا ارشاد، چاپ اول، تهران، هرمس.



امام حسین از منظر مولوی

حجت الاسلام قادر فاضلی

چکیده

هر یک از خاندان اهل بیت(ع) در جهان اسلام، از ابعاد مختلف تاثیرات گوناگون داشته‌اند. امام حسین(ع) در میان، نقش خاص خود را دارد. دانشمندان ما، هریک به نوعی به مسئله امام حسین(ع) پرداخته‌اند. مولوی نیز به عنوان یکی از قله‌های علم و عرفان اسلامی از این قاعده مستثنی نبوده است. با این تفاوت که افکار و آثار دانشمندان دیگر در خصوص امام حسین دستخوش تحریف نشده است. اما بعضی از مغرضین عمدا، با تحریف کلام مولوی، مقصود وی را وارونه جلو داده‌اند. ما در این سخنرانی سعی کردیم حقیقت مطلب را آن گونه که هست، بیان کنیم و معلوم سازیم که مولوی برخلاف ادعاهای غیر واقعی این افراد، از مریدان حقیقی خاندان عصمت و طهارت، مخصوصا امام حسین(ع) است.



امام حسین (ع) در مثنوی

یا رب این بخشش نه حد کار ماست　　لطف تـو لطف خفی را خـود سزاست
دسـت گـیر از دست مـا مـا را بـخر　　پـــرده را بـــر دار و پـــرده مـا مـدر
بـاز خـر مـــا را ازیـــن نـفس پـلیـد　　کـاردش تـــا استـخـوان مـــا رسـید
از چـــو مـا بیچارگان این بند سخت　　کـــه گشایدای شه بـی‌تـاج و تـخت
این دعـا هـــم بخشش و تعلیم تست　　گـرنه در گلـخن گلستان از چه رست

مسئله امام حسین(ع) و کربلا، مسئله‌ای نیست که یک دانشمند اسلامی بتواند از کنار آن بی‌توجه عبور کند. مولوی نیز به عنوان یکی از قله‌های علم و اندیشه در جهان اسلام، در این خصوص مطالب ارزنده‌ای دارد. ما در مصاحبه‌ها و برنامه‌های رسانه‌ای خود به مناسبت‌های مختلف، در این خصوص مطالب فراوانی گفته‌ایم. آنچه در این همایش مهم که به نام «سومین همایش بین المللی شمس و مولانا» در شهرستان خوی در این وقت محدود می‌توان گفت، به طور خلاصه ماجرای کربلا از منظر مولوی است. با توجه به این که در ماه محرم نیز قرار داریم، شاید مناسب‌ترین موضوع بوده باشد.

یکی از تهمت‌هایی که به جناب مولوی زدند و شعر ایشان را تحریف کردند، متاسفانه شعری از جناب مولوی هست ولیکن متاسفانه و هزار متاسفانه تحریف کردند. می‌گویند که ایشان گفته است:

کور کورانه مرو در کربلا　　تا نیفتی چون حسین اندر بلا

کلماتی از این شعر در مثنوی آمده است ولی انسان‌های بی‌تقوا با هم دستی انسان‌های بی‌سواد، دامن به این کار می‌زنند و این شعر را به دهان عده‌ای انداخته‌اند و به جناب مولوی، حمله می‌کنند که او قیام امام حسین(ع) را آگاهانه ندانسته است. در حالی که چنین شعری از مولوی، هرگز به این شکل صادر نشده است. مولوی در دو جای مثنوی از کربلا و از امام حسین(ع) حرف زده است. آقایانی که شعر را تحریف کردند اصل شعر این است که :

هین مـدو گستاخ در دشت بـلا　　هیـن مـــران کـورانه اندر کربلا
که ز مـوی و استـخوان هالکان　　مـــی‌نـــیـابـد راه پـــای سـالکان
جمله راه استخوان و موی و پی　　بس که تیغ قهر لاشی کرد شی



می‌گوید برای کربلا رفتن، با گستاخی نمی‌شود رفت بلکه با آگاهی می‌شود رفت. اگر انسان آگاه نشده و کور کورانه برود، مثل همون‌هایی می‌شود که رفتند و یکی دو روز مانده به ماجرای کربلا، دیدند که اینجا از حکومت و پست و مقام و ... خبری نیست. احساس می‌کردند چون به امام حسین(ع) هیجده هزار نامه نوشتند، برای وی، حکم‌رانی در کوفه قطعی است و هر کس کنار امام باشد، بلاخره یک چیزی بهشون می‌رسد. بوی حکومت به مشام رسیده بود. ناگهان دیدند، حالا بوی خون به مشام می‌رسد. لذا این‌ها آقا را تنها گذاشتند و با کمال تاسف این توفیق شعادت را از دست دادند و برگشتند و دنیا را بر آخرت برگزیدند.

مولانا این قصه را می‌خواهد بگوید که: هین مدو گستاخ در دشت بلا، دشت بلا رفتن یک تحمل می‌خواهد، یک مردانگی می‌خواهد، فهم می‌خواهد. هین مرو کورانه‌اندر کربلا. چرا؟ چون:

که ز موی و استخوان هالکان　　می‌نیابد راه پای سالکان

کسی می‌تواند اینجا بیاید که مرد میدان باشد. ایشان در عظمت کربلا دارد حرف می‌زند ولی دست نااهلش که می‌افتد شعر را یه خورده بالا و پایین می‌کند و آن استفاده‌ای را که می‌خواهد، ازش می‌برد که؛ آقا ایشان ضد کربلاست، ضد امام حسین(ع) است و.... بی‌جهت نیست که مولوی از خدا تمنا می‌کند که:

باز خر ما را ازین نفس پلید کاردش تا استخوان ما رسید

آنها که گرفتار نفس پلید هستند، برای رسیدن به ادعاهای دروغین خودشان، چه عمامه به سر باشد چه نباشد، می‌آیند یک دروغی را جعل می‌کنند و در منابرشان و در مجالشان در میان عوام الناس پخش می‌کنند که؛ آقا این ضد ولایت است و... و حال آن که ایشان از عاشقان امام حسین (ع) است. این یک قسمت از کلام وی در دفتر سوم مثنوی. و حالا یک قسمت دیگرش که در دفتر ششم هست. در دفتر ششم آن ماجرای حلب را، آن شاعری که آمده حلب و دیده مردم دارن آنجا گریه می‌کنند و زاری می‌کنند، گفته چه خبر است ؟گفتند: یک انسان بزرگواری کشته شده، گفت: این کی هست؟ مشخصاتش را بگویید تا من برایش شعری بسرایم و مدحش بکنم. گفتند فلان کس است و چند صد سال پیش از دنیا رفته و شهید شده. حالا چون شعراش زیاد هست خلاصه‌اش کردم چند بیت را اینجا آوردم. این قسمتش در اوج ستایش است، اما همین افراد بی‌انصاف و بی‌سواد، وقتی که کار به اینجا می‌رسد این را هم باز نکته منفی قلمداد می‌کنند.

من یک بار به یکیشان گفتم که: آقا چرا این حرف را می‌زنید؟ این شعر که اصلا در مثنوی نیست گفت شما خبر نداری. گفتم من خبر نداشته باشم کی خبر داشته باشه؟ منی که بیست و خرده‌ای سال هست دارم کار می‌کنم، پانزده شانزده جلد کتاب در مورد مولوی نوشتم، تو که در عمرت یک بار هم مثنوی را نخوانده‌ای خبر داری؟!

این اشعار از روی نسخه قونیه است که نزدیکترین نسخه به زمان مولوی هست. هفت یا هشت سال بیشتر فاصله نداشته. در درستی نسخه‌اش هم، حرفی نیست.

روز عاشورا همه اهل حلب باب انطاکیه اندر تا به شب
گرد آید مرد و زن جمعی عظیم ماتم آن خاندان دارد مقیم
ناله و نوحه کنند اندر بکا شیعه عاشورا برای کربلا
پیش مؤمن کی بود این غصه خوار قدر عشق گوش عشق گوشوار
پیش مؤمن ماتم آن پاک‌روح شهره‌تر باشد ز صد طوفان نوح



ببینید عظمت عاشورا برای او بقدری مهم است که، از صد طوفان نوح برای او مهم‌تر است. نوح ابوالبشر ثانی است که قصه‌اش را شنیده‌اید. سپس با این بیان ماجرای عاشورا را ترسیم می‌کند که:

خفته بودستید تا اکنون شما که کنون جامه دریدیت از عزا؟

وقتی فهمید ماجرا مال چند صد سال پیش هست گفت: شماها تا حالا چه غلطی می‌کردید که الان به خودتان آمدید؟ آن زمان کجا بودید همه در رفتید و سوراخ موش را چند هزار تومان خریدید که آقا را یاری نکنید. باید یاری می‌کردید تا کار به اینجا نمی‌کشید. حالا که کار از کار گذاشته، هی تو سرت بزن هی بیا علَم‌های پانزده بیست متری تو خیابان‌ها حرکت بده، راه بندان ایجاد کن، که

من می‌خواهم برای امام حسین(ع) عزاداری بکنم. یک خرده فرهنگ امام حسین(ع) را فلسفه قیامش را به مردم یاد بدید. علم بیست متری که چندین علامت فراماسون درش نهفته شده است و حالیت نیست، کجایش امام حسین (ع) دوستی است؟ شاعر تازه وارد می‌گوید: که تا حالا کجا بودید که نفهمیدید؟!

خفته بودستید تا اکنون شما — که کنون جامه دریدیت از عزا
پس عزا بر خود کنید ای خفتگان — زانک بد مرگیست این خواب گران

یکی می‌خواند عزای خود ما را به خود ما بخواند که امام حسین(ع) و اجدادش بر ما گریه کنند، که ما با وجود این خاندان پاک، هنوز در جاهلیت به سر می‌بریم. هنوز در ماجرای عاشورا حرف‌هایی را می‌زنیم که خلاف مسلمات قران کریم است. آقا یک قطره اشک بریزی همه گناهانت بخشیده می‌شود. بدون هیچ ماده و تبصره‌ای این سخن تبلیغ می‌شود. این خلاف قرآن است. قرآن می‌فرماید:
«وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَ إِنْ كانَ مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنا بِها وَ كَفى بِنا حاسِبِينَ» (الانبیاء/ ۴۷)
(ما ترازوهای عدل را در روز قیامت برپا می‌کنیم؛ پس به هیچ کس کمترین ستمی نمی‌شود؛ و اگر به مقدار سنگینی یک دانه خردل (کار نیک و بدی) باشد، ما آن را حاضر می‌کنیم؛ و کافی است که ما حساب‌کننده باشیم!)
«يا بُنَيَّ إِنَّها إِنْ تَكُ مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّماواتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» (لقمان/ ۱۶)
(پسرم! اگر به اندازه سنگینی دانه خردلی (کار نیک یا بد) باشد، و در دل سنگی یا در (گوشه‌ای از) آسمانها و زمین قرار گیرد، خداوند آن را (در قیامت برای حساب) می‌آورد؛ خداوند دقیق و آگاه است!)
«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ» (الزلزله/ ۷) «وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (الزلزله/ ۸)
و هر کس هموزن ذرّه‌ای کار بد کرده آن را می‌بیند!) و هر کس هموزن ذرّه‌ای کار بد کرده آن را می‌بیند!).

یک مثقال کار خیر را خواهید دید. چطور این با یک قطره اشک حل می‌شود؟ حالا گیریم حق الله را خدا به احترام امام حسین (ع) بخشید، حق الناس را چه کار می‌کنید؟ مگه می‌شود حق الناس را با یک قطره اشک حتی یک بشکه اشک از بین برد؟! حق الناس را باید حلالیت بطلبی. ربایی که خوردی، غیبتی که کردی، تهمتی که زدی و ..... الی ما شاءالله. بعد از قریب به ۱۴۰۰ سال، هنوز فلسفه قیام را هنوز درست نفهمیده‌اند. او برای امر به معرف و نهی از منکر و- اَسیرَ بصیرتِ جَدی - قیام کرده است. ولی هنوز هم عده‌ای از ما می‌گویم که: قیام کرده که ما گریه کنم تا بریم بهشت.

پس عزا بر خود کنید ای خفتگان — زانک بد مرگیست این خواب گران



عده‌ای از ما عمامه یه سرها هم بهش دامن می‌زنیم. دامن می‌زنیم، چون شما مردم مقصرید. یعنی مردم ما اگر کسی مثل من بیاد حرف بزنه، فردا پاکتش کلفت نمی‌شود که هیچ، اصلا بهش پاکت نمی‌دهند. زیرا روحانی بایدِ یه چیزی بگه که مردم خیال کنند، همین که از این جلسه بلند شدند مستقیم وبه قول تورک‌ها (گورُلو گوبّاز)رفتند به بهشت. این گورل گوباز معادل فارسی ندارد.

مداح هم این طوری مداحی می‌کند، آخوند هم، اینجوری حرف می‌زند تا پاکتش چندین برابر باشه.. ولی مولوی این‌جوری نیست. ما هم که در این زمینه کار کردیم، یاد گرفتیم که این‌جوری نباشیم. چند صباحی بیشتر زنده نیستیم. حیف است آدم وجدان و دین را آلوده بکند. به خاطر مطامع دنیوی، خوشایند عموم حرف بزنه.

به قول مرحوم علامه جعفری می‌گفت: آقا حرفت را بزن چیکار داری مردم می‌فهمیدند یا نفهمیدند. خوششان آمد یا نیامد. این که مولانا می‌گوید روح سلطانی ز زندانی بجست، ببینید چه نگرش زیبایی به ماجرای عاشورا دارد. در ده‌ها هزار نفر، یک نفر پیدا می‌شود که بتواند کربلا را این طور ترسیم کند. چی شده ؟

روح سلطانی ز زندانی بجست جامه چه درانیم و چون خاییم دست؟

لباس چرا پاره کنیم؟ اصلا می‌دانی چی شده؟ یک عاشقی به معشوقش رسیده، این که اوج شادی است. باید شادی باطنی داشته باشیم. در بیرون نمی‌شود گفت شادی کنیم. تا حرف شادی را بشنوند، می‌گویند: در محرم شادی کنیم؟! تا می‌گویی شادی، سراغ شادی خودش می‌رود. خیال می‌کند شادی یعنی لهو و لعب. آن شادیی که خواجه عبدالله انصاری می‌گوید:

یا رب ار یک بار گویی بنده‌ام بگذرد از عرش اعلی خنده‌ام

این را که نمی‌فهمند. چون در عمرش هرگز شادی بی لهو و لعب نداشته، لذا حرف امثال مولوی را با فحش و ناسزا پاسخ می‌دهند.

ماجرای کربلا این است که از دیدگاه عرفان، عاشقی به معشوق خود رسیده است.

روح سلطانی ز زندانی بجست جامه چه درانیم و چون خاییم دست
چونک ایشان خسرو دین بوده‌اند وقت شادی شد چو بشکستند بند

این‌ها ادم‌های معمولی نبودند. خاندان عصمت و طهارت بودند، خسروان دین بودند، پادشاهان واقعی نظام هستی بودند، چه کار کردند؟ این قالب تن را شکستند، جان به جان آفرین واصل شده است. شما با چه عبارتی می‌توانید این لذتی را که امام حسین از این وصال به دست آورده، بیان کنید؟ قابل بیان نیست، این هم در حد خودش بیان کرده است.

روز ملکست و گش و شاهنشهی گر تو یک ذره ازیشان آگهی



تازه الان پادشاهی مطلق امام حسین شروع شده، اینجا پادشاه مقید بود. یک حرفی می‌زد، صد نفر رد می‌کردند و دو نفر قبول می‌کردند. الآن به یک مقامی رسیده که اگر میلیاردها نفر در هر جای دنیا دنبال یک انسان پاکی هستند، باید سر از این خاندان در بیاورند. این می‌شود پادشاهی مطلق که در عربستان محدود نمی‌شود، در فلان خطه محدود نمی‌شود

ور نه‌ای آگه برو بر خود گری زانک در انکار نقل و محشری

اگر حالیت نیست، برو به خودت گریه کن. چون تو از این لذت، نقل از این دنیا و رفتن به محشر،

بویی نبرده‌ای، تو باید بر خودت گریه بکنی. هم یه حرفی بزنی که امام حسین بر تو گریه کند. مرحوم شریعتی جمله‌ای دارد که به حضرت زینب خطاب می کند و می گوید: ای خواهر! اکنون من می گویم تو بر ما گریه کن. خیلی جمله لطیفی است .من می گویم تو به حال ما گریه کن.

بر دل و دین خرابت نوحه کن که نمی‌بیند جز این خاک کهن

تو به خودت گریه کن که جز این عالم خاک هیچی نمی‌فهمی، و چون خیال کردی امام حسین شکست خورده، داری گریه می کنی و نمی‌فهمی که چرا گریه می کنی. یک کسی خیلی عالی فهمید که فعلا در تاریخ، ما دومی برایش سراغ نداریم. در یک عبارت خیلی خیلی مختصر بیان کرد. و آن حضرت زینب بود که فرمود: ما رایت الا جمیلا (جز زیبائی، هیچ ندیدم) این‌ها مثل ما اهل شعار و تو دل خالی کردن نیستند. چون مصداق بارز «وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى» (النجم/ ۳) و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی گوید! «إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ» (النجم /۴) (نچه آورده چیزی جز وحی نیست که به او وحی شده است.)

این خانواده حرفشان همه مطابق وحی است. امام زمانش که امام سجاد باشد تایید کرده که: یا عمتی انت بحمدالله تعالی عالمه غیر معلمه. عمه جانم! تو عالمی هستی که از راه معمول تعلیم ندیده‌ای. یعنی علم لدنی داری. این ثابت شده است که امام سجاد در مورد حضرت زینب گفته. یک امام معصوم بر علم او صحه گذاشته است. پس کلام او، شعر و نمی‌دانم تو دل خالی کردن، و غلو نیست. یک حقیقت غیر قابل انکار است. چه فرمود؟ - ما رایت الا جمیلا - جز زیبایی هیچی ندیدم. کجای جامعه ما، چند درصد از منابر، از اخوندهای ما، از مداح‌های ما، اساتید دانشگاه‌های ما، رساله‌هایی که نوشتند، اساتید راهنمای ما در موضوع‌های رساله‌های دانشگاهی، در هنر، در زیبایی، در ادبیات و در عرفان، توانسته‌اند به این بیان عرشی بپردازند؟! آخر در میان این خون و بگیر و ببند و کشتن و اسارت، کجای این زیبایی است؟ خداوند به این حقیر لطف کرده و مدتی است دارم فکر می کنم و چندین مثنوی هم برای همین کلام، ساخته‌ام که جایش اینجا نیست و وقت هم ندارم که بخشی از آن‌ها را بخوانم. می خواهم بگویم آدم دردش باشد، درمانش هم می‌رسد یعنی به ذهنش می‌آورند و راهش می‌اندازند.

طبیب عشق مسیحا دم است و مشفق لیک چو در تو درد نبیند که را دوا بکند؟



مسأله ارادت مولانا به شمس تبریزی

شهرام پازوکی[۱]

آه سرّی هست اینجا بس نهان که سوی خضری شود موسی روان[۱]

درباره سرّ یا مسأله رابطه مولانا و شمس نظرهای مختلفی اظهار شده است.[۲] گروهی آن را عین حماقت و خلاف ارکان عقلانیت و از موانع رشد و پیشرفت در عالم مدرن می‌دانند که کسی این چنین عاشقانه به انسانی دیگر ارادت داشته و تابع او باشد.[۳] گروهی دیگر، العیاذبالله، شاید هم به قیاس نفس، از نوع رابطه هم‌جنس‌گرایی تفسیرش می‌کنند و در اثبات مدّعای خویش به طنزهای بی‌پروای مولانا در مثنوی استناد می‌کنند؛[۴] و بالاخره کسی یا شاید کسانی هم می‌گویند این رابطه فقط وقتی معنی پیدا می‌کند که متوجّه شویم مراد مولانا از شمس تلویحا امام زمان شیعه است[۵] و مولانا عمدا نخواسته که نامی از وی به زبان آورد.

حال آنکه این رابطه در خود عرفان و تصوّف اگرچه سرّ است و برای غیراهلش مبهم و نامعلوم، ولی امر غریب و تازه‌ای نیست و اصطلاحا به آن «ارادت» می‌گویند. و بر همین اساس واژه‌های «مرید» و «مراد» در عرفان اسلامی مصطلح شده است. سنگ زیرین این ارتباط، محبّت و رابطه معنوی‌ای است که بین این دو پیدا می‌شود. درواقع مرید خود را فقیر و محتاج و مشتاق چیزی می‌یابد که در مراد می‌بیند.

ارادت یک حقیقت معنوی و از ارکان سلوک عرفانی است که به اصطلاح فلاسفه مراتب تشکیکی یعنی شدّت و ضعف دارد. هر سالکی در طریقت نسبت به استاد معنوی خویش، این ارتباط را دارد، امّا در یکی ضعیف است یا پنهان می‌ماند و در دیگری ــ مثل مولانا ــ به نهایت شدّت می‌رسد یا از پرده عیان می‌شود و به صد زبان بیان می‌گردد. از میان صحابه پیامبر(ص) هم همه مانند علی(ع) یا سلمان فارسی نبودند که آنچنان عاشقانه مرید پیامبر باشند، همان‌طور که در مرتبه‌ای دیگر مولانا نسبت به شمس بود.



این اصل که سالک یا رهرو بدون مربّی و مرشد معنوی و به اصطلاح پیر روحانی یا رهبر نمی‌تواند این راه را طی کند، نه‌تنها از اصول اوّلیه عرفان اسلامی بلکه از اصول عرفانی همه ادیان است. در عرفان و تصوّف اسلامی نیز یکی از لوازم اصلی سلوک را وجوب مربّی و مرشد دانسته و شرایط و صفاتی را برای شیخی و مریدی و آداب آن[۶] ذکر کرده‌اند و در این‌باره معمولاً به داستان موسی و خضر در سوره کهف قرآن اشاره می‌کنند که خضر شرط قبول همراهی موسی را با او تسلیم و متابعت کاملش گفت و هر بار که موسی به خضر اعتراض می‌کرد، این نکته را به او گوشزد می‌کرد.

۱ـ عضو هیأت علمی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

اطاعت و اتّباع

ارادت سالک به پیر راهنما همان رابطه‌ای است که به اصطلاح اسلامی در قرآن مجید به تعبیر «متابعت» یا «اتّباع» بیان شَده است؛ و فرق فارقی است میان اتّباع و اطاعت. در شرح این مسأله می‌توان به دو دین ابراهیمی، یهود و مسیحیّت، اشاره کرد که دو نوع دعوت در آنها دیده می‌شود. نوع اوّل در دین یهود است که حضرت موسی(ع) عموم قوم خود را دعوت به اطاعت از اوامر و نواهی احکام عَشَره می‌کند و خواص قوم خویش ـ مثل هارون ـ را همچنین به متابعت. نحوه رفتار موسی با هارون در قرآن کاملاً متفاوت است با رفتارش با عامّه مردم.

نوع دوم در مسیحیّت است که حضرت عیسی(ع) پیروان خود را دعوت به پیروی از خود و راهی که می‌رود می‌کند و نه احکامی خاص[۷] و می‌گوید: «من راه هستم.»[۸] نوع دین‌داری یهودی چنان است که اطاعت از احکام الهی و به اصطلاح تشرّع عین تدیّن است؛ ولی نوع دین‌داری مسیحی چنان است که باید به مسیح پیوست[۹] و از او متابعت کرد؛ چنان‌که می‌گوید: «من تاک حقیقی هستم... در من بمانید و من در شما... همچنان‌که شاخه از خود نمی‌تواند میوه آورد، اگر در تاک نماند، همچنین شما نیز اگر در من نمانید».[۱۰] در عرف الهیات مسیحی واژه مصطلح «اقتدا به مسیح»[۱۱] (imitatio Christi) مفید این معنا است.

این اتّحاد معنوی مولود همان محبّت و عشقی است که لبّ تعالیم مسیحیّت است. در مسیحیّت سخن از اطاعت از احکام تشریعی خاصّی نیست و لذا عیسی در پاسخ یکی از فقهای فریسی یهودی که به شیطنت، برای امتحان‌کردن، از او پرسید: کدام حکم در شریعت بزرگتر است، پاسخ داد: «این‌که خداوند، خدای خود را به همه دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود محبّت نما. این است حکم اوّل و اعظم؛ و دوم مثل آن است یعنی همسایه خود را مثل خود محبّت نما». در ادامه نیز می‌فرماید: «بدین دو حکم، تمام تورات و صحف انبیاء متعلّق است».[۱۲] بدین‌قرار او تعالیم خویش را در محبّت و عشق خلاصه می‌کند.

در دین اسلام که به لحاظ ماهوی جامع بین یهودیت و مسیحیّت است، هر دو نوع دعوت وجود دارد: دعوت عمومی مسلمین به اطاعت از احکام تشریعی و دعوت خاص مؤمنان به اتّباع یا پیروی قلبی، یا حُبّی، از پیامبر(ص). اوّلی مبتنی بر اطاعت است و دومی بر اتّباع.[۱۳] به عبارت دیگر، در دعوت اوّل، پیامبر همگان را به اسلام و اجرای احکام اسلامی دعوت می‌کند، و در دعوت دوم که خصوصی است، سخن از ایمان قلبی می‌گوید. همان‌طور که در آیه شریفه قالت الاعراب آمنّا قل لم تُؤمنوا و لکن قولوا اَسْلمنا و لمّا یَدخُل الایمان فی قلوبکم (حجرات/ ۱۴) آمده، همه مسلمانان مؤمن نیستند چون ایمان امری قلبی و اسلام امری مربوط به ظاهر است. در آیاتی مثل« و مَنْ یُطعَ اللهَ و رسولَه یُدْخِله جناتٍ تَجری مِن تَحتها الانهار» (فتح/ ۱۷) خداوند همه مسلمین را به طاعت خود و رسولش دعوت می‌خواند و پاداش این اطاعت ورود به بهشت ذکر شده است. ولی در آیه «قل اِنْ کنتم تُحبّون اللّه فاتّبعونی یحببکم الله» (آل عمران/ ۳۱)، خداوند خطاب به پیامبر می‌فرماید: به آنها بگو اگر خدا را دوست دارید، از من (پیامبر) پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد. چنانکه می‌بینیم بنای این اتّباع یا متابعت (پیروی) پیامبر، و به اصطلاح داعیه فعل، محبّت خدا است و پاداش آن نیز این است که خدا پیروی‌کننده را دوست خواهد داشت. به بیانی دیگر می‌توان گفت «اطاعت» مأخوذ از شأن رسالت نبی و «اتّباع» مأخوذ از شأن ولایت اوست. و بنا بر اصطلاحات عارفان، اطاعت مربوط به «شریعت» است و «اتّباع» مربوط به طریقت و جمع میان این دو، سالک را به حقیقت می‌رساند. اوّلی مربوط به عموم



مسلمانان و دومی مربوط به خواص است.

اتّباع اساس دعوت خاص ولوی است. دعوتی که به بصیرت است و لذا معرفت می‌آورد که در سوره یوسف (آیه/ ۱۰۸) می‌فرماید: قل هذه سبیلی اَدعوا الی‌الله علی بصیرةٍ انا و مَن اتّبعنی، بگو: این راه من است. من و پیروانم همگان را با همین بصیرت به سوی خدا می‌خوانیم.

مطابق این آیات، اتّباع مبتنی بر محبّت و بصیرت و به عبارت دیگر معرفت است. درحالی که در دعوت عام، ملاک مسلمان بودن تسلیم و اطاعت ظاهری است و چه‌بسا کسانی به قوّه قاهره یا فایده‌بردن از مسلمان شدن، و لذا بدون علم و آگاهی و عاری از محبّت و شاید اکراه، در آن زمان اظهار اسلام کردند. در روایات مروی از امامان نیز، این نکته به صراحت تذکّر داده شده است.[۱۴] این است که از میان مسلمانان فقط پیروان خاص، یعنی مؤمنان، بودند که این دعوت پیامبر، یعنی دعوت به محبّت و بصیرت، را متوجّه شده و اجابت کردند. سرکرده آنها حضرت علی بود که فرمود: و لقد کنتُ أتَّبِعُهُ اِتّباع الفَصیل اَثَر اُمّه، من مثل بچّه شتری که دنبال مادرش می‌رود، دنبال او (پیامبر) می‌رفتم[۱۵].

تفاوت دو واژه اتّباع و اطاعت در قرآن مجید در چند آیه معلوم است.[۱۶] در سوره طه (آیه /۹۰) هارون به قوم خود می‌گوید: «فَاتّبعونی و اطیعُوا امری، از من پیروی کنید و از امر من اطاعت کنید. به دنبال همین آیه، وقتی موسی از کوه بازگشت، خطاب به هارون گفت: ما مَنَعَکَ إذ رَأیتهم ضَلّوا ألاّ تَتّبِعَن أفَعصیتَ امری (آیات ۹۳ ـ ۹۲)، چون دیدی که گمراه شده‌اند، چه چیزی تو را از اتّباع من بازداشت؟ آیا از دستور من سرپیچی کردی؟ در آیه بعدی دنباله همان آیه «قُل اِنْ کُنتُم تحبّون الله فاتّبعونی...» (آیه ۳۱) نیز می‌فرماید: «قُلْ أطیعوا الله والرّسول...» (آیه ۳۲). آیه اوّل حاکی از دعوتی مشروط به محبّت است و دومی حاکی از دعوتی دستوری. چرا که حبّ خدا و رسولش امری تحکّمی و دستوری نیست ولی اطاعت از احکام تشریعی، به دستور و حتّی به قهر است. همان‌طور که در آیه لا اکراه فی‌الدّین، قبول دین را به اختیار اشخاص گذاشته است ولی اطاعت از احکام را نگذاشته است. از آیه «أستجیبوا لله و للرسول اذا دَعاکُم لِما یُحییکُم» (انفال/ ۲۴) چنین استنباط می‌شود که ارادت معنوی، حاصل اجابت دعوت خدا و رسول به آن چیزی است که موجب زنده‌شدن و زنده‌ماندن انسان می‌شود. و از منظر عرفانی فقط عشق است که چنین می‌کند. ارادتْ عشق‌آور و توأم با عشق است. انعکاس عشق به خدا در آئینه دل سالک، عشق به مراد است که توشه راه اوست.[۱۷]

خـدمت اکسیر کـن مس‌وار تـو　　جـور می‌کش ای دل از دلدار تـو
کیست دلدار؟ اهل دل، نیکوبدان　　که چو روز و شب جهانَند از جهان[۱۸]



رابطه حبّی اساس ارادت معنوی است. و همین ارادت رکن اصلی سلوک است که مولانا از آن به «سرّ ارادت» تعبیر می‌کند و از قول طعنه‌زنندگان بر مثنوی که می‌گویند اصلاً مثنوی قصّه پیامبر و پیروی است،

کین سخن پست است، یعنی مثنوی　　قصّه پیغامبر است و پی رَوی[۱۹]

ابتدا کلام آنها را تأیید می‌کند و می‌گوید که وقتی کتاب اللّه هم نازل شد، کافران چنین طعنه زدند، ولی می‌افزاید این قصص انبیا و شرح «پیروی»[۲۰] از آنها مثل قرآن مجید ظاهری دارد و باطنی. «پیروی» نیز ظاهری دارد و باطنی. باطنش عبارت است از طی‌کردن مراتب سلوک تا رسیدن به خدا.

از مقامات تبتّل تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا[۲۱]

مراد اهل تصوّف از ارادت همین متابعت ولی است و در پی او رفتن.[۲۲] اساس تعالیم مشایخ صوفیه نیز همین است،[۲۳] تا آنجا که گفته می‌شود «ولی» خود راه است. همان‌طور که از ائمّه از جمله حضرت علی(ع) نیز نقل شده که فرموده‌اند: ما راه (صراط) هستیم. و مولانا گوید: «پیر را بگزین و عین راه دان.»[۲۴]

شاید بتوان گفت کلیدی‌ترین مفهوم در درک کلمات شمس تبریزی که با آن بسیاری از قفل‌های مقالات شمس تبریزی گشوده می‌شود، «متابعت»[۲۵] است که به کرّات و دفعات، اهمیّت آن تذکّر داده شده است. شمس تبریزی متابعت را دو قسم می‌کند: متابعت در صورت و متابعت در معنی و پس از تفکیک معنی و صورت متابعت، به شرح تفاوت شریعت و طریقت و حقیقت که اساس این تمایز است با استفاده از تشبیه آن به شمع، می‌پردازد.[۲۶] او خطاب به بایزید گوید: متابعت از این‌که پیامبر چگونه خربزه خُرد، صورت متابعت است[۲۷] ولی حقیقت و معنی متابعت این است که «همان نوری و روشنایی که دیده محمّد نور دیده او شود، دیده او دیده او شود، و موصوف شود به جمله صفات او»؛[۲۸] یا این‌که می‌گوید: «متابعت محمّد(ص) آن است که او به معراج رفت، تو هم بروی در پی او».[۲۹] و کمی بعد در تفاوت میان طاعت و متابعت گوید: «چون طالب دین باشی، هم به زبان نباش؛ به ملازمت طاعت باش. و طالب حق باشی، به ملازمت خدمت مردان باش.»[۳۰]

شمس یکی از نشانه‌های ندانستن معنی قرآن و احادیث را ندانستن لطیفه متابعت می‌داند و می‌گوید: «شرح متابعت می‌گویم، نمی‌داند. با خود می‌گوید: عجب این متابعت چه باشد؟ متابعت در پیش او ایستاده است، باز می‌افتد پیش او، او متابعت را نمی‌بیند». حتّی در تأیید کلامش موسی را شاهد می‌آورد که «چون موسی بر خضر رفت، متابعت را ندید، محمّد متابعت را شناخت».[۳۱]

او در بیان سختی متابعت گوید: «اگر متابعت را نشان دهم نومیدی آید بزرگان را نیز. متابعت آن است که از امر ننالد، و اگر بنالد ترک متابعت نگوید؛ چنانکه فرمود رسول شیّبتنی سورهٔ هود».[۳۲]

مثال قرآنی رابطه ارادت: داستان موسی و خضر

به مسأله اتّباع یا متابعت، یعنی پیروی از راهنما و رابطه عاشقانه و توأم با بصیرت داشتن با او به عنوان اساس دینداری، در هیچ جای قرآن مثل داستان موسی و خضر[۳۳] تصریح نشده است. این داستان درواقع سرمشق و مستند قرآنی نویسندگان رابطه ارادت در عرفان اسلامی است و هم شمس و هم مولانا، در شرح و وصف متابعت و جوانب متعدّد آن، بسیار به داستان موسی و خضر اشاره می‌کنند.[۳۴] مولانا اصولاً خود را همچو موسی و شمس را همچو خضر می‌دانسته است.[۳۵]



در آن داستان، موسی پس از ملاقات با خضر، از او چنین درخواست می‌کند: هَلْ أتّبِعُکَ علی أنْ تُعلِّمنی ممّا عُلّمتَ رُشدا، آیا اجازه می‌دهی من پیروی (اتّباع) تو بکنم که از آنچه خدا به تو تعلیم راه رشد داده، به من هم تعلیم دهی؟ خضر در جواب موسی به او می‌گوید که تو نمی‌توانی با من صبر کنی. و پس از آن که موسی می‌گوید به خواست خدا مرا صابر خواهی دید، خضر، وظیفه ارشاد موسی را می‌پذیرد و می‌گوید: فَإن اتَّبَعَنی فلا تَسْئَلَنی عن شیءٍ... اگر بخواهی پیروی من کنی، از من درباره [علّت] هیچ چیز سؤال نکن. در ادامه داستان، در سه واقعه‌ای که رخ می‌دهد و موسی اعتراض می‌کند، خضر این اعتراض‌ها را شرط اصلی متابعت که صبر بود نمی‌داند و موسی را شماتت می‌کند.

در سراسر این داستان اشاراتی در آیات قرآن است که نشان داده می‌شود چگونه خضر می‌خواهد به موسی تعلیم دهد که باید تسلیم او باشد و اراده‌اش در اراده خضر فانی شود تا مرید واقعی حقّ گردد. این است که خضر در انتهای راه که می‌خواهد به موسی آموزش دهد که منظورش از آن کارها چه بوده، واژه «ارادت» را به سه صیغه مختلف به‌کار می‌برد: نخست در مورد خراب کردن کشتی است که می‌گوید: فَأَرِدْتُ اَنْ أعیبَها (اراده کردم که آن را معیوب کنم). سپس در مورد کشتن پسربچه گوید: فَاَردنا أنْ یُبْدِلَهُما رَبُّهُما خیرا منه (ما اراده کردیم که پروردگارشان به جای او فرزندی بهتر جانشین کند) و بالاخره در مورد تعمیر دیوار مخروبه می‌گوید: فَاَراد رَبُّکَ اَنْ یَبْلُغا اَشُدَّهما (پروردگارت اراده کرد که آنان به رشد کامل برسند).

خضر در مرحله اوّل، موسی را متوجّه اراده خود می‌کند و به صیغه متکلّم وحده می‌گوید: اردتُ (خواستم)؛ در مرحله دوم، به صیغه متکلّم مع الغیر سخن از اراده خود و پروردگارش توام با هم می‌کند و می‌گوید: اَرَدنا (خواستیم)، و بالاخره در مرحله سوم، که کمال مراحل سلوک و تعلیم به موسی است، به صیغه غایب می‌گوید: اراد ربّک (پروردگارت خواست).

در این مرحله آخر است که مرید محو کامل مراد می‌گردد و فقط مراد را می‌بیند، همان‌طور که مولانا درباره شمس می‌گوید: «شمس من خدای من». و در کلمات شمس است که می‌پرسد: «شیخ چیست؟ هستی. مرید چیست؟ نیستی. تا مرید نیست نشود مرید نباشد».[۳۶]

شمس بر آن است که اصولاً مقصود از دعوت انبیا و طی طریق متابعت همین است که فاصله میان عبد و ربّ برداشته شود و او باخبر شود که کیست. او با استناد به آیه ما خلقُکم و لا بعثُکم الاّ کنفس واحدهٔ (لقمان/ ۲۷) و حدیث المؤمنون کنفس واحدهٔ می‌گوید: «دعوت انبیا همین است که‌ای بیگانهٔ به صورتْ تو جزو منی، از منِ چرا بی‌خبری؟ بیا ای جزو، از کلّ بی‌خبر مباش، باخبر شو، و با من آشنا شو. او می‌گوید: خود را بکشم و با تو آشنا شوم و درنیامیزم». و می‌افزاید که «درین روش متابعت هرچند پیش روند، حقیقت بر حقیقت و تجلّی بر تجلّی».[۳۷]

در این مقام است که می‌توان شور و شوق مولانا را در غزلیات شمس دید و بیان عشق و حیرانی‌اش که او کیست و شمس کدام است و آیا اصولاً میان آن دو فرقی باقی مانده است.
مولانا درباره این عشق که از آن تعبیر به «عشق کهن» می‌کند، می‌گوید فقط وقتی پرده برداشته شود سرّ قصه خضر و موسی را می‌توان فهمید؛ آن‌گاه است که صورت‌های این عشق پیدا می‌شود.

بشنو از دل نکـــته‌هـــای بـــی‌سُخن — وآنچه اندر فهم ناید فهم کـن
در دل چون سنگ مردم آتشی است — کو بسوزد پرده را از بیخ و بُـن
چـــون بـسوزد پـــرده دریـابد تمام — قصه‌های خضر و علم منِ لدُن
در مـــیان جـــان و دل پیدا شـود — صورت نـونـو از عشق کهن[۳۸]



همان‌طور که این عشق کهن است، مربّی هم از جهت معنوی، قدیم است و زنده و هیچ‌گاه مُسن نمی‌شود؛ از این‌رو «پیر» نیز خوانده شده است. او مانند خضر سرزنده و سبز است، چون از دولت عشق بهره‌مند شده است[۳۹] و کسی که از دولت عشق زنده شود هرگز نمی‌میرد: «هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق».

پیوند معنوی در ارادت

از منظر اهل طریقت، ارادت حاصل نمی‌شود مگر به پیوند معنوی. پیوندی که در آن دل سالک به دل مرشد متّصل می‌شود. پیوند معنوی با راهنما اساس سلوک عرفانی همه ادیان است و در مطالعات دینی اصطلاحا به آن INITIATION (تشرّف) گویند. در میان ادیان ابراهیمی، این امر در مسیحیّت بسیار بارز است و غسل تعمید به نشانه این اتّصال و رمز آن است. بنابر تعالیم مسیحیّت، همان‌طور که خود حضرت مسیح به واسطه حضرت یحیی تعمید یافت، دیگران نیز برای مسیحی‌شدن باید غسل تعمید کنند تا به مسیح متّصل شوند و فیض روح‌القدس شامل حالشان شود و تخم ارادت در دلشان کاشته شود. این است که باید مسیحی شد و بدون انجام این غسل، شخص، مسیحی نمی‌شود. و این خلاف دین یهود است که به‌سبب یهودی‌بودن والدین ــ به‌طور خاص مادر ــ فرزند، خود بخود، یهودی به دنیا می‌آید.

با پیوند به راهنمایی که به شجره الهی متّصل است، خار جان آدمی از آن گلبن تغذیه می‌کند و به رشد و کمال می‌رسد تا میوه دهد. در این‌باره مولانا گوید:[۴۰]

یـــا تیر بـــرگیر و مـــردانه بزن　　تـــو علی‌وار این در خیبر بـکَن
یا به گلبن وصل کن این خار را　　وصل کـــن بـــا نار نـــور یار را
تـــا کـــه نـور او کُشد نار تو را　　وصل او گلشن کند خار تو را

این پیوند در قرآن و عرف اسلامی «بیعت» نامیده شده است.[۴۱] بیعت از ریشه «بیع» به معنای خرید و فروش است که در آن انسان جان و مالش را به محبوب می‌فروشد و در ازائش به بهشت می‌رسد. امّا بهشت مراتب و درجات دارد و بالاترین مرتبه‌اش «جنّة اللقاء» یا بهشت وصال به دوست است: إن اللّهَ اشتری مِن المؤمنین أنفسَهم و اموالهم بأنَّ لَهُم الجنّة... فَاسْتَبشروا بِبَیعکم الّذی بایَعتُم به ذلک هو الفوز العظیم (توبه/ ۱۱۱).

در قرآن مجید بیعت با رسول به منزل بیعت با خدا و بلکه عین بیعت با خدا توصیف شده است: اِنّ الّذین یُبایعونک انّما یُبایعون اللّه یُداللّه فوق ایدیهم (فتح/ ۱۰). درباره این بیعت است که بنابر آیه شریفه می‌فرماید، رضوان الهی را در پی دارد: لقد رَضِی اللّه عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجره (فتح/ ۱۸).

درواقع بیعت، تولّی است یعنی قبول ولایت راهنما و به لحاظ فقهی نوعی عقد است نه ایقاع. البتّه مقصود از عقد معنای اعمّ آن است نه عقد مصطلح نظیر اجاره و صلح.[۴۲] در احادیث مروی از امامان این عقد، «عقد فی القلب» گفته شده است.[۴۳] بیعت، عهدی است که مرید با خدا به واسطه راهنمای الهی (مُراد) می‌بندد و وفای به عهد می‌کند: اوفوا بعَهدی اوفِ بعهدکم (بقره/ ۴۰) و بدین وسیله اتّصال قلبی میان آنها پیدا می‌شود که ابراهیم نبی نیز گفت: فَمَن تَبِعَنی فَانّه مِنّی (ابراهیم/ ۳۶).

با بیعت است که تخم ارادت در دل سالک یا مرید کاشته می‌شود و به متابعت او درمی‌آید همچنان‌که در مورد متابعت موسی از خضر دیدیم.

مریم دل نشود حامل ز انفاس مسیح　　تا امانت ز نهانی به نهانی نرسد[۴۴]



هرچه این متابعت بیشتر شود، عشق و بصیرت شدیدتر می‌شود. مثال اعلای این امر در تاریخ تصوّف ارادت مولانا به شمس است. امّا چون موضوع ارادت از لطایف عمیق معنوی است، قابل فهم عموم دینداران نیست و بنابراین مورد بدفهمی‌ها یا اصولاً نفهمی‌های فراوان واقع شده است. در اینجا

به ذکر برخی نکات که مخلّ درک صحیح آموزه ارادت یا نفی و انکار آن، خصوصا در زمانه ما، شده، می‌پردازیم:

تفاوت ارادت و تقلید

ارادت با آنچه در فقه شیعه به آن «تقلید» می‌گویند تفاوت دارد. اکنون خلط میان این دو موجب پیداشدن انتقادات و شبهاتی شده که حدودِ آن از فقه گذشته و وارد در عرصه اجتماع و سیاست نیز شده است.[۴۵] در تقلید رابطه بین مقلِّد و مقلَّد (مرجع تقلید) رابطه شخص غیرمتخصّص به احکام شرعی به شخص متخصّص و خبره در آن است؛ درست همان‌طور که در مسائل حقوقی به حقوق‌دان مراجعه می‌شود. منتهی این‌جا موضوع رجوع، حقوق اسلامی است. از اینرو نه مقلّد و نه مرجع تقلید هیچ‌کدام در امر تقلید مدّعی یا به دنبال وجود چنین ارتباط معنوی و اصولاً سلوک عرفانی نیستند. درنتیجه حاجتی نیست که راهنمای معنوی فقه یا دیگر علوم ظاهری دینی را بداند.

مهم‌تر آن که موضوع تقلید احکام فرعی دین است نه اصول عقاید؛ چرا که در سلوک معنوی، سالک در ذیل تربیت مرشد باید مراتب یقین را از مرتبه علم‌الیقین به حقّ‌الیقین طی کند و به عبارت دیگر از مرتبه «تقلید» به مرتبه «تحقیق» به معنای دقیق عرفانی آن منتهی شود.[۴۶] به همین دلیل عارفان از حیث تربیت معنوی درباره مذهب فقهی خویش غالبا سکوت کرده و اصراری به اطاعت مریدان از مذاهب فقهی خاصّی نداشته‌اند؛[۴۷] چون احکام فقهی را جزو امور فرعیه دین و خارج از حیطه امر خویش می‌دانند. این است که خود مولانا هم دقیقا معلوم نیست که چه مذهب فقهی داشته است. اگرچه غالبا او را پیرو مذهب حنفی ذکر کرده‌اند، ولی آنچه مرحوم فروزانفر درباره عطّار می‌گوید در مورد مولانا نیز صادق است که گاه بنابراین مذهب و گاه مذهب دیگر و گاه نیز خود به استقلال اجتهاد فقهی می‌کرده است.[۴۸]

تفاوت دیگر آن که، بنابر تعالیم عرفانی، در رابطه ارادت میان مرید و مراد پیوندی معنوی و رابطه‌ای قلبی برقرار می‌شود ولی میان مقلّد و مرجع تقلید چنین اعتقادی نیست. چون مبنایی ندارد حتّی اگر ادّعا شود.

نکته دیگر این که چون در «ارادت» مرید می‌کوشد از مرتبه تقلید به تحقیق، یعنی تحقّق یا تفقّه حقایق اصولی دین مثل توحید در جانش، برسد، او هیچ‌گاه نمی‌تواند ریسمان ارادتش را قطع کند و تا دم مرگ نیازمند آن می‌باشد ولی در امر تقلید، چون برحسب مورد یا نیاز، شخص به مرجع فقهی رجوع می‌کند، این رجوع چه‌بسا بسیار اندک باشد یا اصولاً هیچ‌گاه محتاج نشود. این نکته را ابونصر سرّاج چنین متذکر می‌شود: «تفقّه در احکام این احوال، و معانی این مقامات معنوی که ذکرش گذشت، کم‌فایده‌تر از تفقّه در احکام طلاق و عتاق و ظِهار و قصاص و قسامه و حدود نیست؛ زیرا چه‌بسا در همه عمر حادثه‌ای پیش نیاید که نیازمند دانستن چنین احکام شود و اگر چنین حادثه‌ای پیش آمد کسی که آن را پرسد، درباره‌اش از فقیهی تقلید کند و حکم فقیهی را بگیرد که در آن صورت واجب از او ساقط شود، تا چیز دیگر رخ دهد؛ حال آنکه این حالات و مقامات و مجاهدات که صوفیان تفقّه در آنها می‌کنند و از حقایقشان سخن گویند، همواره نیاز مؤمنان است و شناخت آنها بر ایشان واجب است و زمان مخصوصی ندارد، بلکه باید همیشه به آنها علم کافی داشت.»[۴۹]



نفی آموزه ارادت در عالم مدرن

کسانی که منکر وجوب تربیت معنوی و لذا وجود رابطه عاشقانه انسان با مبدأ الهی هستند ــ اعمّ از دیندارانی مثل متکلّمان یا غیردینداران ــ عمدتا همان‌ها هستند که تعریفشان از انسان، موجودی جسمانی است فاقد روحی مجرّد و غیرمادّی. به نزد متکلّمان نفس یا روح صرفا مانند یک امر عَرضی قائم به ماده جسمانی بدن است، درست مانند سریان آب در گل یا آتش در ذغال. لذا آنها معتقدند که انسان مانند سایر موجودات بعد از مرگ و فنای بدن، معدوم می‌شود تا دوباره در روز قیامت احیا شود و درنتیجه معاد فقط جسمانی است. از نظرگاه اینان رابطه انسان با خدا نیز رابطه‌ای صرفا تکلیفی است یعنی رابطه مکلَّف (تکلیف‌پذیر) و مکلِّف (تکلیف‌گذار) یا شارع است و اصولاً به نزدشان مسائلی از قبیل لقاء اللّه، وصال یا عشق به مبدأ منتفی است و معنایی ندارد. ولی عارفانی مثل مولانا روح انسان را حقیقتی می‌دانند که مبدأ و معادش حضرت دوست است. برمبنای این تعریف اساس دین، راه است، راهی به سوی مبدأ و هر راهی راهبری می‌خواهد که در آن روح آدمی باید تزکیه و تربیت شود تا به شایستگی مقام وصال دوست رسد. اینجاست که اساسا عشق معنی می‌یابد. می‌توان گفت مثنوی مولوی شرح سلوک و طی مقاماتی است که مرغ روح تا رسیدن به مبدأش می‌کند. اشعاری از قبیل:

مرغ باغ ملکوتم نــی‌ام از عالــم خاک　　چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم
خرّم آن روز که پرواز کنم تا بر دوست　　بــه امید سر کویش پر و بالـی بزنم

نظر مولانا را راجع به حقیقت انسانی نشان می‌دهد. اگر هم این اشعار، چنانکه برخی می‌گویند، از مولانا نباشد این عقیده و نظری است که در سنّت عرفانی اسلامی کاملاً موردقبول است.

امّا انکار و عدم قبول آموزه ارادت در زمانه ما، به دلیل مقبولیت یافتن آرایی دیگر نیز هست که از لوازم تفکر مدرن است؛ از همه مهم‌تر غلبه خودبنیاداندیشی (subjectivism) یا خودمحوری انسان در هستی است که از ارکان اصلی تفکر مدرن است و متابعت و ارادت و تربیت معنوی را به هیچ روی برنمی‌تابد؛ چون خود و رأی و فهم خود را ملاک حقیقت می‌داند. حال آن که از نگاه عرفانی به بیان حافظ:

فکر خود و رای خود در عالم رندی نیست　　کفر است در این مذهب خودبینی و خودرأیی

این رأی منجربه اعتقاد به تساوی ذاتی انسان‌ها از نظر عقل و دانایی و درنتیجه نفی سلسله مراتب انسان‌ها شده است؛ و از اینرو متابعت ناقص (مرید) را از کامل (مرشد) خلاف این اندیشه می‌داند و آن را برنمی‌تابد. نفی سلسله مراتب اصولاً از عوارض تفکر مدرن است که هیچ‌گونه اختلاف و تفاوت کیفی را چه در مراتب وجود و نظام آفرینش و چه در مراتب متفاوت عقل انسانی برنمی‌تابد. در این‌باره در مثنوی مولوی عنوانی است به این شرح که «عقول خلق متفاوت است در اصل فطرت».[۵۰] این قول را مولانا بر ضد معتزله می‌آورد که معتقدند عقول در آدمیان به تساوی است. این رأی معتزله شبیه به آن چیزی است که دکارت، به عنوان مؤسّس فلسفه مدرن، گفته بود که هیچ چیز در میان آدمیان به اندازه عقل به تساوی تقسیم نشده است.

همین قول اخیر است که می‌توان آن را جزو مبانی و ارکان اومانیسم دید. نکته‌ای که باید در اینجا به آن توجّه شود این است که عدم قبول تساوی عقل و دانایی آدمیان به نزد عارفان بدان معنی نیست که اشخاص به لحاظ حقوقی مساوی نیستند. عدم تفاوت انسان‌ها از حیث حقوق بشر ربطی به تفاوت مراتب فهم و دانایی ایمانی ندارد. پیامبر(ص) نیز از حیث حقوقی فرقی میان مسلمین نمی‌گذارد ولی



به لحاظ بصیرت و دانایی حتّی سلمان و ابوذر را که به جهت ایمانی و دوستی بسیار به هم نزدیک بودند، تفکیک می‌کرد و با هریک به‌گونه‌ای دیگر سخن می‌گفت و رفتار می‌کرد. این است که می‌فرمود: لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لکفّره.

از اندیشه‌های دیگری که مانع راه فهم رابطه ارادت در اندیشه مدرن است، اندیشه استیلا و تصرّف است که از لوازم «غیر« و «بیگانه» دانستن «دیگری» ــ اعمّ از آدم و عالم ــ است. در زمانی که اندیشه قهر و غلبه و سلطه‌جویی بر عالم و آدم و جنگ و ستیز، حتّی به نام دین، قدر و قیمتی عمومی یافته، مفهوم ارادت که لازمه‌اش عشق و همدلی و هم‌راهی با دیگری و نفی «غیر» دانستن او و درنتیجه سکون و سلام است، جایگاهی ندارد.



نتیجه

رابطه مولانا با شمس یک رابطه عجیب و خلاف عادت در منظومه تعالیم عرفانی در اسلام نیست. این رابطه مبتنی بر نوعی دینداری است. ارادت اساس دینداری عرفانی است. ارادت مفهومی است عرفانی که در واقع مأخوذ از آن چیزی است که در قرآن مجید واژه «اتّباع» یا «متابعت» در قیاس با «اطاعت» مفید آن است. کسانی دینداری را صرفا اطاعت از احکام ظاهری دین و به اصطلاح «تشرّع» می‌دانند و کسانی هم آن را اتّصال و متابعت حبّی از ولی. همان‌طور که در آیه قرآن آمده است، ارادت رابطه‌ای عاشقانه و دوجانبه است میان مرید و مراد که برای کسی که اهل آن نیست، قابل فهم نیست؛ لذا نااهلان یا آن را اصولاً نادرست می‌دانند و انکارش می‌کنند یا تفسیرهای عجیب و غریب کرده و یا خلط با متشابهاتش می‌کنند. عجب آن که برخی دینداران، و طرفه آن که برخی دوستداران عرفان، آن را نفی می‌کنند حال آن که ارادت برخاسته از باطن تعالیم دینی و بلکه دینداری در عمق و معنای آن است.

ارادت سالک راه به راهنما و به اصطلاح «ربّ مضاف» که حاکی از ایمان و اشتیاق به «ربّ مطلق» است از ارکان سلوک است که ظهور عاشقانه آن شدّت و ضعف دارد و در مورد ارادت مولانا به شمس و عشق هریک به دیگری درنهایت شدّت است. امّا سرّ ارادت تا اهل ارادت نشد معلوم نمی‌شود. همان‌طور که مولانا در همان ابتدای مثنوی می‌نالد و می‌گوید:

سرّ من از ناله من دور نیست　　لیک چشم و گوش را آن نور نیست

و تا وقتی سرّ «ارادت» فهمیده نشود، این رابطه معلوم نمی‌شود و همچون «مسأله»ای که در توجیه آن تفاسیر و تصوّرات مختلف می‌شود، درمی‌آید. این است که مولانا گوید:

آه سرّی هست اینجا بس نهان　　که سوی خضری شود موسی روان[۵۱]



پی نوشت

۱ـ مثنوی، دفتر سوم، تصحیح توفیق سبحانی، نشر روزنه، تهران، ۱۳۷۸، بیت ۱۹۶۰. در سراسر این مقاله به این چاپ مثنوی ارجاع داده می‌شود.

۲ـ سرّ با مسأله تفاوت دارد. مسأله، مثل مسائل ریاضی، قابل حلّ است، اگرچه پاسخ و حلّ آن هنوز به دست نیامده باشد. ولی سرّ را به اقتضای ماهیّتش نمی‌توان حل کرد چون از مرتبه فهم و عقل جزیی بالاتر است و صرفا باید آن را چشید و در افسون آن، به تعبیر سهراب سپهری، غوطه‌ور شد. تفاوت این دو را فیلسوف معاصر فرانسوی گابریل مارسل در زمانه سرّ ستیز ما به نیکی روشن کرده است. در این نوشته، ارادت به عنوان یک مسأله طرح و بررسی شده است وگرنه حقیقت آن سرّی است از اسرار وجود.

۳ـ این نظر بیشتر روشنفکران دینی ما است که بدون توجّه به ماهیّت امر ارادت و صرفا با گمان بد بُردن به برخی آثار آن، ارادت را تقبیح می‌کنند. برای نمونه می‌توان به بیان دکتر عبدالکریم سروش رجوع کرد که، با کمال تعجّب، یکی از عوامل اصلی کم‌رشدی در جوامع اسلامی را تصوّف و رابطه مرید ـ مرادی می‌داند و می‌گوید: «یکی دیگر از آفات تصوّف همین مرید و مرادبازی بود که الآن هم میان ما جاری است.» (فربه‌تر از ایدئولوژی، مؤسّسه صراط، تهران، ۱۳۷۲، ص ۳۱۰.) حال آن‌که اگر توجّه عمیق‌تر به این مسأله می‌شد، می‌دیدیم که این رابطه جوهره ایمان از منظر عرفان و اصل آن است و بازی نیست. این ردّ و انکار مشابه آن است که کسی رابطه عاشقانه عاشق و معشوق را یک بازی بداند.

۴ـ در این‌باره مقالاتی با عناوینی از قبیل «هم‌جنس‌جویی و معنویّت: رومی و صوفیان» به زبان انگلیسی چاپ شده است. ر.ک: لوئیس، فرانکلین، مولانا: دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی، ص ۵.

۵ـ این قول نادر را آیت‌اللّه محسن اراکی سال‌ها قبل در ضمن دو مقاله عنوان کرده است کیهان فرهنگی، شماره‌های ۱۹۳ ـ ۱۹۲، مهر و آبان ۱۳۸۱. اخیرا بخش‌هایی از این مقالات همراه با یک نقد تند جدلی در نشریه ضد عرفانی و ضد فلسفی سمات (سال سوم، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۱) چاپ شد.

۶ـ در بیشتر کتاب‌های صوفیه این موضوع به اجمال و تفصیل آمده است. به عنوان مثال می‌توان از کتاب مرصاد العباد نجم‌الدّین رازی معروف به دایه، خصوصا فصل‌های نهم تا یازدهم، آن اشاره کرد. وی در تعظیم و تکریم ارادت چنین گوید: «بدانک ارادت دولتی بزرگ است و تخم جمله سعادت‌ها است و ارادت نه از صفات انسانیّت است بلکه پرتو انوار صفت مریدی حقّ است... و تا حق‌تعالی بدین صفت بر روح بنده تجلّی نکند، عکس نور ارادت در دل بنده پدید نیاید، مرید نشود» مرصاد العباد، تصحیح محمّدامین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۹، تهران، ۱۳۸۰، ص ۲۵۰.

۷ـ تفصیل بیشتر تفاوت ماهوی این دو نوع دینداری، در این کتاب نگارنده آمده است: حکمت مسیحی، مطالعه‌ای تطبیقی با حکمت اسلامی مؤسّسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۵، ص ۱۸۱ ـ ۱۵۱.

۸ـ کتاب مقدّس، عهد جدید، انجیل یوحنّا، باب ۱۴، ۶، ترجمه قدیم فارسی با حروفچینی جدید، چ ۲، ۱۹۹۹، ص ۱۲۴۰؛ «من راه و راستی و حیات هستم؛ هیچ‌کس نزد پدر جز به وسیله من نمی‌آید».

۹ـ از این حیث نسبت میان دین بودا و دین هندو مثل نسبت میان دین مسیح و دین یهود است. دین بودا و دین مسیح هر دو شخص محورند و مخصوص خواص. اشخاصی که تجلّی الوهیّت هستند،



چنان‌که هر دو دین به نام شخص اوّلشان ــ بودا و عیسی مسیح ـ مشهور شده است. و این برخلاف دین یهود است که قوم محور است و لذا احکام دینی آن عمدتا قومی و عمومی است نه شخصی. در خود اسلام نیز نسبت میان مذاهب شیعه و سنّی چنین است. شیعه در اصل مذهبی «ولی محور» و مخصوص خواص است امّا مذهب اهل تسنّن «شریعت محور» و عمومی است. چنین است که اصول تعالیم تشیّع و تصوّف یکی است چون در تصوّف نیز نوع دینداری ولوی است.

۱۰ـ کتاب مقدّس، عهد جدید، انجیل یوحنّا، باب ۱۵، ۱۲ ـ ۱، ص ۱۲۴۱.

۱۱ـ کتاب مشهور اقتدا به مسیح که از کتاب‌های مشهور عرفانی در قرون وسطی است براساس همین موضوع نوشته شده است. نویسنده این کتاب به قطع و یقین معلوم نیست ولی نگارش آن را به توماس اکمپیس (Thomas A Kempis ۱۴۷۱–۱۳۸۰) نسبت می‌دهند.

۱۲ـ کتاب مقدّس، عهد جدید، انجیل متّی، باب ۲۲، ۳۵–۴۰، ص ۱۱۲۰.

۱۳ـ به بیان خواجه نصیر طوسی: «گروهی را نظر بر فرمان باشد و گروهی را نظر بر فرمانده. پس بدین امتیاز اهل نفاق از اهل ایمان و اهل ظاهر از اهل باطن و اهل شریعت از اهل قیامت و اهل کثرت از اهل وحدت جدا باشند» رساله سیر و سلوک، خواجه نصیر طوسی، ویرایش و ترجمه انگلیسی سیّد جلال‌الدّین حسینی بدخشانی، لندن، ۱۹۹۸، ص ۱۹.

۱۴ـ این نکته مهم را امامان شیعه در تفاوتی که میان «اسلام» و «ایمان» قائل شده‌اند، خاطرنشان کرده‌اند. روایات بسیاری که در این‌باره در اصول کافی، کتاب ایمان و کفر، خصوصا در باب‌های «أنَّ الاسلامَ یُحْقَنُ به الدَّم و أنّ الثوابَ علی الایمان» آمده است، شاهد صدق این مدّعا است. (اصول کافی، تصحیح و ترجمه حسین استاد ولی، دارالثقلین، تهران، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۷۴ ـ ۶۴.)

۱۵ـ نهج البلاغه، ترجمه و تصحیح سیّد جعفر شهیدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲۶، ۱۳۸۵، خطبه ۱۹۲، ص ۲۲۲.

۱۶ـ واژه تبعیّت و مشتقات آن حدود ۱۷۴ بار به صورت‌های مختلف در قرآن به‌کار رفته است که فحوای همه آنها پیروی و دنباله‌روی تابع از متبوع است ولی بنابراین که متبوع که باشد و در چه موضوعی تبعیّت شود، تبعیّت معنای ممدوح یا مذموم دارد؛ چنانکه در آیاتی مثل بقره، ۱۶۸ یا انعام، ۱۴۳ تبعیّت از گام‌های شیطان خطوات شیطان یا در آیات بسیاری مثل روم، ۳۹ یا قصص، ۵۰، تبعیّت از هوی و هوس (اهواء) مورد مذمّت و نهی قرار گرفته است.

۱۷ـ شیخ نجم‌الدّین رازی در این‌باره چنین گوید: «چون مرید صادق در ابتدا بر قضیه والّذین جاهدوا فینا قدم در راه طلب نهد... و متوجّه حضرت عزّت گردد، حضرت عزّت بر سنّت لَنهدینّهم سبلنا جمال شیخی کامل واصل در آئینه دل او بر او عرضه کند... و چون مرید صادق، جمال شیخی در آئینه دل مشاهده کرد، در حال بر جمال او عاشق شود و قرار و آرام از او برخیزد. منشأ این جمله سعادات این عاشقی است و تا مرید بر جمال ولایت شیخ عاشق نشود، از تصرّف ارادت و اختیار خویش بیرون نتواند آمد و در تصرّف ارادت شیخ نتواند رفت. عبارت از مرید آن است که مریدِ مراد شیخ بود نه مرید مراد خویش» (مرصاد العباد، ص ۲۴۱ ـ ۲۴۰.)

۱۸ـ مثنوی، ۲ / ۳۴۷۵.

۱۹ـ مثنوی، ۳/۴۲۳۳.

۲۰ـ مولانا علاوه بر واژه «پی‌روی» از واژه «پس‌روی» نیز در مقابل کلمه «متابعت» فراوان استفاده کرده است؛ چنانکه در عتاب به مُسیلمه کذّاب، او را دعوت به متابعت از پیامبر می‌کند و می‌گوید:



این قلاووزی مکن از حرص جمع پس‌روی کن تا در رود در پیش جمع
(مثنوی، ۴/۱۶۹۷)

۲۱ـ مثنوی، ۳ /۴۲۳۶.
۲۲ـ سعدی در بوستان (تصحیح غلامحسین یوسفی، انتشارات خوارزمی، چ ۲، تهران، ۱۳۶۳، ص ۳۵) گوید: محال است سعدی که راه صفا توان رفت جز بر پی مصطفی
۲۳ـ هجویری به همین نکته اشاره و تصریح می‌کند: «بدان که قاعده و اساس طریقت تصوّف و معرفت جمله بر ولایت و اثبات آن است» (کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران، انتشارات سروش، چ ۱، ۱۳۸۳، ص ۳۱۷.)
۲۴ـ مثنوی، ۱ /۲۹۵۱: بر نویس احوال پیر راه دان پیر را بگزین و عین راه دان
۲۵ـ شمس همچو مولانا واژه «پس‌روی» را نیز به ازای «متابعت» به‌کار برده است. برای مثال در مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمّدعلی موحّد، چ ۱، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۶۷.
۲۶ـ او در آنجا می‌گوید: «اگر حقیقت شرع بجویی، پس شریعت است و طریقت است و حقیقت. شریعت چون شمع است. مقصود و معنی شمع آن است که جایی روی... [اگر] راهی نروی، فایده کند؟ به حقیقت کی رسی بدان؟ پس به حقیقت باید که برسی، در طریقت روی.» مقالات، ص ۷۴۱.
این تشبیه شمس را مولانا نیز در مثنوی مقدّمه دفتر پنجم بدین شرح آورده است: «شریعت همچو شمع است، ره می‌نماید و بی‌آن که شمع به دست آوری، راه رفته نشود و چون در ره‌آمدی، آن رفتن تو طریقت است، و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است».
۲۷ـ مقالات، ص ۷۴۱.
۲۸ـ همانجا، ص ۹ ـ ۷۳۸.
۲۹ـ مقالات، ص ۶۴۵.
۳۰ـ همانجا.
۳۱ـ مقالات، ص ۱۹۸.
۳۲ـ مقالات، ص ۱۱۹.
۳۳ـ سوره کهف، آیات ۸۲ ـ ۵۹ .
۳۴ـ در مثنوی مولانا اشارات به این قصّه بسیار است. در کلمات شمس تبریزی نیز چندین بار به اجمال مثل (مقالات، ص ۱۹۸) و تفصیل (مثل مقالات، ص ۹ ـ ۷۵۸) از آن یاد می‌شود. شمس این داستان را بس عظیم می‌دارد و طعنه می‌زند بر کسانی که آن را به‌درستی نمی‌فهمند و این «قصّه موسی را که گرم بود، که از گرمی او آسمان می‌سوخت، سرد سرد بگویند». او خود پس از آن که آن را شرح می‌کند، می‌گوید: «خنک آن که بنده‌ای را یافت و قصّه موسی و خضر را پیش دل نگاه داشت و امام خود ساخت» (همانجا).
۳۵ـ سلطان ولد، فرزند مولانا، نیز در آغاز کتاب ابتدانامه تصحیح محمّدعلی موحّد، علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۸ این نکته را متذکّر می‌شود.
۳۶ـ مقالات، ص ۷۳۹.
۳۷ـ مقالات، ص ۳ ـ ۱۶۲.
۳۸ـ کلّیات شمس تبریزی دیوان کبیر، به تصحیح بدیع الزّمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، چ ۳، ۱۳۶۲، ۴/۲۰۱۰.



۳۹ـ سنایی این مربّی را «دایه قدیم نهاد» می‌خواند (سیر العباد، مثنوی‌های حکیم سنائی، تصحیح مدرّس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸، ص ۳ ـ ۱۸۲) و می گوید:

یـافتم دایـه قـدیم نهاد — بـوده با جنبش فلک همزاد
گنده پیری چو چرغ پرمایه — بـی‌خبر ز آفتاب و از سایه
پیشوا بـوده نوع عالم را — دایگی کرده شخص آدم را
حیوان را به مرتبه و مـقدار — دایه و مطبخی و خـوانسالار
این چنین دایه از کرانه مرا — تربیت کـرد مـادرانه مـرا

چنانکه می‌بینیم «دایه قدیم‌نهاد» یا «مربّی» به نزد سنائی، به سن دایگی آدم، پیر است. اصولاً از حیث معنوی این مربّی پیر است اگرچه به تعبیر حافظ «جوان بخت جوان» باشد. این‌که خضر هم همیشه جوان و زنده ولی از نظر معنوی پیر است، حاکی از همین مطلب است. سنائی در جایی دیگر (سیرالعباد، ص ۹ ـ ۱۸۷) گوید:

روزی آخـر بـه راه باریکی — دیـدم انـدر میان تاریـکی
پیرمردی لطیـف و نـورانـی — هـمچو در کافـری مسلمانـی
گفتم ای شمع ایـن چنین شبـها — وی مسیحـای ایـن چنیـن بتـها
این چـه فرّ و کمال و والایی است — وین‌چه‌لطف‌وجمال و زیبایی است
گفت مـن برترم ز گـوهر و جای — پـدرم هست کاردار خـدای

خود مولانا گوید:

چون فراموشت شود تدبیر خویش — یابی آن بخت جوان از پیر خویش
چون فراموش خودی، یادت کنند — بنده گشتـی، آنـگه آزادت کنند

(مثنوی، ۳ /۳۰۷۵)

۴۰ـ مثنوی، ۳ /۴۹ ـ ۱۲۴۷.

۴۱ـ از بهترین منابعی که این پیوند معنوی را که از آن تعبیر به «پیوند ولایت» نیز شده است و به واسطه بیعت ایمانی به دل سالک می‌رسد، شرح داده است، آثار مرحوم ملاّ سلطان‌محمّد سلطان‌علیشاه گنابادی خصوصا ولایت‌نامه وی است.

۴۲ـ نسیم اندیشه، آیت‌اللّه جوادی آملی، نشر اسراء، قم، چ ۳، ۱۳۹۰، دفتر سوم، ص ۱۰۵.

۴۳ـ در خبری از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود: «الایمانُ هو الاقرارُ باللِّسان و عقدٌ فی القلب و عملٌ بالاَرکان» (اصول کافی، ج ۴، ص ۷۲).

۴۴ـ کلّیات شمس تبریزی، ج ۲، بیت ۸۳۲۵.

۴۵ـ بزرگان فقهای شیعه به تفاوت میان رابطه مبتنی بر تقلید با رابطه مبتنی بر ارادت توجّه داشته‌اند. در این‌باره می‌توان به عنوان مثال به جملات مرحوم آیت‌اللّه منتظری توجّه کرد که می‌گوید: «رابطه بین مقلّد و مرجع رابطه مرید و قطب نیست تا مردم ناچار باشند از فرد خاص تقلید کنند و در برابر او سر بسپرند، بلکه از قبیل رجوع غیرمتخصّص در هر فن به اهل خبره آن فن است». «باب مفتوح اجتهاد»، آیت‌اللّه منتظری، در کتاب اندر باب اجتهاد، به کوشش سعید عدالت‌نژاد، طرح نو، تهران، ۱۳۸۲، ص ۴۷.

۴۶ـ مولانا در مثنوی به تلویح و تصریح و چندین بیان به شرح و وصف تفاوت تقلید و ارادت و رسیدن ارادت به مقام تحقیق می‌پردازد. از جمله در «قصّه آن شخص که اشتر ضاله خود می‌جست و



می‌پرسید» (دفتر سوم، ۲۹۳۰ ـ ۲۹۱۹) خصوصاً در بخش آخر قصّه «شرحِ فایده حکایت آن شخصِ شتر جوینده» (همان، ۳۰۲۳ ـ ۲۹۸۱).

۴۷ـ بزرگان معاصر طریقت هم در ایران معمولاً پیروان خویش را در مسائل فقهی به فقیه جامع الشرایط بنابر تشخیص خود پیروان ارجاع می‌دهند. در این‌باره، برای مثال ر.ک: آشنایی با عرفان و تصوّف، حاج دکتر نورعلی تابنده، انتشارات حقیقت، تهران، چ ۳، ۱۳۸۳، ص ۸۱

۴۸ـ فروزانفر، بدیع‌الزّمان، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدّین عطّار، ص ۶۱ ـ ۵۷.

۴۹ـ سرّاج، ابونصر، اللّمع فی التصوّف مصر: دارالکتب الحدیث، ۱۹۶۰، ص ۲۶: و لیس التفقّه فی احکام هذه الاحوال و معانی هذه المقامات التی تقدم ذکرها باقل فائده من التفقّه فی احکام الطلاق والعتاق و الظهار والقصاص والقسامه والحدود. لانّ تلک احکام ربّما لا تقع فی العمر حادثهٔ تحتاج الی علم ذلک. فاذا وقعت تلک الحادثهٔ فمن سأل عنها قلّد فی ذلک، اخذ بقول بعض الفقها، فقد سقط عنه فرض ذلک الی ان تقع به حادثهٔ أخری، و هذه الاحوال والمقامات والمجاهدات التی یتفقّه فیها الصوفیهٔ و یتکلّمون فی حقائقها فالمؤمنون مفتقرون الی ذلک و معرفهٔ ذلک واجبهٔ علیهم و لیس لذلک وقت مخصوص دون وقت.

۵۰ـ مثنوی، دفتر سوم، ذیل بیت ۱۵۳۹.

۵۱ـ مولانا به دنبال این بیت در شرح آن و رفع شبهه از این که موسی با داشتن مقام نبوّت چرا مأمور پیروی از خضر شد، عنوان دیگری را با این عبارت می‌آورد: «سرّ طلب کردن موسی خضر را، علیهما السّلام، با کمال نبوّت و قربت». و در ذیل آن در ضمن ابیاتی (مثنوی، ۳ /۷۳ ـ ۱۹۶۳) بیان می‌کند که موسی با این که نبی بود و جاه و مقام نبوّت داشت در پی «نیکو پی‌ای» ــ که منظور خضر است ــ روان شد تا بیش از این بِبرّد؛ چرا که عشق جانان می‌ارزد که سالک، سال‌ها که هیچ بلکه هزاران سال بِبرَّد. او دیگر قسمت‌هایَ این داستان را نیز از اسرار می‌داند که حتّی موسی در آن مقام متوجّه‌اش نشد:

آن پسر را کـــش خضر ببرید حلق　　سرّ آن را در نـــیابـــد عـــام خـــلق
گر خضر در بحر کشتی را شکست　　صد درستی در شکست خضر هست

(مثنوی، ۱/۳۷ ـ ۲۲۵)



مولانا و مسألهٔ بخت

ایرج شهبازی[۱]
فاطمهٔ ایزدجو[۲]

چکیده

شهودهای هر روزهٔ ما نشان می‌دهند که چیزی به نام «بخت» و «امورِ نادر و اتفاقی» وجود دارد و قضا را گاهی اوقات بخت دقیقاً در تقابل با دانش و تلاشِ بشری قرار می‌گیرد؛ فی‌المثل شخصی نادان و تنبل گنجی می‌یابد و فردی دانا و کوشا در تنگ‌دستیَ روزگار می‌گذارند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا دست از دانایی، احتیاط و کوشش برداشتن و عنان زندگی خود را به شانس و بخت سپردن کاری خردمندانه است یا نه؟ در این مقاله پاسخ مولانا را به این پرسش بررسی می‌کنیم. مولانا می‌پذیرد که چیزی به نام «بخت» وجود دارد و نمی‌توان آن را انکار کرد، ولی به نظر او بخت نوعی «استثنا» و «نادر» است و انسان عاقل به هیچ‌روی زندگی خود را بر روی استثناها استوار نمی‌سازد. اصل در این جهان بر «قاعده‌ها»یی مانند «هر عملی عکس العملی دارد»، «هر کاری راه و روشی دارد»، «جوینده یابنده است» و «با کوششِ آگاهانه و خالصانه می‌توان به مقصد رسید» است. اینها قواعد زندگی در این جهان‌اند و اگر در جایی خلاف این‌ها را ملاحظه کردیم، با یک «استثنا» و «امرِ نادر» روبه‌روییم. انسان عاقل در عین پذیرش استثناها، زندگی خود را بر اساس قاعده‌ها استوار می‌کندَ، ولی انسان نادان با تکیه بر نوادر و استثناها، دست از قواعد برمی‌دارد و درواقع گویا استثناها را به قاعده تبدیل می‌کند. به نظر می‌رسد یکی از تفاوت‌های مهم عاقلان و جاهلان در همین تشخیص استثناها و قواعد است. به نظر مولانا «گردِ نادر گشتن از نادانی اَست».

کلمات کلیدی: مولانا، مثنوی، بخت، شانس، جبر و اختیار.



۱ـ استادیار دانشگاه تهران، موسسه لغت نامه دهخدا
۲ـ کارشناسی ارشد عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

مقدمه

یکی از پدیده‌های جالب در زندگی انسان که نمونه‌هایی از آن را همهٔ ما دیده یا شنیده‌ایم، این است که گاه کسی به طور اتفاقی به سودی بسیار بزرگ دست می‌یابد، کسی به طور تصادفی از خطری عظیم خلاصی پیدا می‌کند، یا کسی به صورتی اتفاقی زیانی بزرگ می‌بیند. از نمونه‌های اتفاق‌های خوب می‌توان به این موارد اشاره کرد: پیدا کردن گنج، با یک بزرگ آشنا شدن و بر اثر آن به مقامات دنیایی یا معنوی دست یافتن، در یک خانوادهٔ خوب یا در یک کشور آزاد و آباد به دنیا آمدن، در یک بخت‌آزمایی برنده شدن و به ثروت فراوان رسیدن، از یک تصادف که بر اثر آن همهٔ همراهان کشته شده‌اند جان سالم به در بردن و نظایر آنها. در برابر، نمونه‌های زیادی از اتفاق‌های بد را هم می‌توان در اطراف خود پیدا کرد؛ مثل از دنیا رفتن کسی بر اثر برخورد با یک رانندهٔ مست، به دنیا آمدن در یک کشور یا خانوادهٔ بد و عقب‌مانده و بدون امکانات و امثال آنها.

از این‌ها شگفت‌آورتر این است که گاهی این اتفاقات دقیقاً در تقابل با دانش و تلاشِ بشری قرار می‌گیرند؛ یعنی کسی را می‌بینیم که مثلاً همهٔ نکات بهداشتی را رعایت می‌کند و به طورِ مرتب ورزش می‌کند، ولی به دلیلی ناشناخته به یک بیماری سخت مبتلا می‌شود و از دنیا می‌رود و کسی دیگر را می‌بینیم که اصلاً مسائل بهداشتی را رعایت نمی‌کند و به ورزش هم توجهی ندارد، ولی بدن سالمی دارد و به ندرت بیمار می‌شود. یا یک رانندهٔ پایه‌یک را می‌بینیم که با رعایت همهٔ جوانب احتیاط، تصادف می‌کند و یک رانندهٔ ناشی و بی‌مبالات در همان موقعیت، جان به در می‌برد و آسیبی نمی‌بیند. شاید برخی از این اتفاق‌ها را بتوان به گونه‌ای معقول توجیه کرد، ولی مسلماً برای برخی از اینها، مثل برنده شدن در یک قرعه‌کشی، ظاهراً دلیلِ خرَدپسندی وجود ندارد. به نظر می‌رسد شواهد مربوط به شانس آن‌قدر زیادند که نمی‌توان آن راَ انکار کرد و درواقع انکارِ شانس به گونه‌ای با شهودهای روزمرهٔ ما تضاد دارد.

بسیاری از افراد این پدیده را ناشی از نیرویی به نام «بخت» یا «شانس» می‌دانند. از نظر چنین کسانی گویا نیرویی واقعی در متن جهان تعبیه شده است به نام «بخت» که در زندگی انسان‌ها دخالت می‌کند. تعبیرهایی مانند «بخت به او رو کرده»، «بخت به او پشت کرده/ از او رو برگردانده»، «بدبخت/ نگون‌بخت/ شوربخت» و «خوش‌بخت/ نیک‌بخت» دقیقاً ناظر به چنین باوری هستند و انواع کارهایی که افراد برای «بخت‌گشایی» یا «بستنِ بختِ کسی دیگر» انجام می‌دهند، هم به نوعی ریشه در همین تلقی دارد. پذیرفتن این مسأله که «نَیرویی واقعی و عینی» به نام «بخت» وجود دارد، پرسش‌های فراوانی را پدید می‌آورد که پاسخ دادن به آنها دشوار و بلکه محال است؛ پرسش‌هایی از این دست: رابطهٔ بخت با حکمت و عدالت خداوند چیست؟ آیا بخت همان تقدیر است، یا با آن تفاوت دارد؟ اگر بخت غیر از قضا و تقدیر است، رابطهٔ آن با تقدیر و قضا چیست؟ رابطهٔ بخت با نظام علّیت چیست؟ رابطهٔ بخت با برنامه‌ریزی و کوششِ انسان چیست؟ بخت در کجای جهان قرار دارد و ماهیت آن چیست؟ آیا بخت منطق و نظامی مَشخص دارد یا کاملاً اتفاقی و تصادفی عمل می‌کند؟ و نظایر آنها.



هدف این مقاله بررسی مسائل بالا نیست؛ لذا فعلاً آنها را نادیده می‌گیریم و به دنبال بحث خود می‌رویم. در این مقاله صرفاً به «شیوهٔ درستِ برخوردِ انسان با حوادث اتفاقی و نادر» می‌پردازیم. اگر کسی باور داشته باشد که حوادثِ غیرمترقبه و امور کاملاً اتفاقی که آنها را «شانس» یا «بخت» می‌نامیم، وجود دارند، آن وقت این پرسش برای او مطرح می‌شود که آیا دست از دانایی و احتیاط

و کوشش برداشتن و عنان زندگی خود را به شانس و بخت سپردن کاری خردمندانه است یا نه؟ اگر انسان‌هایی هستند که در کمال بلاهت و حماقت به ثروت و رفاه می‌رسند و کسانی هم هستند که در عین دانایی و آگاهی در فقر و فلاکت به سر می‌برند، چرا باید ما به دنبال آگاهی و دانایی برویم و برای دست‌یابی به سعادتِ خود بکوشیم؟ به نظر می‌رسد که مسأله‌ای جدی است و باید به آن پرداخت و پاسخی برای آن فراهم آورد. مولانا در این باره تأملاتِ بسیار دل‌انگیز و آموزنده‌ای دارد. در ادامه پاسخ او به این مسأله را از لابه‌لای سخنانش، در مثنوی شریف، به دست می‌آوریم و به خوانندهٔ ارجمند تقدیم می‌داریم.

قاعده و استثنا

از بررسی مجموعهٔ سخنان مولانا می‌توان با اطمینانی نسبی ادعا کرد که او به چیزی به نام «بخت»، یعنی نیرویی واقعی و عینی، خارج از قضا و مشیتِ الهی، اعتقاد ندارد. تلقی و تصوری که مولانا از خدا دارد، جایی برای وجود «بخت» باقی نمی‌گذارد، اما البته مولانا می‌پذیرد که در جهان حوادثِ اتفاقی و امورِ نادر وجود دارند و بی‌گمان از نظر او سرچشمهٔ این حوادث و نوادر هم البته علم و قدرت و حمتِ خداوند است. بعداً به این مسأله برمی‌گردیم و دربارهٔ تبیین مولانا از منشأ الهی این حوادث سخن می‌گوییم، ولی اکنون به همان موضوع اصلی برمی‌گردیم و نظر مولانا را دربارهٔ شیوهٔ برخورد با این پدیده‌های اتفاقی بررسی می‌کنیم.

همان‌گونه که گفتیم مولانا در قدم نخست می‌پذیرد که چیزی به نام «امور نادر» وجود دارد؛ امور نادر یعنی اتفاقاتِ شگفت‌آوری که گاه‌به‌گاه رخ می‌دهند و ظاهراً دلیلی برای توجیه آنها در دست نیست و اتفاقی به نظر می‌رسند. چنین حوادثی را، از این پس، صرفاً به خاطر سهولت در بحث، «بخت» یا «شانس» می‌نامیم. به نظر مولانا باید پذیرفت که چیزی به نام اتفاق نادر یا بخت وجود دارد، ولی باید دانست که بخت نوعی «استثنا» است و انسان عاقل به هیچ‌روی زندگی خود را بر روی استثناها استوار نمی‌سازد. مولانا امید بستن به بخت را «طمع خام» می‌خواند و آن را مایهٔ «علّت» یعنی بیماری به شمار می‌آورد؛ به دیگر سخن، اگرچه بخت واقعیت دارد، ولی انسان عاقل به هیچ وجه به شانس و بخت دل خوش نمی‌کند و می‌کوشد با تلاشِ شخصی خود به سعادت دست یابد. درست است که کسانی، بی‌هیچ دلیلی، به طور تصادفی گنجی شَایگان را به رایگان به دست می‌آورند و در یک لحظه از فرش به عرش می‌رسند، اما این طمع خام است که ما این استثنا را به قاعده تبدیل کنیم و زندگی خود را بر اساس آن مبتنی سازیم؛ یعنی تا پایان عمر خود، دست از تلاش برداریم و زندگی‌مان را در انتظار پیدا کردن گنج بگذرانیم. به نظر مولانا به شکل تصادفی از راهِ یافتن گنج، به ثروت رسیدن حقیقتی انکارناپذیر است، ولی انسان عاقل این راهِ استثنایی و نادر را به کناری می‌گذارد و از راه معمول و متعارفِ ثروتمند شدن؛ یعنی کسب و کار، استفاده می‌کند. درست است که کسب و کار هم همیشه به ثروت منتهی نمی‌شود، ولی اگر به شهودهای هرروزهٔ خود مراجعه کنیم، به عیان می‌بینیم تعداد کسانی که از راه کوشش و کسب به ثروت رسیده‌اند، بسیار بیشتر از کسانی است که از راه شانس به ثروت دست یافته‌اند؛ بنابراین «کسب و کوشش» قاعده و «شانس» استثناست:

طمعِ خام است آن، مخور خام، ای پسر! خـــام خـــوردن علّت آرد در بشر
کـــآن فلانـــی یافت گنجـــی ناگـهان من همان خواهم، نه کار و نه دکان
کارِ بـخت است آن و آن هـم نادر است کسب باید کـــرد تا تـن قادر است



کسب کردن گنج را مانع کی است؟ پا مکش از کار! آن خود در پی است
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ب ۷۳۵ ـ ۷۳۲)

مولانا در قطعهٔ بسیار زیبای زیر، با طرح مثال‌های بیشتری، موضوع «بخت» و «گِردِ نادر گشتن» را بررسی می‌کند. به نظر او قاعده این است که «جوینده یابنده است»؛ یعنی هر کسی صادقانه و خالصانه طالب چیزی باشد و با آگاهی تمام، شرط تحقیق را دربارهٔ آن به جای آورد و در جستجوی خود سهل‌انگاری و مسئولیت‌گریزی و تنبلی پیشه نکند، به احتمال خیلی زیاد به مقصود خود دست می‌یابد. قاعده این است که اگر دری را بکوبیم، سرانجام آن در به روی ما باز می‌شود، قاعده این است که اگر صادقانه منتظر کسی باشیم، بالاخره روی او را می‌بینیم و قاعده این است که اگر به طور مداوم از چاهی خاک بکنیم، عاقبت به آبِ گوارا دست می‌یابیم. اینها قاعده‌های زندگیِ این‌جهانی‌اند و اگرچه برای همهٔ آنها موارد نقضی هَم می‌توان یافت؛ یعنی ممکن است دری را بکَوبیم و هیچ وقت باز نشود، خواهان دیدار کسی باشیم و او را هیچ‌وقت نبینیم و چاهی حفر کنیم و به آب نرسیم، ولی اینها اموری استثنایی هستند و در غالب موارد بر اساس قاعدهٔ «جوینده یابنده است» می‌توان به مقصودِ خود دست یافت:

سایهٔ حق بر سر بنده بُوَد عاقبت جوینده یابنده بُوَد
گفت پیغمبر که چون کوبی دری عاقبت ز آن در برون آید سری
چون نشینی برِ سرِ کوی کسی عاقبت بینی تو هم روی کسی
چون ز چاهی می‌کنیَ هر روز خاک عاقبت اندر رسی در آبِ پاک
جمله دانند این، اگر تو نگروی هر چه می‌کاریش، روزی بَدْروی
(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ب ۴۷۸۵ ـ ۴۷۷۱)

مولانا برای تبیین این موضوع مهم از مثال‌های دیگری هم استفاده کرده است که در زیر به آنها اشاره می‌کنیم:
مثال نخست: کسی سنگ و آهن را به هم می‌زند، ولی اتفاقاً جرقه‌ای تولید نمی‌شود.
مثال دوم: شخصی زمین را شخم می‌زند و تخم می‌کارد و از محصول خود مراقبت می‌کند، ولی اتفاقاً محصول او به ثمر نمی‌رسد، یا ملخ کشت او را تلف می‌کند.
مثال سوم: غواصی با زحمت فراوان صدفی را صید می‌کند، ولی تصادفاً آن صدف از مروارید خالی است و او از صید خود دست خالی برمی‌گردد.



به نظر مولانا این امور ممکن است واقعاً اتفاق بیفتند، ولی همهٔ آنها از مقولهٔ «نوادر» هستند و عاقل به آنها توجهی نمی‌کند. قاعده این است که با به هم زدن سنگ و آهن آتش تولید می‌شود، با کشاورزی محصول به دست می‌آید و با صیدِ صدف می‌توان به مروارید رسید. اگر این کارها به نتیجهٔ مورد نظر منتهی نشوند، با یک امر نادر سروکار داریم:

سنگ بر آهن زدی، آتش نَجَست این نباشد، ور بباشد، نادر است
آن که روزی نیستش بخت و نجات نُنْگرد عقلش مگر در نادرات
کآن فلان کس کشت کرد و بر نداشت وآن صدف بُرد و صدف گوهر نداشت
(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ب ۴۷۸۵ ـ ۴۷۷۱)

قاعده و استثنا در امور معنوی

این موضوع به مسائل مادی اختصاص ندارد و در مسائل معنوی نیز می‌توان مواردی از این نوادر را دید؛ برای نمونه، ابلیس و بلعم باعورا خیلی زیاد عبادت کردند، ولی عاقبت‌به‌خیر نشدند. ممکن است کسی با استناد به این قبیل موارد به این نتیجه برسد که پس اساساً نباید در راه حق کوشش کرد. به نظر چنین کسی، حال که نمونه‌هایی از سودمند نبودنِ عبادت و مجاهدت پیش روی ماست، بهتر است که در انتظار شانس بنشینیم و هیچ کاری نکنیم. مولانا در پاسخ به چنین کسانی می‌گوید: درست است که عبادت‌ها و کوشش‌های ابلیس و بلعم به جایی نرسید، ولی در مقابل این دو نمونه و نظایر آنها، به خیل عظیم انبیا، اولیا و مؤمنانی نگاه کنید که با کوشش و مجاهدت به مقامات بلند معنوی دست یافته‌اند. چرا آن همه نمونه را که از جهتِ کمّی و کیفی، بر نمونه‌های نقضِ خود برتری دارند، رها کنیم و به نقطهٔ مقابل آنها چنگ بزنیم؟ به نظر مولانا این کار نادرست است؛ بنابراین در امور معنوی هم قاعده این است که «جوینده یابنده است» و «هرکس کوشش کند، به نتیجه دست می‌یابد»:

بَلْعَم باعـور و اِبلیس لَعین — سود نامدْشان عبادت‌ها و دین
صدَهزاران انبیا و رَهروان — نایـد انـدر خـاطرِ آن بَدگمان

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ب ۴۷۸۹ ـ ۴۷۸۸)

مولانا در ابیات زیر، باز به دو نمونهٔ دیگر، در محدودهٔ امور معنوی اشاره کرده است: ۱) به دنیا آمدن بچه بدون پدر و مادر، مانند حضرت آدم و حضرت عیسی، ۲) دریافت کردنِ دانش به طور مستقیم از خدا، آن‌گونه که برای پیامبر اسلام رخ داد و ایشان بدون درس و کتاب و کَلاس به دانش دست پیدا کردند. مولانا در عین پذیرش این دو نمونه، آنها را «نادر» و استثنایی می‌خواند و از ما می‌خواهد که زندگی خود را بر اساس آنها بنا نکنیم. طریق مرسوم و متداولِ به دنیا آمدنِ بچه، ازدواج پدر و مادر است و قاعدهٔ دانا شدن درس خواندن و استاد دیدن است. انسانِ عاقل به این قواعد توجه می‌کند و به هیچ وجه دنبال شانس و اقبال نمی‌رود. درست است که یک کاروان که راهنمایی آگاه و وظیفه‌شناس دارد، هم ممکن است در بیابان گم شود، ولی این یک استثناست و نباید با تکیه به آن، بدون راهنما سر در یک راهِ ناشناخته گذاشت:

هـــرکـــه در ره بـــی قلاوزی رود — هـــر دو روزه راه صـد سالـه شود
هـــرکـــه تازد سوی کعبه بی دلیل — همـچو این سرگشتگان گردد ذلیل
هـــرکـــه گیرد پیشه‌ای بـی اوستا — ریشـخندی شـد بـه شـهر و روستا
جـــز کـــه نادر باشد انـدر خافقَیْن — آدمـــی سـر بـرزنـد بـــی‌والِدَیْن
مـــال او یابـد که کَسْبـی می‌کند — نـادری بـاشد کـه بـر گنجی زند
مصطفایی کو که جسمش جانِ بُوَد — تـا کـه رحـمـن عَـلَّمَ الْـقُرآنِ بُوَد
اهـــل تـــن را جـمـله عَـلَّم بـالْقَلَم — واسـطه افـــراشت در بَـذْلِ کَـرَم
هر حریصی هست محروم، ای پسر! — چون حریصان تک مرو، آهسته‌تر!

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ب ۵۹۵ ـ ۵۸۹)



خوب است که در اینجا به نکتهٔ بسیار مهم دیگری، در حوزهٔ مسائل معنوی، اشاره کنیم؛ درست است که روزی‌دهِ حقیقی خداست و همه بر سر خوانِ کرم او نشسته‌ایم، ولی راهِ دست‌یابی به رزق

همانا کوشش و کسب است. البته تردیدی نیست که برخی از پیامبران و اولیای خدا و حتی برخی از مردم معمولی، به شکلی غیر عادی و نامنتظر و بدون تلاش و فعالیت، به رزقِ خود می‌رسند، اما به نظر مولوی، از راه «توکّل» به رزق رسیدن امری نادر است و عموم انسان‌ها برایِ دریافت رزق، راهی جز کسب و کوشش ندارند. مولانا در داستان «شیر و روباه و خر» به زیبایی هرچه تمام‌تر به این موضوع اشاره کرده است. در این داستان مولانا از زبان روباه می‌گوید: طبق سنت خداوند، رزق حلال در گرو طلب و کسب است و به ندرت ممکن است کسی خارج از نظام علیت به رزق دست پیدا کند:

گـفت روبه: جُستنِ رزقِ حـلال — فـــرض بـاشـد از بـرای امـتثال
عـالَـم اَسباب و چیزی بی سبب — مـــی‌نیایـــد، پس مُـهم باشد طلب
«وَ ابْتَغُوا مِـنْ فَضْلِ اللّه» است امـر — تـا نبایـد غـصب کردَن همچو نَمْر
گفت پیغمبر کـه بَر رزق، ای فَتا! — در فـــرو بسته است و بر در قفل‌هـا
جنبش و آمـد شد مـا و اکتساب — هست مِفتاحی بر آن قفل و حجاب
بی کلید این در گَشادن راه نیست — بـــی طَلـب نـان سُنَّتِ الله نـیست

(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ ب ۲۳۸۷ ـ ۲۳۸۲)

خر که نمونهٔ انسان‌های نادانی است که حد خود را نشناخته‌اند، جستجو و کوشش در راه رزق را نشانهٔ ضعف توکل به شمار می‌آورد و می‌گوید:

دام و دد جـمـله هـمه اَکالِ رزق — نـه پـی کسب‌انـد، نـه حَمّالِ رزق
جـملـه را رزّاق روزی مـــی‌دهد — قسمت هـریک به پیشش مـی‌نهد
رزق آید پیش هرکه صبر جُست — رنجِ کوشش‌ها ز بی صبریّ توست

(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ ب ۲۳۹۲ ـ ۲۳۹۰)

و مولانا از زبان روباه، به او پاسخ می‌دهد که از راه توکل به رزقِ رایگان رسیدن امری نادر است و «گِردِ نادر گشتن نشانهٔ نادانی است». انسان خردمند حد خود را می‌شناسد و بر اساس قواعد زندگی می‌کند، نه بر پایهٔ نوادر:

گـفت روبه: آن تـوکُّل نادر است — کـم کسی اندر توکُّل ماهر است
گِـرْدِ نـادر گشتن از نادانـی است — هرکسی را کی رهِ سلطانی است؟
چون قناعت را پیمبر «گنج» گفت — هرکسی را کی رسد گنجِ نهفت؟
حـدِّ خـود بشْناس و بر بالا مَپَر! — تـا نـیـفـتـی در نشیب شَور و شر

(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ ب ۲۳۹۶ ـ ۲۳۹۳)



کشش و کوشش

مسألهٔ بسیار جالبی که با بحث «بخت و کوشش» ارتباط تنگاتنگی دارد، بحث «کشش معشوق و کوشش عاشق» است. مسأله این است که آیا اساساً کوشش عاشق در دست‌یابی او به مطلوب خود اصالت و اهمیت دارد، یا این‌که همه چیز به کشش معشوق بستگی دارد؟ اگر به تاریخ عرفان و زندگی‌نامه‌های عارفان نگاه کنیم، می‌بینیم که برخی از عارفان، بدون هیچ دلیل شناخته‌شده‌ای، ناگهان دچار جذبهٔ شدیدی شده‌اند و از آن پس همهٔ زندگیِ آنها، تحت تأثیر آن جذبه، دگرگون

شده است. اصطلاح «مجذوب سالک» برای اشاره به این قبیل عارفان ساخته شده است. مجذوبِ سالک کسی است که بدون سابقهٔ ریاضت و مجاهدت، شکارِ جذبهٔ حق می‌شود و البته بعد از آنَ، به کوشش و مجاهدت می‌پردازد، ولی کوشش‌های او کاملاً عاشقانه‌اند. گفتنی است که برخی از مجذوب‌های سالک، به طور مادرزادی و جبلّی استعدادِ سلوک عرفانی را دارند و برخی دیگر در جوانی یا پس از آن، بر اثر یک جذبه، ناگهان تغییر مسیر می‌دهند و تولدی دوباره را تجربه می‌کنند. در برابر این گروه، خیلی عظیم عارفانی را داریم که سال‌های سال مجاهدت و کوشش کرده‌اند و سرانجام جذبهٔ حق نصیب آنها شده است. اصطلاح «سالک مجذوب» برای اشاره به این دسته از عارفان ساخته شده است. گفتنی است که در فرهنگ عرفانی ما همواره مجذوبِ سالک را بر سالک مجذوب برتری داده‌اند. جملهٔ معروف «جذبهٌ مِن جَذَباتِ الرَّحمان تُوازی عَمَلَ الثَّقلین» که برخی آن را حدیث شمرده‌اند، به این نکتهٔ مهم اشاره می‌کند که اصل در این راه جذبهٔ حق است، نه کوشش انسان.

برای آنکه از بحث خود دور نیفتیم، خوب است همین جا اشاره کنیم که در این بحث، اصطلاح «جذبه» به جای «بخت» نشسته است. همان‌گونه که در بخش قبل گفتیم، برخی از انسان‌ها، بی‌هیچ دلیلی، گنجی می‌یابند و یک‌شبه ثروتمند می‌شوند. در اینجا هم برخی از افراد، بدون هیچ دلیلی، مجذوب حق می‌شوند و به مقامات بلند عرفانی می‌رسند. همان‌گونه که در بخش قبل دیدیم، بسیاری از انسان‌ها، «آرزوی گنج» را جایگزین کوشش و کسب می‌کنند، در اینجا هم ممکن است که کسی «جذبهٔ حق» را بهانه‌ای برای گریز از کوشش و مجاهدت به شمار آورد؛ به همین سبب خوب است که این مسأله را به دقت تمام بکاویم و به کنه آن راه یابیم.

به نظر بزرگانی مانند حافظ، اگر کشش معشوق نباشد، کوشش عاشق به جایی نمی‌رسد و فایده‌ای ندارد. طبق این نظریه، کوشش عاشقَ ارزشی ندارد و طنزِ ماجَرا در این‌جاست که سالک با وجود آن‌که می‌داند کوشش او هیچ تأثیری در دست‌یابی به وصالَ محبوب ندارد، باید با همهٔ وجود کوشش و تلاش کند! اگر بپذیریم که «عشق کاری است که موقوف هدایت باشد» و به تعبیر دیگر اگر قبول کنیم که عشق امری است آن‌سری که از سوی خدا شروع می‌شود و انسان هیچ نقشی در عاشق شدنِ خویش ندارد، بُن‌بستی گریزناپذیر را پیش پای انسان‌ها قرار داده‌ایم. اگر فقط کشش معشوق اهمیت دارد و کوشش عاشق به جایی نمی‌رسد، پس سهم ما آدمیان در این میانه چیست؟ آیا باید فقط منتظر بمانیم تا دولت عشق، هرگاه و هرطور که خودش بَخواهد، سایه بر سر ما بگسترد و ما هیچ‌کاری نمی‌توانیم انجام بدهیم؟ آیا ما در این میانه منفعلِ محضیم و فقط پذیرنده و گیرنده‌ایم، یا این‌که ما نیز در فرایند عاشق شدنِ خویش می‌توانیم نقش داشته باشیم؟ اگر همه چیز را به جذبهٔ معشوق و هدایت او واگذار کنیم و هیچ‌گونه قانون‌مندی و نظمی در این میانه نبینیم، آیا سخن گفتن دربارهٔ فضیلت عشق می‌تواند کمترین سودی داشته باشد؟ آیا نسبت همگان با دولت عشق یکسان است؟ آیا آنها که سال‌های دراز ریاضت کشیده‌اند، عبادت کرده‌اند و در خدمت به خلق رنج‌ها برده‌اند، با آنها که هیچ کاری برای ساختنِ خود انجام نداده‌اند، در برخورداری از موهبت عشق الهی برابرند؟ کسانی که دائماً در بابِ فضیلت عشق داد سخن می‌دهند و آن را درمانِ همهٔ بیماری‌ها، راز آفرینش، درس مقصود از کارگاه هستی، گشایندهٔ همهٔ معماهای جهان و مانند اینها می‌دانند و با این حال بر آن‌اند که آدمی هیچ اختیاری در عاشق شدن ندارد و عشق را به طور کامل ناشی از «جذبهٔ معشوق» می‌دانند، ناخواسته خود و مخاطبان‌شان را در تناقضی شگفت‌آور گرفتار کرده‌اند که هیچ راهِ خلاصی برای آن قابل تصور



نیست. تبلیغات برای امری به کلّی دسترس‌ناپذیر چه معنای معقولی دارد؟

به نظر می‌رسد که مولوی در این زمینه اهمیت زیادی برای کوشش انسان قائل است. درست است که او هم سهم عظیمی برای کشش معشوق در نظر می‌گیرد و نهایتاً همه چیز را به ارادهٔ او بازبسته می‌داند، بااین‌همه به نظر او ما می‌توانیم با مشق عشق و تمرین بندگی، خود را برای رسیدن به آستانهٔ جذبه آماده کنیم. مولانا، با وجود همهٔ سخنانی که درمورد بیان‌ناپذیری عشق و بلندی آستانهٔ آن دارد، به طور دقیق توصیه هایی دارد که می‌توان با استفاده از آنها، خود را برای عاشق شدن آماده کرد؛ به عبارت دیگر ما می‌توانیم در فرایند عاشق شدن فعالانه شرکت کنیم و با کوشش و شوق و شور خود، مقدمات عاشق شدن را فراهم آوریم. به نظر مولوی، باید در آغاز کار، با تکلف و رنج فراوان، پیش رفت، تا جایی که عشق گوش ما را بگیرد و به سوی خود بکشد؛ بنابراین تلاش‌های تکلف‌آمیز ما بی‌سودی نیستند:

یک دو گامی رو، تکلّف ساز خوش! عشق گیرد گوش تو، آن‌گاه کش

(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ ب ۲۵۱۵)

علی‌رغم اینکه دیگر عارفان بر آن‌اند که عشق آمدنی است و نه آموختنی، مولوی به صراحت از «تعلیم عشق» سخن می‌گوید:

خویش را تعلیم کن عشق و نظر! کآن بُوَد چون نقش فی جِرْم الْحَجَر

(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ ب ۳۱۹۵)

او، در بیت زیر، محبت را نتیجهٔ دانش می‌داند؛ ازاین‌رو به نظر او با دست‌یابی به نوع خاصی از دانش، می‌توان خود را برای دریافت موهبت محبت آماده کرد:

این محبّت هم نتیجهٔ دانش است که گزافه بر چنین تختی نشست؟

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ب ۱۵۲۴)

و در بیت مهم زیر، «زهد» را شرط دست‌یابی به معرفت می‌داند:

جانِ شرع و جانِ تقوی عارف است معرفت محصول زُهْد سالف است

زهد اندر کاشتن کوشیدن است معرفت آن کشت را روییدن است

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/ ب ۲۰۹۱ ـ ۲۰۹۰)



بندگی کردن کاری است اختیاری و اکتسابی و از طریق بندگی کردن می‌توان خود را برای عاشق شدن آماده کرد:

بندگی کن! تا شوی عاشق لَعَل بندگی کسبی است، آید در عمل

(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ ب ۲۷۲۸)

مولوی، در بیت‌های زیر، به این نکتهٔ بسیار مهم اشاره می‌کند که جذبهٔ خدا موقوف تلاش بنده است. درست است که در نهایت همه چیز به جذبهٔ خدا بستگی دارد، اما به هیچ وجه معنای این سخن آن نیست که انسان باید کار و کوشش خود را ترک کند و منتظر جذبهٔ خدا بماند. سالک باید،

بی‌توجه به رد و قبول دیگران، وظایف خود را انجام دهد و با ذکر و فکر و کارهای نیکو، خود را آمادهٔ دریافت «مرغ جذبه» کند:

این قَدَر گفتیم، باقی فکر کن! فکر اگر جامد بُوَد، رو، ذکر کن!
ذکر آرَد فکر را در اهتزاز ذکر را خورشید این افسرده ساز!
اصل خود جذب است، لیک ای خواجه‌تاش! کار کن، موقوفِ آن جذبه مباش!
زآنکه تَرْکِ کار چون نازی بوَد ناز کی در خوردِ جانبازی بُوَد؟
نه قبول اندیش، نه رد، ای غلام! امر را و نهی را می بین مُدام!
مرغِ جَذْبه ناگهان پَرَّد ز عُش چون بدیدی صبح، شمع آنگه بکُش!

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/ ب ۱۴۸۰ ـ ۱۴۷۵)

در بیت‌های زیر، باز هم با تأکید بر اهمیت جذبه، سالک را به کوشش آهسته و پیوسته دعوت می‌کند و به او هشدار می‌دهد که مبادا به امید جَذبه، دست روی دست بگذارد و کاری نکند:

همچو چَهْ کَن خاک می‌کَن، گر کسی زین تن خاکی، که در آبی رسی
گر رسد جَذْبهٔ خدا، آب مَعین چاهْ ناکَنْده بجوشد از زمین
کار می‌کن تو، به گوشِ آن مباش! اندک‌اندک خاک چه را می‌تراش!
هر که رنجی دید، گنجی شد پدید هر که جِدّی کرد، در جَدّی رسید
گفت پیغمبر: رُکُوع است و سُجُود بر در حق کوفتن حلقهٔ وجود
حلقهٔ آن در هر آن کو می‌زند بهرِ او دولت سَری بیرون کند

(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ ب ۲۰۴۹ ـ ۲۰۴۴)

بنابر بیت‌های بالا می‌توان با اطمینان گفت که مولوی در کنار ارزش فراوانی که برای «کشش معشوق» قائل است، «کوشش سالک» را نیز دارای کمال اهمیت می‌داند. به نظر می‌رسد که بر اساس مجموعهٔ سخنان مولوی می‌توان پاسخ او به پرسش مهم «کوشش معشوق یا کوشش سالک» را این‌گونه صورت بندی کرد: زهدورزیِ سالک (بندگی و کوشش آهسته و پیوستهٔ او) باعث دست‌یابی سالک به معرفت می‌شود و معرفت سبب حصول محبت و جذبه می‌گردد؛ لذا باید سالک سهم خود را ادا کند و نتیجه را به خدا واگذارد.

لزوم بازشناسی قاعده از استثنا



بر اساس آنچه که در بالا گفتیم، می‌توان به این نتیجه رسید که از نشانه‌های نگون‌بختی یک انسان این است که به «بخت» اعتماد می‌کند و زندگی خود را بر پایهٔ «نوادر» استوار می‌سازد. اصل در این جهان بر «قاعده‌ها» است؛ قاعده‌هایی مانند «هر عملی عکس العملی دارد»، «هر کاری راه و روشی دارد»، «با کوشش آگاهانه و خالصانه می‌توان به مقصد رسید» و «جوینده یابنده است». اینها قواعد زندگی در این جهان‌اند و اگر در جایی خلاف اینها را ملاحظه کردیم، با یک «استثنا» و «امر نادر» روبه‌روییم. انسان عاقل در عین پذیرش استثناها زندگی خود را بر اساس قاعده‌ها استوار می‌کند، ولی انسان نادان با تکیه بر نوادر و استثناها، دست از قواعد برمی‌دارد و درواقع گویا استثناها را به قاعده تبدیل می‌کند. به نظر می‌رسد یکی از تفاوت‌های مهم عاقلان و جاهلان در همین تشخیص استثناها و

قواعد است؛ قاعده این است که تلاش آگاهانه، خالصانه و جدّی نوعاً به نتیجهٔ نیک می‌انجامد و اگر جز این شود، از مقولهٔ استثنا و نادر است و شخص عاقل بر همین اساس زندگی می‌کند، اما شخص نادان درست بر خلاف این عمل می‌کند:

جمله دانند این، اگر تو نگَرْوی — هر چه می‌کاریش، روزی بدْروی
سنگ بر آهن زدی، آتش نَجَست، — این نباشد، ور بباشد، نادر است
آن که روزی نیستش بخت و نجات — نَنْگَرد عقلش مگر در نادرات
کآن فلان کس کشت کرد و بِر نداشت — وآن صدف بُرد و صدف گوهر نداشت
بَلْعَم باعور و ابلیس لعین — سود نامدْشان عبادت‌ها و دین
صد هزاران انبیا وَ رهروان — ناید اندر خاطر آن بَدگمان
این دو را گیرد که تاریکی دهد — در دلش اِدبار جز اَین کی نهد؟

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ب ۴۷۹۱ ـ ۴۷۸۶)

ممکن است یک رانندهٔ بسیار توانا و ماهر تصادف کند و بمیرد و یک رانندهٔ ناشی سالم به مقصد برسد، اما معنای این حادثه به هیچ وجه آن نیست که دانش رانندگی و احتیاط کردن در حین رانندگی هیچ تأثیری در سالم ماندن ندارد. درواقع سالم ماندن و به مقصد رسیدنِ یک رانندهٔ ماهر قاعده است و تصادف کردنِ او استثنا و در مقابل، سالم نماندنِ یک رانندهٔ ناشی وَ بی‌احتیاط قاعده است و به مقصد رسیدن اوَ استثنا. ممکن است که ملخ محصولات کشاورزیِ یک کشاورز جدّی و دانا را از بین ببرد و یکَ کشاورزِ نادان و بی‌نظم محصول خوبی بِه دست بیاوَرد، ولی در اینَجا هم باید تفاوت استثنا و قاعده را بدانیم وَ و خود را از تحلیل و نتیجه‌گیری غلط حفظ کنیم. در اینجا قاعده این است که تلاش‌های یک کشاورز آگاه و وظیفه‌شناس به نتیجهٔ خوب می‌رسد و از دست رفتن محصول او نادر و استثنایی است و خراب شدنِ محصول کشاورزِ ناشی و نادان قاعده است و خوب شدن آن استثنایی. به نظر مولانا، شخص دانا می‌تواند در هر موردی قاعده را از استثنا بازبشناسد و استثناها را به قاعده تبدیل نکند:

هین مگو که‌اینک فلانی کشت کرد — در فلان سالی ملخ کشتش بخَوْرْد
پس چرا کارم؟ که اینجا خوف هست — من چرا افشانم این گندم ز دست؟
وآن‌که او نگذاشت کشت و کار را — پُر کند کوریّ تو انبار را

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ب ۴۸۰۲ ـ ۴۸۰۰)



در ابیات زیر هم تأکید می‌کند که خداوند غالباً جهان را از طریق نظام علت و معلول اداره می‌کند و گاهی به ندرت این نظام را بر هم می‌زند:

سُنّتی بنْهاد و اسباب و طُرُق — طالبان را زیر این اَزْرَق تُتُق
بیشتر احوال بر سنَّت رود — گاه قدرت خارق سنَّت شود
سنَّت و عادت نهاده بامزه — باز کرده خرق عادَت مُعْجزه
بی سبب گر عِز به ما موصول نیست — قدرت از عَزْل سبَب مَعْزول نیست
ای گرفتارِ سبب بیرون مَپَر! — لیک عَزْل آن مُسَبّب ظن مَبَر!
هرچه خواهد آن مُسَبِّب آورَد — قدرتِ مُطْلَق سببَ ها بردَرَد

لیک اغلب بر سبب رانَد نفاذ تا بداند طالبی جُستن مُراد
چون سبب نَبْود، چه ره جوید مُرید؟ پس سبب در راه می‌باید پدید
(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ ب ۱۵۵۰ ـ ۱۵۴۳)

بهترین روش مواجهه با بخت

حال که روَشن شد شانس و بخت حالت استثنایی دارد و جهان بر منوال قواعد و اصول می‌چرخد، این پرسش پیش می‌آید که تکلیف ما در برابر بخت و شانس چیست؟ آیا باید به کلی آن را از عرصهٔ زندگی خود بیرون برانیم و به هیچ روی به آن توجهی نکنیم، یا بهتر است که به آن توجه کنیم؟ برای پاسخ دادن به این پرسش، خوب است انسان‌ها را از حیث «کوشش» و «بخت» تقسیم کنیم. مبنای این تقسیم‌بندی این است که هیچ‌گونه منافاتی میان «کوشش» و «انتظار بخت» وجود ندارد؛ یعنی جهان به گونه‌ای سامان نیافته است که ما همواره محکوم باشیم به اینکه از میان کوشش و بخت یکی را برگزینیم، بلکه ساختار جهان به گونه‌ای است که می‌توان در عین کوشش کردن، امیدوارانه به شانس هم دل بست؛ ازاین‌روست که مولانا می‌گوید:

کسب کردن گنج را مانع کی است؟ پا مکش از کار! آن خود در پی است
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ب ۷۳۵)

به نظر می‌رسد که با دو معیار «کوشش» و «بخت»، می‌توانیم چهار نوع انسان را از هم بازبشناسیم: ۱) کسی که کوشش می‌کند و به بخت هم امیدوار است، ۲) کسی که کوشش می‌کند و به بخت هیچ امیدی ندارد، ۳) کسی که کوشش نمی‌کند و به بخت امیدوار است، ۴) کسی که کوشش نمی‌کند و به بخت هم امیدی ندارد.

تردیدی نیست که در میان این چهار کس، شخص نخست از همه پیروزتر و کامیاب‌تر است؛ زیراکه او همهٔ وظایف خود را به درستی انجام می‌دهد و آگاهانه و صادقانه کوشش می‌کند و به احتمال زیاد، به هدف مورد نظر خود دست می‌یابد و البته امیدی که او به بخت و شانس دارد، همواره شوق و گرمایی به او می‌بخشد و او را نسبت به آینده خوش‌بین نگاه می‌دارد. چنین کسی اگر به طور اتفاقی، از بختی نیکو هم برخوردار شود، چه بهتر و اگر هم اتفاق نیکویی برای او نیافتد، با کوشش خود به هدف می‌رسد. تنها تهدیدی که فراروی چنین شخصی قرار دارد، این است که در امید بستن به بخت چنان افراط کند که به تدریج جانب کَوشش را فروبگذارد. اگر شخص بتواند به گونه‌ای به بخت امید ببندد که خللی به کوشش او واردَ نیاید، در بهترین حالت ممکن قرار دارد.



پس از او، کسی که کوشش مَی‌کند و به بخت امیدوار نیست قرار دارد. درست است که چنین کسی چون همه چیز را به کوشش خود منوط می‌داند و هیچ امیدی به عاملی دیگر ندارد، از آن شور و گرمایی که شخص نخست داشت، بی‌بهره است، ولی به هر حال او می‌تواند با تکیه بر کوشش شخصی خود، به بسیاری از اهداف و آرزوهایش برسد.

شخَصی که تنها به بخت امید بسته است و کوشش نمی‌کند، در مرتبهٔ سوم قرار دارد. احتمال اینکه او هیچ‌گاه به شانس مورد نظرش دست نیابد، وجود دارد، ولی البته همین طمع خام مختصر گرمایی به زندگی او تزریق می‌کند و بی‌گمان کسی که نه کوشش می‌کند و نه به بخت امیدوار است، محروم‌ترین و بی‌نصیب‌ترین شخص است. او گذشته از این‌که به سبب فقدان کوشش به جایی

نمی‌رسد، از همان گرمای اندکی هم که شخص سوم از آن برخوردار بود، محروم است.

بر پایهٔ آنچه که گذشت، می‌توان گفت که بهترین راه این است که همیشه، با تکیه بر قاعده‌ها و قانون‌های هستی، کار خود را پیش ببریم، اما بدانیم که همهٔ حوادث هستی، ناشی از اراده و کوشش ما نیستند و در این میان همواره می‌توان انتظار داشت که امور به گونه‌ای دیگر، خلافِ انتظار ما، سامان یابند. اگر از قضا سیر حوادث مخالفِ میل ما بود، چندان دستخوش ناامیدی نمی‌شویم؛ زیراکه از قبل می‌دانسته‌ایم که کوشش و خواستِ ما تنها سببِ حصول نتیجه نیست و اگر از بخت نیکو برخوردار شدیم، شادی ما افزون‌تر می‌شود؛ چراکه سهم خَود را ادا کرده‌ایم.

گذشته از این‌ها، در عین کوشیدن، به بخت هم امید بستن باعث می‌شود که شعلهٔ بلندپروازی و ماجراجویی هم در انسان خاموش نشود؛ زیراکه شخص می‌تواند امیدوار باشد که شاید فراتر از نظام علیت و قانون‌های هستی، راهی برای دست‌یابی به اهداف خود پیدا کند. از یکی از فقرات مقالات شمس به دست می‌آید که شمس تبریزی به چنین موضوعی اعتقاد داشته است. در گفتگویی که بین شمس و شهاب هریوه انجام یافته است، شهاب هریوه دربارهٔ یک موضوع عرفانی داد سخن می‌دهد و در پایان می‌گوید: «و قومی باشند همچنین که ایشان را روی آرد، اما نادرند» و شمس به خود می‌گوید: «آخر من تو را هم از آن نادر می‌پرسم. هم از اینجا آغاز کن» (مقالات، ص ۲۷۱)؛ بنابراین تأکید بر قانون‌های هستی و پرهیز دادن از نوادر و استثناها نباید به گونه‌ای اتفاق بیافتد که مانع بلندپروازی انسان شود و از امید بستن او به فتح قله‌های سربه‌فلک‌کشیده‌ای که پای کسی به آنجاها نرسیده است، جلوگیری کند.

باری، امید داشتن به شانس و منتظرِ بخت بودن هیچ منافاتی با کسب و کوشش ندارد و بلکه بهتر است که شخص همواره این دو را با هَم داشته باشد. از این روست که مولانا که با شدت و حدّت از کوشش و قاعده‌های هستی دفاع می‌کند، می‌گوید: «کانِ عقیقِ نادرِ ارزانم آرزوست» (کلیات شمس، چاپ فروزانفر، غزل ۴۴۱). شخص می‌تواند نهایت کوشش خَود را به کار ببندد و همواره امید داشته باشد که به گنجی بس ارزشمند دست یابد؛ بنابراین بهترین راه مواجهه با مسألهٔ بخت است که شخص با تکیه بر قانون‌های هستی، با آگاهی و جدّیتِ تمام مساعی خود را به کار گیرد و همزمان امید خود به حوادث غیر مترقبه و امور نامنتظَر را از دست ندهد.

علت متوسل شدن انسان به بخت

اکنون نوبت آن است که دربارهٔ این موضوع سخن بگوییم که چرا انسان‌ها پیروزی یا شکست خود را به شانس نسبت می‌دهند؟ تردیدی نیست که برخی از افراد، صادقانه و بر اساس مشاهداتِ خود، به بخت باور پیدا می‌کنند و به تمام لوازم و توابع این باور هم پای‌بندند. از این گروه که بگذریم، بیشتر افرادی که با استناد به نوادر و استثناها، دست از تلاش و کوشش برمی‌دارند، دلیلی عقلانی و خردپذیر برای کار خود ندارند و باید در انگیزه‌های آنها دقت کرد. احتمالاً چنین کسانی برای آنکه از زیر بار مسئولیت‌ها و تعهدهای خود شانه خالی کنند و نیز برای آن‌که مسئولیت‌گریزی‌ها، تنبلی‌ها و سهل‌انگاری‌های خود را توجیه کنند، دست در دامن شانس و بخت می‌زنند؛ زیراکه در سایهٔ توسل به این قبیل مسائل، می‌توان با وجدانی آسوده، با تنبلی و تن‌آسانی زندگی کرد. به تعبیر دیگر، بسیاری از افراد با فرافکنی کردنِ مسئولیت‌های خود بر بخت، از خود سلب مسئولیت می‌کنند:

چون بکاریَ جو، نروید غیرِ جو قرض تو کردی، ز که خواهی گرو؟



جُرْم خود را بر کسی دیگر مَنِهْ! هوش و گوش خود بدین پاداش ده!
جرمَ بر خود نِهْ؛ که تو خود کاشتی با جزا و عدل حق کن آشتی!
رنج را باشد سبب بدکردنی بد ز فعل خود شناس، از بخت نی
آن نظر در بخت چشم اَحْوَل کند کَلْب را کَهْدانی و کاهَل کند
(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/ ب ۴۲۹ ـ ۴۲۵)

در داستان «امیران حسود و ایاز» وقتی که سلطان محمود به امیران ثابت می‌کند که ایاز از آنها عاقل‌تر و کاردان‌تر است، آنها که حرفی برای زدن ندارند، بی‌درنگ ضعفِ خود و قوّت ایاز را متوجه بخت می‌کنند و کوشش بشری را به کلی نادیده می‌گیرند و مولانا از زبان محمود غزنوی به آنها پاسخ می‌دهد:

پس بگفتند آن امیران کاین فنی است از عنایت‌هاش، کار جَهْد نیست
قسمت حق است مَه را روی نَغْز دادهٔ بخت است گُل را بوی نَغْز
گفت سلطان: بلکه آنچه از نَفْس زاد رَیْع تقصیر است و دَخْل اجتهاد،
ورنه آدم کی بگفتی با خدا: «رَبَّنَا إِنَّا ظَلَمْنَا نَفْسَنَا»؟
خود بگفتی کاین گناه از بخت بود چون قضا این بود، حَزْم ما چه سود؟
همچو ابلیسی که گفت:«أَغْوَیْتَنِی» تو شکستی جام و ما را می‌زنی؟!
بَل قضا حقّ است و جَهْدِ بنده حق هین، مباش اَعْوَر چو ابلیس خَلَق!
(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/ ب ۴۰۷ ـ ۴۰۱)

بنابراین چنین تأویلات و توجیهاتی بیش از آنکه جنبهٔ فلسفی و عقلانی داشته باشند، منشأ نفسانی و روانی دارند. دلیلی که برای اثبات این ادعا می‌توان آورد، این است که بسیار پیش آمده است که کسی در هنگام غذا خوردن، لقمه در گلوی او گیر کرده، یا تکه‌ای از غذا در گلوی او پریده و باعث مرگ او شده است. روشن است کسانی که با استناد به نوادر دست از تلاش و کوشش برمی‌دارند، با دیدن خفه شدن افراد در هنگام غذا خوردن، دست از غذا خوردن برنمی‌دارند؛ چرا که می‌دانند هر روز تعداد بسیار زیادی از انسان‌ها از غذا خوردن لذت می‌برند و تن‌شان نشو و نما می‌یابد. درواقع اصل بر این است که غذا خوردن سبب لذت و رشد شود و خفه شدن افراد بر اثر غذا خوردن، امری استثنایی و نادر است و هیچ عاقلی زندگی خود را بر اساس آن بنا نمی‌کند:

بس کسا که نان خورَد دلشاد او مرگ او گردد، بگیرد در گلو
پس تو، ای ادبارِرو هم نان مخَور! تا نیفتی همچو او در شور و شر
صدهزاران خلق نان‌ها می‌خورند زور متی‌یابند و جان می‌پرورند
تو بدان نادر کجا افتاده‌ای گتر نه محرومیّ و ابله‌زاده‌ای؟
این جهان پُر آفتاب و نور ماه او بهشته، سر فرو برده به چاه
که اگر حق است، پس کو روشَنی؟ سر ز چَهْ بردار و بنْگر، ای دَنی!
جمله عالَم شرق و غرب آن نور یافت تا تو در چاهی، نخواهد بر تو تافت
چَهْ رها کن، رو به ایوان و کُرُوم! کم ستیز اینجا، بدان که اللَّجُّ شُوم
(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ب ۴۷۹۹ ـ ۴۷۹۲)



خوب است که در اینجا به یک نکتهٔ مهم دربارهٔ «تأویلِ درست» از نظر مولانا اشاره کنیم. به نظر مولانا تأویل درست آن است که به انسان گرما و نشاط و امیَد ببخشد و او را به کار و کوشش برانگیزد. به همین منوال نشانهٔ تأویل و تفسیر نادرست آن است که موجبات دلسردی و کسالت و ملالت انسان را فراهم می‌آورد و دست و پای او را از عمل و کوشش می‌بندد:

حق بُوَد تأویل کآن گرمت کند — پُر اُمید و چُست و با شرمت کند
ور کند سستت، حقیقت این بدان — هست تبدیل و نه تأویل است آن
این برای گرم کردن آمده است — تا بگیرد ناامیدان را دو دست

(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ ب ۳۱۲۷ ـ ۳۱۲۵)

بر این اساس می‌توان گفت اگر تأویل حوادث و پدیده‌های پیرامون ما به گونه‌ای باشد که ما را به «بخت و شانس» معتقد کند و باعث شود زندگی خود را بر پایهٔ نوادر و استثناها بنا کنیم، به گونه‌ای که ناامید و دلسرد شویم و دست از کار و کوشش برداریم، بی‌گمان آن تأویل حق نیست و منشأ نفسانی دارد؛ بنابراین کسی که نقش کوشش‌ها و مجاهدت‌های همهٔ مؤمنان و اولیای خدا، در دست‌یابی به سعادت را نادیده می‌گیرد وَ به نگون‌بختیِ ابلیس و بلعم باعورا استناد می‌کند، با تأویلی ناحق و نادرست به خود آسیب زده است:

آن که روزی نیستش بخت و نجات — ننْگرد عقلش مگر در نادرات ...
بَلْعَم باعور و اِبلیس لَعین — سود نامدْشان عبادت ها و دین
صد هَزاران انبیا و رهَروان — نایَد اندر خاطرِ آن بَدگمان
این دو را گیرد که تاریکی دهد — در دلش اِدبار جزَ این کی نهد؟

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ب ۴۷۹۱ ـ ۴۷۸۸)

این بخش را با یکی از عمیق‌ترین سخنان مولانا پایان می‌بخشیم. به نظر مولانا بخت حقیقی هر کسی باید در درون خود او باشد. کسی که خودش بختِ خود باشد، همیشه و همه جا احساس نَیک‌بختی می‌کند:

گر تو نیکوبختی و سلطانِ زَفت — بختْ غیرِ توست، روزی بخت رفت،
تو بمانَدی چون گدایان بینوا — دولتِ خَود هم تو باش، ای مُجتبی!
چون تو باشی بخت خود، ای معنوی! — پس تو که بختی، ز خود کی گم شوی؟
تو ز خود کی گم شوی؟ ای خوش‌خِصال! — چون که عینِ تو تو را شد مُلْک و مال

(مولَوی، ۱۳۷۵: ۳/ ب ۱۱۱۲ ـ ۱۱۰۹)



فلسفهٔ وجودِ بخت

آخرین نکته‌ای که باید در اینجا مطرح کنیم، این است که چرا خداوند جهان را به گونه‌ای نساخته است که همهٔ انسان‌ها فقط از راهِ کوشش و کسب به هدف خود برسند؟ اساساً چرا بخت و تصادف و استثنا در جهان وجود دارد؟ چرا جهان هستی به گونه‌ای طراحی نشده است که همواره فقط یک راهِ واحدِ مشخص برای دستیابی به هدف وجود داشته باشد؟ چرا گاهی اوقات اشخاص دانا و توانا و جدی به هدف نمی‌رسند و اشخاص نادان و ناشایسته به مقصود خود دست می‌یابند؟ به نظر می‌رسد

که اگر جهان به گونه‌ای بود که همیشه تنها یک راه برای رسیدن به هدف وجود داشت و چنان‌چه همیشه اشخاص کوشا و دانا به مقصد خود می‌رسیدند و چیزی به نام استثنا و شانس وجود نداشت، در آن صورت هر کسی می‌توانست همهٔ کوشش خود را به کار گیرد، آن یک راهِ ویژه را بیابد، با اطمینان خاطر آن را بپیماید و به هدف خود برسد. ظاهراً در این صورت زندگی بسیار ساده‌تر و دلنشین‌تر می‌شد و بخش عظیمی از سردرگمی و سرگردانی انسان از بین می‌رفت. به نظر مولانا خداوند، خود، نخواسته است جهان چنین طرحی داشته باشد. اراده فرموده است که همواره بیش از یک راه و بلکه راه‌های متعددی برای دستیابی به هدف وجود داشته باشد و گاه کوشش‌های انسان به نتیجهٔ دلخواه نرسند و بلکه نتیجه از راهی کاملاً نامنتظر فراچنگ می‌آید. این امر فلسفهٔ عمیقی دارد و مولانا دست کم چهار دلیل برای توجیه آن آورده است:

دلیل نخست آن است که وجود راه‌های مختلف، از جمله وجود استثناها و نوادر که باعث به دست آمدن نتیجه از راه‌های غیر قابل پیش‌بینی می‌شوند، انسان را از گردنکشی و غرور رهایی می‌دهند و او را به «ایمن‌آباد نیاز» می‌رسانند. واقعیت این است که اگر همهٔ برنامه‌های انسان، آن‌گونه که خود او پیش‌بینی و طراحی می‌کرد، به نتیجه می‌رسیدند، انسان سر به طغیان و استکبار برمی‌داشت و به خود و دیگران آسیب می‌زد. شکست خوردن‌های انسان در دستیابی به برنامه‌هایش سبب می‌شود که او از «عجز و ضعف و جهل» خود آگاهی یابد و به نیاز و افتادگی و اضطرار روی آورد و کوشش خود را تنها عامل در دستیابی به هدف و نتیجه به شمار نیاورد.

دلیل دوم این است که به نظر مولانا نجات نهایی انسان در گرو «حیرانی» اوست؛ حیرتی که مانند گردبادی مهیب، همهٔ دانایی‌ها و وسوسه‌ها و پندارهای او را از صحن و سرای جانش بروبد و بزداید و او را در برابر حضرت حق، حیران و مات کند و وجود بخت و شانس، و نامعلوم بودن راه درست، باعث می‌شود که چنین حیرتی در انسان پدید آید و او را به پیش براند و برکشد.

سومین دلیل این است که مبهم بودن هدف و نامعلوم بودن نتیجه سبب می‌شود که نیروی خطرپذیری انسان شکوفا شود و توانایی او برای روبه‌رو شدن با «ناشناخته» آشکار گردد. راه مشخص و هدف معلوم نیازی به بلندهمتی و خطرپذیری ندارد و هر انسان شیشه‌دل بیمناکی هم می‌تواند به سوی آن پیش بتازد، اما آنگاه که چندین مسیر گوناگون بر سر راه باشد، فرصتی برای بازشناختن انسان‌ها پیش می‌آید. به نظر می‌رسد که «ایمان به غیب»؛ یعنی به «نادیده» ایمان آوردن دقیقاً برای همین است که معلوم شود چه کسی به وعده‌های پیامبران ایمان دارد و می‌تواند دل به دریای ناشناخته‌ها بزند.

و بالاخره دلیل چهارم این است که اگر تنها یک راه برای رسیدن به هدف وجود داشت، انسان، در صورت شکست خوردن در آن راه، در ورطهٔ ناامیدی کامل سقوط می‌کرد، اما وجود راه‌های گوناگون سبب نجات انسان از ناامیدی می‌شود؛ چراکه شکست خوردن در یک راه و خطا کردن در یک مسیر، به معنای به بُن‌بست رسیدن نیست و همواره راه‌هایی که به خاطر ما خطور نکرده است، وجود دارند و شخص می‌تواند با امیدواری کامل، به کوشش‌های خود ادامه بدهد و در انتظار راه/ راه‌های جدید باشد و امید داشته باشد که خداوند از راهی دیگر او را به هدف خود برساند.



مجموعهٔ این ملاحظات نشان می‌دهند که وجود مسیرهای گوناگون بر سر راه یک هدف ویژه و نیز وجود امور نادر فلسفه‌ای عمیق دارد و به نظام احسن نزدیک‌تر است. تنها وظیفهٔ ما در این میان آن است که خالصانه و آگاهانه، با جدیت تمام، بدون خستگی و ملال خاطر، بکوشیم و بخروشیم و پیش برویم و مطمئن باشیم که حتماً به هدف خود می‌رسیم، یا از راهی که خود در پیش گرفته‌ایم، یا

از راهی که گمان نمی‌بریم. این از قانون‌های تغییرناپذیر هستی است:

در دلت خوف افکَنَد از موضعی / تا نباشد غیر آنت مَطْمَعی
در طَمَع فایدّهٔ دیگر نهد / وآن مُرادت از کَسی دیگر دهد
ای طَمَع دربسته در یک جای سخت / که آیدم میوه از آن عالی‌درخت،
آن طمع زآن‌جا نخواهد شد وفا / بَل ز جای دیگر آید آن عطا
آن طمع را پس چرا در تو نهاد / چون نخواستت زآن طرف آن چیز داد؟
از برای حِکمتیّ و صنعتی / نیز تا باشد دلت در حیرتی
تا دلت حَیران بُوَد، ای مُسْتَفید! / که مُرادم از کجا خواهد رسید؟
تا بدانی عجز خویش و جهل خویش / تا شود ایقانِ تو در غیبْ بیش
هم دلت حَیران بُوَد در مُنْتَجَع / که چه رویاند مُصَرِّف زین طَمَع؟
طَمْع داری روزیی در دَرْزیی / تا ز خیّاطی بَری زَر، تا زیی
رِزْق تو در زرگری آرَد پدید / که ز وَهْمَت بود آن مَکسَب بعید
پَس طمع در درزیی بهر چه بود / چون نخواست آن رزق زآن جانب گشود؟
بهرِ نادرحِکمَتی در عِلم حق / که نبشت آن حُکْم را در مَاسَبَق
نیز تا حیران بُوَد اندیشه‌ات / تا که حیرانی بُوَد کُل پیشه‌ات
یا وصالِ یار زین سَعْیَم رسد / یا ز راهی خارج از سعیِ جَسَد
من نگویم زین طریق آید مُراد / می‌طپَم تا از کجا خواهد گشاد؟
سر بُریده مرغ هر سو می‌فتد / تا کدامین سو رَهَد جان از جسد؟
یا مُرادِ من برآید زین خروج / یا ز برجی دیگر از «ذاتُ الْبُرُوج

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ب ۴۲۰۵ ـ ۴۱۸۹)

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت که امور جهان در غالب اوقات بر اساس قاعده‌ها استوار است و اگر انسان به قانون‌های هستی که از جمله مهم‌ترین آنها قانون عمل و عکس‌العمل است، پای‌بند باشد، به احتمال زیاد به نتیجهٔ مورد نظر خود می‌رسد، اما هرگز نباید تلاش و کوشش خود را تنها عامل در دست‌یابی به نتیجه بداند. او در عین کوشش و جدیت، می‌داند که استثناها و نوادری هم در جهان وجود دارند؛ بنابراین به کوشش خود مغرور نمی‌شود و از شکست‌ها ناامید نمی‌شود و از دیدن نتایج غیرمنتظره عنان اختیار از کف نمی‌دهد. اقتضای عقلانیت تکیه کردن بر قواعد و استثناها را در مرکز توجه خود قرار ندادن است، ولی استثناها و نوادر را به طور کامل نادیده گرفتن نیز خلاف واقع‌بینی است؛ نتیجهٔ این مباحث چیزی نیست جز پیش رفتن به سوی هدف خود، با «کوششِ خالصانهٔ امیدوارانهٔ واقع‌بینانهٔ فروتنانه».



منابع

۱ ـ شمس الدین تبریزی، (۱۳۷۷). مقالات شمس تبریزی. تصحیح محمّد علی موحّد. تهران: خوارزمی.
۲ ـ فروزانفر، بدیع الزّمان، (۱۳۸۵). احادیث و قصص مثنوی. ترجمهٔ کامل و تنظیم مجدد از حسین داودی تهران: امیرکبیر.
۳ ـ مولوی، جلال الدّین محمّد، (۱۳۸۱). فیه ما فیه. تصحیحات و حواشی بدیع الزّمان فروزانفر. تهران: امیر کبیر.
۴ ـ مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۵). مثنوی و معنوی. تصحیح رینولد الین نیکلسون. تهران: توس(افست).



شمس پژوهی در زبان آلمانی

دکتر ابوالقاسم رادفر[۱]

چکیده

نفوذ کلام و عمق اندیشه شمس تبریزی در دو سه سدهٔ اخیر بر افکار و آثار عاشقان و محققّان جهانی به حدّی بوده که در هـر گـوشه و کنار نام و آوازهٔ او زبانزد اهل عرفان و شیفتگان عشق عرفانی است. از این‌رو است که دربارهٔ او کتاب‌ها و مقاله‌های بسیار نوشته شده وآثارش به زبان‌های گوناگون ترجمه شده است. به حدّی که بر شمردن آنها در عرصهٔ ادبیات جهانی نیاز به تدوین کتابی دارد که تا حدودی حق مطلب ادا شود.

امّا از آنجا که در این مقاله برآنیم که به دامنهٔ نفوذ سخن و اشعار مولانا در **کلیّات شمس** بپردازیم برآن شدیم در حدّ اختصار به روند شمس پژوهی و شمس پژوهان آلمانی زبان اشاره کنیم.

کلیدواژه‌ها: شمس تبریزی، زبان آلمانی، اندیشهٔ شمس، دایرهٔ نفوذ شمس



۱ـ استاد ـ عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی

سخن از شمس است و بیان گوشه‌هایی از نفوذ کلام و تأثیر گستردهٔ اندیشهٔ او در برخی زبان‌های معتبر جهانی ـ زیرا بیان ابعاد شخصیتی و ارزش والای اندیشه و جهان‌بینی او آن قدر وسیع و پر دامنه است که امکان بررسی کامل بازتاب افکار او در تمام زبان‌ها و فرهنگ‌ها امکان پذیر نیست. آن هم در حد توان یک نفر ـ زیرا انجام این کار تلاشی همگانی و کوششی همه جانبه در عرصهٔ شناخت فرهنگ‌ها و زبان‌ها می‌طلبد تا روزگاری چنین کاری بزرگ جامهٔ عمل بپوشد و بتواند جایگاه واقعی شمس الحق تبریزی بزرگمردِ عرفان و اندیشمندِ والای قرون و اعصار را رقم بزند. آری شمس مراد و مرشدی شوریده و شورانگیز، دریایِ موّاجِ عشق سوزان، آتشی فروزان، شعله‌ای خاموش ـ ناشدنی و همواره تابنده، نوری نافذ در دل سایه‌ها، آواره‌ای سرگشته، و پیوسته در سیر و حرکت در این سوی و آن سوی‌ها ـ بین قونیه و دمشق و حلب و دیگر جاها ـ با کلامی جاذب و دلنشین. و سخنانی ماندگار و همه زمانی. کلامی چند بُعدی که در هر برهه از زمان حرف و پیامی تازه دارد و منحصر به زمان و مکان عصر و دوره‌اش نیست، چون نوری است تابنده در طول زمان‌ها و این یکی از عوامل ایجاد شاهکار است که محدود به زمان خاصی نیست. شمس و مقالات او چنین حالتی دارد. شمس مرد همه زمان‌هاست. او می‌گوید من انگشت بر رگ بزرگان می‌گذارم، یعنی نبض بزرگان را می‌گیرم. من مرید نمی‌گیرم شیخ می‌گیرم، آن هم نه هر شیخی ...» (موحدّ، ۱۳۸۲: ۱۸۰)

شمس، بر هم زنندهٔ آرامش وجود مولانا ـ مولانایی که قبل از آشنایی با حضرت شمس، شخصیتی اهل درس و مدرسه، فقه و فقاهت بوده و در دنیایی دیگر سیر می‌کرده است. تأثیر و نفوذ کلام شمس بر مولانا آن چنان آرامش و سکون او را در هم می‌شکند که خیلی سریع به هم می‌ریزد و آتش عشق شمس را در سراسرِ وجود خود حس می‌کند تا جایی که گام در وادی عشق و عرفان و ارادت و سر سپردگی به شمس می‌گذارد و وجود خود را در متابعت و تعالیم شمس قرار می‌دهد و آن بزرگِ سجّاده نشین و اسطورهٔ عرفان، سر از پا ناشناخته دل در گروِ عشق شمس می‌نهد و دیوانش را که سراسر مملو از شور عشق الهی و سرمستی است به نام نامی حضرت شمس می‌سراید و اثری پدید می‌آورد که برانگیزانندهٔ دل‌های همه عاشقان راستین است. زیرا مولانا صادقانه و عاشقانه شرح احساس و عشق و جوهرهٔ هستی و ارادتش را بدون غَلّ و غَش در لابلای کلام شورآفرین خود نثار وجود آن نور مطلق ـ حضرت شمس ـ کرده است.

شمس الحق تبریزی که نور مطلق است آفتابست و ز انوار حق است

از این رو است که از گذشته‌های دور ـ علی رغم برخی دیدگاه‌های متفاوت چه دربارهٔ **مثنوی** و **کلیّات شمس** ـ اهل ادب و عرفان به مولانا و آثار او توجّهٔ فراوان داشته و به انحای گوناگون ـ چه در قالب نوشتن کتاب و رساله دربارهٔ این بزرگان دست به انتخاب و انتشاراشعار **مثنوی** و **کلیّات شمس** زده‌اند ـ و از زمانی هم که ترجمهٔ این آثار به زبان‌های دیگر شروع شده، فعالیت‌های چشمگیری صورت گرفته است که بیان همهٔ آنها خود نوشتن کتابی مستقل را می‌طلبد که فعلاً ما را قصد این کار نیست. و فقط آثار معروفی که به زبان آلمانی نوشته شده مدّ نظر است.



از مدت‌ها پیش در ممالک غربی خاورشناسان و شاعرانی با مولوی و آثار او آشنایی داشته‌اند. افرادی چون گوته، امرسن، آندره ژید، فیتز جرالد، بارس، نیکلسون و غیره مطالب بسیاری دربارهٔ مولانا و آثارش نوشته‌اند، اما دربارهٔ شمس در دهه‌های اخیر است که تألیف آثار توسط محققان و خاورشناسان غربی دنبال شده که روز به روز هم نوشتن این آثار بیشتر و بیشتر می‌شود به طوری که

پژوهش‌های خاورشناسان غربی دربارهٔ مولانا و شمس، افق‌های تازه‌ای از درون مایه‌ها و افکار این عارف شوریده بر روی مولوی پژوهان گشود. از این روی است که می‌بینم که شمس‌پژوهی خود به تنهایی شعبه‌ای شاخص در عرصهٔ پژوهش شده است.

به هر حال پیشینهٔ آشنایی آلمانی‌ها با زبان و ادبیات فارسی به سده‌های گذشته می‌رسد که با **ترجمهٔ گلستان** در سال ۱۶۵۴ ق. شروع می‌شود و از آن به بعد این امر ادامه پیدا می‌کند. تا اینکه در دورهٔ رمانتیک شاعران و اندیشمندان بسیاری به ادبیات مشرق زمین به ویژه ایران روی می‌آورند که خود مقالتی دیگر می‌طلبد.

هامر پورگشتال (۱۷۷۴ ـ ۱۸۵۶ م) شاید یکی از بزرگ‌ترین خاورشناسانی است که تصمیم می‌گیرد شاعران و ادبیان بزرگ ایرانی را به غربیان بشناساند. او در این راه کارهای زیادی کرده که تعدادی از آنها به مولوی و آثار او بر می‌گردد که بعداً بدان‌ها اشاره خواهد شد. گوته شاعر آلمانی یادداشت‌ها و مقالاتی هم برای درک بهتر **دیوان غربی ـ شرقی** نوشت که نکتهٔ شگفت‌انگیز در این یادداشت‌ها اشارهٔ او به مولانا است.

جلال الدین رومی (سال مرگ ۱۲۶۳ م)

وی پدر خود را که به خاطر رنجش‌هایی از سلطان محمّد خوارزمشاه، ترکِ بلخ می‌کند، در سفر دراز او همراهی می‌کند. در راهِ مکّه به عطّار بر می‌خورند که کتابی حاوی اسرار الهی (**اسرارنامه**) به این جوان اعطا می‌کند و شوقِ تحصیل دانش‌های مقدّس را در وجود او شعله‌ور می‌سازد... (گوته، ۱۳۸۲: ۲۵۳ ـ ۲۵۴)

البته نباید از یاد برد که این یادداشت‌های گوته با منابع اندکی که در اختیار داشته است ارزش علمی ندارد؛ این نگرش انتقادی به هیچ وجه درست نیست، زیرا درک ناقص‌گونه از مولانا و زبان رمزگونهٔ او بی تردید در شکل گیری این نگرش مؤثر بوده است. (فیروزآبادی، ۱۳۸۸: ۶) امّا هامر پورگشتال، به زندگی شخصی مولانا و شرح حال بهاء ولد، پدر مولانا، و دیدارش با عطّار در روزگار جوانی اشاره می‌کند ... از دیدگاه هامر سروده‌های عرفانی مولانا را از کنار رود گنگ تا بُسفر همه صوفیان می‌خوانند». نفوذ سخن مولانا در مشرق زمین نشان از اهمیت آثار او دارد، زیرا همان گونه که هامر می‌گوید «او شاعری است که شور و شعفش به دلیل مشاهدهٔ عظمت پروردگار، سرچشمهٔ عشق ازلی و پرتو هدایت الهی است ... در ادامه هامر پورگشتال دیوان شمس را معرفی می‌کند و دو دست نوشتهٔ موجود در وین را نام می‌برد و اهمیت همین اثر را شرح می‌دهد (همان، ۱۶۵، ۱۷۲ـ ۱۷۳).



نکتهٔ جالب دیگر ترجمه‌های هامر پورگشتال از **دیوان شمس** است.

این ترجمه‌ها از نظر ادبی و وزن و قافیه، به رغم آگاهی مترجم از اوزان شعر فارسی، چندان ارزشمند نیست، ولی معرفی خود دیوان ارزش بسیاری دارد. در پایان فصل مربوط **به مولانا، هامر از کتابی با عنوان ادعیهٔ درویشان** یاد می‌کند، مجموعه شعری از **دیوان جلال الدین و مثنوی**، که درویشان مولویه در مراسم دینی خود همراه با نواختن نی از آن بهره می‌جویند. (همان، ۱۹۵)

در اینجا برای نخستین بار از مراسم سماع در فرقهٔ مولویّه سخن به میان می‌آید. «سماع مراسمی از درویشان است که در آن به تنهایی یا گروهی گِردِ مراد خود حلقه می‌زنند و با نوای نی می‌چرخند» (همان جا) نویسنده سپس بخش‌هایی از این اَشعار را به آلمانی ترجمه می‌کند که قطعه‌هایی از

شعرهای مولانا برای سماع است. هامر پورگشتال تا پایان عمر نیز به اندیشه‌های عرفانی مولانا علاقه‌مند بود.. (همان، ۹).

دیگر از مترجمان بعدی آثار مولانا، فریدریش روکرت (۱۷۸۸ ـ ۱۸۶۶) است که کتابی به نام **غزلیات GHASALEN** منتشر کرد. «روکرت» در این مجموعه چهل و چهار غزل مولوی را ترجمه کرده است. این غزلیات از حداکثر تجانس و سازگاری با مشرب مولانا برخوردار است.

روکرت دومین مجموعهٔ غزلیات به طرز مولوی را، در سال ۱۸۳۶ م. منتشر ساخت. او این ترجمهٔ غزلیات را از روی چند نسخهٔ خطّی کتابخانه «گوتا» در سال‌های ۱۸۴۶ تا ۱۸۵۲ در مجلات خاورشناسی آلمان منتشر کرد. «روکرت» بعد از آن، چند مطایبه و قطعه‌هایی از **مثنوی معنوی** را نیز ترجمه کرد و بر تغییر و تبدیل‌های خود از غزلیات مولوی افزود. با این همه، کتاب غزلیات او بود که عامّهٔ خوانندگان آلمانی را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد. هگل از طریق این اشعار با **رومی برتر** آشنا شد (رادفر، ترجمه‌های آثار مولوی صص ۲۸۱ ـ ۲۸۴ به اختصار).

آشنایی با زبان فارسی بر ذهن روکرت تأثیر فراوانی گذاشت و باعث شد که آثار ادبی ارزشمند فارسی و عربی را به زبان آلمانی ترجمه کند.

بی‌تردید از مهم‌ترین آثار روکرت در قلمرو فعالیت‌هایش ترجمهٔ **قرآن مجید** است که نمونه‌ای از عشق و علاقهٔ او به اسلام و مشرق زمین است با اینکه تعداد غزل‌های ترجمه شدهٔ روکرت از غزلیات شمس (۴۴ غزل) بسیار کم است نشان می‌دهد که وی در انجام این کار از هامر پورگشتال تأثیر بسیار پذیرفته است. با این حال، ترجمه‌های روکرت از لحاظ اوزان شعری و روح کلام مولانا و «نغمهٔ عشق ازلی» (روکرت، ۱۹۶۰: ۶۹) چنان به اصل کلام نزدیک است که خوانندگان این ترجمه‌ها بسیار تحت تأثیر آنها قرار می‌گرفتند. نباید از یاد برد که روکرت شاعری بود که قالب «غزل» فارسی را در زبان آلمانی به کار برد و از آن در ترجمه‌های دیگر خود نیز بهره جُست و همین کار باعث شد که بسیاری از شاعران آلمانی زبان در قالب غزل شعر بسرایند. بیست سال پس از ترجمهٔ ابتدایی هامر پورگشتال، **گزیده‌ای از دیوان شمس** (۱۸۳۸ م) با ترجمه ونسان فون روزن ویگ شوانا Schwannau Rosenzweig در وین منتشر شد. این اثر که در اصل فقط معدودی از غزل‌های دیوان شمس را دربر می‌گیرد، ترجمه‌ای کاملاً آزاد است و به رغم آشنایی مترجم با زبان فارسی، گاهی مفاهیم چنان دگرگون می‌شود که بازشناسی متن اصلی کاری بس دشوار می‌نماید. (شیمل، ۱۳۸۲: ۵۴۳).

کارل هرمان انه (۱۸۴۴ ـ ۱۹۱۷ م) صاحب کتاب **تاریخ ادبیات فارسی** به زبان آلمانی نیز در کتاب مشهورخود **زبان شناسی ایرانی** (۱۹۰۲) شرحی دربارهٔ مولانا ارائه کرد و در این اثر گزیده‌هایی از اشعار مولانا را به زبان آلمانی برگرداند.

در سال ۱۸۴۹ نیز گئورک روزن (۱۸۳۰) (Rosen ـ ۱۸۹۱ م) ترجمه‌ای از رباعیات و غزل‌های **دیوان شمس** را منتشر کرد. روزن در لایپزیگ نزد فلایشر(Fleischer) استاد زبان عربی، زبان و ادبیات عربی آموخت و حدود ده سال در قسطنطنیه مترجم سفیر پروس بود. در همین زمان نیز زبان فارسی را فرا گرفت و **گزیده‌ای از مثنوی معنوی** را به زبان آلمانی ترجمه کرد که البته هامر پورگشتال بر ترجمه‌های او ایرادهایی وارد کرد. بعدها پسر او فریدریش روزن که شرق شناسی بزرگ بود مقدمه‌ای بر کتاب پدرش نوشت و مجدداً آن را منتشر کرد (فیروزآبادی، همان ۱۰ ـ ۱۲).

از دیگر مترجمان معروف آثار مولانا، اتوفون ملستر (۱۸۸۱) (melzer ـ ۱۹۶۱ م)، شرق‌شناس اتریشی است که بسیاری از آثارش تاکنون منتشر نشده است. ترجمهٔ او از **دیوان شمس** در سال



۱۹۹۴م با تلاش بخش ادبیات تطبیقی دانشگاه گراتس و با عنوان **رومی، وگر تنهاست عاشق نیست** تنها منتشر شده است. این ترجمه که **گزیده‌ای از دیوان شمس** است سی غزل را در بر می‌گیرد. حسن بزرگ این ترجمه، توجه به ترجمه‌های پیشین و همچنین رعایت کامل مفاهیم نهفته در سروده‌های مولاناست. مترجم در پایان کتاب نیز در بخشی با عنوان **زندگی و آثار مولانا** شرحی بر غزلیات مولانا آورده است. البته ملتسر بخش‌هایی از **مثنوی** را نیز ترجمه کرده که هنوز منتشر نشده است (همان/ ۱۲).

ژان کریستوف بورگل ایران شناس و اسلام شناس آلمانی که متخصص در حوزهٔ عرفان و تصوّف اسلامی است. تحقیقات مفصّل و قابل توجه‌ای دارد. از آثار ارزندهٔ او کتاب **نوروقص** است که در آن پس از اشاره به زندگی و آثار مولوی به ترجمهٔ منظوم آلمانی ۱۰۵ غزل از **دیوان شمس** و ۳۳ رباعی از رباعیات این عارف نامی پرداخته است. (جمال‌زاده، ۱۳۵۴: ۱۲۳ ـ ۱۲۹)

چنانکه از محتوای کتاب پیداست شرح و تفسیر محقّقانه و مقالات فاضلانهٔ بورگل دربارهٔ هنر شاعری مولوی بیانگر علاقهٔ عمیق وی به مولوی و آثارش می‌باشد.

بورگل در این کتاب پس از متذکر شدن طریقهٔ افلاطونی جدید در تصوّف خاطرنشان می‌سازد تأثیر مذکور در آثار مولانا ـ **این نابغهٔ مشرق زمین** ـ قدم به قدم معلوم و مشهود است (همان، ص ۱۲۷). یکی دیگر از موضوعات مهمی که بورگل دربارهٔ آن بحث می‌کند، مسئلهٔ ساختارهای زبانی آثار مولاناست. وی معتقد است در رویارویی با آثار مولانا پیوند صورت و معنا مهم‌ترین مسئله ایست که اهمیت اساسی دارد و بنابراین برای درک اشعار او به جای بسنده نمودن به حجاب لفظیِ معنای شعر باید به داخل این حجاب نفوذ کرد:

برای مغزِ سخن قشر حرف را بشکاف که زلف‌ها ز جمال بتان حجاب کند

(**میراث مولوی**، صص ۱۰۴ ـ ۱۰۶).

دیدگاه وی در خصوص زبان آوری مولوی بر این است که توانایی و پویایی زبان شعری این شاعر بزرگ به صورت‌های گوناگون جلوه‌گر می‌شود. پیش از همه، مسئلهٔ شمولِ حیرت انگیز شعر اوست، شعر مولوی دارای بیانی هنرمندانه است به این مفهوم که وی هرگز زبان خود را در حد نمایش صنعت گرانهٔ صِرْف، تنزّل نمی‌دهد، بلکه کاربرد آرایش‌های بلاغی در شعر او با همهٔ مهارت و زدودگی که دارد، همواره خودجوش و طبیعی به نظر می‌رسد. (همان، صص ۱۰۹ ـ ۱۱۱) به نقل (**آیینهٔ میراث** ش ۳۸، پائیز ۸۶: ۴۵۸ ـ ۴۵۷).



هلموت ریتر محقق آلمانی در بررسی جامعی که از مثنوی تصحیح نیکلسون انجام داد، کمک بزرگی به فهم اشعار مولوی نمود. مقالات مختلف وی دربارهٔ نسخ خطی مولانا و پیروان او و رقص درویشان مولویّه و نیز نقدهایش بر ویراست نیکلسون از **مثنوی** در تجزیه و تحلیل مولوی و آثارش بسیار ارزشمند است. حتی نقدهای وی موجب شد نیکلسون آرا و نظریات او را در کار خود ملحوظ دارد (**آئینه میراث**، ۱۳۸۶: ۴۶)

و سرانجام می‌رسیم به بیان شمّه‌ای از احوال و آثار و اندیشهٔ خانم آنه ماری شیمل که شمس پژوهی را یکی از موضوعات اصلی آثار و مقالات خود قرار داد و محقّقان و علاقه‌مندان شمس و مولانا را در راه تحقیق درست و علمی رهنمون شد. شخصیتی اندیشمند و با ذوق و نکته‌یاب با آثار متعدد که در چندین اثر خود به کند وکاوی محققانه دربارهٔ شمس و مولانا و تعالیم و افکار آنان دست یازیده

است آری، شیمل ایران شناس برجستهٔ آلمانی، فرزانه بانویی که با تحقیق و تألیف بسیار در عرفان اسلامی و عرفای نامی به ویژه شمس و مولانا ـ شیر و شکر به هم‌آمیخته از نظر جهان بینی، افکار و برخورد صمیمانه، هر دو در اوج عرفان و شناخت، سهم بسیار بزرگی دارد. به طوری که می‌توان او را شرقی‌تر از هر غربی نامید. این نابغهٔ شرق شناس کمک شایانی به توسعه و ارتقاء کیفیت تحقیقات فرهنگی و هنر اسلامی نیز نموده است.

شیمل توفیق یافته تا با دانش و بصیرت آمیخته با لطافت طبع و تخیل دورپرواز زنانهٔ خود، صدای نامکرّر عشق رابا طراوت و حلاوتی دیگر به گوش جان صاحب دلان زمزمه کند (اخگری، ۱۳۸۳: ۹ ـ ۱۵)

شیمل در تألیفات خود موفق شده که حاصل تحقیقات گذشتگان و آنچه خود سالیان دراز با شکیبایی و صرف وقت بسیار دربارهٔ فرهنگ و معارف مشرق زمین از راه مطالعه و پژوهش فراهم آورده، با زبانی روشن و کلامی شعر گونه در اختیار شمس‌پژوهان و خوانندگان شرق و غرب قرار دهد (شیمل، ۱۳۸۲: ۲۰۳)

به طور کلی ـ همان طور که بیان شد ـ عرفان و تصوف و مولوی پژوهی یکی از موضوعات محوری و اصلی تحقیقات این مستشرق بنام را شکل می دهد. شاید توجه وی به مولوی از محتوای عرفانی آثار مولانا نشأت گرفته باشد.

شیمل مولانا را نقطهٔ عطفی در عرفان اسلامی دانسته و معتقد است گسترهٔ شعر مولانا چنان وسیع و از نظر جنبه‌های مختلف تجربهٔ عرفانی به قدری غنی است که باعث شده آثار عظیم او طیّ قرن‌ها بارها به زبان‌های مختلف مورد شرح و تفسیر قرار گیرد. (اخگری، همان ۱۱).

بی‌تردید، بزرگ‌ترین و پرارزش‌ترین کتاب در شرح اندیشه‌ها و آثار مولانا، **شکوه شمس** (۱۹۷۹) است. این کتاب حاصل عمری تلاش است و نویسنده خود پس از اشاره به اهمیت چلّه‌نشینی در بین عرفا می‌گوید: «با این حال، مؤلف کتاب حاضر باید اذعان کند که دقیقاً مدت چهل سال به مولوی دلبسته بوده است (شیمل، ۱۳۸۲: ۵) از این رو شگفت انگیز نخواهد بود که در چهارفصل این کتاب نخست به «پیشینهٔ تاریخی»، دیگر« خیال‌بندی‌های مولوی»، سپس «الهیات مولوی» و در نهایت به «نفوذ مولوی در شرق و غرب» بپردازد. مفصّل‌ترین بخش این اثر، خیال بندی‌های مولوی است که با مطالعهٔ آن می‌توان عظمت کار شیمل را به خوبی دریافت. به راستی این همه دقّت نظر در صُوَر خیال، شاید در هیچ یک از آثاری که تا آن زمان نگاشته شده است، وجود ندارد. افزون بر این زبان زیبای شیمل باعث می‌شود که خواننده در عین سادگی به ژرفای اندیشه‌های مولانا پی ببرد» (فیروزآبادی، همان، ص ۱۴). همچنین شیمل کتابی با عنوان **نوای نی** دارد که **گزیده‌ای از غزلیات مولانا** است که در ۱۹۴۸ م منتشر شده است و نیز باید از کتاب **گفتار جلال‌الدین رومی** که انتخاب و ترجمهٔ خانم شیمل است (چاپ ۱۹۴۹)، در والدرف (هسن)، یاد کرد و بالاخره، نباید از ذکر **منتخباتی از دیوان اشعار مولانا جلال الدین رومی** که ترجمه از متن فارسی با شرح و تفسیر خانم شیمل است غافل ماند. این اثر در اشتوتگارت در ۱۹۶۴ م. چاپ شده است (شیمل، ۱۳۸۲)،دیباچه صص ۴۴ ـ ۴۵ (به نقل از رادفر، **مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شمس**، ۱۳۷۸: ۳۷۷).



البتّه آثار و پژوهش‌های خانم شیمل به این چند اثر یاد شده تمام نمی‌شود. در ترجمه‌های چاپ شدهٔ دیگر او به فارسی نیز بحث‌هایی دربارهٔ مولانا و شمس و عرفان وجود دارد از جمله کتاب **من**

بادم و تو آتش (۱۹۷۸م) که دربارهٔ زندگی و آثار مولانا است نویسنده در آن کار خود را با توصیف زیارت مرقد مولانا در قونیه، حال و هوای آن دیار، زندگی بهاءولد و بیان شعری مولانا آغاز می‌کند و در نهایت به تأثیر **قرآن مجید و قصص الانبیاء** و دیگر منابع اسلامی به اندیشه و شعر مولانا می‌رسد. شیمل در واپسین گفتار این کتاب، سماع درویشان و اهمیت این آیین را شرح می‌دهد (فیروزآبادی، همان، صص ۱۳ ـ ۱۴)

البته بحث شمس پژوهی بدین مقدار در آلمان تمام نمی‌شود، بلکه نزدیک‌شدن به کمالِ این کار، صاحب همتّانی توانمند را می‌طلبد که این راه بزرگ را ادامه داده تا ان شاءا... در آیندهٔ نه چندان دور این مهمّ انجام پذیرد.

این مطالب، فقط اشاره‌ای کوتاه ـ آن هم دربارهٔ تنی چند از خاورشناسان آلمانی زبان شمس‌پژوه ـ بود. که تقدیم حضور شما عزیزان شد.



منابع و مآخذ

۱ـ آیینهٔ آفتاب حضور شخصیت و آثار مولانا درغرب، سعید فیروزآبادی، تهران، شرکت علمی و فرهنگی، چاپ نخست، ۱۳۸۸
۲ـ «بررسی دیدگاه تنی چند از مستشرقان در خصوص آرا و افکار مولانا»، ۱۳۸۶، نازیلا اصلانپور، آینهٔ میراث، ش پیاپی ۳۸، فصلنامهٔ مرکز پژوهشی میراث مکتوب، دورهٔ جدید، س ۵، ش ۳، پائیز، صص ۴۳۳ ـ ۴۶۶.
۳ـ «ترجمه‌های آثار مولوی»، ۱۳۷۲، ابوالقاسم رادفر، مجلهٔ فرهنگ، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، کتاب چهاردهم
۴ـ جلال الدین رومی: «روشنایی و رقص»، ۱۳۵۴، محمدعلی جمال زاده، مجلّهٔ راهنمای کتاب، ج ۱۸، ش ۱ـ ۳، صص ۱۲۳ ـ ۱۲۹.
۵ـ دیوان غربی ـ شرقی، ۱۳۸۳، یوهان ولفگانگ فون گونه، ترجمهٔ محمود حدادی، تهران، بازتاب نگار
۶ـ شکوه شمس، ۱۳۷۰، آنه ماری شیمل، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۷ـ «فرزانه بانویی دلباختهٔ عرفان شرق»، ۱۳۷۱، خسرو ناقد، کلک ش ۲۸، تبرماه، صص ۱۲۳ ـ ۱۳۴.
۸ـ کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ۱۳۸۲، محمدعلی موحّد، ش ۷۷، س ۷، ش ۵، اسفند ماه، ص ۱۸۰
۹ـ «ماهتاب غرب» نگاهی به زندگی و آثار شیمل»، محمد اخگری، در کتاب عرفان پلی میان فرهنگها، ج ۲، مجموعه مقالاتِ بزرگداشت آنه ماری شیمل، تهران، انتشارات مؤسسهٔ تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳، صص ۹ ـ ۱۵.

۱۰ـ مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شمس تبریزی، گردآورنده وحید آخرت دوست، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۱۱ـ من بادم و تو آتش، ۱۳۸۰، آنه ماری شیمل، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات توس
۱۲ـ نوروسماع، گزیده‌ای از اشعار مولانا، ۱۳۸۳، ترجمهٔ یوهان کریستف بورگل، تهران، هرمس با همکاری مرکز بین‌المللی گفت و گوی تمدن‌ها.



اسرار در کلیات شمس تبریزی

امیر حسین ماحوزی[۱]

مقدمه

مفهوم راز از مهم‌ترین کلید واژه‌های عرفان است. جهان عرفان جهانی رازآمیز است و به کشف حقیقت پنهان نظر دارد. در این میان مولانا پس از آشنایی با شمس – که او را شیخ سرّدان می‌دانند– در دنیای راز غوطه‌ور می‌شود. تجربهٔ وجدآسای او در عشق شمس دریچه‌هایی از اسرار را بر او می‌گشاید که در ظرف تئوری‌های معمول نمی‌گنجد. بویژه با غور در دیوان شمس و البته لحظه‌های شورانگیز در مثنوی می‌توان به تجربه‌های ویژهٔ او از عالم اسرار دست یافت.

دربارهٔ راز در اندیشهٔ مولانا دو مقاله پیش از این نگاشته شده است. یکی با عنوان «راز و رازداری در عرفان مولوی» از غلامرضا پیروز و علی اصغر باقری خلیلی و دیگری «راز در مثنوی مولانا» از محمد دانشگر. در هر دو مورد تمرکز بر روی مثنوی مولانا بوده، تنها در مقالهٔ نخست ارجاع‌هایی محدود به دیوان شمس و دیوان عطار و حافظ دیده می‌شود.

در پژوهش حاضر تمرکز ما بر دیوان شمس مولاناست چرا که اسرار در شور عاشقانه و بی‌خودی مولانا جلوه ای دیگر می‌پذیرد. از این رو نگارنده در مقالهٔ حاضر پس از بیرون آوردن تمامی اشارات مولانا به مفهوم راز و طبقه‌بندی آن، آرای او را با مفهوم راز در عرفان وفلسفهٔ گابریل مارسل مقایسه کرده است. هم چنین نگاهی به تصویرسازی‌های برجستهٔ مولانا از اسرار افکنده شده و راز بزرگ مولانا در دیوان شمس مورد واکاوی قرار گرفته است.



تعریف سرّ

سرّ در لغت به معنای راز پوشیده است و در اصطلاح عرفا لطیفه‌ای است که در قالب ودیعه نهاده شده است؛ مانند روح در بدن و آن محل مشاهده است؛ همان طور که روح، محل محبت است و دل محل معرفت (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۳۴).

در تعریفی دیگر گفته‌اند:برآنچه پوشیده بود میان بنده و حق تعالی لندر احوال سرّ اطلاق کنند (همان، ۱۳۴).

ابوسعید ابوالخیر سرّ را لطیفه‌ای می‌داند که در دل نهاده می‌شود به دنبال نیاز وآن نیاز نیز از رحمت حق در دل پدید می‌آید. از نظراو معشوقهٔ موحدان آن سرّ پاک است و آن سرّ، باقی بود و نیست نشود. هرکه را آن سرّ هست او حیّ است (محمدبن منور، ۲۴۵:۱۳۶۶).

سراج،سرّ را پوشیدگی میان عدم و وجود می‌خواند و بر این باور است که سرّ حق را جز خود او کس نداند (گوهرین، ۱۳۸۰: ۲۲۵). قشیری نیز بر آن است که بر سرّ اشراف نبود و بر سرّ سرّ اطلاع نبود(قشیری، ۱۳۴۵ :۱۳۴). عبّادی نیز بر این باور است که سرّ دل بنده در ادراک هیچ آفریده نیاید (عبادی، ۱۳۶۸: ۱۹۱).

به باور سهروردی سر همان قلب یا روح است که از مقام خویش عروج می‌کند. حصری تصوف را صفای سر از کدورات مخالفت می‌داند (هجویری، ۵۳:۱۳۸۶). او نیز سر را همچون دل مکانی می‌داند که باید صفا پذیرد تا در او حق جلوه نماید. یزدان یار نیز جایگاه وجد را در سرّ می‌داند چنان که محبت را در قلب و معرفت را در فوآد (گوهرین، ۲۳۲:۱۳۸۰).

ابوبکر فارسی را پرسیدند از خاموشی سرّ،گفت مشغول نابودن به ماضی و مستقبل (قشیری،۱۸۴:۱۳۴۵). گویی سرّ همان است که در حال حضور دارد. حال همان عرصهٔ ورود وارد غیبی است به درون انسان یعنی جهان پنهان در آن لحظه در دل حضور می‌یابد. این یکی از بدیع‌ترین تعاریف سرّ است.

مطابق نظر کاشانی «سرّ معنیی لطیف است مکنون در صمیم روح و عقل را تفسیر آن معتذر یا در سویدای دل و زبان را تعبیر از آن متعسر» (کاشانی،۱۰۱:۱۳۶۷).

روزبهان نیز پیش از کاشانی حقیقت سرّ را بیرون از آنچه زبان علم می‌گوید می داند و در نظر او سرّ را عارف بی‌واسطه از خود می‌یابد (روزبهان، ۱۳۴۴: ۵۷۴).

این رابطهٔ مستقیم میان سرّ و انسان درسخن ابوسعید نیز جلوه ای خاص می‌یابد:

ابوسعید از شیخ ابوالفضل حسن پرسید سرّ چیست؟گفت تویی.گفت سرّسرّ چیست؟گفت آن هم تویی (گوهرین، ۱۳۸۰: ۲۳۴).

از آن چه بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که سرّهم لطیفه‌ای است در دل یا قالب که محل وجد و مشاهده است،از این رو جایگاهی است که با دیدن در ارتباط است و از سویی دیگر این لطیفه پوشیده است گاهی از اغیار وگاهی از بنده. مفهوم زندگی، سرّ است و این سرّ گاهی با انسان یگانه می‌شود وگاه معشوقهٔ موحدان دانسته می‌گردد. با عقل و زبان به دشواری می‌توان ان را تعبیر و تفسیر کرد.



راز در فلسفهٔ «گابریل مارسل»

در فلسفه، راز برترین عرصه‌ی حضور خویش را در اندیشهٔ «گابریل مارسل» می‌نمایاند.او وجود انسان را به عنوان یک راز در کانون توجه فلسفی خویش قرار می‌دهد.انسان امروز بی‌قرار و پر تنش است. او دلیل این بی‌قراری را میل انسان به تملک جهان می‌داند و تفکر انتزاعی را مسیری برای

دستیابی به این مهم. او در کتاب «بودن و داشتن» بودن را در برابر داشتن می‌نهد و راز را در برابر مساله. از نظر او نباید راز را مساله‌ای دانست که حلّش دشوار است (کین، ۳۲:۱۳۷۵ به بعد).

راز چیزی است که من گرفتار آنم، قلمرویی است که در آن تمیز و تمایز میان آنچه در من است و آن چه در برابر من است معنای خویش و اعتبار اولیهٔ خود را از دست می‌دهد (مارسل،۱۹۴۹: ۱۱۷).

او عشق، آزادی، ایمان، زندگی و مرگ را عرصه‌هایی رازآمیز در وجود انسان می‌داند. راز پرسشی است که هستی پرسشگر را نیز فرا می‌گیرد. رازها حقایقی فراتر از ما نیستند بلکه حقایقی‌اند فرا گیرندهٔ ما. در راز تمایز میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی از میان می‌رود.

راز را تنها تا آن جا می‌توان باز شناخت که آدمی آزادانه و فروتنانه معترف شود که از جهان و از سایر انسان‌ها جدایی‌پذیر نیست. راز را نمی‌توان حل کرد، بلکه باید آن را زیست و با آن زندگی کرد. تشخیص راز ،کار کل یک شخص است نه فقط ذهن او. تشخیص راز به این نیز بستگی دارد که خود را به دل راز در افکنیم (کین،۴۲:۱۳۷۵). راز از نظر او معرفت و اشراقی است که در هر مشارکتی هست. اذعان به هستی به مثابهٔ راز باور این قول است که زندگی انسان را مشارکتش در چیزی پایان ناپذیر معنا و کرامت بخشیده است (همان،۶۰).

پس می‌توان راز را در فلسفهٔ مارسل، عرصه‌ای گسترده دانست که هستی پرسشگر را به چالش می‌کشد و فرا می‌گیرد. تنها از راه حضور و مشارکت، زیستن و عشق می‌توان به درک آن نایل آمد. مارسل بر این باور است که تجربهٔ راز تجربه‌ای شهودی، ناآگاه و غیر قابل بیان است که فرد حین تجربهٔ آن، آن را در تملک ندارد (مارسل: ۱۱۸). این بخش سخنان مارسل به تجربهٔ متافیزیکی مولانا بسیار نزدیک است.

مولانا، شمس و اسرار

مولانا هستی را به گونه‌ای راز آمیز درک می‌کند. اسرار و راز از پر بسامدترین کلمات در دیوان شمس است. گویی از پس ورود شمس به قونیه مولانا آشکارا به جهان اسرار گام می‌نهد. شمس تبریزی را سپه سالار از مستوران حرم قدس معرفی می‌کند.کسی که تا زمان مولانا هیچ آفریده را بر حال او اطلاعی نبوده و پس از مولانا نیز هیچ کس را بر حقایق اسرار او وقوف نخواهد بود (سپه‌سالار، ۱۳۸۵: ۱۰۴).

او خطاطی است که گاه خود نیز در غلبهٔ حیرت خط سوم اسرار خویش را نمی‌خواند؛ با این حال خضروار، مولانا را اسرار می‌آموزد.«اسرار می گویم،کلام نمی‌گویم. من سرّ با آن کس توانم گفتن که او را در او نبینم، خود را در او بینم، سرّ خود را با خود گویم» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۰۵).



مولانا او را خداوند خداوندان اسرار می‌داند (دیوان شمس،۱۳۵۵: ۱۱۰۳۸) کودکی شمس،تربیت غریبانهٔ او در خلوت و تنهایی، رفتار غریب و پایان اسرارآمیز زندگی شمس همه و همه مولانا را غرق در عوالم راز ساخته بود. حضور شمس و سخنانش – که بعدها اسرار شمس تبریزی نامیده شد – عشقی غریب را در او تراویده بود که جهان او را به جهانی پر رمز و راز بدل ساخته و او حیران نظاره‌گر این جهان شگفت گشته بود.

چو طفلی گم شدستم من میان کوی و بازاری که این بازار واین کو را نمی‌دانم نمی‌دانم

(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۱۵۲۲۳)

از نخستین زمزمه‌های «نی» در مثنوی با این اسرار روبرو می‌شویم:

هـــر کسی از ظن خود شد یار من از درون مـــــن نـجـسـت اسرار مـن
سـر مـــن از نالـهٔ مـــن دور نیست لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیـک کس را دید جان دستور نیست

(مثنوی،۱۳۸۸ :۱/ ۷-۵)

سرّ همچون جان پنهان است با این حال سر از ناله وجان از تن جدا نیست. معشوق و عشق نیزاین چنین پنهان و آشکارند. در دیوان شمس نیز معشوق همچون جان در بدن آشکارست و پنهان.

چون نمک دیگ و چو جان در بدن از همه پیدا تر و پنهان ماست

(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۵۳۶۰)

آن چه در نگاه مولانا مانع دریافت اسرار می‌شود، منیت و خودی است. از این رو نی تهی شده از خویش اسرار را بی‌واسطه بیان می‌دارد.

اسرار، مکانی برای تجربه

در شعر مولانا سرّ یا اسرار در نخستین نگاه مکان یا جایگاهی است درونی که عاشق در او سیر می‌کند و به نظاره و شهود می‌نشیند. این سرّ از سویی دیگر با عالم غیب یا جهان پنهان پیوند می‌خورد. آن جا که سرّ دریافت می‌شود، خود از جنس سرّ است.

شراب عاشقان از سینه جوشد حریف عشق در اسرار باشد

(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۶۹۱۹)

در تجربهٔ شهودی او گفتار از اسرار پر می‌کشد، او در انبوهی اسرار پنهان می‌شود و معشوق او را می‌یابد.

گفتم که در انبوهی شهرم که بیاید آن کس که در انبوهی اسرار مرا یافت

(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۳۵۷۱)

اسرار نشانی از عالم غیب در خود دارد. مولانا جز این چرخ و زمین و بازار آن، بازاری دیگر در اسرار خویش می‌یابد که از غیرت حق آشکار نمی‌شود:

باز در اسرار روم جانب آن یار روم نعرهٔ بلبل شنوم در گل و گلزار روم

(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۱۴۸۰۶)



رحمت همچون جیحون درقلزم اسرار او جاری می‌شود و معشوق چون چرخ در اسرار او می‌تپد و صد لیلی و صد مجنون در اسرار او در می‌جهند. معشوق گاهی چون اندیشه به جاسوسی اسرار می‌آید.

اسرار از این رو مکانی فراخ است که گاهی از آن شراب می‌جوشد و گاه گفتار، همچنین رودهای رحمت در دریای اسرار و باغ و چرخ و عاشقان و معشوقان در او حضور می‌یابند. مولانا گویی عرصه‌های یگانگی با جهان و دیگری را در اسرار تجربه می‌کند.

راز و زبان

اسرار از سویی دیگر برای او همان رابطهٔ پوشیده میان عاشق ومعشوق، یا بنده و خداست. اما آیا این راز امری زبانی است یا فراتر از زبان؟ پارادکسی آشکار در این میان دیده می‌شود که در شعر مولانا جلوه می‌یابد. او از رازی سخن می‌گوید که گفته می‌شود اما بدون نظم حرف و کلام:

هزار رمز به هم گفته جان من با عشق　　در آن رموز نگنجیده نظم حرف و کلام
(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۱۸۱۷۳)

مولانا در سرتاسر دیوان شمس زبان را بندی می‌داند که ما را از رسیدن به راز هستی باز می‌دارد. گفت غبار می‌کند ونور ماه را فرو می‌نشاند.

ای هــمراه راه بین بر سر راه مــاه بین　　لیک خمش سخن مگو گفت غبار می‌کند
(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۵۹۱۶)

او آنجا که خموش می‌کند راز عشق در یافته می‌شود وزبان‌های گوناگون می‌توانند آن را در یابند.

اگر خمش کنمی راز عشق فهم شدی　　و گرچه خلق همه هند و ترک و کردندی
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۳۲۵۰۱)

اما هیچ قلم و زبانی نمی‌توانند راز عشق را بیان کند. راز آن جا راز است که به آواز نیامده است:

راز کآواز دهد راز نماند　　مده آواز تو ای راز میا
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۲۰۴۰)

مولانا بر این باور است که آن گاه که انسان خاموشی پیشه می‌کند، معشوق به سخن در می‌آید. به بیان دیگر آن گاه که من تجربی سکوت پیشه می‌کند، نفس مطمئنه به سخن می‌آید؛ اما گفتار معشوق یا نفس مطمئنه از جنسی دیگر است:

بر بند لب اکنون که سخن گستر بی لب　　بی‌حرف سیه روی به گفتار در آمد
(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۶۷۵۵)

این نفس مـطمینِه خموشی غذای اوست　　این نفس ناطقه سوی گفتار می‌رود
(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۹۰۴۷)



تجربهٔ عشقی شورانگیز در دیوان شمس او را در حالتی از بی‌خویش و نا آگاهی فرو می‌برد که زبان از سلطهٔ اختیار او خارج می‌شود و او نیز به نوبهٔ خود از اقتدار زبان رها می‌گردد. در این حال او عملاً در شرایطی چون شرایط وحی قرار می‌گیرد (پورنامداریان،۱۳۸۰: ۱۵۰).

این امر سبب ابهام زبان و به هم ریختن رکن معنی رسانی زبان می‌شود. خموشی من تجربی نشانهٔ حضور و وصل است. گفتار زبان نشانهٔ آن است که راز به شکلی شهودی لمس نمی‌گردد. مولانا در تمثیلی بیان می‌کند که جوانمرد گرسنه آن گاه که نان می‌بیند آن را در دهان می‌گذارد و از آن سخن نمی‌گوید. نشانهٔ رسیدن و شهود، زیستن است و خاموشی.

خاموش کاین گفت زبان دارد نشان فرقتی ور نی چو نان خاید فتی کی وقت نان گویی بود
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۵۷۶۸)

در نظرگاه او سخن و زبان یکی از موانع اصلی تجربهٔ زیستی راز هستی است. زبان هم مانع ارتباط با جهان است و هم مانع اتصال من با من. از این رو مبارزهٔ او با گفت‌وگو سطحی وسیع می‌پذیرد و گفت وگوهای درونی را نیز شامل می‌شود. او می‌داند که این گفت‌وگوی عاقلانه راه را بر شهود امر قدسی می‌بندد. گفتار ازاین رو مانع دیدن حقیقت من می‌شود:

خموشید که گفتار فرو خورد شما را خریدار چو طوطی است شما شکر و قندید
(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۶۶۶۸)

از این رو او گفت‌وگو را عرصه‌ای می‌داند که در آن من با دیگری ارتباط بر قرار می کند. در نگاه او زبان حتی در این شیوه نیز سطحی کوچک را از ارتباط با دیگری در بر می گیرد. اما رابطهٔ من با من صرفا امری غیر زبانی است. اگر گفت وگوی زبانی خاموش شود لحظه‌های درخشان دیدار من برتر که در اسرار پنهان شده فراهم می گردد. از این رو اولیا با خویش خاموشند و با مردم سخن می گویند:

وقت تنهایی خمش باشند و با یاران به گفت کس نگوید راز دل را با در و دیوار خود
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۷۸۲۸)

پس زبان خموش در نگاه او لبریز از حقایق اسرار است:

دهان پر است زبان خموش را از راز چه مانع است فصیحان حرف پیما را
(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۲۴۵۵)

با این همه- چنان که بیان شد - آن گاه که خموشی سبب اتصال من به من برتر می‌شود زبان شکلی دیگر می‌یابد که از جنس زبان هنجارین نیست. آن جاست که زبان شکلی استعاری و رمز گونه می‌یابد:

کدامین شه؟ نیارم گفت رمزی از صفات او ولیکن از مثالی تو بدانی گر خرد داری
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۲۷۱۱۵)

بس زبان حکمت اندر شوق سرش گوش شد ز آنک آن اسرار او را ترجمانی دیگر است
(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۴۰۹۲)



زبان حکمت در شوری از عاطفه، هنگام تجرب، سرّ خاموش می‌شود تا اسرار حقیقی با گفتاری سرشار از پوشیدگی به سخن در آید.

در مثنوی هر جا که مولانا غرق در رویارویی با اسرار می‌شود و به اوج عاطفهٔ شعری بال می گشاید، زبان شکسته می‌شود و شکل غزل می‌یابد، ابهام می‌پذیرد و گاهی به زبان دیگر بدل می‌شود. مولانا در بلندترین لحظه‌های تجربهٔ عاشقانه از فارسی به تازی می‌رود و باز به فارسی باز می گردد. به گفته‌ی توکلی جایی که او می‌خواهد ناتوانی خود را در بیان احساس تجربه‌ای شگرف

به مخاطب القا کند لحظه‌ای از زبان می‌گذرد و به زبان بیگانه پناه می‌برد. (توکلی،۱۳۸۹:۳۷۷). این امر شاید این اندازه نیز آگاهانه صورت نپذیرد. بویژه در داستان پادشاه و کنیزک، وکیل صدر جهان و داستان ایاز که اوج لحظه‌های عاطفی مولانا را نشان می‌دهد و مولانا در آن دغدغهٔ بیان اسرار دارد (مثنوی،۱۳۸۸: ۱/ ۱۳۲-۱۲۸؛ ۳ /۳۸۰۳-۳۸۰۰؛ ۵ /۱۸۹۷-۱۸۹۳).

رستن از زندان زبان، قابل بیان نبودن حقایق اسرار یکی از مهم‌ترین دلایل کتمان راز در مثنوی است. زبان در بسیاری از موارد توان بیان حقایق ضمیر او را ندارد. از این رو همواره در مواجهه با اسرار، بیان یا کتمان راز و چگونگی آشکار ساختن راز مورد نظر بوده است.

کتمان راز

مولانا در مثنوی از همان آغاز داستان پادشاه و کنیزک به سوی کتمان راز می‌رود، شعله‌های سوزان عشق شمس-که زمانی او را سوخته بود -اکنون آرام در حال پخته کردن او در مثنوی است. او راز را با جان خویش نیز در میان نمی‌نهد، نخستین عامل کتمان اسرار نبودن ظرفیت در مخاطب است.

گفتم ار عریان شود او در عیان — نه تو مانی نه کنارت نه میان
آرزو می خواه لیک اندازه خواه — برنتابد کوه را یک لخت کاه
آفتابی کز وی این عالم فروخت — اندکی گر بیش تابد جمله سوخت

(مثنوی، ۱۳۸۸: ۱ /۱۴۱-۱۳۹)

در داستان‌های دیگر نیز- بویژه آنجا که از وحدت وجود سخن می‌گوید - دیگران را از نزدیک شدن به راز منع می‌کند.

پیش این الماس بی اسپر میا — کز بریدن تیغ را نبود حیا
زآن سبب من تیغ کردم در غلاف — تا که کژ خوانی نخواند بر خلاف

(مثنوی،۱۳۸۸: ۱ /۶۹۳-۶۹۲)

با این حال در کلیات شمس نیز با این کتمان اسرار روبروییم. گاهی هشدارهای خموش مربوط به نگفتن اسرار است.

ملول محرم اسرار نیست. در جمع سبک روحان نیز گاهی بوالهوسی یافت می‌شود، پس همواره باید هوشیار بود.او همواره در آرزوی گوشی بوده که بتواند راز او را فهم کند:

چه بودی که یک گوش پیدا شدی — حریف زبان های مرغان ما

(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۲۶۹۳)



در دیوان شمس - که در بسیاری از غزل‌ها - او پروای مخاطب را ندارد و در شور عاطفی خویش غزل می‌سراید، باز در لحظه‌های آگاهی نگران درک و ظرفیت مخاطب است. گفتار او چون انجیر رسیده ایست که هر مرغی توان خوردن آن را ندارد. و گاه چون رود نیل بر قبطیان خون و بر سبطیان آب زلال می‌شود. در تجربه‌ای عجیب و استثنایی او که همواره از بیم حضور دشمنان اسرار را می‌نهفت و در قعر چاه سخن می‌گفت به ناگاه در خانهٔ دلش خیال دشمن را می‌بیند که به جاسوسی راز آمده است:

دیـــوار گـــوش دارد آهسته‌تـــر سخن گـــو
ای عـــقـــل بـــام بر رو ای دل بـــگـــیـــر در را
ای جان چه جای دشمن روزی خیال دشمن
در خـــانـــه‌ی دلـــم شـــد از بـــهـــر رهـــگـــذر را
رمـــزی شنید زیـــن سرّ زو پیش دشمنان شد
می‌خواند یک به یک را می‌گفت خشک و تر را
زان روز مـــا و یـــاران در راه عهد کردیـــم
پـــنـــهـــان کـــنـــیـــم سرّ را پـــیـــش آوریـــم سر را
دریـــای کیسه بسته تـــلخ و تـــرش نـشسته
یـعـنـــــی خـــبـــر نـدارم کـــه دیـــده ام گـوهـر را
(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۲۱۴۳-۲۱۴۲-۲۱۳۶و۲۱۴۶)

در این تجربه خیال دشمن همچون اندیشه به جاسوسی اسرار آمده است، او از این پس مانند دریا تلخ و ترش می‌نشیند و گوهر خویش را پنهان می‌دارد تا تنها غواصان آشنا غور اسرار او را دریابند. یکی از دلایل دیگر کتمان راز پخته شدن و تکامل است. به گفتهٔ شمس: سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌نهد. آن گاه که دربارهٔ راز سخن نمی‌گوییم لایه‌های دیگر راز آشکار می‌شود. در داستان پادشاه وکنیزک پیر به کنیزک می‌گوید اگر راز عاشقی را نگاه داری من درد تو را درمان می‌سازم:

دانه چون اندر زمین پنهان شود سرّاو سر سبزی بستان شود
(مثنوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۱۷۷)

راز جز آنجا که همچون دانه خود از ضمیر خاک بیرون می‌آید، نباید آشکار شود، چون سبب تباهی خویش می‌گردد.
عاشق در دیوان شمس خود را درون زهدان عشق می‌یابد که تا زمان تولد فرا نرسد نمی‌تواند دهان باز کند و باید از خون و ناف تغذیه نماید:

دهـــان ببســـته‌ام از راز چـــون جنین غـــمـــم
که کودکان به شکم در غذا خورند از ناف
(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۱۳۸۲۷)



غیرت عاشق و معشوق هر دو از عوامل مهم دیگر کتمان راز است. در تصویری بدیع او ملتمسانه از معشوق می‌خواهد که آرام لب بر گوش او نهد مبادا که این راز را دیگری دریابد.

بنه بر گوش من آن لب اگرچه خلوتست و شب
مـهـل تـا بر زنـد بادی بـــدان اسرار پنهانـک
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۱۳۹۱۷)

و آن گاه که در اسرار می‌رود از دیدگان ناپدید می‌شود گویی غیرت معشوق اورا به گنج خانهٔ خویش برده است و او را به هیچ کس نشان نمی‌دهد:

مثال کاسه های لب شکسته به دکان شه جبّار بودیم
(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۱۶۰۸۹)

افشای اسرار

اما عواملی چند سبب می‌شود تا عاشق راز را بر ملا سازد. این افشای بی‌پروای راز در مثنوی کمتر و در دیوان شمس بیشتر دیده می‌شود.

مستی و بی خویشی:

مستی و بی‌خویشی مهم‌ترین این عوامل است. مستی - که خود عاملی برای شناخت راز است- سبب فاش شدن راز عاشق نیز می‌شود:

راز تو فاش می‌کنم صبر نماند بیش از این
بیش فلک نمـی‌کشد درد مرا و نی زمین
سرّ هـزار سالـه رامـستم و فاش مـی‌کنم
خواه ببند دیده را خواه گشا و خوش ببین
(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۱۹۲۴۸-۱۹۲۴۷)

بار گران اسرار سنگینی بار راز نیز دلیلی است بر افشای آن. عاشق گاه کوه اسرار را بر شانه‌های خویش حس می‌کند و آن را بر نمی‌تابد.

شیدایی و جنون:

شیدایی و جنون حاصل از عشق نیز سبب بی‌حیایی و بی‌شرمی و افشای اسرار می‌شود. مولانا بارها به این مضمون اشاره کرده که راز را سر سرمست بی‌حیا فاش می‌سازد. در مثنوی نیز زید هنگام بیان تجربهٔ ایمانی خویش، عکس «لا یستحی» حق رادر خویش می‌یابد و شرم از او می‌رود و به گفتهٔ مولانا هر چند باید آیینه را در بغل گیرد اما نور راز بغل و دغل را می‌درد. با این حال پیامبر از او می‌خواهد که آیینه را بپوشاند. (مثنوی،۱۳۸۸: ۱/ ۳۶۶۷ به بعد)

عشق:

در دیوان شمس او گاه چنان شیداست که عشق او چون خمرهٔ افیونی سرایت می‌کند. این تجربهٔ عاطفی چنان عمیق است که همهٔ گوش‌ها را محرم غیب می‌سازد. شاید این بهترین توجیه مولانا برای افشای اسرار باشد، چرا که در این شورش نامحرمی باقی نمی‌ماند:

گوش‌ها گشته‌اند محرم غیب از زبان و دل سخن ور ما
(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۲۷۹۶)



در تصویری نو، بخار خون عاشق راز درونش را فاش می‌سازد:

هین که بخار خون من با خبرست از غمت تا نبرد به آسمان راز دل نزار من
(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۱۹۳۰۱)

نتیجهٔ افشای اسرار

نتیجهٔ افشای اسرار البته پـر هـزینه است. حلّاج بر دار می‌رود اما مولانا که به گواهی خودش اسراری تندتر از حلّاج بر زبان می‌آورد امن باقی می‌ماند. در تصویری خیره کننده دانه رازی را پنهان می‌کند که با میوه آشکار می‌شود، میوه به واسطهٔ فاش ساختن راز بر دار می‌رود:

آن که ضمیر دانه را علّت میوه می‌کند راز دل درخت را بر سر دار می‌کشد

(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۵۹۲۸)

دانندگان راز

در شعر مولانا دانندگان راز گوناگونند. انسان البته در مرکز قرار دارد. معشوق در غزلیات شمس می‌تواند خدا باشد یا شمس و یا من برتر مولانا، از این رو رازدانی او به نوعی می‌تواند رازدانی انسان فرض شود. از موارد مهم و قابل توجه در دیوان شمس تجربهٔ راز توسط عاشق است. عاشق می‌تواند به اسرار کبریا دست یابد ،پیرها، اولیا و پیامبران در مثنوی به طرزی شاخص راز می‌دانند.

معشوق

آن چه در کلیات شمس برجسته است، آن است که معشوق رازی فراتر از عاشق نیست که نباید به آن نزدیک شد. او غالبا می‌آید که راز عاشق را بر او فاش سازد:

ای من چو زمین و تو بهاری پیدا شده از تو جمله رازم

(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۱۶۴۳۷)

او بهاریست که راز درون عاشق را فاش می‌سازد. عاشق برای دانستن راز خویش نزد او می‌رود؛ گویی در معشوق خویش را می‌نگرد:

از او پرس از او پرس اسرار ما کز او بشنوی سرّ پنهان ما

(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۲۶۹۲)

معشوق خضریست که راز می‌داند؛ اما آگاهی برتر او عاشق را چون موسی دفع نمی‌کند بلکه عاشق را به خضری دیگر بدل می‌سازد:

گرچه کلیمی همه در اعتراض فاش کنم خضر زمانت کنم

در نهایت معشوق خود راز عاشق است:

ای نور رویـت وی بـوی کویت اسرار ایمان ، ایمان چه باشد

(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۱۰۱۸۰)

معشوق اسرار کاینات را از لوح نانوشته می‌خواند. او قدرتی در اسرار دارد و عاشق چون اندیشه، گردان اوست. در دیوان شمس نکته طرفه آن جاست که عاشق نیز از راز معشوق باخبر است:

برخیز که مـا و تو چنانیم وز رازک همدگر بدانیم

(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۲۹۴۱۹)



این میزان دانایی راز در عاشق، البته به واسطهٔ سرمه‌ای است که معشوق بر چشمان او می‌کشد تا اسرار را فهم کند.

عاشق

عاشق یکی از دانندگان راز در دیوان شمس است. معشوق ظرفیت دریافت راز بزرگ را در عشق به او بخشیده است:

تـفهیم تـو تیز کرد گوشم　　کان راز شریف را شنودم
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۱۶۳۸۲)

از این رو رازدانی عاشق به واسطهٔ مهر بی‌پایان معشوق به او رقم می‌خورد. او عاشق را ظرفیت می‌بخشد و دیدگان او را روشنایی نو می‌بخشد. این امر مانع غرور عاشق می‌شود. او در شوری از عشق با معشوق یگانه می‌گردد. اما عشق نیز خود از سوی معشوق است که به او روی می‌کند و او را به عالم اسرار می‌برد؛ جایی که عاشق خود رازی می‌گردد که باید از دیگران نهان گردد.

در غزلی بسیار بدیع، عاشق شرابی از خون دل خویش به معشوق می‌دهد و معشوق آن را می‌نوشد و عاشق را باغ اسرار خدا می‌داند.

در نهایت عاشق نیز چون معشوق با راز می‌آمیزد و یگانه می‌شود. این حقیقت که عاشق نه تنها راز می‌داند که خود همان راز است در تصاویری متعدد در غزلیات شمس تکرار می‌شود. مولانا نادرترین شاعری است که به اسرار بدل می‌شود:

بـیـا ای طالب اسرار عـالم　　به من بنگر که من اسرار گشتم
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۱۵۷۹۳)

عاشق البته برای دریافت راز باید به سوی حس‌های شهودی خویش رود و سوراخ‌های حواس پنجگانه را بر بندد:

تویی پیمانهٔ اسرار گوش و چشم را بر بند　　نتاند کاسهٔ سوراخ خود پیمانگی کردن
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۱۹۵۰۰)

در دیدگاه او انسانی که از هشیاری گفتار و سود و زیان‌های عقل جزیی و هوا و هوس آزگونه می‌رهد، همچنین از گذشته و آینده رخت می‌کشد و در حال، زیست می‌کند اسرار در او آشکار می‌شود:

ایـن دهان بستـی دهانی باز شد　　کو خورندهٔ لقمه‌های راز شد
(مثنوی، ۱۳۸۸: ۳ /۳۷۴۷)



راز درونی عاشق همواره برتر و پر اهمیت‌تر از راز جهان است. مولانا غالبا دربارهٔ راز عشق و راز درون من سخن می‌گوید تا راز گیتی:

باغ جهان سوخته باغ دل افروخته　　سوخته اسرار باغ ساخته اسرار من
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۲۱۸۰۴)

از سویی دیگر اسرار عاشق نیز گاه در اسرار معشوق محو می‌گردد تا عاشق با معشوق و هستی هویتی یگانه بیابد.

ای خراب اسرارم از اسرار تواسرار تو نقش‌هایی دیدم از گلزار تو گلزار تو
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۲۳۳۱۴)

اولیا و پیران

در مثنوی با پیران راز دان به فراوانی بر می‌خوریم، پیر الهی در داستان پادشاه و کنیزک چون خضر راز می‌داند. او بیماری عشق را می‌شناسد. زید راز رستاخیز را آشکارا می‌داند و با دستور مصطفی بر ملا نمی‌سازد. پیران در داستان دقوقی رازدانند و آشکار و پنهان را در می‌یابند. در غزلیات شمس نیز پیر اسرار دان است. در یکی از تصاویر برجسته عاشق از پیری در کوی دل سراغ دلبر را می‌گیرد:

بپرسیدم به کوی دل ز پیری من از آن دلبر
اشارت کرد آن پیرم که در اسرار جوییدش
بـگفتم پیر را بالله تـویـی اسرار گفت آری
مـنم دریای پـر گوهـر به دریا بار جوییدش
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۱۲۹۷۹و ۱۲۹۸۰)

پیر اشاره می‌کند که دلبر در اسرار است،عاشق پیر را قسم می‌دهد که آیا او خود، اسرار است؟ و پیر تایید می‌کند که آری او همان دریای گوهر بخش اسرار است. اوست که دلبر در او حضور دارد. اوست که در ضمیر عاشق است. گوهرهای راز در درون اوست که پرورش می‌یابد. نکتهٔ بدیع آن جاست که پیر نیز همچون عاشق و معشوق با راز و اسرار می‌آمیزد و یگانه می‌شود.

عشق

عشق همواره در پارادکسی از آشکاری و پنهانی غرق است؛ عشق نه تنها میان عاشق و معشوق یگانگی ایجاد می‌کند که گویی عاشق را از همهٔ جفت‌های متضاد بیرون می‌آورد و در عالمی یگانه غرقه می‌سازد. عشق از ورای زبان‌ها راز می‌گوید و هند و ترک و کرد راز او را در خموشی عاشق در می‌یابند. راز عشق البته در قلم و بیان نمی‌آ ید بنابر این پنهان می‌ماند. از سویی دیگر عشق چون خورشید آشکار است. خود دلیل خویش است. عشق براقی است که عاشق را در عالم راز می‌گرداند. عشق سبب شناخت می‌شود و راز این کهنه سرا پرده تنها با عشق گشوده می‌گردد.



در نگاه مارسل هستی رازیست که فقط از طریق موجودات متفرد بدان نزدیک می‌توان شد. و موجودات متفرد را چنان که واقعا هستند فقط وقتی می‌توان شناخت که عاشقانه بدانان روی کنی. ازین رو جست و جوی هستی باید با تحلیلی پدیدار شناسانه از عشق آغاز شود (کین،۶۱). از دیدگاه او عشق واقعیتی در ژرف‌ترین لایهٔ وجود من است که خلعت من بودن در واقع به قامت او برازنده‌تر است تا به قامت خود من. در عشق کشاکش میان خود و دیگری از میان بر می‌خیزد و از این رو عشق را می‌توان واقعیت اساسی وجود شناختی خواند (همان،۶۲). در غزل مولانا عشق بیش از سخن و رفتار ما را به دیگری نزدیک می‌سازد. عشق در جهان ساری و جاری است. عشق در نظرگاه او جان پنهان کاینات است که خود از عالم اسرار آمده تا هستی را رنگی تازه بخشد:

در غیب هست عودی کین عشق ازوست دودی
یک هست نیست رنگی کز اوست هر وجودی
(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۳۱۳۲۲)

دریافتن این سرّ، ناگزیرترین تجربهٔ بشریست. بدون عشق بشر معنای هستی خویش را از دست می‌دهد. در طریقت مولانا قلندرانی که از همه چیز فارغند نیز خود را از اسرار فارغ نمی‌دانند:

قلندر گرچه فارغ می‌نماید ولیکن نیست در اسرار فارغ
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۱۳۱۰۰)

قلندر در شوری از عشق در حالی که ظاهرا از اسرار جهان و هستی خدا فارغ است در اسرار عشق غوطه ور می‌شود:

گفتم به قلندری که بنگر این چرخ که شد دو تا چه دارد؟
گفتا که فراغتیست ما را کو خود چه کس است یا چه دارد؟
مستم به خدا و سخت مستم سبحان الله خدا چه دارد
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۷۳۱۰-۷۳۰۸)

عشق خود راز اصلی کاینات است. عشق دریچه‌های زیبایی معشوق را به روی عاشق باز می‌کند، عشق سبب وحدتی می‌شود که راز حقیقی عالم را می‌گشاید. عشق عاشق و معشوق را یگانه می‌سازد و کثرت را به وحدت بدل می‌کند. در تصویری رویایی در دیوان شمس جان با عشق عهد می‌بندد و عشق در گوشش رازی را بیان می‌کند:

جان دوش ز سر مستی با عشق تو عهدی کرد
جان بود در آن بیعت با عشق به تنهایی
سر عشق به گوشش برد، سرّ گفت به گوش جان
کس عهد کند با خود؟ نی تو همگی مایی؟
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۲۷۷۳۰-۲۷۷۲۹)

راز عشق تاکید بر یگانگی جان و عشق است که شخصیت بخشی‌های غریب مولانا تصویر را در آن برجسته‌تر می‌سازد. با این حال حقیقت راز عشق قابل بیان از طریق زبان نیست مگر آنکه زبان متصل به دل گردد. در آن جا نیز حرف‌ها گویی از جهانی بی‌صدا و نورانی به این عالم روی می‌کنند:

نه آتش‌های ما را ترجمانی نه اسرار دل ما را زبانی
برهنه شد ز صد پرده دل وعشق نباشد ز آتشش یک دم امانی
از آن نوری که حرف آنجا نگنجد تو را این حرف گشته ارمغانی
کمر شد حرف ها از شمس تبریز بیا بر بند اگر داری میانی
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: غ۲۶۵۶)



عشق از این رو برای تجربهٔ رازآمیز جهان ما را دعوت به سکوت می‌کند. راز امری است که زیسته

می‌شود:

گـل دانـــد و بـلـبـل مـــعـربـــد رازی کـه مـیـان گلستـان گـفت
صـــد گـونه زبـان زمـین بر آورد در پـاسـخ آنـچـه آسـمـان گـفت
با این همه گـوش و هوش مستست زآن چند سخن که این زبان گفت
چـون یـافـت زبـان دو سه قـراضه مـشغول شد و به ترک کان گفت
در گـوشـم گـفـت عشق بس کن خـامـوش کنم چـو او چنان گفت

(دیوان شمس، ۱۳۵۵: غ۳۶۷)

اوج ابراز راز در حضور کمال یافته معنی می‌یابد.آسمان با باران و زمین با زبان سبزه‌ها به آسمان راز می‌گوید. زبان ما را از رسیدن به معدن اصلی باز می‌دارد؛ چرا که ما را سر گرم حقایق خرد می‌سازد. اما عشق با خموشی مخزن راز را می‌گشاید. در شعر مولانا عواملی دیگر که سبب درک راز می‌شوند سخت به عشق متصل‌اند.

عوامل درک راز

موسیقی

صدای ساز برای مولانا صدای عالم اسرار است. موسیقی و سماع – آن گونه که شمس مولانا را بدان فرا می‌خوانده – از نخستین لحظه‌های دیدار عاشقانهٔ این دو، عامل اصلی روبرو شدن مولانا با جهان گستردهٔ ناخودآگاه بوده است. موسیقی درون او را با کاینات هماهنگ و سرّ ضمیر او را با اسرار جهان غیب متصل می‌ساخته. تنبور، رباب،چنگ و نی همه نواهایی از عالم اسرارند:

ای بانگ ربـاب از کجا مـی‌آیی پر آتـش و پر فتنه و پـر غـوغـایی
جاسوس دلی و پیک آن صهبایی اسرار دل است آن چه می فرمایی

(دیوان شمس، رباعیات)

تنبور بانگ گردش‌های چرخ و اسرار آن را فاش می‌سازد و نی از خود تهی شده اسرار عشق را فاش می‌سازد. مولانا در پی عشق شمس ترانه‌گو می‌شود و سر فتنهٔ بزم می‌گردد چرا که موسیقی او را از عالم هشیاری و زبان می‌رهاند و به آن سوی ناخودآگاه رهنمون می‌سازد.

شراب



در دیوان شمس شراب نیز – که بیانگر تجربهٔ سکر آمیز عشق است – می‌تواند دروازهٔ عالم اسرار را بر او بگشاید. باده خون عقل را می‌خورد و اسرار فاش می‌شود:

چو خون عقل خورد باده لا ابالی وار دهان گشاید و اسرار کبریا گوید

(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۹۷۶۶)

او از ساقی آتشین عالم اسرار مدد می‌طلبد تا دیو غم را دور سازد. آن کس که شاد است با راز دست در گردن است. مولانا جان می‌دهد تا شادمانه طرب بپراکند:

جان دهم زیر لگد چون انگور تا طرب ساز شود اسرارم

(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۱۷۵۸۵)

اسرار در دل دون همت نمی‌گنجد و مولانا در خانهٔ غم بودن را از همت دون می‌شمارد. (۶۳۹۹) شراب که بیان گر سر مستی عاشق در تجربهٔ شور انگیز عشق است عامل اصلی تازگی، شادی و سرمستی مولاناست. او خیمهٔ عشرت در اسرار می‌زند و خویش را در آن چه شاد نیست عاریت می‌داند:

نی عاریه ام در آنچه خوش نیست چیزی که در آن خوشم من آنم
(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۱۶۴۵۰)

حیرت

راز – چنانکه آمد – پرسشی است که هستی پرسشگر را فرا می‌گیرد از این رو همواره با حیرت همراه است. در دیوان شمس او آن گاه که از خویش بی‌خود است و غرق در حیرت، اسرار می‌داند و اسرار می‌گوید:

گفتی اسرار در میان آور کو میان اندر این میان که منم
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۱۸۴۳۸)

دریافت اسرار چنان آمیخته با بی‌خودیست که او سرّ را همان تجربهٔ بی‌خودی یعنی مشاهدهٔ من برتر یا درک ضمیر پنهان می‌داند:

خمش باش ودر این حیرت فرو رو بهل اسرار را که اسرار این است
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۳۷۰۷)

مولانا راز را همین بی‌خودی می‌داند و از این رو گفتهٔ او یادآور سخن مارسل است که در درک ناخودآگاه اسرار، فرد راز را می‌داند و در همان حال به آن آگاه نیست. (مارسل،۱۷۸).
مولانا این تجربهٔ پارادکسی آگاهی و ناآگاهی را چنین بیان می‌دارد:

چون چنگم و از زمزمهٔ خود خبرم نیست اسرار همی گویم و اسرار ندانم
(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۱۵۶۸۳)

- تصاویر برجسته از جهان اسرار

شخصیت بخشی‌های بدیع مولانا منجر به خلق تصاویری بسیار برجسته برای فهم عالم راز می‌شود. در این عوالم خیال راز بین مفاهیم انتزاعی و تجربه‌های گوناگون عارف ردّ و بدل می‌شود. وصل به گوش هجر راز می‌گوید:

شود شب‌های تاریک فراق آن صنم روشن/ بگوید وصل خوش نکته به گوش هجر یک رازی
(دیوان شمس، ۲۶۹۵۴)

این راز شب را چون روز روشن می‌سازد. وصل،خوش نکته است و گویی با امری زبانی سبب روشنی دریافت هجر می‌شود. در تصویری دیگر اسرار نیز مانند روح و عقل و خاک مست می‌شود:

حال صورت این چنین و حال معنی خود مپرس / روح مست و عقل مست و خاک مست ،اسرار مست
(دیوان شمس، ۴۱۴۲)

اسرار نیز حیران راز نهفته در عالم معنی است، اسرار مست، خود را در آگاهی شکسته می‌یابد؛



پس نمی‌توان با آگاهی و هشیاری آن را به تمامی در یافت:

گر بی خودی ز خویش همه وقت وقت توست گر نی به وقت آی که اسرار نازک است

(دیوان شمس،۱۳۵۵: ۴۷۰۹)

اسرار این بار به سان شیشه است و جهان سنگین هشیاری او را می‌شکند. در تصویری دیگر عاشق خویش را در آفتابی که از عالم اسرار سر بر می‌آورد، شست و شو می‌دهد :

آفتابـــی بر آمد از اسرار جامه شویی کنیم صوفی وار

(دیوان شمس، ۱۳۵۵: ۱۲۵۳۷)

این روشنی بر آمده از عالم اسرار –که در برابر تاریکی و پنهانی راز قرار می‌گیرد – در نگاه مولانا با گرمی و حرارت نیز همراه می‌شود. تمامی آلودگی‌های جسمی در آفتاب اسرار پاک و تمامی تردامنی‌ها در این آفتاب بی‌آلایش می‌شود.

راز برتر

اما راز اصلی در نظر مولانا چیست؟

مولانا چه در مثنوی و چه در دیوان شمس آن گاه که سخنی از راز به میان می‌آورد، در غالب موارد به رابطهٔ یگانگی میان انسان و خدا، مفهوم وحدت در عین کثرت و چگونگی تجربهٔ حقیقت کل در درون ضمیر انسان اشاره می‌کند. او رابطهٔ انسان و خدا را رابطه‌ای عاشقانه می‌داند که بویژه عشق معشوق به عاشق در این رابطه سبب بر کشیده شدن عاشق تا مقام معشوق می‌شود. در دو غزل در دیوان شمس به عنوان نمونه یکی در ابتدای غزل و دیگری در انتهای آن به صورت مشخص در بارهٔ راز بودن آن سخن می‌گوید. در هر دو مورد او انسان را در عشق مرکز راز بزرگ هستی می‌نمایاند.

آن مـاه کـو ز خـوبی بـر جـمله مـی‌دوانـد
ای عـاشـقـان شـمـا را پـیـغـام مـی‌رسـانـد
سـوی شـمـا نبشت او بـر روی بـنـده سـطری
خط خوان کیست اینجا کین سطر را بخواند
نقشش ز زعفران است این سطر سر جان است
هـر حـرف آتشـی نـو در دل همـی نشاند
بـی دست و پا چـو گویـی سوی وییم غلطان
چـوگان زلف مـا را این سـو همـی دواند
چـون ایـن طرف دویـدم چوگانش حمله آرد
سـوی خودم کشانـد این سر بگـو که دانـد

(دیوان شمس،۱۳۵۵: غ ۴۸۲)



از ابتدای غـزل، ماه خطی را می‌نگارد که سرّ جان است. معشوق عاشق را به سمت خویش می‌خواند و عاشق چون گوی به سوی او رو می‌نماید. اما آخرین ضربهٔ چوگان معشوق، عاشق را

به سوی خود عاشق می‌گرداند. گویی به او اشاره می‌کند که معشوق درون اوست. در پایان مولانا سرمستانه این سرّ را رازی مخصوص از آن خود می‌داند.

در غزلی دیگر او رابطهٔ انسان و خدا را چون ماهی و دریا می‌داند. بحر ابتدا ماهی را حقیر می‌پندارد و ماهی چون طفلی شیرخواره نیازمند دریاست. اما آن گاه که دریا به ماهی رغبتی نشان می‌دهد ماهی بر کشیده می‌شود. تا آن جا که دریا کاری نمی‌کند جز آن که از پیش با ماهی مشورت نماید. در این جاست که رابطهٔ عاشق و معشوق وارونه می‌شود:

آن ماهیی که دریا کار کسی نسازد
الا که رای ماهی او را مشیر باشد
گویی ز بس عنایت آن ماهی است سلطان
وان بحر بی نهایت او را وزیر باشد
گر هیچ کس ز جرات ماهیش خواند او را
هر قطره ای به قهرش مانند تیر باشد
تا چند رمز گویی رمزت تحیر آرد
روشن ترک بیان کن تا دل بصیر باشد

مولانا این چنین، راز بزرگ هستی را انسان می‌داند، که در عین کوچکی با تجربهٔ عشق، نیاز و طلب در پایان به راز خویش دست می‌یابد و حقیقت را در درون به نظاره می‌نشیند.



نتیجه

مولانا اسرار را هم جایگاهی برای مشاهدهٔ حقیقت می‌داند و از این رو به گونه‌ای با استعاره‌های مکانی از آن یاد می‌کند و هم سرّ و راز را امری پوشیده میان عاشق و معشوق می داند که به نحوی غیرزبانی و با دل دریافت می‌شود. در نظرگاه مولانا درک راز با اندیشه و زبان میسر نیست و تنها با تجربه‌ای نا خود آگاه و در اوج مستی، حیرت و بی‌خبری راز درک می‌شود. او به نارسایی زبان در بیان مفهوم اسرار اشاره‌هایی بسیار دارد و به شکلی دیگر از زبان نمادین می‌اندیشد که با زبان معمول هشیاری متفاوت است و بیانگر تجربهٔ وحی آسای انسانیست. از این رو برای دریافت این راز او به خموشی دعوت می‌کند و در این بیان ما را به سوی خاموش کردن گفت و گوی درونی سوق می‌دهد تا در این سکوت به تجربه‌ای شهودی دست یابیم. او همچنین درک راز را به تجربهٔ بی‌زبان و عاشقانهٔ هستی منوط می‌داند و بر این باور است که بی‌عشق انسان به این راز دست نمی‌یابد. او هم چنین درک راز را در سیری میسر می‌داند که در آن انسان نه برای تملک هستی که برای حضور و مشارکت در آن گام برمی‌دارد. از این رو او شکار حقیقت می‌گردد، نه آن که بخواهد بر راز بزرگ چیره شود. او دانندگان راز را نه تنها خدا که انسان می‌داند. در تجربه‌های او معشوق، عاشق، پیران، اولیا و قلندران و نهایتا عشق دانندگان راز بزرگ‌اند. موسیقی، مستی عشق و رهایی از عقل، نفسانیات، زبان و حواس محدود عوامل دستیابی به راز در دیوان شمس و مثنوی اوست. راز برجستهٔ او اتصال عاشقانهٔ انسان و خدا در شوری عاشقانه و حضور امر قدسی در درون انسان است. از این رو همواره دیدار وحدت در کثرت و جان جهان در جهان و معشوق در درون عاشق راز بزرگ او شمرده می‌شود. او در دیوان شمس گستاخانه‌تر به افشای راز می‌پردازد و از تجربه‌های رازآمیز خود در قالب تصاویری بدیع پرده برمی‌دارد.



فهرست منابع و مآخذ

۱ - پورنامداریان، تقی، در سایهٔ آفتاب، سخن، تهران، ۱۳۸۰
۲ - پیروز، غلامرضا و باقری خلیلی، علی اصغر، «راز و رازداری در عرفان مولوی»، تاریخ ادبیات فارسی، شمارهٔ۳/ ۵۹
۳ -توکلی، حمیدرضا، بوطیقای روایت در مثنوی، مروارید، ۱۳۸۹
۴ -دانشگر، محمد، «راز در مثنوی مولانا»، نشریهٔ دانشگاه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه باهنر کرمان، بهار۱۳۸۳،ش.۱۵
۵ -روزبهان بقلی، شرح شطحیات، تصحیح هانری کربین، انستیتو ایران و فرانسه، تهران، ۱۳۴۴
۶ -سپهسالار، فریدون بن احمد، رسالهٔ سپهسالار، تصحیح محمد افشین وفایی،سخن،۱۳۸۵
۷ -شمس تبریزی،مقالات، تصحیح محمدعلی موحد، خوارزمی،۱۳۶۹
۸ -عبّادی، منصوربن اردشیر، صوفی نامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸
۹ -قشیری، ابوالقاسم،رسالهٔ قشیریه، ترجمهٔ ابوعلی عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵
۱۰ -کاشانی، عزالدین، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه،تصحیح جلال الدین همایی، تهران،۱۳۶۷
۱۱ -کین، سم، گابریل مارسل، ترجمهٔ مصطفی ملکیان، نگاه معاصر،تهران، ۱۳۸۲
۱۲ -گوهرین، صادق، فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، ج۶، زوار،۱۳۸۰
۱۳ -محمد بن منور، اسرارالتوحید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی،آگاه، تهران،۱۳۶۶
۱۴ -مولانا جلال الین محمد بلخی، کلیات شمش،تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر،۱۳۵۵
۱۵ -مولانا جلال الین محمد بلخی، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد الن نیکلسون، کاروان،۱۳۸۸
۱۶ -هجویری جلابی، علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، سروش، ۱۳۸۷
۱۷ -Marcel, Gabriel, Being and Having, translated by Kathrine Farrer, Dacre Press West Minster,۱ed,۱۹۴۹



زبان صوفیانه شمس در مقالات

فاطمه مدرسی
دکتر مریم عرب

چکیده

مقالات شمس، در بین کتاب‌های به جا مانده از صوفیه، از جمله متونی است که زمینه را برای نزدیکی و ارتباط بیشتر نثر به شعر فراهم آورده است. شمس تبریزی، در این کتاب، با بهره‌گیری از اصطلاحاتی خاص، اندیشه‌های عارفانه و هیجانات درونی خود را مؤثرتر ابراز می‌نماید. او به خوبی واقف است که میزان اثرگذاری گفتار در مقایسه با نوشتار بیشتر است؛ زیرا احساسات گوینده، در لحن و آهنگ ادای جملات، حالت‌های صورت و دست او و از همه مهمتر، با حضور شنونده و مشاهدهٔ احوال و عکس العمل‌های او، بیشتر نمایان می‌گردد. گفتار حاصل ارتباط متقابل گوینده با شنونده است و گوینده پیشاپیش واکنش شنونده را در فعالیّت کلامی خود دخالت می‌دهد؛ از این رو، از کلام خطابی بهره می‌برد تا توجه شنوندگان را به سخنان خویش بیشتر جلب نماید. به این ترتیب، خوانش و تحلیل متن مبدّل به تجربه‌ای زیباشناسانه می‌شود که از رهگذر آن خواننده و متن در ذهن خواننده به هم می‌پیوندند و معنی را خلق می‌کنند. این پژوهش با رویکردی توصیفی - تحلیلی به بررسی جنبه‌های مختلف زبان صوفیانهٔ مقالات می‌پردازد. برآیند تحقیق نشان می‌دهد که شفاهی گویی و نزدیکی سخن به زبان روزمره مردم، استفاده از واژگان و تعابیر عامیانه، توصیف، جابه جایی ارکان جمله و آهنگین بودن از شگردهایی است که شمس برای تأثیر بیشتر کلامش از آنها بهره گرفته و سخنش را به گونه‌ای متفاوت از همعصران خود کرده است.

واژگان کلیدی: مقالات شمس، زبان، خطاب، قصه، زبان عامیانه



مقدّمه

تمام اقراد جامعه برای بیان اندیشه‌های خود افزون بر زبان عام زبانی خاص نیز دارند. آشنایی با زبان خاص هر گروه، از رهگذر شناسایی واژگان کلیدی هر حوزه و چگونگی کاربرد آن واژگان در بافت کلام افراد آن حوزه در موقعیت‌های مختلف امکان‌پذیر است. زبان عرفانی نمونه‌ای از کاربرد زبان در حوزه‌ی خاص است که عارفان توسط آن، معانی بلند عرفانی،و تجربه‌های روحی خود را بیان داشته اند. از این رو هر چه افکار و اندیشه‌ها عامض‌تر و آمال و آرزوها دست نیافتنی‌تر و عواطف و احساسات عمیق‌تر و درونی‌تر باشد بیانش نیز دشوارتر است. بنابراین برای ادراک و فهم هر زبان باید دنیای متناسب با آن را شناخت.

عرفا برای زبان خاص خود عنوان‌های مختلفی برگزیده و تقسیم‌بندی‌های مختلفی از انواع زبان عرفانی ارائه کرده‌اند که گوناگونی آنها ناشی از تفاوت در منشأ تقسیم‌بندی‌هاست و معمولاً در شکل‌گیری آنها یک یا چند مورد از این عوامل دخالت دارد: موقعیت گوینده، اهداف کلام، نوع مخاطب، زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی، ماهیّت مطالبی که بیان می‌کنند و ... . ابوسعید خراز «بیان علوم غریبه و اسرار عجیبه مودع در قلوب عرفا را تنها از طریق زبان ابدی و عبارت ازلی ممکن می‌داند.» (سهروردی،۱۳۷۴: ۱۹۲) خواجه عبدالله انصاری نیز «پس از آنکه علوم را به چهار دسته‌ی شریعت، حکمت، حقیقت و محبّت تقسیم می‌کند، چهار زبان را نیز بر می‌شمارد. زبان عبارت، زبان بیان، زبان اشارت و زبان کشف.» (انصاری،۱۳۷۲ :۱/ ۴۰۸) روزبهان بقلی شیرازی «علوم خاص اوالعلم را عبارت از، علم معارف، علم توحید و اشارت و شطحیّات و رموز می‌داند که در این علوم از سه دسته زبان متفاوت یعنی زبان صحو، زبان تمکین و زبان سکر استفاده می‌شود.» (بقلی- شیرازی،۱۳۷۴: ۵۵) برخی با توجّه به گونه‌های زبان عرفانی، آن را سه نوع دانسته‌اند: «یک دسته آثاری که زبان در آنها برای انتقال معنی به مخاطب به کار می‌رود و تشخّص زبان ناشی از بلاغت گوینده است؛ دوم آنکه بیان معنی با حساسیّت‌های عاطفی گوینده پیوند دارد و این حساسیّت عاطفی به زبان او تشخّص می‌بخشد که گاهی غلبه‌ی آن باعث کم رنگ شدن بیان معنی می‌شود؛ سوم آنکه زبان در خدمت بیان تجارب روحی خاص قرار می‌گیرد؛ تجاربی که چون با تجارب مشترک و عام بیگانه است نمی‌توان مصداقی قابل فهم برای آن در زبان معمول یافت.» (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۲۹۲) از این‌رو آشنایی با زبان عرفانی و گونه‌های آن، ما را به دنیای خاص طبقات مختلف عارفان نزدیک می‌کند و زمینه ساز فهم بهتر باورها و رفتارهای آنان می‌شود.

ولی به طور کلی در بررسی متون عرفانی دو شیوه‌ی بیان مفاهیم یا به عبارت دیگر دو شکل زبان عرفانی مشاهده می‌شود که می‌توان از آن دو با عنوان «زبان عبارت» و «زبان اشارت» یاد کرد. زبان عبارت که در متون تعلیمی به کار می‌رود شامل اصطلاحات و تعابیر شناخته شده‌ی عرفانی است که آموزه‌های عرفانی را برای خواننده تشریح و تبیین می‌کند. در این دسته از متون هدف عارف تنها بیان مصطلحات مفاهیم تصوّف است و زبانی که به کار می‌گیرد - درقالب نظم یا نثر - صریح، روشن و از جنبه‌های ذوقی و هنری و ابهام کمتری برخوردار است و تفسیر و تأویل آن با دشواری‌ها و اختلاف نظرهای کمتری روبه‌روست. در واقع توجّه اصلی گوینده بیشتر این است که چه می‌گوید نه این که چگونه می‌گوید. به بیان دیگر زبان عبارت زبانی روشن و گویاست که ذهنیّات و تجربیات عارف را بیان می‌کند، «زبانی که درون را به بیرون منتقل می‌کند و مبین چیزهایی است که به تجربه دریافته شده است.» (نویا، ۱۳۷۳: ۵) به همین جهت این زبان را «مختص عوام دانسته‌اند که تنها بواسطه‌ی بیان



و عبارات روشن مفهومی را از علم در می‌یابند.» (مستملی بخاری،۱۳۷۲: ۳/ ۱۱۶)

در مقابل، زبان اشارت زبانی پیچیده، چندپهلو، و سرشار از عناصر ذوقی است. در این زبان عنصر تخیّل جایگاه ویژه‌ای دارد و واژه‌ها هر کدام حوزه‌ای از معانی مختلف را به ذهن متبادر می‌کند که تعیین هدف اصلی گوینده را برای مخاطب دشوار می‌سازد و درک متن تنها از طریق آشنایی کامل با زبان عارف مورد نظر ممکن می‌شود. می‌توان گفت زبان اشارت، توصیف تجارب عرفانی به معنای دقیق آن است و از آنجا که ویژگی اصلی تجربه عرفانی بیان ناپذیری آن است تفسیر و تحلیل زبان اشارت دشوار می‌گردد. «شطحیّات نمونه‌ی بارز زبان اشارت است که به سبب متناقض‌نما بودن تجربه‌ی عرفانی، نادرست و متناقض به نظر می‌رسد، در صورتی که این تناقض ویژگی خود تجربه است و زبان به درستی این تجربه را توصیف می‌کند.» (استیس، ۱۳۶۱: ۲۰۸)

۲. مساله

در این پژوهش به بررسی ویژگی‌های زبان صوفیانه‌ی شمس، و بیان این مسئله خواهیم پرداخت که، زبان به کار رفته در مقالات، زبانی شاعرانه و آکنده از شور و هیجان است، و این نه فقط برای آنست که مخاطبان شمس هم مثل خود او اهل ذوق و عرفان بوده‌اند بلکه تا حدی ناشی از این معنی است که، محتوای آثار او همه اذواق و مواجید کشفی و برهانی است و در محدوده‌ی احساس و ادراک عوام گنجایی ندارد. شناخت ویژگی‌های زبانی شمس می‌تواند به درک درست‌تری از ابعاد شخصیتی و فکری او منجر شود و نشان دهد که زبان فارسی در بیان حقایق عرفانی تا چه اندازه ظرفیت دارد.

۳. بحث و تحلیل

بارزترین ویژگی‌های زبان صوفیانه شمس در مقالات عبارتند از:

۱.محاوره ای و عامیانه بودن

شمس مانند بسیاری از عرفای سده‌های اول هجری که دم گرم شیخ را بسیار نافذتر از حروف مرده در کتاب‌ها و نوشته‌های پر زرق و برق می‌دانستند به کتابت و تعلیمات مدرسی روی خوش نشان نمی‌داد و به گفتار بسنده می‌کرد. از این رو «زبان مقالات، زبان محاوره است و در اوج بلاغت؛ سیّالیت و جوشش خاص دارد، یک اثر مغناطیسی دارد، یک زیبایی وحشی دارد که خواه ناخواه مخاطب را اسیر خود می‌گرداند، شاید نفخه‌ای از اعجازی که در قرآن هست، در آن موجود است چه خاستگاه قرآن هم زبان پیغمبر بود و نه قلم او. قرآن اول بر زبان پیغمبر جاری شد و بعد در قید نوشته درآمد.» (موحد،۱۳۸۱: ۲۳-۲۲)



شمس عظمت قرآن را در آن می‌داند که از زبان پیامبر درآمده است. «من قرآن را بدان تعظیم نمی‌کنم که خدا گفت: بدان تعظیم می‌کنم که از دهان مصطفی(ص) برون آمد.» (شمس،۱۳۶۹: ۶۹۱)

شمس گویا باور داشت که زبان شفاهی از زبان مکتوب به اندیشه‌ی آدمی نزدیک‌تر است. از این رو، ضمن ترجیح دادن گفتار بر نوشتار گفته است: «من عادت نبشتن نداشتم هرگز. سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد.» (همان، ۲۲۵)

شمس تبریزی اهل نوشتن نبوده و بدان اعتقاد نداشته است و خود جای جای بدین مطلب اشارت

دارد و یک جا گفته است: «آنچه ترا برهاند بنده خداست نه نبشته مجرد. من اتّبع السواد فقد ضلّ» (شمس،۱۸) و در جای دیگر گفته است: «من عادت نبشتن نداشته‌ام هرگز، سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دیگر می‌دهد.» (همان، ۱۷) به همین دلیل به آسانی می‌توان دریافت که بعضی از نزدیکان، سخنانی را که وی در خلوت و جلوت، بر زبان می‌رانده یادداشت می‌کرده‌اند. این یادداشت‌ها محتوی مطالب متنوع و پراکنده‌ای است که شمس بر حسب اوضاع و احوال به صورت درد دل، حکایت، موعظه، ارشاد و احیاناً در مقام تعریض و محاجه، گاهی در حضور اغیار و بدخواهان و گاهی در حلقه یاران نزدیک بیان می‌کرده است. یادداشت کننده از ثبت و ضبط پرسش‌ها و پاسخ‌های دیگران خودداری کرده و بدین ترتیب قرینه‌های حالی و مقامی – که وجود آنها سبب درک و فهم بهتر و بیشتر پاره‌ای از سخنان است – حذف شده است. (همان،۵۸-۵۷) این سخنان که گاه کوتاه است و گاه بلندتر، به مناسبت‌هایی گفته شده و گفتارهایی پراکنده بوده و کسانی که آنها را نوشته‌اند، آن‌ها را به همان صورت بریده بریده حفظ کرده‌اند بی‌آنکه طبقه‌بندی و مرتب کنند و از آنجا که هیچ گونه خطبه و مقدمه‌ای هم ندارد می‌توان دریافت که شمس خود آن‌ها را ندیده و کس دیگری هم در تبویب و تنظیم آنها نکوشیده و بنا بر سنت متصوفه آن را به همان صورت حفظ کرده‌اند و گویا براساس همین یادداشت‌های نامنظم بخشی از متن بازسازی شده است. (شمس، ۱۳۶۹: ۶۰-۵۸) به نظر مرحوم فروزانفر، مقالات شمس از حیث لطف عبارت و دلپسندی و زیبایی الفاظ اهمیت بسیار دارد و یکی از گنجینه‌های زبان و ادب فارسی است و اگر گسستگی‌ها و ناپیوستگی‌های موجود در آن نبود یکی از بهترین نثرهای صوفیانه به شمار می‌رفت. (فروزانفر، ۱۳۵۴: ۹۰)

اصولاً گفتار را طبیعی‌ترین شکل زبان دانسته‌اند و در برتری گفتار بر نوشتار فراوان سخن گفته‌اند: افلاطون گفتار را تقلید از طبیعت و نوشتار را تقلید از گفتار می‌دانست و نوشتار را تقلید تقلید یا جانشین معنی می‌خواند. پل ریکور گفته است: «گفتار همواره زمینه خود را فراهم می‌آورد اما متن نه تنها گسست در دلالت است بلکه در حکم متوقف کردن ارجاع است.» (احمدی، ۱۳۷۰: ۶۲۶) به علاوه در گفتار این امکان برای گوینده وجود دارد که بلافاصله بازتاب سخنان خود را در مخاطبان ردیابی کند و سخن را به اقتضای حال تغییر دهد.

یکی از عوامل دل نشینی و اثرگذاری کلام شمس شفاهی گویی و نزدیکی زبان او به زبان روزمره و گفتار عادی مردم است. ظاهراً بیشتر شرکت کنندگان در مجلس وعظ او پیشه وران و عامه بودند که با زبان علمی و مدرسه‌ای آشنایی چندانی نداشتند. از این رو واژگان و اصطلاحات فراوانی از زبان عامیانه در مقالات شمس آمده است؛ واژگانی مانند چاروق، بغوسی، قندوره، دستک زدن، کچولک، چالیک، لاهوره، مارون، شنگیار و بسیاری دیگر از کلمات مربوط به اسامی غذاها، لباس‌ها و بازی‌های رایج در آن دوران و مصطلحات از جمله: سک سوزن راه نیست (شمس، ۱۳۶۹: ۴۲) تو داری مرا مغلطه می‌زنی. گفت نی والله ندارم (همان،۴۳) دور انداختن چیزی (همان، ۴۴) پر بودن از کسی (همان، ۵۱) او رو کرد بالا (همان، ۵۱) گویی خوشم۱ همین! (همان، ۶۴) دل خود را خنک کردن (همان، ۷۰) چیزی در دل عقده داشتن (همان، ۸۰) در را طاب بزد و فراز کرد (همان، ۱۹۰) خوش و بش (همان، ۳۴۹).



کاربرد ترکیبات و اصطلاحات عامیانه متداول از جمله: جگر من خون کرد (همان، ۷۰) او خمر سرکه شد (همان، ۲۱۹) این سخن بکر است اما پیش سوزنگر نی (همان، ۲۲۰)، برد یک چشم شیطان

را کور کرد (همان، ۲۳۲) باد سرهنگ آمد (همان، ۱۸۵) رو ترش بودن (همان، ۱۰۱)

جابه جایی ارکان جمله به ویژه تقدم فعل بر سایر اجزای جمله، گفت: سوال ناشنیدن و از سوال مشوش شدن نقصان باشد (همان، ۶۱) شکستند در را (همان،۱۹۹) فراوانی کاربرد شبه جمله؛ اینها گفتند خه! (همان،۱۱۷) والک (همان، ۲۲۲)ها، چرا خود را بستیزه کشی! (همان، ۲۷۴) هی هی ...! (همان، ۲۸۱) صدا گفت که صلا! (همان، ۲۸۹).

اتصال پسوند «ک» به اسم: آن شاگردک ما آن نیم کارک حجاب اوست (همان، ۹۵) شیخک ریشاییل (همان، ۹۸)، سرکش ببریدند (همان، ۲۹۶)، کفش عالم را کفشک گفتن کفر است (همان،۲۸۸) روزگارک تو ببرد (همان، ۲۵۴)

۲.تأویل

قلمرو موضوعی سخنان عرفا، امور نامتعارف و مفاهیم رازآلود است. از دید عرفا، پدیده‌های هستی لایه‌های درونی و پیچیده‌ای دارند که شگرف‌تر و نغزتر از نمود ظاهری آنهاست. به اعتقاد آنان معانی فرا مادی‌اند و زمانی به درستی فهمیده می‌شوند که با شهود و یا از طریق تجلّی درک شوند. این تلقّی عرفا زمینه ساز گرایش آنان به تأویل برای دستیابی به نوعی معرفت پنهان درباره‌ی حقایق هستی شده و آنان را به برداشت‌های تازه از آیات و روایات رهنمون شده است.

تأویل عرفا از نظر نفس تأویل پدیده‌ی تازه‌ای نیست. حتّی در سخنان پیامبر گرامی اسلام(ص) گاه گاه نوعی تأویل و رمزگشایی دیده می‌شده است. «کهن‌ترین نمونه‌های تأویل را با رنگ عارفانه‌ی آن در تفسیر منسوب به امام جعفر صادق(ع) می‌توان یافت.» (نویا،۱۳۷۳: ۱۳۲-۱۳۰) امّا در متون صوفیانه، تأویل بیش از حد معمول و متعارف رواج داشته است. هجویری معتقد است که: «جمله‌ی امور شرعی ظاهر به باطن پیوسته است.» (هجویری، ۱۳۷۸: ۴۲۷) از همین جمله می‌توان دریافت که عارف همه‌ی امور شریعت را قابل تأویل می‌داند.

زبان شمس در مقالات ساده و شفاف است اما قلمرو موضوعی سخنان او، امور نامتعارف و مفاهیم رازآلود است. از دیدگاه شمس، پدیده‌های هستی لایه‌های درونی و پیچیده‌ای دارند که شگرف‌تر و نغزتر از نمود ظاهری آنهاست. به اعتقاد آنان معانی فرا مادی‌اند و زمانی به درستی فهمیده می‌شوند که با شهود و یا از طریق تجلی درک شوند. این تلقی عارفان زمینه‌ساز گرایش آنان به تأویل برای دستیابی به نوعی معرفت پنهان درباره حقایق هستی شده و آنان را به برداشت‌های تازه از آیات و روایات رهنمون شده است.

از نظر شمس تبریزی، «هر آیتی همچو پیغامی و عشق نامه‌ای است» (شمس، ۱۳۶۹: ۶۳۴) از طرف معشوق ازلی که او نیز به عاشقانش عشق می‌ورزد. آدمیان برای دریافت حقیقت این پیام، باید وجود خود را محل نزول وحی بدانند و فکر کنند که مخاطب هر آیه‌ای خوشان‌اند (همان،۶۸۱) در چنین حالتی است که به دریافتی ویژه و گاه منحصر به فرد از پیغام الهی دست می‌یابند که مسبوق به سابقه نیست.



شمس تبریزی در بسیاری موارد سخنان مفسرانی را که تنها به نقل حرف‌های بزرگان بسنده می‌کنند مورد انتقاد قرار می‌دهد و تاکید می‌ورزید: «من سخن می‌گویم از حال خود، هیچ تعلّقی نمی‌کنم به اینها» (همان، ۷۲). در جایی دیگر می‌گوید: «گفتند ما را تفسیر قرآن بساز: گفتم تفسیر ما چنان است که می‌دانید: نی از محمد و نی از خدا» (همان، ۲۷۲).

با وجود این، تاویل‌های او از آیات و روایات بی‌شباهت با برداشت‌های سایر عارفان نیست اما تاویل‌های نو نیز در مقالات او کم نیستند. (طاهری، ۱۳۸۵: ۱۱۶-۱۰۶) به عنوان نمونه، شمس درباره‌ی درخواست موسی برای رؤیت خداوند و شنیدن جواب قاطع مبنی بر عدم امکان رؤیت خداوند (اعراف، آیه ۱۴۳) با تآویلی خاص معتقد است که این آیه، نفی رؤیت خداوند نیست: «چون حقیقت رؤیت به موسی روی آورد و او را فرو گرفت و در رؤیت مستغرق شد، گفت: أرنی. جواب داد: لن ترانی؛ یعنی اگر چنان خواهی دید، هرگز نبینی. این مبالغه است در انکار و تعجب؛ که چون در دین غرقی، چون می‌گویی بنمای تا ببینم؟ و گرنه چون گمان بریم به موسی محبوب الله و کلیم الله که بیشتر قرآن ذکر اوست و مَن أحبَّ شیئاً أکثَرَ ذِکرهُ... و لکن أنظُر إلی الجَبَل، آن جبل ذات موسی است که از عظمت و پابرجایی و ثبات، جبلش خواند؛ یعنی در خود نگریَ ما را ببینی. این به آن نزدیک است که مَن عَرَفَ نفسهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ. چون در خود نظر کرد او را بدید. از تجلی، آن خود او که چون کُه بود مُندک شد و گرنه چون روا داری که دعای کلیم خود را رد کند و به جمادی بنماید؟» (شمس، ۱۳۶۹: ۱۷۵-۱۷۴)

۳. وجود عناصر شاعرانه

زبان عرفانی را در هر دو بخش – زبان عبارت و اشارت – می‌توان کارکرد خاصی از زبان دانست که از کارکردهای دیگر زبان متمایز می‌گردد. یکی از ویژگی‌های زبان عرفانی، به ویژه زبان اشارت، شاعرانه بودن آن است. «درآمیختگی زبان شاعرانه و بینش عرفانی را می‌توان ناشی از این امر دانست که نگرش عرفانی و تجربه‌ی شاعرانه هر دو بر بینش شهودی و تجربه‌ی زیبایی (مشاهده‌ی جمال طبیعت و جمال حق) تکیه دارند.» (آشوری، ۱۳۸۰: ۱۸۳) شاعران تجربه‌ای شاعرانه از هستی دارند و پیام‌هایی را از این جهان دریافت می‌کنند که دیگران از آن غافل‌اند، این موضوع درباره‌ی عارفان نیز صدق می‌کند. زبان این افراد همان تجربه‌ی آنهاست. زبان عرفانی می‌خواهد با گسترش بُرد معنایی کلمات، روح و زندگی دوباره‌ای به آنها ببخشد. این امر از طریق استعاره و خاصیّت چند معنایی کلمات و رمزآمیز شدن آنها امکان پذیر می‌گردد. زبان عرفانی با ماهیّت شاعرانه‌ی خود خاصیّت چند معنایی را افزایش می‌دهد. در تأیید این سخن باید گفت: «صوفیه نگارش شعری را نخستین ابزار برای بیان اسرار خویش یافتند و زبان شعر را ابزار برتری برای معرفت. در این دیدگاه استمرار چیزی را می‌بینیم که پیش از اسلام و عصر وحی وجود داشته است و آن اعاده‌ی پیوند استوار میان شعر و غیب است. از نظر صوفیه هنر یعنی شکل، سمبل، مجاز، صورت، وزن و قافیه را در کلام خود پیرامون خدا، وجود و انسان به کار بردن؛ خواننده از تجربه‌های آنها لذّت می‌برد و ابعاد تجربه‌های آنان را از رهگذر بعد هنری آنها حس می‌کند.» (آدونیس،۱۳۷۳: ۲۹)



هماهنگی‌های صوتی و لفظی و تقارن‌هایی را که نثر از طریق آن‌ها موزون و خوش آهنگ می‌شود یکی دیگر از وجوه زیبایی نثر صوفیانه است که از موسیقی کلام عرفا برمی‌خیزد و آهنگی خاص در آن ایجاد می‌کند آن‌گونه که طبع می‌پذیرد و از خواندن آن لذّت می‌برد. این موسیقی کلام در قالب هم‌آوایی و جناس، تکرار، و موزون بودن بخش‌هایی مهم از کلام که گاه به وزن عروضی نزدیک می‌شود دیده می‌شود. ابن سینا یکی از ریاضت‌های عارفان را برای مطیع کردن نفس اماره، گوش دادن به کلام پندآموز می‌داند؛ کلامی که یکی از چهار شرط آن خوش آهنگ بودن است. (ابن‌سینا،۱۳۶۸: ۴۴۷) خواجه نصیر طوسی در تأیید این نظر بیان می‌دارد که سخن آهنگین با نوای

ملایم، نقش بسیار مؤثری در پذیرش سخن از سوی مخاطب ایفا می‌کند. (یثربی،۳۱۱:۱۳۷۰)

زبان شمس در مقالات زبانی واعظانه است که حالت خطابی دارد و در بعضی موارد جدلی است. او با زبانی بی پیرایه با مخاطبان خود سخن می‌گوید. در عین حال، سخنان او در پاره‌ای موارد با زبان آهنگین و زیبا آمیخته می‌شود که مخاطب را علی رغم تندی و تیزی او در گفتار، تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و نفوذ کلام او را در شنونده دوچندان می‌کند. اهنگ کلام او آهنگی طبیعی است که شنونده آن را با جان خود حس می‌کند و از آن اثر می‌پذیرد.

یکی از عناصر موسیقی ساز در کلام شمس تکرار است. شمس با استفاده از شیوه‌ی بلاغت منبری خود، ضمن تکرار اندیشه‌ها و باورهای عارفان، واژگان و ترکیبات را نیز به گونه‌های مختلف تکرار می‌کند تا ضمن بالا بردن سطح موسیقایی کلام و خوش آهنگ کردن آن، بر نقش ایقاعی سخن خود بیفزاید. گاه این تکرار در قالب تکرار کلمه یا عبارت در پایان جمله به صورت قرینه است به گونه‌ای که در حکم ردیف در مصراع‌هاست و چون از نظر تعداد هجاها، طولانی باشد، آهنگی نیز در کلام ایجاد می‌کند. مثل: پاره پاره (شمس، ۱۳۶۹: ۳۲۴) نیک نیک (همان، ۳۲۶) چند چند (همان، ۳۲۰) لرزان لرزان، عیان در عیان (همان، ۳۰۱) انگشت انگشت، خیک خیک (همان، ۲۸۳) خندان خندان (همان، ۲۵۰) یکان یکان (همان، ۱۹۰)

یکی دیگر از گونه‌های تکرار که با زبان ساده و طبیعی او مناسبتی تام دارد تکرار زیاد حرف عطف «واو» است. تکرار این حرف موجب می‌شود تا خواننده در پایان هر جمله ضرب آهنگی دلنشین را که ناشی از فرودآمدن آهنگ کلام در جمله‌ی قبل و برخاستن آن در آغاز جمله بعدی است احساس کند. به علاوه، این شیوه باعث می‌شود تا جملات پیوسته و پی در پی خوانده شوند و خوانش کلام سرعت گیرد؛ به ویژه در جملات کوتاهی که پشت سر هم می‌آیند. جملات زیر نمونه‌ای از این دست است: «چندین سخن و نصیحت و وعظ با تو گفتم اگر در شهر گفتمی صد هزار مراعات کردندی و خلایقی مریدم شدندی و خلقی غریو کردندی و موی بریدندی و جان و مال شیرین فدا کردندی.» (شمس، ۱۳۶۹: ۲۴۲)

سجع گونه‌هایی نیز که به صورت اتفاقی در در کلام شمس حضور دارد از عوامل موسیقی ساز است که به نظر می‌رسد به سبب مصاحبت مستمر او با قرآن، ناخودآگاه در ساختار کلام او جا خوش کرده اند، مانند این عبارت: «از جوش دریای کلام حق بر لوح الفی نقش گشت. فرمان آمد که ای جبرییل روحانی، برخوان از لوح ربّانی، این حرف سبحانی.» (همان، ۲۲۵)

استفاده از نام آواهای گوناگون نیز با آهنگ طبیعی کلام او مرتبط است. این نام آواها که گاه برای بیان ناگهانی احساسات درونی به صورت طبیعی در زبان جاری می‌گردند و گاه برای تقویت معنا در کلام ادبی عمداً به کار گرفته می‌شوند در ایجاد موسیقی در زبان گفتاری نقش به سزایی دارند؛ ترکیباتی مانند تاق و تُرُنب، تراقاتراق، چغ چغ، خان و مان (همان، ۱۸۱) گرد و مرد (همان، ۲۲۱) و ... .

اصوات و شبه جمله نیز یکی دیگر از موارد تکرار در کلام شمس است. این‌ها گفتند خه! (همان،۱۱۷) والک (همان،۲۲۲) ها، چرا خود را بستیزه کشی! (همان،۲۷۴) هی هی ...! (همان، ۲۸۱) صدا گفت که صلا! (همان، ۲۸۹).



٤.خطابی بودن نثر مقالات

یکی از ویژگی‌های نثر صوفیانه، خطابی بودن آن است. پاره‌ای از کتاب‌ها، همانند کشف‌المحجوب که پاسخ به پرسش ابوسعید هجویری است یا بخش اوّل نصیحه‌الملوک غزالی که خطاب به سلطان سنجر است، در اصل برای مخاطبی خاص نوشته شده‌اند. طبیعی است که نویسنده در این‌گونه آثار، در درجهٔ اوّل با مخاطبی معیّن سخن می‌گوید و دیگر مخاطبان خود را در ورای او پنهان می‌دارد؛ امّا برخی دیگر کتاب‌هایی است که به تقاضای جمعی از اصحاب و دوستان نوشته شده مانند، مرصادالعباد و یا تمهیدات که به گفتهٔ عین‌القضات بنا بر خواهش جمعی از دوستان نوشته شده است. «جمعی از دوستان درخواستند که از بهر ایشان سخنی چند درج کرده شود که فایدهٔ روزگار در آن بود.» (تمهیدات،۱)

بعضی گفتارهایی است که در محافل خصوصی یا در مجالس به زبان آمده مانند فیه ما فیه مولوی. طبیعی است که در همهٔ این‌ها روی سخن با مخاطبان است و حتّی در آنها که بیرون از این‌گونه تقاضاها و به انگیزهٔ درونیِ مؤلّف نوشته شده نیز، معمولاً مخاطبانی فرضی تصوّر شده‌اند. به همین سبب، نثر صوفیانه، معمولاً جنبهٔ خطابی دارد. (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۳۵۲)

نثر شمس نیز از این قاعده مستثنی نیست. خطاب در زبان عرفانی شمس به گونه‌های مختلف ظاهر شده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

-کاربرد فراوان فعل‌های امری و دعایی. «هر جا که هست عمرش دراز باد» (شمس، ۱۳۶۹: ۱۷۸) خدا عمر دهاد (همان، ۲۲۴) خدا ترا همه جمعیت دهاد (همان، ۲۸۱)

-کاربرد ضمیرهای خطابی که در پاره ای موارد مفرد و در برخی موارد جمع به کار رفته است. «اگر تو در خانه ای تاریک باشی و تنگ نتوانی تفرج کردن روشنایی را در او..». (شمس، ۱۳۶۹: ۸۶)

-کاربرد قیدهای خطاب و تحذیر که علاوه بر تقویت جنبه‌ی خطابی نثر به انتقال حالات عاطفی نویسنده به خواننده نیز یاری می‌رساند. هان! (همان،۲۹۳، ۱۴۰)

٤. قصه و حکایت در مقالات

جهانی که عارف در آن به سر می‌برد با جهان غیر او کاملاً متفاوت است. در نتیجه، نوع نگرش و شیوه روایتش از حوادث نیز متأثر از دنیای اوست؛ چرا که عارف دائماً با خویشتن خویش درگیر است. شمس در سراسر کتاب مقالات با روایت سر و کار دارد. ذهن سیّال شمس در این روایت بزرگ، دائم از فضایی به فضای دیگر منتقل می‌شود. این انتقال فضا که به دنبال تداعی‌های رنگارنگ تحقق می‌یابد به صورت طبیعی و به دور از قالب‌های دستوری کلاسیک روایت می‌شود، گویی مفاهیم و معانی مانند حوادث داستان‌های جریان سیال ذهن بدون هیچ نظم منطقی به سرعت از ذهن شمس سرازیر و به زبان او منتقل می‌شوند. (رضی و رحیمی، ۱۳۸۷؛ ۲۰۶)



گاهی روایت او از حالات و تجربه‌های عرفانی با تصاویر پویا و متحرک همراه است مانند «فرو افتادن روشنایی از دهان» و «برون رفتن و درخشش نور از گفتار». او در این عبارت که «آفتاب است که همه عالم را روشنی می‌دهد؛ روشنایی می‌بیند که از دهانم فرو می‌افتد. نور برون می‌رود از گفتارم در زیر حروف سیاه می‌تابد.» (شمس، ۱۳۶۹: ۳۶۰) یا آنکه در عبارت زیر رقص مردان خدا را در لطافت و سبکی به حرکت برگ بر روی آب مانند کرده است: «رقص مردان خدا لطیف باشد و سبک، گویی برگ است که بر روی آب می‌رود. اندرون چو کوه و صد هزار کوه و برون چون کاه» (همان، ۶۲۳)

وجود بیش از ۱۲۰ حکایت در مقالات، نشان دهنده‌ی توجه شمس به اهمیت قصه و داستان در تعلیم مفاهیم عرفانی و ساده سازی آنهاست. این قصه‌ها اغلب تمثیلی است آن چنان که شمس درباره آنها می‌گوید: «هر قصه را مغزی هست، قصه را جهت آن مغز آورده‌اند نه از بهر دفع ملالت». (همان:۴۲۵) در جای دیگر می‌گوید: «غرض از حکایت، معامله‌ی حکایت است نه ظاهر حکایت که دفع ملالت کنی به صورت حکایت، بلکه دفع جهل کنی.» (همان، ۳۷۹)

یکی از تمثیل‌های زیبای شمس، روایتی است که او از گفتگوی خود با پدرش ارائه می‌دهد و در آن عدم سنخیت فکری و رفتاری خود را با او بیان می‌کند: «یک سخن از من بشنو، تو با من چنانی که خایه‌ی بط را زیر مرغ خانگی نهادند، پرورد و بط بچگان برون آورد؛ بط بچگان کلان ترک شدند، با مادر به لب جو آمدند، در آب در آمدند.. مادرشان مرغ خانگی است. لب جو می‌رود، امکان درآمدن در آب نی. اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم مرکب من شده است و وطن و حال من این است. اکر تو از منی یا من از توام، درآ در این دریا، و اگرنه، برو بر مرغ خانگی ...» (همان،۷۷)

از ویژگی‌های مهم روایت در حکایات شمس، کوتاه بودن آنهاست که می‌تواند ناشی از روحیهٔ شتابزدهٔ او و تمایلش با انتقال سریع پیام به مخاطبانی باشد که اکثر آنان را مردم عوام تشکیل می‌داده‌اند. او به کمک شگردهای مختلف روایی، از حکایتی طولانی، قصه ای چند سطری با جذابیت و گویایی می‌آفریند.



نتیجه گیری

متون عرفانی به عنوان اسناد مکتب تصوف و عرفان آکنده از اصطلاحات و موضوعات ادب عامیانه است و مطالعه‌ی آنها برای درک اندیشه و آرمان و عقاید و طرز زندگی گذشتگان اهمیت فراوان دارد. عارفان از زبان فراوان سخن گفته‌اند؛ به ویژه از تنگنای زبان خود در بیان حقایق معنوی و محدودیت فهم مخاطبان در دریافت آن حقایق. گروهی در مواجهه با این مشکل خاموشی پیشه کرده و زبان سکوت برگزیده‌اند. برخی نیز به اصطلاح سازی روی آورده و باورها و تجربه‌های روحی خود را در زبانی رمزی و نمادین عرضه کرده‌اند؛ امّا شمس زبانی را بر می‌گزیند که هم عوام از آن طرفه برچینند هم صاحب دلان و خواص. زبان او زبانی است تعلیمی از این رو ساده گفتن اقتضای این گونه زبان است. امّا گاه آنچنان اوج می‌گیرد که تصویری و رمزی می‌شود به طوری که فهم آن برای عموم دشوار می‌گرددو نیاز به تأویل پیدا می‌کند سادگی بیش از حد، کوتاهی و مقطع بودن جملات، صمیمیت بیان و لحن خودمانی آن و پیروی از زبان گفتار و محاوره‌ای از ویژگی‌های بارز زبانی شمس در مقالات است.



فهرست منابع

۱ – قرآن کریم (۱۳۸۰) ترجمه‌ی ناصر مکارم شیرازی، قم، چاپخانه‌ی بزرگ قرآن کریم.
۲ – آدونیس، احمد علی سعید (۱۳۷۳) تصوّف و سوررئالیسم، ترجمه‌ی حبیب الله عباسی، تهران، نشر مرکز.
۳ – ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۸) اشارات و تنبیهات، ترجمه‌ی حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
۴ – احمدی، بابک، (۱۳۷۲)، ساختار و تأویل متن، ۲جلد، تهران، نشر مرکز.
۵ – استیس، والترترانس (۱۳۶۱) فلسفه و عرفان، ترجمه‌ی بهاءالدین خرمشاهی، تهران، سروش.
۶ – انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۲) مجموعه رسائل فارسی، تصحیح محمّدسرور مولایی، ۲جلد، تهران، توس.
۷ – بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۷۴) شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن، چاپ سوم، تهران، طهوری.
۸ – پورنامداریان، تقی (۱۳۸۴) ادبیّات عرفانی، دانشنامه‌ی زبان و ادب فارسی، به سرپرستی اسماعیل سعادت، جلد اوّل، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۹ – تبریزی، شمس‌الدین محمّد (۱۳۶۹) مقالات، تصحیح محمّدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
۱۰ – رضی، احمد و عبدالغفار رحیمی (۱۳۸۷) «ویژگی‌های زبان عرفانی شمس تبریزی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، شماره ۱۶۰.
۱۱ – سهروردی، ابوحفص عمر (۱۳۷۴) عوارف‌المعارف، ترجمه‌ی ابومنصور بن عبدالمومن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۲ –طاهری، قدرت اله (۱۳۸۵) «شمس تبریزی و تفسیرهای بدیع او از ایات قرآن»، پژوهش‌های ادبی، شماره ۱۴.
۱۳ –عین القضات ، عبدالله بن محمد، (۱۳۴۱) مقدمه عُسَیْران، ج۱، تمهیدات، تهران چاپ عفیف عسیران
۱۴ – غلامرضایی، محمّد، (۱۳۸۸)، سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۱۵ –فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۵۴)، زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، تهران، زوار.
–موحد، محمد علی (۱۳۸۱) «جایگاه مقالات شمس در ادب و عرفان ایران»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه.
۱۶ – هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۷)، کشف‌المحجوب، تصحیح محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران، سروش.
۱۷ –یثربی، سید یحیی (۱۳۸۲) فلسفه عرفان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.



سنخ روانی شمس تبریزی چه بوده است؟

سیمین اسفندیاری[۱]
محمدمهدی حاتمی[۲]

چکیده

هدف مقاله‌ی پیش‌رو، توصیف و کشف سنخ روانی شمس تبریزی در پرتو یکی از نظریه‌های شخصیت در روان‌شناسی معاصر است. نظریه‌ی شخصیت، دانشی در روان‌شناسی است که به توصیف، کشف روابط و تبیین ویژگی‌های روانی انسان‌ها در سه سطح «اندیشه‌ها»، «عواطف و هیجانات» و «گفتارها و کردارها» می‌پردازد. روان‌شناسان شخصیت برایَ دستیابی به اهدافِ توصیف، کشف روابط و تبیین ویژگی‌های روانیِ سنخ‌های مختلف روان‌شناختی، از روش‌ها و رویکردهای متفاوتی بهره می‌برند. ما در مقاله‌ی حاضَر به منظور کشف سنخ روانی شمس تبریزی، از روش «بالینی» و رویکردِ «صفات در شخصیت» سود جسته‌ایم. و با استناد به گزارش‌های شمس تبریزی اَز اندیشه‌ها، عواطفَ و هیجانات، و گفتارها و کردارهایش، به توصیف ویژگی‌های شخصیتی او پرداخته‌ایم. و سعی کرده‌ایم در پرتو رویکردِ «صفات در شخصیت» که به طور عمده توسط گوردن آلپورت، هانس جی. آیسنک و مخصوصا ریموند بی.کتل مطرح شده است؛ سنخ روانی شمس تبریزی را مکشوف کنیم. در نهایت با استفاده از جدول شانزده عاملی شخصیت کتل، نتیجه گرفته‌ایم که شمس تبریزی از منظر سنخ روانی چنین ویژگی‌هایی داشته است: انتقادی، باهوش، باثبات، جسور، بی‌پروا، حادثه‌جو، جدی، واقع‌نگر، سهل‌گیر، عمل‌گرا، متکی به خود و اصیل، صریح‌اللهجه، رضایت‌مند، آزاداندیش، با اراده، با طمانینه.

کلید واژه‌ها: شمس تبریزی، سنخ روانی، نظریه‌ی شخصیت، رویکرد صفات، جدول شانزده‌عاملی کتل



۱. عضو هیئت علمی و مدیر گروه الهیات دانشگاه رازی کرمانشاه
۲. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان

۱ . مقدمه

محمد بن علی بن ملک‌داد تبریزی (۶۴۵ – ۵۸۲ هـ. ق) معروف به شمس‌الدین یا شمس تبریزی، شخصیتی اثرگذار در ادبیات عرفانی است. اثرگذاری او بر مولانا(۶۷۲ – ۶۰۴ هـ. ق) عارف و شاعر مشهور پارسی‌گوی انکارشدنی نیست. شمس از رهگذر این اثرگذاری، بر ادبیات عرفانی پس از مولانا نیز تاثیر نهاده است.

تاثیر شخصیت شمس بر مولانا، پهلو به افسانه می‌زند. تا جایی که پاره‌ای از شرح احوال نویسان، از نخستین دیدار شمس و مولانا روایت‌های جالب و عجیبی نقل کرده‌اند (رک. جامی، ۱۳۷۰: ۴۶۸ ؛ فروزانفر، ۱۳۸۵: ۹۵ تا ۱۰۷).

با وجود تاثیر شخصیت شمس بر مولوی، و از رهگذر مولوی بر بینش و ادبیات عرفانی، هنوز تحلیلی جامع از شخصیت شمس، صورت نگرفته است. و شاید به علت پیچیدگی شخصیت شمس و نیز کمی اطلاعات دقیق درباره‌ی او، چنین تحلیلی اگر نگوییم ناممکن اما، بسیار دشوار باشد. با این حال بایستی گام‌های نخست را برداشت. زیرا شناخت ابعاد مختلف شخصیت شمس و وجوه اثرگذاری او بر مولانا، و از طریق مولانا بر بینش و ادبیات عرفانی، شناخت ما را از تاریخ تحولات دیدگاه‌های عرفانی عمیق‌تر می‌کند؛ و نیز راز اثرگذاری شمس بر مولانا و البته مولانا بر شمس را، تا حدی روشن می‌سازد (برای آگاهی اجمالی از این تاثیرات متقابل رک. زمانی، ۱۳۹۴: ۲۴–۲۰) و معلوم می‌کند چرا این دو شخصیت، پس از سال‌ها هنوز دارای جاذبه‌ی فراوانند.

نخستین گام در شناخت شخصیت شمس تبریزی، شناخت سنخ روانی اوست. این هدفی است که مقاله‌ی ما عهده‌دار آن شده است. به تعبیر دیگر، ما می‌خواهیم بپرسیم که «سنخ روانی شمس تبریزی چه بوده است؟» برای یافتن پاسخ این پرسش، مناسب‌تر دیدیم که به جای تکیه بر گمان‌های شخصی و تحلیل‌های خام، از نظریه‌های استانده در روان‌شناسی معاصر کمک بگیریم. برای این منظور به سراغ نظریه‌های شخصیت در روان‌شناسی می‌رویم. و با معرفی اجمالی نظریه‌های شخصیت در روان‌شناسی معاصر و رویکردهای متفاوت به آن (رک. بخش۲ و ۱.۲) و نیز روش‌های جمع‌آوری اطلاعات در نظریه‌های شخصیت (رک. بخش۲.۲) به انتخاب رویکرد خود در تحلیل سنخ روانی شمس تبریزی اقدام می‌کنیم (رک. بخش۳.۲). سپس در پرتو یکی از این رویکردها، به بررسی سنخ روانی شمس تبریزی اقدام خواهیم کرد (رک. بخش۳). روش ما در پژوهش پیش‌رو، روش بالینی و رویکرد ما، رویکرد صفات به شخصیت است. روش بالینی، روشی است که در آن ساختار روانی یک شخص به صورت موردی و همه‌جانبه مطالعه می‌شود (پروین و جان، ۱۳۹۲: ۳۱). رویکرد صفت نیز، رویکردی است که در بررسی سنخ روانی یک شخص، به توصیف صفت‌های عمقی او بر اساس رفتار او در موقعیت‌های مختلف اقدام می‌کند (McCrae & Costa, ۱۹۹۵: ۲۳۱–۲۵۲). این مطالب در قسمت‌های آتی بیش‌تر روشن می‌گردد.



۲ . معرفی اجمالی نظریه‌ی شخصیت

نظریه‌ی شخصیت به دانشی در روان‌شناسی معاصر گفته می‌شود که به دنبال توصیف ویژگی‌های شخصیتی، کشف روابط بین ویژگی‌های شخصیتی، تبیین آن‌ها، و نیز پیش‌بینی رفتار انسان‌ها بر مبنای ویژگی‌های شخصیتی‌شان است (پروین و جان، ۱۳۹۲: ۳–۱).

درباره‌ی اینکه تعریف دقیق شَخصیت چیست، توافق چندانی بین روان‌شناسان شخصیت وجود

ندارد. گوردن آلپورت پنجاه تعریف مختلف درباره‌ی شخصیت را به دست داده است (Allport, ۱۹۳۷). اما می‌توان اجمالا گفت شخصیت، مجموعه‌ای از ویژگی‌های یک فرد است که نمایشگر الگوهای ثابت فکری، عاطفی و رفتاری اوست (پروین و جان، ۱۳۹۲: ۳).

روان‌شناسان شخصیت به جای آنکه خود را درگیر تعاریف مختلف واژه‌ی شخصیت کنند؛ سعی می‌کنند با استفاده از مشاهده و تامّل، به صورت‌بندی نظریه‌های مختلف درباره‌ی شخصیت اقدام کنند. این صورت‌بندی‌ها، سبب به وجود آمدن رویکردهای مختلف در نظریه‌ی شخصیت شده است. در ادامه این رویکردها معرفی خواهند شد.

۲. ۱ رویکردهای مختلف در نظریه‌ی شخصیت

در نظریه‌ی شخصیت، می‌توان هیجده رویکرد مختلف را از یکدیگر تمیز داد. این هیجده رویکرد مختلف را می‌توان در نه دسته، طبقه بندی کرد: a. رویکرد روان‌کاوی (زیگموند فروید) b. رویکرد روان کاوی جدید (کارل گوستاو یونگ، آلفرد آدلر، کارن هورنای، اریک فروم، هنری موری) c. رویکرد صفت (گوردن آلپورت، ریموند کتل، هانس جی. آیزنک) d. رویکرد گستره‌ی زندگی (اریک اریکسون) e. رویکرد انسان‌گرایی (آبراهام مزلو، کارل راجرز) f. رویکرد شناختی (جورج کلی) g. رویکرد رفتاری (بی. اف. اسکینر) h. رویکرد یادگیری اجتماعی (آلبرت بندورا، جولیان راتر) i. رویکرد حیطه‌ی محدود (دیوید مک‌کللند، ماروین زوکرمن، آرنولد باس و رابرت پلامین) (رک. شولتز،۱۳۹۲: ۴۵-۵۹۲).

روان‌شناسان شخصیت، به منظور استفاده از هر کدام از رویکردهای فوق، نیازمند روش‌های جمع‌آوری اطلاعات درباره‌ی شخص مورد مطالعه هستند. در ادامه‌ی مقاله‌ی پیش‌رو، این روش‌ها معرفی می‌شوند و یکی از آن‌ها برای استعمال در پژوهش حاضر، انتخاب می‌گردد.

۲.۲. معرفی اجمالی روش‌های مطالعه‌ی شخصیت و انتخاب روش پژوهش

روان‌شناسان شخصیت از سه روش عمده برای پژوهش و جمع‌آوری اطلاعات در زمینه‌ی شخصیت کمک می‌گیرند. این سه روش عبارتند از: روش بالینی، روش آزمایشی و روش همبستگی (همان، ۲۵).

در روش بالینی، روان‌شناسان به دنبال مطالعه‌ی موردی افراد و بررسی زندگی فرد در گذشته و حال هستند. و سعی می‌کنند عوامل بنیادین تشکیل دهنده‌ی شخصیت یک فرد را شناسایی کنند. روان‌شناسان در روش بالینی از زندگی‌نامه‌ها، دفترچه‌ی خاطرات، گزارش‌های فرد از احوال خودش، گزارش‌های دیگران از فرد مورد مطالعه، تست‌های خاص شخصیت و... بهره می‌برند. در روش آزمایشی، فرد مورد مطالعه را در موقعیت‌های واقعی و مصنوعی قرار می‌دهند. و با مشاهده‌ی رفتار او در این موقعیت‌ها، به مطالعه‌ی ویژگی‌های رفتاری او اقدام می‌کنند. در روش هبستگی، به مطالعه‌ی تاثیر یک یا چند عامل از شخصیت فرد بر دیگر عواملِ رفتاری او پرداخته می‌شود (همان، ۳۳-۲۵؛ لی و شاخ، ۱۳۶۹: ۷-۵).



ما در پژوهش حاضر امکان استفاده از روش‌های آزمایشی و همبستگی را نداریم؛ زیرا برای استفاده از آن‌ها بایستی به خودِ شخص مورد مطالعه دسترسی مستقیم داشت. از آن‌جا که ما به شمس تبریزی، دسترسی مستقیم نداریم نمی‌توانیم از روش‌های آزمایشی و همبستگی سود ببریم. تنها روش

باقی مانده برای مطالعه‌ی سنخ روانی شمس تبریزی، روش بالینی است. به منظور استفاده از این روش به گزارش‌های شمس تبریزی از احوالات خود که در «مقالات» بازتاب یافته است، تکیه می‌کنیم. و آن‌ها را به منزله‌ی اطلاعات اولیه درباره‌ی شخصیت شمس تلقی می‌کنیم.

۳.۲. معرفی اجمالی رویکرد صفت در شخصیت و انتخاب رویکرد پژوهش

در بخش ۱.۲ رویکردهای مختلف به شخصیت، به اجمال معرفی شدند. در بخش حاضر، یکی از این رویکردها - یعنی رویکرد صفت در شخصیت - که پژوهش پیش‌رو به کمک آن انجام گرفته است؛ معرفی می‌گردد.

رویکرد صفت در شخصیت، رویکردی است که صفت‌ها را عناصر اصلی سازنده‌ی شخصیت یک فرد تلقی می‌کند. نظریه‌پردازان اصلی رویکرد صفت در شخصیت، گوردن آلپورت، ریموند کتل، هانس جی. آیزنک هستند(اسدورو، ۱۳۸۶: ۴۷۶-۴۶۶).

به نظر آلپورت «شخصیت، ساختاری تحول یابنده از نظم‌های جسمی و روانی درون هر فرد است که اندیشه‌ها و اعمال او را متعیّن می‌سازد» (Allport, ۱۹۶۱: ۲۸). آلپورت مخالَف مطالعه‌ی بیماران به منظور صورتبندی نظریه‌ی شخصیت بود. به نظر او شیوه‌ی درست مطالعه‌ی شخصیت، مطالعه‌ی افراد سالم و بهنجار است. رویکرد آلپورت مورد قبول دو نظریه‌پرداز دیگرِ شخصیت به نام‌های کتل و آیزنک قرار گرفت. آن دو، هر کدام به شیوه‌ی خود به مطالعه‌ی افراد سالَم بر اساس رویکرد صفت اقدام کردند.

کتل شخصیت را چیزی می‌داند که بر اساس آن می‌توان، رفتار یک فرد را در موقعیت‌های متفاوت پیش‌بینی کرد (Cattell, ۱۹۵۰: ۲). به نظر او عامل‌های اساسی در ساختار شخصیت افراد، صفت‌ها هستند. کتل سه راه مختلف را برای دسته‌بندی صفت‌های شخصیتی پیشنهاد کرد. دسته‌بندی نخست بر اساس صفت‌های مشترک و یگانه، دسته‌بندی دوم بر اساس صفت‌های توانایی، خلق و خو، پویا، و نهایتا دسته‌بندی بر اساس صفت‌های سطحی و عمقی (رک. شولتز، ۱۳۹۲: ۲۹۵؛ سیاسی،۱۳۸۴: ۲۵۶-۲۶۹)

کتل یک جدول شانزده عاملی از صفت‌های عمقی را معرفی می‌کند که به نظر او سازنده‌های اصلی شخصیت یک فرد هستند (برای آگاهی دقیق از این صفت‌ها و سایر صفات سطحی و نیز چگونگی سنجش آن‌ها رک. Cattell & Eber & Tatsuoka, ۱۹۷۰). می‌توان جدول شانزده عاملی کتل را به صورت زیر خلاصه کرد:

عامل	ویژگی‌های تعریف کننده	ویژگی‌های تعریف کننده
A	نقاد	غیر نقاد
B	پر هوش	کم هوش
C	از نظر هیجانی با ثبات	از نظر هیجانی متلاطم
E	جسور	غیر جسور
F	جدی و کم سخن	بی‌عار و پرحرف



عامل	ویژگی‌های تعریف کننده	ویژگی‌های تعریف کننده
G	بی‌پروا	پای‌بند قواعد
H	حادثه جو	ترسو
I	واقع‌نگر	غیر واقع‌نگر
L	سهل‌گیر نسبت به دیگران	سخت‌گیر و شکاک نسبت به دیگران
M	عمل‌گرا	نظریه‌پرداز
N	صریح اللهجه	موذی
O	دارای رضایت درونی(رضایت‌مند)	شماتت‌گر(ناراضی)
Q۱	از نظر فکری آزاد اندیش	از نظر فکری محافظه‌کار
Q۲	متکی به خود و اصیل	تقلید کننده و غیر اصیل
Q۳	با اراده	پیرو هوی و هوس
Q۴	با طمانینه و آرام	هراسناک و نا آرام

شانزده عامل فوق، بیانگر صفت‌های عمقی در یک شخص هستند. صفت‌هایی که سازنده‌ی اصلی شخصیت یک فرد و سنخ روانی او محسوب می‌شوند. نوع رفتار یک فرد را با شناخت شانزده عامل فوق می‌توان توصیف و پیش‌بینی کرد(Cattell, ۱۹۷۰).

ما به سه دلیل در تحلیل شخصیت شمس تبریزی و شناخت سنخ روانی او، از رویکرد صفت در شخصیت استفاده می‌کنیم. نخست آنکه این رویکرد، امروزه در روان‌شناسی متداول‌تر است و روان‌شناسان شخصیت برای مطالعه‌ی سنخ روانی افراد، بیشتر از طریق این رویکرد، مطالعات خود را نظم می‌دهند. دوم آنکه رویکرد صفت در شخصیت برای مطالعه‌ی افرادی به کار می‌رود که از منظر روانی سالم و دارای تعادل هستند. بیماران روانی را معمولا با رویکردهای دیگری مطالعه و درمان می‌کنند. سوم آنکه تنوع صفاتی که کتل در جدول شانزده عاملی خود به عنوان صفات عمقی شخصیت به آن‌ها اشاره کرده است؛ امکان نسبتا وسیعی را در اختیار ما قرار می‌دهد که بتوانیم تصویر دقیق‌تری از شخصیت چند بعدی شمس تبریزی در اختیار داشته باشیم.



۳. تحلیل سنخ روانی شمس تبریزی در پرتو رویکرد صفت در شخصیت

در بخش ۲.۲. اشاره کردیم که روش ما در مطالعه‌ی شخصیت و سنخ روانی شمس تبریزی، روش بالینی است. برای استفاده از این روش فرض کردیم که می‌توان به گزارش‌های شمس تبریزی از احوالات خود تکیه کرد. ما این گزارش‌ها را به منزله‌ی اطلاعات اولیه تلقی می‌کنیم. سپس در پرتو رویکرد صفت و از طریق جدول شخصیت کتل که در بخش ۳.۲ به آن اشاره کردیم؛ به جستجوی صفت‌های عمقی در شخصیت شمس تبریزی اقدام خواهیم کرد. و بررسی می‌کنیم که سنخ روانی

شمس تبریزی، نسبت به شانزده عامل جدول کتل، دارای چه ویژگی‌های روان‌شناختی است.

۳. ۱. بررسی عامل A؛ نقاد یا غیرنقاد:

اولین ویژگی در جدول شانزده عاملی کتل، به صفت نقاد بودن یک شخص اشاره می‌کند. به این معنا که یک شخص تا چه میزان سعی می‌کند دیدگاه‌ها و اندیشه‌های دیگران را، سنجش‌گرانه رد یا قبول کند.

مواضع متعددی در مقالات شمس تبریزی وجود دارد که می‌توان آن را دالّ بر ذهن نقّاد شمس تبریزی تلقی کرد. از جمله نقدهای شمس، می‌توان به نقد او بر منصور حلاج (مقالات، ۱۳۶۹: ۲۸۰)، سهروردی (همان، ۲۹۷)، ابن عربی (همان، ۲۹۹)، خیام (همان، ۳۰۱) و... اشاره کرد. برای نمونه او درباره‌ی منصور حلاج می‌گوید: «منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود، و اگر نه اناالحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟ این انا چیست؟ حرف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی؟ نون کی گنجیدی؟» (همان، ۲۸۰)

نقد شمس تنها متوجه دیگران نیست. بلکه او توصیه می‌کند که هر کسی باید نسبت به خودش نیز دیدگاه نقادانه داشته باشد. او در این زمینه می‌گوید: «هر مشکل که شود از، از خود گله کن که این مشکل از من است. خدا با بنده لایق او معامله می‌کند» (همان، ۲۳۴) و یا در جای دیگره اشاره می‌کند که «اکنون آینه به دست تو بدهم، الا اگر بر روی آینه عیب بینی آن را از آینه مدان، در آینه عارضی دان آن را، و عکس خود دان، عیب بر خود نه، بر روی آینه عیب منه» (همان، ۷۰).

نمونه‌های فراوان نقد در مقالات شمس را می‌توان نشانه‌ای محکم دانست از اینکه شمس تبریزی دارای شخصیتی نقّاد بوده است.

۳. ۲. بررسی عامل B؛ پرهوش یا کم‌هوش

دومین عامل در جدول کتل، مربوط به میزان هوشمندی در شخصیت مورد مطالعه است. منظور از هوش، توان‌مندی یک فرد به منظور عملکرد هدف‌مند، اندیشه‌ی منطقی، و توانایی سازگاریی با محیط است (اسدورو، ۱۳۸۶: ۳۳۶).

هوشمندی شمس را می‌توان از پاره‌ای از گفتگوهای او با دیگران یا خاطراتی استنباط کرد که او از دوران‌های مختلف زندگی خود نقل می‌کند. فی‌المثل او درباره‌ی دوران کودکی خود، و رفتار عجیبش در آن سنین می‌گوید: «از عهد خردگی این داعی را واقعه‌ای عجیب افتاده بود، پدر از حال داعی واقف نی، می‌گفت: تو اولا دیوانه نیستی، نمی‌دانم چه روش داری، تربیت ریاضت هم نیست؛ و فلان نیست...گفتم: یک سخن از من بشنو، تو با من چنانی که خایه‌ی بط را زیر مرغ خانگی نهادند، پرورد و بط بچگان برون آورد؛ بط بچگان کلان ترک شدند، با مادر به لب جو آمدند، در آب درآمدند. مادرشان مرغ خانگی است، لب جو می‌رود، امکان درآمدن در آب نی. اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم مرکب شده است، و وطن و حال من اینست. اگر تو از منی یا من از توام، درآ در این دریا؛ و اگر نه، برو بر مرغان خانگی» (مقالات، ۱۳۶۹: ۷۷).



خاطره‌ای که شمس از دوران کودکی خود نقل می‌کند، چند نکته‌ی مهم را درباره‌ی شخصیت او بیان می‌کند. نخست آنکه نشان می‌دهد که او و اطرافیانش، از همان کودکی وی، متوجه تفاوت زیاد شمس، با سایر کودکان و حتی بزرگسالان شده‌اند. و دیگر اینکه پاسخی که شمس به پدرش

می‌دهد، نشان‌گر توانمندی ذهن و هوش بالای او، از همان دوران کودکی است.

پاسخ شمس یک استدلال تمثیلیِ تاثیرگذار است. او در این استدلال خود را «خایه‌ی بط و بط بچه» و پدرش را «مرغ خانگی» تصویر می‌کند. و نتیجه می‌گیرد که تفاوت او با پدرش، تفاوتی عمیق در سرشت خلقت است. ذهن یک کودک معمولی، توان پرورش و صورتبندی چنین استدلال تمثیلی تاثیرگذاری، که فی‌البداهه بیان می‌شود را ندارد.

این پاسخِ فی‌البداهه، ظریف و تاثیرگذارِ شمس را، می‌توان نشانی از هوش فراوان او قلمداد کرد.

۳. ۳. بررسی عامل C؛ از نظر هیجانی با ثبات یا متلاطم

سومین عامل در جدول کتل، مربوط به ثبات یا تلاطم هیجانی است. آنکه یک فرد، چقدر می‌تواند عواطف و احساسات درونی یا تلاطم‌های ناشی از اتفاقات بیرونی بر روی خود را کنترل کند، به نحوی که نه تنش‌های درونی و نه تکانش‌های بیرونی نتوانند آرامش روانی او را به هم بزنند. فردی که چنین کنترلی بر روی خود دارد، دارای ثبات هیجانی شناخته می‌شود.

شمس در پاره‌ای از مواضع، به توانایی خود در کنترل عواطف و هیجاناتش اشاره کرده و می‌گوید: «من چون شاد باشم، هرگز اگر همه عالم غمگین باشند در من اثر نکند، و اگر غمگین هم باشم نگذارم که غم کس به من سرایت کند(همان، ۳۰۳). و یا در جای دیگری، مردانگی را توانمندی فرد در کنترل احوال درونی خود می‌داند و می‌گوید: «مرد آن باشد که در ناخوشی خوش باشد. در غم شاد باشد» (همان، ۶۴۰).

شمس علتِ آرامش درونی خود را، این می‌داند که توانسته خاطرش را از وسوسه‌ها و پلیدی‌ها پاک کند. در این ارتباط می‌گوید: «هرگز بد نیندیشم. چه اندیشد خاطری که پاک شود از دیو و وسوسه‌ی خود؟ هرگز دیو در آن دل نیامده است، پیوسته در او فریشته بوده باشد» (همان، ۲۱۱).

شمس تبریزی، به شهادت خود، دارای آرامش روانی عمیقی است. و شاید بتوان گفت یکی از دستاوردهای بزرگ سلوک عرفانی، همین آرامش و ثبات عاطفی و هیجانی است.

۳. ٤. بررسی عامل E ؛ جسور یا غیر جسور

چهارمین عاملی که کتل آن را در توصیف سنخ‌های روانی، برجسته ساخته است؛ میزان جسارتی است که یک فرد در برخورد با حوادث گوناگون از خود نشان می‌دهد.

شمس تبریزی هرچند شخصیتی آرام و باثبات است؛ اما این آرامش را حاصل دل به دریا نزدن و لبِ ساحل نشستن نمی‌داند. او خود را شخصیتی معرفی می‌کند که در موقع لزوم، می‌تواند خود را به گرداب حوادث بزند. شمس در این باره می‌گوید: «گردابی است در دریائی، گرداب مهیب و خاصه در دریا؛ اکنون همه از آن می‌گریزند، این مرد خود نمی‌پرهیزد؛ می‌گوید البته از آنجا می‌گذرم» (همان، ۱۱ ـ ۱۱۰). و یا درجای دیگری می‌گوید: «رفتن می‌باید و کوشیدن...گوئی اگر حرامی است باش گو، خواه خطر خواه بطر، تا آن کار کرده شد» (همان، ۱۲۸).

این اَمارات و قرائن نشان می‌دهد که شمس، خود را شخصیتی جسور می‌دانسته که در صورت لزوم می‌تواند با خطرات مسیر سلوک، دست و پنجه نرم کند. و از رویارویی با آن‌ها هراسی به دل راه ندهد.



۳. ۵. بررسی عامل F ؛ جدی و کم‌سخن یا بی‌عار و پرحرف

عامل پنجمی که کتل آن را به عنوان یک صفت عمقی شخصیت معرفی می‌کند؛ ساخته شده از دو عنصر جدیت و کم‌سخنی یا در مقابل آن‌ها، بی‌عاری و پرحرف است.

واضح است که یک شخص می‌تواند جدی و کم سخن، جدی و پرحرف، بی‌عار و کم‌سخن یا بی‌عار و پرحرف باشد. شمس طبق مستندات موجود در کتاب مقالات، شخصیتی جدی و کم حرف است.

جدیت شمس از اینجا آشکار می‌گردد که او خود را آماده‌ی پذیرش رنج‌ها در مسیر سلوک می‌داند و می‌گوید که این رنج‌ها آدمی را آماده‌ی پذیرش نیکی‌ها می‌کند: «آدمی را رنج چگونه مستعد نیکی‌ها می‌کند! چون رنج نمی‌باشد، انانیت حجاب او می‌شود. اکنون می‌باید که بی‌رنجوری، مرد پیوسته همچنان رنجور باشد و خود را رنجور دارد تا سالم باشد از آفات» (همان، ۶۸۰).

همچنین او خود را به گونه‌ای معرفی کند که گویا می‌تواند سال‌ها سکوت کند و کم‌تر سخن بگوید. و می‌گوید اگر کسی، تمایل نداشته باشد که از سخن من استفاده کند، و یا بخواهد سخنم را چون کلام دیگر مشایخ تلقی کند؛ و حتی بدتر از آن دو، بخواهد با من از در مناظره و بگومگوی لفظی واردَ شود، نه یک روز و ده روز، بلکه این توانایی را دارد که صد سالَ سکوت کند و فقط سخنان گوینده را بشنود. «اگر سخن من چنان خواهد استماع کردن به طریق مناظره، و بحث از کلام مشایخ یا حدیث قرآن، نه او سخن تواند شنیدن، نه از من برخوردار شود. و اگر به طریق نیاز و استفادت خواهد آمدن و شنیدن، که سرمایه نیازست، او را فایده باشد. و اگر نه، یک روز نی و ده روز نی بلکه صد سال؛ او می‌گوید؛ ما دست در زیر زنخ نهیم، می‌شنویم» (همان، ۸۳).

۳. ٦. بررسی عامل G؛ بی‌پروا یا پایبند به قواعد

ششمین عاملی که کتل، در بررسی شخصیت یک فرد مهم می‌شمارد، میزان پایبندی یا بی‌پروایی او نسبت به قواعد عرفی و آداب و رسوم معمول در جوامع و گروه‌های اجتماعی است. در این عامل بایستی بررسی شود که یک شخص، تا چه حد خط‌کشی‌ها و ارزش‌های مشترک جامعه‌ی خود را می‌پذیرد.

شمس تبریزی، اعتنای چندانی به قواعد و آداب و رسوم جاری در جامعه ندارد و بی‌پروا، تمام خط‌کشی‌های مرسوم جامعه را رد می‌کند. او جهودان را دعا می‌کند (همان، ۱۲۱)، کافران را دوستَ دارد (همان، ۲۹۸)، به دشنام‌گویانش دعا می‌فرستد (همان، ۱۲۱) با چشم شفقت به مستان خرابات می‌نگرد (همان، ۲۹۸) و شیخ اوحد را دعوت می‌کند تا نزد مریدانش شرب خمر کند تا فاسقی نیک بخت باشد (همان، ۲۹۴). خود نیز می‌داند که کسی توان فهم این قسم رفتار او را ندارد و اعتراف می‌کند که کارهای او تقلیدبردار نیست. در این زمینه می‌گوید: «لحظه‌ای برویم تا خرابات، آن بیچارگان را ببینی، آن عورتکان را خدا آفریده است، اگر بدند یا نیکند، در ایشان بنگریم، در کلیسیا هم برویم، ایشان را بنگریم. طاقت کار من کسی ندارد. آنچه من کنم را مقلد نشاید که بدان اقتدا کند. راست گفته‌اند که این قوم اقتدا را نشایند!» (همان، ۳۰۲)



۳. ۷. بررسی عامل H؛ حادثه‌جو یا ترسو

ششمین عامل در بررسی شخصیت یک انسان، میزان حادثه‌جویی یا ترس‌خوردگی او در برخورد

با حوداث و مصائب است.

از ایـن منظر، شمس تبریزی شخصیتـی حادثه‌جـو است. او از رویارویی با مشکلات در مسیر سلوک، هراس به خود راه نمی‌دهد. و تاکید می‌کند: «گردابی است در دریائی، گرداب مهیب و خاصه در دریا؛ اکنون همه از آن می‌گریزند، این مرد خود نمی‌پرهیزد؛ می‌گوید البته از آنجا می‌گذرم» (همان، ۱۱۰ ـ ۱۱۱).

جسارت، بی‌پروایی و حادثه‌جویی رابطه‌ی نزدیکی باهم دارد؛ هر چند عین یکدیگر نیستند. فردِ جسور، این توانمندی را در خود می‌بیند که مرزهای جدید را درنوردد و سرزمین‌های فکری و فیزیکیِ نامکشوف را کشف کند. فرد حادثه‌جو از، درنوردیدنِ مرزهای جدید، و کشف سرزمین‌های نو و روَیارویی با مشکلات، هراس به خود راه نمی‌دهد. فرد بی‌پروا، کسی است که اعتنای چندانی به قواعد و آداب و رسوم جاری در جامعه ندارد. شمس تبریزی، هم فردی جسور است (رک. بخش۳. ۴)، هم فردی بی‌رواست (رک. بخش۳. ۶) و هم انسانی حادثه‌جو (بخش۳. ۷).

۳. ۸. بررسی عامل I؛ واقع‌نگر یا غیرواقع‌نگر

هشتمین عاملی که کتل، در بررسی سنخ روانی افراد مهم می‌شمارد؛ واقع‌نگری یا عدم واقع‌نگری است. این ویژگی نشانگر آن است که شخصیت مورد بررسی، به چه میزان اطلاع دقیق و درستی از شرایط واقعی جهان، محدودیت‌های خود و مشکلات مسیر انتخابیِ خود دارد.

افراد واقع‌نگر خود را به خرافات مرسوم در جوامع، مشغولَ نمی‌کنند. آن‌ها از خرافات عبور می‌کنند و جهان را آن‌گونه که هست می‌بینند. شمس تبریزی، وقعی چندانی به خرافات نمی‌نهد و فی‌المثل درباره‌ی خرافه‌ی رایج ایام سعد و نحس می‌گوید: «این ایام مختار، هم چون آن بتان، می‌گویند ای بی‌خبران از خویشتن، که به ما تبرک می‌جویید، ما خود در آرزوی آنیم که شما در ما نگرید، تا روز را روزی نماند، و ساعت را ساعت نماند، جماد را جمادی نماند» (مقالات، ۱۳۶۹: ۹۹ ـ ۹۸)

شمس، به مشکلات مسیر سلوک نیز آشناست و تذکر می‌دهد که در این مسیر دانش صرف، کارگر نیست. «آنچه تو را برهاند بنده‌ی خداست، نه نبشته‌ی مجرد» (همان، ۳۱۶)

او همچنین تذکر می‌دهد که در نگاه نخست، بسیاری از امور و رفتارها، ظاهری شبیه به هم داند اما در واقع امر، با یکدیگر متفاوتند. و نبایستی فریب ظاهر امور را خورد. و عنوان می‌کند که «گفت: آن را که می‌جنبد در حالت و با خود می‌پیچد، گفتم: جنبیدن بر دو نوع است: یکی را شکنجه می‌کنند، هم می‌جنبد، از زخم چوب می‌جنبد؛ و آن دگر در لاله‌زار و ریاحین و نسیرین هم می‌جنبد. پس پی هر جنبش مرو» (همان، ۹۲)



سه قرینه‌ی فوق نشان می‌دهد که شمس تبریزی، خرافات یعنی امور غیرواقعی را طرد می‌کند، به مشکلات مسیر سلوک آشناست و دیدگاهی غیرواقعی نسبت به سلوک عرفانی ندارد، و دیگر اینکه می‌داند در جهان، به امور ظاهری نمی‌توان اکتفا کرد و بایستی در پسِ آن امور ظاهری، حقیقت را جستجو کرد. لذا می‌توان این سه قرینه را دلیلی بر تمایل شمس تبریزیَ بر واقع‌نگری دانست.

۳. ۹. بررسی عامل L؛ نسبت به دیگران سهل‌گیر یا سخت‌گیر و شکّاک

صفت دیگری که کتل آن را جزء صفات عمقی شخصیت و سازنده‌ی سنخ روانی تلقی می‌کند،

صفتِ سخت‌گیری یا عدم سخت‌گیری فرد، نسبت به دیگران است. اینکه یک شخص تا چه میزان نسبتَ به دیگران معیارهای سخت‌گیرانه‌ای وضع می‌کند و انتظار دارد که آن اشخاص، آن معیارها را برآورده سازند.

نخستین معیار شمس تبریزی در برخوردهایش با دیگران انصاف است. او می‌گوید: «انصاف بده تا انصاف تو را به جایی برساند» (همان، ۱۶۳) او همچنین طبق روایت خودش، نسبت به دوستانش، گمان نیک دارد. و حتی نسبت به کافران نیز بداندیش نیست .«مرا گمان نیک باشد به دوستان، آنچه معاینه بینم در وسع من نباشد که به خلاف آن گمان برم، الا اول در حق کافران نیز بد نه اندیشمی، گفتمی که داند؟ باشدکه مسلمان بود در حقیقت و در عاقبت» (همان، ۲۰۹). یا در جای دیگری اشاره می‌کند که هیچگاه، بداندیش نبوده است و می‌گوید: «ایشان نمی‌دانند که ما در حق ایشان چه می‌اندیشیم... من هرگز بد نیندیشم» (همان، ۲۱۱).

شمس نه تنها به معیارهای انصاف و خوش‌گمانی نسبت به دیگران را توصیه می‌کند بلکه، متذکر می‌شود که حتی نسبت به دشمنانِ شخصی نیز بایستی مهر ورزید. زیرا ممکن است این مهرورزی، دشمنی را به دوستی تبدیل کند. «تا بتوانی در خصم به مهر درنگر، چو به مهر در کسی در روی، او را خوش آید، اگر چه دشمن باشد، زیرا که او را توقع کینه و خشم باشد از تو، چو مهر ببیند خوشش آید» (همان، ۹۵).

توصیف‌های فوق را می‌توان توصیفِ ویژگی‌های یک انسان سهل‌گیر دانست. کسی که انتظار چندانی از دیگران ندارد و تا آنجا که مَمکن است، رفتار و گفتار دیگران را حمل به احسن می‌کند.

۳. ۱۰. بررسی عامل M ؛ عمل‌گرا یا نظریه‌پرداز

عامل دهم در جدول کتل، تمایل شخص به نظریه‌پردازی یا عمل‌گرایی است. این عامل، نسبت به سنخ روانی شمس تبریزی را می‌توان در دو سطح تحلیل کرد. در سطح نخست، شمس تاکید می‌کند که معانی عالم حقیقت از طریق بحث نظریِ صرف، حاصل نخواهند شد. در سطح دوم تاکید می‌کند که این معانی، فقط و فقط از طریق عمل کَردن فراچنگ می‌آید.

شمس به منظور تاکید بر اینکه معانی عالم حقیقت از طریق بحث نظری صرف حاصل نمی‌گردد، می‌گوید: «اگر این معنی‌ها به تعلم و بحث بشایستی ادراک کردن، پس خاک عالم بر سر بایستی کردن ابایزید را و جنید را از حسرت فخر رازی؛ که صد سال او را شاگردی فخر رازی بایستی کردن. گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده است فخر رازی در تفسیر قرآن، بعضی گویند پانصد تا کاغذ؛ صد هزار فخر رازی در گرد راه ابایزید نرسد، و چون حلقه‌ی بر در باشد» (همان، ۱۲۸) و یا در گفتار دیگری تاکید می‌کند که «به ذات خدا اگر هزار رساله بخواند کسی، او را همان مشرب باشد، هیچ سودی ندارد، و چنان باشد که خری را باری کنی خرواری کتاب» (همان، ۶۹۴)، حتی در عبارتی صریح‌تر فضل فراوان و فکر غامض را، قرین دوری از منزل و مقصد می‌داند و می‌گوید: «هر که فاضل‌تر دورتر از مقصود. هر چه فکرش غامض‌تر، دورترست. این کارِ دل است، کار پیشانی نیست» (همان، ۷۵)



شمس تنها به طرد مباحثه‌ی نظری در بحث سلوک بسنده نمی‌کند بلکه، آن را چونان طریقی می‌داند که به منظور وصول به مقصد بایستی عملا طی شود. و صرف تکرار اوراد و الفاظ را برای آن کافی نمی‌داند. «لا اله الا الله حصنی و من دخل حصنی امن من عذابی. هر که درآید درین حصن لااله

الا الله، نگفت هر که بگوید نام این حصن، گفتن نام حصن نیک سهل است. بگویی به زبان: من در حصن رفتم. یا بگویی: به دمشق رفتم. اگر به زبان است به یک لحظه به آسمان و زمین بروی، به عرش و کرسی بروی» (همان، ۲۵۹-۲۵۸). یا در عبارت دیگر با استشهاد به آیه‌ای از قرآن می‌گوید: «ترا ره می‌باید رفتن، ترا با رهبر چه بحث رسد؟ ره رو ... ان الله لا یغیرو ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم» (همان، ۱۲۲). به نظر شمس این کوشیدن و طی طریق، فقط اختصاص به برهه‌ای از زندگی ندارد بلکه تمام طول حیات شخص تا دم مرگ را شامل می‌شود. «تا جان داری بکوش پیش از آنکه منادی اجل برآید» (همان، ۲۴۸).

استنادهای فوق نشان می‌دهد که شمس تمایل چندانی به نظریه‌پردازی ندارد. و ویژگی عمل‌گرایی در شخصیت او پررنگ‌تر است.

۳. ۱۱. بررسی عامل N؛ صریح اللهجه یا موذی

صفت یازدهمی که کتل به عنوان یکی از شانزده صفت عمقی شخصیت از آن نام می‌برد صریح‌اللهجه یا موذیانه سخن گفتن است.

شمس تبریزی، از منظر کلامی بسیار صریح‌اللهجه است. تا آنجا که صراحتش در بیان اموری که به آن‌ها باور دارد، گاهی به تندزبانی کشیده می‌شود. ظاهرا این صراحت لهجه و زبان تند، از کودکی همراه با شمس تبریزی بوده است. به نحوی که حتی پدرش از زبان تند او، تعجب می‌کند و خطاب به شمس می‌گوید: «با دوست چنین کنی، با دشمن چه کنی؟» (همان، ۷۷). نمونه‌ی دیگری از زبان تند و گزنده‌ی شمس در گفتگوی او با نبیره‌ی شهاب سهرودی است، به نحوی که خود شمس حکایت می‌کند و می‌گوید: «نبیره‌ی شهاب سهروردی مرا می‌گفت: التردد تودد، گفتم: از آن تو باری نی، ای غر خواهر که تویی!» (همان، ۸۳)، او خطاب به مخاطب دیگری می‌گوید: «ای خر، ای خر! ای سگ، ای سگ! ای تندیس! از ظاهر من خبر نتوانی داد، از باطن من چگونه خبر دهی؟ ای خر! نی، نی، هر اعتقاد که تو را گرم کرد آن را نگه‌دار. و هر اعتقاد که ترا سرد کرد از آن دور باش» (همان، ۶۴۰).

خود شمس هم از این نکته آگاه است که در گفتار و برخود با دیگران، اهل نفاق و درویی نیست. به نحوی که اگر می‌توانست منافقانه با دیگران سخن بگوید، او را زر می‌گرفتند. «من اگر نفاق توانستمی گفتن، مرا در زر گرفتندی» (همان، ۱۱۱). او توضیح می‌دهد که اگر کسی با مردم، بی‌نفاق معاشرت کند، حتی به او سلام هم نمی‌کنند اما، علی‌رغم این آگاهی و توجه، برای مولانا شرط می‌گذارد که اهل نفاق، نباشد. «اگر با مردمان بی‌نفاق دمی می‌زنی، بر تو دگر سلام مسلمانی نکنند. اول و آخر من با یاران طریق راستی می‌خواستم که بورزم بی‌نفاق، که آن همه واقعه شد...اول شرط من و مولانا آن بود که زندگانی بی‌نفاق باشد» (همان، ۷۷۹-۷۷۸).



۳. ۱۲. بررسی عامل O؛ از نظر درونی رضایت‌مند یا شماتت‌گر

عامل یازدهم، رضایت درونی یک فرد از خودش است. رضایت درونی، یکی از معیارهای مهم سلامت روانی است. شماتت‌گری فراوان شخص نسبت به خودش، موجب بروز رفتارهای بیمارگونه می‌گردد. دو صفت رضایت‌مندی و شماتت‌گریِ دورنی، از عواملی است که کتل در جدول شانزده‌گانه‌ی خود به آن‌ها اشاره می‌کند.

شمس تبریزی، خود شماتت‌گر نیست. و از نظر درونی احساس رضایت‌مندی عمیق می‌کند. او

وجود خود را یک کیمیا می‌داند و می‌گوید: «وجود من کیمیائی است که بر مس ریختن حاجت نیست. پیش مس برابر می‌افتد همه زر می‌شود. کمال کیمیا چنین باید» (همان، ۱۴۸) وی همچنین با صراحت بیش‌تری اظهار می‌کند که درونش روشن و منور است.«خوب گویم و خوش گویم، از اندرون روشن و منورم» (همان، ۱۴۲).

شمس را می‌توان انسانی رضایت‌مند از نظر درونی تلقی کرد. یکی از دستاوردهای مهم سلوک عرفانی، همین رضایتمندی درونی است که شمس به آن دست یافته است.

۳. ۱۳. بررسی عامل Q1؛ از نظر آزاداندیش یا محافظه‌کار

سیزدهمین عاملی که کتل آن را جزء صفات عمقی تشخیص می‌دهد، این است که آیا فرد، از فکری انسانی آزاداندیش است و یا محافظه‌کار.

شمس تبریزی را می‌توان هم در اندیشه‌ورزی، انسانی آزاد تلقی کرد و هم در بیان اندیشه. شاهد ما بر اینکه شمس از نظر فکری، آزاداندیش تلقی می‌گردد به دو قسمت عمده از مقالات باز می‌گردد. او در جایی می‌گوید که بعضی از افراد خداوند را موجب بالذات می‌دانند؛ نه مختار! اما شمس با این رای درباره‌ی خداوند، موافق نیست و می‌گوید که حتی اگر قول به موجب بالذات و نه مختار بودن خداوند، قول انبیا باشد؛ آن را نخواهد پذیرفت. زیرا به نظر شمس، این رای، رای درست و قابل پذیرشی نیست. شاید این میزان از آزاداندیشی که شخصی خود را نه تابع صرف انبیا، بلکه تابع سخن حق و درست بداند؛ در تاریخ سنت عرفانی بی‌نظیر باشد. عبارت صریح شمس در این‌باره چنین است: «خدای را گفت: موجب بالذات است، مختار نیست. اگر همه‌ی انبیا این گفتندی من قبول نرکردمی. گفتمی: من نخواهم این خدا را. خدائی خواهم که فاعل مختار باشد.» (همان، ۶۳۵). شمس تبریزی، نه تنها در پذیرش یک رای، آزاداندیشانه برخورد می‌کند بلکه، در تفسیر آراء مختلف نیز خود را تابع دیگران نمی‌داند. او دایره‌ی آزاداندیشی‌اش را حتی به تفسیر قرآن نیز بسط می‌دهد و می‌گوید: «گفتند: ما را تفسیر قرآن بساز، گفتم: تفسیر ما چنان است که می‌دانید: نی از محمد و نی از خدا.» (همان، ۲۷۲).

شمس در بیان رای و تفسیری که درست و بحق می‌پندارد نیز، خود را آزاد می‌داند. و می‌گوید: «چو گفتنی باشد و همه عالم از ریش من در آویزند که مگو، بگویم» (همان، ۶۸۱) این به آن معنی است که او سخنی را که حق می‌یابد، آشکار می‌کند و به دلایل مختلف، سخن حقی را که بایستی آشکار کند، در خفا نمی‌گذارد.



۳. ۱٤. بررسی عامل Q2: متکی به خود و اصیل یا تقلید کننده و غیر اصیل

عامل چهاردهم، اتکا شخص به فهم و اندیشه‌ی خود و اصالت در آن‌هاست. این ویژگی را می‌توان به زبان مولوی درمثنوی معنوی، چنین بیان کرد:

چشم داری تو به چشم خود نگر — منگر از چشم سفیهی بی‌خبر
گوش داری تو به گوش خود شنو — گوش گولان را چرا باشی گرو
بی ز تقلیدی نظر را پیشه کن — هم برای عقل خود اندیشه کن

(مولوی،۱۳۷۵: ۶/ ب۳۳۴۲-۳۳۴۴)

شخص اصیل و متکی به خود، با قوای عقلی و ادراکی خود فهم و تعقل می‌کند، و از تقلید پرهیز دارد.

شمس تبریزی نیز، تقلید را بسیار مذمت می‌کند و آن را منشاء همه‌ی فسادهای عالم می‌پندارد. در این باره می‌گوید: «هر فسادی که در عالم افتاد از این افتاد که یکی یکی را معتقد به شد به تقلید، یا منکر شد به تقلید» (مقالات، ۱۳۶۹: ۱۶۱). او در داستان مرد همدانی و دو واعظ که یکی آیات تشبیه و دیگری آیات تنزیه را، می‌خواند و همین موجب سرگردانی و آشفتگی مرد همدانی، درباره‌ی صفات خداوند شده بود؛ علت آشفتگی مرد همدانی را تلویحا، تقلید او از این یا آن واعظ می‌داند (رک. ۱۷۸-۱۷۶).

شمس، صرفِ تکرار آیات قرآن و یا احادیث نبوی و اخبار بزرگان را نشانه‌ی بزرگی و عظمت نمی‌داند و زنهار مِی‌دهد که اگر کسی سخنی از آنِ خود دارد، آن را بگوید نه سخن دیگران را. او در این رابطه می‌گوید: «هله این صفت پاک ذوالجلال است، و کلام مبارک اوست، تو کیستی؟ از آن تو چیست؟ این احادیث حق است و پر حکمت، و این دگر اشارات بزرگان است، آری هست؛ بیار از آن تو کدام است؟ من سخنی می‌گویم از حال خود، هیچ تعلقی نمی‌کنم به اینها، تو نیز مرا بگوی اگر سخنی داری و بحث کن» (همان، ۷۲). شمس در جای دیگری دایره‌ی اصالت اندیشه‌ی خودش را وسیع‌تر می‌کند و می‌گوید: «مرا رساله‌ی محمد رسول الله سود ندارد، مرا رساله‌ی خود باید.» (همان، ۲۷۰). او می‌گوید که که قلبش از پروردگارش، ذکر سخن می‌گوید. «مدرسه‌ی ما اینست. این چهار دیوار گوشتی. مدرسش بزرگ است، نمی‌گویم کیست. معیدش دل است. حدَّثنی قلبی عن ربی» (همان، ۲۶۴)

شمس تبریزی را، از این حیث که تقلید را مذمت می‌کند می‌توان شخصیتی متکی به خود تلقی کرد و از این حیث که صرف تکرار سخنان و کلمات دیگران را، نشانه‌ی بزرگی و عظمت نمی‌داند و به دنبال آنست که چیزی بگوید که از آنِ خود و احوالاتِ خودش باشد را می‌توان شخصیتی اصیل قلمداد کرد.

۳. ۱۵. بررسی عامل Q۳: با اراده یا پیرو هوی و هوس

طبق جدول کتل، ویژگی پانزدهم در بررسی سنخ روانی یک شخص، مربوط به میزان اراده‌ی یک فرد است. اینکه چقدر یک فرد می‌تواند عنان نفس خویش را در دست داشته باشد، و یا از هوی و هوس‌های خویش پیروی کند.



شمس، نفسش را نفسی رام و مطیع می‌داند و می‌گوید: «نفس من چنان مطیع من است که اگر صد هزار حلوا و بریانی پیش من باشد، که دگران بر آن جان بدهند، من هیچ میل نکنم به آن، و هیچ نخورم چندان که اشتهای صادقم باشد. نان جو به وقت بدهمش، او را به باشد که بریان بی‌وقت» (همان، ۷۱۸) او اساسا معنی ولایت را تسلط انسان بر نفس خویش می‌داند. «معنی ولایت چه باشد؟ آنکه او را لشکرها باشد و شهرها و دیه‌ها؟ نی. بلکه ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفس خویشتن، و بر احوال خویشتن، و بر صفات خویشتن، و بر کلام خویشتن، و سکوت خویشتن، و قهر در محل قهر، و لطف در محل لطف» (همان، ۸۶-۸۵) شمس اراده‌ی خود را قوی می‌بیند که در عبارت اغراق آمیزی می‌گوید: «بیا تا در گوشت گویم: چون من خواهم که کاری بکنم، اگر خدا مرا منع کند نشنوم» (همان، ۷۳۹).

تعابیر فوق نشان می‌دهد که شمس تبریزی، صاحب اراده‌ای قوی در مهار نفس خویش است. اساسا یکی از وجوه درخشان عرفان عملی، همین تسلط بر نفس و ضبط و مهار آن است.

۳. ۱۶. بررسی عامل Q4: باطمانینه و آرام یا هراسناک و ناآرام

ویژگی شانزدهم مربوط به میزان آرامش یا پریشانی یک فرد در برخورد با حوادث گوناگون جهان است. اینکه آشوب‌های جهان خارج و تلاطم‌های بیرون از یک فرد چقدر می‌توانَد آرامش، سکون و طمانینه‌ی درونی او را به هم بریزد.

شمس تبریزی به واسطه‌ی نگاه عرفانی‌ای که به جهان و موقعیت انسان در آن دارد؛ از آرامش، طمانینه و سکون فراوانی برخوردار است. او اساس درویشی را همین بی‌اعتنایی به امور بیرونی می‌داند و می‌گوید: «درویش را از ترشی خلق چه زیان؟ همه‌ی عالم را دریا گیرد بط را چه زیان؟» (همان، ۹۰) و یا در جایی دیگری که کسی، پیش او از حمله‌ی تاتاران شکوه می‌کند؛ با نقل ماجرای شکوه‌ی آن شخص می‌گوید.

شمس تبریزی وضعیت انسان عارف در جهان را، با یک استعاره‌ی زیبا توضیح می‌دهد. این استعاره، «استعاره‌ی دریا و بط» است. او جهان و تلاطم‌هایش را چونان دریا و تلاطم‌های آن می‌بیند. و انسان عارف در این میانه، شبیه مرغابی است. مرغابی از تلاطم‌های دریا و امواج آن هراسی ندارد؛ و می‌داند که چگونه آرامش و تعادل خود را، میانِ این همه تلاطم حفظ کند. لذا وقتی کسی، هراسان به شمس خبر حمله‌ی تاتاران را می‌دهد، شمس با تعجب پاسخ می‌دهد که عجیب است که بط در دریا، در جستجوی کشتی باشد! «آمد که آه، تتار رسید، واقعه‌ی بد! گفتم: شرم نداری چندین گاه دعوی مرغابیی می‌کنی، از طوفان چنین می‌لرزی؟ بط کشتی طلب شگفت بود!» (همان، ۲۶۹).



٤. برآیند

در این پژوهش بیان شد که اگر می‌خواهیم شخصیت شمس تبریزی و سنخ روانی او را مطالعه کنیم؛ مناسب‌تر آن است که به جای تکیه بر گمانه‌زنی‌های شخصی یا تحلیل‌های خام اولیه، از نظریه‌های شخصیت در روان‌شناسی معاصر کمک بگیریم.

در روان‌شناسی شخصیت بایستی بین «روش پژوهش» و «رویکرد پژوهش» تمایز قائل شویم. منظور از روش پژوهش، شیوه‌های گردآوری اطلاعات درباره‌ی شخصیت مورد مطالع است. و منظور از رویکرد پژوهش، نظریه‌ای است که اطلاعات جمع‌آوری شده، به کمک آن انسجام می‌یابند و تفسیر می‌شوند.

روش پژوهش ما در مقاله‌ی پیش رو، روش بالینی بود. به منظور استفاده از این روش، فرض رفتیم که گزارش‌های شمس تبریزی در کتاب «مقالات» از احوالات خود، گزارش‌های قابل اعتمادی هستند. ما این گزارش‌ها را به منزله‌ی اطلاعات اولیه درباره‌ی سنخ روانی شمس تبریزی تلقی کردیم. به منظور انسجام و تفسیر داده‌های اولیه، از رویکرد صفت در شخصیت کمک گرفتیم. رویکرد صفت در شخصیت، صفت‌ها را سازنده‌های اصلی سنخ روانی یک فرد قلمداد می‌کنند.

ما به کمک جدول شانزده عاملی کتل، که شانزده صفت عمقی را در ساختمان شخصیت و سنخ روانی یک فرد، شناسایی می‌کند؛ به کشف صفت‌های عمقی در سنخ روانی شمس تبریزی اقدام کردیم. و با استناد به عباراتی در مقالات شمس نشان دادیم که شانزده صفت عمقی، در سنخ روانی شمس تبریزی چنین‌اند: انتقادی، باهوش، باثبات، جسور، بی‌پروا، حادثه‌جو، جدی، واقع‌نگر، سهل‌گیر، عمل‌گرا، متکی به خود و اصیل، صریح‌اللهجه، رضایت‌مند، آزاداندیش، با اراده، با طمانینه.

پژوهش حاضر می‌تواند توسط پژوهش‌های دیگری از این سنخ تکمیل گردد. بدین معنا که می‌توان با استفاده از سایر رویکردها در روان‌شناسی شخصیت، سایر ابعاد سنخ روانی شمس تبریزی و نیز مولانا را، آشکار کرد. و سپس نشان داد که چه ابعادی از شخصیت شمس، در روح مولانا تاثیر گذاشته است که توانسته او را چنین خلاق و زایا کند. بررسی علمیِ سنخ روانی عارفان و نشان دادن ابعاد عظیم روحی آن‌ها، نیز می‌تواند به احیای تفکر عرفانی در عصرِ مدرن یاری برساند. و پاره‌ای از دستاوردهای معنوی عارفان اصیل را، برای انسان‌های معاصر معرفی کند.



منابع:

منابع فارسی
۱ـ اسدورو، لستر ام(۱۳۸۶)، روان‌شناسی، مترجم: جهانبخش صادقی، انتشارات سمت، چ دوم.
۲ـ پروین، لورنس ای و اولیور بی. جان(۱۳۹۲)، شخصیت نظریه و پژوهش، مترجمان: محمدجعفر جوادی و پروین کدیور، انتشارات آییژ، چ چهارم.
۳ـ جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۷۰)، نفحات الانس من حضرات القدس، به کوشش دکتر محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، چ دوّم.
۴ـ زمانی، کریم(۱۳۹۴)، «تاثیرات متقابل شمس و مولانا»، مجموعه مقالات کنفرانس ملی شمس تبریزی «از زادگاه تا بارگاه»، هفتم مهرماه ۱۳۹۴، چاپ سروش، صص ۲۴-۲۰. چ اول.
۵ـ سیاسی، علی اکبر(۱۳۸۴)، نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی، انتشارات دانشگاه تهران، چ دهم.
۶ـ شمس‌الدین محمد تبریزی(۱۳۶۹)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق: محمدعلی موحد، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۷ـ شولتز، دوان(۱۳۹۲)، نظریه‌های شخصیت، مترجمان: یوسف کریمی و دیگران، انتشارات ارسباران، چاپ یازدهم.
۸ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۵)، مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، انتشارات معین، چ سوم.
۹ـ لی، مای و رور شاخ(۱۳۶۹)، شخصیت، مترجم: محمود منصور، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰ـ مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد بن الحسین البلخی ثم الرومی(۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، دفتر ششم، تصحیح رینولدالین نیکلسون، انتشارات توس، چ اول.

منابع انگلیسی

۱۱ـ Allport. Gordon, (۱۹۳۷), Pattern and Growth in Personality, New York: Holt.
۱۲ـ Allport. Gordon, (۱۹۳۷), Personality: A Psychological interpretation, New York: Holt.
۱۳ـ Cattell. R. B, & H. W. Eber., & M. M. Tatsuoka, (۱۹۷۰), Handbook for the Sixteen Personality Factor Questionnaire. Champaign, IL, Institute for Personality and Ability Testing.
۱۴ـ Cattell. R. B, (۱۹۵۰), Personality: A systematic theoretical and factual study, New York: McGraw-Hill.
۱۵ـ Cattell. R. B, (۱۹۷۰), The Scientific Analysis of Personality, Baltimore: Penguin.
۱۶ـ McCrae. R. R., & Costa. P. T, (۱۹۹۵), "Trait explanation in personality psychology", European Journal of Personality, ۹, Pp: ۲۳۱-۲۵۲.



پیوند شمس و ذکر در غزلیات شمس

مرضیه اسماعیل زاده مبارکه[۱]

چکیده

از مهمترین عوامل رسیدن به مراتب والای عرفانی تلقین و تکرار ذکر است که اغلب شامل ذکر «لا اله الا الله» می‌شود. در هریک از دو مرحلهٔ نفی (لا اله) و اثبات (الا الله)، عارف با تجارب و تصاویر متعددی روبرو می‌شود که بسیاری از آن به گونهٔ نمادین در در کلام تجلی می‌یابند.

در تحقیق حاضر این مسئله بررسی و تبیین شده است که کامل‌ترین جلوهٔ تجلّی اسماء الله نزد مولانا در وجود «شمس‌تبریزی» تبلور یافته و علاوه برآنکه واژهٔ «شمس» تداعی‌کنندهٔ رَابطهٔ مولانا با شمس تبریزی است، نشانگر اتّصال مولانا به دریای بی‌کران حق و اتّصاف او به اسماء بی‌نهایت الهی است، تا آن‌جا که «شمس» به اسم اعظم الهی نزد مولانا تبدیل شده است؛ به همین دلیل، «شمس» مرکز و پدیدآورندهٔ تمام نمادهایی است که در رابطه با ذکر مطرح می‌شود.

واژگان کلیدی: شمس، مولانا، ذکر، سلطان



۱ـ فارغ التحصیل ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهرکرد

مقدمه

در میان آداب و روش‌هایی که قرآن و سنّت، بر آن تأکید کرده است، ذکر، اهمّیت خاصی در ارتباط با عالم فراحسی و رسیدن به مراتب والای روحانی دارد و می‌توان گفت پایه و اساس طریقت و کشف و شهودهای عرفانی بر آن نهاده شده است. ذکر، وسیلهٔ اتّصال به عالم غیب است و در سیر و سلوک، اغلب شامل ذکرِ «لا اله الا الله» می‌شود. «لااله» بر نفی ماسوی و «الا الله» بر اثبات حق – تعالی – دلالت دارد. در هریک از دو مرحلهٔ نفی و اثبات، عارف با تجارب و تصاویر متعددی روبرو می‌شود که بسیاری از آن به گونه‌ای نمادین درکلام تجلّی می‌یابد. بنابراین، ذکرْ پلهٔ آغازینِ بسیاری از مقامات و نیز دربردارندهٔ قسمت عمده‌ای از محتوای اصطلاحات عرفانی است؛ امّا عارفانی چون مولانا در مراتب طریقت، پس از رسیدن به مقام کشف خفیّ، از ذکر سخن نمی‌گویند و تنها از راه نمادهاست که می‌توان به بخشی از مفهوم راستین آزموده‌هایشان دست یافت.

واژه‌ها همچون دروازه‌ای بر عالم مجرّدات گشوده می‌شوند و در گذر از نشانه بودنشان، به مفهوم اصلی یا نمادینِ خود می‌پیوندند. درَاین مسیر، کلمات از نشانه، فاصله گرفته و در گسترهٔ دیگری به حیاتشان ادامه می‌دهند؛ به عبارتی، در گذر از اتّصال به اصلِ اصلِ خویش، از دلالتِ نشانه‌ای خود، دورتر و دورتر و به کلّی با آن بیگانه می‌شوند.

همانند واژهٔ «شمس» که از دلالت مفهومیِ اولیّه به شخص خارجی – محمد ملک داد تبریزی – یا دلالت مصداقی‌اش و سپس به دلالت نمادینِ وَ سمبلیک می‌رسد و عناصر بسیاری را، از حکمت یونان باستان گرفته تا شاخه‌های مختلف علم و معانی و مفاهیم قرآنی جذب می‌کند. (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۵) انعطاف همگنانه و رابطهٔ این همانی را که نمادها در اشعار مولانا با یکدیگر پیدا می‌کنند، باید در اصل و منشأ این نمادها یعنی «شمس تبریزی» جستجو کرد که در تحقیق حاضر به بررسیِ آن پرداخته شده است.

شمس و اسم اعظم

ممکن است در آغاز به نظر برسد که کاربرد نمادِ شمس و آفتاب در کلام مولانا امری طبیعی است، چرا که آفتاب از آغاز تاریخ بشر متعالی‌ترین نماد الهی بوده است. کاربرد این نماد از سروده‌های مصر باستان و بابل، از نیایش مربوط به آفتاب جاری در هند باستان و نیز در آمریکای پیش از کلمب، شروع شد و به سوی خدای روم، سول اینوکتوس و به نمادگری مسیحیت رسید که در آن، مسیح، آفتابی روحانی است که بشریّت را از شب جاودانهٔ گناهان نجات می‌دهد. ادبیات مذهبی همیشه این نمادها را دوست داشته و از آن‌ها فراوان استفاده کرده است. امّا در مورد مولانا چنین نیست. (شیمل، ۱۳۸۷: ۶۲) شمس تبریزی تا وقتی که نام یا لقب محمّد تبریزی است، برکسی دلالت می‌کند که چه بسا از نظر رتبه و مقام، فروتر از مولانا و بسیاری دیگر باشد، امّا همین که نماد آن حقیقی می‌شود که جانها در جستجوی آن هستند، دیگر مولانا و هزارکس چون مولانا، بندگانی بیش در برابر او نیستند. به همین دلیل است که وقتی مولانا از شمس تبریزی (حقیقتی که در جان یا اصلِ اصلِ جان است) سخن می‌گوید، شمس تبریزی (محمد ملک داد تبریزی) حجاب آن حقیقت و مانَع از دَرک آن می‌شود:

چون حجاب چشم دل شد چشم صورت لاجرم شمس تبریزی حجاب شمس‌تبریزی شده است

(محمدی، ۱۳۸۷: ۱۴)



«شیفتگی مولانا نه فقط نسبت به مدلول و مسمّای شمس است بلکه نام و لفظ شمس هم به اندازهٔ مسمّا و مدلول آن موجب شیفتگی است و دارای قدرت و تأثیر اسماء متبرّک است» (همان: ۱۷) :

بگـــو تـــو نـــام شمـــس الدّیـن تبریز که نـــامـــش را نشـــانهـــا بـــرنتـــابـــد

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۷۴)

تکرار اسماء الهی و پدیدارشدن باطن اسماء بر اثر مداومت بر ذکر، حرکتی است صعودی، که سالک پس از نزول مراتب به آن متوسل می‌شود. به عبارتی دیگر، تکرار اذکار و رسیدن به جوهر کلمات حق در نظر عرفا، یگانه راه دستیابی به سعادت موعود است. به گفتهٔ عبدالقادر گیلانی: «حصول معرفت نتیجهٔ اسماء توحید است؛ چنانکه رسول خدا فرماید: «إنَّ لِلّه تِسْعَهً و تِسعینَ إسماً مَنْ أحصَاهَا دَخَلَ الجَنَّه» «همانا خداوند را نود و نه اسم است که هرکس آن ها را بشمارد به بهشت اندر شود.» قهراً منظور از شمارش اسماء الله اتّصاف به حقیقت آن أسماء و تخلّق بدان است.» (عبدالقادر گیلانی، ۱۳۸۵: ۵۵) در غزلیات شمس نیز بارها از این وصال سخن رفته و نام «شمس الدین» در این متن، نام حضرت حق و نردبان رسیدن به صفات و اسماء الهی است:

سـرّ سَـرّ شـمس دیـن مـخـدوم مـا پـیدا شده تـــا ببیـــنـــی بنـــده بـــا وصف خـدا آمیخته

ای خداونـد شمس دین فریاد ازین حرف رهی ز آن که هر حـــرفی ازین بـــا اژدها آمیخته

(مولوی،۱۳۶۳: ۵ /۱۵۲)

و یا :

ســالکـــــان راه را مـحـــرم شـــدم ساکنـــان قـــدس را همـــدم شـــدم

بانـگ نـــای لـم یـــزل بشنـــو ز مـن گـر چـو پشت چنـگ انـدر خـم شـدم

رو نمـــود اللـــهُ اعلـــم مر مـــرا گشتـــه اللـه و سپـس اعلـم شـدم

(مولوی،۱۳۶۳: ۴/ ۲۳ – ۲۲)

درحقیقت بنابر ذکر توحید، شمس همانند «الله» جامع اسرار و اسماء الهی است. این امر در اشعار مولانا به صورت گسترده ای منعکس شده و در تأویلِ ابیات نیز، می‌توان به مشاهدهٔ آن نائل شد. به عنوان نمونه در بیت زیر:

از تبریز شمس دین چونک مرا نعـم رسد جزتبریز و شمس دین جمله وجود لا بود

(مولوی،۱۳۶۳ :۱۶)



نعم رسیدن از سرزمین شمس حقیقی همان بلی گفتن بندگان در روز الست است که عده‌ای همچون عرفا در این دنیا آن را می‌شنوند و بدان پاسخ می‌دهند. سخن حق تعالی:«ألستُ بِرَبِّکُم» و پاسخ بندگان:«قالو بلی» هر دو متضمّن اصل توحیدی و عرفانی یعنی ذکر «لااله الا الله» است. در بیت مذکور نیز، «جمله وجود» برابر «لا اله» و «جز تبریز و شمس دین» برابر «الّا الله» قرار می گیرد و شمس به عنوان اسم ذات حق که جامع صفات الهی است، در اشعار مولانا متجلّی می گردد.

حتّی اگر نام شمس، تنها به مرتبهٔ وجودی «شمس الدین تبریزی» نزول داده شود، باز مظهر اسماء متبرّک حقّ است. چرا که برای مولانا کامل‌ترین جلوهٔ تجلّی اسماء الله در وجود شمس تبریزی تبلور می‌یابد و علاوه برآنکه واژهٔ «شمس» تداعی کنندهٔ رابطهٔ مولانا با شمس تبریزی است، نشانگر اتّصال

مولانا به دریای بی‌کران حق و اتّصاف او به اسماء بی‌نهایت الهی است.

مطربا نرمک بزن تا روح بازآید به تن — چون زنی بر نام شمس الدّین تبریزی بزن
مطربا بهر خدا تو غیر شمس الدّین مگو — برتن و جان وصف او بنواز تن تن تن تتن
شمس‌دین‌وشمس‌دین‌وشمس‌دین‌می‌گووبس — تا ببینی مردگان رقصان شده‌اند اندر کفن
یک شبی تا روز دف را تو بزن بر نامِ او — کز جمال یوسفی دفّ تو شد چون پیرهن

(مولوی،۱۳۶۳: ۴/ ۲۱۷ – ۲۱۶)

واژهٔ «شمس» و وابسته‌های آن، تداعی کنندهٔ رابطهٔ مولانا با شمس تبریزی و در مرتبه‌ای والاتر اتصّال او به اسماء بی‌کران الهی است.

سلطان شمس

یکی از مضامینی که مولانا بدان توجه خاصی دارد «سلطنت» و واژه‌های مربوط به آن است. این موضوع به اندازه‌ای اهمّیت دارد که اولین داستان مثنوی با آن آغاز می‌شود:

بشنوید ای دوستان این داستان — خود حقیقت نقد حال ماست آن
بود شاهی در زمانی پیش از این — ملک دنیا بودش و هم ملک دین

(مولوی، ۱۳۸۴: د۱/ ب ۳۶ – ۳۵)

امّا، در غزلیات شمس کمتر غزلی مشاهده می‌شود که از مضمون «سلطنت» تهی باشد و می‌توان گفت از پرکاربردترین مضامین در اشعار مولاناست.

در سورهٔ اعراف آمده است که: «إنَّ المُلوکَ إذا دَخَلوُا قَرْیَةً أفسَدوها و جَعَلوا أعِزَّةَ أهلها أذلَّة». (اعراف/ ۵۷) «پادشاهان که در شهری روند به گرفتن و به زور تصاحب کنند آنرا و عزیزان آنرا خوار کنند» (میبدی، ۱۳۶۱: ۷/ ۲۰۱) غزالی در تفسیر این آیه می‌گوید: هرگاه سلطان «لااله الا الله» بر شهر انسانیّت تو مسلّط شود در آن دیار دیّاری باقی نمی‌گذارد. در مقابل این ذلّت، تمام صفات مذموم را مبدّل به صفات محمود می‌کند و دل را از عزّی که در حقیقت ذلّت است به سوی ذلّتی که درحقیقت عزّت و بزرگی است رهنمود می‌کند و در این حال سالک از کفر و تعطیل و خوار و خاشاکِ تشبیه و تمثیل مبرّا می‌گردد. (غزالی،۱۳۸۴: ۱۶)

بدین ترتیب درکلام عرفا سلطان نمادی از تسلط مطلق خداوند است و با صفاتی مانند «مالک» و «مَلِک» که متعلّق به اوست – و در تعدادی از آیات قرآن آمده است – پیوند می‌یابد. به عنوان نمونه خداوند می‌فرماید: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالکَ المُلکِ تُؤتی المُلکَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنـزِعُ المُلکَ مِمَّن تَشَاءُ...» (آل‌عمران/ ۲۶) «گوی بارخَدایا، دارنده و خداوَنده، پادشاهی دهی پادشاهی اَو را که خود خواهی و میکشی پادشاهی از دست هرکه خواهی» (میبدی، ۱۳۶۱: ۲ /۶۹)



حضورسلطانِ هستی، به واسطهٔ ذکرِ «لا الله الا الله» در دل شکل می‌گیرد و شهر دل را به تسخیر خویش در می‌آورَد. در مرصادالعباد آمدَه است سالک «چون بر ذکر مداومت نماید، سلطان ذکر بر ولایت دل مستولی شود و هرچ نه یاد و محبّت حق است جمله را از دل بیرون کند، و سِر را به مراقبت فرا دارد» (نجم رازی، ۱۳۸۶: ۲۰۵) و در جایی دیگر آمده: «به تدریج تعلقات روح از ماسوای حق به مقراض «لا اله» منقطع شود و جمال سلطان «الا الله» از پس تتق عزّت متجلّی گردد.» (همان: ۲۶۹)

مولانا در غزلی می‌گوید:

نباشد عیب پرسیدن ترا خانه کجا باشد نشانی ده اگر یابیم و آن اقبال ما باشد
خود او پیدا و پنهانست جهان نقشست و او جانست بیندیش این چه سلطان است مگر نور خدا باشد
خمش کوته کن ای خاطر که علم اوّل و آخر بیان کرده بود عاشق چو پیش شاه لا باشد
(مولوی،۱۳۶۳: ۲/ ۲۵)

خوانش دوگانهٔ متن در بیت آخر – عاشق چو پیشِ شاه، لا (نیست) باشد و یا پیشِ شاهِ لا (لا الله الا الله) باشد – با توجه به محو شدن خواطر و بر زبان رَاندن علم اول و آخر در مصرعَ اوّل، هر دو به حضور خداوند در دل به واسطهٔ ذکر حق، اشاره دارد.

و یا در بیت زیر خداوند را به صراحت شاه خطاب کرده است:

رفتم برِ درویشی گفتا که :«خدا یارت» گویی به دعای او شد چون تو شهی یارم
(مولوی،۱۳۶۳: ۳/ ۲۱۶)

و یا آن جا که می‌گوید :

یغما بک جمالت هر سو که لشکر آرد آن سوی شهر ماند؟ آن سو دیار ماند؟
جالوس شاه عشقت چون در دلی در آید جز عشق هیچ کس را در سینه یار ماند؟
(مولوی،۱۳۶۳: ۱۴۷)

به تسلط سلطان عشق، در دل و خراب کردن هرچه غیر از یاد اوست اشاره می‌کند.

عرفا بارها متذکّر این مطلب شده‌اند که آدمی نه تنها باید مانع از سلطهٔ نفس بر وجود خود شود؛ بلکه باید تلاش کند تا جنبهٔ روحانیِ وجود بر جانش مستولی شود.

این بدان سبب است که عقل درَ آدمی از آنچه بر روح تسلط دارد پیروی می‌کند. در واقع عقل، مقلّدی است که با وجود نفس از او و با نبودن نفس از جلوه‌های ملکوتی که در واقع همان خداست پیروی می‌کند. تصفیهٔ نفس و تخلیهٔ روح نیز به خاطر آن است که خداوند در دل متجلّی شود. مولانا در مثنوی می‌گوید:

پنبه اندر گوش حسّ دون کنید بند حس از چشم خود بیرون کنید
پنبهٔ آن گوشِ سِر، گوش سَر است تا نگردد این کر، آن باطن کر است
(مولوی،۱۳۸۴: د۱/ ب ۵۷۱ – ۵۷۰)



بنابراین توقّف حواس ظاهری فرایندی درونی است که نفس را ضعیف کرده و با حضور پادشاه روحانی، عشق بر دل مستولی می‌گردد در نتیجه صفات ذمیمه از وجود عارف رخت بسته و این خود زمینه‌ای برای حضور و تسلط حق در دل است. خلوت گزیدن و ذکرگفتن تنها راهی است که عرفا آن را به کار می‌برند تا حواس ظاهری را متوقف کنند و دریچهٔ دل را به عالم معنی بگشایند.

عین القضات در رسالهٔ لوایح آورده است: عشق از عاشق هر چیز که جز معشوق بود محو کرد او را فرمود که اکنون روی به دل بی‌جهت خود آر و مرا هزار قبله پندار زیرا که چون فرّاش لا ساحت دل از غبار اغیار پاک کند سلطان الا در وی بی‌کیفیتی نزول کند.(عین القضات، بی‌تا: ۳)

بنابراین، زمانی که سلطان عشق بر ولایت دل تسلط می‌یابد هرچه را غیر خویش است نابود کرده، گرد ما و من را از دل زدوده و در عوض تمام لوازم پادشاهی از جمله: عزّت ، قدرت، شادی، ثروت و سلطنت را ارزانی حضور خویش می‌کند و آن را به ذاکر می‌بخشد. به همین خاطر است که عرفای ما همواره از ثروتمندی درویشان سخن می‌گویند:

دران دریای پر مرجان یکی قومند همچون‌جان ورای گنبد گردان بـراق جـان همی رانند
ایا درویـش با تمکین سبک دل گرد زوتر هین میان بزم مردان شین که ایشان جمله رندانند
مـلوکانند درویشان، ز مستی جمله بی خویشان اگرچه خاکیند ایشان و لیکن شاه و سلطانند
(مولوی،۱۳۶۳: ۳/ ۲۸)

من همـدم سلطـانم حقّـا کـه سلیمـانم کلّـی همـه ایمـانم ایمـان خرابـاتم
(مولوی،۱۳۶۳: ۲۱۰)

تو مرا جان و جهانی چه کنم جان و جهان را ؟ تو مـرا گنج روانی چه کنم سود و زیان را ؟
ز تو هر ذرّه جهانی ز تـو هر قطـره چو جـانی چـو ز تـو یافت نشانی چه کند نام و نشان را
بـه سـلاح احـدی تـو ره مـا را بـزدی تـو همـه رختم ستدی تو چـه دهم بـاج ستان را
منـگر رنـج و بـلا را بنـگر عشـق و ولا را ننـگر جـور و جفـا را بنگر صد نگران را
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۱۰۴)

بنابرایـن، مـنشور شادی و بـخت و اقبال از مهم‌ترین نتایج فتح دل از طریق سلطان ذکر است. در همین معنی مولانا شمس را پادشاه و سلطان نامیده است که با مراتب ذکر پیوند می‌یابد:

مکن ای شمس‌تبریزی چنین تندی چنین تیزی کجا یابم ترا ای شاه دیـگر بـار پنهانک
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۱۳۶)

و یا در ابیات زیر «باز» که نماد «روح» است به اصل و منشأ خود یعنی آنکه با نفخهٔ خود در وجود او جان دمید، باز می‌گردد و سلطان هم یکی از مظاهر او است و با تلقین و تکرار ذکرِ توحید در دل عارف سراپرده می‌زند و لیکن نامی که به او داده شده چیزی نیست جز «شمس تبریزی»:

آنکـه جـانـش داده‌ای آن را مکـش ور نـدادی نقـش بی‌جـان را مکـش
آفتـابـا روی خـود جلـوه مکـن چنـد روزی مـاه تـابـان را مکـش
شمس تبریـزی تـوی سلطـان مـن بـازگشتـم، بـازِ سلطـان را مکـش
(مولوی،۱۳۶۳: ۳ /۱۰۴)

در میـان ظلـمت جـان تـو نـور چیست آن؟ فرّ شاهی مـی‌نماید دردلم آن کیست آن؟
مـی‌نمایدکان خیال روی چون ماه شهست وان پنـاه دستگیـر روز مـسکینست آن
این چنین فرّ وجمال و لطف وخوبی ونمک فخرجان‌ها شمس حقّ و دین تبریزست آن
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۲۰۷)



و یا در ابیات زیر:

شب شد و هنگام خلوتگاه شد قبلهٔ عشّاق، روی ماه شد
خواب آمد ما و من‌ها «لا» شدند وقت آن بی‌خواب «الا الله» شد
گفت و گوهای جهان را آب برد وقت گفتن‌های شاهنشاه شد
شمس تبریزی چو آمد در میان اهل معنی را سخن کوتاه شد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۱۶۴)

«شمس» مرکز و پدیدآورندهٔ تمام نمادهایی است که در رابطه با ذکر مطرح شده است.



نتیجه

درکلام عرفا سلطان نمادی از تسلط مطلق خداوند است. حضورسلطانِ هستی، به واسطهٔ ذکرِ «لا الله الا الله» در دل شکل می‌گیرد و شهر دل را به تسخیر خویش در می‌آورد.

زمانی که سلطان عشق بر ولایت دل تسلط می‌یابد هرچه را غیرِ خویش است نابود کرده، گردِ ما و من را از دل زدوده و در عوض تمام لوازم پادشاهی از جمله: عزّت ، قدرت، شادی، ثروت و سلطنت را ارزانی حضور خویش می‌کند و آن را به ذاکر می‌بخشد.

نزد مولانا کامل‌ترین جلوهٔ تجلّی اسماء الله در وجود شمس‌تبریزی تبلور می‌یابد و علاوه برآنکه واژهٔ «شمس» تداعی‌کنندهٔ رابطهٔ مولانا با شمس تبریزی است، نشانگر اتّصال مولانا به دریای بی‌کران حق و اتّصاف او به اسماء بی‌نهایت الهی است؛ به همین دلیل، «شمس» مرکز و پدیدآورندهٔ نمادهایی است که در رابطه با ذکر مطرح شده است.



منابع

۱ – شیمل، آنه ماری، (۱۳۸۷) مولانا، دیروز، امروز، فردا؛ ترجمهٔ محمّد طرف، تهران: بصیرت، چاپ اوّل.
۲ – مولوی، جلال الدین محمّد،۱۳۶۳، کلیات شمس(دیوان کبیر)، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، ۸ج، تهران: دانشگاه تهران ، چاپ سوم.
۳ –.....؛ (۱۳۸۴)، مثنوی؛ تصحیح محمد استعلامی، تهران: سخن، چاپ هفتم.
۴ – میبدی،ابوالفضل رشید الدین؛ (۱۳۶۱)، کشف الاسرار و عدّه الابرار(معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر. چاپ چهارم.
۵ – عبدالقادر گیلانی؛ (۱۳۸۵)، سرّالاسرار؛ ترجمه مسلم زمانی و کریم زمانی ، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
۶ – عین القضات همدانی، (بی تا)، رساله لوایح؛ تصحیح رحیم فرمنش، تهران: کتابخانه منوچهری.
۷ – غزالی، احمد، (۱۳۸۴)، التّجرید فی کلمه التوحید؛ تصحیح احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اوّل.
۸ – محمدی آسیابادی، علی.؛ (۱۳۸۷)، هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس؛ تهران: سخن،چاپ اوّل.
۹ – نجم رازی، عبدالله بن محمد؛(۱۳۸۶)، مرصاد العباد؛ به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوازدهم.



تحلیل اسطوره‌ایِ مثنوی مولوی بر مبنای فرآیند تفرّدِ یونگ

مصطفی ملک پائین[۱]
زهرا نادی[۲]

چکیده

هر چه حالت خلسه و خودآگاه‌گریزی در ذهن پدیدآور اثر هنری بیش‌تر باشد، در شکل‌گیری آن اثر نقش ناخودآگاه بیش‌تر است؛ از این رو نمود عناصر اسطوره‌ای در آثار عرفانی به سبب ارتباط فراوان آن‌ها با ناخودآگاه جمعی چشم‌گیر است. نقد اسطوره‌ایِ یونگ بر پایهٔ کهن‌الگوها و نمادهای برآمده از ناخودآگاه جمعی، در پی کاوش ساختارهای اسطوره‌ای و بیان کیفیّت کارکرد اسطوره در متون ادبی است. فرآیند تفرّد (فردیّت) از مفاهیم بنیادی نظریهٔ یونگ است که با تحقّق آن، آرامش روانی و کمال روحانی در روان پدید می‌آید. این فرآیند به وسیلهٔ شناخت عناصر ناخودآگاه و ارتباط آن با خودآگاه روان شکل می‌پذیرد. کهن‌الگوهای «خود»، «سایه»، «پیر خردمند»، «قهرمان» و... در ناخودآگاه جمعی کارکردهای مهمّی در این فرآیند دارند. در این پژوهش کوشش می‌شود پس از ذکر چارچوب نظری و مقدّمات، وجوه تطبیقیِ عملکردِ «نفس» (تن) و «پیر» (یار) در سه دفتر نخست مثنوی با کهن‌الگوهای «سایه» و «پیرخردمند» بیان شود و کشمکشِ آن‌ها در ارتباط با کهن‌الگوهای «قهرمان» و «خود» در فرآیند «تفرّد» تحلیل شود.

کلیدواژه‌ها: مثنوی مولوی، اسطوره، تفرّد، کهن‌الگو، نماد، یونگ



۱ـ دانش‌آموختهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه بیرجند.
۲ـ دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام. دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین.

درآمد

مثنوی مولوی از آثار ارزش‌مندِ کم‌نظیرِ عرفانی فارسی است. مفاهیم و ساخت این اثر نشان می‌دهد، پدیدآور در شکل‌دهیِ این اثر ادبی، در بسیاری وقت‌ها به حالت خلسهٔ ناخودآگاه می‌رود و به بیانی دیگر از خود به در می‌شود. جریان سیّال ذهن در این اثر، خود گواهِ نقش فراوانِ ناخودآگاه در آن است؛ هم از این روست که گاه روایتِ این اثر به سبب تداعیِ واژگان و مفاهیم از شکل خطّی آن خارج می‌شود؛ نفوذ ناخودآگاه در مثنوی مولوی گاه رشتهٔ بیان را از دست ذهن شاعر جدا می‌کند. این تجربیاتِ ناخودآگاهی به طور فراوانی محمل نفوذ اساطیر، کهن‌الگوها و نمادها است. این ویژگی، بر ارزش‌های هنری این اثر بسیار افزوده است و هم‌چنین سبب نفوذِ بیش‌ترِ مفاهیم ادبی– عرفانی آن در ذهن مخاطب شده است. به همین سبب، شایسته است برای درکِ روابطِ معنایی و روشن‌شدنِ زیبایی‌های ادبی مثنوی از ابزارهای نقد اسطوره‌ای استفاده شود؛ زیرا می‌تواندبسیاری از کیفیّت‌های پوشیدهٔ هنری این اثر را بیش از پیش آشکارکند. نقد اسطوره‌ای یونگی به سبب کاوش و ارزیابی روان‌شناسانه از کهن‌الگوها و نمادها به طور فراوانی در ارتباط با نقد اسطوره‌ایِ مردم‌شناسانه است. یونگ در روان‌شناسی تحلیلی خویش برای درک روان‌پریشی‌ها و درمان آن‌ها به فرآیندی مهم در اعتدال روانی تأکید می‌کند که فرآیند تفرّد (فردیّت یا تمامیّت) نام دارد و تمام تلاش او برای تبیین این فرآیند و کارکرد آن در روان استوار شده است.

در این پژوهش سعی می‌شود پس از ذکر پیشینه، پرسش و اهداف پژوهش، چارچوب نظری در ارتباط با فرآیند فردیّت یونگ بیان شود و سپس تطبیق کهن‌الگوها و نمادها با مفاهیم ، پیر و نفس در سه دفترِ نخست مثنوی انجام شود تا فرآیند «تفرّد» در مثنوی در ارتباط با کهن‌الگوهای «سایه»، «پیرخردمند»، «قهرمان»، «خود» تحلیل گردد.

شیوهٔ این پژوهش کتاب‌خانه‌ای است. نظریهٔ یونگ در مورد «فرآیند تفرّد» تحقیق می‌شود و نکته‌های بایستهٔ موضوع پژوهش از میان این آرا گردآوری می‌گردد و سپس در سه دفتر نخست مثنوی مولوی نمادهای کهن‌الگویی «فرآیند تفرّد» با مصادیق آن تطبیق و تحلیل می‌شود تا از این رهگذر به این پرسش‌ها پاسخ داده شود: کهن‌الگوهای برجستهٔ مثنوی مولوی کدامند؟ ارتباط‌های کهن‌الگوهای «سایه»، «خود»، «قهرمان» در فرآیند «تفرّد» چیست؟ نقش کهن‌الگوی «پیرخردمند» و «سایه» در تقابل نمادینشان در مثنوی چیست؟ سالکِ «قهرمان» در مثنوی مولوی برای رسیدن به «تفرّد» باید چه رفتاری انجام دهد؟

پیشینهٔ این تحقیق اندک است، امّا فرآیند تفرّد و بررسی برخی کهن‌الگوها در مقاله‌هایی در موضوعات مختلف هم‌چون سنایی (نک. قائمی، ۱۳۸۸) یا عطار (نک. قشقایی، ۱۳۹۰) یا فردوسی (نک. تسلیمی و میرمیران، ۱۳۸۹ ؛ نیز امینی، ۱۳۸۱) دیده شده است. هم‌چنین حکایت شیخ صنعان (نک. بیگدلی و پورابریشم، ۱۳۹۰) نیز چنین نقدی شده است. کارهای مشابهی نیز در سندبادنامه (نک. جعفری، ۱۳۸۹) و سلامان و ابسال (نک. روضاتیان، ۱۳۸۸) انجام شده است و پورنامداریان هم در مقالهٔ «عالم مثل افلاطون، ناخودآگاه جمعی یونگ و عالم دل مولوی» (نک. پورنامداریان، ۱۳۹۰) به ارتباط عالم دل مولوی و ناخودآگاه جمعی یونگ اشاراتی کرده است. بنابراین پژوهشی دربارهٔ فرآیند تفرّد در مثنوی و کارکرد نمادین کهن‌الگوهای «سایه» و «خود» و... بایسته است.



ناخودآگاه و ناخودآگاه جمعی: به نظر یونگ ضمیر ناخودآگاه انسان دارای دو لایهٔ فردی

و جمعی است. لایهٔ فردی محلّ نگه‌داری و باززایش و یادآوری خاطره‌ها و مفاهیم دوران کودکی است و لایهٔ جمعی مفاهیمی همگانی شامل مضامین بازماندهٔ حیات بشر از نخستین ایام تاکنون را در خود جای می‌دهد. یونگ عقیده دارد: هر یک از ما دارای شیوهٔ زندگی خاصِّ خود است، ولی به میزان زیادی هم اسیر و نمایندهٔ روح جمعی هستیم که عمر آن به قرن‌ها می‌رسد. (یونگ، ۱۳۸۷: بیست‌وهفت) ناخودآگاه جمعیِ بشر به طور فراوانی در رفتار او نیز تأثیر می‌گذارد ولی فرد کم‌تر به آن واقف است. بروز کنش‌های آن در خواب و فعالیّت‌های رویاگونه مانند ادبیات فراوان است. اوّلین کمک یونگ به نقد اسطوره‌ای نظریهٔ حافظهٔ قومی و کهن‌الگوهای او بوده است. یونگ برای تکوین این مفهوم، نظریه‌های فروید را در زمینهٔ ناهشیار فردی گسترش داد و اظهار داشت که زیر این ضمیر ناهشیار، ضمیر ناهشیار باستانی جمعی است که در میراث روانی همهٔ اعضای خانوادهٔ بشری مشترک است. (گرین و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۷۹) ناخودآگاه جمعی در عمیق‌ترین سطح روان جای دارد، برای فرد ناشناخته است؛ زیرا نه فرد خود آن را کسب می‌کند و نه حاصل تجربهٔ شخصی اوست، بلکه فطری و همگانی است و بر خلاف روان فردی، برخوردار از محتویات و رفتارهایی است که کم و بیش در همه جا و همه کس یکسان است. از این رو، ناخودآگاه جمعی زمینهٔ مشترکی را تشکیل می‌دهد که دارای ماهیّتی فوق فردی است و در هر یک از ما وجود دارد. (یونگ،۱۳۶۸: ۱۲۹) نیروهای پرتوان ناخودآگاه نه‌تنها در تجربه‌های بالینی بل در علم اسطوره‌شناسی، دین، هنر و تمامی فعّالیّت فرهنگی که انسان به لطف آن‌ها مکنون ضمیر خود را بیان می‌کند بروز می‌کنند. (همان، ۴۸۰)

کهن‌الگو: آرکی‌تایپ (archetype) به کهن‌الگو، کهن‌نمونه، صورت ازلی، صورت نوعی، صورت مثالی و... ترجمه شده است. صورت‌های ازلی و نوعی در عمق ناخودآگاه بالقوه خفته‌اند و این‌ها را یونگ، آرکی‌تایپ می‌نامد. آرکی‌تایپ به یونانی ارکئوس تیپوس است. (شایگان، ۱۳۸۱: ۲۰۸) یونگ برای تبیین کهن‌الگو آن را با «غریزه» مقایسه می‌کند و می‌گوید: غریزه کششی جسمانی است که به وسیلهٔ حواس دریافت می‌شود. البته غرایز به وسیلهٔ خیال‌پردازی‌ها هم بروز می‌کنند و اغلب تنها به وسیلهٔ نمایه‌های نمادین، حضور خود را آشکار می‌سازند. و من همین بروز غرایز را «کهن‌الگو» نامیده‌ام. (یونگ، ۱۳۸۶: ۹۶) کهن‌الگوها عناصر مشترکی هستند که در ناخودآگاه جمعی بشر حضور دارند و دارای ساختاری مشابه در بین افراد بشر از لحاظ کارکرد نمادین هستند. ساختارهای کهن‌الگو شکل‌های ایستا ندارند. آن‌ها عناصری پویا هستند و به وسیلهٔ قوای محرّکه که مانند غرایز خودانگیخته هستند بروز می‌کنند. (همان، ۱۰۹) طبق نظریهٔ یونگ، ناخودآگاه جمعی شامل کهن‌الگوهایی چون «خود» (self)، «سایه» (shadow)، پیر خردمند (old man) و... است.



«خود»: برای درک مفهوم «خود» در روان‌شناسی تحلیلی یونگ ابتدا باید «من» (ego) را فهمید. «من» در مرکز خودآگاه قرار دارد و شیء یا موضوع و مصداق زمانی خودآگاه است که «من» آن را بشناسد... هنگامی که کودک به سن مدرسه می‌رسد «من» او شکل می‌گیرد و هم‌زمان تطبیق با دنیای بیرون آغاز می‌شود... این «منِ» است که تمامی سیستم را به کار می‌اندازد و با آفرینش خودآگاه خود را به تحقق می‌رساند. مثلاً اگر من دارای استعداد هنری باشم و «منِ» خویش به آن آگاه نباشد، هنر من انکشاف پیدا نمی‌کند. (همان، ۲۴۳، ۲۵۲ ، ۲۴۴) «خود» مرکز تَنظیم‌کننده‌ای است که سبب گسترش و رشد بالندهٔ شخصیّت می‌شود... میزان انکشاف آن هم بستگی به خواست «من» در توجّه

به پیام‌های «خود» دارد... «خود» تمامیّت روانی ماست که از اقیانوس بی‌کران روح نشأت می‌گیرد. (همان: ۲۴۴و۱۹۲) در طی قرون، بشر به وجود این مرکز از طریق مکاشفه آگاه شده بود. یونانیان آن را «daiman» یا نگاهبان روح درونی انسان می‌نامیدند، مصریان آن را «ba» یا بخشی از روح فرد می‌انگاشتند و رومی‌ها آن را به مثابهٔ همزاد انسان تکریم می‌کردند و در جوامع بدوی‌تر آن را روح محافظ حلول‌کرده در حیوان یا بت می‌دانستند. (همان، ۴۴۲) «خود» با ایجاد توازن بین همهٔ جنبه‌های ناهوشیار برای تمامی ساختمان شخصیّت وحدت و ثبات را فراهم می‌کند. بدینسان «خود» تلاش می‌کند که بخش‌های مختلف شخصیّت را به یک‌پارچگی کامل برساند. (شولتس، ۱۳۷۸: ۴۹۶) «خود» درونی‌ترین هستهٔ روان است... در خواب‌های مرد در قالب آموزش‌دهندهٔ اسرار مذهبی، نگهبان، پیرخردمند، روح طبیعت و... نمود پیدا می‌کند. (یونگ، ۱۳۸۶: ۲۹۵) کهن‌الگوی «خود»، وحدت و یک‌پارچگی و هماهنگی کلّ شخصیّت انسان است که حاصل کنار هم قرار گرفتن و توازن تمام قسمت‌های شخصیت انسان است. از این رو در کهن‌الگوی «خود» فرآیندهای هشیار و ناهشیار همگون می‌شوند و به نقطهٔ از تعادل می‌رسند و انسان را به سوی کامل شدن راه می‌برند. (آقاحسینی و خسروی، ۱۳۸۸: ۲۰)

«سایه»: بنا بر نظریهٔ یونگ در مورد اجزای ساختاری روان که انسان‌ها آن را به ارث برده‌اند، فرافکنی نمادین سایه را به عنوان کهن‌الگویی می‌بینیم که در اساطیر و آثار ادبی وجود دارد. معمول‌ترین گونهٔ این کهن‌الگو در زمانی که فرافکنی می‌شود، شیطان است که به قول خود یونگ معرف جنبهٔ خطرناک نیمهٔ ناشناخته و تاریک شخصیت است. سایه بخش تاریک‌تر خود ناهشیار ماست که می‌خواهیم سرکوبش کنیم. (گرین و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۸۲) به عَبارتی سایه بخش پست شخصیت آدمی است، بخش سرکوب‌شده‌اش. آدمی به دلایل مختلف به این لایه از شخصیتش توجّه ندارد و نمی‌خواهد به آن وقوف یابد، امّا این بخش پنهان از شخصیت در اساطیر و خواب‌ها ظاهر می‌شود. در خواب‌ها با خواب بیننده و در اساطیر با قهرمان، هم‌جنس است. (شمیسا، ۱۳۸۸: ۲۶۵) سایه جنبهٔ وحشیانه و خشن غرایز یا جنبهٔ حیوانی طبیعت آدمی است... افکار، احساس‌های نامناسب و ناپسند ناشی از سایه، میل دارند در خودآگاه و رفتار آدمی بروز کنند... این جنبهٔ حیوانی به دو قطبی‌شدن و تنازع امور کمک می‌کند که خود برای ترقّی و تعالی ضرورت دارد. آدمی تا نداند «شر» چیست به دنبال «خیر» نمی‌رود... آدمی می‌کوشد از پراکندگی و کثرت به اعتدال و وحدت برسد. این کوشش با تفرّد یا خودیابی صورت می‌پذیرد. (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۲-۹) «خود» و «سایه» هر چند واقعاً از هم جدا هستند، ولی همانند احساس و فکر به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر به هم گره خورده‌اند. با وجود این «خود» و «سایه» در ستیزه و گریزی دائمی به سر می‌برند، چیزی که دکتر یونگ آن «جنگ رهایی‌بخشی» نامیده است. (یونگ، ۱۳۸۶: ۳۹) در واقع سایه به منزلهٔ نقطهٔ مقابل فضایل به شمار می‌روند. به عبارت دیگر، بخشی از ذهنیات ماست که منکر وجود آن هستیم. (یونگ، ۱۳۸۵: ۱۰۷) برای این‌که شخص بتواند عضو جامع و کاملی در اجتمع باشد، لازم است که خوی حیوانی خود را که در سایه قرار دارد، رام کند. این رام کردن با فرو نشاندن و ممانعت کردن از تجلّیات سایه صورت می‌گیرد (هال و نوردبای، ۱۳۷۵: ۷۲) «من» می‌تواند با شناخت «سایه» (بخش تاریک وجود) در سیر کمالی از آن عبور کرده و به «خود» برسد. (قشقایی، ۱۳۹۰: ۱۵۹) در وهلهٔ اوّل و بیش از همه، سایه، محتویات «ناآگاه شخصی» را باز می‌نمایاند... سایه در «من» آشوب‌های مکرر به وجود



می‌آورد. (مورنو، ۱۳۸۰: ۵۳-۵۲) سایه مشکلی اخلاقی مطرح می‌کند و تمام «من» شخصیت(ego-personality) را به مبارزه می‌طلبد. پس بدون تلاش و کوشش بسیار نتوان بر سایه آگاه گشت. یونگ می‌گوید که مسئلهٔ گناه در حوزه کلیساست، زیرا آگاه شدن از حضور سایه، متضمّن تشخیص جنبهٔ تاریک وجودمان، هم‌چون چیزی واقعی و حیّ و حاضر است. (همان: ۵۴) «سایه» در روان‌شناسی تحلیلی نقشی بسیار مهم ایفا می‌کند. پروفسور یونگ نشان داد که سایهٔ بازیافته از ذهن خودآگاه فرد شامل جنبه‌های پنهان، واپس‌نهاده شده و نامطبوع (یا ناپسند) شخصیت است. امّا سایه همواره تنها وارونهٔ «من» خودآگاه شامل جنبه‌های مخرّب و زیان‌بار است، به همان اندازه سایه کیفیت‌های خوبی هم‌چون غَرایز طبیعی و انگیزه‌های خلّاق دارد. (یونگ، ۱۳۸۶: ۱۷۵) بر مبنای آن‌چه پروفسور یونگ «مبارزه برای رهایی» می‌نامد، «منِ» خویشتن همواره با سایه در ستیز است. این ستیزه در کشمکش انسان بدوی برای دست یافتن به خودآگاهی به صورت نبرد میان قهرمان کهن‌الگویی با قدرت‌های شرور آسمانی که به هیبت اژدها و دیگر اهریمنان نمود پیدا می‌کند، بیان شده است. شخصیت قهرمان در خلال انکشاف خودآگاه فردی، امکانی نمادین است تا به وسیلهٔ آن «منِ» خویشتن بتواند سکون ناخودآگاه را درنوردد، و انسان پخته را از تمایل واپس‌گرایانهٔ بازگشت به دَوران خوش کودکی زیر سلطهٔ مادر رهایی دهد. (همان: ۱۷۶-۱۷۵) «منِ» خویشتن تا ابتدا سایه را مقهور خود نسازد و با خود همگونش نکند، پیروز نخواهد شد. (همان: ۱۷۶)

«پیر خردمند»: از منظری اسطوره‌ای پیرخردمند کارکردی دارد برای رسیدن شخص به تفرّد. پیر خردمند نماد تجسّم اصل روحانی، معرّف «دانش، تأمّل، بینش درونی، پیر... از لحاظ خصوصیات اخلاقی هم شایان توجه است. پیر همیشه زمانی ظهور می‌کند که قهرمان در وضعیتی لاعلاج و مصیبت‌بار قرارگرفته و فقط تأمّلات عمیق یا فکری میمون می‌تواند او را از آن خارج کند. اما چون قهرمان به دلایل درونی و بیرونی نمی‌تواند خود این کارها را بکند، دانش لازم برای جبران این کاستی به شکل فکری مجسم در می‌آید؛ یعنی به شکل همین پیرمرد مددکار و با فراست.» (گرین و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۶۵ به نقل از Yung, The Archetypes and the Collective Unconscious) پیر شکل نمادین «خود» یعنی درونی‌ترین هستهٔ روان است. و نشانهٔ تمامیّت است. (یونگ، ۱۳۸۶: ۲۹۵) برای نجات «من» یاری «خود» ضروری است. یونگ در مورد این پیرِ منجی می‌گوید: این منجی که فرد را به بیرون از دنیای آفرینش و رنج‌هایش رهنمون می‌شود و جهانِ جاودان اصلی را به وی باز می‌گرداند، تنها در صورتی می‌تواند این کار را انجام دهد که انسان نسبت به او شناخت پیدا کند و از خواب گران برخیزد و به وی اجازه دهد تا راهنمایی‌اش کند. (همان: ۳۰۳)



«قهرمان»: پیمودن مراحل رستگاری و باززایی (سفر) برای غلبه بر سایه ضروری است. در نظریهٔ یونگ فرآیند فردیّت اساس کهن‌الگوی قهرمان است. یونگ با پژوهش و کندوکاو در ادبیات و اساطیر، رویا و... بیش از هر چیز دیگری در پیِ فرآیندی است که طیِ آن فرد در خویشتن تحقق می‌یابد. فرآیند فردیّت، رشد روانی شخص استَ برای رسیدن به خودیَ تفرّد یافته و متعادل. همین تکاملِ خود در روان است که از نظر یونگ میِ‌تواند برای تمامی ساختمان شخصیّت وحدت و یکپارچگی به ارمغان آورد. این فرآیند که اساساً شناختی است، در اسطوره‌ها به شیوهٔ کهن‌الگوی قهرمان که نمایندهٔ دوره‌های رشد فردی و هم‌چنین نمود رشد اجتماعی است، نمودار می‌شوند.

برای هموار کردن راه و ایجاد ارتباط بین «من» و «خود» این «من» است که باید چون سالکی در راه سفر گام بگذارد و با تحمّل سختی‌ها و پشت سرگذاشتن دشواری‌ها و با داشتن اشتیاق و جویندگی به تمام معنا، به «خود» که همان حقیقت است، دست‌یابد. (قشقایی، ۱۳۹۰: ۱۴۸) کهن‌الگوی قهرمان (کهن‌الگوی تحوّل و رستگاری) از مفاهیم تکرار شدهٔ اساطیر ایرانی است. سفر اسطوره‌ای قهرمان معمولاً تکرار این الگوست: «جدایی، تشرّف و بازگشت، که می‌توان آن را هسته‌ی اسطوره‌ی یگانه نامید. یک قهرمان از زندگی روزمره دست می‌کشد و سفری مخاطره‌آمیز به حیطه‌ی شگفتی های ماوراء الطّبیعه را آغاز می‌کند: با نیروهای شگفت در آن جا روبه‌رو می شود و به پیروزی قطعی دست می یابد. هنگام بازگشت از این سفر پر رمز و راز، قهرمان نیروی آن را دارد که به یارانش برکت و فضل عنایت کند.» (کمپبل، ۱۳۸۷: ۴۰) بنابراین کهن‌الگو سه مرحله دارد: ۱.جست‌وجو(کاوش): قهرمان سفری طولانی در پیش‌می‌گیرد که در آن باید به کارهای ناممکن دست بزند، معمّاهای بی‌پاسخ را حل کند، و بر موانعی غلبه ناپذیر غلبه کند تا مملکت را نجات دهد. ۲.پاگشایی(نوآموزی): قهرمان در گذر از جهل و خامی به بلوغ اجتماعی و معنوی، یعنی برای نیل به پختگی و تبدیل شدن به عضو تمام‌عیاری از گروه اجتماعی‌اش، آزمون‌های بسیار دشواری را از سر می‌گذراند. پاگشایی در اغلب موارد شامل سه مرحلهٔ مجزاست: (۱) جدایی، (۲) تغییر، و (۳) بازگشت. پاگشایی مانند جست‌وجو گونه‌ای است از کهن‌الگوی مرگ و تولّد دوباره. ۳. بلاگردان(فداکاری و ایثار): قهرمان که سعادت قبیله یا ملّت به او وابسته است، باید بمیرد تا کفّارهٔ گناهان مردم را بدهد و حاصل‌خیزی را به زمین برگرداند. (گرین و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۶۶)

«فرآیند تفرّد»: یونگ فرآیندِ کشفِ هماهنگی روانی را که فراتر از «من (ego)» است، «تفرّد ((individuation» می‌نامد؛ یعنیَ دیدنَ «خود» به عنوان محور تنظیم روان. «خود» کهن‌الگوی اصلی، کهن‌الگوی تحققّ استعدادهای نهفته و انسجام شخصیّت است. (نک. کوپ، ۱۳۸۴: ۱۴۴و۱۴۵) فرآیند فردیّت و در واقعَ سازش خودآگاه با مرکز درونی خود (هستهٔ روانی) یا «خود» معمولاً با جریحه‌دار شدن شخصیّت و رنج ناشی از آن آغاز می‌شود. این تکان اوّلیّه اگر چه اغلب تشخیص داده نمی‌شود، امّا نوعی «فراخوان» است. (یونگ، ۱۳۸۶: ۲۵۳) تفرّد بزرگ شدن روانی است، فرآیند کشف جنبه‌هایی از «خود» فرد که یک فرد را از سایر اعضای نوع او متمایز می‌کند. تفرّد اساساً فرآیند بازشناسی است – یعنی فرد باید در فرآیند پخته‌شدن «خود»، آگاهانه جنبه‌های مختلف– هم مثبت و هم منفی– کل خود را بازشناسد. این خودشناسی مستلزم شجاعت و صداقت خارق‌العاده‌ای است، امّا برای آنَ‌که فرد بتواند انسانی متعادل شود ضرورت تام دارد. (گرین و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۸۲–۱۸۱) «من» باید بتواند به دقّت و بدون قصد و غرض به کشش درونی بالندگی توجّه کرده، خود را وقف آن کند. (یونگ، ۱۳۸۶: ۲۴۶–۲۴۵) بنا به نظر پروفسور یونگ هر موجود بشری اساساً دارای احساس تمامیّت است. یعنی یک احساس بسیار قوی و بسیار کامل از خود. و از همین «خود» یعنی تمامیّت روانی است که در روند رشد فرد، خودآگاه فردیّت‌یافتهٔ «من» تراوش می‌کند. (همان: ۱۹۲)



در این مقدّمه دربارهٔ مفاهیم نظری این پژوهش نکاتی گفته شد. بنابراین در روان‌شناسی تحلیلی یونگ، «من» شخصیت به عنوان «قهرمان» هر چه تحت سیطرهٔ «سایه» باشد و نتواند آن را شناسایی و بر آن غلبَه کند و آن را تحت کنترل درآورد، «تفرّد» او شکل نمی‌گیرد. شناخت «سایه» و غلبهٔ بر آن نیازمند توجّه به پیام‌های «خود» است. برای درک این «خود» و پیام‌های آن گاه «پیرخردمند»

یاوری می‌کند. از سویی در مثنوی سالک هم‌چون «من» در روان‌شناسی یونگ راهی را آغاز می‌کند که به حق برسد. پس هر دو نماد کهن‌الگوی «قهرمان» هستند. «من» (قهرمان) در جست‌وجو است برای رسیدن به «تفرّد» و باید توجّه‌اش به «خود» باشد، و نوعی سفر پرفراز و نشیب درونی می‌آغازد. در تعالیم عرفانی مثنوی، نیز سالکِ جست‌وجوگر (قهرمان) برای درک حقیقتَ زندگی باید تمام توجّه‌اش به حق باشد و به دنبال پیام‌های او حرکت کند.

کارکرد «نفس» در مثنوی به عنوانِ کهن‌الگوی «سایه»

در آرای یونگ این کهن‌الگوی «سایه» است که با صفات ذمیمه‌ای که دارد سبب دوری «من» (قهرمان) از «خود» می‌شود و به تعبیری «من» (قهرمان) را گمراه می‌کند و «من» (قهرمان) باید بر آن غلبه کند. در مثنوی نیز این «نفس» است که با صفات ذمیمه‌اش مانع «سالک» جست‌وجوگر در درک «حق» است و «سالک» باید بر «نفس» غلبه کند. از ویژگی‌های «سایه» گمراه‌کننده‌بودن، مکار بودن، طالب هوا و هوس بودن، خودبینی و دشمنی و... است. کهن‌الگوی سایه (خود تاریک‌تر ما) بخش پست و حیوانی شخصیت است و شامل تمامی امیال و فعّالیّت‌های منع‌شده، غیراخلاقی و هوس‌آلود است. این صفات در مثنوی مولوی به «نفس» نسبت داده می‌شود. به طورکلّی کهن‌الگوی «سایه» در مثنوی با «صورت»، «تن»، «شیطان»، «فرعون» و «نفس» نمادین شده است. امّا این نمود در «نفس» بیش از دیگر نمادها است. ذکر این نکته بایسته است که در تصوف، به خصوص برای نفس سه مرتبه قائل‌اند. در خصیص‌ترین مرتبه، نفس، نفسِ امّاره نامیده می‌شود و در برترین مرتبه نفس مطمئنه و حالت نفس در میان این دو نفس لوامه است.َ انسان در حالت عادی و شرایط طبیعی در مرتبهٔ نفس لوّامه است یعنی موجودی میان نور و ظلمت یا حیوان و فرشته. در این حالت او حق و باطل را تشخیص می‌دهد و اگر گاهی به سبب جنبهٔ ظلمانی وحیوانی وجود خویش مرتکب ناشایستی شود، به ناشایستگی فعل و فکر خویش آگاه است و خود را به سبب آن ملامت می‌کند. در مرتبهٔ نفس امّاره جنبهٔ حیوانی و ظلمانی هستی انسان برِ وی غالب است. در این حال انسان میل به طبیعت حیوانی و خواست‌های جسمانی دارد و کسب لذّت‌ها و شهوت‌های حسی که خود منبع شرور و اخلاق ذمیمه است چنان او را به خود مشغول می‌کند که پروای حق و حقیقت ندارد و حتی احساس شرمندگی از ارتکاب بد و ناشایست ندارد. (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۲۶۶) در این پژوهش منظور از «نفس» همین نفسِ امّاره است که مولوی در بیش‌تر اوقات از آن نام می‌برد و نکوهشش می‌کند. البته در مثنوی نوعیَ نفس نیز مورد تأیید و بزرگ‌داشت مولاناست که نفس پاکان است که کفّار سوز است و برابرِ نفس مطمئنه است:

هر که باشد طالع او زان نجوم　　نفس او کفّار سوزد در رجوم

(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ب۷۶۱)



در این پژوهش این نفس مورد تحقیق نیست. بلکه مراد نفس در این پژوهش، نفس امّاره است که به قول کی‌منش مجموع اخلاق ناشایسته و در حقیقت مرکز اخلاق ذمیمه و زشت است و عارفان آن را مقابل روح می‌دانند که لطیفه‌ای است در قالب انسان که مبدأ علم و معرفت و منشأ صفات پسندیده است. (کی‌منش، ۱۳۶۶: ۸۵۵) با این توضیح این‌جا به صفات مشترک «سایه» و «نفس» با ذکر نمونه اشاره خواهد شد:

گمراه‌کنندگی:

بهر این بعضی صحابه از رسول ملتمس بودند مکر نفس غول
(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب ۳۶۷)

در این بیت نفس نه غولی تشبیه شده است که در بیابان زندگی می‌کند و مسافران را به بیراهه می‌کشاند و هلاک می‌کند.

یک قدم زد آدم اندر ذوق نفس شُد فراقِ صدر جنّت طَوق نفس
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۱۵)

در بیت ذکر شده مولوی گمراه شدن آدم را به سبب غلبهٔ «نفس» می‌داند. در ابیات دیگری هم به گمراه‌کنندگیِ «نفس» (سایه) اشاره شده است:

نفسَ می‌خواهد که تا ویران کند خلق را گمراه و سرگردان کند
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۲۷۶)

نفس با نفس دگر خندان شود ظلمت افزون گشت و ره پنهان شود
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۷)

گر نه نفس از اندرون راهت زدی رهزنان را بر تو دستی کی بُدی؟
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۴۰۶۶)

مکّاری:

صورت نفس ار بجویی ای پسر! قصهٔ دوزخ بخوان با هفت در
هر نفس مکری، و در هر مکر ز آن غرفه صد فرعون با فرعونیان
(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب ۷۸۴-۷۸۳)

استعلامی دربارهٔ این دو بیت می‌نویسد: در این ابیات مولانا نفس را منشأ تمام بت‌پرستی‌ها و گمراهی‌ها می‌داند... مولانا هشدار می‌دهد خطر نفس را کوچک و آسان نباید گرفت... در تفسیرها هفت در دوزخ را به هفت خوی زشت وِ... تعبیر کرده‌اند. (ج۱: ص ۳۴۱) مولوی در حکایت شیر و خرگوش هم نفس را چون خرگوشی مکار می‌داند که شیر را با آن قدرت و عظمتش با حیله و فریب مغلوب می‌سازد:

نفس خرگوشت به صحرا در چَرا تو به قعرِ این چَهِ چون و چرا
(مولَوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب۱۳۶۱)



مولوی، بسیار، مکّاری را به «نفس» (سایه) نسبت می‌دهد:

من ز مکر نفس دیدم چیزها کو بَرَد از سِحرِ خود تمییزها
(مولَوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۲۸۶)

گـــر نـمـــاز و روزه مـــی‌فـرمـایـدت نـفـس مـــکّار است مـکری زایدت
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۲۸۲)

مـــو بـه مـــو و ذرّه‌ذرّه مـــکر نـفـس مـی‌شـناسیدند چـون گـل از کَـرَفس
(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب ۳۷۰)

نـفـس را تـسـبیح و مـُصحف در یمین خـنـجـر و شـمـشـیـر انـدر آستین
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب۲۵۵۶)

گزندگی و زیان‌رسانی نیز از صفات مشترک «نفس» و «سایه» است:

مـادر بـت‌هـا بـت نـفـس شـمـاسـت زان که آن بت مار و این بت اژدهاست
(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب ۷۷۶)

دوزخ است‌این نـفس و دوزخ اژدهـاست کـو بـه دریـاهـا نـگردد کـم و کـاست
(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب ۱۳۸۴)

چون‌کندچک‌چک، توگویش‌مرگ‌و درد تـا شـود ایـن دوزخ نـفـس تـو سـرد
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۱۲۶۲)

ای بـرادر صـبر کـن بـر درد نـیـش تـا رهـی از نیـش نـفس گبرِ خویش
(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب ۳۰۱۵)

دشمنی و کینه‌جویی از صفات «سایه» است که مولوی آن را به «نفس» نسبت می‌دهد:

مـردم نـفـس از درونـم در کـمـیـن از هـمـه مـردم بـتر در مـکر و کین
(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب ۹۱۰)

هـیـن! سگ نـفس تـو را زنـده مـخواه کـو عـدوّ جان تـوست از دیـرگـاه
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۴۷۷)

آنـچه گـوید نفس تـو کـاینجا بـد است مـشنوَش، چـون کار او ضدّ آمده است
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۲۷۲)

ورنه آن ظالـم کـه نـفس است، از درون خـصـمِ هـر مـظلوم باشد، از جنون
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۲۴۳۸)



خودبینی و تکبّر از دیگر صفاتی است که مولوی آن را به نفس نسبت می‌دهد. این صفت هم در

سایه وجود دارد:

علّت ابلیس «اَنا خَیری» بُده‌است　　وین مرض در نفس هر مخلوق هست
(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب ۳۲۲۹)

حمیتِ دین خواند او آن کِبر را　　ننگرد در خویش نفس گبر را
(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب ۳۳۶۲)

شرّ و پلیدی و شومی و تبه‌کار بودن را مولوی به «نفس» نسبت می‌دهد که از صفات «سایه» نیز هست:

چون خُدو انداختی در روی من　　نفس جنبید و تبه شد خوی من
(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب ۳۹۹۱)

نفسِ خود را زن‌شناس، از زن بَتَر　　زآن‌که زن جزوی‌است، نفست کلِّ شر
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۲۸۰)

باز خَر ما را از این نفسِ پلید　　کاردش تا استخوانِ ما رسید
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۴۵۳)

نفس توست آن مادر بد خاصیّت　　که فساد اوست در هر ناحیت
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۷۸۵)

از وی این دنیای‌خوش بر توست‌تنگ　　از پی او با حق و با خلق جنگ
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۷۸۷)

نفسِ تو هر دم برآرد صد شرار　　که: ببینیدم، منم ز اصحاب نار
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۲۴۶۶)

گر نبینی این جهان، معدوم نیست　　عیب، جز ز انگشتِ نفس شوم نیست
(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب ۱۴۱۲)

گِردِ نفس دزد و کار او مپیچ　　هر چه آن نه کار حق هیچ است هیچ
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۱۰۶۶)

حرص و آزمندی دیگر صفت مشترک «نفس» و «سایه» است:

آدمی را عجز و فقر آمد امان　　از بلای نفسِ پرحرص و غمان
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۳۲۸۵)



بنابراین «نفس» در مثنوی عاملی است در درون انسان که سبب بروز اعمال ناشایست می‌شود و سالکِ راهِ حق (قهرمان) را به بیراهه می‌کشد. بنا به ویژگی‌های ذکر شده «نفس» در مثنوی کارکرد نمادینِ کهن‌الگوی «سایه» است که موجب دوری «من» (قهرمان) از «خود» می‌شود. و تا زمانی که این غلبهٔ «سایه» بر «من» (قهرمان) وجود دارد، «من» (قهرمان) به «خود» توجّه نمی‌کند و پیام‌های آن‌را نمی‌گیرد؛ در نتیجه «من» (قهرمان) به «تفرّد» نمی‌رسد.

کارکرد «پیر» (یار= عقل = جان) در مثنوی به عنوان کهن‌الگوی «پیرخردمند»

در نظریهٔ یونگ این کهن‌الگوی «پیرخردمند» است که دست «من» (قهرمان) را می‌گیرد و به سوی «خود» راهبر می‌شود و در مثنوی نیز این پیر (یارِ خدایی) است که دست سالک (قهرمان) را می‌گیرد و به سوی حق می‌برد. به طور کلّی در مثنوی کهن‌الگوی «پیرخردمند» در «جان»، «روح»، «عقل»، «شیخ»، «یار» (=یارِ نیکوکار)، «پیامبران» و.. نمادین شده‌است، امّا بیش‌تر با «پیر» نمود پیدا می‌کند. این «پیر» نمود واقعیِ عَقل و خرد است که انسان را به حق رهنمون می‌سازد. در این بخش ویژگی‌های مشترک پیر در مَثنوی و کهن‌الگوی «پیرخردمند» که هر دو به یاری «قهرمان» (سالک – من) می‌آیند، بیان می‌شود:

توجّه به «عقل[۱]» (پیر) در مثنوی سبب دوری از اشتباهات است، این صفت «پیر خردمند» در آرای یونگ نیز هست. پیر خردمند همواره از ناخودآگاه پیام‌های راهنمایی‌دهنده به «من» (قهرمان) می‌فرستد و اگر «من» (قهرمان) به پیام‌های او توجّه نماید، به «خود» و سپس «تفرّد» می‌رسد. در مثنوی نیز مولوی بارها به سالک (قهرمان) توصیه می‌کند، برای پیمودن راه حق و گمراه نشدن به «پیر» (یار خدایی، عقل) پناه ببرد و از او مدد جوید:

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی　　زیر سایهٔ یار خورشیدی شوی
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۲)

رَو بجو یار خدایی را تو زود　　چون چنان کردی، خدا یار تو بود
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۳)

یار آیینه است جان را در حَزَن　　در رخ آیینه ای جان! دم مزن
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۳۱)

زان که با عقلی چو عقلی جفت شد　　مانع بد فعلی و بد گفت شد
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۰)

از صفات مشترک یار (پیر) در مثنوی و «پیرخردمند» در آرای یونگ راهنما بودن است:

عقل با عقل دگر دو تا شود　　نور افزون گشت و ره پیدا شود
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۶)



در نظریهٔ یونگ هدایت «پیر خردمند» و توجّه به پیام‌های «خود» سبب شناخت «من» (قهرمان) نسبت

به سایه و غلبهٔ برِ آن می‌شود. مولوی چندین بار صفت نار و خار را به سایه نسبت می‌دهد و برای از بین بردن آن‌ها گِلبُن و نورِ پیر (یار = عقل = روح) را پیشنهاد می‌کند:

یا به گلبُن وصل کن این خار را وصل کُن با نار، نورِ یار را
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۱۲۴۹)

تا که نورِ او کُشَد نارِ تو را وصل او گلشن کُند خار تو را
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۱۲۵۰)

حسّ و فکر تو همه از آتش است حسّ شیخ و فکر او نور خوش است
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۱۲۶۰)

آب نور او چو بر آتش چکد چک‌چک از آتش برآید، برجهد
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۱۲۶۱)

در روان‌شناسی تحلیلی یونگ، انجام اعمال پیشنهادی «سایه» به «من» (قهرمان) زیان می‌رساند. پس باید به پیام‌های «خود» گوش داد. مولوی هم مشورت را با پیر (عقل = روح = یار) توصیه می‌کند، همان‌طور که در آرای یونگ راهنمایی «پیرخردمند» است که راه‌گشاست:

دست‌گیرنده وی است و بردبار دَم به دَم، آن دم از او اومید دار
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۵۴۰)

گفت امّت: «مشورت با کی کنیم؟ انبیا گفتند: «با عقل امام»
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۲۷۷)

بنا بر آن‌چه در این بخش گفته شد، پیر، یار، روح، عقل و پیامبر سالک (قهرمان) را به سوی حق هدایت می‌کنند. این درست کارکرد کهن‌الگوی «پیرخردمند» است که راهنمایی او «من» (قهرمان) را به سوی «خود» هدایت می‌کند، تا بتواند به «تفرّد» برسد.



کارکرد نمادین تقابل «نفس» با «پیر ، یار، عقل و روح»

در دو بخش قبلی، وجوه نمادینِ «نفس» و «پیر» در مثنوی ذکر شد و تطبیق آن‌ها با کهن‌الگوهای «سایه» و «پیرخردمند» در روان انجام شد. در روان‌شناسی تحلیلی یونگ، «سایه» در ستیز با «من» است و می‌کوشد آن را گمراه کند تا به پیام‌های «خود» توجّه نکند. امّا «پیرخردمند» با راهنمایی «من» او را متوجّه «خود» می‌کند و به او یاری می‌کند تا «سایه» را بشناسد و بتواند بر آن غلبه کند و «تفرّد» برسد. پس «سایه» و «پیرخردمند» در تقابل و رویارویی هستند. برای ایجاد «تفرّد» که آرامش روحی و روانی در «من» (قهرمان) به بار خواهد آورد، باید «من» بتواند «سایه» را بشناسد و سپس آن را رام و مغلوب کند. مولوی نیز چنین توصیه‌ای به سالک (قهرمان) می‌کند. در این بخش وجوه تقابل «نفس» (سایه) و «پیر» (پیرخردمند) در مثنوی بیان می‌شود و توصیه‌های مولوی برای رسیدن به پیام‌های حق (خود)

و در نتیجه رسیدن به آن (تفرّد) تحلیل می‌شود.

مولوی به وجود دو ضدِّ نفس و روح در روان اشاره می‌کند، در آرای یونگ نیز این دو ضدّ از اجزای روانند که همواره در کشمکش برای غلبه بر «من» هستند:

این زن و مرد که نفس است و خرد — نیک بایسته است بهر نیک و بد
وین دو بایسته، در این خاکی سرا — روز و شب در ننگ و اندر ماجرا
زن همی خواهد حویج خانگاه — یعنی آب‌رو و نان و خوان و جاه
نفس همچون زن، پیِ چاره‌گری — گاه خاکی، گاه جوید سروری
عقل خود زین فکرها آگاه نیست — در دماغش جز غم الله نیست

(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب۲۶۳۴-۲۶۳۰)

چون فرشته و عقل کایشان یک بُدند — بهر حکمتهاش دو صورت شدند

(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۴۰۵۷)

همان‌طور که در آرای یونگ «پیر خردمند» راهنما است و «سایه» گمراه‌کننده است، مولوی نیز «عقل» (پیر = یار = روح) را راهنما و روشن‌گر چون شمع و برخلافش «نفس» را ظلمانی و گمراه‌کننده می‌داند.

عقل را شو دان و زن این نفس‌وطمع — این دو ظلمانی و منکر، عقل شمع

(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب ۲۹۱۶)

چه کُشد این نار را؟ نور خدا — نور ابراهیم را ساز اوستا
تا ز نارِ نفسِ چون نمرود تو — وارَهد این جسم همچون عود تو

(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ب۳۷۱۶-۳۷۱۵)

در آرای یونگ غلبهٔ «سایه» بر «من» (قهرمان) سبب عاطل و باطل شدن «پیر خردمند» و «خود» می‌شود. هم‌چنین مولوی غلبهٔ «نفس» را سبب بی‌کار شدن «عقل» (پیر = یار) می‌داند. به همین سبب در مثنوی بارها آمده است با نفس نباید مشورت و نزدیکی کرد، و بر خلاف آن باید با پیر (عقل) مشورت نزدیکی جست:

مشورت با نفسِ خود گر می‌کنی — هر چه گوید، کُن خلاف آن دَنی

(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۲۸۱)

خلوت از اغیار باید نه ز یار — پوستین بهر دی آمد نه بهار

(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۵)

مشورت با نفس خویش اندر فِعال — هر چه گوید عکس آن باشد کمال

(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۲۸۳)

گر نخواهی دوست را فردا نفیر — دوستی با عاقل و با عقل گیر

(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۲۶۹۴)



نـفس چـون بـا شیخ بـیند گام تـو از بُـنِ دنـدان شـود او رام تـو
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۲۵۴۷)

عـقل گاهـی غـالب آیـد در شکار بـر سـگ نـفست، که باشد شیخ یار
(مولوی، ۱۳۸۴ : ۳/ ب ۲۵۴۹)

مطابق آرای یونگ، افکار «خود» و راهنمای آن (پیرخردمند) از ناخودآگاهی و روح راهنمای درونی پردانش بشر است و به همین سبب لزوم توجّه به پیام‌های «خود» را مطرح می‌کند. مولوی نیز می‌گوید غذای «نفس» (ابدان) از ظلمت و تاریکی است، پس گمراهی کار آن است و غذای «پیر» (جان = روح = عقل) از آفتاب روشنایی است، پس هدایتگر است:

حسِّ ابدان قـوتِ ظـلمت می‌خـورد حـس جـان از آفـتابی می‌چرد
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۵۱)

آن خزان نزد خـدا، نـفس و هـواست عقل و جان عین بهار است و بقاست
(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب ۳۶۷)

یونگ شناخت سایه و غلبه بر آن را در فرآیند تفرّد راهگشا می‌داند. مولوی نیز راه شناخت و معرفت را توجّه نکردن به «نفس» می‌داند، هم‌چنین کشتن و غلبه جستن بر آن را سبب خیر می‌داند:

تا یکی مـو باشد از «تو» پـیش چشـم در خـیالت، گـوهری بـاشد چو یشم
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۱۱۰)

یـشـم را آن‌گـه شـناسی از گـهـر کـز خـیال خـود کـنـی کلّی عَبَر
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۱۱۱)

هیـن! بـکش او را که بهـر آن دنـی هـر دمـی قـصد عـزیزی می‌کنی
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۷۸۶)

نـفس کـشتی باز رسـتی ز اعـتذار کـس تـو را دشمن نماند در دیار
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۷۸۸)

گـاو نـفس خـویش را زوتّـر بـکـش تـا شود روح خـفـی زنـده و به‌هُش
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۱۴۵۰)

نـفس خود را کُش، جهان را زنده کن خـواجه را کشته‌ست، او را بنده کن
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۲۵۱۲)



نفس، زین سان است، ز آن شد کشتنی «اُقتلو اَنفُسَکُم» گفت آن سنی
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۳۷۴)

سر بریدن چیست؟ کشتن نفس را در جِهاد و ترک گفتن نفس را
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۵۳۴)

همان‌طور که «سایه» پلدیدکار است و نباید غلبه یافته بر «من» (قهرمان) باشد، بلکه «خود» و پیام‌های آن و راهنمای به آن (پیر خردمند) نیک‌کارند و باسد سرور باشند، مولوی نیز کار «نفس» را اشتباه و پلیدی و فساد و کار «پیر» (یار = عقل = روح) را خیرخواهی، عاقبت‌اندیشی و... می‌داند و معتقد است باید عقل (پیر) سرور باشد نه نفس:

عاقبت بین است عقل از خاصیّت نفس باشد کو نبیند عاقبت
(مولوی، ۱۳۸۴ : ۲/ ب ۱۵۵۲)

ز «اَخِرُوهُنَّ» مرادش نفس توست کو به آخر باید و عقلت نخست
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۱۸۶۰)

نفسِ او میر است و عقل او اسیر صدهزاران مُصحفَش خود خورده‌گیر
(مولوی، ۱۳۸۴ : ۲/ ب ۲۱۳۹)

برای غلبه بر «سایه» باید راهنمایی‌های «پیرخردمند» را به کار بست. مولوی نیز برای غلبه بر «نفس» توجّه به «پیر» (یار) را ضروری می‌داند و معتقد است بی‌کمک «پیر» نمی‌توان از شرّ «نفس» رهایی جست:

برنیایی با وی و استیز او رو برِ یاری بگیر آمیز او
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۲۸۴)

هیچ نکشد نفس را جز ظِلِّ پیر دامنِ آن نفس‌کُش را سخت‌گیر
(مولوی، ۱۳۸۴ :۲/ ب ۲۵۳۷)

مکر نفس و تن نداند عامِ شهر او نگردد جز به وحی‌القلب قهر
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۲۵۶۲)

هر که جنس اوست، یار او شود جز مگر داوود، کآن شیخت بود
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۲۵۶۳)

آتش ترک هوا در خار زن دست اندر یار نیکوکار زن
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۳۷۶)



در خـدای مـوسی و مـوسی گـریز آب ایـمـان را ز فـرعـونی مـریز
(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب ۷۸۵)

دسـت انـدر احـد و احـمد بـزن ای بـرادر واره از بـوجـهل تـن
(مولوی، ۱۳۸۴ :۱/ ب ۷۸۶)

کهن‌الگوی «سایه» بیش‌تر با شیطان نمادین می‌شود. مولوی نیز به همزاد بودنِ «نفس» و شیطان نیز اشاره کرده است و «نفس»را چون شیطان دشمن عقل (پیر) می‌داند:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند در دو صورت خـویش را بنموده‌اند
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۴۰۵۶)

دشـمنـی داری چنـین در سِرِّ خویش مـانع عقل استوخصم جان و کیش
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۴۰۵۸)

مقهور کردنِ «سایه» از مهم‌ترین عوامل رسیدن «من» (قهرمان) به «خود» و نماد آن «پیر خردمند» است. مولوی توجّه نکردن سالک (قهرمان) به «نفس» را سبب مقهور و رام کردنِ آن می‌داند.

نـفس را زین صبر می‌کـن منحنی‌ش کـه لئیم است و نسازد نیکویی‌ش
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۲۹۸۱)

با لـئـیمی چـون کنی قـهر و جفا نـده‌یـی گـردد تـو را بس باوفا
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۲۹۸۴)

عـقل نـورانی و نیکو طالب است نفس ظلمانی بر او چون غالب است؟
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۲۵۵۹)

خواجـه‌زادۀ عـقـل مـانده بـی‌نوا نـفس خـونی خواجه گشت و پیشوا
(مولوی، ۱۳۸۴ :۳/ ب ۲۵۱۲)



بنابر شواهدی که در این بخش آمد روشن شد، مولوی در مثنوی توصیه می‌کند سالک (من = قهرمان) از نفس (سایه) دوری جوید و به پیام‌های پیر و یار (پیرخردمند) توجّه کند، تا بتواند «حق» (خود) را بیابد و بدین طریق رستگار شود (به تفرّد برسد).

نتیجه‌گیری

بنابر یافته‌های این پژوهش روشن شد، «سالک» نماد «من» در نظریهٔ یونگ است که به عنوان کهن‌الگوی «قهرمان» به جست‌وجوی رستگاری است که یونگ آن را فرآیند «تفرّد» می‌نامد. در این سفر درونی سالک (قهرمان) با موانعی مواجه است که برجسته‌ترین آن از نظر مولوی «نفس» است که نماد کهن‌الگوی «سایه» در آرای یونگ است. «نفس» (سایه) گمراه‌کننده است و سالک (قهرمان و «من») را از رستگاری و رسیدن به حق (تفرّد) باز می‌دارد. سالک (قهرمان) برای شناخت و غلبه بر «نفس» (سایه) باید به پیام‌های «پیر = یار = عقل» (خود) توجّه کند. چون غالباً شناخت «نفس» (سایه) در درون بسیار سخت است و انسان می‌کوشد این صفات را توجیه یا فرافکنی کند، سالک (قهرمان) نیازمند هدایت و راه‌گشایی‌های «پیر» (پیر خردمند) است که جدای از حق (خود) نیست و نشان‌دهندهٔ راه آن است. این فرآیند کشف موانع برای رسیدن به حق (خود) که در مثنوی بن‌مایهٔ اساسیِ نجات است، در آرای یونگ با نام فرآیند «تفرّد» شناخته می‌شود و در صورت تحقّق آن «من» بالغ می‌شود و به آرامش روحی می‌رسد وَ به اصطلاح «فردیّت» می‌یابد.



پی نوشت:

۱. منظور از «عقل» آن عقلی است که مولانا برابر با روح و جان می‌داند، مرکز انوار الهی است و هدایت‌گر است، و مراد، عقل معتزلی‌گونه نیست که مولانا بارها آن را به سبب چون و چرا کردن، گمراه می‌داند و ملامت می‌کند.

منابع:

۱ – آقاحسینی، حسین و اشرف خسروی. (۱۳۸۸). «نمادشناسی داستان مرد درویشی که کوزه‌ای آب برای خلیفه برد (از مثنوی مولانا)». ادب پژوهی. شماره نهم. صص۲۸-۷.

۲ – امینی، محمدرضا. (۱۳۸۱). «تحلیل اسطورهٔ قهرمان در داستان ضحاک و فریدون بر اساس نظریهٔ یونگ». مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز. دوره هفدهم، شماره دوم. (پیاپی۳۴).

۳ – بزرگ بیگدلی، سعید و احسان پورابریشم. (۱۳۹۰). «نقد و تحلیل حکایت شیخ صنعان بر اساس نظریه "فرآیند فردیت" یونگ». فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. س ۷-ش۲۳. صص ۳۸-۹.

۴ – پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۵ –..... (۱۳۹۰). «عالم مُثُل افلاطون، ناخودآگاه جمعی یونگ و عالم دل مولوی». زبان و ادبیات در افق بینافرهنگی (جشن‌نامهٔ دکتر تورج رهنما). تهران: انتشارات دانشگاه تهران. صص ۵۰-۳۱.

۶ – تسلیمی، علی و سید مجتبی میرمیران. (۱۳۸۹). «فرایند فردیت در شاهنامه با تکیه بر شخصیت رستم». ادب پژوهی. شماره چهاردهم. صص ۴۸-۲۹.

۷ – جعفری، طیبه. (۱۳۸۹). «تحلیل سندبادنامه از دیدگاه روان‌شناسی یونگ». ادب پژوهی. شماره دوازدهم. صص ۱۱۸-۱۰۳.

۸ – روضاتیان، سیده مریم. (۱۳۸۸). «رمزگشایی قصه سلامان و ابسال حنین بن اسحاق بر اساس کهن‌الگوهای یونگ». فنون ادبی دانشگاه اصفهان. سال اول. شماره ۱. صص ۱۰۶-۹۷.

۹ – شایگان، داریوش. (۱۳۸۱). بت‌های ذهنی و خاطرهٔ ازلی. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.

۱۰ – شمیسا، سیروس. (۱۳۸۸). نقد ادبی. چاپ سوم از ویرایش دوم. تهران: نشر میترا.

۱۱ – شولتس، دوان‌پی و سیدنی‌آلن شولتس. (۱۳۷۸). تاریخ روان‌شناسی نوین. ترجمه علی‌اکبر سیف. چاپ ششم. تهران: دوران.

۱۲ – قائمی، فرزاد. (۱۳۸۸). «تحلیل سیرالعباد الی المعاد سنایی غزنوی بر اساس روش نقد اسطوره‌ای (کهن الگویی)». دوفصلنامه علمی-پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س). سال اول، شماره ۱.

۱۳ – قشقایی، سعید. (۱۳۹۰). «بررسی کهن‌الگوی سایه و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های عطار». فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. سال۷. شماره ۲۵. صص ۱۶۴-۱۴۳.

۱۴ – کمپبل، جوزف. (۱۳۸۷). قهرمان هزار چهره. ترجمه‌ی شادی خسروپناه. چاپ سوم. مشهد: نشر گل آفتاب.

۱۵ – کوپ، لارنس. (۱۳۸۴). اسطوره. ترجمه محمد دهقانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۶ – کی‌منش، عباس. (۱۳۶۶). پرتو عرفان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۷ – گرین، ویلفرید. لِیبِر، ارل. مورگان، لی. ویلینگهم، جان. (۱۳۸۵). مبانی نقد ادبی. ترجمهٔ فرزانه طاهری. چاپ چهارم. تهران: نیلوفر.

۱۸ – مورنو، آنتونیو. (۱۳۸۰). یونگ، خدایانان و انسان مدرن. ترجمه داریوش مهرجویی. چاپ دوم. تهران: مرکز.

۱۹ – مولوی، جلال‌الدّین محمّد بلخی. (۱۳۸۴). مثنوی. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمّد استعلامی. جلد۳-۱ چاپ هفتم. تهران: سخن.



۲۰ – هال، کالوین‌اس و ورنون‌جی نوردبای. (۱۳۷۵). مبانی روانشناسی تحلیلی یونگ. ترجمه محمّدحسین مقبل. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی تربیت‌معلّم.
۲۱ – یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۶۸). چهار صورت مثالی. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۲ – ..... (۱۳۷۷). تحلیل رؤیا. ترجمه رضا رضایی. تهران: نشر افکار.
۲۳ – ..... (۱۳۸۵). روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه. ترجمه محمّدعلی امیری. چاپ چهارم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴ – ..... (۱۳۸۶). انسان و سمبل‌هایش. ترجمهٔ محمود سلطانیه. چاپ ششم. تهران: جام.
۲۵ – ..... (۱۳۸۷). سمینار یونگ دربارهٔ زرتشت نیچه. ترجمهٔ سپیده حبیب. تهران: کاروان.



تاثیر شمس بر تغییر حالات مولانا از طریق آموزش سماع

سیدمجید میرابوالقاسمی[۱*]
هادی هاشمی رزینی[۲]
محمد خاتمی[۳]
نسرین خلیل‌زاده[۴]

چکیده

مولانا پیش از دیدار شمس، فقیهی کامل و صوفی بود. اما چرا بعد از دیدار شمس چنین شکفت و تغییر کرد؟ به باور نویسندگان مقاله حاضر یکی از دلایل اصلی تغییر وی، انجام سماع بود که از شمس فراگرفت. در این جستار با تکیه بر مطالعات بین رشته‌ای و فرا رشته‌ای، سعی در یافتن پاسخ به این فرضیه است. به همین خاطر به بررسی تاثیرات سماع بر ذهن و مغز به عنوان؛ مراقبه، تاثیر بر نیمکره‌های مغزی، تاثیر و ایجاد تغییر در امواج مغزی در مراقبه سماع بر فرد، حرکت‌درمانی ریتمیک، مدیتیشن یا مراقبه حرکتی و مراقبه رقص (ریتمیک) بر پایه مذهب که ارتباط با لایه‌های زیرین فرد دارد، از منظر روانشناسی فرهنگی می‌پردازد. مقاله با بررسی دلایل صوفیان سعی در نشان دادن درستی بعضی از یافته‌های جدید دارد.

کلمات کلیدی: مولانا، سماع، حرکت‌درمانی، مراقبه، امواج مغزی.شمس تبریزی



۱ -کارشناس ارشد، روانشناسی بالینی
۲ -استادیار، دکترای روانشناسی، دانشکده روانشناسی، دانشگاه خوارزمی
۳ -دانشیار، دکترای روانشناسی، دانشکده روانشناسی، دانشگاه خوارزمی
۴ -استادیار، دکتری و عضو هیات‌علمی پژوهشگاه علوم و فنون هسته‌ای
* این مقاله بخشی از پایان نامه اینجانب بوده که درسال ۱۳۹۴ دفاع شده است. تکنیک درمانی ابداعی «عشق آگاهی» در آن ارائه گردید.

۱ -مقدمه

بر اساس نظریه کلارک، میان‌رشتگی عبارت است از: فرآیند پاسخگویی به سؤال و یا حل یک مسئله که بدلیل پیچیدگی بسیار زیاد، قادر به پرداختن آن توسط یک رشته علمی خاص نبوده و نیاز به ائتلاف و تجمیع آراء برگرفته از نگرش‌های مختلف از چندین رشته علمی ضرورت داشته باشد. بدین نحو، بکارگیری طیفی از روش‌ها منتهی به شناخت، درک عمیق‌تر و دقیق‌تری از موضوع مورد بحث را فراهم خواهدآورد (دانشگر،۱۳۸۹). پزشکی ذهن بدن، رشته حرکت و رقص‌درمانی است که از تلفیق دانش‌های کهن و دانش‌های امروزین تشکیل شده است. بدین وسیله متخصصان قادر به یافتن بسیاری از پاسخ‌ها، در باره دلایل تفکرات و دانش کهن گردیده‌اند.

واژه‌ی حرکات موزون Dance و انجام دادن آن Dancing از واژه‌ی کهن آلمانی یعنی Damson به معنای کش آمدن، دراز کشیدن و قدم برداشتن است. حرکات موزون عبارت است از روح احساسات و عواطف یک فرد از طریق حرکاتی که با ریتم خاصی نظم یافته است. "رقص به عنوان شیوه‌ای زودگذر و ناپایدار از بیان تعریف شده است که بوسیله‌ی حرکات بدن انسان در فضا به نمایش گذارده می‌شود. از طریق حرکات ریتمیکی که به گونه‌ای کاملا هدفمند انتخاب و کنترل شده است (کلین،۱۹۷۰؛ نقل از درگاهی،۲۰۱۶). برای پاسخ به چرایی نظم و ریتم، کافی است نگاهی به محیط پیرامون‌مان بیاندازیم. از نحوه‌ی بوجود آمدن جهان، کهکشان و سیارات ..... گرفته تا پیدایش شب و روز و فصول، بارش باران و برف و..... همگی سرشار از ریتم و نظم هستند. تا جائیکه مردم شناسان، بسیاری از حرکات موزون امروز قبایل ابتدایی را وابسته به حرکات موزون پرندگان می‌دانند. رقص یک ابزار ارتباطی است، ابزاری برای برون افکنی احساسات از طریق حرکات بدنی و جسمانی. این حرکات از پویایی برخوردار است و پویایی آن برگرفته از فرهنگ و جامعه و طبیعت است.

سؤالی که می‌توان در مورد رقص مطرح کرد این است که آیا رقص قادر به انعکاس تقدس است؟ جواب این است، بله. رقص از تقدس متولد شده است. اما امروز برای اینکه تقدس بتواند به گونه‌ای حقیقی جای خود را باز کند باید آن را باور نمود. رقص همواره مقدس است. تا زمانی که این احساس در انسان‌ها وجود دارد که با چیزهایی دست نیافتنی مواجه‌اند و تا آنجایی که آنها برای اسرار عالم والا احترا م قائلند، رقص همواره مقدس است. هر کجا که حرکت نشأت گرفته از حقیقتی است تا به سبکی – ناشیانه یا عالمانه – غرایز و افکار را در خود جای دهد، هر کجا که نمایش موسیقی و رفتار را بیش از سخن و کنش سر لوحه‌ی کار خود قرار دهد، هر کجا که آیینی مذهبی ارزشی فراوان برای حرکت و دقت در انجام آن قائل باشد، رقص در قالب تقدس پرتحرک اولیه خود ظاهر می‌گردد. بنا به گفته‌ی روژه گارودی رقص؛ «حرکتی است که از نیاز فراتر می‌رود». از ویژه‌گی‌های بارز رقص، خلق چیزی برای برطرف کردن نیاز مادی نیست، ویژگی حرکت هنری که شاید رقص طرح اولیه‌ی آن است در این نکته نهفته که در خدمت نیازی خاص و فوری نیست. بلکه پاسخگوی نیازی عمومی‌تر و شاید والاتر است و این نیاز همان نیاز انسان به تجلی یافتن به عنوان انسان است. بر طبق تعریف دیگری از فیلیپ دوفلیس؛ «رقص فراتر از بازی، ورزش، تخلیه‌ی انرژی، شیوه‌ی بیان احساسات زیبای انسانی و..... است که جنبه‌ی روحانی آن گواه این مطلب است. رقص نوعی فن محسوب می‌گردد که دارای تأثیر ویژه می‌باشد. راهی است برای فرار انسان از اسارت خود و گریز از آن چه که محدودیت‌های شناخت از واقعیت‌های ملموس و روشن بر او تحمیل می‌کنند».



معجزه‌ی رقص در این نکته نهفته که بدن هنرمند خود یک اثر هنری است و این همان جنبه‌ی قدسی رقص تلقی می‌شود. بنا به گفته‌ی ادگار مورن زیبا شناختی‌ترین فعالیت‌های ما، یعنی آواز خواندن و رقصیدن با بدن در ارتباط هستند. رقص رابطه‌ی ما با طبیعت را از نو برقرار می‌کند، زیرا که سبب ایجاد رابطه‌ی نو میان انسان و بدنش می‌شود. طبق تعریف آلان دانی یلو؛ موسیقی و رقص خلسه‌آور، یعنی حالات روانی که در آن انسان با فراموشی درگیری‌های مادی خود، سعی می‌کند تا با نیروهای فوق طبیعی ارتباط برقرار کند و واقعیت‌های مافوق حسی را به طور مستقیم دریافت نماید. چنین تمایلی، به ریشه‌های بسیار کهن بشریت بازمی‌گردد (درگاهی،۲۰۱۶).

شمس تبریزی در ۲۶ جمادی‌الثانی ۶۴۲ (معادل ۶ دسامبر ۱۲۴۴ میلادی و ۱۶ آذر ۶۲۳ هجری خورشیدی) به قونیه رسید. با مولوی ملاقات کرد و با شخصیت نیرومند و نَفَس گرمی که داشت مولانا را دگرگون کرد. تا پیش از دیدار شمس تبریزی، مولوی از عالمان و فقیهان و اهل مدرسه بود. در آن زمان به تدریس علوم دینی مشغول بود و در چهار مدرسه معتبر تدریس می‌کرد. اکابر علما در رکابش پیاده راه می‌رفتند (مناقب‌العارفین، یازیچی۱۹۵۹. به نقل از ریاحی، ۱۳۸۸: ۶۱ /۲۶).

سماع، یکی از ارمغان‌هایی بود که شمس تبریزی همراه خود برای مولوی آورد. مولوی قبل از ملاقات با شمس، هر چند صوفی بود، ولی اهل سماع و شعر و... نبود (افلاکی به نقل از صاحب الزمانی،۱۳۸۶: ۳۹). اما بعد از آشنایی با شمس و انفعال باور نکردنی وی، یکسره به شعر و سماع پرداخت. به خصوص چرخ زدن در حال رقص و سماع را باید یکی از آموزه‌ها و نوآوری‌های شمس تبریزی در قونیه به حساب آورد (همان: ۷۵). مولوی پس از آشنایی با شمس، موسیقی و دوستی سماع را تا بدان حد گسترش می‌دهد که به طور هفتگی، مجلسی ویژه بانوان، همراه با گل‌افشانی و رقص و پای‌کوبی آنان در قونیه بر پا می‌دارد (همان: ۷۶). در برخی موارد چون سرگرم رباب و موسیقی می‌شده، نمازش نیز قضا می‌شده. وی با وجود تذکر نیز، موسیقی را رها نمی‌کرده، بلکه نماز را ترک می‌گفته است! (همان:۷۵). شمس تبریزی در تعریف سماع می‌گوید: «تجلی و رؤیت خدا، مردان را در سماع بیشتر باشد، سماع ایشان را از عالم هستی خود بیرون آورد و به عالم‌های دیگر درون آرد و به لقای حق پیوند» (حاکمی، ۱۳۸۳: ۱۸۳). بذر اولیه سماع از نیمه دوم دوره چهارم در مکتب تصوف خراسان، در مجالس ابوسعید ابی الخیر شکل گرفت. سپس مبانی نظری و حدود و ثغور آن توسط امام محمد غزالی مشخص، با عطار و عراقی نظام‌مند و بالاخره با اعجوبه عرفان در دوران مولوی به نقطه کمال خود رسید (فرهمند، ۱۳۸۷: ۱۹/ ۱۳).

۲ -رابطه رقص و لایه‌های فرهنگ از نگاه روانشناسی فرهنگی



شاین، لایه‌های فرهنگ و تعامل آنها را با یکدیگر مورد توجه قرارداد. او در مطالعات خود، فرهنگ را بمثابه یک پیکر واحد می‌بیند. این پیکر از نظر وی از سه بخش متمایز از یکدیگر ولی در عین حال مرتبط با هم پدید آمده است که هر بخش دیگری را تکمیل می‌کند.

سطح اول فرهنگ

- **مصنوعات:** قابل مشاهده‌ترین بخش فرهنگ، همین سطح و لایه بیرونی است. مصنوع دست انسان بوده و توسط خود او پدیده آمده است. در این سطح عواملی چون زبان محاوره‌ای و مکتوب، فرآورده‌های هنری و سایر رفتار ملی نمادین اعضاء نیز شکل می‌گیرند. رد شدن از چراغ قرمز یا

چینش فضای اتاق‌کاری نمونه‌هایی از این سطح فرهنگ هستند.

سطح دوم فرهنگ

- **ارزش‌ها:** عموماً شامل هنجارها، باورها، ارزش‌ها و نگرش‌ها است. تمام آموخته‌های فرهنگی از ارزش‌های اساسی نشأت می‌گیرد که شامل: «بایدها» و «نبایدها» در مقابل «هست‌ها» و «نیست‌ها» است.

سطح سوم فرهنگ

- **پیش فرض‌ها یا مفروضات اساسی:** مفروضات اساسی عمیق‌ترین سطح فرهنگ را تشکیل می‌دهند. شامل؛ مفروضات و اعتقادات بنیادین، عمیق و اساسی‌اند. باید در نظر داشت که این مفروضات اساسی از طریق مشاهده سطحی و معمولی قابل رؤیت و ملاحظه نیستند. بلکه صرفاً از طریق مشاهده و تجربه عملی دقیق‌تر و عمیق‌تر و از راه درگیرکردن اعضای گروه می‌توان به این مفروضات اساسی پی‌برد (شکل ۱). همچنین به صورت ناآگاهانه در قالب ادراکات، اندیشه‌ها و شناخت متجلی شده در شکل رفتار آدمیان به گونه‌های اساسی مؤثرند. زمانی که انسان به مفروضات اساسی و مسلم پنداشته شده یک سازمان پی ببرد، بهتر می‌تواند بفهمد که چگونه فرهنگ‌ها می‌توانند دستخوش ابهامات شده و یا به تناقض درونی گرفتار آیند. به عبارت دیگر، تعیین مفروضات اساسی به سختی قابل تبیین‌اند. این مفروضات که در قسمت زیرین مدل »شاین «قراردارند، تنها در صورتی که به سطوح فوقانی آورده شوند قابل مشاهده‌اند. این مهم زمانی محقق می‌گردد که، هم مشاهده کننده و هم مشاهده شونده با یکدیگر در اتصال الگوی فرهنگی، تلاش نمایند (مدیریت منابع انسانی: ۲۰۱۵). بر اساس نظریه شاین، رقص جزئی از مصنوعات بشری محسوب می‌شود که در لایه اول قرار دارد. اما با زیرترین لایه‌های دوم، یعنی اعتقادات، همچنین با باورها در لایه سوم نیز رابطه‌ای ناگسستنی دارد.



شکل ۱: رابطه فرهنگ و کوه یخ فروید

۳ - زبان رقص

زبان رقص از نشانه و نماد تشکیل شده است. همچنان که سیستم تکلم انسانی، وسیله‌ی ارتباطی

نشأت گرفته از نظام موجود در ساختارها و سازمان‌های اجتماعی و فرهنگی است، رقص نیز به عنوان یکی از انواع هنرهای انسانی (هنر مردمی)، زبانی ویژه و منحصر به خود را دارد. زبان شناسی رقص‌های فولکلوریک، همچون زبان گفتار و نوشتار، دارای سطوح واژگانی (عناصر و اجزای منفرد بدن، لباس، موسیقی و صحنه)، دستوری (هنجارهای ترکیب و ادغام متناسب مقوله‌های واژگان زبان رقص) و ساختاری (ساختارهای بنیادین ذهنی و روانی، زیرساختارهای بنیادین درون رقص) می‌باشد. در سماع چرخش و وحدانیت، در رابطه با هر یک از سطوح ذکرشده - مرتبط با سیستم زبان رقص- کارکرد نشانه‌ای، نمادساز و معنا آفرینی دارند. همچنین در پیوند با یکدیگر کلیتی (هلیسم) در سازمان معناسازی از رقص را تشکیل می‌دهند که از طریق آن معنا و پیام و کارکرد خود را به مخاطبان می‌رساند. با این رویکرد، زبان رقص‌های فولکلوریک، زبان نشانه و نماد خواهد بود؛ زبانی که اغلب به وسیله اشکال و علائم (کالبدهای بصری) و صدا (آلات موسیقی و در موارد اندکی آواز) سخن می‌گوید. عناصر و ساختار زبان رقص‌های فولکلوریک هر قوم در سه سطح فوق به دنبال بازآفرینی و بازنمایی شیوه زیست (فرهنگ) آنان است. لذا با توجه به ویژگی‌های رقص‌های فولکلوریک هر منطقه و محل جغرافیایی می‌توان به خصوصیات، الگوها و شاخص‌های اصلی و عمده قوم ساکن در آن منطقه و محل پی‌برد (رابطه میان زبان شناسی رقص و فرهنگ). از این رو پدیده‌های زندگی روزمره اقوام مختلف در زبانی هنرمندانه و زیبایی شناختی در صحنه و ژانرهای رقص‌های فولکلوریک با بالاترین سطح از انرژی و احساسات به ظهور می‌رسد (کابلی؛ نبوی، به نقل از محفوظ، ۱۳۸۸: ۲۹ و ۳۰/ ۱۹). زبان‌شناسی انسان‌شناختی، در بررسی زبان رقص‌های فولکلوریک به ما نشان می‌دهد که این زبان علاوه بر بازنمود ساختن فرهنگ قومی خاص، هدفی فرامحلی و جهانی نیز دارد. بدین نحو که زبان رقص، زبانی بین قومی، بین فرهنگی، بین الاذهانی و نهایتا بین‌المللی و جهانی است. از این رو زبان رقص‌های فولکلوریک در برابر معضلات و فجایعی که جهان دچار آن است، قابلیت و ظرفیت رساندن، پیام صلح، همبستگی، پیوند و انسانی‌تر زیستن را دارا می‌باشد (همان منبع). در طول تاریخ، بین اقوام و ملل مختلف، رقص یک نوع شیوهٔ بیانی و ارتباطی است و توسط آن مفاهیمی ارائه میشود که در قالب‌های بیانی روزمره نمی‌گنجد. «رقص یکی از ابزار تشریح درونمایهٔ اساطیری سراسر جهان، در همهٔ اعصار بوده است، به ویژه رقص‌های آیینی مربوط به باروری و رویش، پیروزی در شکار، درمان بیماران یا حصول عرفان شمنی درخور یادآوری است» (دادور، ۱۳۹۱: ۸/ ۷). ژان پیر پاستوری در کتاب سماع زندگان معتقد است که «از هیچ شیوهٔ بیانی به اندازهٔ رقص جهت ترسیم رابطهٔ انسان با باریتعالی استفاده نشده است». همچنین روژه گارودی اظهار می‌کند، «رقص آموزش شور و شعف به معنای اصیل کلمه است، احساس حضور خداوند و شریک عمل او بودن است. رقص در روحانی‌ترین حالت آن، هنر هویدا نمودن آنچه که پنهان است، می‌باشد» (همان منبع).



٤ -حرکت درمانی و رقص درمانی چیست؟

رقصیدن در حقیقت زبان مخفی و پنهان روح محسوب می‌شود و در سراسر دنیا، در تمام فرهنگ‌ها وجود دارد. در تمدن‌های بومی؛ رقص، مذهب، موسیقی و متدهای طبی ویژه همان قوم وجود دارد که متاسفانه در تمدن‌ها و جوامع امروزی کمتر مشاهده می‌شود. رقص درمانی برای اولین بار توسط ماریا چاس ۱۹۷۰-۱۸۹۶ به دنیا معرفی شد. امروزه این شیوه در بیست کشور دنیا جزو درمان‌های طبیعی و جایگزین محسوب شده و مورد استفاده قرار می‌گیرد (فرخی ، ۱۳۸۶: ۱۵ ـ ۱۴؛ ۱۱۴).

درمانگری از طریق حرکت‌درمانی ریتمیک یکی از روش‌های روان‌درمانی محسوب می‌شود. مبنای این روش بکارگیری خلاقانه از حرکت برای برگرداندن توانایی و پاسخ‌های ذاتی افراد است. نظربه اینکه، حرکت یک حقیقت اساسی زندگی است. این حرکات مشتمل از تمامی رفتارهای انسان تلقی می‌گردد. در بررسی تحول شناختی هر فرد در رابطه با میزان یادگیری و پیشرفت وی از اهمیت اساسی برخوردارمی‌باشد. بعلاوه حرکت در فعالیت‌های شناختی بشر نقش محوری دارد. به طور مؤثر به نظر می‌رسد که افراد با حرکات بدنی خود فکر می‌کنند. در حقیقت «سیستم حرکتی» شامل ساختارهای مرتبط به هم هستند. همچنین دارای یک سیستم دینامیکی غیرخطی، خود سازمان دهنده و توزیعی‌اند که در آن یک طرح حرکتی شامل جزئیاتی از نیروهای داخلی و خارجی بدن بوده، منجر به خلق یک حرکت هوشمندانه می‌شوند (جی، ۲۰۰۰: ۲۵-۱۵).

رقص درمانی البته سنت بسیار قدیمی دارد و در میان اقوام پیشین که بسیار طبیعی زندگی می‌کردند، رواج داشته است. بطور مثال؛ رقص «زار» در ایران و یا رقص‌هایی که هنوز در میان برخی قبایل آفریقایی وجود دارند. درمان از طریق حرکت و ریتم بطور سنتی در بین اقوام همیشه وجود داشته است. رقص‌های گروهی سبب ایجاد همدلی و تقویت احساس حمایت در میان رقصندگان می‌شود. ویژگی‌ها و مضمون‌های گوناگون رقص‌های قومی و محلی ایران از نظر تاریخی و تمدن، بازتابی از ویژگی‌ها و روحیه اقوام ایرانی در رویارویی با جهان هستی است. رقص‌های مناطق مختلف ایران دارای مضمون‌های متنوعی همچون آئینی و دینی، شادی و تغزل، حماسه و رزم، کار، تقلید و نمایش، سوگ و درمان استرس ناحیه‌های مختلف رقص‌های آئینی ارتباط انسان را با ماوراء الطبیعه نشان می‌دهند(محفوظ، ۱۳۸۸: ۲۹ و ۳۰/ ۱۷۵)

۵ -تاثیرات جسمانی رقص- حرکت درمانی

امروزه رقص بخشی از روش حرکت درمانی در نظر گرفته می‌شود. بر همین اساس سماع نیز، به دلیل دارابودن حرکات ریتمیک، می‌تواند از دسته تکنیک‌های معنویت‌درمانی و مراقبه محسوب شود (سینوویتز و لارسون، ۲۰۱۲: ۱۹۹). لازم بذکراست، سماع بنا به دارا بودن اثرات درمانی‌اش، جزیی از طب حاشیه نیز هست. روانشناسان و روان‌کاوان از حرکت‌درمانی (رقص‌درمانی) به مثابه طب - مکمل برای درمان بیماری‌های روحی روانی، کاهش استرس و اضطراب، تقویت مهارت‌های ذهنی - حرکتی، افزایش سطح انرژی در بدن و ... بهره می‌گیرند. حرکت درمانی به عنوان شاخه‌ای از هنردرمانی خلاق، ریشه در ذات پرمعنای رقص و حرکت دارد. حرکت‌درمانی نشات گرفته از رقص نوعی روان‌درمانی است. در این روش از رقص و حرکت (و دیگر هنرهای وابسته به آن) برای کشف تصاویر، خاطرات، احساسات، تجربیات درونی افراد و بالابردن مهارت برقراری ارتباط استفاده کرده، رشد و نمو احساسی، جسمی، اجتماعی، ذهنی و روحی فرد را سرعت بخشیده، ساده‌تر می‌کنند. رقصیدن یکی از راه‌هایی است که از طریق آن می‌توان عمیق‌ترین و درونی‌ترین احساسات فردی را بروز داد، فشارهای روحی ـ روانی را تخلیه کرد و تاثیرات مخرب استرس را از بدن دور کرد (لمونت، فرخی، ۱۳۹۶).



زمانی که فردی از لحاظ روحی یا جسمی دچار مشکل شود، حرکات و میمیک چهره‌اش تغییر می‌کند. سلامتی با حرکات، فرم بدن و ریتم زندگی فرد ارتباط تنگاتنگ دارد. اساس رقص و حرکت درمانی شناسایی روابط درونی بین مغز، روح و بدن است. متخصصان طب آلترناتیو معتقدند

که فشارها و مشکلات ذهنی و احساسی، اغلب در جسم انسان به صورت گرفتگی عضلات نمایان می‌شود و همین مسئله یکی از عواملی است که حرکت و رقص در رفع آن بسیار مؤثر و کارگشاست. رقص‌های موزون و ریتمیک باعث سبک شدن و رها شدن عضلات منقبض، کاهش اضطراب، افزایش رضایتمندی از خود، قرار دادن مسیرها و روش‌های تازه برای فکر کردن و اندیشیدن و افزایش انرژی در انسان می‌شود از طرف دیگر، تجربیات کلینیکی متخصصان در این زمینه آنها را به این سمت هدایت کرد که ساختار فیزیکی و جسمی انسان‌ها تحت تاثیر رفتارها، عواطف و احساسات مثبت و منفی قرار دارند (همان منبع). از منظر خواص فیزیکی و جسمانی، رقص و حرکت درمانی مشابه تمرینات ورزشی، قابلیت هماهنگ‌سازی اعضای بدن را دارا می‌باشد. از جهت عواطف و احساسات؛ منجر به کسب حس امنیت بیشترشده و باعث شناسایی دلایل عصبانیت‌ها، ناکامی‌ها و ناشناخته‌های درونشان خواهد شد. همچنین رقص و حرکت درمانی موجب تقویت مهارت‌های ذهنی، حرکتی و حافظه می‌شود. برای مثال، متخصصان برای کاهش استرس فرد مبتلا، عکس‌العمل وی در رابطه با استرس را بررسی کرده، سپس به او شیوه تنفس درست را می‌آموزند تا در جریان رقص و حرکت، با بهتر شدن جریان خون، اکسیژن به راحتی به اعضای بدن برسد و در حالی که مراجعه‌کننده مشغول رقص و جنبش است کشش‌ها و تنش‌های بدنی او کاهش پیدا کند. در روش رقص و حرکت درمانی، متخصص رقص درمانی با هدایت کردن شیوه رقص/ حرکت، باعث بهبودی حال عمومی، حفظ و تقویت سلامتی بیمار می گردد (همان منبع).

٦ -عملکرد دستگاه عصبی

اصولاً عدم توازن و ناهماهنگی در نیمکره‌های چپ و راست مغز بر ادراک فرد مؤثر می‌باشد. معمولاً ناهماهنگی مزبور در نیمکره راست مغز رخ می‌دهد (زامیروفسکی،۱۹۸۰ به نقل ازلزلی و اگوئیلا ترجمه علی یار زنجانی، ۱۳۸۶: ۷۱ ـ ۷۰، ۲۶). همین عامل نیز موجب بروز احساس‌ها و هیجان‌های مخرب و منفی مانند خشم و عصبانیت، افسردگی و غیره در فرد شده که در این حالت هنردرمانی می‌تواند به عنوان ابزار مؤثری در جهت تعدیل و رهایی از حالت‌های منفی بشمار رود(برگر و همکاران، ۲۰۱۱: ۴۸؛ ۱۵۸). با استفاده از روش‌های (بیانی و خلاق) مانند هنردرمانی، می‌توان نارسایی توجه و دقت در نیمکره راست مغز را برطرف نمود (زامیروفسکی،۱۹۸۰ به نقل ازلزلی و اگوئیلا ترجمه علی یار زنجانی، ۱۳۸۶: ۷۱ ـ ۷۰؛ ۲۶).



دسته بندی عملکرد دستگاه عصبی براساس حرکات ریتمیک

۱ – سطح اول، الگوی ریتمیک نقش ارسال سیگنال‌های عصبی را دارد

۲ – سطح دوم، ترکیب ادراکاتی که از محرک‌های ریتمیک محیطی و فعالیت‌های ریتمیک درونی حاصل می‌شوند (مثل؛ نور، امواج صوتی، حرکات ریتمیک مانند تنفس و تکلم)

۳ – سطح سوم، ایجاد اندرکنش بین سیستم عصبی و سایر دستگاه‌های بدن که دارای ریتم‌های بیولوژیک هستند. بنابه عبارتی، شاید این فعالیت ریتمیک سیستم عصبی است که حس درک ریتم را پدید می‌آورد (اپشتاین، ۱۹۹۵ به نقل از تنکابنی، ۱۳۸۲). علاوه براین، فعالیت ریتمیک در تحریک نیروی حسی و حرکتی، کاهش و افزایش انرژی فردی نیز قابل استفاده است (زهرا لک،۱۳۹۱: اینترنت).

زبان هنر، زبانی واقع نما در قالبی نمادین است. این زبان می‌تواند بخش گسترده‌ای از وجود نهانی و خیال پردازی‌های درونی را فعال و زندگی را گسترده و پر معنی کند. سیستم لیمبیک مغز و بخش‌های آن شامل هیپوتالاموس، هیپوکامپ و آمیگدال به طور جدی با فهم خاطره‌ی آسیب زا ارتباط دارد و بیان هنری بر این قسمت‌ها اثر می‌گذارد و پیوستگی و یکپارچگی خاطرات را به وجود می‌آورد. از آنجا که حوادث و مشکلات کم و بیش ذهن را تجزیه می‌کند، هنر ارتباط بین احساسات و خاطرات و افکار از هم جدا شده و پاشیده را پیوند می‌دهد. با هنردرمانی می‌توان پاره‌ای از فعالیت‌های احساسی و ذهنی نیمکره‌های راست و چپ مغز را یکپارچه کرده و به هماهنگی هیجانات در سطح غیرکلامی کمک نمود (آرن.۱۳۹۶.اینترنت)

فعالیت و تمرین‌های هنری می‌تواند نیمکره‌های مغز را در دستیابی به خاطرات و پردازش هیجانات فعال کند. نیمکره‌ی راست با فعالیت‌های حرکتی بصری، شهود و هیجانات، درگیر در خلاقیت است. این امر مستقیماً با نواحی زیر قشری مغز مانند ساقه‌ی مغز مرتبط است و با تمرینات هنری مثل؛ نقاشی، سفال، موسیقی و حتی رقص قادراست کارکرد دو نیمکره را با یکدیگر (با دو دست یا دو چشم) را افزایش دهد (همان منبع).

۷ -مراقبه یا مدیتیشن حرکتی

هرگونه مدیتیشن که در آن بدن در حال حرکت باشد «مراقبه یا مدیتیشن حرکتی» نامیده شده و شامل طیف گسترده‌ای از تکنیک‌ها است. هر حرکت متمرکز با سرعت کم را می‌توان به عنوان یک مدیتیشن در نظرگرفت. رخداد مدیتیشن ایده آل منجر به حس افزایش انرژی در فرد خواهدشد. بعضی از مردم بدلیل نیروی زیاد و یا وجود حس بیقراری قادر به انجام مدیتیشن ساکن نیستند. بنابراین، مدیتیشن حرکتی جایگزین سازنده‌ای برای آن است. در بعضی از صومعه‌ها شرکت کنندگان بین مدیتیشن نشستن و مدیتیشن حرکت، معمولا مدیتیشن پیاده روی را جایگزین می‌کنند. بدین ترتیب، بدن را با ایجاد تنش فیزیکی تحریک نموده و منجر به گردش خون بیشتر می‌شوند.

اکثر مردم این ایده را قبول دارند که ذهن می‌تواند ابزاری برای اکتشاف معنوی باشد؛ ما در بسیاری از انواع مراقبه و خواندن ادبیات مذهبی از ذهن استفاده می‌کنیم. بدین نحو بدن ما می‌تواند مسیر روحانی را تعقیب کند. احساسات (به خصوص عشق) یکی دیگر از روش‌های روحانی است. رویکرد مذهبی برخی ادیان را در نظر بگیرید. این مفهوم که بدن می‌تواند عرصه‌ی اکتشاف معنوی را فراهم کند، را تداعی می‌نماید. به ویژه در فرهنگ‌ها و ادیان که جسد به عنوان «دشمن» روح در نظر گرفته می‌شود، دربرخی از شیوه‌های مذهبی – به خصوص تانترا – بدن به عنوان ابزاری برای دیدن و بیان طبیعت روان شناختی و معنوی خود درنظر گرفته می‌شود (مقالات، ۲۰۱۵.اینترنت).



۸ -مراقبه یا مدیتیشن رقص چیست؟

مدیتیشن رقص نوعی مراقبه است که در آن از ریتم، برای کسب تمرکز و ایجاد یک حالت شهودی استفاده می‌شود. این ویژگی معمول در بسیاری از انواع مراقبه و رقص وجود دارد. نیز در این طبقه‌بندی می‌گنجد. زمانی که استفاده از رقص برای کشف و بیان هویت فرد به عنوان روح بکار گرفته شود، به آن «رقص مقدس» اطلاق می‌شود. رقص تقریبا در تمام ادیان دیده می‌شود. رقص مذهبی در فرهنگ‌های مدرن «ابتدایی» رایج است و مطمئنا بخشی از فرهنگ‌های بدوی باستانی است

که توسط شامانی‌ها برای رسیدن به خلسه هدایت می‌شود. در جوامع و ادیان مبتنی بر طبیعت، ریتم رقص، تقلید از ریتم طبیعت (از جمله دوره‌های فصلی) بود. انجام حرکاتی که بیش از تقلید، صرفا تلاش برای درک و متحد شدن با ریتم‌های طبیعت بود. در برخی موارد، رقص مذهبی، سکولار شد و معنای اصلی مقدس خود را از دست داد (مدیتیشن رقص، ۲۰۱۷). سماع به عنوان یک نوع مدیتیشن حرکتی و مدیتیشن رقص از نوع مذهبی در تاریخ و فرهنگ ایران و تصوف جای ویژه‌ای دارد. به همین خاطر نتایج مدیتیشن یا مراقبه در آن بروز می کند.

۹ -تغییرات امواج مغزی در مدیتیشن و تاثیر آن بر بدن

مغز از میلیاردها سلول عصبی موسوم به نورون تشکیل شده است. نورون‌ها از سیگنال‌های الکتریکی برای انتقال پیام میان خود استفاده می کنند. بسته به سطح آگاهی و افکاری که در ذهن ما وجود دارد این نورون‌ها با فرکانس‌های (تعداد پیام در ثانیه) مختلف اقدام به ارسال پیام‌های الکتریکی می کنند که در نهایت ارسال میلیون‌ها سیگنال در هر ثانیه سبب ایجاد یک ترکیب هماهنگ و هارمونیک از سیگنال ها توسط مغز می‌شود. به این ترکیب هماهنگ سیگنال‌های الکتریکی، به دلیل شکل نوسانی و موجی‌ای که دارند، «موج مغزی» گفته می‌شود.

به طورکلی می‌توان گفت که در بطن هر فعالیت مغزی، از احساس و تفکر گرفته تا رفتار انسان، نحوه ارتباط برقرارکردن میان نورون ها نهفته است. این ارتباط در شبکه عصبی درون مغز موجب بروز امواج مغزی می‌شود. درهرلحظه، تعدادی از امواج مغزی در حال گذر از مغز است و هر یک با طول‌موج متفاوتی نوسان می کند. این نوسانات به ترتیب در الگوهای دلتا، تتا، آلفا و بتا قابل تقسیم‌بندی‌اند. امواج بتا در شروع بخواب رفتن فعال هستند،کم‌کم امواج آلفا ظاهر شده و متعاقبا به بروز تتا و دلتا می‌انجامد (جدول ۱). زمان بیدار شدن، امواج مغز ما در جهت برعکس از دلتا و سپس تتا به آلفا و در آخر به بتا تغییر می کنند. در بیداری، روش‌هایی برای تغییر امواج از حالت سریع و نامنظم بتا تا حالت‌های آرام‌تر مثل آلفا وجود دارد. ما توانایی آرام کردن افکار و خارج کردن ترس‌ها و آشفتگی‌های درونی خود را با تمرکز دارا می‌باشیم.

۱.۹ امواج گاما (۲۵ تا ۱۰۰ هرتز)

امواج مغزی گاما سریع‌ترین فرکانس با دامنه بالا هستند که به مغز می‌رسند. جایی که فرد تجربه انفجار از بینش و یا سطح بالای پردازش اطلاعات را دارا بوده و قادر به انجام آن است. تجربیات راهبان بودایی تبتی چگونگی همبستگی بین حالت‌های ذهنی متعالی و امواج گاما را نشان می‌دهد. وقتی که از راهبان خواسته شد تا احساسات محبت‌آمیز تولید کند، فعالیت مغزی آنها به فرکانس گاما تبدیل شد. این فرکانس در انسان احساس توانایی انجام هر کاری را ایجاد نموده، لذا وی قادر به انجام آن خواهد شد. فرکانس امواج گاما معمولا بیش از ۴۰ هرتز است. «امواج مغزی هیپرگاما» دامنه‌ایی حدود ۱۰۰ هرتز را تولید می کند! که زیرمجموعه امواج مغزی گاما تلقی می‌شوند. زمانی که میلیون‌ها نورون با هم در یک زمان فعال هستند، امواج هیپرگاما تولید می‌شوند. به طور معمول مردم این امواج مغزی را در شرایط عادی تولید نمی کنند. این امواج مغزی اغلب در نوابغ دیده شده، به عنوان مثال، در استاد فیزیک و یا در مدیتیشنیست‌هایی که رفتار مهربانانه‌ای داشتند مشاهده شده.



به نظر می‌رسد امواج گاما در افراد بسیار هوشمند یا در افرادی رخ می دهند که تجربه بی‌قید

و شرط عشق داشته‌اند. محبت مهربانی تقریبا به طور ناگهانی در امواج مغزی گاما تولید می‌شود. بنابراین، امواج مغزی گاما زمانی است که فعالیت مغز به طور غیرعادی بالا باشد (بهاویکا، ۲۰۱۳).

۲.۹ امواج بتا (۱۳-۳۷) (Beta هرتز) «هوشیاری کامل»

افراد عموما در لحظات بیداری در حالت بتا به سر می‌برند که در آن امواج مغزی با فرکانسی بین ۳۷ – ۱۳ هرتز مرتعش می‌شوند. در این حالت، توجه فرد بر دنیای بیرون و افکار روزمره و به نوعی بر فعالیت‌های منطقی نیمکره چپ مغز متمرکزاند. کنش‌های پیچیده ذهنی مانند سخن گفتن، بحث کردن، فکر انتزاعی فوق‌العاده، هشیاری، تمرکز، پایداری هیجانی، محاسبات ریاضی و افزایش متابولیسم با غلبه موج بتا در مغز بروز می‌کند. در این حالت فرد کاملاً بیدار و هوشیار است و برای انجام کار و معادلات ذهنی آماده محسوب می‌شود. امواج مغزی بتا به افراد در امتحان دادن، تجزیه‌وتحلیل اطلاعات و فعالیت بدنی کمک می‌کند. امواج بتا برای افزایش کارایی و تمرکز قابل استفاده‌اند. این امواج سطح هوشیاری را بالابرده و فعالیت‌های ذهنی و بدنی مانند امتحانات و یا انجام مسابقات ورزشی را فراهم می‌سازد. در حالت امواج بتا با فرکانس پایین، توانایی توجه افزایش می‌یابد و فرد قادر به تمرکز بیشتری می‌شود که عامل بسیار مهمی در ادراک یادگیری است. این توانایی توجه، در امواج آلفا بیشتر و در امواج تتا به اوج خود می‌رسد.

۳.۹ امواج آلفا (۸-۱۲) (Alpha هرتز) «حالت ریلکس جسمانی»

هنگامی‌که فرد چشمان خود را می‌بندد و درحالت آرامش قرارمی‌گیرد، مغز امواج آلفای زیادی به‌ویژه در ناحیه پس‌سری تولید می‌کند. همچنین هنگام تفریح و لذت بردن از محیط اطراف غلبه با موج آلفاست. امواج آلفا در زمان و شکل مناسب سبب دستیابی به عملکرد بهینه، کاهش اضطراب، تقویت سیستم ایمنی، تفکر مثبت، یکپارچگی ذهن و بدن، شهود، درون اندیشی، تعادل هیجانی، احساس سرخوشی و آگاهی درونی می‌شود.

وضعیت آلفا دارای لذت‌بخش‌ترین و آرام‌ترین حالت بدنی انسان است. در این وضعیت، استرس کاهش می‌یابد و باعث افزایش آرامش و سطح زیادی از خلاقیت می‌گردد. مغز هنرمندان، موسیقیدانان و ورزشکاران در تولید امواج آلفا فوق‌العاده پرکارند. امواج مغزی آلفا با کاهش سطح کورتیزول باعث افزایش سیستم ایمنی بدن و درنتیجه رفع خستگی و استرس ناشی از کار و فعالیت روزانه می‌گردد. تجسم خلاق و پیدا کردن ایده‌های ناب ذهنی همگی از معجزات وضعیت آلفا می‌باشند. امواج آلفا مانند پلی آگاهی و ناخودآگاه یا فرا آگاهی را به هم متصل می‌کنند. آلفا در حقیقت دروازه ورود وضعیت‌های عمیق‌تر آگاهی می‌باشد. دستیابی به ثروت عظیم خلاقیت، که درست زیر سطح هوشیاری آگاه انسان قرارگرفته، در وضعیت آلفا رخ می‌دهد. علاوه براین، بالاترین حالت تلقین‌پذیری نیز در وضعیت آلفا اتفاق می‌افتد. در زمان هیپنوتیزم فرد در حالت آلفا قرار می‌گیرد. بیست دقیقه قبل از خواب و بیست دقیقه بلافاصله بعد از بیداری نیز از حالت هیپنوتیزم تلقی می‌شود. افکار بیست دقیقه قبل از خواب هرکس، تأثیر بسیار زیادی در حالات بعد از بیداری وی دارد. اگر انسان وضعیت آلفا و به دنبال آن تتای آرامی‌نداشته باشد، یعنی قبل از خواب افکار منفی را مرور کند، در طول حالت آلفا و بتای بعدی (یعنی بعد از بیدار شدن)، مجدداً افکار منفی با او خواهند بود و این بار بسیار شدیدتر! چون در زمان آلفا که در بالاترین حالت تلقین‌پذیری بوده، کلی



فکر و احساس منفی را وارد ضمیر ناخودآگاه خود کرده است.

امواج آلفا نقش مهمی در موفقیت انسان داراست. حیطه اندیشه انسان و افکاری که در ذهن خویش ساخته و پرداخته از حالات آلفا تاثیر می‌گیرد. در حیطه امواج آلفا انسان به ضمیر ناخودآگاه خویش دسترسی پیدا می‌کند. یعنی نیمکره‌ی چپ انسان که همواره دنبال منطق و استدلال است خاموش شده و نیمکره‌ی راست انسان فعال‌تر می‌شود و فرد به نیروی درونی خود نزدیک‌تر می‌شود. این لحظات بسیار حائز اهمیت است، زیرا هر آنچه از ذهن بگذرد، احتمال خلق یا دستیابی به آن بیشتر است. اگر به نکات مثبت فکر کند درواقع به ضمیر ناخودآگاه خودفرمان خلق آن را می‌دهد. ضمیرناخودآگاه با توجه به دارابودن قدرت بسیار آن را به ارمغان می‌آورد. ولی اگر به افکار منفی پرداخته شود، هرآنچه هراسناک‌اند خلق می‌کند. زیرا این ضمیر فاقد شعور است و نمی‌فهمد که فرد چه چیز را می‌خواهد یا نمی‌خواهد. زیرا هر یک از این اندیشه‌ها به‌مثابه‌ی کد یا فرمان برای ضمیر محسوب می‌شود. لذا تلاش برای دستیابی یا انجام آن را نیز بیشتر می‌کند. ازاین‌رو چه بسیار انسان‌هایی که در لحظات امواج آلفا به اوج موفقیت رسیده‌اند و چه بسیار انسان‌های ناآگاه و غافلی که خود را تباه کرده و به بدبختی کشانده‌اند. زیرا نمی‌دانند که با خود چه می‌کنند. شخصی که به هنگام خواب به فکر مشکلات مادی خویش است باید بداند که راه را بروی خود می‌بندد و برای شکست خود برنامه‌ریزی می‌کند. بنابراین در ابتدای خواب در حیطه امواج آلفا حتی المقدور لازم است افکار مثبت در فرد تقویت شود. زمانی که انسان از خواب بیدار می‌شود تا پانزده دقیقه از مغزش همچنان امواج آلفا ساطع می‌شود و کم‌کم به حالت عادی - وضعیت بتا - می‌رسد. برای همین، اگر فرد با آرامش از خواب بیدار نشود تمام آن روز با احساس ناخوشایندی بسرخواهد برد.

۴.۹ امواج تتا (۴-۷) (Theta هرتز) «حالت خواب سبک»

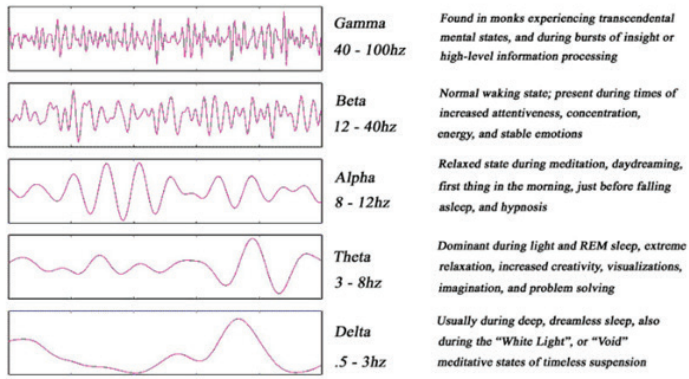
کارکردهای موج تتا موجب؛ یادگیری عالی، احساس سکون و آرامش، پذیرندگی زیاد، برنامه‌ریزی مجدد ذهن، خیال‌پردازی، تفکر بدون خودسانسوری و خلاقانه، فراخوانی خاطرات ناراحت‌کننده و رنج‌آور ذخیره‌شده در حافظه می‌شود. تتا یکی از پیچیده‌ترین حالات مغزی است که تا به حال شناخته شده است. این موج به قبل از خواب عمیق فعال است، همچنین این امواج در هنگام مراقبه و مدیتیشن بیشترین فعالیت را دارند. با امواج تتا بدن حالت مشابه خلسه را تجربه می‌کند. در فاز تتا فرد در حالت خواب‌وبیداری بوده و بدن برای دریافت شهود و بینش آمادگی دارد. تتا یک حالت فوق‌العاده برای یادگیری و حفظ و درک اطلاعات در حافظه بلندمدت است. در فاز تتا مغز برای درک مطالب و دریافت اطلاعات جدید بهینه می‌گردد. تتا به‌عنوان وضعیت سایه‌روشن آگاهی نیز شناخته می‌شود. توانائی توجه در امواج تتا به اوج خود می‌رسد. در این حالت انسان مستعد دریافت اطلاعاتی ماورای وضعیت عادی آگاهی است. همچنین تتا دروازه‌ای برای یادگیری و حافظه شناخته‌شده است. مدیتیشن تتا باعث افزایش خلاقیت، تقویت قدرت یادگیری، کاهش استرس و بیدارشدن قدرت اشراق و توانائی‌های دیگری در زمینه ادراک فراحسی می‌شود.



۵.۹ امواج دلتا (۰/۲-۳) (Delta هرتز) «حالت خواب سنگین»

دلتا آهسته‌ترین موج مغزی است که در طی خواب عمیق (بدون رؤیا) غلبه دارد و برای ترشح هورمون رشد و ترمیم بافت‌های بدن مفید است. امواج دلتا به امواج خواب معروف می‌باشند. این

امواج دارای فرکانس ۲/۰ تا ۳ هرتزاند که در بین امواج مغزی دارای کمترین فرکانس می‌باشند. عمیق‌ترین سطح خواب که نقشی حیاتی در زندگی انسان ایفا می‌کند، دارای این موج می‌باشد (شکل ۲) (کلاک ویز،۲۰۱۷).



شکل ۲. (جفری ،۲۰۱۶)

Frequency range	Name	Associated with:
40 Hz or greater	Gamma waves	Higher mental activity, including perception, problem solving, fear, and consciousness
13–39 Hz	Beta waves	Active, busy or anxious thinking, learning, remembering and using knowledge
7–13 Hz	Alpha waves	Relaxation while awake, REM sleep, Dreams
4–7 Hz	Theta waves	Deep meditation/relaxation.
Up to 4 Hz	Delta waves	Deep dreamless sleep, loss of body awareness

جدول ۱. (کلاک ویز،۲۰۱۷)



۱۰ -سماع چیست؟ و دلایل آن از نگاه سماع کنندگان

با پیدایش تصوف که از قرن دوم هـ . ق در میان مسلمانان پدید آمد، رقص‌هایی با نام سماع توسط درویشان در خانقاه‌ها اجرا می‌شد. فرقه‌هایی مانند اهل حق، خاکسار، قادری، نعمت اللهی، نقشبندی و بکتاش شکل‌های بدیعی از رقص را به نمایش گذاشته‌اند. صوفیان سماع را نقش واسطه‌ای میان خدا و مردم، همچنین راهی برای کسب معرفت و عشق و ارتباط با خدا می‌دانند. بخش قابل توجهی از ادبیات ایران به ویژه قرن‌های هفتم، هشتم و نهم هـ . ق، سماع را به عنوان درجه‌ای متعالی از عبادت‌ها مطرح کرده و آن را جلوه‌ای از مظاهر حق دانسته است. بدینگونه سماع

بـه عنـوان شـاخه‌ای از حرکت‌های مـوزون و در ارتباط با ریشه‌های آیینی ایرانیان تا دوران معاصر پابرجا مانده است(محفوظ، ۱۳۸۸: ۲۹ و ۳۰/ ۱۹).

سماع از واژه عربی سَمع و سِمع می‌باشد به معنای شنیدن، شنواندن، گوش دادن، آواز و سرود و نام نیک آمده است و به نقل از جرجانی سماع وجد و سرور و پای‌کوبی و دست‌افشانی عارفان و صوفیان است که همراه با آداب و تشریفات ویژه‌ای است. سماع را رقص روح خوانده‌اند، رقصی که روح انسان را در قوس صعودی آن به پرواز می‌آورد و مرغ روح را دراین پرواز به فضای هویت حقیقت می‌رساند. سماع را نماز عشاق دانسته‌اند؛ نوعی «اتّباع اُحسَن» و یَحبَرُون در کریمه «فَهُم فی رَوضَةٍ یَحبَرُونَ» (روم/۱۵) و در باغی به شادمانی پرداختن تفسیر کرده‌اند. احمدبن الطوسی آورده است که: سماع حرکت است و حرکت اصل جمله‌ی کمالات است و سکون سبب نقصان؛ چون آدمی جامد بماند و از قوّت به فعل نیاید ناقص باشد و اگر در حرکت آید از نقصان به کمال انتقال کند. «حرکات وجود آدمی هفت است» و همچنین آن را حرکت روح از خلق به حق و از کثرت به وحدت می‌داند و آن را حاصل سماع می‌خواند. مجدالدین فریدون سپهسالار (اوایل قرن هشتم هـ) می‌گوید: «تمامت حرکاتی که در سماع از محققان صادر می‌گردد اشارت است به نکته‌ای و حقیقتی. چنانکه چرخ زدن اشارت است به توحید. این مقام عارفان موّحد است که در آن حال محبوب و مطلوب را در همه جهات می‌بینند و به هر سو که می‌گردند از فیض او بهره می‌یابند. اما جهیدن و پاکوفتن اشارت است به وجه، وجه اول از غایب شوق اتصال است به عالم علـوی، و پاکوفتـن اشارت است که سالـک در آن حال نفس را مسخّر خـود گرداند ماسوی را در پای همّـت پسـت می‌گرداند». رقص سماع اشتیاق جان به بالا بی‌نهایت و فنا است. چرا که غایت حرکت روح، فنای در خداوند است[۲۷]. سماع حالتی درقلب و دل ایجاد می‌کند که «وجد» نامیده می‌شود و این وجد حرکات بدنی چندی بوجود می‌آورد که اگر این حرکات غیرموزون باشد «اضطراب» و اگر حرکات موزون باشد «کف‌زدن و رقص» است (محفوظ،۱۳۸۸: ۲۹ و ۳۰/ ۱۹).

غزالی (۴۵۰ ـ ۵۰۵ ه.ق) روحانی عصر سـلجوقی و مدرس مدرسـه نظامیه در کتابش«کیمیای سعادت» می‌نویسد؛ «آواز خوش و موزون گوهر آدمی بجنباند و در وی حالتی پدید آورد، بی‌آنکه آدمی را در آن اختیاری باشد و سبب آن مناسبتی است که گوهر دل آدمی را با عـالم علوی که ارواح گویند، هست و عالم علوی، عالم حسن و جمال است و اصل حـسن و جمـال، تناسب است». او نتیجه می‌گیرد که رقص و سماع و آواز اگر منتهی به گناه و فساد نگردد، عملـی مباح و مشروع است، نیز می‌گوید: «عنایت این است که بازی باشد و بازی نیز حرام نیست». شهاب الدین سهروردی (۵۴۹ ـ ۵۸۷. هـ.ق) فیلسوف و احیاءکننـده حکمت اشراق با بلندنظری به رقص و آواز می‌نگرد و در مقام توصیف مانند امام محمد غزالی، با تسامح می‌گوید: «جان قصد بالا کند همچو مرغی که خواهد که خود را از قفس بدرانـدازد، قفس تن مانع آید. مرغ جان قوت کند و قفس تن را از جای برانگیزاند» (معرک نژاد، ۱۳۸۶ : ۲۱ و ۲۲/ ۴)



سماع، شنیدن، شنوایی، آواز، سرود وجد و پایکوبی و دست افشانی صوفیان منفردا و جمعا با آداب و تشریفات خاص است. سماع در اصطلاح عارفانه حالتی است که بر اثر هیجانات عاطفی، غلیان و خروش درونی، شور و وجد باطنی به عارفان راه معرفت و سالکان طریق حقیقت و واصلان به کعبه وحدت، دست می‌داده و گاه و بی‌گاه آنها را وامی‌داشته که از خواست خود برخاسته و بی‌خود از خود خویشتن، در هر زمان و هر مکان، بی‌پروا از قعر و طعن بدخواهان و لعن و شتم دشمنان، همچون

مولانا جلال الدین محمد دست بیفشانند و تن بچرخانند و پای بر زمین بکوبند (تفضلی، ۱۳۸۲، ۳۳و ۳۴)

سماع، حالی است که بر اثر آوازی خوش و یا نغمه‌ای دلکش، صوفی را دست می‌دهد. در این حال بعضی حرکات ناخودآگاه از وی سر می‌زند که ممکن است بیننده آن را نوعی رقص پندارد، این است سماع غیر ارادی یا سماع راست، که مولوی در باره‌اش گوید:

بر سماع راست هر تن چیره نیست طعمهء هـر مرغکی انجیر نیست

اما سماع ارادی، مجلسی است که صوفیان با حضور پیر تشکیل می‌دهند. قوال، اشعاری را به آواز گرم می‌خواند که گاهی با نغمهء دف و نی توأم است و صوفیان به ذکر قلبی می‌پردازند و بیتی، مصرعی یا کلامی را تکرار می‌کنند. در این مجلس وجد و حالی به آنها دست می‌دهد که آن را سماع گویند و مجلس یا حلقهء سماع خوانند. حافظ گوید:

مطرب چو پرده ساخت که در پردهء سماع بر اهل وجد و حال دَرِ هـای و هو ببست

صوفیان برای اینکه در خود آمادگی لازم برای حال سماع بی‌اختیار را فراهم سازند، مجالس سماع بر پا می‌کردند، و با ساز و آواز و خالی کردن فکر از هر چه جز معبود است دل‌هاشان را آمادهٔ وجد می‌نمودند و آنگاه بی‌اختیار به حرکت درمی‌آمدند و گاه چنان در حال سماع از خود بی‌خود و سرمست می‌گشتند که به «پاره کردن خرقه» و «دریدن جامه» می‌پرداختند. البته مطلوب‌تر این بوده که سالک به اختیار حرکت نکند، زیرا حرکت به اختیار خلاف ادب محسوب می‌شد(سراج، اللمعه، یوسف پور به نقل از رضا اسدپور،۱۳۸۷ : ۸/ ۶۶ ـ ۵۸).

مولانا حرکت را از نشانه‌های بارز حیات معنوی و سکون را آیت مرگ می‌داند و برای جلوگیری از مرگ روان با حضور کالبد، سماع را همچون یک عبادت عاشقانه می‌پذیرد. در بیمارانی که اسیر بسترند همیشه آن عضوی که کمتر از عضوهای دیگر در معرض نور و حرکت و هوا است بیشتر آسیب می‌بیند. ارواح ساکن و بی‌تحرک هم در حیات معنوی همچون آن عضو بیمار از آسیب سکون و توقف در امان نیستند و در تلاش عارفان برای تحرک روان که در پی حرکت‌های ظاهری کالبد به وسیله سماع پیدا می‌شود برای جلوگیری از آسیب و فرسودگی است. تحرک کالبد، بیداری سماع و رقص انگیزه حرکت جان است به سوی مطلوب و حرکت جان منشا بیداری حواس خمسه باطن است در دنیای معرفت. بیداری حواس خمسه باطن موجب تعطیل حواس ظاهر است در دنیای ماده و تعطیل حواس ظاهر موجب بروز حالت سکر و روشنایی باطن و محو غفلت ضمیر است. در پی این حال گردیدن‌های دمادم در سماع باب بهشت آسایش به روی طالبان حقیقت گشاده خواهد شد. در چنین بهشتی است که مولانا جلال الدین محمد رسول آفتاب می‌شود و به رسالت آفتاب از طریق ترجمانی راز ذره‌های نور را بر اهل زمین فاش می‌کند. زاده ی آفتاب می‌شود و کیقباد اسطوره ایران نیمه خدایی که میانجی عرش آسمان و فرش زمین است- والله اعلم. اساساً مولانا حیات انسان را به طور استمرار نمی‌داند- آن چنان که به ظاهر می نماید- وی معتقد است که هر دم عنصری می‌میرد و عنصری دیگر زنده می‌شود. اگر انسان این تحول و تجدد را عیناً در خود مشاهده و حس نمی‌کند به دو علت است: یکی مقدار از اصول زیست است که پیوسته با انسان همراه است و دیگری به واسطه ی شدت و سرعت حرکت عنصرهاست که آن را در چشم ساکن جلوه می‌دهد- همچون



حرکت سریع آتش هنگام چرخیدن آتش. صعود از مرتبه‌ای به مرتبه‌ی دیگر در تصوف آیت کمال است. برای رسیدن به این کمال رتبه‌های عرفان نردبانی است - و گذشتن شرط رسیدن است - گذر از هفت وادی عرفان در منطق‌الطیر مبین همین صعود نردبانی است تا زمان رسیدن به قاف توحید که باز در بطن واقعه اهمیت حرکت و تحرک روان مطرح می‌گردد. مولانا از آدم بی حرکت و بی‌عشق چون جماد یاد می‌کند و مردم عامه را که در زندگانی بهیمی افتاده‌اند و سیر الی الله ندارند در حکم جماد می‌داند. نقش اساسی سماع در مکتب مولانا برای نجات انسان از این زندگانی جمادی است (تفتیان و ستاری، ۱۳۵۲: ۲۷/ ۶ و ۷)

آیا صوفیه در این رقص‌ها هدف تربیتی و روحانی داشته‌اند یا فقط به قول خودشان قصد «استجمام» - آسودگی از ریاضت‌ها - آنان را به این کار واداشته است؟ درست است که حتی اگر در رقص به همین دیدهٔ «استجمام» هم می‌نگریستند، باز اشتغال بدین امر لغو و باطل را بدان سبب که برای جست‌وجوی حق و سلوک طریقت بدان‌ها نشاطی تازه می‌داد، قابل توجیه می‌یافته‌اند. لیکن از جوابی که شیخ ابوسعید ابوالخیر به اعتراض ابوعبدالله باکو در باب رقص و مخصوصاً در باب شرکت و حضور جوانان نورس در آن مجالس می‌دهد، برمی‌آید که مشایخ صوفیه، از قدیم نوعی تأثیر از مقولهٔ تزکیه - نظیر آن‌چه ارسطو در باب کثارسیس (Katharsis) حاصل از شعر و موسیقی می‌گوید - برای رقص قایل بوده‌اند. به موجب این جواب شیخ، که در اسرارالتوحید آمده است «جوانان را نفس از هوا خالی نباشد» و از این رو وقتی در رقص «دست بر هم زنند هوای دستشان بریزد و اگر پای بردارند هوای پایشان کم شود»و «چون بدین طریق هوا از اعضای ایشان نقصان گیرد از دیگر کبایر خویشتن نگاه توانند داشت» (اسرارالتوحید. بهمن یار. به نقل از زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۹/ ۲۱). مولانا جلالالدین هم که برای رقص و سماع اهمیت تربیتی قابل ملاحظه‌ای قایل بود و آن را در طریقت از وسایل و اسباب عمدهٔ نیل به کمال شمرد، در مثنوی این حال رقص را به عنوان امری که حاصل وجد صوفی است اجتناب‌ناپذیر می‌شمرد. در مثنوی این حال رقص را به عنوان امری که حاصل وجد صوفی است. اجتناب‌ناپذیر می‌شمارد و تأثیر وجد را در ایجاد این حال مثل هوای بهار می‌داند در پرورش و جنبش گیاه. (همان منبع). بدین گونه ارباب قلوب - که صوفیه دوست دارند خود را بدین عنوان بخوانند - نه فقط ایمان و معرفت خود را بر قلب و احوال آن مبتنی می‌کنند، بلکه لذت و راحت خود را نیز که از استجمام یا تزکیه حاصل می‌شود - بر عوالم قلبی متکی می‌داشته‌اند و در حقیقت، رقص را بمنزلهٔ امری که موجب نیل به کمال و تزکیهٔ باطنی است تلقی می‌کرده‌اند. بدین گونه، صوفیه هم غزل فارسی را از لحاظ ادراکات ذوقی به اوج کمال رسانیده‌اند، هم به رقص و موسیقی ارزش و حیثیتی بالاتر از آن‌چه در نزد عامه داشته است، داده‌اند. از این روست که هر جا از شعر و موسیقی و رقص ایران سخن در میان آید، نمی‌توان تحول نقش و تأثیر صوفیه را در توسعهٔ این گونه هنرها بی‌اهمیت یا ناچیز گرفت (همان منبع).



فرهمند معتقد است (فرهمند،۱۳۸۸: ۱۹/ ۱۳) در جهان بینی عرفا کل هستی در رقص و سماعی شکوهمند است و تسبیح موجودات به مصداق آیه شریفه همان سماع آنان به حساب می‌آید: «و ان من شی الا یبح بحمده»

کمتر از ذره نه‌ای پست مشو مهر بورز تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ زنان

(حافظ)

علاوه بر استدلال بالا به نظر دلایل دیگری هم بر تایید سماع بوسیله‌ی مولانا بوده است. مولانا

جلال‌الدین، برای ترک زهد خشک عبدالرحمن ابن ملجمی و ترک خودگرائی، سماع را وسیله نه هدف و هدف را نیل به حال و نیل به حق می‌داند. وی می‌گوید: «چون مشاهده کردیم که مردمان به هیچ نوعی به ظرف حق مایل نبوده از اسرار الهی محروم می‌ماندند به طریق لطافت سماع و شعر موزون که طبایع مردم را موافقت افتاده است، آن معانی را در خورد ایشان دادیم. چنان که طفلی رنجور شود و از شربت طبیب نفرت نماید و البته فقاع (شیره) خواهد طبیب حاذق دارو را در کوزه فقاع کرده، بدو دهد تا بر وهم آن که فقع است، شربت را به رغبت نوشیده ... مزاج سقیم او مستقیم گردد. بنابراین اهل سلوک سماع را به عنوان یک وسیله نیل به هدف اصلی مورد استفاده قرارداده‌اند و برای آن اهمیت زیادی قائل بوده‌اند و معتقد بودند که حال، برعکس «مقام» تنها با کوشش و مجاهدت سالک به دست نخواهد آمد بلکه عطوفت، رحمت و عنایت بی‌علتی است که از جانب حضرت دوست، محبوب حقیقی نازل می‌شود (همان منبع). در نزد مولانا و یاران او«سماع راست» با «نماز راستین» تفاوت نداشت. گمان ایشان چنان بود که هر کس ذوق و تمیز دارد، در مورد مظروف و محتوا، هرگز از تفاوت ظروف واوانی (ظروف) به اشتباه نمی‌افتد؛ آنچه را غذای روح و جان اوست، در هر ظرف که باشد می‌شناسد، ازاین‌رو در ورای ظاهر سماع و عبادت که دو ظرف مختلف به نظر می‌رسد، آنچه را در هر دو ظرف ذوق روحی به او می‌دهد، جز غذای واحد تلقی نمی‌کند (زرین کوب،۱۳۷۷: ۱۷۷ ـ ۱۴۵).

در اهمیت سماع در نزد مولانا گفتنی است که وی اعتقاد به دو گونه نماز داشت: یکی نماز عشاق و دیگری نماز اشراق؛ سماع در نزد مولانا همان نماز عشاق است که از آن با عنوان نماز باطنی یاد می‌کند و در حلال بودن آن چنین استدلال می‌کند «انبیا آن نماز را به صور مختلفه آوردند، هر یکی به صورتی. هر که را تمیزی هست، به ظاهر نماز فریفته نشود اگر در او جانی باشد قبول کند. همچنان که انبیا آن نماز را در هر صورتی به خلق رسانیدند، اولیا نیز بر همان نسق آن نماز حقیقی را در صورت سماع و معارف از نظم و نثر به عالمیان رسانیدند» (العارفین، افشار،۱۳۸۷ به نقل از فرهمند، ۱۳۸۷: ۱۹/۱۳).

مولانا سماع را غذای روح عاشقان می‌داند و محرک خیال وصل و جمعیت خاطر (یعنی تمرکز بر حق و قطع خاطر از غیر خدا): «پس غذای عاشقان آمد سماع/ که در او باشد خیال اجتماع». زرین‌کوب در این باره می‌نویسد: «سماع مولانا، یک دعای مجسم و یک نماز بیخودانه بود؛ ریاضت موسیقیت نفس و مراقبت قلبی از نظر او، انسان با التزام به سماع، از اتصال به خودی و تعلقات آن می‌رهد و لذا سماع در نظر وی هم‌پایه.



«در نزد مولانا سماع شور و حالی روحانی بود که به حدود و قیود مجالس عادی و رسمی رایج در نزد صوفیه عصر محدود نمی‌ماند. در این تجربه روحانی، یاران تحت تأثیر شعر و موسیقی از شوق و هیجان بیخود یا بی طاقت می‌شدند. نعره‌ها می زدند، جامه‌ها چاک می‌کردند و ساعت‌ها بیخودوار با یکدیگر یا رو در روی یکدیگر چرخ می‌زدند. جست و خیز و دست افشانی و پایکوبی می‌کردند. با این شور و وجد خود را لحظه‌ای چند یا برای لحظه‌ای چند از خودی خالی می‌کردند. بار سنگین وقار تحمیل شده وابسته به مألوفات حیات هر روزینه را چند لمحه‌ای از شانه‌های خود پایین می‌انداختند و در شور و شوقی که برای عروج به ماورای دنیای خاکی احساس می‌کردند، دست و پا را به نشان اشتیاق پرواز می‌گشودند یا به نشان وانهادگی و درماندگی بر گرد محور پا به دور وجود خود چرخ می‌زدند و در هر دو حال بر خاک و خاکیان دامن می‌افشانند. مولانا سماع را وسیله‌ای برای تمرین

رهایی و گریز می‌دید. چیزی که به روح کمک می‌کرد تا در رهایی از آنچه او را مقید در عالم حس و ماده می‌دارد، پله پله تا بام عالم قدس عروج نماید» (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۱۷۷-۱۷۵).

۱۱ -تفاوت رقص و حرکت درمانی ریتمیک

رقص درمانی، عبارت از استفاده روان‌درمان گرانه از حرکت و رقص برای حمایت از عملکردهای فکری، عاطفی و حرکتی بدن است. در این روش از هنر رقص و پایه آن یعنی حرکت، برای کمک به استقرار تعادل در وضعیت روحی و جسمی فرد و ایجاد اعتماد به نفس در وی بهره جویی می‌شود. به عنوان شکلی از بیان درمانی، رقص درمانی به عنوان همبستگی میان حرکات و هیجانات در نظر گرفته می‌شود. به صورت عمومی یک دوره رقص درمانی دارای چهار مرحله اصلی است: آماده‌سازی، نهفتگی، درخشش و ارزیابی. رقص درمانی، یعنی درمان از طریق رقص و حرکت، یعنی رقص، اما نه به آن معنا که یک طراحی رقص وجود داشته باشد؛ بلکه هر حرکتی که با ریتم انجام بشود، در این مجموعه می‌گنجد. یعنی کسی ممکن است فقط نشسته باشد و با پایش روی زمین ریتم بگیرد یا صحبت کند و چشم‌هایش را بهم زند. انجمن رقص‌درمانی آمریکا رقص‌درمانی را چنین تعریف می‌کند: کاربرد درمانی تحرک که به یکپارچگی جسمی و هیجانی فرد کمک می‌کند. جلسات رقص‌درمانی چهار هدف عمده را دنبال می‌کنند:

۱ -توسعه آگاهی بدنی

۲ -ابراز احساسات

۳ -پرورش تعامل و ارتباط

۴ -یکپارچگی تجارب جسمی- هیجانی و اجتماعی که سبب افزایش اعتماد به نفس و رضایت فرد می‌شود (مودت، ۱۳۹۴).

حرکت‌درمانی در آمریکا جزء مکمل توانبخشی، پزشکی، روانپزشکی و روانشناسی است. درصورت استفاده از حرکات ریتمیک، «رقص - حرکت درمانی» نامیده می‌شود. حرکت درمانی شیوه‌ای است که با استفاده از حرکاتی که در جهات و کیفیت‌های مختلف انجام می‌شود، آگاهی فرد را نسبت به اعضای بدنش افزایش داده، کنترل را روی اعمال و حرکاتش فزونی بخشیده و به کسب بیشتر بصیرت در او کمک می‌کند. همچنین موجب افزایش آگاهی حسی و بدنی، درک بهتر و بیشتر محیط و درنهایت افزایش اعتماد به نفس و خودشناسی می‌گردد (همان منبع).

ریتم به معنای وزن و هماهنگی است. حرکت‌های موزون (ریتمیک) یعنی حرکاتی که دارای هماهنگی، نظم و وزن مشخص باشند و به عبارت دیگر حرکتی که بین کوچکترین اجزاء و عناصر آن هماهنگی باشد، به گونه‌ای که فردی که حرکت می‌کند این نظم و هماهنگی را حس کرده و از آن لذت ببرد (رافعی به نقل از مودت ۱۳۹۴). ریتم، طنین یا ضربان یک نظم است. هر پدیده منظمی دارای ریتم و وزن است. هر عضو بدن انسان دارای نظم و ریتمی خاص است، در حالت شادی ریتم تند می‌شود و در غم ریتم کند است و ریتم متعادل موجب توازن و ثبات بیشتر احساسات و تسلط افکار می‌شود (همان منبع). چیزی که در سماع انجام می‌شود. سماع به عنوان یک نوع مدیتیشن یا مراقبه حرکتی باعث ایجاد ریتم و تغییر امواج مغزی شده و همین اصل می‌تواند به کشف و تجارب گوناگون فرد بینجامد (آرمان، ۲۰۱۷).



رقص به دلیل برخورداری از نوعی هماهنگی بین جنبه‌ایی بدنی و زیبا شناختی نوعی حرکت

موزون است اما هر حرکت موزونی رقص نمی‌باشد. حرکت‌های ریتمیک فراتر و گسترده‌تر از رقص می‌باشند. «حرکت» و مهارت‌های حرکتی در تحول و رشد آدمی از یکسو و در تداوم و پیوستگی جامعه، فرهنگ و تمدن از سوی دیگر ریشه و تأثیر بنیادی دارد (علی آبادی به نقل از مودت، ۱۳۹۴).

۱۲ -تفاوت حرکت درمانی عاشقانه یا سماع با رقص و حرکت درمانی ریتمیک

جنبه‌ی تاکیدی رقص‌درمانی این است که، شما احساس را از درون به بیرون منتقل کنید، یعنی ارتباط با بیرون را دوباره برقرار کنید. برقرار کردن این ارتباط با بیرون از یک آدم افسرده خودبخود برنمی‌آید. درمانگر در واقع با احساس همدلی با کسی که حرکات و ریتم بدنش به دلایلی محدود شده و به بیرون منتقل نمی‌شود، برخورد کند. افرادی که افسردگی دارند خیلی بی‌حرکت می‌شوند و حتی در موارد شدید آن افسردگی می‌تواند انسان را نیمه فلج کند. انسان افسرده میمیک صورتش به کلی تغییر می‌کند و تبدیل به نوعی ماسک می‌شود. شما نمی‌توانید با موسیقی خاصی یک مرتبه این شخص را به فعالیت وادارید. این شخص باید به مرور زمان از درون حرکت را حس کند، خودش را لمس کند و خودش را احساس کند و این یک فرایند طولانی مدت است (جزایری، ۱۳۸۴).

در رقص‌درمانی تمام هدف بیرون ریختن احساسات و عواطف سرکوب شده و توسعه آگاهی در بدن و توسعه تعامل است. اگرچه این اهداف در سماع برآورده می‌شود، اما اساس سماع بر آن نیست. بلکه زبان نمادین اتصال با جهان لایتناهی و رهایی از درون و برون و توسعه‌ی وجد وشادی و شور عاشقانه برای رهایی از رنج‌ها و رسیدن به وحدت درونی است. بخصوص هدایت خلق به سوی خداوند. رقص به عنوان آگاهی بر حرکات ناشی از تنفس و صدا تلقی می‌شود. نماز و عبارات مقدس همچنین مناجات کردن و آواز به طورطبیعی باعث شروع حرکت در کل بدن با ریتم می‌شود. ذکر (یاد) عبارت است از: یک فرم سنتی از مناجات و تمرین حرکتی که توسط بسیاری از صوفیان بکارگرفته می‌شده. شرکت کنندگان اغلب از اشعار و مزامین عربی مانند لا اله الا الله (خدا یکتاست) و یا بخش‌هایی که بواسطه آنها به عنوان معانی تاثیر گذار بر خود ناشی از منشا و هدف فردی استفاده می‌کنند (دگلاس کلوتز، ۲۰۰۲).

۱۳ -چگونگی انجام سماع

سماع با نواختن نی و دف همراه است. نی بهترین سازی است که می‌تواند به عنوان نماد انسان به کار رود و گذشته از این صدای آن نزدیک‌ترین صدا به صدای انسان است. دف از روزگاران گذشته ارج و قربی بین ادیان داشته است. در روایات است که پیامبر اسلام نیز در مراسم پایکوبی به زدن دف تاکید می‌کرده‌اند. در واقع دف شور و حال و وجد خاصی به انسان می‌دهد. اما رقص عبادی سماع را به شیوه‌های مختلف تعبیر کرده‌اند. می‌توان چرخیدن دراویش به گرد خود و در همان حال به دور شیخ خود را نماد گردش ذرات به دور خورشید دانست که نیروی جاذبه آن منبع نورانی مرکزی آنها را جذب می‌کند و وحدت می‌بخشد و در حرکت واحدی به گردش در می‌آورد. در این رقص شاگردان ابتدا با شنل‌های سیاه، پشت سر شیخ خود به ترتیب وارد می‌شوند و پس از ادای احترام شنل‌های خود را به دور افکنده و چرخش خود را آغاز می‌کنند. در لابلای آنها شخص خاصی حرکت می‌کند تا آنها جهت حرکت خود را با او هماهنگ کرده و از گردونه دیگران خارج نشوند. در رقص اول تنها به دور خود می‌چرخند و از جای خود حرکت نمی‌کنند اما در دورهای بعدی



رقص، در عین اینکه به دور خود می‌چرخند در گردشی هماهنگ به دور شیخ خود نیز می‌چرخند. در تمام مراحل چرخش چشم‌هایشان بسته است و ناگهانی چرخش را متوقف کرده و چشم‌ها را می‌گشایند بدون اینکه لحظه‌ای تلوتلو بخورند. حالت آنها به اینگونه است که کف یک دست را به سمت آسمان و کف دست دیگر را به سمت زمین می‌گیرند. با گردن‌هایی خم شده روی شانه و چشم‌های بسته به حرکتی موزون می‌چرخند. این شکل ایستادن در واقع نشان دهنده این است که بدن ما انسان‌ها تنها واسطه‌ای از بالا به پایین است. ما از خدا می‌گیریم به زمین می‌دهیم و دوباره از زمین می‌گیریم و به خدا می‌دهیم. در شروع چرخش دست‌ها موازی کمر است اما به مرور دست‌ها گشوده شده و بالا می‌رود. هرچه بیشتر از خود بیخود شوند، گردن‌هایشان خمیده‌تر می‌شود. آنها می‌توانند سی دقیقه یک نفس با نوای نی بچرخند و لحظه‌ای از حالت خود خارج نشوند.

سماع به فتح سین، چهار حالت اصلی دارد که مجموعاً حرکات این رقص را متضمن رموز احوال و اسرار روحانی جهان تلقی می‌کنند :

۱ - چرخ زدن : اشاره به شهود حق در جمیع جهات

۲ - جهیدن : اشاره به غلبه شوق بر عالم علوی

۳ -پا کوفتن : اشاره به پامال کردن نفس اماره

۴ -دست افشاندن : اشاره به دستیابی به وصال محبوب (معرک نژاد ،۱۳۸۶: ۲۲/۴-۲۱)



۱۴ -نتیجه گیری

رقص به عنوان رفتار بیرونی با زیرترین لایه‌های روانی و فرهنگ رابطه دارد. رقص و حرکات موزون به توازن دو نیمکره می‌انجامد. ساختار ورزشی آن به سلامتی و شادابی کمک می‌کند. رقص‌های مذهبی باورهای مذهبی را تقویت می‌کنند و با اثر مراقبه‌ای تاثیرات وسیع بر مغز می‌گذارند. رقص سماع می‌تواند نمایشی از جهان باشد جهانی که در آن از نظر صوفیه همه چیزش در حرکت و گردش و رقص است. رقص سماع می‌تواند حلقه اتصال آدمی به این رقص جهانی باشد. ضمن آنکه برای خروج از شرایط خشک روزگار و خوراندن داروی مذهب در قالب رقص در بعضی برهه‌های تاریخی نقشی بزرگ بر عهده گرفته است. سماع باورها را به بیان حرکتی برده است. اگر بپذیریم رابطه زبان و تفکر رابطه‌ای دوطرفه است، سماع به عنوان زبانی حرکتی بر تفکر مولانا اثر گذاشته است و بالعکس و می‌تواند فرد را از خودش دور کند. اما همین دلایل و شواهد کافی است تا به این موضوع بیشتر فکر کنیم که چرا شمس تبریزی سماع را به مولانا آموزش داده است.



منابع

۱ – تحقیقات میان رشته ای، امیر دانشگر۱۳۸۹:اینترنت

۲ – سایت انسان شناسی و فرهنگ، ملیحه درگاهی، هنر رقص، ۲۰۱۶ .http://anthropology ir/article/.html

–۳محمد امین ریاحی خویی، مزار شمس تبریزی در خوی است، زبان و ادبیات فارسی، مجموعه مقالات، نشریه داخلی شماره ۶۱. ۱۳۸۸. ص ۲۶

۴ –خط سوم، ناصرالدین صاحب‌الزمانی، انتشارات عطایی، ۱۳۸۶.چاپ بیستم، ص ۷۴.۷۵.۷۶

۷ – سایت، مدیریت منابع انسانی/ فرهنگ چیست؟، ۲۰۱۵ http://hryar.com

۸ – سماع در تصوف، اسماعیل حاکمی، انتشارات دانشگاه تهران. چاپ ششم، ۱۳۸۳، ص ۱۸۳

۹ – فرهمند، سماع مولوی و قاعده حرکت در آن، ۱۳۸۷. عرفان اسلامی (ادیان و عرفان) فصلنامه تخصصی، بهار ۱۳۸۸ /دوره ۵ / شماره ۱۹

۱۰ – محفوظ، ف. (۱۳۸۸)، پژوهشی در رقص‌های ایرانی از روزگاران باستان تا امروز، فصلنامه فرهنگ مردم، سال هشتم، شماره ۲۹.۳۰ص ۲۰۰–۱۷۵–.

۱۱ – بررسی تحلیلی مظاهر و مضامین رقص شیوا، ابوالقاسم دادور، محمد رحیمی،مجله جلوهٔ هنر، دانشگاه الزهرا، شمارهٔ ۸/ پاییز و زمستان ۱۳۹۱/ص ۷

۱۲ –فرخی، آ. (۱۳۸۶)، تاثیرات نوشتن بر جسم و جان آدمی، فصلنامه درمانگر، دوفصلنامه طب سنتی و مکمل، شماره ۱۴ و ۱۵. ص ۱۱۴

۱۳ – Jay, A. S. (۲۰۰۰).A study and investigation on preschool and school age children to know how children learn to use their gestural and postural abilities to express concepts and ideas: ۱۵–۲۵

۱۴ – محفوظ، ف. (۱۳۸۸)، پژوهشی در رقص‌های ایرانی از روزگاران باستان تا امروز، فصلنامه فرهنگ مردم، سال هشتم، شماره ۲۹ .۳۰. ص– ۱۷۵ – ۲۰۰.

۱۵ – L.B. Synovitz, K.L.Larson(۲۰۱۲). Complementary and Alternative Medicine for Health Professionals. Jones & Bartlett Publishers, Health & Fitness /page. ۲۰۱۲. ۱۹۹.

۱۶ –تاثیر رقص بر کاهش فشارهای روانی، آلیسون لمونت، فرخی، ۱۳۹۶، اینترنت(.http://vista ir/live) مجله الکترونیکی ویستا

۱۷ – علی یار زنجانی، فواید هنر درمانی برای کودکان با نیازهای ویژه، مجله تعلیم و تربیت استثنایی، شماره ۷۱–۷۰. ۱۳۸۶.صفحه ۲۶

۱۸ –Berger, T., Caspar, F., Richardson, R., Kneubuehler, B., Sutter, D & Andersson, G. (۲۰۱۱). Internet-based treatment of social phobia: A randomized controlled trial comparing unguided with two types of guided self-help. Behaviour Research Therapy, ۴۸, ۱۵۸–۱۶۹

۱۹ – نازنین زهرالک، موسیقی کاربردی،۱۳۹۱ ..http://nazaninezahralak.blogfa.com/ aspx



۲ -۰سایت مرکز جامع آرن، جایگاه عصب شناختی در هنر درمانی چیست؟ ۱۳۹۶ - http:// psycho-art.ir/ مقالات/-۱۱۷جایگاه-عصب-شناختی-در-هنردرمانی-چیست؟
۲۱ -Movement Meditation/ Trance۴mind ۲۰۱۷- https://trans۴mind.com/jamesharveystout/move-med.htm
۲۲ -Dance Meditation/Trance mind) ۲۰۱۷(https://trans۴mind.com
۲۳- Bhavika(۲۰۱۳).Understanding Brainwaves to Expand our Consciousness Spirituality.
۲۴ -Brainwave. /Clockwize Entertainment/ ۲۰۱۷.https://www.clockwizemusic.com/brain-lab
۲۵ -What Is Brainwave Entrainment?/ As noted by Dr. Jeffrey D. Thompson at the Center for Neuroacoustic. Researchhttp://www.nirvanaayurvedica.com
۲۶ - محفوظ، ف. (۱۳۸۸)، پژوهشی در رقص‌های ایرانی از روزگاران باستان تا امروز، فصلنامه فرهنگ مردم، سال هشتم.ص- ۱۷۵ - ۲۰۰.
۲۷ -معرک نژاد. ر.(۱۳۸۶)، نگاره«سماع درویشان در آینه‌ی تصوف»، فصلنامه خیال، ۲۱و۲۲. فرهنگستان هنر. ص ۴ تا ۴۱
۲۸ - تفضلی، ابوالقاسم، سماع، انتشارات زریاب، چاپ اول . ۱۳۸۲. ص ۳۳ و ۳۴
۲۹ -سراج، اللمع، یوسف پور به نقل از رضا اسدپور، اصلاعات حکمت و معرفت، ۱۳۸۷ :۸/ ۵۸ تا ۶۶ نمادشناسی عرفانی آداب سماع در تصوف ایران و طریقت مولویهٔ ترکیه
۳۰ -مجله رودکی،شماره ۲۷ :۱۳۵۲، صفحه‌های ۶ و ۷، مجموعه: لاله تقیان و جلال ستاری
۳۱ -پژوهشنامه فرهنگ و ادب پاییز ۱۳۸۸ شماره ۹، عارف و عامی در رقص و سماع، عبدالخسین زرین کوب. ص ۲۱
۳۲ -فرهمند محمد، سماع مولوی و قاعده حرکت در آن. فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی (ادیان و عرفان) . بهار ۱۳۸۸ , دوره ۵, شماره ۱۹ ; از صفحه ۱۳ تا صفحه ۳۶
۳۳ -زرین کوب، عبدالحسین..پله پله تاملاقات خدا، دربارهٔ زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال الدّین رومی، ۱۳۷۷، چاپ دوازدهم، تهران : انتشارات علمی. ۱۷۵.۱۷۶.۱۷۷
۳۴ - سایت روانشناسی خودمانی http://www.ravanmoshaver.com
۳۵ -مودت، س. (۱۳۹۴)، هنردرمانی چیست؟ http://manshor-mehr.ir
۳۶ -A. Arman(۲۰۱۷) Rhythm and Trance: From Shamanism to Sufi Tradition and Psychedelic Culture/University Turkey.
۳۷ - شیرین جزایری، رقص درمانی،۱۳۸۴ http://www.iran-nabard.com/zanan/.htm
۳۸ -N.Douglas-Klotz (۲۰۰۲) The Key in the Dark: Self and Soul Transformation in the Sufi Tradition.Modern Psychology and Ancient Wisdom: An Anthology of Healing Practices from the World's Religious Traditions. New York: Haworth Press



عرفان و اندیشه وادب در مقالات شمس

شهرام احمدپور[۱]

چکیده

زبان عرفانی باگونه‌های مختلفش، زبانی است که عارفان به وسیلهٔ آن معانی بلندعرفانی، عواطف فردی و تجربه‌های روحی خود را بیان می‌کنند. هدف از این نوشتار، مطالعهٔ موردی ویژگی‌های زبان عرفـانی در مقالات شمس تبریزی است. بررسی زبان عرفانی شمس در مقالاتش، ضمن آنکه ما را با دنیای خاص عارفان آشنا می‌کند، موجب فهم بهترآموزه‌های او و زمینه ساز حلّ بسیاری از مشکلات مثنـوی مولانا خواهد شد. مهم‌ترین ویژگی‌های زبان عرفانی شمس عبارت‌اند از: اقتدار، شفّافیت، متناقض نمایی، هنجارگریزی، محاوره‌ای وعامیانه بودن، روایت‌گری، تأویل‌گرایی وآهنگین بودن که میزان غلظت آنها بنابرموقعیت‌های گوناگون تغییرمی‌کند. این خصوصیات با اندکی تفاوت در زبان سایرعارفان نیزدیده می‌شود اما آنچه زبان شمس را از زبان دیگران ممتاز می‌کند بازتاب یافتن نگاه انتقادی اودر زبانش است که از سلوک رندانه و جسورانهٔاونشأت می‌گیرد.

کلیدواژه ها:عرفان، زبان، شمس تبریزی، مقالات



۱ - دانشجوی دکتری ،علوم سیاسی ،سیاست گزاری عمومی ،دانشگاه آزاداسلامی تبریز

مقدمه

زبان از امتیازات مهم بشری شمرده می‌شود؛ به طوری که برخی آن را با هستی آدمی یکسان دانسته‌اند. فلاسفه از گذشته‌های دور، برپیوند ناگسستنی زبان و اندیشهٔ آدمی تأکید ورزیده‌اند و با تعریف انسان به حیوان ناطق، نطق را ویژگی متمایزاو از سایرموجودات دانسته و از نطق، تفکر را اراده کرده‌اند. برخی از دانشمندان معاصر در حوزه‌های مطالعاتی مختلف، هرکدام به نحوی بر نظر پیشینیان صحه گذارده‌اند؛ مثلاً ویگوستگی، دانشمند شهیر بلاروسی که درصدد تبیین ماهیت روان شناختی زبان بود می‌نویسد: «تفکر صرفاً در قالب واژه‌ها بیان نمی‌شود بلکه از طریق واژه‌ها به وجود می‌آید.» (ویگوستکی، ۱۳۷۰: ۱۹۰)

هایدگر نیز با یادآوری سخن ویلهلم فون هامبولت که گفته بود «ما انسانیم، نه بدان سبب که زبان داریم، بلکه از آن روکه خود زبانیم.» معتقداست زبان نزدیک‌ترین همسایهٔ بودنِ انسان است و انسان‌ها همه جا با زبان روبرو می‌شوند. انسان‌ها همواره در حال سخن گفتن‌اند حتّی موقعی که کلمه‌ای برزبان نمی‌آورندوتنها می‌شنوند یا می‌خوانند (هایدگر، ۱۳۸۱: ۷۶ – ۷۵) گادامر نیز نوشته است: «هستی که به فهم درمی‌آید زبان است» (پالمر، ۱۳۷۷: ۵۲)

به هر حال زبان قدرتی فوق العاده به بشر داده است تا با آن بتواند هم هستی وهم نیستی را در جهان درون و بیرون خود توجیه کند و روح زندگی را در نیروهای نهانی بدمد. روت ناندانسن در مقدمهٔ کتاب زبان و اندیشهٔ چامسکی می‌نویسد: «نقش وکارکلام برانگیختن نیروهایی است که تاکنون پنهان و سترون بوده‌اند و تنها در انتظارکلام بوده‌اند تا بر آنها پرتو افکند، آشکارشان سازد و امکان ورودشان را به قلمرو وجود و زمان فراهم آورد.» (چامسکی، ۱۳۷۹: ۳).

هرچند زبان قدرتی شگفت انگیز به انسان داده است اما از نظر میشل فوکوکه به نسبت میان قدرت و زبان می‌اندیشد؛ زبان از چنان قدرتی برخوردار است که آدمیان در برابر آن تسلیم می‌شوند. او می‌نویسد: «انسان با بیان اندیشه‌هایش در قالب واژگانی که خود برآنها سلطه ندارد و با محصورکردن آنها در صورت‌های کلامی که از ابعاد تاریخشان آگاهی ندارد براین باور است که کلامش در یدقدرت اوست و درنمی‌یابدکه این انسان است که خود را به ضروریات آن تسلیم می‌کند.» (هارلند، ۱۳۸۰: ۱۶۷ – ۱۶۸)

هر یک از گروه‌های اجتماعی، فرهنگی، علمی و ... علاوه برزبان عام می‌توانند زبانِ خاصِ خود را داشته باشند. آشنایی با زبان خاص هر گروه، از طریق شناسایی واژگان کلیدی هر حوزه و چگونگی کاربرد آن واژگان در بافت کلام افراد آن حوزه در موقعیت‌های مختلف امکان‌پذیر می‌شود. زبان عرفانی نیز نمونه‌ای از کاربرد زبان در حوزه خاص است که عارفان به وسیله آن، معانی بلند عرفانی، عواطف فردی و تجربه‌های روحی خود را بیان کرده‌اند.



تقسیم‌بندی‌های مختلفی از انواع زبان عرفانی ارائه کرده‌اندکه گوناگونی آنها ناشی از تفاوت در منشأ تقسیم‌بندی‌هاست و معمولاً در شکل گیری آنها یک یا چند مورد ازعوامل زیر دخالت دارد: موقعیت گوینده، اهداف کلام، نوع مخاطب، زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی، ماهیت مطالبی که عارفان بیان می‌کنند و ... .

از جملهٔ قدیمی‌ترین تقسیم‌بندی‌ها برای زیر شاخه‌های زبان عرفانی، سخن روزبهان بقلی درکتاب شرح شطحیات اوست که سه گونه زبان برای عارفان بر می‌شمردکه عبارتند از: زبان صحو، زبان تمکین و زبان سکر (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۵۵).

دانشنامه زبان وادب فارسی نیزآثارعرفانی را با توجه به گونه‌های زبان عرفانی سه نـوع دانسته اسـت: یک دسته آثاری که زبان در آنها برای انتقال معنی به مخاطب به کار می‌رود و تشخّص زبا ن ناشی از بلاغت گوینده است؛ دوم آنکه بیان معنی با حساسیت‌های عاطفی گوینده پیوند دارد و این حساسیت عاطفی به زبان او تشخّص می‌بخشدکه گاهی غلبهٔآن باعث کم رنگ شدن بیان معنی می‌شود؛ سوم آنکه زبان در خدمت بیان تجارب روحی خاص قرار می‌گیرد؛ تجاربی که چون با تجارب مشترک وعام بیگانه اسـت نمی‌توان مصداقی قابل فهم برای آن در زبان معمول یافت. (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۲۹۲)

آشنایی با زبان عـرفانی و گونـه‌های آن، ما را به دنیای خاص طبقات مختلف عارفان نزدیک می‌کندو زمینه ساز فهم بهتر باورها و رفتارهای آنان می‌شود. هدف از این نوشتار مطالعهٔ موردی این گونه از زبـان در مقالاتَ شمس تبریزی است.

مقالات شمس از جملهٔآثار مهم عرفانی است که به رغم دارا بودن ظرفیت‌های پژوهشی فراوان، کمتر مورد توجه محقّقان ادبی قرارگرفته است. این کتاب از نظرزبانی و محتوایی در میان آثارعرفانی، اثری استثنایی است و بسیاری از رویکردهای نظری و آموزه‌های عملی آن در مثنوی معنوی بازتاب یافته است، به همین سبب این کتاب کلید حلّ بسیاری از معماها و پیچیدگی‌های معنایی مثنوی مولانا به شمار می‌رود. تمجیدهای مکرّر مولوی از قوت کلا م و شیرینی گفتار شمس تبریزی در لابه لای اشعارش نیز، مؤید اهمیت این کتاب و دلیل روشنی برعظمت سخن و روح بزرگ شمس است. مطالعهٔ شخصیت شگفت‌انگیز و اسرارآمیز مردی که اعجوبه‌ای همچون مولوی را شکوفاکرد، بدون ژرف کاوی در سخنان به جا مانده از او ناقص خواهد بود. شناخت ویژگی‌های زبانی شمس که در این مقاله با روش تحلیلی دنبال می‌شود می‌تواند به درک درست‌تری از ابعاد شخصیتی و فکری او منجر شود و نشان دهد که زبان فارسی در بیان حقایق عرفانی چقدر ظرفیت دارد؛ زبانی که شمس تبریزی دربارهٔ آن گفته است: «زبان پارسی را چه شده اسـت بدین لطیفی و خوبی که آن معانی و لطائف که در پارسی درآمده است در تازی در نیامده است.» (شمس، ۱۳۶۹: ۲۲۵).

مهم‌ترین ویژگی‌های زبان شمس

۱ -اقتدار

از مهم‌ترین ویژگی‌های زبان شمس اقتدارکلام اوست که ریشه در روحیهٔ استعلایی و اعتماد بـه نفـس فـوق العادهٔ او دارد. نشانه‌های این اقتدار را می‌توان در صراحت بیان، تندی و تیزی زبان و استفادهٔ زیاد او از ضمیر اول شخص مفرد در سخنانش دید. شمس تبریزی بر خلاف عموم عارفان از خویشتن خویش فراوان سخن می‌گوید به طوری که بـسیاری از سخنان او ساختاری حسب حال گونه دارد. اوّل شخص و شخص اول کتاب مقالات، خودِ اوست. آنچه که زبان او را از زبان سایرعارفان متمایز می‌کند همین نگاهَ اول شخص اوست که درکثرت کاربرد واژه‌های «من» و «مرا» خودنمایی می‌کند. منِ شمس، منِ خوار شده و فروکوفت‌های نیست که در آثار بسیاری از صوفیه دیده می‌شود. منِ او رند وَ بی‌پرواستَ که در مقابل هرکسی و در برا برهر چیزی سر تسلیم فرود نمی‌آورد. شخصیت اوَ ثابت و اعتماد به نفسش استوار است: «اگر اهل ربع مسکون جمله یکسو باشند و مـن به سویی هر مشکلشان که باشد همه را جواب دهم و هیچ نگریزم از گفتن و سخن نگردانم و از شاخ به شـاخ نجهم» (همان، ۱۸۶). او در بندآن نیست که سخنش مورد رد یا قبول دیگران واقع شود. نخوت



درویشی بـه او چنین اجازه ای نمی دهد: «گفتم مرا مهاری است که هیچ کس را زهره نباشدکه آن مهار من بگیرد الا محمدرسول الله. او نیز مهار من به حساب گیرد آن وقت که تند باشم که نخوت درویشی در سرم آید، محارم را هرگزنگیرد (همان، ۲۵۴). خلق و خوی ناشی از نخوت درویشی او به گونه‌ای است که گاه مدعی می شود اگر خداهم ده بار به او سلام کند، پس از بار دهم به علیکی قناعت می کند و خود را کَر می‌سازد (همان، ۲۷۳) و اگر بنا داشته باشد که به کاری اقدام کند اگر خدا هم مانع شود آن را نمی‌شنود! (همان، ۷۳۹). البته لحنِ مقتدرانه در زبان عموم عارفان نیز مشاهده می‌شود. این لحن در زبان عارفانِ بی پروایی هم‌چون حلّاج آشکارتر است. اما شمس تبریزی خود را از آنان متمایز و برتر می‌داند. اصولاً سخنان مقتدرانه عارفان در سه حالت از آنان صادر می‌شود:

۱ - خودآگاه

۲ - ناخودآگاه

۳ - نیمه خودآگاه.

اقتدار خودآگاهانه آن جایی است که عارف در حالت صحو وهوشیاری، بر اساس بینش عرفانی همه کس وهمه چیز را در برابر معشوق ازلی ناچیز می‌شمرد و نسبت به آنها اظهار بی‌نیازی می کندکه در چنین حالتی سخنان او با صراحت همراه است. اقتدار ناخودآگاه در حالت فنا و لحظه‌های بی‌خودی روی می‌نماید. در این حالت عارف احساس می کند که خداوند از زبان او سخن می گوید؛ خداوندی که در جایگاه معشوق قرار دارد وهمه چیزدان و دانای مطلق است. سخنان عارف در این حالت به ابهام گرایش دارد و رنگِ رمزوراز به خود می گیرد به طوری که گاهی برای عموم غیرقابل فهم و بی‌معنا تلقی می‌شود. نیمه خودآگاه آنجایی است که عارف بر حالت مستی و بی‌خودی‌اش آگاهی دارد؛ او درعین حالی کـه از مفاهیم رازآلود سخن می گوید می‌داندکه چه می گوید و برای چه کسانی حرف می‌زند. شمس تبریزی امتیاز خود را در این می‌داند که بیشتر اوقات در حالت نیمه خودآگاه قرار دارد. از نظراو اِشکال کار حلّاج این بودکه او برمعرفت شهودی خود احاطهٔ عقلی نداشت. مولوی نیز در نظر او همچون حلّاج بود. شمس در جایی خود را با مولوی مقایسه می کند و در این مقایسه خود را هوشیار در لحظه‌های مستی و سکر معرفی می کند و راه نسیان را بر خود بسته می‌داند. او می گوید: «مولانا را مستی در محبت هست، اماهشیاری نیست اما مرا مستی هست در محبت وهشیاری در محبت هست. مرا آن نسیان نباشد در مستی، دنیا را چه زهره باشدکه مرا در حجاب کند یا در حجاب رود از من؟» (همان، ۷۹). به نظر می‌رسد همین خصوصیت او یعنی تسلط بر خویشتنِ خویش در حالت تجربه‌های عرفانی، از او چهره‌ای ویژه ساخته و زمینه ساز نفوذ کلامش در جان‌هایَ مخاطبان شده باشد.



۲ -شفّافیت

آنچه که خوانندگان مقالات شمس تبریزی را بیش از همه شگفت زده می کند زبان عریان و شـفّاف اوسـت. شمس شیوه‌ای انتقادی دارد و اندیشه‌ها و باورهای خود را رک و پوست کنده بیان می کند و در ایـن راه از کسی پروایی ندارد. اما شیوهٔ رسمی صوفیان گونه‌ای دیگربود؛ آنـان در پوشاندن اسرار و سرّ دلبران را در حدیث دیگران گفتن، مهارت ویژه‌ای داشته‌اند از این رو بخش مهمی از اعتقادات خود را به رمزبیان کرده‌اند. زبان رمزی در نظرعارفان حد فاصل میان دو عالم امکان و شهود بودکه می‌توانست مفاهیم ماورائی را تا اندازه‌ای برای بشرقابل فهم کند اما از نظر

شمس تبریزی زبان نمادین نیزهم‌چون زبان متعارف نمی‌تواند حقایق عالم برین را آن چنان که هست بازتاب دهد از این رو بهتر است دربارهٔ آنها با زبانی ساده و بی‌آلایش سخن گفته شود تا مسائل عرفانی پیچیده‌تراز آنچه که هست جلوه نکند. شمس ضمن انتقاد ازکسانی که برای مهم نشان دادن باورها و آموزه‌های عرفانی، آنها را در لایه‌های تو در توی الفاظ و اصطلاحات می‌پیچانند و بدین وسیله رهزنِ خلق می‌شوند، با انتخا ب زبانی ساده و شفّاف تلاش می‌کرد مفاهیم بلند عرفانی را ساده سازی کند. او معتقدبود: «ازعالم معنی الفی بیرون تاخت که هر که آن الف را فهم کرد همه را فهم کرد، هر که این الف را فهم نکرد هیچ فهم نکرد. طالبان چون بید می‌لرزند از برای فهم آن الف، اما برای طالبان سخن دراز کردند و شرح حجاب‌ها را، که هفتصد حجاب است از نور و هفتصد حجاب است از ظلمت به حقیقت رهبری نکردند رهزنی کردند بر قومی، ایشان را نومید کردند که ما این همه حجاب‌ها راکی بگذریم؟ همه حجاب‌ها یک حجاب است، جز آن یکی هیچ حجابی نیست. آن حجاب این وجود است (همان، ۹۹). یکی ازعلل رویکرد شمس به زبان شفّاف این است که او از دورنگی و ریاکاری به شدت بیزار است. و یکرنگی و صراحت را دوست دارد و به همین سبب کافران راستین در نزد اوعزیزند: «کافران را دوستدارم از این جهت که دعوی دوستی نمی‌کنند» (همان، ۲۹۸). او از نفاقِ مردم دل آزرده شده بود و به همین سبب آنان را مورد انتقاد قرار می‌داد: «این مردمان به نفاق خوشدلَ می‌شوند و به راستی غمگین می‌شوند ... همین که راستی آغازکردی به کوه و بیان می‌باید رفت که میان خلق راه نیست» (همان، ۱۳۹). با این همه، سخنان او بـه مقتضای ماهیت و جنس اطلاعات آن، که مربوط به عالم قدس است،گاه در لایه‌ای از ابهام و مه گرفتگی قرار می‌گیرد و زبان او به رمزو پوشیدگی متمایل می‌شود. او از مخاطبان می‌خواهد تا برای فهمیدن چنین سخنان مه گرفته‌ای که ناشی از تنگنای زبان است خودشان تلاش کنند و گام‌هایی به جلو بردارند. از نظر او تنها در این صورت است که پرده‌هاکنار می‌روند و حقیقت سخنانش آشکار می‌شود: «عرصهٔ سخن بس تنگ است، عرصهٔمعنی فراخ است. از سخن پیشترآ، تا فراخی ببینی وعرصه ببینی» (همان، ۹۹)

۳-هنجارگریزی

هنجارگریزی و از خلاف آمدِ عادت کام طلبیدن از خصوصیات مهم شخصیی شمس تبریـزی اسـت. هنجارگریزی کلامی شمس در مقالات نیز ریشه در هنجارگریزی رفتاری او دارد و آن نیز از بینش عرفانی او سرچشمه می‌گیرد. نمونه‌های فراوانی از رفتارهای غیر متعارفش در مقالات او منعکس شده است. او بنا به گفتهٔ خود در کودکی دچار دگرگونی روحی و انقلاب درونی می‌شود و تا چهار روز از خوردن غذا امتناع ورزیده، تنها از طریق امداد غیبی و نیرویی قاهر تغذیه می‌شده است. (همان، ۷۴۰) نسبت خود را با پدر به مثابهٔ تخم بطی می‌دانسته که در زیر مرغ خانگی پرورش یافته است (همان، ۷۷). او دست به قلم نمی‌برد و چیزی نمی نوشت و عجب این که مدعی بود که چون مطالب را نمی‌نویسد در وجود او ماندگار می‌شود. (همان، ۲۲۵). او چنان بود که هر که را دوست می‌داشت، با او از در «قهر» و «جفا» وارد می‌شد تا «همگی» از آنِ او شـود (همان، ۲۱۹؛۲۷۹) او می‌گفت: «اگر دشنام من به کافر صد ساله رسد مؤمن شود و اگر به مؤمن رسد ولی شود و به بهشت رود عاقبت» (همان: ۸۷). این موارد و بسیاری از ایـن دست عادت ستیزی‌ها و هنجارگریزی‌هاکه در رفتارش جلوه‌گر می‌شد؛ از او فردی استثنایی ساخته بود به طوری که افراد مستعد در مواجههٔ با او دگرگون می‌شدند؛ همان طورکه مولانا در اولین برخورد با او مسحور شدو تا پایان عمر شمس شیفته‌اش گردید



و پس از پایان حیات او نیز ادامهٔ وجودش را در وجود خود یافت وعاشقانه از او الهام گرفت. شکستنِ ساختار شخصیتی و ذهنی مولوی چنان نبود که هر کس بتواند از پسِ این کار شگرف برآید. یقیناً روحانیت و شکوهی که در وجود شمس نهفته بود فوق العاده عظیم‌ترَ از افتخاراتی بودکه مولوی از آن برخوردار بود. نگاه نافذ شمس یک باره مولوی را زیرو زبرکرد و درون او را از خودخواهی‌های پنهان رها ساخت. مردی محتشم و فقیهی عالی قدر راکه در زهدوعبادت، زبانزد و در دانش‌های عصر خود بی نظیر بود، از مسند تدریس به زیرکشید و به رقص و پایکوبی و سماع واداشت. در واقع شمس «توجه مولانا را از استغراق در بحث و درس به استمرار در ذوق وکشف کشانید و بی‌حاصلی علمی راکه از قیل و قال مدرسه حاصل می‌شود بروی نمایان کرد.» (زرین‌کوب، ۱۳۷۰: ۲۲۹) متن مقالات نیز نمونه‌ای از بینش و منش هنجارگریزانه و ساختارشکنانهٔ شمس را درعرصهٔ گفتار بـه نمایش می‌گذارد. زبان شمس در مقالات، زبانی هنجارگریز است که بیش ازهمه از زبانِ محاوره‌ای او نشأت می‌گیرد. شمس در بسیاری از سخنانش که به تشریح احوال درونی خود می‌پردازد، زبان نامنسجم و پریشان دارد. ساختار جملات او نیز در محور همنشینی با یکدیگرنامرتبط می‌نماید. تداعی‌های ناشی از سیالیت ذهن که منبعث از تجربیات عمیق شهودی و واردات قلبی اوست، فضای متن را از حالی بـه حـال دیگردگرگون می‌سازد تا جایی که خوانندگان در بعضی موارد از درک معنی عاجز می‌مانند. با این که شروع کلامش زیبا و عالمانه است و نظیر بسیاری از آثار مکتوب علمی با جملات خبری آغاز می‌شود، ولی در ادامهٔ سخن، به طور محسوسی فحوای کلام او به جانب دیگری رانده می‌شود تا شخصیت و اندیشه‌اش متفاوت از دیگران نمود یابد. این دگرگونی در متن،که منجر به شکستن ساختار نحوی کلام او شده است، به سخن او رنگ و لعاب ویژه‌ای بخشیده است که ذهن خواننده را به سوی متن معطوف می‌دارد. گاهی نیزپس از بیان چند جمله، رشتهٔ کلام در میان کلمات به ظاهر نامربوط اوگم می‌شود و معنی جملات در میان عبارت‌های نامفهوم رنگ می‌بازد. چنان که در عبارت زیر دو جمله آغازین با زیبایی و صراحت هر چه تمام‌تر در وجه اخباری آمده است، اما در ادامه صراحت و روشنی کلام جای خود را به ابهام و پرش‌های معنایی می‌دهند؛ به گونه‌ای که رابطهٔ معنایی بین جمله‌ها ازهم گسیخته و خواننده در فضای متن دچار بهت و حیرت می‌گردد: «دل من خزینهٔ کسی نیست، خزینهٔ حق است. قماش اشتربان در اینجا چرا رهاکنم؟ بـروناند ازم! این ضمیر دیگران دیگراست. این طاقت ندارد الا خزینهٔ شه را از بی‌خودی از آن سو قوتی اسـت، بـا خود پر است». (شمس،۱۳۶۹ :۶۷۲)

تمایل شمس به هنجارگریزی موجبِ شده است که آرایهٔالتفات و چرخش شگردها به شکل‌های مختلف در مقالات به چشم بیاید؛ مثلاً شمس در بیان حکایت‌ها گاهی با پرسه زدن در میان شخصیت‌های داستان وگردش در لایه‌های متن، از زاویه‌ای به زاویهٔ دیگر رفته و با ایجاد فضا و زمینه سازی برای گفتگوی میان شخصیت‌ها، متن را از حالت ایستایی و سکون به پویایی واداشت‌هاست. رد پای این شگرد راکه در داستان‌ها و رمان‌های معاصر کاربرد دارد و به زاویهٔ دید متغیر معروف است در مقالات می‌توان دید. گاهی نیز زمان افعال در محور همنشینی تغییر می‌کند همچنان که در مثال زیر با چرخش فعل از زمان ماضی به مضارع روبرو می‌شویم: «شب دختر را آوردند و زنان همسایه و مادر به تعجب می‌نگرند، و قومی از زنان که می‌شناختند پیش دختر رفتند و استحالتی می‌نمودند...» (همان: ۶۷۰)



٤ - روایت گری

«روایت شناسی مجموعه‌ای از احکام کلی دربارهٔ ژانرهای روایی، نظام‌های حاکم بر روایت (داستان گویی) و ساختار پیرنگ است که تاریخ آن را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد: دورهٔ پیش ساختارگرا (تا۱۹۶۰)؛ دورهٔ ساختارگرا (۱۹۸۰-۱۹۶۰) و دورهٔ پساساختارگرا» (مکاریک،۱۳۸۴ :۱۴۹) رولان بارت، نظریه‌پرداز فرانسوی، «روایت» را از شمار جهانی‌های بشری معرفی می کند و آن را در تمام جلوه‌های فرهنگی مانند قصه، داستان، نمایش، اسطَوره و تاریخ حاضر می‌داند. او همچنین بر این باور است که جامعه بدون روایت غیرقابل تصور است. از نظراو روایت کاری با خوب و بد ندارد خیلی ساده در جامعه وجود دارد مانند خودِ زندگی (انوشه، ۱۳۸۱: ۶۹۵). بدیهی است جهانی که عارف در آن به سر می‌برد با جهان غیر اوکاملاً متفاوت است. در نتیجه، نوع نگرش و شیوهٔ روایتش از حوادث نیز متأثّر از دنیای اوست؛ چراکه عارف دائماً درگیر با خویشتنِ خویش است و جهاد با نفس را سرلوحهٔ زندگی خود قرار داده است. از این رو درون پرشور اوکه مَحصول جدال پی در پی او با نفسانیات است، در معرض مباحثات درونی و حدیث نفس‌هایش ور انگیزی قرار می گیرد و او بخشی از آنها را برای دیگران روایت می کند. شمس در سرتاسر کتاب مقالات با روایت سروکار دارد. ذهن سیال شمس در این روایت بزرگ، دائم از فضایی به فضای دیگرمنتقل می‌شود. این انتقال فضاکه به دنبال تداعی‌های رنگارنگ تحقق می‌یابد به صورت طبیعی و به دور از قالب‌های دستوری کلاسیک روایت می‌شود؛ گویی مفاهیم و معانی مانند حوادث داستان‌های جریان سیال ذهن بدون هیچ نظم منطقی به سرعت از ذهن شمس سرازیر و به زبان او منتقل می‌شوند.

گاهی روایت او از حالات و تجربه‌های عرفانی با تصاویر پویا و متحرک همراه است مانند «فرو افتادن روشنایی از دهان» و «برون رفتن و درخشش نور ازگفتار». او در این عبارتکه: «آفتاب است که همه عالم را روشنی می‌دهد؛ روشنایی می‌بیندکه از دهانم فرو می‌افتد. نور برون می‌رود از گفتار مدر زیر حروف سیاه می‌تابد.» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۳۶۰) و یا آنکه درعبارت زیر رقص مردان خدا را در لطافت و سبکی به حرکت برگ برروی آب مانندکرده است: «رقص مردان خدا لطیف باشد و سبک؛ گویی برگ است که برروی آب می‌رود. اندرون چو کوه و صد هزار کوه و برون چون کاه» (همان ، ۶۲۳). شمس تبریزی در روایت اندیشه‌ها، تجربه‌ها و حالات عرفانی خود به قصه‌گویی نیز پرداخته است. بهره‌گیری شمس از شگردهای مؤثّر قصه سازی و حکایت‌پردازی و نیز بیان خاطرات شخصی برای القاء مفاهیم مورد قبول خود، مقالات او را جذّاب و خواندنی‌تر نموده است. روایت خاطرات شخصی در مقالات یکی از شیوه‌هایی بوده است که شمس توانسته است با استفاده از آن خلق و خو، مرام و مسلک و اندیشه‌های خود را به زیبایی و در کمال صراحت و سادگی انعکاس دهد: «مرا یک دوست نمای بود. مریدی دعوی کردی، می‌آمدکه مرا یک جان است، نمی‌دانم که در قالب توست یا در قالب من. به امتحان روزی گفتم: ترا مالی هست، مرا زنی بخواه با جمال، اگر سیصد خواهند تو چهارصد بده. خشک شد بر جای!» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۹۰). وجود بیش از۱۲۰ حکایت در مقالات، نشان دهندهٔ توجه شمس بـه اهمیت قصه و داستان در تعلیم مفاهیم عرفانی و ساده سازی آنهاست. این قصه ها اغلب تمثیلی است آن چنان که شمس دربارهٔ آنها می‌گوید: «هر قصه را مغزی هست. قصه را جهت آن مغز آورده‌اند نه از بهر دفع ملالت» (همان، ۴۲۵) و در جای دیگرمی‌گوید: «غرض از حکایت، معاملهٔ حکایت است نه ظاهر حکایت که دفع ملالت کنی بـه صورت حکایت، بلکه دفع جهل کنی» (همان، ۳۷۹). یکی از تمثیل‌های زیبا روایتی است که او ازگفتگوی خود با



پدرش ارائه می‌دهد و در آن عدم سنخیت فکری و رفتاری خود را با او بیان می‌کند: «یک سخن از من بشنو، تو ز با من چنانی که خایهٔ بط را زیرمرغ خانگی نهادند، پرورد و بط بچگان برون آورد؛ بط بچگان کلان ترک شدند، با مادر به لب جوآمدند، در آب در آمدند. مادرشان مرغ خانگی است. لب جو می‌رود امکان درآمدن در آب نَی. اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم مرکب من شده است، و وطن و حال من این است. اگر تواز منی یا من از توام، در آ در این دریا؛ و اگرنه، برو بر مرغ خانگی ...» (همان، ۷۷). از ویژگی‌های مهم روایت در حکایات شمس، کوتاه و مینی مالیستی بودن آنهاست که می‌تواند ناشی از روحیهٔ شتابزدهٔ او و تمایلش به انتقال سریع پیام به مخاطبانی باشدکه اکثر آنان را مردم عوام تشکیل می‌داده‌اند. او به کمک شگردهای مختلف روایی، از حکایتی طولانی، قصه‌ای چند سطری با جذّابیت و گویایی می‌آفریند. قصه‌های مقالات شمس تبریزی از جهت چگونگی به کارگیری ابزار روایت سه دسته‌اند: ۱. قصه‌هایی که کاملاً نقل راوی است. شخصیت‌ها در این قصه‌ها به هیچ وجه سخن نمی‌گویند؛ مثل قصهٔ «آن بقال که جهت یک پول مکیس می‌کرد» (همان،۱۱۲). ۲. قصه‌هایی که سراسرآن گفتگوی شخصیت‌ها با هم است؛ مانند قصهٔ «امامی که در نماز به چپ و راست می‌نگرد» (همان، ۳۱۵). ۳. قصه‌هایی که شمس نقل راوی را باگفتگوی شخصیت‌ها درهم می‌آمیزد که۹۲ درصد قصه‌های مقالات شمس به همین شیوه روایت می‌شوند. تمام حکایات و قصه‌های مقالات از نوع روایت گذشته‌نگر یا غیابی‌اند و راوی، داستان‌هایی را روایت می‌کند که به زمان گذشته مربوط است، نه حال. در این حکایت‌ها شمس با نحوه بیان خود نشان می‌دهد که فقط گزارشگر اخبار و اقوال است، از این رو معمولاً واژه‌های «گفت» یا «گفتم» در حکایت‌هایش تکرار می‌شوندو بدین وسیله مخاطبین درمی‌یابند که شخصیت‌ها نسبت به آنان غایبند و این رویدادها را در زمانی گذشته گذرانده‌اند. از طرفی دیگر می‌توان گفت که روایت‌های شمس در حکایت‌ها و قصه هایش روایت خطی است وهیچ نوع چرخشی در روایت قصه‌هایش صورت نمی‌گیرد. یکی از مواردی که در روایت قصه‌های شمس جذّاب است و می‌توان مشابه آن را در داستان‌های جدید مشاهده کرد، استفاده از زبان‌های گوناگون فعل است که سبب تنوع در خو انش داستان می‌شود از جمله در حکایت سعید مسیب (همان، ۶۷۰). اصولاً فعل از سازوکارهای پویایی داستان است. التفات ناگهانی از فعل‌های گذشته به زمان حال و برعکس، بیش از پیش بر پویایی داستان می‌افزاید، به نحوی که خواننده را از ملالت بیرون می‌کشد، به شرط آنکه بیش از اندازه نامتعارف نباشد. توالی و سیلان گذشته و حال فرم متفاوت نوشتار را نشان می‌دهد و جنبه‌های نمایش قصه را تقویت می‌کند؛ گویی دوربین فیلمبرداری از دور به نزدیک می‌آید و در تصویر نزدیک درنگ می‌کند و دوباره دور می‌شود و این عمل چندبار تکرار می‌گردد. (رضی و فیض، ۱۳۸۵: ۵۷ – ۵۳)



۵ -متناقض نمایی

متناقض نمای بودن از خصوصیات زبان عرفانی است. عارفان با الگوبرداری از آیهٔ «ما رمیت إذ رمیت و لکنّ الله رمی» (انفال/۱۷) که در آن تیر انداختن هم به پیامبرنسبت داده شده و هم از او سلب شده است، به طور فراوان از این شگرد درکلام خود بهره برده‌اند. دربارهٔ این که چرا زبان عرفانی پارادوکسیکال است و به چه علت عارفان از چنین زبانی استفاده می‌کنند دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد (کاکایی، ۱۳۸۱: ۴۱۸ – ۱۴۶). برخی ماهیت حالات و تجربه‌های عرفانی را پارادوکسیکال می‌دانند و استفاده از چنین زبانی را ناشی از نوع اطلاعات و آگاهی‌هایی می‌دانندکه

به وسیله آن بیان می‌شود. برخی نیز آن را یکی از فنون خطابی معرفی می‌کنند که عارفان برای تأثیرگذاری بیشتر کلام خود از آن استفاده می‌کنند و گروهی نیزآن را نوعی بازی با کلمات می‌دانند که از آنها برای ضربه زَدن به شنونده و بیدارکردن او یا روشن کردن بحث و یا گیج و حیران کردن قوای عقلانی استفاده می‌شود تا زمینه برای القای معانی عرفانی مورد نظر به مخاطب فراهم آید. به نظر می‌رسد مهم‌ترین عاملی که در تناقض نمایی کلام عارفان نقش دارد همنشینی و تلاقی امور طبیعی با امور ماوراء طبیعت در سخنان آنان است. هنگامی که دو فضای کاملاً متفاوت که اصول و قوانین حاکم برآنها با هم متناقض است درکلام عارفان درهم تنیده می‌شود طبیعی است که سخنان آنان متناقض جلوه کند، همچنان که در بسیاری از سخنان شمس رئالیسم با سوررئالیسم درهم می‌آمیزد و ذهن خواننده در میان این دو حالت در نوسان می‌ماند. کلام او از سویی با عالم واقع در پیونداست و خواننده را بـه سبب باورپذیر بودن آن، با خود همراه می‌کند و او را در فضای متن بـه حرکت در می‌آورد؛ از سویی دیگر خصوصیات فرا واقعی آن، گستره‌ای افسون نما را پیش چشم خواننده به نمایش می‌گذارد. پارادوکس در ذهن و زبان شمس نمونه‌های فراوان دارد مثلاً در نظر او از زیر حروف سیاه نور می‌تراود (شمس، ۱۳۶۹: ۶۶۰). و گفتاری بدون حرف و صوت وجود دارد (همان، ۷۷۰). شمس تبریزی برای ارائه زبانی پارادوکسیکال از شگردهای مختلفی استفاده می‌کند. در مقالهٔ «توصیف زبان شناختی پارادوکس‌ها یا عبارت‌های متناقض‌نما در مقالات شمس تبریزی» چهار الگوی ساختاری از پارادوکس‌های شمس ارائه شده است (وثوقی، ۱۳۷۸: ۱۶۸ – ۱۵۶)

٦ – محاوره‌ای و عامیانه بودن

شمس مانند بسیاری ازعرفای سده‌های اول هجری که دم گرم و مصاحبت کیمیاگر شیخ را بسیار نافذتر از حروف مرده درکتاب‌ها و نوشته‌های پرزرق و برق می‌دانستند به کتاب تو تعلیمات مدرسی روی خوش نشان نمی‌داد و تنها به گفتار بسنده می‌کرد. از این‌رو «زبان مقالات، زبان محاوره است و در اوج بلاغت؛ سیالیت و جوششی خاص دارد، یک اثرمغناطیسی دارد، یک زیبایی وحشی داردکه خواه ناخواه مخاطب را اسیر خود می‌گرداند، شاید نفحه‌ای از اعجازی که در قرآن هست، چه خاستگاه قرآن هم زبان پیغمبر بود و نه قلم او. قرآن اول بر زبان پیغمبر جاری شد و بعد در قید نوشته در آمد.» (موحد،۱۳۸۱: ۲۳–۲۲). شمس تبریزی عظمت قرآن را در آن می‌داندکه از زبان پیامبر در آمده است .او می‌گوید: «من قرآن را بدان تعظیم نمی‌کنم که خدا گفت،بدان تعظیم می‌کنم که از دهان مصطفی (ص) برون آمد» (شمس، ۱۳۶۹: ۶۹۱). شمس گویا باور داشت که زبان شفاهی از زبان مکتوب به اندیشه آدمی نزدیک‌تر است از این رو، ضمن ترجیح دادن گفتار بر نوشتار گفته است: «من عادت نبشتن نداشتم هرگز. سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد.» (همان، ۲۲۵). اصولاً گفتار را طبیعی‌ترین شکل زبان دانسته‌اند و در برتری گفتار برنوشتار فراوان سخن گفته‌اند: افلاطون گفتار را تقلید از طبیعت و نوشتار را تقلیداز گفتار می‌دانست و نوشتار را تقلید تقلید یا جانشین معنی می‌خواند. پل ریکورگفته است: «گفتار همواره زمینه خود را فراهم می‌آورد اما متن نه تنها گسست در دلالت است بلکه در حکم متوقف کردن ارجاع است.» (احمدی،۱۳۷۰: ۶۲۶) به علاوه در گفتار ایـن امکان برای گوینده وجود داردکه بلافاصله بازتاب سخنان خود را در مخاطبان ردیابی کند و سخن را به اقتضای حال تغییر دهد. یکی از عوامل دل نشینی و اثرگذاری کلام شمس شفاهی گویی و نزدیکی زبان او به زبان روزمره وگفتار عادی مردم



است. ظاهراً بیشتر شرکت کنندگان در مجلس وعظ او پیشه وران و مردم خرده پا بودندکه با زبان علمی و مدرس‌های آشنایی چندانی نداشتند. از این رو واژگان و اصطلاحات فراوانی از زبان عامیانه در مقالات شمس آمده است؛ واژگانی مانند چاروق، بغوسی، قندوره، دستک زدن، کچولک، چالیک، لاهوره، مارون، شنگیار و بسیاری دیگرازکلمات مربوط به اسامی غذاها، لباس‌ها و بازی‌های رایج در آن دوران. از دیگر خصوصیات سبکی ناشی از زبان گفتاری وعامیانه می‌توان این موارد را نامبرد: فراوانی کاربرد توصیف به کمک جملات بی‌فعل؛ جابه جایی ارکان جمله به ویژه تقدم فعل بر سایراجزای جمله؛ فراوانی کاربرد شبه جمله؛ فراوانی دگرگونی‌های آوایی واژگان؛ اتصال پسوند «ک» به اسم.

۷-تأویل گرایی

زبان شمس در مقالات ساده و شفاف است اما قلمرو موضوعی سخنان او، امور نامتعارف و مفاهیم رازآلود است. از دیدگاه عارفان از جمله شمس، پدیده‌های هستی لایه‌های درونی و پوشیده‌ای دارندکه شگرف‌تر و نغزتر از نمود ظاهری آنهاست. به اعتقاد آنان معانی فرا مادی‌اند و زمانی به درستی فهمیده می‌شوند که با شهود و یا از طریق تجلّی درک شوند. این تلقّی عارفان زمینه ساز گرایش آنان به تأویل برای دستیابی به نوعی معرفت پنهان دربارهٔ حقایق هستی شده و آنان را به برداشت‌های تازه از آیات و روایات رهنمون شده است. از نظر شمس تبریزی «هرآیتی همچو پیغامی وعشق نام‌های است» (شمس، ۱۳۶۹: ۶۳۴) از طرف معشوق ازلی که او نیز به عاشقانش عشق می‌ورزد. آدمیان برای دریافت حقیقت این پیام، باید وجود خود را محل نزول وحی بدانند و فکر کنند که مخاطب هرآیه‌ای خودشان‌اند (همان، ۶۸۱). در چنین حالتی است که به دریافتی ویژه وگاه منحصر به فرد از پیغام الهی دست می‌یابند که مسبوق به سابقه نیست. شمس تبریزی در بسیاری موارد سخنان مفسرانی راکه تنها به نقل حرف‌های بزرگان بسنده می کنند مورد انتقاد قرار می‌دهد و تأکید می کند که «من سخن می گویم از حال خود، هیچ تعلّقی نمی کنم بـه این‌ها» (همان، ۷۲). و در جایی دیگر می گوید: «گفتند ما را تفسیر قرآن بساز. گفتم: تفسیرما چنان است که می‌دانید: نی از محمدو نی از خدا» (همان، ۲۷۲). با این حال تأویل‌های او از آیات و روایات بی‌شباهت با برداشت‌های سایر عارفان نیست‌ام تأویل‌های نو نیز در مقالات اوکم نیستند (طاهری، ۱۳۸۵: ۱۰۶ – ۱۱۶). به عنوان مثال، شمس دربارهٔ درخواست موسی برای رؤیت خداوند و شنیدن جواب قاطع مبنی برعدم امکان رؤیت خداوند (اعراف/۱۴۳) با تأویلی خاص معتقد است که این آیه، نفی رؤیت خداوند نیست: «چون حقیقت رؤیت به موسی روی آورد و او را فرو گرفت و در رؤیت مستغرق شد، گفت: أرنی. جواب داد: لن ترانی؛ یعنی اگر چنان خواهی دید، هرگز نبینی. این مبالغه است در انکار و تعجب؛کـه چون در دین غرقی ، چون می گویی بنمای تا ببینم؟ و گرنه چون گمان بریم به موسی محبوب الله وکلیم الله که بیـشتر قرآن ذکر اوست و من أحب شیئاً أکثَرَ ذِکره ... و لکن أُنْظُرْ إلی الجبلِ، آن جبل ذات موسی اسـت که از عظمت و پابرجایی و ثبات، جبلش خواند؛ یعنی در خود نگریَ ما را ببینی. این به آن نزدیک استِ کـه منْ عرَف نفسه فَقَد عرَف ربه. چون در خود نظرکرد او را بدید. از تجلّی، آن خود اوکه چون کُه بود من دک شد وگرنه چون روا داری که دعای کلیمِ خود را رد کند و به جمادی بنماید؟» (شمس، ۱۳۶۹: ۱۷۵-۱۷۴)



۸ -آهنگین بودن

ابن سینا یکی از ریاضت‌های عارفان را بـرای مطیع کردن نفس اماره،گوش دادن به کلام پندآموز می‌داند ؛کلامی که یکی از چهار شرط آن خوش آهنگ بودن است (ملکشاهی، ۱۳۶۸: ۴۴۷). خواجه نصیر طوسی در تأیید این نظر بیان می‌دارد که سخن آهنگین با نوای ملایم، نقش بسیار مؤثری در پذیرش سخن از سوی مخاطب ایفا می‌کند. امام فخر رازی نیز با اشاره به نقش بلاغت در اثر گذاری کلام، به شباهت میان نحوهٔ ادای سخن از نظر نوا و آهنگ با لحن‌ها و پرده‌های گوناگون موسیقی می‌پردازد. او معتقداست همان گونه که دگرگونی صداهای انسان تحت تأثیر حالت‌های مختلف غم و شادی است، شنیدن صداهای گوناگون موسیقی نیز احوال او را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد (یثربی،۱۳۸۲: ۳۱۱ – ۳۱۲). زبان شمس در مقالات زبانی واعظانه است که حالت خطابی دارد و در بعضی موارد جدلی است. او با زبانی بی‌پیرایه با مخاطبان خود سخن می‌گوید. درعین حال، سخنان او در پاره‌ای موارد با زبان آهنگین و زیبا آمیخته می‌شود که مخاطب را علی‌رغم تندی و تیزی او در گفتار، تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و نفوذکلام او را در شنونده دو چندان می‌کند. آهنگ کلاما و آهنگی طبیعی است که شنونده آن را با جان خود حس می‌کند و از آن اثر می‌پذیرد. یکی از مهم‌ترین عناصر موسیقی ساز در کلام شمس تکرار است. شمس با استفاده از شیوهٔ بلاغت منبری، ضمن تکرار اندیشه‌ها و باورهای عارفان، واژگان و ترکیبات را نیز به گونه‌های مختلف تکرار می‌کند تا ضمن بالا بردن سطح موسیقیایی کلام و خوش آهنگ کردن آن، بر نقش اقناعی سخن خود بیفزاید. یکی ازگونه‌های تکرارکه با زبان ساده و طبیعی او مناسبتی تام دارد تکرار زیاد حرف عطف «واو» است. تکرار این حرف موجب می‌شود تا خواننده در پایان هر جمله ضرب آهنگ دل نشینی راکه ناشی از فرود آمدن آهنـگ کلام در جملهٔ قبل و برخاستن آن در آغاز جملهٔ بعدی است احساس کندو از این اوج و فرود منظم در جملات متوالی لذت ببرد. به علاوه، این شیوه باعث می‌شود تا جملات پیوسته و پی در پی خوانده شوند و خوانش کلام سرعت گیرد؛ به ویژه در جملات کوتاهی که پشت سرهم می‌آیند. جملات زیرنمونه‌ای از این دستاست: «چندین سخن و نصیحت و وعظ با تو گفتم اگردر شهر گفتمی صد هزار مراعات کردندی و خلایقی مریدم شدندی و خلقی غریو کردندی و موی بریدندی و جان و مال شیرین فدا کردندی» (شمس، ۱۳۶۹: ۲۴۲) استفاده از نام آواهای گوناگون نیز با آهنگ طبیعی کلام او مرتبط است. این نام آواهاکه گاه برای بیان ناگهانی احساسات درونی به صورت طبیعی در زبان جاری می‌گردند وگاه برای تقویت معنا درکلام ادبی عمداً به کارگرفته می‌شوند در ایجاد موسیقی در زبان گفتاری نقش به سزایی دارند؛ ترکیباتی مانند تاق و تُرُنب، تراق اتراق، چغ چغ و ... سجع گونه‌هایی نیزکه به صورت اتفاقی درکلام شمس حضور دارد ازعوامل موسیقی ساز است که بـه نظرمی‌رسد به سبب مصاحبت مستمر او با قرآن، ناخودآگاه در ساختارکلام او جا می‌گیرد مانندابن عبارت: «از جوش دریای کلام حق بر لوح الفی نقش گشت. فرمان آمدکه ای جبرئیل روحانی، برخوان از لوح ربـانی، این حرف سبحانی.» (همان، ۲۲۵)



جمع بندی و نتیجه گیری

عـارفان از زبـان فـراوان سخن گفته‌انـد؛ به ویژه از تنگنای زبان خود در بیان حقایق معنوی و محدویت فهم مخاطبان در دریافت آن حقایق. گروهی در مواجهه با این مشکل خاموشی پیشه کرده و زبان سکوت برگزیده‌اند. برخی نیز به اصطلاح سازی روی آورده و باورها و تجربه‌های روحی خود را در زبانی رمزی و نمادین عرضه کرده‌اند، اما شمس تبریزی از آنانی است که زبان خود را به سطح زبان عوام تنزّل داده و بی‌پیرایه با مخاطبانش سخن گفته است. از این رو سخنان شمس برخلاف بسیاری از آثار نثر صوفیه که بعدها در پرنیان ادب با صورت‌های گوناگون خیال عرضه می‌شده، برجستگی و لطف و شکوه خود را به صورت زبان ساده و بلاغت طبیعی گفتاری نشان می‌دهد. البته زبان شمس گاهی اوج می‌گیرد و تصویری و رمزی می‌شود به طوری که فهم آن برای عموم دشوار می‌گردد. فراز و فرود زبان شمس بدان جهت است که مقالات، مجموعه‌ای از سخنانی است که او در زمان‌های گوناگون و در حالات مختلف و با اهداف متفاوت بر زبان جاری کرده است. طبیعی است که زبان تعلیمی او هنگام آموزش باورها و چگونگی سلوک عرفانی به مخاطبان با زبان احساسی او درگزارش تجربه‌های روحی خود متفاوت باشد. اقتدار، شفّافیت، متناقض نمایی، هنجارگریزی، محاوره‌ای وعامیانه بودن، روایت‌گری، تأویل‌گرایی و آهنگین بودن از مهم‌ترین ویژگی‌های زبان عرفانی شمس به شمار می‌روندکه میزان شدت و غلظت آنها بنابر موقعیت‌های گوناگون تغییر می‌کند. این خصوصیات با اندکی تفاوت در زبان سایرعارفان نیز دیده می‌شود اما آنچه که زبان شمس را از زبان دیگران ممتاز می‌کند نگاه انتقادی اوست که در زبانش بازتاب یافته است و ریشه در سلوک رندانه و جسورانه او دارد.



منابع

۱ - احمدی، بابک، ساختارو تأویل متن، تهران، مرکز، ۱۳۷۰ .
۲- انوشه، حسن، فرهنگنامه ادبی فارسی، جلد دوم، تهران، وزارت فرهنگ وارشاداسلامی، ۱۳۸۰ .
۳- بقلی شیرازی، روزبهان، شرح شطحیات، به تصحیح هنری کربن، تهران:۱۳۴۴.
۴- پالمر، ریچارد.ا، علم هرمنوتیک، ترجمهٔمحمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس،۱۳۷۷ .
۵- چامسکی، نوآم، زبان واندیشه، ترجمهٔ کوروش صفوی، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
۶ - رضی، احمد و مهدیه فیض، «تحلیل عناصرداستانی در قصه‌های مقالات شمس تبریزی»، پژوهش زبان وادبیات فارسی، شمارهٔ۶، بهار و تابستان ۱۳۸۵ .
۷- زرین کوب، عبدالحسین، باکاروان حله، تهران: جاویدان، ۱۳۷۰.
۸- پورنامداریان، تقی، «ادبیات عرفانی»، دانشنامه زبان وادب فارسی، به سرپرستی اسماعیل سعادت، جلداول، تهران، فرهنگستان زبان وادب فارسی، ۱۳۸۴.
۹- شمس تبریزی، محمد، مقالات‌شمس‌تبریزی، به تصحیح محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.
۱۰- طاهری، قدرت‌اله، «شمس تبریزی و تفسیرهای بدیع او از آیات قرآن»، پژوهش‌های ادبی، شمارهٔ۱۴، زمستان . ۱۱/ ۱۳۸۵.
۱۱- کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی ومایستراکهارت، تهران:هرمس،۱۳۸۱ .
۱۲- مکاریک، ایرنا، دانشنامهٔ نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمهٔ مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه،۱۳۸۴.
۱۳- ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، تهران، سروش،۱۳۶۸.
۱۴- موحد، محمدعلی، «جایگاه مقالات شمس درادب وعرفان ایران»، کتاب ادبیات وفلسفه، آبان ۱۳۸۱.
۱۵- وثوقی، حسین، «توصیف زبان شناختی پارادوکس‌ها یا عبارت‌های متناقض نما در مقالات شمس تبریزی»، مردم و زندگی، شماره۲۴، مهر۱۳۷۸.
۱۶- ویگوستکی، لِو سیمونوویچ، تفکروزبان، ترجمهٔبهروزعزب دفتری، تهران، نیا، ۱۳۷۰.
۱۷- هارلند، ریچارد، ابرساختگرایی، ترجمهٔفرزان سجودی، تهران، حوزهٔهنری، ۱۳۸۰.
۱۸- هایدگر، مارتین، شعرزبان واندیشهٔرهایی، ترجمهٔعباس منوچهری، تهران، مولی،۱۳۸۱.
۱۹- یثربی، سیدیحیی، فلسفه عرفان، قم، دفترتبلیغات اسلامی حوزه اسلامی، ۱۳۸۲.



شمس در آیینه‌ی مثنوی

پریسا ایزدی شریفی[۱]

شاید در تاریخ فرهنگ بشری با کمتر موردی برخورد کنیم که مانند شمس و مولانا اینگونه بر هم اثر گذارده باشند

خود شمس اعتراف می‌کند: کسی می‌خواستم از جنس خود تا او را قبله‌ی خود سازم و روی بدو آرم که از خود ملول شده بودم..... (صاحب الزمانی، ۱۳۸۰: ۷۰)

در واقع اینگونه می‌توان گفت که این رابطه کاملا دوسویه بوده و هر دو همدیگر را پوشش می‌دادند. مولانا خود می‌فرماید:

تشنگان گر آب جویند از جهان　　آب هم جوید به عالم تشنگان

(مولوی،۱۳۹۲: ۱۱۴)

درباره تاثیر شمس بر مولانا شاید همین نکته کافی باشد که بگوییم در کمتر غزلی از دیوان کبیر و پرترنم و کم نظیر حضرت مولانا می‌بینیم که یادی، نامی، اشاره‌ای به شمس و آفتاب درخشان زندگی‌اش، نکرده باشد

زعشق شمس تبریزی، ز بیداری و شب خیزی　　مثال ذره ای گردان , پریشانم به جان تو

(مولوی، ۱۳۹۲: ۴۴۰)

اما اینجا و در این گفتار قصد آن دارم تا گوشه‌ای از تاثیرات حضور شمس در مثنوی حضرت مولانا را تقدیم کنم.

مولانا در مثنوی حدود ۳۸ مرتبه از «شمس» نام می برد، ۲۱۲ بار از «آفتاب» و ۱۶۳ بار از کلمه‌ی خورشید و این غیر از ترکیبات دیگر این سه کلمه از قبیل «آفتابش، آفتابم، خورشیدم، و...می‌باشد.که عمدتا اشاره‌ای به «شمس تبریزی» ندارند. و ما نیز بدان‌ها نپرداخته‌ایم.

اما از میان این واژه‌ها، آنجا که به حضرت شمس تبریز اشاره می‌کند، این موارد است:

آفتاب آمد دلیل آفتاب　　گر دلیلت باید، از وی رخ متاب

از وی از سایه نشانی می‌دهد　　شمس هر دم نور جانی می‌دهد

سایه خواب آرد تو را همچون سمر　　چون برآمد شمس، انشق القمر



۱.پریسا ایزدی شریفی. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. مدرس سابق مراکز علمی-کاربردی. تهران و رشت؛ دانشکده ایمنی و بهداشت شهید بهشتی ؛ مرکز تربیت معلم شهید رجایی و...همکار تالیف جلد چهارم دانشنامه زبان فارسی دربخش شبه قاره هند،فرهنگستان زبان وادب فارسی

خود غریبی در جهان چون شمس نیست / شمس جان باقی کاو را امس نیست
شمس در خارج اگرچه هست فرد / می‌توان هم مثل او تصویر کرد
شمس جان کاو خارج آمد از اثیر / نبودش در ذهن و در عالم، نظیر
در تصور ذات او را گنج کو؟ / تا در آید در تصور مثل او
چون حدیث روی شمس الدین رسید / شمس چارم آسمان، سر در کشید
واجب آمد چون که آید نام او / شرح رمزی گفتن از انعام او
این زمان جان دامنم برتافته ست / بوی پیراهان یوسف یافته ست
کز برای حق صحبت سالها / بازگو حالی از آن خوش حالها
تا زمین و آسمان خندان شود / عقل و روح و دیده، صد چندان شود
من چه گویم؟ یک رگم هشیار نیست / شرح آن یاری که او را یار نیست؟
شرح این هجران و این خون جگر / این زمان بگذار تا وقت دگر
«گفتمش پوشیده خوش تر سر یار / خود تو در ضمن حکایت گوش‌دار»
خوشتر آن باشد که سر دلبران / گفته آید در حدیث دیگران
فتنه و آشوب و خونریزی مجو / بیش از این از شمس‌تبریزی مگو...

(مولوی،۱۳۹۲: ۲۸ ـ ۲۷)

رو ز سایه؛ آفتابی را بیاب / دامن شه، شمس تبریزی بتاب
ره ندانی جانب این سور و عرس / از ضیاء الحق؛ حسام الدین بپرس

(مولوی،۱۳۹۲: ۱/ ۴۳)

... آفتابا ترک این گلشن کنی / تا که تحت الارض را روشن کنی
آفتاب معرفت را نقل نیست / مشرق او غیر جان و عقل نیست
خاصه خورشید کمالی کان سری ست / روز و شب کردار او، روشنگری ست
مطلع شمس آی اگر اسکندری / بعد از آن هرجا روی، نیکو فری
بعد از آن هرجا روی مشرق شود / شرق‌ها بر مغربت عاشق شود

(مولوی،۱۳۹۲: ۲/ ۱۹)

چون نمی‌آیند اینجا که منم / کاندر این عز، آفتاب روشنم
مشرق خورشید، برج نیلگون / آفتاب ما ز مشرق‌ها، برون
باز گرد شمس می گردم عجب / هم ز فر شمس باشد این سبب
شمس باشد بر سبب‌ها مطلع / هم از او حبل سبب‌ها؛ منقطع
صدهزاران بار ببریدم امید / از که؟ از شمس! این شما باور کنید
تو مرا باور مکن کز آفتاب / صبردارم من و یا ماهی ز آب
ور شوم نومید؛ نومیدی من / عین صنع آفتاب است ای حسن

...

ما ز عشق شمس دین بی ناخنیم / ورنه ما این کور را بینا کنیم



هان ضیاء الحق! حسام الدین! تو زود / دارو ش کن کوری چشم حسود
جمله کوران را دوا کن جز حسود / کز حسودی بر تو می آرد جحود
آن که او باشد حسود آفتاب / وان که می‌رنجد ز بود آفتاب
اینت درد بی دوا کاو راست، آه! / اینت افتاده ابد در قعر چاه
(مولوی، ۱۳۹۲: ۲/ ۷۳)

قصه‌ی دور تبسم‌های شمس / وان عروسان چمن را لمس و طمس
حال رفت و ماند جزوت یادگار / یا از او واپرس، یا خود یاد دار
(مولوی، ۱۳۹۲: ۶/ ۱۱۵)

با چنین پنهانی ای کاین روح راست / عقل بر وی اینچنین رشکین چراست؟
از که پنهان می‌کنی ای رشک خو / آن که پوشیده ست نورش، روی او
می‌رود بی روی پوش این آفتاب / فرط نور اوست رویش را نقاب
از که پنهان می‌کنی ای رشک ور / کآفتاب از وی نمی‌بیند اثر
رشک آن افزون‌تر است اندر تنم / کز خودی خواهم که هم پنهان کنم
زآتش رشک گران، آهنگ من / با دو چشم و گوش خود در جنگ، من
چون چنین رشکیستت ای جان و دل / بس دهان بربند و گفتن را بهل
ترسم ار خامش کنم، آن آفتاب / از سوی دیگر بدراند حجاب
در خموشی، گفت ما اظهر شود / که ز منع، آن میل افزون‌تر شود
(مولوی،۱۳۹۲: ۶/ ۵۴)

که همانگونه که در ابیات مشاهده می‌کنیم مولانا گاه شرح عاشقی خود بر شمس را می‌گوید،گاه شرح حسادت و بددلی هایی که موجب فراق و دوری او از شمس شده و مواردی از این دست...

از سوی دیگر تاریخ سروده شدن مثنوی چیزی در حدود ده سال پس از هجرت شمس است. و مولانا نه در غلبه‌ی شوریدگی، بلکه در پختگی اندیشه به سرایش مثنوی پرداخته است از میان داستان‌های زیبای مثنوی، به دو داستان اشاره می‌کنم که این دو هرکدام تحت تاثیر مستقیم مولانا از داستان زندگی معرفتی خویش، یعنی داستان حضور و هجرت حضرت شمس سروده است.



**** حکایت عاشق شدن پادشاهی بر کنیزکی و....**

داستان اول مثنوی و بهتر بگوییم اولین داستان مثنوی که مولانا بلافاصله پس از مقدمه‌ی پر راز «نی نامه»، به آن پرداخته است و نکات ریز و درشت بسیاری در خود نهفته دارد.

او از پیش، این آمادگی را به خواننده می‌دهد که این داستان نقد حال اوست چرا که خود پیشنهاد می‌دهد:

خوش‌تر آن باشد که سر دلبران / گفته آید در حدیث دیگران
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱ /۲۸)

مولانا در نی نامه‌ی خویش بسیار ظریف به درد جدایی‌اش از شمس، اشاره می‌کند

هـر کـــه او از هـــمزبانـــی شـد جـدا　　بـــی زبـان شـد گـر چه دارد صد نوا
چون که گل رفت و گلستان درگذشت　　نـشنوی زان پـس ز بلبل سرگـذشت
شـرح گل بـگـــذار از بـــهـــر خـدا　　شرح بلبل گـو کـه شد از گل، جـدا
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱ /۲۲)

و پس از سرودن ابیاتی دیگر و پایان دادن به نی نامه، بی هیچ حاشیه‌ای اشاره به نقد حال خویش می‌کند!

بود شاهی در زمانی پیش از این　　ملک دنـیا بودش و هم ملک دین
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۲۳)

در آغاز، شرحی کوتاه بر گذشته خویش می‌دهد. جمیع حکمت و علوم دینی و دنیوی درخویش داشت. مفتی زمان بود و از دنیا و عقبی بهرمند. هم مورد توجه خلق بود و هم بنده پرهیزگار حق. بی هیچ غم و غصه ای روزگار می‌گذراند. غافل از این که حق این گونه خواسته بود که از این منبع زلال، چشمه‌ای جوشان سازد تا همگان همواره از آن بهره برند و با نردبان کلام او بر بامی که فلک برتر بود، برپرند! انسانی بود نیک اما هنوز از درد خبر نداشت. راضی و خرسند از زندگی که بر کام می‌گذرد، تسلیمی از سر جبر و فرشته وار؛ نه عاشقی کردن با آفریدگار!
و او برتر از این گونه زندگی بود. مگر برای همین آفریده نشده بود؟ پس دیگر کی می‌باید این درد، درد تولدی دیگر، در قالبی دیگر، در او آغاز شود؟ کم کم داشت دیر می‌شد!

اتفاقا شاه روزی شد سوار　　با خواص خویش از بهر شکار
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۲۳)

چگونه است حال کسی که از عقل و راهنمایی‌های آن، همواره برخوردار است و محبوب خلق نیز هست؟ مگر نه این که دست‌ها همواره به نیاز؛ به سوی او، و زبان‌ها به ستایش او در حرکتند و او مست باده غرور؛ همچنان اسیر « منِ» بزرگِ پر زنجیر خویش، در دام مانده است، امّا بی‌خبر!
و این حال پادشاه قصه ماست، که در او دردی درحال شکل گرفتن است، درد خواستن؛ طلب گمشده ..... و راه آغاز شد.

یک کنیزک دید شه بر شاهراه　　شد غلام آن کنیزک، جان شاه
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۲۳)



اما او در ابتدای راه سرگردان شده است؛ آن کنیزک خواست‌ها و تمنیات درونی مولاناست. او به خویش غرّه است؟ منِ بزرگِ وجودِ او، همچنان یکه تازی می‌کند. «من هستم»!! هنوز همه چیز را از دریچه عقل خویش می‌بیند و با تکیه بر عقل، گمان می‌کند که هر آنچه را که می‌خواهد، بدست خواهد آورد . اما یک جای کار اشکال دارد. چرا کنیزک بیمار می‌شود؟ آیا او هم خواسته‌ای دارد؟

چون خرید او را و برخوردار شد　　آن کـنیزک از قـضا بـیمار شد
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۲۳)

شاه در تکاپوی مداوای بیمار خویش است. نفس وی بیمار گشته و نمی‌داند چه می‌خواهد؟ طبیبی حاذق می‌طلبد. مولوی به هر سو چنگ می‌اندازد تا راهی برای درمان بیابد:

شه طبیبان جمع کرد از چپ و راست　　گفت: جان هر دو در دست شماست
جان من سهل است؛ جان جانم اوست　　دردمند و خسته‌ام؛ درمانم اوست
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۲۳)

اوهمه سرمایه عقل و اندوخته‌ی دانش خویش را به کار می‌گیرد تا بلکه این درد را تسکین دهد، امّا ..... ؟

جمله گفتندش که جانبازی کنیم　　فهم گرد آریم و انبازی کنیم
هر یکی از ما مسیح عالمی است　　هر الم را در کف ما، مرهمی ست
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۲۳)

عقل، به تصّور آن که به تنهایی قادر به پیمودن راه خویش است، با تکیه بر خود سعی در درمان درد و بیماری دارد.اما درد بدتر می‌شود؛ درد در دل است، علاج آن با سر نتوان!

هر چه کردند از علاج و از دوا　　گشت رنج افزون و حاجت ناروا
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۲۳)

عقل عاجز می‌ماند و به عجز خود اعتراف می‌کند. مولانا این را می‌فهمد. این جا حرکتی آغاز می‌شود که او را به سوی سرنوشت محتوم خویش پیش می‌برد. او در می‌یابد که از دست عقل، به تنهایی کاری ساخته نیست! به ناتوانی خویش پی می‌برد و به سوی توانای مطلق دست نیاز بلند می‌کند:

شه چو عجز آن حکیمان را بدید　　پا برهنه جانب مسجد دوید
رفت در مسجد سوی محراب شد　　سجده گاه از اشک شه پر آب شد
چون به خویش آمد ز غرقاب فنا　　خوش زبان بگشاد در مدح و ثنا
ک: ای کمینه بخششت، مُلک جهان　　من چه گویم چون تو می دانی نهان
ای همیشه حاجت ما را پناه　　بار دیگر ما غلط کردیم راه
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۲۴)



دانش‌های این جهانی او، به هیچ دردش نخوردند، ریشه درد او کجاست که این چنین در تار و پود او تنیده و او را بی قرار ساخته؟ درمان آن به دست کیست؟ دراین جا طلب او به حد نهایت می‌رسد و بحر بخشایش الهی به جوش می‌آید و مولوی، پادشاه قصه ما، درحالتی نیمه هشیار و نیمه مست، به چیزی دست می یابد...«یک نفر در راه است»:

چون برآورد از میان جان، خروش　　اندر آمد بحر بخشایش به جوش
در میان گریه؛ خوابش در ربود　　دید در خواب او که پیری رو نمود
گفت: ای شه! مژده! حاجاتت رواست　　گر غریبی آیدت فردا؛ زماست
صادقش دان! کاو امین و صادق است　　حاذقش دان! کاو طبیبی حاذق است
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۲۴)

نشانی‌هایش را کم و بیش به او می‌دهند، ژنده پوشی حقیر، رانده خلق و محبوب حق.
این زمان است که مقدمه ملاقات این دو قطب فراهم می‌شود: یکی محبوب خلق و دیگری محبوب حق! تا سرنوشت، این دفتر بزرگ پرراز، کدامین ورق خویش را به این دو بنمایاند؟ بالاخره روزی از روزها، درمیان انتظار کشنده او، شمس بر آسمان قونیه تابیدن می‌گیرد و آن دو، یکدیگر را ملاقات می‌کنند.

دید شخصی، فاضلی، پر مایه‌ای　　آفـتـابـی در مـیـان سـایـه‌ای
مـی‌رسید از دور مـانند هـلال　　نیست بود و هست، بر شکل خیال
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۲۴)

ازابتدای کار، مولوی چیزی را درک می‌کند و این فراتر از تجربه‌های قبلی او بوده است. با همه تفاوت‌های ظاهری، او «هم ریشگی» و پیوند خویش را با آن حکیم الهی، در می‌یابد. امّا هنوز در گیری او با عقل خویش پایان نیافته و البته اندک زمانی به پیروزی بزرگ عشق، باقی مانده است.

هر دو بـحـری، آشنا آمـوخـته　　هر دو، جان، بی دوختن، بر دوخته
گفت معشوقم تو بودستی نه آن　　لیـک،کار از کار خـیزد در جهان
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۲۵)

این است که طلبی کوچک، او را به سوی راهی بزرگ رهنمون می‌سازد، و در جهان، این گونه کار از کار بر می‌خیزد، او از «من» به در آمده تا به خدا بپیوندد و شمس، این حکیم الهی،گویی که برای همین کارفرستاده شده بود، آمد تا از مولوی انسانی نو بسازد. کسی که ملایک بر او رشک برند و خلایق از او درس بیاموزند.
«در بازار قونیه می‌رفت. پیر مردی ژنده پوش بر سر راهش آمد. مولانا سوار بر مرکب و یاران گرداگردش! او مست خود و خلق، مست او!
باری! پیر بر او ظاهر گشت: صراف عالم! سوالی دارم: یاران بر می‌آشوبند، این گستاخ، کیست که چنین سر راه استادمان وارد شده؟! مولانا گویا در عمق جانش می‌داند که مسیر زندگی‌اش دارد دیگرگون می‌شود: ...
– بپرس!
– بایزید بالاتر است یا محمد(ص)؟
مولانا به سختی جلوی برافروختگی خویش را می‌گیرد ! جوابی از سر تکبر به او می‌دهد برای نشان دادن دانایی خویش و نادانی پرسنده!
ـ این چه پرسشی ست؟! همه می‌دانند که محمد (ص) پیامبر ما و بلکه پیامبر همه دوران‌هاست!
..... و پرسش آخر که چون کلنگی بر سر نفس او فرود می‌آید او را ویران می‌سازد .. شمس، عمدا این کار را می‌کند تا بر روی آن ویرانه‌ها، بنایی بسازد که دوران به خود ندیده؛
به حکم این بیت مولانا که:

راه جان مر جسم را ویران کند　　بعد از آن ویرانی، آبادان کند!



پیر مرد باز می‌پرسد:

– پس چگونه است که محمد(ص) می‌فرماید: «ما عرفناکَ حقَ معرفتک!» اما بایزید می‌گوید: سبحانی!ما اعظمُ شأنی؟
مفتی بزرگ شهر، از پاسخ فرو می‌ماند، هر چه در این سال‌ها اندوخته، به یاری می‌طلبد اما پاسخی درخور، نمی‌یابد !
به ناچار، سر تسلیم فرو می‌آرد:
– تو خود بگو پیرمرد!
پاسخ پیرمرد این بار، ضربه بر دیوار مستحکم همه باورهایش می‌زند! همه زحمات، کلاس‌های درس، شب بیداری‌ها، ریاضت‌ها، آموخته‌هایش در چهل سال، به ناگاه ترک خورده، سست می‌شود و در معرض ویرانی ست ....
– بایزید، جرعه نوش بود، به قطره‌ای سیراب شد و ندا در داد! اما محمد(ص) دریانوش! هرچه نوشید، تشنه‌تر شد و هیچگاه سیراب نگردید!
ضربه، کاری‌تر از آن بود که مولانا بتواند باز بر جای خویش باقی بماند. از اسب به زیر افتاد! به راستی اما با این کار، خط بطلانی بر شوکت و جلال اجتماعی خویش کشید!
مولوی که گویا از قبل آمدن این ناجی بزرگ را انتظار می‌کشید، او را همان گمشده خویش یافت، کسی که می تواند او را به اوج برد و به حق رساند.

پرس پرسان می‌کشیدش تا به صدر — گفت: گنجی یافتم آخر به صبر
گفت ای نور حق و دفع حرج — معنی الصّبر مفتاح الفرج
ای لقای تو جواب هر سوال — مشکل از تو حل شود بی قیل و قال
ترجمانی، هر چه ما را در دل است — دستگیری، هرکه پایش درگل است

(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۲۶)

مولوی دانست که شمس بیماری او را می شناسد و محرم تر از او کسی نیست.
شمس، تجلی همه آنچه بود که مولوی تمنّایش را داشت! زمینه ساز عشقی کامل برای رسیدن به معشوق مطلق! پس شمس را به درون خلوت خویش راه داد.

چون گذشت آن مجلس و خوان و کرم — دست او بگرفت و برد اندر حرم
گفت: هر دارو که ایشان کرده‌اند — آن عمارت نیست، ویران کرده‌اند

(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۲۷)



آیا این حرم همان خلوت‌های این دو با همدیگر نبود؟ هیچ کس نمی‌دانست که میان آن دو، چه گذشت؟ خلایق، هر یکی از ظنّ خویش، برآنها تهمتی بسته و آنان فارغ از نام وننگ خلق، دردهای خویش را درمان می‌کردند.

دید رنج و کشف شد بر وی نهفت — لیک پنهان کرد و با سلطان نگفت
دید از زاریش کاو زار دلست — تن، خوش است و او گرفتار دل است
عاشقی پیداست از زاری دل — نیست بیماری، چو بیماری دل

(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۲۷)

ازاین نقطه است که مولوی کم کم با راز و رمز دیار عشق، آشنا می‌شود. او درحال از دست دادن قالب عقل خویش و درحال پرداختن خانه وجود از «غیر»، است و این رسالت عظیم شمس است که مولوی را از این مرحله بگذراند. فقط به کمک اوست که این بندها، گشوده می‌شود.

گفت ای شه، خلوتی کن خانه را　　دور کن هم خویش، هم بیگانه را

(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۲۹)

شمس آشنای درد مولاناست، او کم کم از رازی پرده بر می‌دارد که تا آن زمان بر خود مولوی هم پوشیده بود. هنوزچند گامی مانده بود تا او را به آغاز راه عشق برساند و این گام، همتی عظیم می‌طلبید تا از هر آنچه او را در بند نموده، رهایی یابد، و روی و ریای خلق، به یک سو نهد.

پس شمس نیز کمر بر علاج بیمار خویش بست:

دست بر نبضش نهاد و یک به یک　　باز می‌پرسید از جور فلک
تا که نبض از نام که گردد جهان؟　　او بود مقصود جانش در جهان
نبض او بر حال خود بد بی گزند　　تا بپرسید از سمرقند چو قند
نبض جست و روی سرخ و زرد شد　　کز سمرقندی زرگر، فرد شد
چون ز رنجور آن حکیم این راز یافت　　اصل آن درد و بلا را باز یافت
گفت: دانستم که رنجت چیست، زود　　در علاجت سحرها خواهم نمود.

مولوی می‌بایست کم کم جلو می‌رفت و شمس آگاه، این مسئولیّت را به خوبی انجام داد.

من غم تو می‌خورم، تو غم مخور　　بر تو من مشفق ترم از صد پدر
وعده‌ها و لطف‌های آن حکیم　　کرد آن رنجور را ایمن ز بیم

(مولوی، ۱۳۹۲: ۱ /۳۰)

او را در برابر همه خواسته‌ها ودانش هایش قرار داد. دانشی که مولوی بدان دل خوش داشت، با جمیع مریدان و یاران و البته غرق در همه این‌ها!

بعد از آن برخاست و عزم شاه کرد　　شاه را زان، شمه‌ای آگاه کرد
گفت : تدبیر آن بود کاین مرد را　　حاضر آ ریم از پی این درد را
تا کنیزک در وصالش خوش شود　　آب وصلش ، دفع آن آتش شود.

(مولوی، ۱۳۹۲: ۱ /۳۱)



کنیزک، نفس مولاناست. اوست که عاشق زرگر است، از آن جهت مولانا به او می‌گوید «کنیزک » که نفس در واقع مطیع و فرم باید درمان شود چون قسمتی از وجود است.

اما نفس و جان بیمار، موجب ملال است و نفس و جان آگاه، موجب تعالی و رشد و تکامل!

در داستان، مولانا متوجه نفس است و به گونه‌ای که قبلا اشاره کردیم، اسیر نفس شده «شد غلام آن کنیزک، جان شاه»! این نفس بیمار، خوراک می‌خواست و قوت جان. انسانی که اسیر و زندانی نفس گشته چه می‌خواهد؟ «منِ بزرگِ درونِ او» (کنیزک) نیاز به تایید، تعظیم، تشویق و کرنش دیگران داشت. همه اسباب و زَنجیرهای زمینی یعنی (زرگر) برای خوراک دادن به او فراهم بود

و مولانا هنوز بر منبر می‌رفت و هنوز شاگردانش را داشت. کسانی که غرورش را تغذیه می‌کردند!

شه بـدو بـخشید آن مـه روی را　　جفت کرد آن هردو صحبت جوی را
مـدت شش مـاه مـی‌راندند کام　　تـا بـه صحت آمـد آن دختر، تمام
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱ /۳۲)

شمس، این حکیم الهی، اجازه می‌دهد تا آن کنیزک، حالش خوش شود .... و مولانا، پادشاه قصه‌ی ما، همچنان شاگردهای خویش را پای مجالس خویش داشت ... اما حکیم، تدبیری دیگر اندیشیده است!

اینجا دیگر لازم بود تا پوچی و بی اعتباری مقام‌های دنیا و جاه و شوکت انسانی، بر پادشاه، آشکار شود؛ پس به آرامی، به کمرنگ کردن و بی اعتبار کردن این دلخوشی‌های سطحی و این جهانی پرداخت:

بعد از آن از بـهر او شـربـت بساخـت　　تا بخورد و پیش دختر، می‌گداخت
چونک زشت و ناخوش و رخ زرد شد　　انـدک انـدک در دل او سرد شد
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۳۲)

در داستان‌های آن دو می‌خوانیم که چگونه شمس، مولانا را از خواندن کتاب و مجلس برپا ساختن منع می‌کرد: دیگر سخنان پدرت را مخوان ... (صاحب الزمانی، ۱۳۸۰: ۳۵) و حتی همین، موجبات نارضایتی شاگردانش را فراهم کرد. «و به مولانا شمس الدین این چشم زخم رسید » (همان) این گفتار را درداستان بعدی مولانا، بررسی می‌کنیم .

شمس با پرتو حضور درخشان خویش همه را به جرقه‌هایی کم بهاء مبدّل ساخت و مولانا که دیگر از بیماری رسته بود، قدم اوّل را برداشت.

ترک درس و مدرسه گفت و شاگردی شمس را آغاز کرد.

**** قصه‌ی بازرگان که طوطی او را پیام داد به طوطیان...**

اما با داستان دیگری در مثنوی حضرت مولانا برخورد می‌کنیم که باز پرتوی از نور شمس در آسمان مثنوی ست و آن، قصه‌ی بازرگان و طوطی است.

بـود بـازرگان و او را طـوطـی ای　　در قفس مـحـبوس، زیبا طوطی‌ای
چـون که بازرگان سفر را ساز کرد　　سوی هـندستان شدن آغـاز کـرد
گفت طوطی را: چـه خواهی ارمغان　　کارمـت از خـطه‌ی هـنـدوستان؟
گفت طوطـی کـه: آنـجا طوطیان　　چـون ببینی کـن ز حال مـا بیان
کان فلان طوطی که مشتاق شماست　　از قضای آسمان در حبس مـاست
بـر شمـا کرد او سلام و داد خواست　　وز شما، چاره و ره ارشاد خواست
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۱۰۴)



همانطور که از خلاصه‌ی داستان بر می‌آید، مولانا (بلبل) از دوری از گل خویش (شمس) در رنج است و از مصاحبت با استاد و پیر، محروم.

مردی خوشگو و خوشخو، که همه او را می‌ستودند و ازکلام و آگاهی او بهره می‌بردند، با دیدن شمس کاملا متحول شد که داستان آن در «حکایت پادشاه و کنیز» ذکر شد. که تاریخ این اتفاق جمادی الاخر سال ۶۴۲ هـ.ق بود. (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۱۰۴)
و نتیجه‌ی آن، افتادگی و تواضع بیشتر مولانا برهمه‌ی مردم و بر زمین آمدن از موکب غرور و تشخص بود. در رباعیاتش می‌فرماید:

زاهـد بـودم، ترانه گویم کردی　　سرفتنه‌ی بزم و باده خویم کردی
سـجـاده نـشین بـاوقـاری بـودم　　بازیـچه‌ی کودکان کویم کردی

شمس حتی به مولانا دستور ترک منبر داد و او را از ادامه‌ی مجالس و منبرهایش باز داشت. افلاکی از قول مولانا می‌گوید: چون شمس الدین به من رسید، گفت: دیگر سخنان پدرت را مخوان! به اشارت او، زمانی نخواندم. پس آنگاه فرمود که: با کسی سخن مگو! مدتی خاموش کرده و به سخن گفتن نپرداختم، و از این رو که سخنان ما غذای جان عاشقان شده بود، به یکبارگی تشنه ماندند و از پرتو همت و حسرت ایشان، به مولانا شمس الدین، چشم زخم رسید. (صاحب الزمانی، ۱۳۸۰: ۳۵)

باری این رفتار جز برای فرزند ارشد مولانا که در زمان آشنایی با شمس حدود بیست سال، داشت و به شدت تحت تاثیر خلق و منش شمس قرار گرفته بود، بر دیگر اهالی خانه‌ی مولانا و شاگردان و دوستانش خوش نیامد و آنقدر شمس را مورد آزار و استهزا قرار دادند که درشوال سال ۶۴۳ قونیه را بی خبرترک کرد. (صاحب الزمانی، ۱۳۸۰: ۱۲۶)

در این مدت مولانا که دیگر به تعالیم شمس خو گرفته و به روح والای شمس، دل بسته بود، درس و منبر را رها کرد در حالی که رفتن شمس، خودخواهان اطراف مولانا را خرسند کرده بود. چنانکه تصور می‌کردند پیرشان مجالس وعظ و درس را از سر می‌گیرد، اما نشد و مولانا در حقیقت بازگشت به منبر و مدرسه را گونه‌ای خیانت به استاد بزرگ خویش، شمس می‌دید. همانطور که می‌دانیم، مولانا در مثنوی، تداعی معانی، بسیار به کار می‌گیرد و به دلیل هوش و آگاهی بالا و همین تداعی، توان اندیشیدن به چند موضوع را به طور موازی به او داده است. او با سرودن ازطوطی به یاد یار خویش می‌افتد و برای او می‌سراید

یـاد یـاران یـار را مـیـمـون بـود　　خـاصه کان لیلـی و ایـن مـجنون بـود
ای حـریـفـان بـت مـوزون خـود　　مـن قدح‌ها مـی‌خـورم پـر خـون خود
ای عجب آن عهد و آن سوگند کو؟　　وعـده‌هـای آن لب چـون قـند کـو؟
گـر فـراق بنده از بـد بندگی ست　　گـر تو با بـد، بد کنی پس فرق چیست؟
عـاشقم بر قهر و بـر لطفش به جد　　بـوالعجب مـن عـاشق ایـن هردو ضد
ای عـجب بلبل کـه بگشاید دهان　　تـا خـورد او خـار را بـا گـلستان
این چـه بلبل؟ این نهنگ آتشی ست　　جمله ناخوش‌ها ز عشق، او را خوشی‌ست

(مولوی، ۱۳۹۲: ۱۰۵-۱۰۴)



مولانا از درد دوری شمس می‌گوید که با همه‌ی تلخی، «عشق» آن را شیرین کرده است و عاشق هم لطف یار است و هم قهرش.
با این حال دلتنگی او غلبه کرده و بی قرار است

در این میان مسافری، از دمشق می‌آید و نامه‌ای به دست حضرت مولانا می‌دهد:

مرد بازرگان پذیرفت این پیام — کاو رساند سوی جنس از وی سلام
چون که تا اقصای هندستان رسید — در بیابان طوطی چندی بدید
مرکب استانید، پس آواز داد — آن سلام و آن امانت باز داد
طوطی‌ای زان طوطیان لرزید بس — اوفتاد و مرد و بگسستش نفس

(مولوی،۱۳۹۲: ۱۰۶)

نامه از حضرت شمس بود و خطاب به مولانا:

«مولانا را خاطر باشد که این ضعیف، به دعای خیر مشغول است و به هیچ آفریده، اختلاط نمی‌کند» (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۱۲۹)

اگرچه شمس مستقیما به مولانا حکمی و دستوری نداد، لیکن به طور ضمنی، همچنان او را به سکوت و خاموشی دعوت کرد.

کرد بازرگان تجارت را تمام — باز آمد سوی منزل، شادکام
گفت طوطی: ارمغان بنده کو؟ — آنچه گفتی، وانچه دیدی، باز گو
گفت: گفتم آن شکایت‌های تو — با گروهی طوطیان، همتای تو
آن یکی طوطی ز دردت بوی برد — زهره‌اش بدرید و لرزید و بمرد

(مولوی، ۱۳۹۲: ۱۰۹)

با دریافت این نامه مولانا که از زمان رفتن شمس از قونیه، ترک منبر گفته و خاموشی اختیار کرده بود، به فراست دریافت که همین گونه باید ادامه دهد تا آنان که رابطه آن دو را مورد طعنه و حسادت قرار داده بودند، پشیمان شوند.

چون شنید آن مرغ کان طوطی چه کرد — پس بلرزید، اوفتاد و گشت سرد
گفت ای طوطی خوب خوش حنین — این چه بودت؟ این چرا گشتی چنین؟
ای زبان تو بس زیانی مر مرا — چون تویی گویا، چه گویم من تو را؟
ای زبان هم آتش و هم خرمنی — چند از این آتش در این خرمن زنی؟
حرف چه بود؟ تا تو اندیشی از آن؟ — حرف چه بود؟ خار دیوار رزان
حرف و گفت و صوت را برهم زنم — تا که بی این هرسه، باتو دم زنم

(مولوی، ۱۳۹۲: ۱۱۳ ـ ۱۱۲)



شاگردان و دوستان که سکوت مولانا را دیدند، از کرده‌ی خود پشیمان شده و با اجازه و دستور مولانا به سوی دمشق رفته و او را به قونیه دعوت کردند

بعد از آنش از قفس بیرون فکند — طوطیک پرید تا شاخ بلند
طوطی مرده چنان پرواز کرد — کافتاب از شرق، ترکی تاز کرد
روی بالا کرد و گفت: ای عندلیب — از بیان حال خودمان ده نصیب
او چه کرد آنجا که تو آموختی؟ — ساختی مکری و مارا سوختی؟

(مولوی، ۱۳۹۲: ۱۱۸)

مولانا در اوج کمال و پختگی، هر آنچه که در حال غلبه‌ی شیدایی گذشت و موجبات حسادت اطرافیان را فراهم آورد را با دقت واکاوی کرده و در این داستان گنجاند که: علت حسادت دیگران در واقع دیدن مهری بود که میان پیر و شیخ و مراد آنان و درویش ژولیده‌ای چون شمس، رخ داده بود.

و در واقع مولانا به این نتیجه رسیده بود که خود را در بند جامعه گرفتار کرده و تمام کسانی که مدعی دوستی با او بودند، به محض به خطر افتادن منافعشان، حتی ملاحظه‌ی احوا دل مولانا را نیز نکردند.

گفت طوطی: کاو به فعلم پند داد — که رها کن لطف آواز و وداد
زانکه آوازت تو را در بند کرد — خویشتن، مرده، پی این پند کرد
یعنی ای مطرب شده با عام و خاص — مرده شو چون من که تا یابی خلاص
دانه باشی مرغکانت برچنند — غنچه باشی، کودکانت برکنند
دانه پنهان کن به کلی دام شو — غنچه پنهان کن، گیاه بام شو
هر که داد او حسن خود را در مزاد — صد قضای بد سوی او رو نهاد
حیله‌ها و خشم‌ها و رشک‌ها — برسرش ریزد چو آب از مشک‌ها
دشمنان او را ز غیرت می‌درند — دوستان هم روزگارش می‌برند

(مولوی، ۱۳۹۲: ۱۱۹)

می‌بینیم که در این داستان، به هر بهانه‌ای، مولانا گریزی به شمس می‌زند و از احوال دل خویش می‌گوید:

ای حیات عاشقان در مردگی — دل نیابی جز که در دل بردگی
من دلش جسته به صد نازو دلال — او بهانه کرده با من از ملال
گفتم آخر غرق توست این عقل و جان — گفت:رو !رو!برمن این افسون مخوان
من ندانم آنچه اندیشیده‌ای — ای دو دیده! دوست را چون دیده‌ای؟

(مولوی، ۱۳۹۲: ۱۱۴)

مولانا می‌داند که جز با رمز نمی‌تواند شرح دلدادگی‌اش را بازگو کند و ترجیح می‌دهد که باز، در حدیث دیگران، به طور مجمل، گفته آید

ای گران جان! خوار دیدستی مرا — زان که بس ارزان خریدستی مرا
غرق عشقی‌ام که غرق است اندر این — عشق‌های اولین و آخرین
مجملش گفتم، نگفتم زان بیان — ورنه هم افهام سوزد، هم زبان
تا که در هر گوش ناید این سخن — یک همی گویم ز سرّ من لدن

(مولوی، ۱۳۹۲: ۱۱۵ ـ ۱۱۴)



منابع

۱ـ زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۹۰، پله پله تا ملاقات خدا، چاپ سی و یکم، تهران، انتشارات علمی
۲ـ صاحب الزمانی، ناصرالدین، ۱۳۸۰، خط سوم، چاپ هفدهم، تهران، انتشارات عطایی
۳ـ مثنوی معنوی، ۱۳۹۲، مطابق نسخه نیکلسون، چاپ اول، تهران، انتشارات فراروی
۴ـ موحد، محمدعلی، ۱۳۶۹، مقالات شمس تبریزی، چاپ اول، تهران انتشارات خوارزمی



آن بندهٔ نازنینِ گرفتار در میان قومی ناهموار
(چهرهٔ حضرتِ مولانا در مقالات شمس تبریزی)

رقیه همتی[۱]

چکیده

تصویر روحانی چهرهٔ مولانا بر اهل ادب و عرفان پوشیده نیست این تصاویر در مثنوی و دیوان شمس و فیه ما فیه و مکتوبات اوتجلی پیدا کرده است. ولی آنچه که هنگام مطالعهٔ مقالات شمس توجه مخاطب را به خود جلب می‌کند ذکر نام مولانا همراه با شور و شعف و توصفی مثال زدنی است که نشانگر ارادت بی‌بدیل شمس به حضرت مولاناست. تقریبا نام و ذکر مولانا در اغلب صفحات مقالات به چشم می‌خورد. حال باید دید مولانا در دل و دیده و آن‌گاه کلام شمس در چه درجه‌ای از کانون توجه قرار دارد؛ نیز اگر ذکری از مولانا در سخن وی وجود دارد به کدام جنبه از شخصیت روحانی و عرفانی و یا ظاهری‌اش اشاره می‌کند؛ باشد که تأثیرمتقابل دیدار شمس و مولانا بر همگان این بار از زاویه‌ای دیگر آشکار شود.

واژگان کلیدی: مولانا، شمس تبریزی، مقالات شمس، تصویر مولانا.



۱ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام‌نور

۱ - مقدمه

این شمس کیست که این گونه آتش به جان مولانا انداخت و قرن‌هاست که سخن دلباختگی او بر سر زبانهاست؟!

«شمس بی‌تردید شخصیتی تاریخی است. پیر و پیرو، مرید و مراد، شورآفرین و واژگونگر مولانا، جلال‌الدین محمد مولوی (۶۷۲ - ۶۰۴) است. به یک سخن، شمس، زایشگر مولوی است - زایشگر تولد دوبارهٔ او!» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۵۴) داستان دیدار شمس و مولانا بارها و بارها بر زبان و قلم اهل ادب و عرفان جاری شده است و بی‌شک یکی از مرموزترین دیدارهای مرید و مرادی است.

البته عامل اصلی آفرینش این رمز و راز خود مولاناست زیرا هر جا سخن از این دیدار به میان می‌آید شاهد زبان استعاری و رمزگونهٔ وی هستیم. آشنایی با شمس تبریزی از مولانای واعظ، شاعر و عارفی دلسوخته می‌سازد که درس و منبر را رها می‌کند و به سماع و وجد و شاعری روی می‌آورد.

و اما دلیل آمدن شمس به قونیه چه بود؟ «شمس که به قونیه آمد مأموریتی از برای خود قائل بود؛ مأموریت نجات مولانا از گرفتاری در میان قوم ناهموار. او مولانا را پانزده شانزده سال پیش، در بیست و سه چهار سالگی وی دیده و شناخته بود .... اما چرا شمس این چند وقت را صبر کرده بود؟ چرا با مولانا،که می‌گوید او را از شانزده سال پیش نامزد هم‌صحبتی خویش کرده بود، سخن نمی‌گفت؟ این همه مدت منتظر چه بود؟ شمس خود پاسخ این سؤال را می‌گوید: میلم از اول با تو قوی بود الا می‌دیدم در مطلع سخنت که آن وقت قابل نبودی این رموز را اگر گفتمی مقدور نشدی آن وقت و این ساعت را به زیان بردیمی.» (موحّد، ۱۳۷۵: ۱۴۰-۱۳۹)

و باز می‌گوید: «این خمی بود از شراب ربانی، سر به گل گرفته، هیچ کس را بر این وقوفی نه، در عالم گوش نهاده بودم، می‌شنیدم، این خنب به سبب مولانا سرباز شد. هر که را از این فایده رسد سبب مولانا بوده باشد.» (همان، ۲۲)

شمس در هر جا سخن از مولوی به میان می‌آید وی را با نام «مولانا» می‌خواند. از این سخن شمس می‌توان پی برد که مولوی در دورهٔ دوم زندگیش هر چه داشته از شمس داشته است و سبب سرایش مثنوی و غزلیات و آن همه شوریدگی‌اش شمس بوده است و لا غیر. البته این جذب و انجذاب به شکل متقابل بوده است و در جایی دیگر می‌گوید: «از برکات مولاناست هر که از من کلمه‌ای می‌شنود. هرگز یا چندین گاه از من کسی چیزی می‌شنود؟ با کسی چیزی می‌گفتم؟ تو ابراهیمی که می‌آمدی به کتّاب، مرا معلمی می‌دیدی! الّا بسیارست که کس در ناشناخت خدمتی کند. خدمتی در ناشناخت کو و خدمت در شناخت کو؟» (همان، ۲۵)



«بهاءالدین ولد در مثنوی ولدی داستان موسی و خضر را به عنوان براعت استهلال می‌آورد و از این به حکایت مولانا و شمس منتقل می‌شود و می‌گوید: «مولانا همچون موسی بود که با وجود کمال بی‌نظیرش که اگر جنید بغدادی در آن دوره وجود می‌داشت صید نکته‌های نغز او می‌شد، و اگر ابوسعید می‌بود حلقهٔ ارادت او را به گوش می‌افکند، با این حال طالب اولیاء ابدال بود، و شمس را به منزلهٔ خضر مولانا به شمار می‌آورد.» (ولدنامه، ۴۲ و ۴۳) از آن سوی، شمس نیز اقالیم مختلف را می‌گشت و به خدمت اوتاد و اقطاب می‌رسید و از فیض وجودشان حصّه‌ها می‌جُست و بهره‌ها می‌برد. اما عطش سیری‌ناپذیرش او را به سیر آفاق و انفس وامی‌داشت و مدام بر طیران معنوی همت برمی‌گماشت تاَ به فرد کامل‌تر برسد و بدین سبب بود که او را «شمس پرنده» یا «شمس آفاقی» می‌گفتند و چنین سفری در لسان اهل طریقت «سفر تَعَب» نام دارد. سبب هجرت شمس به سوی

محروسهٔ قونیه این بود که در مناجات از خدا خواسته بود که یکی از بندگان خاص خود را بدو نشان دهد و از عالم بالا بدو اشارت شده بود که به سوی دیار روم برود. افلاکی نیز همین معنا را با عباراتی متفاوت آورده است و شمس خود را به موسی تشبیه می‌کند که در جستجوی اعلم و اکمل بود همو باز تضرع‌کنان از خدا خواسته بود که با یکی از اولیاء الله حشر و نشر کند و در خواب بدو اشارت شد که به سوی روم برود.» (زمانی، ۱۳۸۶: ۱۷)

شور و شوق درونی مولانا نسبت به شمس و آن طوفان تپنده را از قلب کلام شعری وی در دیوان غزلیات شمس می‌توان جست ولی برای یافتن آنچه شمس را شیفتهٔ مولانا کرد، چاره‌ای جز مراجعه به مقالات پراکندهٔ شمس نداریم و اکنون دل می‌سپاریم به سخنان توفندهٔ شمس در خصوص مولانا که ذیلاً به آنها اشاره می‌رود.

۱ - شمس، گاه صرفا از مولانا سخنی را نقل قول می‌کند:

مرسوم است که عرفا برای مسجل کردن سخنان خود از آیات و احادیث و یا کلام عرفای دیگر استفاده می‌کردند کلام مولانا در نظر شمس چنان قداستی دارد که گاه از وی نقل قول می‌کند.

«چنان که مولانا فرماید، مهر برنهند از قران و احادیث تا مشرح شود روا باشد.» (موحد، ۱۳۷۵: ۲۹)

«این سخن در معرض ضعفست. مولانا شمس‌الدین تبریزی می‌فرماید که آن جواب خود مولانا گفت...» (همان، ۴۲)

«از مولانا به یادگار دارم، از شانزده سال، که می‌گفت که خلایق همچو اعداد انگورند...» (همان، ۲۰۱)

گاه به دلیل این که بر سخنش خرده نگیرند سخن دل خود را از زبان مولانا بیان می‌کند:

«مولانا می‌گفت که درختان می‌بینم و باغ‌ها، و دریای آب صافیِ خوشِ جان‌فزای، که صفت آن دریا در گفت نگنجد از لطف....» (همان، ۲۰۹)

۲ - توصیف جمال و احوال بیرونی مولانا و مقایسهٔ آن با احوال خودش:

مولانا هنگام دیدار شمس جوانی بود سی و هشت ساله و شمس پیر مردی که بیش از شصت سال سن داشت. «مقالات شمس تبریز را پیرمردی معرفی می‌کند که با ریشی اندک، تنی لاغر و به ظاهر ضعیف ولی چالاک و پرطاقت با نفسی گرم و کلامی نافذ.» (همان، ۲۵) حال این پیرمرد مولانا و خود را از نظر ظاهری این گونه معرفی می‌کند: «مولانا را جمال خوب است، و مرا جمالی است و زشتی هست. جمال مرا مولانا دیده بود، زشتی مرا ندیده بود. این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببیند: نغزی مرا و زشتی مرا.» (همان، ۲۹)



در مورد ظاهر احوال او نیز می‌گوید: «مولانا را فراغت است از وعظ، به اشارت حق و به هزار شفاعت و لابه‌گری بزرگ و خرد گوید آن چه گوید» (همان،۶۶). «و مولانا گفته: خرقه نیست قاعدهٔ من؛ خرقهٔ من صحبت است و آن چه تو از من حاصل کنی، خرقهٔ من آنست. چون وقت آن آید من خرقهٔ تو بر سر نهم و تو خرقهٔ من» (همان، ۱۰۰).

«علا را شطرنج مخر اگر دوست مولانایی. او را وقت تحصیل است، وقت آن که شب نخسبد الا ثلثی یا کمتر. هر روز لابد چیزی بخواند اگر چه یک سطر باشد.» (همان، ۱۷۲)

«عذر می‌گویند که چنان مولانا با ما می‌خندد، و هیچ ما را مؤاخذه نمی‌کند که آن چیز را زود کن

و معامله کن و بانگ برنمی‌زند و تهدید نمی‌کند و حکم نمی‌کندبه هیچ چیز. اگر شمس هم چنین کردی ما را مانع نشدی از آمدن ، ما چندین خرج می کردیم بی گرانی.» (موحد، ۱۳۷۵: ۲۳۹)

۳ -توصیف احوال درونی مولانا و مقایسهٔ خودش با وی:

گاه از زبان دیگران به ویژه معاندان می گوید: «گفتند: مولانا از دنیا فارغ است و مولانا شمس‌الدین تبریزی فارغ نیست از دنیا، و مولانا گفته باشد که این از ان است که شما مولانا شمس‌الدین تبریزی را دوست نمی‌دارید، که اگر دوست دارید، شما را طمع ننمایدو مکروه ننماید.» (همان، ۴۲)

اعتقاد شمس در خصوص علم مولانا در برابر علم خودش تا جاییست که او را غواص دریای علم می‌داند و خودش را تنها بازرگان که زحمتی در صید جواهر معانی ندارد.

«امروز غواص مولاناست و بازرگان من و گوهر میان ماست ...» (همان، ۴۷)

در مورد احوال درون مولانا معتقد است: «گفت: مرد چون پیر شود طبع کودکان گیرد؛ گفتم: این، همه را نیست. انبیا و اولیا از این قبیل نیستند، اینک مولانا از این قبیل نیست...» (همان، ۵۶)

«در وعظ مولانا وقتی لطیفه‌ای روی نمایدکه در وعظ منصور حفده نبود با آن کرامت وی...» (همان، ۱۳۱). «بگو: این حسد را دو معنی است، یکی حسدی است که به بهشت برد ... کراخاتون نیز حسود است. مولانا نیز حسود است. آن حسد است که به بهشت برد – همه روز سخن من جهت این حسد است.» (همان، ۱۵۲) «من و مولانا اگر از ما وقت مشغولی بی‌قصد فوت شود، بدان راضی نباشیم و به تنها قضا کنیم.» (همان، ۲۲۴) «مولانا را سخنی هست من لدنی، در بند آن نی که کس را نفع کند یا نکند اما مرا از خردگی به الهام خدا هست که به سخن تربیت کنم کسی را چنان که از خود خلاص می‌یابد، و پیشترک می‌رود.» (همان، ۲۳۷)

٤ - وصف بزرگی و عظمت مولانا و خودش:

در رسالهٔ فریدون سپهسالار به نقل از سلطان ولد شاهد وصف بزرگی شمس از زبان مولانا و وصف مولانا از زبان شمس هستیم و گویی صفت آینگی مرید و مراد به تمام معنا عینیت یافته است: «شمس فرمود که بهاءالدین چه لاغ است؟ گفتم: امروز پدرم، اوصاف عظمت شما را، بسیار کرد! گفت: والله والله، من از دریای عظمت پدرت، یک قطره نیستم! اما هزار چندانم که فرمود! باز به حضرت مولانا آمدم. سر نهادم که: مولانا شمس‌الدین چنین گفت. مولانا فرمود: خود را ستود و عظمت خود را نمود، و صد چندانست که فرمود!» (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۸۵ - ۱۸۴)

و در خود مقالات شاهد این عظمت و بزرگی دوجانبه از زبان شمس هستیم. همین مقالات شمس را در «رسالهٔ فریدون سپهسالار» و «مناقب‌العارفین» افلاکی با اندکی اختلاف آمده است. در ذیل به آنها اشاره می‌شود.

«یک پول مولانا برابر صد دینار غیر باشد، و از آن متعلقان او؛ و هر که ره یابد به من تبع او باشد.» (موحد، ۱۳۷۵: ۴۴)



شمس زمانی هم از عجز خود در شناخت مولانا زبان به سخن می گشاید: «والله که من در شناخت مولانا قاصرم، در این سخن هیچ نفاق و تکلف نیست و تأویل، که من از شناخت او قاصرم. مرا هر روز از حال و احوال او چیزی معلوم می‌شود که دی نبود. مولانا را بهترک از این دریابید، تا بعد از این خیره نباشید. همین صورت خوب و همین سخن خوب می گوید بدین راضی مشوید، که ورای

این چیزی هست، آنرا طلبید از او.» (همان، ۴۴)

حتی در مورد سیر عوالم روحانی مولانا از زبان دیگران مطالبی را می‌آورد که بعینه مخاطب را به تماشای عظمت جمال روحانی مولانا می‌نشاند: «گفت: در باغی دیدم خود را، بیخود شدم، و مولانا در صفی می‌آید و جمال‌الدین دگر می‌آید. آواز شنیدم، صدا گفت که صلا! نعره‌ای بزدم، باز به خود آمدم. خواستم موزه پوشیدن، چیزی دیگر به چشم آمد، بی‌خود شدم. به سر گرد همه خانه می‌گشتم، از آسمان هفت در باز شد، و استونها دیدم از زمین تا آسمان - می‌دانستم که آن ستون آسمان‌ها طاعت مؤمنان است - باز مولانا را دیدمبر سر منبر، و دو کس از هوا درآمدند سوی مولانا با گیسوهای علویانه، چشمهاشان بزرگ چون دروازه، و پرنور؛ طبق‌ها با طبق‌پوش بیاوردند پرجوهر پیش مولانا نهادند.» (همان، ۱۳۵)

حتی در ذکر عظمت خود و علم مولانا به این موضوع سخن به میان می‌آورد: «اما دنیاوی، مولانا داند که در این شهر بزرگی هست که در آرزوی دیدن ماست، که هم امروز تا شب اگر بر او حکم کنم چندان زر از او به من برسد که توانگرترین شما راست که در این مجلس نشسته‌اید.» (همان، ۱۶۲)

وچنان احترام و عظمتی برای مولانا قائل است که همگان را به طلب خشنودی مولانا فرامی‌خواند: «...این خود جهت آن می‌گویم که ستایش مولانا آن باشد که چیزی که سبب راحت اوست و خشنودی اوست نگهداری و چیزی نکنی که تشویش و رنج بر خاطر او نشیند و هر چه مرا رنجانید آن بحقیقت به دل مولانا رنج می‌رسد.» (همان، ۱۷۵)

به نظر شمس،آفتاب حقیقت روی در مولانا دارد و شمس حقیقی در وجود مولانا آینگی یافته است:«روی آفتاب با مولاناست، زیرا روی مولانا به آفتابست.» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۹۰؛ ۲۱۴)

در نهایت برای بیان عظمت مولانا و به تبع آن بزرگی و عظمت خودش می‌فرماید: «چون مرا دیدی و من مولانا را دیده، چنان باشد که مولانا را دیده‌ای. من خود صد با رگفته‌ام که مرا آن قوت نیست که مولانا را ببینم و مولانا در حق من همین می‌گوید.» (همان، ۲۰۱)

سایر موارد:«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 باذوقتر از ایشان و خوبتر از ایشان، اگرش بباید و دلش بخواهد و ملالتش مانع نیاید.» (همان، ۲۱۸) «گفتم که نیک هوش دارید، که جواب سؤال جنس مولانا لایق او باید، چون بنده‌ای که مراد اوست موصوف به جمله صفات اوست پس قهر او بی‌نهایت باشد، پس تو نسبت می‌کنی صبر دیگری را به وی، بسیار می‌نماید، صبر او به صبر خدا نسبت کن، پانزده سال اندک باشد، چه پانزده چه هزار.» (همان، ۲۲۱-۲۲۰)

«خنک آن که مولانا را یافت. من کیستم؟ من باری یافتم. خنک من!» (همان، ۲۲۷)

«این سخن که مولانا نبست در نامه، محرّک است، مهیّج است. اگر سنگ بود یا سنگی، بر خود بجنبد.» (همان، ۲۲۷)

«مولانا شیخی را بشاید، اگر بکند، الا خود نمی‌دهد خرقه.» (همان، ۲۳۰)

«ازاین مقام که این صفت باشد، کسی را تا شیخی صدهزار ساله ره است. این نیز نیافتم الا مولانا را یافتم بدین صفت و این که باز می‌گشتم از حلب به صحبت او بنا بر این صفت بود.» (همان، ۲۳۰)



۵ - برابری و گاه برتری دادن مولانا بر انبیا و اولیا:

افلاکی از زبان خود مولانا مطلبی را نقل می‌کند که اشاره به آن خالی از فایده نیست: «مولانا

گفت: علمای ظاهر، واقف اخبار رسولند، و حضرت مولانا شمس‌الدین، واقف اسرار رسولند ... و من مظهر انوار رسولم.» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۴/۲)

شمس نیز در چند جا از کلام خود، مولانا را برابر با انبیا و اولیا و گاه برتر از آنها معرفی می‌کند. «او را دو سخن هست: یکی نفاق و یکی راستی. اما آن که نفاق است همه جان‌های اولیا و روان ایشان در آرزوی آنند که مولانا را دریافتندی و با او نشستندی. و آن که راستیست و بی‌نفاق است، روان انبیا در آرزوی آنست: کاشکی در زمان او بودیمی، تا در صحبت او بودیمی و سخن او بشنیدیمی...» (موحد، ۱۳۷۵: ۴۴)

«روی تو دیدن والله مبارک است. کسی را آرزوست که نبی مرسل را ببیند مولانا را ببیند بی‌تکلف، بررسته نه بتکلف؛ که اگر خلاف آن خواهد خود نداند زیستن.» (همان، ۲۲۶)

۶ - تشبهاتی که در مورد مولانا و خودش به کار می‌برد:

تشبیه مولانا به مهتاب که از شمس وجود وی کسب فیض می‌کند. «درک این نکته که مولانا در وجود هر انسانی، نور الهی را مشاهده می‌کرد و این نور در وجود شمس، بیش از همه متجلی و درخشنده بود، برای مردم عامی آن دوران که با انواع علایق و آلودگی‌ها و پستی‌ها و گناهان خود دست و پا می‌زدند، امری غیرقابل درک بود.» (واتس، ۱۳۷۹: ۵) و بدین سان شمس می‌گوید: «این مولانا مهتاب است. به آفتاب وجود من دیده درنرسد، الا به ماه دررسد. از غایت شعاع و روشنی، دیده طاقت آفتاب ندارد. و آن ماه به آفتاب نرسد الا مگر مگر آفتاب به ماه برسد.» (موحد،۱۳۷۵: ۴۸)

تشبیه وجود مولانا به ظرف و تشبیه خودش به آب جوشان: «آبی بودم بر خود می‌جوشیدم و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم، تا وجود مولانا بر من زد، روان شد، اکنون می‌رود خوش و تازه و خرم.» (همان، ۶۲)

۷ - مهر ورزیدن به مولانا و بی‌مهری دیگران در حق شمس:

پر واضح است که وجود شمس زبان وعظ و درس مولانا را قفل زد و دیگر شاگردان و یارانش او را کمتر می‌دیدند از این رو حسادت آنها در حق شمس طبیعی می‌نمود. خود شمس در جای جای کلام خود به طعن از این گروه سخن می‌راند حتی گاه از بزرگان که قدر صحبت او را ندانستند گله‌مند است و تنها مولانا را لایق صحبت خود می‌داند: «بسیار بزرگان را در اندرون دوست می‌دارم، و مهری هست الا ظاهر نکنم، که یکی دو ظاهر کردم و هم از من در معاشرت چیزی آمد حق آن صحبت ندانستند و نشناختند. بر خود گیرم که آن مهر نیز که بود سرد نشود. با مولانا بود که ظاهر کردم، افزون شد و کم نشد.» (همان، ۴۹)



۸ - اظهار نیاز به وجود مولانا و طالب وی بودن:

همه جای مقالات بوی مهر مولانا و اظهار نیاز شمس به مولانا را می‌دهد تا جایی که تنها دلیل آمدنش به سوی حلب را مولانا می‌داند و بس: «گمان مولانا آنست که آن منم، اما اعتقاد من این نیست. اگر مطلوب نیم، طالب هستم و غایت طالب از مطلوب سر برآرد.» (همان، ۵۳)

«این را رفتن می‌باید و کوشیدن، مثلاً بحث راه دمشق و حلب اگر صد سال کردیی با مولانا، هرگز من از حلب اینجا آمدمی؟» (همان، ۵۳)

«اگر جهت مولانا نبودی، من از حلب نخواستم بازگردیدن. اگر خبر آوردندی که پدرت از گور

برخاست و به ملطیه آمد که تا بیا تا مرا ببینی بعد از آن برویم به دمشق، البته نیامدمی.» (همان،۷۷۹؛ ۲۳۰)
«چنان که امروز مولانا یاران را نصیحت کرد و صفت ما بگفت با ایشان. یاران را رقتی آمد ...» (همان،۱۶۱)
«این قوم برعکس می‌کنند، دروغ می‌گویند تا جنگ افکنند. این قوم ما را کجا دیدندی و با ماشان چه بودی اگر به واسطهٔ مولانا نبودی.» (همان، ۸۶)
خطاب به مولانا می‌گوید: «آنچه با تو کردم، با شیخ خود نکردم. او را رها کردم به قهر و رفتم. اما او می‌گفت من شیخم. مولانا چیز دگر می‌گوید.» (همان، ۹۹)
«از آن ما این ساعت عمرست که به خدمت مولانا آییم به خدمت مولانا رسیم.» (همان، ۱۸۱)
«مرا مولانا بس است اگر مرا طمع باشد...»(همان، ۲۱۹)
«... و دیگر با هیچ کس سخن نگفته‌ام الا با مولانا.» (همان، ۲۲۲)

۹ - بر سر درس مکتب مولانا:

گاه از مطالعهٔ مقالات به این نتیجه می‌رسیم که نه تنها مولانا از شمس درس عشق و عرفان فرامی‌گرفته بلکه این خود شمس است که از وجود مولانا کسب فیض می‌کرده: «چنان که همه فواید و اشکالات که مولانا فرمود توانم اعاده کردن، فردا هرگز درس دیگر نگیرم، همان درس را بازخوانم.» (همان، ۵۹)
«من مرید نگیرم، من شیخ می‌گیرم آن‌گاه نه هر شیخ، شیخ کامل.» (همان، ۱۰۱)
«مگر مولانا چون بنویسد به نور خدا چیزی بیابد یا نیابد، تا مطالعه کنم.» (همان، ۱۵۸)
«آخر من مرادم و مولانا مراد مراد، چه پدر به مادر، آن لطف نکند و آن سخن خوش نگوید که من گفتم و آن لطف نکند که من کردم.» (همان، ۲۳۹)

۱۰ - دلیل آمدنش پیش مولانا:

شمس بارها در خلال سخنان خود دلیل آمدنش به قونیه را اشارتی الهی اعلام می‌کند. فریدون سپهسالار در رسالهٔ خود از زبان شمس می‌نویسد: «مولانا شمس‌الدین در وقت مناجات می‌فرمود که: هیچ آفریده‌ای از خاصان تو باشد که صحبت مرا تحمل تواند کردن؟ در حال از عالم غیب اشارت رسید که: اگر حریف صحبت خواهی. به طرف روم سفر کن.» (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۲۶)
«مرا فرستاده‌اند که آن بندهٔ نازنین ما میان قوم ناهموار گرفتار است، دریغ است که او را به زیان برند.» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۷۲)
«... شما دوست من نیستید که شما از کجا و دوستی من از کجا؟ الا از برکات مولاناست هر که از من کلمه‌ای می‌شنود.» (همان، ۲۱۷)
«این خمی بود از شرابی ربانی، سر به گل گرفته؛ هیچ کس را بر این وقوفی نه. در عالم گوش نهاده بودم، می‌شنیدم. این خنب به سبب مولانا سرباز شد. هر که را از این فایده رسد سبب مولانا بوده باشد.» (همان، ۲۴۰) «من بر مولانا آمدم، شرط این بود اول که من نمی‌آیم 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، آن نمانده است مرا!» (همان،۲۴۲)



نتیجه‌گیری:

بنابر آن چه گذشت نتیجه می‌گیریم که:

– چهرهٔ عرفانی مولانا بر اهل ادب و عرفان پوشیده نیست و اغلب این تصاویر از مثنوی و دیوان غزلیات شمس و نیز آثار منثور وی منعکس شده است. در این میان مقالات شمس منبع دیگری است که چهرهٔ مولانا از زبان و کلام شمس قابل رؤیت است.

– مولانا و شمس شخصیتی تاریخی و عرفانی هستند که به طریق جذب و انجذاب بر هم تأثیر گذاشته‌اند که در نتیجهٔ آن تولدی دوباره بر ملای رومی رقم زده است.

– بهتر آن است که عظمت مولانا را از زبان و بیان خود شمس نیز مورد کند و کاش قرار دهیم و برای عملی شدن این امر راهی جز مطالعهٔ مقالات شمس – تنها اثر بازمانده از ذهن و زبان شمس نداشتیم لذا با مطالعه آن به عظمت وی پی بردیم و این که مولانا در مرکز کانون توجه شمس قرار دارد و گویی جز ذکر مولانا کار دیگری ندارد. هم اخلاق ظاهری وی را توصیف می‌کند هم احوال درونی و ماورایی وی را؛ هم به عظمت علمی وی اشاره دارد و هم به عظمت روحی و اخلاقی وی؛ او را گاه با انبیا و اولیا برابر می‌داند و گاه از ذکر نام مولانا احساس لذتی وصف نشدنی به او دست می‌دهد و مخلص کلام این که با هیچ کس جز مولانا انس نمی‌گیرد و دلیل آمدنش به حلب را فقط و فقط مولانا می‌داند و بس.



منابع و مآخذ:

۱ – افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، به تصحیح تحسین یازیچی، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
۲ – زمانی، کریم، (۱۳۶۸)، «نقدی بر روایت مشهور دیدار شمس و مولانا»، اطلاعات حکمت و معرفت، شمارهٔ ۲۰، آبان.
۳ – سپهسالار، فریدون ابن احمد، (۱۳۶۸)، زندگی‌نامهٔ مولانا جلال‌الدین مولوی، با مقدمهٔ سعید نفیسی و اقبال، چاپ دوم، تهران.
۴ – صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۵۱)، خط سوم، تهران: مطبوعاتی عطایی.
۵ – موحد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، گزیدهٔ مقالات شمس تبریزی، تهران: چاپخانهٔ بهمن.
۶ – .....، (۱۳۷۵) شمس تبریزی، چاپ اول، تهران: طرح نو.
۷ – واتس، نایسل، (۱۳۷۹)،طریقت عشق، ترجمه: فریده مهدوی دامغانی، تهران: نشر تیر.



بررسی اشارات شمس در مقالات

سیدمهدی طباطبایی[۱]

چکیده

اصرار شمس بر کوتاه و مبهم‌گویی و همچنین، شکلِ خطابه داشتنِ مقالات او ـ که فرض بر این است که مخاطبِ خاصش بر پیش و پس کلام او آگاهی دارد ـ موجَب شده است تا درکِ برخی موضوعات مطرحَ‌شده در این مجموعه، دشوار باشد؛ از طرف دیگر، گاه برخی از مشکلات تصحیح و کاستی‌های تعلیقاتِ نگاشته‌شده بر آن، گره از پاره‌ای ابهامات را ناگشوده رها کرده است. این پژوهش در پی آن است تا با نگاهی به مقالات شمس، و نقد و واکاوی آرای پژوهشگران پیشین، اشارات شمس در لابه‌لای گفتارش را بررسی کند و درخصوصِ آن دسته از این اشارات که اطلاعاتی کاملی وجود ندارد، آگاهی‌هایی به‌دست دهد. روش تحقیقِ به صورت توصیفی ـ تحلیلی، و ابزار جمع‌آوری اطلاعات، منابع کتابخانه‌ای است که در آن از دستاوردهای علمی پژوهشگران دیگر هم استفاده شده است. جایگاه شمس تبریزی در شعر فارسی، بایستگی مطالعه در خصوص او، و همچنین، نبودنِ پژوهشی جامع در این حوزهٔ خاص از کلام شمس، اهمّیت و ضرورت تحقیق را نمایان می‌سازد و نتیجهٔ حاصل از آن، گشودنِ گرهِ پاره‌ای از اشارات شمس در مقالات است که می‌تواند اطلاعات تاریخی، ادبی، مذهبی و ... داشته باشد.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی؛ مقالات شمس؛ اشارات شمس تبریزی.



۱ـ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهیدبهشتی تهران

مقدمه

«سلطان‌الأولیاء والواصلین، تاج‌المحبوبین، قطب‌العارفین و فخرالموحدین» (احمد سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۲) «مولانا، شمس‌الحق والدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد التبریزی، (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲ /۶۱۴) عارف نامدار قرن هفتم هجری است که با ۴۵۷ روز اقامت اولیه، (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۶۰) و پس از وقفه‌ای کوتاه، با یک‌سال اقامت مجدد در کنار مولوی، هم افق جدیدی فراروی او می‌گشاید و هم خود را از خمول و گمنامی در ادب فارسی می‌رهاند. این تنها بخش از زندگانی شمس است که در دسترس است و «اول و آخر کتاب این مردِ تاریخ‌ساز افتاده است.» (مختاری، ۱۳۸۵: ۲۰)

مقالات شمس، مجموعه‌ای از گفتارهای پراکندهٔ شمس تبریزی است که در مجالسِ آن زمان بیان شده و به دست دیگران یادداشت گردیده است؛ بنابراین نباید انتظار داشت که این مجموعه، انسجام قابل توجهی داشته باشد و هر مخاطبی بتواند با مسائل فلسفی، عرفانی و کلامی آن ارتباط برقرار کند. اگر بخواهیم یکی از شاخص‌ترین جلوه‌های شمس را در مقالات پی بگیریم، غور و مطالعه در آثار پیشینیان و معاصران و همچنین دیدگاهِ انتقادی او نسبت آنهاست. او «رک‌گوی و تند و ستیهنده و بی‌پروا»ست (موحد، ۱۳۸۷: ۹۰) و به‌مناسبت‌های گوناگون، کلام دیگران را بیان می‌کند و گاه با اظهار نظرهای صریح خویش، آن را نفی و تأیید می‌کند.

اصرار شمس گنجانیدنِ سخن پیشینیان در میان کلام، و نقد و واکاوی آنها از منظرِ خویش، دستمایهٔ انجام‌گرفتن پژوهش‌هایی در ادب فارسی گشته است و در این پژوهش، یازدهَ مورد از اشارات او ریشه‌یابی و برجسته خواهد شد.

پیشینهٔ تحقیق

عظمت شمس تبریزی در ادب فارسی و جریان‌سازی او در عرفان اسلامی و شعر فارسی، انجام‌گرفتن پژوهش های فراوانی درخصوص او را موجب شده است که از میان آنها می‌توان به کتاب «خطَ سوم» (صاحب‌الزمانی: ۱۳۵۱)، «شمس تبریزی» (موحد: ۱۳۷۵)، «مشهورتر از خورشید» (مختاری: ۱۳۸۵) اشاره کرد.

مقاله‌های «تحلیل شخصیت بایزید در مقالات شمس» (محبتی، ۱۳۹۲: ۸۷-۶۷)، «چهرهٔ سنایی در مقالات شمس» (همان، ۱۳۹۴: ۲۳-۵)، «بحث و فحصی دربارهٔ چند تن از اعلام اشخاص مقالات شمس تبریزی» (آقاخان پورسرخاب، ۱۳۸۵: ۲۱۷-۲۰۴)، از پژوهش‌های قابل توجه در این حوزهٔ است. در تعلیقات مقالات شمس تبریزی (شمس تبریزی، ۱۳۸۵) و نیز «شمس عارفان» (محمدی عسکرآبادی، ۱۳۹۳) برخی از این اشارات ریشه‌یابی شده است، اما به دلیلِ فراوان بودنِ این اشارات، ضرورت انجامِ این پژوهش احساس می‌شود.



۱. چند سخن کوتاه از عین‌القضات که یخ از آن فرومی‌بارد

«از عین‌القضاهٔ چند سخن کوتاه نقل کردند، یخ از آن فرو می‌بارد که گفته است: دهانم شکسته باد که چیزی بوده را بگویم «کاشکی نبودی». و از ابن‌عباس رضی‌الله‌عنه هم از این جنس روایت کردند. و از مصطفی صلوات‌الله‌علیه خلاف این. ایشان به سرّ مصطفی نرسیدند و نرسند. موسی و عیسی اجعلنا مِن اُمّه محمد می‌زنند. این‌همه جان‌کندن‌شان جهتِ طلب مقام او بود، نشد.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵ :۲ /۶۶ ـ ۶۵)

در مقالهٔ «شمس بی‌نقاب» درخصوص این عبارتِ مقالات شمس آمده است: «من از این عبارت معنای روشنی درنیافتم. پیش از آن، سخَن از ایمان به غیب است و پس از آن، سخن در این است که کسانی به سرّ مصطفی نرسیدند... به هر حال، مخالفت شمس با عین‌القضات بی‌وجه نیست زیرا عین‌القضات میانِ عرفا از همه فلسفی‌مشرب‌تر است و شاگرد خیام بوده... این را هم بگویم که مشابهت شمس با عین‌القضات هم کم نیست.» (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۷۹: ۳۰۰)

مؤلف «شمس عارفان» ضمن اشاره به این بخش از سخنان شمس، آورده است: «شمس دربارهٔ علّت این دیدگاهش توضیح دیگری نمی‌دهد و یکی از مشکلات مربوط به مقالات شمس هم همین است؛ چون مقالات تألیف خود شمس نبوده؛ بلکه مریدان سخنان او را یادداشت می‌کرده‌اند، از طرف دیگر این سخنان تنقیح نیافته و به همین دلیل، گاه آغاز و پایان مطلبی از آن به روشنی مشخص نیست: گاه تنها اشاره‌ای مختصر به امری می‌نماید؛ ولی هیچ دلیلی برای آن ارائه نمی‌کند. گاه نیز آن‌گونه که به نظر می‌رسد که این مطلب، ادامهٔ مطلب دیگری باشد که شمس در وقتی دیگر به آن پرداخته بوده است، اما در گفتارِ ثبت‌شده‌اش، تنها به اشاره‌ای بسنده کرده و مریدان هم که از اصل قضیه آگاه بوده‌اند و سخنان شمَس را تندنویس می‌کرده‌اند، فرصت پرداختن به اصل مطلب را نداشته‌اند و به این ترتیب، مسائل موجود در آن بسیار مبهم است. تنها دلیلی که می‌توان از ادامهٔ سخنان شمس استنباط کرد این است که به عقیدهٔ وی، عین‌القضات توانِ درکِ اسرار حضرت رسول(ص) را نداشته است: «ایشان به سرّ مصطفی نرسیدند و نرسند.» اما باز مطلَب همچنان نامفهوم می‌ماند و گرهی از ابهام سخن شمس گشوده نمی‌شود.» (محمدی عسکرآبادی، ۱۳۹۳: ۲۶۴)

کلید گشایش مطلبی که شمس از عین‌القضات نقل می‌کند، عبارتِ «کاشکی نبودی» است که اشاره به این کلامَ پیامبر(ص) دارد: «لیت ربّ محمد لم یخلق محمدا». عین‌القضات در تمهیداتِ خود، بارها به این کلام اشاره می‌کند و تأویل‌های خاصی به‌دست می‌دهد: «چرا مصطفی را بدان حالَ بازگذاشتندی که به دعا و تضرّع گفتی: «لیت ربّ محمد لم یخلق محمدا»؛ و با ابوبکر گوید: «لیتنی کنت طیرا یطیر»، با عمر گوید: «لیتنی کنت شجرهٔ تعضد»؟ دریغا این فریاد از دنیا و قالب برمی‌آید؛ و اگر نه، این سخن را و این شکایتِ نبی و ولیّ را با حقیقت چه کار؟ معنی سخن این سه بزرگ، یعنی مصطفی و ابوبکر و عمر، آن استَ که کاشکی ما را در عالم فطرت و حقَیقت بگذاشتندی و هرگز ما را به عالم خلقت نفرستادندی.» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۱۹۴)

و:

«دریغا از دستِ راهزنان و طفلانِ نارسیدهٔ علمایِ روزگار!!! ای عزیز! اگر شافعی و ابوحنیفه که مقتدایِ امت بودندَ در این روزگار بَودندی، بحمدالله بسی فوائد علوم ربّانی و آثار کلمات روحانی بیافتندیَ؛ و همگی که روی بدین کلمات آوردندی و جز بدین علوم الهی مشغول نبودندی و جز این نگفتندی. دریغا مگر که بینای باطن ندارند؟! تو پنداری که «لیت ربّ محمد لم یخلق محمّدا» از برای این‌همه بود که گفتم؟! از بهر ظاهربینان گفت.» (همان: ۱۹۹-۱۹۸)

و:

«ای عزیز! چه گویی در این مسئله که بلبل را چه بهتر بود؟ آن به بوَد که سراییدن او بر گل باشد و راز خود با گل گوید که معبود و مقصود او گل است؟ یا آن‌که اَو را در قفصی کنی تا دیگری از شکل او و آواز و نغمات او خوش شود و بهره برگیرد؟ حقیقتِ این گفتارِ مصطفی «لم یخلق محمّدا» این است که می‌گوید: کاشکی این قالب نبودی تا در بستان الهیَ بر گل کبریا سراییدنِ ثنای «لا أحصی



ثناء علیک أنت کما أثنیت علی نفسک» می‌گفتمی.» (همان، ۲۰۰ ـ ۱۹۹)
و:
«دریغا مگر که این حدیث نشنیده‌ای از محمّد مصطفی که گفت: مرا در زمین محمّد خوانند و در آسمان فریشتگانم احمد گویند. دریغا نمی‌دانی که در عالم الوهیّت، او را به چه نام خوانند! گفت: کاشکی محمّد نبودمی، که محمّدی با دنیا و خلق تعلّق دارد و از عالم قالب است! مگر که این آیت نخوانده‌ای که «وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ»؟ چه گویی موت و قتل بر جان آید یا بر حقیقت؟ اگر محمّد نام قالب او نبودی، موت را بدو نسبت نکردندی زیراکه مرگ بر حقیقت او روا نباشد...» (همان، ۲۰۱ ـ ۲۰۰)

اما اشارهٔ مستقیم شمس، نه به این مطالب، که به سخن عین‌القضات در نامهٔ هشتادوهفتم است: «جوانمردا! الرّضا بالقضاء بابُ الله الأعظم. چون مرد به کمال رسد، حظوظ دنیوی و شهوات نفسانی در او پیوسته باشد. پس به قضای ازلی راضی شود. اگر درویش بود و اگر توانگر، اگر گرسنه بود و اگر سیر، اگر بیمار بود و اگر تندرست، به‌هرحال از معشوق راضی بود و در حظوظ خود نجنبد و به سبب شهوات خود نگوید: «کاشکی چنین بودی و چنین نبودی».» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۲۱۸)

کلام عین‌القضات ادامه دارد، اما شمس، داوری خود را درخصوص قسمت نخست سخنان او انجام داده و به ادامهٔ سخنان او توجهی نکرده است: «و این‌همه از آن بود که رضای معشوق خود در این داند، اما هر صفت که در خود بیند، به خلاف رضای خدای تعالی نشاید که به وجود آن صفت راضی بود؛ بل همه سعی او در ازالت آن باید و همه زبان او: «یا لیت هذه الصّفه لم‌تکن گوی» باید که بوَد و مبادا که جز چنین بوَد؛ و اگر نه چنین بوَد، همه شرایع انبیا باطل گردد. چه گویی! اگر کسی شراب خورَد و زنا کند و نگوید: یا لیتنی لم أشرب و لم أزن، این روا بود؟ پس رضا به معاصی شرط بوَد.» (همان، ۲۱۸)

باید توجه داشت که ورود شمس به این حدیث، به خاطر انکاری است که یکی از معارضان بر حدیث پیامبر وارد کرده است: «دیروز پنجشنبه نوشتهٔ برادرم خواندم. در آنجا نوشته بود که کسی می‌گوید که «لیت ربّ محمد لم یخلق محمدا» روا نبود که مصطفی ـ صعلم ـ آن بگوید، و استدلال کرده به قول ابن‌عباس که «لوَ أنّی أحسُّ جمره أحرقت ما أحرقت و ترکت ماترکت أحبُّ إلیّ من أن أقول لشیء کان: لیته لم‌یکن.» و تا شنیدم که گفته: روا نبود که پیغمبر آن گوید، غیرتی عظیم از این انکار از من سر برون زد و اگر هزار نبشته در جواب این مسأله بنویسم، هنوز آنچه در دل دارم، تمام ننبشته باشم.» (همان، ۱۹۱)

او بیش از پنج نامه در جواب معارض این حدیث می‌نویسد و خود می‌گوید که گاه از آنچه نوشته، پشیمان است: «تا این غایت، پنج مکتوب نبشتم؛ همه در جواب لیت ربّ محمد لم یخلق محمدا بود و سخن در آن مسأله مختصر فرا گرفتم؛ چه به سرّ قدر کشید و خوض کرده می‌شد در علومی که بیانش به تحریم نزدیک‌تر از آن بود که به اباحت. و چون ابتدا کرده می‌شود، گاه‌گاه عنان قلم را اختیار از دست من ستاند و چیزی نوشته می‌شود که نانبشته به. و أنّ من فتنه العالم أن یکون الکَلامُ احبُّ الیه من السکوت. در برابر من می‌ایستد، چون نبشته شد، پشیمانی کمتر می‌گردد.» (همان، ۲۲۷)



عین‌القضات بر آن است که این کلام در بدایت حال پیامبر بر زبان ایشان جاری شده است: «اگر در بدایت بود، همه نطقش در آن حال این بود که «لیت ربّ محمد لم یَخلُقُ محمداً»» (همان، ۲۴۸) و رشیدالدین میبدی، این کلام را برآمده در حالت قبض می‌داند: «از سیرت و روش مصطفی(ص) آن

است که روزی می‌گفت: «انا سیّد ولد آدم؛» باز در حال قبض می‌گفت: «ما ادری ما یفعل بی و لا بکم لیت ربّ محمّد لم یخلق محمّدا.» (رشیدالدین میبدی، ۱۳۷۱: ۷ /۳۹۸ ـ ۳۹۷)

۲.مصرعی از سنایی و «شریفِ پاسوخته»

«... آن نبی نیست که تو تصور کرده‌ای. آن نبیِ توست، نه نبی خدا. نقش خود خواندی، نقش یار بخوان. ورق خود خواندی، ورق یار بخوان. گفتَ پس سنایی چگونه گفته است: «تا همه دل بینی بی‌حرص و بخل»؟ گفتم: خه! آخر مولانا را آن جواب خود با سنایی بود، اگر نه با شریف پاسوخته خواست جواب گفتن؟ او آخر از سیرالعباد می‌گفت. این جواب با سنایی بود که بارد گفت و از دل خبر نداشته است. کجاست دل؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲ /۱۳۹ ـ ۱۴۰)

مصرعِ «تا همه دل بینی بی‌حرص و بخل» در دیوان سنایی بدین‌گونه مشاهده می‌شود:

بس که شنیدی صفتِ روم و چین　　خیز و بیا مُلکِ سنایی ببین
تا همه دل بینی بی‌حرص و بخل　　تا همه جان بینی بی‌کبر و کین

(سنایی،۱۳۶۲: ۵۴۵)

اشارهٔ شمس به مطلبی است که در فیه مافیه آمده: «شریف پای‌سوخته گوید:

آن مُنعم قدس کز جهان مستغنی‌است　　جانِ همه اوست، او ز جان مستغنی‌است
هر چیز که وهم تو بر آن گشت محیط　　او قَبلهٔ آن است و از آن مستغنی‌است

این سخن سخت رسواست، نه مدح شاه است و نه مدح خود. ای مردک! آخر تو را از این چه ذوق باشد که او از تو مستغنی است؟ این خطاب دوستان نیست، این خطاب دشمنان است که دشمن خود گوید که «من از تو فارغم و مستغنی.» ... هر چیز که وهم تو بر آن گشت محیط، ای مردک! خود در وهم تو چه خواهد گذشتن جز بَنگی؟! مردمان از وهم و خیال تو مستغنی‌اند و اگر از وهم تو به ایشان حَکایت می‌کنی، ملول شوند و می‌گریزند. چه باشد وهم که خدا از آن مستغنی نباشد؟» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۰۸)

نکتهٔ قابل تأمّل این‌که استاد فروزانفر، شریف‌پای‌سوخته را از مشاهیر صوفیه در قرن هفتم برمی‌شمارد (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۳۴) و محقق ترمذی او را از جملهٔ مردانی می‌داند که شایستگیِ سوگندخوردن در محضر خدا دارند: «[جانی است] چو ناودانی پرنور؛ هر حدیث کز آنجا می‌گذردَ نورانی و لطیف برون می‌آید و جانی است همچون ناودان نجس، هرچه از آنجا ظاهر شود، پلید و نجس و زیان باشد و این‌ها آمدند با این درویشان درآمیختند و دریوزه می‌کنند به حق مردان، به حق شریفِ پای‌سوخته، بزرگان مردان!» (همان، ۷۰)



۳.سناییک!

«ابایزید را اگر خبری بودی، هرگز أنا نگفتی. لاجرم زنّار خواست سنائیک.» (شمس تبریزی،۱۳۸۵: ۲ /۱۳۰)

اصطلاح «سناییک» را در ماجرای توبه‌کردن از شرابخواری و روی به عرفانِ آوردنِ او می‌یابیم: «گویند سببِ توبهٔ حکیم سنایی آن بود که او مدح سلاطین گفتی و ملازمت حکام کردی. نوبتی در

غزنین، مدحی جهت سلطان ابواسحق ابراهیم غزنوی گفته بود و سلطان عزیمت هند داشت به تسخیر قلاع کفّار هند و حکیم می‌خواست به‌تعجیل قصیده را بگذراند؛ قصد ملازمت سلطان کرد و در غزنین دیوانه‌ای بود که او را لای‌خوار گفتندی و از معنی خالی نبود. همواره در شرابخانه‌ها دُرد شراب جمع کردی و در گلخن‌ها تجرّع نمودی؛ چون حکیم سنایی به در گلخن رسید، از گلخن ترنّمی شنود و قصد گلخن کرد، شنود که لای‌خوار با ساقی خود می‌گوید که پر کن قدحی تا به کوری چشم ابراهیمک غزنوی بنوشم! ساقی گفت که این سخن را خطا گفتی چراکه ابراهیم، پادشاه عادل و خیّر است، مذمّت او مگوی. دیوانه گفت: بلی چنین است اما مردکی ناخشنود و ناانصاف است؛ غزنین را چنان‌که شزط است ضبط ناکرده، در چنین زمستانی سرد میل ولایتی دیگر دارد و چون آن ولایت را نیز مسلّم خواهد ساخت، آرزوی ملک دیگر خواهد کرد. و آن قدح بستد و نوش کرد و باز ساقی را گفت: پر کن قدحی دیگر تا بنوشم به کوری سناییَک شاعر! ساقی بار دیگر گفت: این خطا از صلاح دور است؛ آخر ای یار! در باب سنایی طعن مکن که او مردی ظریف و خوش‌طبع و مقبول خواص و عوام است. گفت: غلط مکن که مردکی احمق است! لافی و گزافی چند فراهم آورده و شعر نام نهاده و از روی طمع، هر روز به پا در پیش ابلهی دیگر ایستاده و خوش‌آمدی می‌گوید و این‌قدر نمی‌داند که او را برای شاعری و هرزه‌گویی نیافریده‌اند. اگر روز عرض اکبر از او سؤال کنند که سنایی! به حضرت ما چه آوردی، چه عذر خواهد کرد؟ این‌چنین مرد را جز ابله و بوالفضول نتوان گفت. حکیم چون این سخن بشنود، از حال برفت.» (دولتشاه سمرقندی، ۱۳۸۲: ۹۶ ـ ۹۵)

٤. درخواست فاطمه(ع) از پیامبر(ص): حکایت و صفت دوزخ کن

شمس در دو بخش از مقالات خود به این موضوع اشاره کرده است: «فاطمه رضی‌الله عنها عارفه نبود، زاهده بود؛ پیوسته از پیغمبر حکایت دوزخ پرسیدی.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ /۱۴۲)

و:

«رسول‌الله علیه‌السلام از معراج آمده بود، هرکسی از آن اندیشه که در آن بود سؤالی می‌کرد؛ یکی از دیدار، یکی صفت بهشت، فاطمه رضی‌الله عنها گفت: من آن ندانم، من خوفی دارم، صفت دوزخ بکن!» (همان، ۱ /۲۱۱)

ماجرای این درخواست حضرت فاطمه از پیامبر را در کشف‌الاسرار میبدی می‌یابیم: «انس بن مالک گفت: آن روز که جبرئیل امین این آیت آورد: «وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ»، دریای حیرت و حرقتِ مصطفی(ص) به موج آمد و آن گوهر، درد و سوز خویش برانداخت. گریستنی عظیم درگرفت؛ چندان بگریست که جان‌های صدّیقان صحابه از آن گریه در سوزش افتاد و دل‌ها در گدازش آمد؛ به‌حدّی رسید که «بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَناجِرَ»، و هیچ‌کس از آن صدّیقانِ صحابه زهره نداشت که از اسرار درگاه نبوّت بررسد یا بپرسد که آن چه حال است و چه بوده که سیدِ کونین و مهترِ خافقین، چنانَ غمگین و حزین نشسته، غریوان و حیران. آخر عبدالرحمن عوف بر فاطمهٔ زهرا شد، دانست که رسول خدای را به دیدار فاطمه آسایش و اُنس بوَد و اگرچه غمگین بوَد، چون وی را بیند، غم از وی بکاهد. گفت: یا فاطمهٔ! رسول خدا را دیدیم بس حیران و گریان، با دردی عظیم و سوزی تمام؛ ندانیم چه آیت به وی فرود آمده و چه چیز وی را بر آن داشته؟ و هیچ‌کس از ما زهره ندارد و نتواند که از آن حال باز بررسد، یا بپرسد؛ مگر تو به آن اسرار رسی و آن حال باز دانی.

شمله‌ای کهنه نهاده بود، فاطمه(ع) آن شمله درپوشید و قصد حضرت مصطفی(ص) کرد. عمر



خطاب او را در آن شملهٔ کهنه بدید، دلش برجوشید. این نفس دردناک از سر سوز و حسرت برآورد که وا اندوها! کسری و قیصر با تمرّد و تحیّر خویش در نعمَت و راحت، میَانِ سُندس و حریر کامِ خویش می‌رانند و دخترِ رسولِ ثقلین، به یکَ شملهٔ کهنه روز به سر می‌آرد.

فاطمه(ع) آن سخنَ از عمر بشنید. چون بر رسول خدا رسید، بازگفت و لختی از بی‌کامی خویش معلوم رسول(ص) کرد. آن‌گه گفت: یا رسول‌الله! جان و تن من فدای تو باد! چرا می‌گریی وَ چه چیز تو راَ چنین اندوهگن کرده که دل‌های یاران از این اندوهِ تو در غرقاب است؟ هریکی کانِ حسرت شده و بی‌خورد و بی‌خواب گشته؟ رسول خدا گفت: چونَ نگریم ای جانِ پدر و چرا اندوه نَخورم از بهرِ ضعفا وِ گنهکارانِ امّت خویش؟! وِ آنکَ جبرئیل آمده و آیتی بدین صَعبی آورده که: «وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ، لَها سَبْعَةُ أَبْوابٍ لِكُلِّ بابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ». فاطمه گفت: یا رسول‌اللهَ! اخبرنی عن باب من ابوابِ جهنّم ـ مرا خبرَ کَن از درّی از آن درهای دوزخ که چون است و عذاب آن چه مایه است؟

گفت: ای فاطمه! چه پرسی آنچه طاقت شنیدن آن نداری و وهم و فهم هیچ‌کس بدان نرسد؟ امّا آنچه آسان‌تر است و حوصلهٔ تو برتابد بدانَک: در هر دری از آن درهای دَوزخ، یعنی در هر درکی از آن درکاتِ دوزخ، هفتادهزار وادی است، در هر وادیی هفتادهزار شارستان، در هر شارستانی هفتادهزار سرای، در هر سرایی هفتادهزار خانه، در هر خانه‌ای هفتادهزار صندوق، در هر صندوقی هفتادهزار گونه عذاب. فاطمه چون این بشنید، بیفتاد و بی‌هوش شد؛ چون به‌هوش بازآمد، همی گفت: «الویل، الویل لمن دخل النّار.» (رشیدالدین میبدی، ۱۳۷۱: ۵ /۳۳۱–۳۳۰)

۵. آن صوفی ارشد می‌گوید مریدش را، که ذکر از ناف برآور.

«آن صوفی ارشد می‌گوید مریدش را، که ذکر از ناف برآور. گفتم: نی ذکر از ناف برمی‌آور، از میان جان برآور. بدین سخن در او حیرانی آمد.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ /۲۲۲)

مرحوم فروزانفر در توضیح این جمله آورده‌اند: «ذکر را از ناف بر مه آر: نقد و اعتراض است بر روش بعضی از صوفیان مانند قادریّه و چشتیّه و شاذلیّه در ذکر جهر و انواع آن مانند: ذکر محو الجهات، ذکر معیّت، ذکر معلّا؛ و بالاخصّ «ذکر پاس انفاس» که سالک باید دهن را بسته لا إله را با دم بیرون گذارد و الّا الله را با دم درون کشد و بدم ذاکر باشد و دربست و گشاد، نظر بر ناف دارد و نیز «ذکر ارّه یا منشاری» که سالک باید دو زانو نشیند و هر دو دست بر هر دو زانو نهد و «ها» گویان از دل بر سر ناف ضرب دهد و «هی» گویان دم را از تحت ناف بمدّ و شدّ بجانب صدر برآرد چنانکه سر و کمر و پشت برابر شوند.» (محقق ترمدی، ۱۳۷۷: ۱۴۸ ـ ۱۴۷)

به نظر می‌رسد مقصودِ شمس تبریزی از «صوفی ارشد»، نجم دایه است که در مرصادالعباد آورده است: «و در وقت ذکر گفتن، دست‌ها بر روی ران نهد و دل حاضر کند و چشم فراهم کند و به تعظیم تمام شروع کند در کلمه «لاإله الّا الله» گفتن به قوّت تمام، چنانک «لا إله» از ناف برآورد، و «الّا اللهَ» به دل فروبرد، بر وجهی که اثر ذکر و قوّت آن به جمله اعضا برسد. ولیکن آواز بلند نکند، و تا تواند در اخفا و خفضِ صوت کوشد.» (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۲۷۳ ـ ۲۷۲)



٦. اغلب دوزخیان از این زیرکانند

«اغلب دوزخیان از این زیرکان[اند]، از این فیلسوفان، از این دانایان که آن زیرکیِ ایشان، حجابِ

ایشان شده؛ از هر خیال‌شان دَه خیال می‌زاید همچو نسل یأجوج.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ /۱۴۴)
اشارهٔ شمس به این حدیث پیامبر است که: «إنّ أکثر أهل الجنّة البله/ به‌درستی که بیشترین اهل بهشت، ابلهان باشند؛ یعنی در کار دنیا زیرک نباشند.» (قضاعی، ۱۳۶۱: ۳۵۸)

۷. صد خیار به پولی

«آنچه گفت که آن عارف در بغداد، شنود که صد خیار به پولی؛ جامه ضرب کرد و بی‌خود شد و رنجور شد، آن عارف از تیر ما نیست. او را نظیر سخن و حال ما چون آری؟ ما را آن نیست، ما را طالب یکی است. صد خیار از کجا آمد؟ و آن یکی طالب را چون‌که گویی که صد خیار به پولی، کفر نباشد؟ او را دست برنهد که چرا گفتی؟ نی خود چرا دست نهند، همچنانش رها کنند که بود، از این نظیر سخن ما چرا آری؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/۱۱۰)

این حکایت که شمس به آن نگاه انتقادی دارد، در چند منبع ذکر شده است: «گویند کسی آواز می‌داد که خیار ده به دانگی. شبلی بشنید؛ فرا بانگ ایستاد و گفت: چون خیار دَه به دانگی بوَد، نفایه را چه خطر بود؟» (هوازن قشیری، ۱۳۷۴: ۶۱۷)

و:

«یکی از مشایخ به بازاری گذشت و از شخصی شنید که می‌گفت: الخیار عشرهٔ بحبّهٔ. وجدی بر وی غالب شد. پس از آن از وی بپرسیدند که این وجد از چه بود؟ گفت: قیمتِ دَه کس از خیارِ مردمان حبّه‌ای باشد، قیمت شرارِ مردم چه بود؟» (محمد غزالی، ۱۳۸۶: ۲ /۶۱۰ ـ ۶۰۹)

و:

«گفته‌اند که وی [شبلی] شنید که کسی می‌گفت: «الخیار عشرهٔ بدانق!» فریادی کرد و گفت: «اذا کان الخیار عشرهٔ بدانق، فکیف الشّرار؟» (جامی، ۱۸۵۸: ۲۰۴)

شمس در مقالات خود حکایتِ شبلی را به جنید نسبت داده است: «آن روز حکایت کردم که گفت جنید: ده خیار به پولی باشد، ما به چه باشیم؟ و بر این حال کرد. چنان‌که ده رنجور به ضعف او نرسند از این سخن. و به نزدیک ما این کفر است. باقی هم بر این قیاس کن؛ چون او آن است، این قصه و نشان در حقِ او راست است.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ /۱۲۷)

۸. یک جرعه به خویشتن‌پرستان ندهند

«کمترین خبری از آنِ مصطفی صلی‌الله علیه و سلم ندهم به صدهزار رساله‌های قشیری و قریشی و غیر آن. بی‌مزه‌اند، بی‌ذوق‌اند، ذوق آن را درنمی‌یابند. یک جرعه به خویشتن‌پرستان ندهند.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ /۲۰۹)



«یک جرعه به خویشتن‌پرستان ندهند» مصرعی از رباعی مولوی است:

جان باز که وصل او به دستان ندهند — شیر از قدح شرع به مستان ندهند
آنجا که مجرّدان به هم می نوشند — یک جرعه بَه خویشتن‌پرستان ندهند

(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۵۳۶)

۹.خونب‌های جبرئیل از گنجِ رحمت بازدِه!

«خوک‌خانه است عالمِ خدا؟ هنوز به عالم روحانی نارسیده، از برون هرچه خواهی می‌گو،

اندرون هم! دست بر دهان زد سخت. خونبهای جبرئیل از گنج رحمت بازدِه!» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲ /۱۷۶)

«خون‌بهای جبرئیل از گنج رحمت بازدِه» مصرعی از قصیدهٔ سنایی است:

جبرئیل اینجا اگر زحمت کند، خونش بریز　　خونبهای جبرئیل از گنج رحمت بازدِه!

(سنایی، ۱۳۶۲: ۵۹۲)

۱۰.مقصود من از کعبه و بتخانه تویی

«اگرچه این معانی در عبارت همچو آب در کوزه است، بی‌واسطهٔ کوزه من آب نیابم. آن معانی که در عربیت است و در کسوت عربیت، خواهم که دریابم. مقصود از تعلّم عربی جز آن ندارد. مقصود من از کعبه و بتخانه تویی، تو.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۹/۲)

«مقصود من از کعبه و بتخانه تویی، تو» بخشی از رباعی معروف خواجه عبدالله انصاری در رسالهٔ محبت‌نامه است:

مست توام، از جرعه و جام آزادم　　مرغ توام، از دانه و دام آزادم

مقصود من از کعبه و بتخانه تویی　　ورنه من ازین هر دو مقام آزادم

(خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۱۹: ۱۳۰)

۱۱.سربریدن واجب آید مرغِ بی‌هنگام را

«آنچه در حق اسراف و آن شخص مزاحم فرموده‌بود، شک نیست که بنده را استظهار کلی تربیت و شفقتِ آن خداوند بدید و می‌دانم که حفظ‌الغیب بندهٔ کمینه نگاه دارد؛ لاجرم بنده مرفّه و آسوده‌خاطر و مترفّه است که سایهٔ خدواند بر سر بنده پایندَه باد. یعنی او را چرا نخواندی که بخورد؟ گفتم که رسد خوش بخورد؛ نباید که تو را منغّص کند. چه معنی می‌بایست که او نیز موافقت کردی؟ اکنون غرامتِ این علّیین چه می‌خندی؟ سربریدن واجب آید مرغِ بی‌هنگام را.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ /۳۷۵)

مصرع «سربریدن واجب آید مرغِ بی‌هنگام را» به‌صورت بیتی کامل در مجالس سبعهٔ مولوی آمده است:

مرغ را بینی که بی‌هنگام آوازی دهد　　سر بریدن واجب آید مرغ بی‌هنگام را

(مولوی، ۱۳۱۶: ۷۲)



نتیجه

برخلاف نظر برخی تذکره‌نگاران، که شمس را فردی امّی و درس ناخوانده معرفی می‌کنند، مقالات شمس از دامنهٔ گستردهٔ معلومات و تسلط او بر دانش‌های زمان حاکیت می‌کند. بی‌تردید او دیدگاه‌های اخلاقی، مذهبی، عرفانی و کلامی پیشینیان را می‌داند و با شعر و ادب فارسی و عربی هم آشنایی کامل دارد.

اظهار نظرهای شمس در مقالات به‌گونه‌ای رمزوار بیان می‌شود و همین امر نشانگرِ تسلط او در این موضوعات است و از همین روست که به اطناب روی نمی‌آورد. البته طبیعی است کَه شمس را با برخی شخصیت‌های پیشین، سر و سر خاصی است و جالب این‌که او فردی را به‌صورت مطلق قبول ندارد و بیشتر بر کسانی می‌تازد که اهل ادب و عرفان، کمتر به خرده‌گیری از آنها پرداخته‌اند. از طرف دیگر، این خرده‌گیری‌ها در حالتِ خودی او شکل می‌گیرد و انتظار بر این است که کمترین خللی در آنها مشاهده شود که گاه این‌گونه نیستَ و برخی اظهار نظرهای او نمی‌تواند از منظرِ تاریخی یا انتسابی درست باشد.



کتابنامه

۱ـ آقاخان پورسرخاب، مجید، «بحث و فحصی دربارهٔ چند تن از اعلام اشخاص مقالات شمس تبریزی»، فصلنامهٔ ادبیات فارسی، شمارهٔ ۸، زمستان ۱۳۸۵، صص ۲۰۴ ـ ۲۱۷.
۲ـ افلاکی الغارفی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)؛ مناقب‌العارفین، تصحیح تحسین یازیجی، دنیای کتاب، تهران، ایران.
۳ـ جامی، نورالدین عبدالرحمن، (۱۸۵۸)؛ نفحات‌الانس، تصحیح ولیام ناسولیس/ مولوی غلام عیسی/ مولوی عبدالحمید، مطبعهٔ لیسی، کلکته، هندوستان.
۴ـ خواجه عبدالله انصاری، (۱۳۱۹)، رسائل، تصحیح سلطان‌حسین تابندهٔ گنابادی، چاپخانهٔ ارمغان، تهران، ایران.
۵ـ دولتشاه سمرقندی، (۱۳۸۲)، تذکره‌الشعرا، تصحیح ادوارد براون، اساطیر، تهران، ایران.
۶ـ ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا، (۱۳۷۹)، عرفانیات، حقیقت، تهران، ایران.
۷ـ رشیدالدین میبدی، ابوالفضل، (۱۳۷۱)؛ کشف‌الاسرار و عدهٔ‌الابرار، تصحیح علی‌اصغر حکمت، امیرکبیر، تهران، ایران.
۸ـ سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۲۵)؛ زندگینامهٔ مولانا جلال‌الدین مولوی، با مقدمهٔ سعید نفیسی، اقبال، تهران، ایران.
۹ـ سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۶۲)، دیوان، تصحیح مدرس رضوی، سنایی، تهران، ایران.
۱۰ـ شمس تبریزی، (۱۳۸۵)، مقالات، تصحیح محمدعلی موحد، خوارزمی، تهران، ایران.
۱۱ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۵۱)، خط سوم (دربارهٔ شخصیت، سخنان و اندیشهٔ شمس تبریزی)، مطبوعاتی عطایی، تهران، ایران.
۱۲ـ عین‌القضات همدانی؛ (۱۳۴۱)؛ تمهیدات؛ تصحیح عفیف عسیران؛ دانشگاه تهران؛ تهران؛ ایران.
۱۳ـ ــــــــــ ؛ (۱۳۷۷)؛ نامه‌های عین‌القضات همدانی؛ تصحیح علینقی منزوی و عفیف عسیران؛ اساطیر؛ تهران؛ ایران.
۱۴ـ قضاعی، محمد بن سلامهٔ، (۱۳۶۱)؛ شرح فارسی شهاب الأخبار، علمی و فرهنگی، تهران، ایران.
۱۵ـ محبتی، مهدی، «چهرهٔ سنایی در مقالات شمس»، نامهٔ فرهنگستان، شمارهٔ ۵۵، بهار ۱۳۹۴، صص ۵ ـ ۲۳.
۱۶ـ ـــــ ، ـــــ ، «تحلیل شخصیت بایزید در مقالات شمس»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شمارهٔ ۲۸، بهار ۱۳۹۲، صص ۶۷ ـ ۸۷
۱۷ـ محقق ترمدی، سید برهان‌الدین، (۱۳۷۷)، معارف، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، نشر دانشگاهی، تهران، ایران.
۱۸ـ محمد غزالی، ابوحامد، (۱۳۸۶)، کیمیای سعادت، تصحیح حسین خدیو جم، علمی و فرهنگی، تهران، ایران، چاپ ششم.
۱۹ـ مختاری، حسین، (۱۳۸۵)، مشهورتر از خورشید (دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ شمس تبریزی)، ورجاوند، تهران، ایران.
۲۰ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۸۶)، باغ سبز (گفتارهایی دربارهٔ شمس و مولانا)، کارنامه، تهران، ایران.
۲۱ـ ـــــ ، ـــــــ ، (۱۳۷۵)، شمس تبریزی، طرح نو، تهران، ایران.



۲۲ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۶)، فیه مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، نگاه، تهران، ایران.
۲۳ـ ـــــ ، ـــــــــــ ، (۲۵۳۶)، کلیّات دیوان شمس تبریزی، تصحیح محمّد عبّاسی، طلوع، تهران، ایران.
۲۴ـ ـــــ ، ـــــــــــ ، (۱۳۱۶)، مجالس سبعه، تصحیح احمد رمزی آق یوره‌ک، بی‌نا، ترکیه.
۲۵ـ نجم رازی، عبدالله بن محمد، (۱۳۷۳)، مرصادالعباد، تصحیح محمدامین ریاحی، علمی و فرهنگی، تهران، ایران.
۲۶ـ هوازن قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، (۱۳۷۴)، ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، علمی و فرهنگی، تهران؛ ایران.



استرحام از حضرت شمس فلک غلام

دکتر یاسمین آککوش[۱]

چکیده

کچه‌جی‌زاده عزت ملا(۱۸۲۹- ۱۷۸۵م.) از شاعران مکتب مولوی در قرن نوزدهم میلادی و ازآخرین شاعران ادبیات کلاسیک ترکی می‌باشد. این شاعر همچنین وظایف دولتی نیز بر عهده داشته و سیاستمداری دور اندیش بوده است. علیرغم زندگی کوتاه و پر درد و رنجش توانسته است تعداد زیادی اثر از خود به جای بگذارد. در مقابله با سختی‌ها و بی عدالتی‌ها تنها پناهگاهش مولانا جلال الدین رومی و شمس تبریزی بوده است. در دفتر شعر «دیوان بهار افکار» شاعر در ابیات تعدادی از غزل‌ها نام مولانا جلال الدین رومی و شمس را از جهات مختلف ذکر کرده است که این خود نشان دهنده‌ی علاقه‌ی شاعر به مولانا جلال الدین رومی و شمس می‌باشد. شاعر درپیرامون مکتب مولانا اشعار مختلفی سروده است. شعر «استرحام از حضرت شمس فلک غلام» که شاعر در خطاب به حضرت مولانا و شمس نوشته است بازگو کننده‌ی تمام احساسات دینی و دنیوی او می‌باشد. شاعر با قرار دادن خود در جایگاه یک گدا در نزد مولانا به عشق حقیقی دست یافته است. در مصراع «گدای کوی مونلاییز مدد ای شمس تبریزی» با خطاب به شمس از او مدد می‌جوید. عزت ملا، با کنار گذاشتن نعمت‌های دنیوی حضرت مولانا جلال الدین رومی و شمس را محور زندگی خود قرار داده است. مولانا و شمس در نظر شاعر همچون حضرت محمد(ص) و حضرت علی(ع) هستند آنچنانکه مولانا و شمس مانند ذوالفقار حضرت علی(ع)، از نظر صورت به دو شکل و از نظر معنی به یک معنا می‌باشند. عزت ملا، همچو گدایی است که محتاج یاری به درگاه مولوی است و با تمام وجود و عجز کامل به این درگاه پناه برده. آنچنانکه در صورت رانده شدن از این درگاه حاضر به جدا شدن از این دروازه معنا نخواهد بود.

واژه‌های کلیدی: کچه جی زاده، عزت ملا، شمس، مولانا



۱ـ استادیار دانشگاه قرامان اوغلو محمت بی، دانشکده ادبیات، گروه زبان و ادبیات ترکی، ترکیه

مقدمه

عزت ملا شاعری توانا که در قرن هجده و نوزده میلادی که شعر کلاسیک تکامل محتوایی خود را به پایان رسانده و رونق قبلی خود را از دست داده بود با ایجاد الهامات و تعاریف جدید به شعر جای دوباره بخشید.(کورکماز،۲۰۰۰: ۱۱۶/۱۰) بیشتر اشعار جای گرفته در دیوان عزت ملا تحت تاثیر مکتب مولانا جلال الدین رومی می‌باشند. وی، دلبستگی خود به مولانا و شمس را همواره بر زبان آورده و سختی‌ها و موانع زندگی خود را با تکیه بر این مکتب پشت سر گذاشته است.

۱.زندگی نامه کچه جی زاده عزت ملا

کچه‌جی‌زاده عـزت مـلا (۱۸۲۹– ۱۷۸۵م.) ازآخـرین شاعران ادبیات کلاسیک ترکی در قرن نوزدهم میلادی می‌باشد. در استانبول به دنیا آمده است. (بورسالی، ۱۳۳۳ :۳۲۰/۲) «کچه جی زاده اهل قونیه، فرزند مفتی صالح افندی بوده و پدر فواد پاشا از صدر اعظمان بنام دوران تنظیمات می‌باشد.» (بانارلی، ۱۹۹۷: ۲/ ۸۳۳) در اصل محمد عزت متعلق به یک خانواده‌ی قونیه‌ای بوده است و پدر بزرگ پدری‌اش به دلیل اشتغال به تجارت نمد با لقب «کچه جی زاده» شناخته شده است. (طولاسا، ۱۹۸۲: ۴۶/۵) عزت ملا در سیزده سالگی با از دست دادن پدرش تحت حمایت و سرپرستی دامادانشان، مشعاله جی زاده اسد بی و مفتی مرالی زاده حمید افندی بزرگ شد. تحصیلاتش را در شرایط سخت به اتمام رساند و با گرفتن درجه‌ی معلمی وارد حرفه‌ی علمیه شد. (اوکچو، ۲۰۰۱: ۵۶۱/۲۳)

دامـاد شاعرشان حمید افندی در آشنایی عـزت مـلا با شعر و شاعری نقش مهمی داشته است. عزت ملا با کمبود حس پدری در نزد دامادانشان دچار نا امیدی شد و در زندگی به خوش گذرانی و استعمال الکل پرداخت و به دلیل تنگدستی در زندگی اقدام به خود کشی کرد. (جیلان،بیلماز،۲۰۰۵ :۱۴) با کمک خنجری بگ که نقش عمده‌ای در بازگشت عزت ملا به زندگی داشته با حالت افندی کدخدای کاخ آشنا شد و بدین وسیله در سال ۱۸۲۰ میلادی به عنوان قاضی شهر غلطه منصوب گردید. در سال ۱۸۲۰ میلادی با عزل حالت افندی و قتل وی عزت ملا هم مانند دیگر افراد ساکت نماند و دشمنان را هجو کرد که در نتیجه آن به شهر کشان تبعید شد. (اوکچو، ۲۰۰۱: ۵۶۱/۲۳) یک سال بعد با عفو وی و برگشتن از کشان به استانبول شاعر، بعد از مدت کوتاهی دوباره مورد لطف و توجه سلطان محمد که خود نیز شاعری توانا بود و اهمیت خاصی شعر و شاعری می‌داد، قرار گرفت. (گیب، ۱۹۹۹: ۴۷۳/۴) درجه‌ی علمی خود را نخست در مکه و بعد دراستانبول تمام کرد و در حرمین به عنوان بازرس به خدمت گماشته شده است. در سال ۱۸۲۸ به دلیل شورش مورا عزت ملا جسورانه لایحه‌ای در مورد عدم طرفداری از جنگ روسیه آماده کرد و به پادشاه تقدیم کرد. بعد از آن در سال ۱۸۲۹ عزت ملا با تبعید شدن به شهر سیواس در سن چهل و سه سالگی در گذشت. پس از آن در تاریخ ۱۹۱۹میلادی با آوردن باقیمانده‌ی اجساد شاعر به استانبول در حیاط نمازخانه‌ی مصطفی آقا درکنار قبر پدرش دفن شد. (اوکچو، ۲۰۰۱: ۵۶۱/۲۳)



۲.آثار و شخصیت ادبی کچه جی زاده عزت ملا

به گفته‌ی فواد کوپرولی، عزت ملا «آخرین استاد شعر کلاسیک قبل از دوره‌ی ادبی تنظیمات» می‌باشد. عزت ملا شایسته‌ی این صفت استادی بوده و شاعری است که احساسات و مضمون را

با همدیگر ادغام کرده و توانسته است مصراع‌های تاثیر گذاری بسراید. هم در اشعارش و هم در مثنوی‌هایش رنگ عامیانه، عناصر، تصاویر و شخصیت‌های محلی جلب توجه می کند. شاعر، با مولانا جلال الدین رومی و شیخ غالب که از شاعران مکتب مولوی قرن هجده میلادی است پیوندی خاص دارد. (بانارلی، ۱۹۹۷: ۸۳۴/۲) عزت ملا، به عنوان یک روشن فکر و تعلیم دیده‌ی دوره‌ی عثمانی شاعری است که لقب «ملا» را به راستی شایسته بوده است. و صاحب ویژگی‌های فکری و علمی مربوط به دوره‌ی خود بوده است. برخورداری از معلومات در تمامی شاخه‌های علمی در اشعار عزت ملا منعکس شده است. (جیلان و ییلماز، ۲۰۰۵: ۳۵) بیشتر اشعار شاعراز مضمونی حکیمانه برخوردار می‌باشند. (بورسالی، ۱۳۳۳: ۳۲۰/۲) عزت ملای زیرک، نکته دان، حاضر جواب، کفرگو، علاقه‌مند به مزاح و لطیفه‌گویی، علاقه‌مند به خوش‌گذرانی وابسته به مکتب‌های مولوی و نقشبندیه علارغم مرگ زودرس در سن جوانی شاعری است پربار که توانسته است از خود آثار متعددی را بر جای بگذارد. (طولاسا، ۱۹۸۲: ۴۷/۵) عزت ملا در مجموع صاحب هفت اثر می‌باشد که چهار اثر آن منظوم و سه اثر منثور است.

آثار منظوم شاعر به شکل زیر نام برده شده‌اند:

۱.دیوان بهار افکار
۲.دیوان خزان آثار
۳.گلشن عشق
۴.محنت کشان

آثار منثور نیز به شکل زیر می‌باشند:

۱.دوهۀ المحامید فی الترجمۀ الولید
۲.شرح القاضی راغب پاشا
۳.لایحه ها

۲.۱. دیوان بهار افکار

عزت ملا، اشعاری را که در سن جوانی سروده در دیوان اشعارش جمع‌آوری کرده است که اثری کاملا پر حجم می‌باشد. دیوان اشعارش با نعت شریف آغاز شده و سپس هفت منظومه با محتوای دینی و به دنبال آن قصاید در دیوان جای گرفته است. دیوان از چهل قصیده، سیصد و نوزده منظومه‌ی تاریخی، پانصد و چهل و چهار غزل، چهارده تخمیس، چهار تسدیس، دو تسبیع، یک ترجیع بند، یک مخمس، یک ساقی‌نامه، هفتاد و نه منظومه در موضوعات مختلف، یک بحرطویل، تعداد مختلفی مفردات، بیت‌های آزاده، مصراع‌ها و هفت حکایت منظوم تشکیل شده است. (جیلان و ییلماز، ۲۰۰۵: ۳۷)



عزت ملا در نتیجه‌ی دلبستگی و شیفتگی که نسبت به مولانا و شمس تبریزی داشته؛ از مکتب مولوی الهام گرفته و در ابیات مقطع غزلیات سروده شده در دیوان بهار افکار اغلب نام مولانا و شمس و دیگر بزرگان مکتب مولوی را به کار برده و تخلصش را نیز عمدتا در قبل از بیت مقطع بیان نموده است.(اوکچو، ۲۰۰۱: ۲۳/ ۵۶۱) چنانچه در چهارصد و چهل و پنج بیت مقطع از پانصدوچهل و چهار غزل جای گرفته در دیوان از حضرت مولانا به اشکال مختلف یاد شده است.

در بیت مقطع یک مستزاد و پنجاه و شش غزل نام شمس، در بیت مقطع شش غزل نام حسام الدین

چلبی، در بیت مقطع پنج غزل نام صلاح الدین زرکوب، در بیت مقطع هفت غزل نام شیخ غالب شاعر مشهور مکتب مولوی، در بیت مقطع شش غزل نام شاعر برجسته عارف چلبی، در بیت مقطع سه غزل نام سلطان ولد، در بیت مقطع دو غزل نام حضرت محمد(ص)، در بیت مقطع یک غزل نام ارگون، در بیت مقطع یک غزل نام عبدالقادر جیلانی، در بیت مقطع یک غزل نام سلطان دیوانی ذکر شده است. در بعضی از بیت‌های مقطع این اسامی یک جا ذکر شده‌اند. به طور مثال در بیت مقطع پنج غزل نام مولانا و شمس در یک جا ذکر شده است.[۱]

به عنوان مثال، در بیت مقطع غزل شماره‌ی چهارصد و شصت و نه نام‌های صلاح الدین زرکوب و حسام الدین چلبی هم با هم دیگر بیان شده است. در بیت‌های مقطع بعضی غزل‌ها هم هیچ اسمی ذکر نشده است. چهارده غزل از غزل‌های موجود در دیوان عزت ملا به زبان فارسی نوشته شده است. در دیوان علاوه بر غزل ها، چهار تخمیس، یک تسدیس، یک شعر نه بیتی در مورد مولانا و یک شعر هجده بیتی در مورد صوفیان و علمای مولوی موجود می‌باشد[۲]. همچنین شاعر در مورد شمس یک مخمس با نه بند به نام «استرحام از حضرت شمس فلک غلام» سروده است. در این مقاله با ارائه‌ی شعر نام برده شده و ابیاتی از دیوان شاعر، علاقه و وابستگی عزت ملا به شمس و مولانا مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۳. علاقه‌ی کچه‌جی زاده عزت ملا به مولانا جلال الدین رومی

عزت ملا با پیوستن به مکتب مولوی در اشعارش پیوسته نام حضرت مولانا را ذکر کرده است. شاعر در ابیات مقطع غزل‌ها درهنگام ذکر نام مولانا اکثرا این نام ها را به کار برده است: «مولانا، هنکار، پیر، مونلای روم، خداوندگار، ملا جناب مولوی، مونلا جلال، جلال الدین، ملا، سلطان اعظم و غیره.»

عزت ملا، برای توصیف مولانا ازعاجز بودن قلم خود شکایت می‌کند. منظور اصلی شاعر بیان وابستگی او به پیراست:

حاشا که قلم قادر اولا وَصفینه پیرین مقصود همان غوللوغومو عرض و بیان دیر

(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۸/ ب۱۵۶)

شاعر در یکی از غزل های فارسی خود اینگونه بیان می کند:

غیر از یثرب و بتها عزت ملتجا درگاه مونلای من است

(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۶/ب۴۶)



شاعر نه تنها خود بلکه سه پسرش با نام‌های مراد، فواد و رشاد را هم بنده‌ی حضرت مولانا دانسته است:

اوچونو حضرت مونلایا غول ایتدیم بیردن بر مراد اولا فوادیم ایله عالمده رشاد

(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۱۱/ب۸۵)

در نظر عزت ملا هیچ قدرتی نمی‌تواند بهره‌مندان درگاه مولانا را از پای در آورد. با توجه به این مقوله شاعر می‌گوید: کسی که سنگ به کودک قلبم زند نادانی بیش نیست، زیرا آنها محکم بودن آن در را نمی‌بینند.

توپ ایله یکیلماز در مونلادا دورانلار طفل دلیمی تاشلایان البت بودالادیر
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۶/ ب۱۲۹)

حتی شاعر، درگاه مولانا را به شکل باغچه بهشتی می‌بیند. و بر این باور است که دامن خرقه‌ی صوفیان و عارفان مولوی که به این درگاه پیوسته‌اند آتش جهنم را نخواهد دید.

آتش دوزخ نبیند گوشه‌ی دامن ما عزتا فردوس جنت باب مولانای ماست
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۵/ ب۴۹)

عزت ملا، دربیت پنجم غزل هفت بیتی خود که با ردیف «سماع» سروده شده، با برقرار کردن رابطه بین چرخش فلک و سماع اینگونه می‌گوید: «اگر آسمان نه طبقه درگاه مولانا نمی‌بود، فلک پرهای عقاب مانندش را اینگونه باز نمی‌کرد که سماع کند.»

اولمـــاسا نه آشیان خـانقاه مـــولوی نسر فلک ایلمز بال و پر افشان سماع
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۵/ ب۲۵۴)

برای رسیدن به حضور پادشاه باید بعضی شروط به جای آورده شود. شخصی که وارد این راه می‌شود باید لباس ریا را در آورده و لباس تقوا بپوشد. عزت ملا، در مکتب مولوی بر برتری تقوا تاکید دارد و با ریاکاری رسیدن به مرتبه‌ی تقوا را برای خود ناممکن می‌داند:

گیی وصله‌ی تقوایی چیکار ثوب ریایی عزت بو قیافت ایله خونکارا گیدیلمز
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۷/ ب۲۱۳)

«ای عزت! برای گرفتن نصیب و بهره‌ی خود از رفتن به بندرگاه ملا هرگز شرمنده مشو. چه بسا تهیدستانی که به آن منبع لطف نزدیک شده‌اند. چه کسی قادر است بداند! تو نیز با تمام عیب و نقصت از او طلب بخشش کن.»

اوتانما بندر مونلایا گیت عزت نصیب ایسته او کشتی گاه احسانا نه کشتی لر یاناشمیشدیر
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۷/ ب۱۰۷)

مطابق با تفکر «خام بدم، پخته شدم، سوختم» حضرت مولانا، اساس مکتب چنان است که سوختن با عشق و پخته شدن شرط اصلی است. در این خصوص عزت ملا دربیت زیر چنین می‌گوید: «گمان مکن که پروانه عاشق آتش شده است، که غرض اصلی او پناه بردن به مطبخ پیر و در آنجا سوختن بوده است.»

صانما پروانه نارا عاشقدیر مطبخ پیره التجا ایستر
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۷/ ب۱۱۰)



«زمانی با گمان بر اینکه عاشق شده‌ام همچون قیس در بیابان‌ها مجنون و سرگشته می‌گشتم ، لکن این سرگشتگی را رها کردم. چونکه در منزل پراز حکمت پیر عشق حقیقی را یافتم، از این پس من نور آن عشق حقیقی هستم. عشق را نه در بیابان‌ها بلکه در سرای پر از فرزانگی حضرت مولانا تجربه می‌کنم.»

مجنونلوغومو قیس ایله صحراده براقدیم دار الحکم پیرده فرزانه ی عشقم
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۸/ ب۳۷۱)

از چشم‌انداز عزت ملا حضرت مولانا را می‌توان به طور خلاصه اینگونه توصیف کرد: «مولانا هم در این دنیا و هم در دنیای دیگر پیر، سرور، پناهگاه، یاری رسان وآذوقه من است.»
ایکی عالمده پیریمدیر افندیمدیر ذخیریمدیر پناه و دستگیریمدیر جناب حضرت مونلا
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۷/ ب۳)

٤.علاقه‌ی کچه جی زاده عزت ملا به شمس تبریزی

عزت ملا، در مقطع غزل‌هایش بعد از مولانا جلال الدین رومی بیشتر نام شمس تبریزی را ذکر کرده است (در۵۶ بیت). وی به همان اندازه که به مولانا عشق می‌ورزید به شمس تبریزی هم عشق می‌ورزیده. حتی دلیل ارزشمند شدن گوهر شعرش را شمس تبریزی می‌داند. حتی بر این باور است که تعلیم و تربیتی که از شمس گرفته و معدن ارزشمندی که از حق سرایت کرده، اشعار شاعر را با ارزش ساخته است:

شبهه سیز تربیت شمس خدادیر عزت جوهر نظمیمه کانیندا ورن بویله رواج
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۸/ ب۶۲)

آن‌هایی که در جستجوی عشق معشوق و عشق حقیقی (لیلا – مولا) هستند با اراده‌ی شمس به آن رسیدند. بی‌خبران از این اراده همچون قیس در بیابان نافله بیهوده و بی‌ثمر در حال پرسه زدن هستند. از نظرشاعر راه رسیدن به مولا و عشق الهی از شمس می‌گذرد:

همت شمس ایله لیلایی بولانلار بولدو وادیی نافله ده بیهوده پویان ایدی قیس
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۹/ ب۲۱۸)

عزت ملا، امید خود را از دست داده است و برای روشن کردن شمع درونش به یک نگاه پر از مهر و محبت شمس نیاز دارد:

عزت نگاه مرحمت شمسه قالدی ایش امید یوق فتیل چراغ دروندن
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۶/ ب۴۲۸)



قلب شاعر با برخورداری از فیض پرنور شمس مبدل به سرچشمه‌ی پر از گوهر شده است:

فیض انوار شمس ایله عزت کان و جوهر نثاردر گوکلوم
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۶/ ب۳۵۵)

«شمس همچون خورشیدی است که از تمامی حساب و کتاب‌های فلک آگاهی دارد. اگر تو نیز به دنبال گرفتن حق خود از فلک هستی به درگاه شمس آی!»:

درگاه شمسی دینه گلیب ایسته حقینی معلومودور بوتونجه حساب و کتاب چرخ
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۹/ ب۷۳)

«از زمانی که حضرت شمس نور خود را به داخل خانه امان تاباند و زندگی ما را روشن کرد دیگر نیازی به خورشید نماند.»:

قالمادی منتیمیز مهره فروغون صالالی شمس حق روزنه ی روشن نظاره میزه
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۷/ ب۴۵۸)

«آنچنان که آیینه با تاثیر خورشید درخشش و اشتیاق پیدا می‌کند طبع ما نیز با تاثیر حضرت شمس همچون دریایی پر خروش ذوق و شوق پیدا کرده و از خود بی‌خود می‌شود. از آیینه‌ی درون مان مصراع‌هایی پر شور جاری شد.»:

دریا خروش ایلدی طبعیم جناب شمس مهرین صفاسی ایله گلیر جوشه آیینه
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۱۰/ ب۴۸۳)

عزت ملا با توجه به رقص سماع که در مکتب مولوی جهت ذکرمعنوی انجام می‌گیرد این چنین می‌گوید: «تا جایی که ممکن است از قدح شمس بنوشیم و مست شویم. با این مستی بچرخیم زیرا که با وجود ما چرخش پیمانه در مجلس بیهوده است.»

ساغر شمس خدادان طولولار ایچ طولولار مست اولوب بیز دونلیم گردش پیمانه عبث
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۸/ ب۵۱)

از نظر شاعر، عشق به معنی بندگی حضرت شمس است. و بنده هرگز خواستار رهایی از این عشق نمی‌باشد. عزت ملا نیز همیشه در آرزوی بندگی شمس و عشق حقیقی است:

غوللوغوندان عتق و آزاد ایستمز چاکر شمس خدا کیم آدی عشق
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۷/ ب۲۸۱)

«در این عالم چشمانی که با نور شمس بیدار می‌شوند هیچ افسانه‌ای نمی‌تواند به خواب ببرد.» عزت ملا، گشوده شدن چشمانش را ومصون بودشن از آنچه که دنیای مادی امکان فریب او را دارند را زیر سایه وجود شمس می‌داند:

خوابیده ادرمی آنی افسانه ی عالم اول دیده کیم شمسین اولا نورو ایله اویانمیش
(عزت ملا، ۲۰۰۵: ۸/ ب۲۲۶)



۵.استرحام از حضرت شمس فلک غلام

کچه جی زاده عزت ملا، علاوه بر اینکه عشق و غلاقه‌ی خود را با ذکر نام‌های مولانا جلال الدین رومی و شمس تبریزی در ابیات مقطع غزل‌هایش نشان داده منظومه‌هایی مستقل نیز در این خصوص سروده. شاعر در مخمس زیر که در نه بند و با وزن عروضی «مفاعیلن، مفاعیلن، مفاعیلن، مفاعیلن» نوشته است در طلب یاری از حضرت شمس می‌باشد. در آخر هر بند مصراع «گدای کوی مولاناییم، مدد ای شمس تبریزی» را تکرار می‌کند. عزت ملا، مانند گدایی است که در امید احسان و لطف از درگاه مولانا می‌باشد و برای برخورداری از این لطف محتاج شمس است.

بند اول:

عزت ملا، دراولین بند این مخمس که خطاب به شمس نوشته است، با طلب یاری از او، از می کناره گیری کرده ترک شراب می‌کند؛ از زیباترین نعمت دنیا که گیسوست دوری جسته؛ با گریه و زاری گوهر افشانی همچون چشم را فرسوده کرده؛ و با لطف زر شمس حتی از طلای خالص نیز چشم پوشی می‌کند و این چنین ادامه می‌دهد: «ما گدایان کوی مولاناییم. مدد ای شمس تبریزی!»

فـراغت ایلدیـک مـی دن بـراقـدیق جـام لبریزی چیقاردیق گلشن اندیشه‌دن گیسوی گل بیزی
توکتدیک آغلاماقدان حاصل چشم گوهر ریزی زر لـطفون امـیدیلـه اونـوتدوق تبر و ابـرازی
گـــدای کـــوی مـونلاییز مدد ای شمس‌تبریزی

بند دوم:

شاعرکه در طلب رحمت و احسان از سرچشمه عرفان حضرت شمس است این چنین می‌گوید: «مدد ای شمس تبریزی! تو سرچشمه نیکی‌هایی، سرچشمه‌ی احسان را برای ما از دریای رحمتت بگشا! کاسه ی گدایی ما خالی است، با اراده ی خود آن را پر کن! به این قطره‌ی ناتوان از آن دریای رحمتت لطفی کن! به دریای نیکی و بخشش آمدیم، تو گوهر عرفانی به ما عنایت فرما! ما گدای کوی مولانا ییم . مدد ای شمس تبریزی!»

آچیب سـرچشمهء احسانینی دریای رحـمت قیل تهـــی دیر کاسهء دریوزه میز لبریز همت قیل
بو کمتر قطرهء اول بحر ایچون لطف‌ومروت قیل یمی احسانا گلدیک جوهر عرفان عنایت قیل
گـــدای کـــوی مـونلاییز مـدد ای شمس‌تبریزی

بند سوم:

عزت ملا که در مقابل بزرگی شمس خود را همچون قطره‌ی شبنم ناتوان می‌داند با چشمانی گریان در گدایی رحمت و مهربانی است: «مدد ای شمس تبریزی! به این چشمان گریان مرحمتی کن، عنایتت را از من دریغ مدار ای سرورم! اگر چشمان گریانم بازگوی حقیقت نیستند این بار به چشم جان نگاهم فرما! به خاک درگاه سپهر شکوهمند افتادیم، رحمی کن! همچون شبنم در راه خورشید درخشان جاری شدیم. ما گدای کوی مولاناییم. مدد ای شمس تبریزی!»

عنایـت ات افندیم مـرحمت قیل چشم گریانا یـالانسا چشم گـریان بیـر نگاه ات دیدهء جانا
ترحم ایله دوشدوک خاک درگاه فلک شانا دوکـولدوک شبنم آسـا رهگذار مهر رخشانا
گدای کـوی مونلاییز مدد ای شمس تبریزی



بند چهارم:

شاعر با پناه بردن به درگاه مولانا مانند گناهکاری، در آرزوی شفاعت شمس است: «مدد ای شمس تبریزی! اگر پادشاه(مولانا) از پذیرفتن ما در درگاهش امتناع کند تو شفیع ما باش! اگر گناهی بی حد و اندازه داشته‌ایم به تو توجه می‌کند. مانند مرتضی (ع) و احمد(ص) او از توست و تو نیز از او هستی. به خاطر عشق مولانا در احسان و نیکی ات را بر ما نبند! ما گدای کوی مولانا ییم. مدد ای شمس تبریزی!»

شفاعت قیل بیزی خونکار ادرسه درگه یندن رد سکا ایلر روایت جرمموز اولـموشسه ده بی‌حد
او سندن دیر سن آندان سین مثال مرتضی احمد بـه عشق مـولوی اتـمه در احـسانینـی مـنسد
گـــدای کـوی مونلاییز مدد ای شمس تبریزی

بند پنجم:

روح و قلب شاعر همیشه درپیش درگاه مولانا است زیرا از آنجا نیکی دیده و به آنجا پناه برده است. هیچ ثروتی به اندازه‌ی این عالم معنا نمی‌تواند نیرومند باشد: «مدد ای شمس تبریزی! جان و دل از پناهگاه قدیمی‌ای که از آن همیشه نیکی دیده است دور نمی‌ماند. درخواست و امید لطف و مرحمت ازپادشاه این دنیا خطایی بیش نیست. این حجره ی ویران ما از کاخ فلک نیکوتر است. با وجود تاج پادشاهی جواهر نشان باز هم از سرپوش کهنه ات دست بر نخواهیم داشت. ما گدای کوی مولانا هستیم. مدد ای شمس تبریزی!»

گوکل‌دور اولمازاحسان قوردوغو اسکی پناهیندان خطادیر آنا لطف امیدی دهرین پادشاهیندان
خرابه حجره‌میز یکدیر سپهرین بارگاهیندان مجوهر تاج شاها گچمه نیز کهنه کلاهیندان
گـــدای کـــوی مـــونلاییز مـدد ای شمس تبریزی

بند ششم:

از نظر عزت ملا، در زندگی دنیوی هیچ رنجی ارزش ترک این در پر از رمز و راز را ندارد. «مدد ای شمس تبریزی! فقیرترین کس نیز سر تعظیم بر پادشاه این دنیا فرود نخواهد آورد. در تنور آتش می‌خوابیم اما پادشاهی را آرزو نمی‌کنیم. اگر تشنه هم بمانیم به آب حیات خضر لب نمی‌زنیم. با وجود درگاه تو عزت و آبروی خود را برای دیگران زیر پا نمی‌گذاریم. ما گدای کوی مولاناییم. مدد ای شمس تبریزی!»

بـو صنفین ان فـقیری شـاه دهـره سـر فرو ایتمز یاتـور کلـخنده امـا پادشـه لـیک آرزو ایتمز
صوسز قالمیش دا اولسا چشمهء خضرا گلو ایتمز سنین بابین دوروورکن غیره صرف آبرو ایتمز
گـدای کـوی مـونلاییز مدد ای شمس تبریزی

بند هفتم:

شمس که پیوسته از زبان حق سخن می گوید از مولاناست و مولانا نیز از اوست: «مدد ای شمس تبریزی! مولا از او به حق و از زبان حق گوی رامز اشاره می کند. مولانا و شمس همانند حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) هستند. مانند ذوالفقار از نظر صورت به دو شکل لکن از نظر معنا به یک معنی می‌باشند. ما تو را پیر مولانا دانسته‌ایم و جز تو کس دیگری را نمی‌شناسیم. ما گدای کوی مولانا ییم. مدد ای شمس تبریزی!»

لسان رامـز حـق گـودان ایـتمیش رمـز آنـی مولا همان عین مـحمد له علـی دیر شمس و مـولانا
ایکـی دیـر صورتا معنی ده بیردیر ذوالفقار آسا سنی‌بیر پیری بیلدیک کیمسه‌یی‌بیز بیلمییز قطعا
گـــدای کـــوی مونلاییز مدد ای شمس تبریزی



بند هشتم:

عزت ملا در اشعاری که در مورد دو پیر ارزشمند نوشته است در فکر نشان دادن هنر شعر خود نیست بلکه هدف او بیان کردن بزرگواری آن دو پیر است: «مدد ای شمس تبریزی! درگاه تو، درگاه حضرت مولاناست. مولانا و تو پادشاه یک تخت هستید. ای پادشاه من! تو خورشید سپهر بلند مرتبه ای و او مانند ماه است. این سخنانم عرض و بیان هنر من نیست لکن مناجاتی است برای گدایان کوی

تو. ما گدای کوی مولانا هستیم. مدد ای شمس تبریزی!»

سنین بابین جناب مولوی نین خانقاهی دیر سنینله ذات مونلا بیر سریرین پادشاهی دیر
سپهر شوکتین سن مهری‌سین شاهیم او ماحی‌دیر دگل عرض هنر سائلانا بیر الهی دیر
گدای کوی مونلاییز مدد ای شمس تبریزی

بند نهم:

عزت ملا که انسانی اهل دل، عاجز و محتاج مرحمت در درگاه مولانا است دوباره از دوستی و صداقتی که به این درگاه دارد سخن می‌گوید: «مدد ای شمس تبریزی! نافرمانانی که به درگاه تو منتسب بودند از بین رفتند واز آنها تنها غرق شدگان در دریای نافرمانی به جای ماندند. ای سرورم لطفت را از این ناتوانان دریغ مکن! تو تهیدستان را از این درگاه احسان نمی‌رانی. ما گدای کوی مولانا ییم. مدد ای شمس تبریزی!»

معاصی رفع اولوب درگاهینا منصوب اولانلاردان غریق بحر عصیان قالدی عزت آنجق آنلاردان
دریغ اتمه افندیم لطفونو عاجز قالانلاردان دگلسین سائل درگاه لطفوندان قووانلاردان
گدای کوی مونلاییز مدد ای شمس تبریزی



نتیجه

کچه‌جی‌زاده عزت ملا در ابیات مقطع غزل‌هایش پس از مولانا بیشترین نامی که ذکر کرده است نام شمس تبریزی می‌باشد. همچنین با گرامی داشتن نام او به جایگاه او در مکتب مولوی اشاره کرده است. عزت ملا، شاعری است که وابستگی و علاقه‌ی خود به مولانا و شمس تبریزی را در اشعارش بی‌وقفه سروده است. بدون داشتن هیچ چشم داشتی از زندگی توانایی سرودن شعر را نیز مدیون لطف و عنایت این در احسان می‌داند. در درگاه مولانا خود را همچون تهیدست ناتوان دانسته و از این شرایط بسیار خوشنود است و حاضر به جدایی از این پناهگاه و سرپوش قدیمی نیست. از نظر شاعر مولانا یاری رسان است و درگاه او هم پس از مکه و مدینه تنها مکان التجاء برای اوست. این درگاه همچون بهشتی است که هیچگونه سختی و یا آشفتگی او را دچار ترس و بیم نخواهد کرد. عزت ملا با تمام گناهان و خودسری‌هایش که در طلب لطف از درگاه مولانا است، از تمثال بخشش یعنی شمس تبریزی یاری می‌جوید. شاعر می‌گوید «اگر او ما را از درگاه خود براند لااقل تو ما را شفاعت کن زیرا که او به تو توجه می‌کند و احترام می‌گذارد.» او مولانا و شمس را همچون مرتضی (ص) و احمد(ص) و یا حضرت علی (ع) و حضرت محمد (ص) می‌بیند. مولانا از شمس و شمس از مولاناست. حتی آنها را مانند ذوالفقار، شمشیر حضرت علی (ع) می‌داند. این شمشیراگر چه از نظر شکل به دو قسمت است لیکن یک است. در واقع مولانا و شمس هم اینگونه‌اند. از نظر عزت مولا حتی اگر شمس و مولانا از جهت صورت دو کس باشند از نظر معنا یک نفراند. عزت ملا با کناره گیری از تمامی نعمت‌های دنیوی حتی اگر در آشفتگی به سر برد و بسیار بی‌تاب و تشنه باشد به درگاهی جز درگاه مولانا امید نمی‌بندد. اگر قرار است شرف و غرورش را نیز از دست بدهد باز در این درگاه باید تحقق یابد. شاعر که شمس تبریزی را به عنوان پیر حضرت مولانا می‌داند این دو را چون دو پادشاه می‌داند که در سپهر بلند مرتبه مانند خورشید و ماه در یک تخت نشسته‌اند. عزت ملا، اشعاری که در مورد مولانا و شمس سروده است را با مقصدی غیر از مقصد نشان دادن هنر بیان می‌کند. اشعار او همچون مناجاتی است برای تنگدستانی که در طلب یاری از این درگاه می‌باشند. لکن شاعر طبع شعر و ارزش یافتن سخنان شعرش را به برخورداری از فیض شمس مدیون است. شمس تبریزی و مولانا با بخشش لطف و عشق خود باعث بیداری عزت ملا شده‌اند. شاعر به خاطر این عشق حقیقی که صاحب آن شده است مانند بنده‌ای است که هرگز حاضر به رها شدن نیست. زیرا که عشق اسارتی است که آزادی ابدی را با خود به همراه دارد.



پی نوشت

۱ـ شماره غزل‌هایی که در آنها نام مولانا و شمس در بیت مقطع آمده است عبارتند از:۵۱۱،۴۷۷،۲۶۷،۱۵۴،۶۵

۲ـ هر چهار تخمیس نیز به اشعار شیخ غالب نوشته شده و عناوین آن‌ها به این شکل می‌باشد: «تخمیس نطق شیخ غالب در منقبت حضرت مولوی، تخمیس نطق شیخ غالب در منقبت حضرت مولانا، تخمیس نطق شیخ غالب در استمداد جناب حضرت مولوی، تخمیس نطق شیخ غالب در حق مطبخ شریف؛ عناوین دیگر اشعاری که در مورد مولانا و مکتب مولوی نوشته شده است به این شکل می‌باشد: «تسدیس بیت دیدار در حق جناب مولوی، قطعه در وصف گروه مولویان، استمداد از جناب حضرت مولانا.»

فهرست منابع

۱ـ بانارلی،نهاد سامی، (۱۹۹۷)، رسیملی تورک ادبیاتی تاریخی، انتشارات آموزش و پرورش، استانبول
۲ـ بورسالی محمد طاهر، (۱۳۳۳)، مولفان عثمانی،چاپ عامره، استانبول
۳ـ جیلان، عمر- ییلماز، اوزان، (۲۰۰۵)، حزنا سورگون بهار کچه جی زاده عزت ملا و دیوان بهار افکار، انتشارات صحافلار، استانبول
۴ـ گیب، ا.ژ ویلکینسون، (۱۹۹۹)، تاریخ شعر عثمانی، ترجمه: علی چاووش اوغلو؛ انتشارات آکچاغ، آنکارا
۵ـ کورکماز، رمضان، (۲۰۰۰)، کچه جی زاده عزت ملا (زندگی، هنر، شخصیت ادبی)، مجله علوم انسانی دانشگاه فرات، الازیغ، چاپ اول
۶ـ اوکچو، ناجی، (۲۰۰۱)، «عزت ملا، کچه جی زاده»، دانشنامه‌ی اسلامی اوقاف دینی ترکیه، انتشارات اوقاف دینی،استانبول
۷ـ طولاسا، حارون، (۱۹۸۲)، «عزت ملا»، دانشنامه زبان و ادبیات ترکی، انتشارات درگاه، استانبول



مقایسهٔ سرگذشت یوسف‌نبی(ع) و شمس‌تبریزی با محوریت نقش نمادین یوسف(ع) در دیوان شمس

گلرخ سادات غنی[۱]

چکیده

بررسی حدوداً ۴۰۰۰ غزل، قصیده، ترجیع‌بند و... از دیوان شمس، مشخص می‌سازد که بیش از ۴۰۰ بیت از ابیات این دیوان با توجه به سرگذشت حضرت یوسف سروده شده است. پژوهش اختصاصی این ابیات نشان دهندهٔ آن است که در اکثر آنها نام حضرت یوسف(ع) استعاره از «یار مولانا» است، و در مابقی ابیات نیز مولانا عشق را به گونه‌ای با یاد داستان حضرت یوسف(ع) همراه می‌سازد. این نکته‌م نشانگر آن است که مولانا ما بین یار خود (شمس تبریزی) و یوسف نبی شباهت‌هایی قائل بوده است، تا آن جا که در بسیاری از ابیات خود به جای معشوق، یوسف(ع) را مخاطب قرار می‌دهد. در این مقاله علاوه بر «بررسی جایگاه استعاری و نمادین حضرت یوسف در دیوان شمس»، به «شباهت»های تاریخی و «تفاوت»های موجود میان سرگذشت این دوتن که مولانا در پرداخت مضامین اشعارش از آن‌ها بهره برده نیز توجه شده است.

واژگان کلیدی: یوسف نبی، شمس تبریزی، عشق، حسد، هجر.



۱ـ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی مرکز تحصیلات تکمیلی پیام نور

۱. مقدمه

عموم مسلمانان، مسیحیان و یهودیان داستان پر ماجرای زندگی حضرت یوسف را شنیده‌اند و پیروان سایر ادیان نیز به واسطهٔ ارتباط با ایشان، با این داستان آشنایی دارند. اطلاعات لازم برای آشنایی با سرنوشت پرآوازهٔ حضرت یوسف، در زبان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون را می‌توان از این منابع به دست آورد:

۱.کتاب مقدس مسیحیان (تورات یا عهد عتیق به روایت مسیحیان) و داستان‌های مکتوب یا شفاهی دیگر مسیحیان.

۲.قرآن مجید.

۳.داستان‌هایی که احتمالاً یهودیان تازه مسلمان در صدر اسلام از منابع یهودی نقل کرده‌اند و همین داستان‌ها عموماً وارد ادبیات فارسی شده است.[۱]

۴.منابع علمی و تحقیقاتی جدید که با مطالعه و بررسی آثار مصریان و کشفیات باستان‌شناسی حاصل شده است.[۲]

نام تمامی پیامبران الهی از حضرت آدم تا خاتم انبیا(ص)، همواره دستمایهٔ بسیاری از تصویرآفرینی‌های شعرای فارسیزبان بوده است. صبر ایوب، کشتی نوح، آتش ابراهیم، ید بیضای و اژدهای موسی و دم مسیحا و ... مکرراً مضمون‌ساز تلمیحات و راوی تفکرات شاعران و ادیبان ادبیات فارسی بوده‌اند. حوادث و رویدادهای زندگی یوسف پیامبر نیز مانند بسیاری دیگر از این پیامبران، همواره دستآویز مناسبی در ذکر و یادآوری زیبایی و جمال معشوق، هجر طولانی عاشق، عشق‌های دگرگونهٔ زلیخاوار، یا صدق و امانت‌داری یوسفانه بوده است.

در آثار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی نیز پیغمبران الهی جایگاه ویژه‌ای دارند. برای مولانا داستان پیامبران یک حادثهٔ تاریخی نیست که یک‌بار اتفاق افتاده و تمام شده باشد؛ بلکه او معتقد است که پیامبران و اولیا و نیز همهٔ مؤمنانی که با تحقق جوهر الهی و جنبهٔ فرشتگی وجود خود در شمار آنان قرار می‌گیرند، از نوری واحدند. بنابراین هر یک از آنان به منزلهٔ دیگری است و همه مظهر حق و خیر و خوبی‌اند. شمس‌الدین تبریزی نیز که پیر و انسان‌کامل عصر مولوی است، مظهر هر یک از پیامبران و اولیای قبل از خود است و هریک از پیامبران و اولیا، نمونه و مظهر او. سخن از آنان به منزلهٔ سخن از شمس و سخن از شمس به منزلهٔ سخن از هریک از آنان است (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۰۳-۹۹).

درکلیات شمس، «داستان‌مایهٔ پیامبران، همه‌جا درخدمت بیان تصویر افکار و احوال و عواطفی است که جوهر اصلی آن‌ها عشقی شورانگیز و عرفانی است. در پرتو این عشق، فواصل و مراتب و اختلاف درنوردیده می‌شود و میان مولوی، شمس، انبیا و اولیا از یک‌سو، و میان همهٔ آنان با حق از سوی دیگر، پیوند برقرار می‌گردد» (پورنامداریان،۱۳۸۸: ۱۱۵). «در این چشم‌انداز، خطاب مولوی به عشق، عاشق یا معشوق، خطابی است به یک مخاطب که سه نام یا سه جلوه دارد؛ بنابراین شمس، در عین‌حال هم عاشق است و هم معشوق و هم عشق؛ و زمانی که مولوی او را در خود می‌یابد، خود او هم این هر چهار است. از این روی وحی و الهام الهی، سخن پیامبر، سخن انسان کامل و پیر یا شمس و سخن مولوی هرسه یکیست (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۲۱).



بدین‌گونه است که دیوان شمس از اشارات مکرر به آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد(ص) پر است. از آن رو که بررسی تمامی این یکسان‌انگاری‌ها در مجال کوتاه این مقاله غیرممکن است؛ نویسنده قصد دارد، جایگاه متمایز حضرت یوسف(ع) در دیوان شمس را بررسی

کند. دلیل جایگاه متمایز یوسف(ع) نسبت به دیگر پیامبران در دیوان شمس، شباهت‌های زیادی است که بین زندگی این پیامبر الهی با «شمس تبریزی» وجود داشته است. این فرضیه از آنجا ناشی می‌شود که علاوه بر نقش تلمیحی و استعاری دیگر پیامبران، و با وجود اینکه حضرت موسی پربسامدترین اشارات را در دیوان به خود اختصاص داده، این یوسف(ع) است که از نظر تاریخی- روایی، در میان پیامبران دیگر، بیشترین قرابت و شباهت را با معشوق مولانا داشته است.

لذا در این مقاله سعی شده تا با جستجو در زندگی‌نامه‌ها و اطلاعات موجود زندگی این دو شخص، در بخش نخست شباهت‌ها و تفاوت‌های ضمنی سرگذشت ایشان که در طول تاریخ به ثبت رسیده، به طور کلی بررسی شود؛ تا با این بررسی، علل تشبیه شمس به یوسف(ع) روشن‌تر گردد. بدین منظور منابع حاوی اطلاعات زندگی‌نامه‌ای این دو فرد مورد بررسی قرار گرفت. قرآن مجید، تورات یهودیان، تفاسیر اختصاصی سورهٔ حضرت یوسف مانند الجامع‌الستین از زید طوسی و حدائق‌الحقایق از فراهی هروی از جمله منابع روایی داستان حضرت یوسف است که در این تحقیق مورد استفاده قرار گرفته‌اند. آثار مولانا، و مریدانش، همچنین آثار تحقیقاتی معاصر پیرامون احوال شمس تبریزی نیز، از جمله منابعی هستند که برای پذیرش یا رد فرضیهٔ این مقاله مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

در این مقاله سعی شده تا با جستجو در زندگی‌نامه‌ها و اطلاعات موجود از سرگذشت این دو تن، در بخش نخست شباهت‌ها و تفاوت‌های ضمنی این دو داستان که در طول تاریخ به ثبت رسیده، بررسی شود. بخش دوم نیز ارائهٔ شواهد آماری از اشارات به نام یا داستان حضرت یوسف(ع) در دیوان شمس است که الویت تقسیم‌بندی در آن‌ها با توجه به نقش استعاری حضرت یوسف(ع)، از شمس تبریزی بوده است.

۲. پیشینهٔ تحقیق

تاکنون مقالات گوناگون و فراوانی دربارهٔ هر دو شخصیت مورد بحث در این مقاله به رشتهٔ تحریر درآمده است، اما بررسی تطبیقی زندگی و روایات موجود دربارهٔ این دو تن، به طور یک‌پارچه و به صورت مقایسه‌ای و تطبیقی، در مقالات به چاپ رسیده، سابقه‌ای نداشته است. در میان کتب فراوانی نیز که حول داستان حضرت یوسف(ع) و شمس تبریزی، یا بررسی آثار و احوال مولانا به رشتهٔ تحریر در آمده، تنها منبع موجود که از جهاتی می‌تواند پیشینهٔ این مقاله در نظر گرفته شود، جلد دوم کتاب داستان پیامبران در کلیات شمس است.

از آن جهت که این مقاله از پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد مؤلف با نام یوسف نبی و شمس تبریزی در آثارمولانا (شهریور ۱۳۸۹)، استخراج گردیده، و جلد دوم کتاب مورد بحث در ۱۳۹۲ به چاپ رسیده است، باید خاطر نشان شد که پژوهش‌های نخستین و کلی این مقاله پیش از به چاپ رسیدن آن کتاب انجام پذیرفته است. علاوه بر آن داستان پیامبران در کلیات شمس با هدف حل مشکلات کلیات شمس در حوزهٔ تلمیح به داستان پیامبران و تفسیر معانی عرفانی و مجازی تلمیحی تألیف شده است. در جلد دوم این کتاب، ذیل مدخل یوسف(ع) در بخش نخست ابیات موجود در دیوان شمس که به افراد یا اتفاقات داستان آن حضرت اشاره دارد به همراه اشاره‌های تفسیری این داستان ذکر شده است؛ در بخش دوم نیز به این مطلب که در بسیاری از ابیات غزلیات شمس، یوسف هم به سبب پیامبر بودن و هم به سبب زیبایی فوق‌العاده، رمز شمس است، مگر آن که مولانا از ذکر نام



حضرت یوسف به طور کلی انسان را، به اعتبار جان لطیف الهی مخاطب قرار داده باشد، اشاره شده است (پورنامداریان،۱۳۹۲: ۷۵۵ ـ ۷۵۴).

پیش از ورود به بخش اصلی مقاله، از آن جهت که داستان‌های گوناگون و گاه اغراق‌آمیزی پیرامون سرگذشت حضرت یوسف(ع) در منابع روایی فارسی موجود است، اطلاعات مختصری از قدیمی‌ترین منبع موجود درین‌باره در پی خواهد آمد.

۱-۲. یوسف (ع) به روایت تورات

حضرت یوسف(ع) از پیامبران بنی‌اسرائیل است. داستان زندگی او به طور نسبتاً کامل در کتب مقدس (تورات یهود و عهد عتیق مسیحیان) شرح داده شده، در قرآن مجید نیز، ۲۷ بار نام یوسف ذکر شده است که ۲۵بار آن در سورهٔ «یوسف» است و دو بار دیگر سوره‌های «غافر» آیهٔ ۳۴ و «انعام» آیهٔ ۸۴. قابل ذکر است که سورهٔ «یوسف» تنها سوره‌ای است که در آن داستان یکی از انبیاء الهی (حضرت یوسف) به طور یک‌پارچه و یک‌جا بیان می‌شود.

در تورات آمده: مادر یوسف زنی زیبا،[۳] اما نازا، و محبوب یعقوب(ع) بوده است. هنگامی‌که دعاهای «راحیل» به درگاه خداوند پذیرفته می‌شود و یوسف به دنیا می‌آید، یعقوب در سال‌های کهولت و پیری به سر می‌برد (احتمالاً ۹۰ سالگی) (توراه، کتاب برشیت یا آفرینش، فصل ۳۰، آیات ۲۲ تا ۲۴: ۴۴).

بنا بر متن تورات، یوسف در ۱۷ سالگی[۴] مورد حسد و کینهٔ برادران قرار می‌گیرد، به چاه افکنده می‌شود، به کاروانیان فروخته، به مصر برده می‌شود و پس از ماجراهای بسیار در خانهٔ عزیز مصر و زندان، در ۳۰ سالگی (پس از آزادی از زندان) به حضور فرعون مصر می‌رسد. یوسف به دلیل هوشمندی، داشتن استعداد تعبیر خواب و صداقت بی‌نظیر، از سوی فرعون «صَفنات فَعنیح» یعنی «کاشف اسرار» نامیده می شود (در قاموس کتاب مقدس این عبارت «خالق یا حافظ حیات» ترجمه شده است که به نظر می‌رسد ترجمهٔ عهد عتیق، یعنی «کاشف اسرار» صحیح‌تر باشد)[۵] و به سِمت عزیزی مصرمنصوب می‌شود (مقامی نظیر صدراعظمی). هنگامی که یعقوب در سرزمین مصر به دیدار یوسف نائل می‌آید، ۱۳۰ ساله و یوسف دراین هنگام ۳۹ یا ۴۰ ساله است. یعقوب ۱۷ سال درکنار یوسف و سایر فرزندانش در مصر زندگی می‌کند تا در ۱۴۷سالگی حیات را بدرود می‌گوید، این زمان مصادف است با ۵۶ یا ۵۷ سالگی یوسف (تورات،کتاب برشیت، فصل۴۸،آیه۲۸). یوسف تا پایان عمر خویش (۱۱۰ سالگی) در مصر زندگی می‌کند و پس از مرگ او را به رسم مصریان مومیایی کرده و در تابوت می‌نهند و پس از چند صد سال بنی‌اسرائیل به پیامبری موسی(ع) تابوت او را به کنعان برده و نزد پدرانش دفن می‌کنند.



مسلماً اشاره‌های مکرر مولانا به یوسف (ع) و اطرافیان یوسف، در دیوان شمس و مثنوی معنوی (که هر دو از یک سرچشمه جاری شده‌اند، چه این سرچشمه عشق باشد یا به قول نیکلسن عرفان)[۶] مؤید این نکته است که او علاوه بر استفاده صرفاً هنری و ادبی از پرده‌های گوناگون داستان یوسف (ع)، هر یک از این پرده‌ها را به گونه‌ای نمادین برای داستان عشق خود نیز برگزیده و هر کدام از حوادث و صحنه های داستان یوسف (ع) برای او یادآور صحنه و حادثه‌ای در عشق بی‌مثال خود است؛ چنان‌چه جای جای دیوان کبیر پر است از این همسان انگاری‌ها.

در دیوان شمس آن هنگام که مولانا از عشق می‌سراید، داستان یوسف را آیینهٔ داستان خود می‌بیند

و شخصیت‌های داستان‌ها را مشبهٌ‌به یک‌دیگر قرار می‌دهد.

چـه دانـد دام بیچاره، فـریب مـرغ آواره؟ چه داند یوسف مصری غم و درد زلیخا را؟
(مولوی، ۱۳۸۶: ۷۴)

چو یوسف از کف گرگان دریده پیرهنیم ولـی ز هـمـت یـعـقوب پاسـبان داریم
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶۲۳)

به منظور دست‌یابی به این همسان‌انگاری‌ها، ابتدا بایست، آنچه از دیدگاه تاریخ و راویان وجه شباهت این دو فرد است برشمرده شود.

۳. بررسی سرگذشت یوسف نبی و شمس تبریزی

۳ - ۱. مشابهت‌ها

یکی از مضامین جذب کننده در سرگذشت افرادی که داستان زندگیشان با گذر ایام، به روایتی جالب توجه در افواه عامه تبدیل شده، درونمایهٔ عشق است. مولانا نیز در دیوان شمس، علاوه بر استفاده صرفاً هنری و ادبی از حوادث گوناگون داستان زندگی حضرت یوسف (ع)، بارزترین خصوصیت این روایت، یعنی عشق را، بیشتر از هر ویژگی دیگری مورد توجه قرار داده است. به منظور فهم بهتر این همسان‌انگاری‌ها، در ادامه دیدگاه‌های تاریخی و روایات موجود در داستان زندگی این دو تن بررسی خواهد شد:

۱-۱-۳. عشق: «عشق را سه مرحله است: ۱ - مرحلهٔ تحقق عاشق و معشوق؛ ۲ - مرحلهٔ اتحاد و فنای عاشق در معشوق؛ ۳ - مرحلهٔ قلب عاشقی و معشوقی.

در مرحلهٔ نخست، عاشق از پی معشوق می‌دود و او را بیرون از خود و خود را جدای از او می‌یابد. این مرحله، ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین مرحلهٔ عشق است. در مرحلهٔ دوم، که آن را مرحلهٔ وصال و اتحاد توان نامید؛ عاشق، معشوق را درخود و خویشتن را فانی در معشوق می‌یابد؛ درین مرحله است که عاشق، معشوق را همه چیز و همه چیز را او می‌بیند. این مرحله فنای همه چیز از جمله «أنا» در اوست که به تعبیر «أناالحق» در زبان حسین‌بن منصورحلاج جاری شد و قشری‌ها آن را فهم نکردند. آخرین مرحله که بعد از اتحاد و وصال حاصل می‌شود، کمال عشق عاشق و شدت احتیاج معشوق به این‌گونه عشق است» (بیات، ۱۳۷۴: ۹۰-۸۹)



«و گفته‌اند محبت ایثار است چنان‌که زن عزیز [مصر] [گفت] چون اندر دوستی یوسف به نهایت [رسید گناه همه بازسوی خویش آورد] گفت: أنا راوَدتهُ عن نَفسهِ [این همه من کردم، من او را به خویشتن دعوت کردم]» (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۷۰-۵۵۹). اگرچه عشق همان درونمایه‌ای است که به تمامی داستان‌های بشری شور و حالی می‌دهد تا خواننده را به دنبال خود بکشاند و حوادث را پیش براند، این دو داستان دو سرگذشت واقعی است که عشق اگر ایفا کنندهٔ نقش اول آن‌ها نباشد مسلماً مهم‌ترین خصیصهٔ آن‌هاست: «قصهٔ یوسف، قصهٔ عاشق و معشوق و حدیث فـراق و وصـال است. آن روز که تخم درد عـشق در دل‌های آشنایان پاشیدند، دل یعقوب پیغامبر بر شاهراه این حدیث بود، از تجرید و تفرید عمارت یافته در بوتهٔ ریاضت به اخلاص برده، قابل تخم درد عشق گشته» (میبدی،

۱۳۸۳: ۱۱۶).

در داستان شمس و مولانا که آن هم روایات گوناگونی دارد، جلال‌الدین محمد، واعظ منبری و زاهدی کشوری که نوشته‌اند تا ۴۰۰ شاگرد درمجلس درسش تلمذ می‌کرده‌اند،[۷] در میانهٔ عمر به دیداری نائل می‌آید که همچون کیمیای[۸] دگرگون کنندهٔ مس، مبدأ جدیدی را در زندگی او رقم می‌زند: «صحبت شمس در این مدت هر صحبت دیگر را برای او [مولانا] بی‌لطف، بی‌ذوق، و بی‌جاذبه می‌کرد... در شمس می‌نگریست و دنیای غیب را در امواج نگاه او منعکس می‌دید. لبخندی را که بر لب او می‌شکفت تصویری از جلوهٔ نور الهی می‌پنداشت، عتابی را که در کلام او می‌غرید خشم الهی می‌انگاشت... در وجود او رفته‌رفته انسان کامل، ولیّ واصل، و ظهور نورالهی را کشف کرد. ... حال او در مقابل شمس ورای عشق بود، عبادت بود، فنا بود، انحلال در وجود لایزالی بود» (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۱۱۷-۱۱۶). مولانا خود در شرح این عشق می‌سراید:

زاهد کشوری بدم، صاحب منبری بدم — کرد قضا دل مرا عاشق وکف زنان تو
صبر پرید از دلم، عقل گریخت از سرم — تا به کجا کشد مرا مستی بی امان تو

(مولوی، ۱۳۸۶: ۷۸۱)

امّا عشق همان راه پرخونی است[۹] که جویندهٔ آن غرق آتش[۱۰] خواهد شد و در این راه از حسد حسودان و طعن رقیبان دور نمی‌تواند ماند.

۲-۱-۳. حسد: آیاتی که نشانگر حسد اطرافیان است در داستان یوسف در عهد عتیق چنین است: «و اسرائیل یوسف را از سایر پسران خود بیشتر دوست داشتی زیرا که او پسر پیری او بود و برایش ردائی بلند ساخت* و چون برادرانش دیدند که پدر ایشان او را بیشتر از همهٔ برادرانش دوست می‌دارد از او کینه داشتند و نمی‌توانستند با وی به سلامتی سخن گویند* و یوسف خوابی دیده آن را به برادران خود گفت پس بر کینهٔ او افزودند*...* برادرانش به وی گفتند آیا فی‌الحقیقه بر ما سلطنت خواهی‌کرد و بر ما مسلط خواهی‌شد و به سبب خواب‌ها و سخنانش بر کینهٔ او افزودند» (عهد عتیق، سفر پیدایش، باب سی‌و هفتم: ۵۷).

در قرآن مجید نیز صراحتاً به سوءظن برادران یوسف اشاره شده است. در قرآن عشق پدر به فرزند، تنها از سوی برادران یوسف به یعقوب نسبت داده می‌شود، تا هیچ شکی درمخاطب نسبت به حسدورزی ایشان باقی نماند: «اِذ قالوا لیوسُف و اَخُوهُ اَحَبُّ إلی أبینا مِنّا و نَحنُ عُصبةٌ إنَّ أبانا لَفی ضَلال مُّبین»[۱۱] (یوسف/۸).



قُرآنً، تورات و عهد عتیق آشکارا، به حسادت برادران حضرت یوسف(ع) اشاره می‌کنند تا پس از آن ادامهٔ داستان را روایت کنند. امّا آن‌چه را که مفسران و صاحب نظران در باب علت این حسد به عناوین و اقسام گوناگون بیان داشته‌اند، نهایتاً به طور یک‌پارچه می‌توان عشق بیش از حد پدر به پسر دانست.

در داستان شمس نیز، عواقب عشق بسیار زود نمایان می‌شود، مسحور و مفتون شدن ملای رومی بر آوارهٔ تبریزی، چنان مریدان را به زمرهٔ حسودان و بدخواهان پیوند می‌دهد که به دور از چشم معلم و مرشدشان با دیدن شمس در کوی و برزن، یا زیر لب دشنامش می‌دهند و یا دست به تیغ می‌بردند. این چنین پیشینه‌ای است که مولانا را بر آن می‌دارد تا برای «یوسف محسود» خود این‌گونه بسراید:

چون‌از پدر جدا شد یوسف، نه مبتلا شد؟ تو یوسفی، هلا تا جـــز با پدر نخســـپی
زیـرا بـرادرانت دارنـد قصـــد جـــانت هان تا میان ایشـان جز باحذر نخســـپی
(مولوی، ۱۳۸۶: ۸۸۶)

این‌که به قول صوفیان قونیه، «نازنین پسر بهاءولد بلخی متابع توریزی(تبریزی) بچه‌ای شد» و «خاک خراسان متابعت خاک تبریز» (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۱۲۷) کرده، سخت مریدان و دانش‌خواهان و گاه حتی نزدیکان مولانا را برمی‌آشوبد.

یوسف(ع) و شمس تبریزی مورد عشق و علاقهٔ فردی بلندمرتبه‌اند که خود مورد توجه و مطمح نظر عدهٔ دیگری است؛ بنابراین در هر دو داستان حسد دومین عنصر تعیین کننده و پیش برنده حوادث است. حسد در داستان یوسف موجب تغییر سرنوشت او می‌شود تا حدی که پیغمبرزاده، علاوه بر پیغمبری بر تخت پادشاهی نیز می‌نشیند؛ درحال که حسدورزی مریدان مولانا بر شمس (باتوجه به منابعی چون رسالهٔ سپهسالار و مناقب افلاکی) دورهٔ جدیدی را در تزکیه و تعالی روح مولانا رقم می‌زند که می‌توان آن را هجران نامید.

۳ - ۱ - ۳. هجران (فراق): سومین عامل مشابهت این دو سرگذشت، هجر شمس و یوسف است که اتفاقاً هر دو نیز به اجبار روی داده، (یکی به اجبار ولی بدون خواست یوسف؛ و دیگری به خواستهٔ خود شمس ولی به ضرورت ایجاب شده توسط حاسدان و مریدان مولوی). در هر دو سرگذشت پس از حسدورزی اطرافیان فراق و هجران، پدیده‌ای ناگزیر برای شخصیت‌های اصلی است.

هنگامی که سرانجام برادران یعقوب با اصرار شدید موفق به کسب اجازه از پدر برای همراهی برادر شدند، با این پاسخ به نزد پدر بازگشتند: «پس ردای یوسف را گرفتند و بز نری را کشته ردا را در خونش فرو بردند * و آن ردای بلند را فرستادند و به پدر خود رسانیده گفتند این را یافته‌ایم، تشخیص کن که ردای پسرت است یا نه؟ * پس آن را شناخته، گفت: ردای پسر من است، جانوری درنده او را خورده‌است و یقیناً یوسف دریده شده است * و یعقوب رخت خود را پاره کرده، پلاس در برکرد و روزهای بسیار برای پسر خود ماتم گرفت * و همهٔ پسران و همهٔ دخترانش به‌تسلی او برخاستند امّا تسلّی نپذیرفت و گفت سوگوار نزد پسر خود به‌گور فرود می‌روم» (عهد عتیق، سفر پیدایش: ۵۹-۵۸). قرآن این بخش از داستان را این‌گونه توصیف می‌کند: «وَ جاؤُ اَباهُم عِشاءً یَبکُونَ * قالوا یا اَبانا إنّا ذَهَبنا نَستَبِقُ وَتِ رَکنا یوُسُفَ عندَ مَتاعِنا فَاَکَلَهُ الذِّئبُ وَ ما اَنتَ بَمؤمِنٍ لَنا وَلَو کُنّا صادقینَ * وَ جاءُ و عَلی قَمیصهَ بدَم کَذب قالَ بَل سَوَّلَت لَکُم اَنفُسَکُم اَمراً فَصَبرٌ جَمیلٌ وَّاللهُ المُستَعانُ عَلی ما تَصفُونَهٔ» (یوسف/۱۸-۱۶). در مآخذ اسلامی کذب برادران برای پدر کاملاً مشخص است (برخلاف مآخذ یهودی و مسیحی که در آن‌ها خود یعقوب بر دریده‌شدن یوسف اقرار می‌کند). ولی تنها اقدام یعقوب در یافتن فرزند عزیزش در تمامی مآخذ، صبر بر هجران است. البته در مآخذ روایی و تفسیری دیگر، سوگواری و زاری نیز بر صبر افزوده شده است.

ای بسا جان که چو یعقوب همی زهرچشد تا بقا لطف کند، جانب ایشان کشـدش
(مولوی، ۱۳۸۶: ۴۵۵)

اما فراق در داستان شمس، شکل دیگری دارد. حسدورزی مریدان و طالبان جلال‌الدین بر شمس، شکایات به درگاه مولانا که «ما را از مولانا شمس گشایشی نیست» (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۱۲۴)، و



ستیزهٔ اصحاب با شمس، چنان کار را بر وی سخت می‌سازد که بالأخره بدون اطلاع مرادش[۱۲] به جایی نامعلوم سفر کرده (۲۱ شوال ۶۴۳)، از قونیه ناپدید می‌شود.

تفاوت این دو هجران، نخست آن است که یعقوب دروغ فرزندانش را باور می‌کند و می‌پذیرد که فرزندش را از دست داده است (در تورات و عهد عتیق صراحتاً، و در قرآن نیز در لفافهٔ دروغ برادران) و به سوگ می‌نشیند. اما در روایت شمس، مولانا می‌داند که شمس، پرّنده است، پروازی ناگزیر آغازیده تا روح خود را از آزار مکرر اطرافیانش برهاند؛ پس خشم خود را با کناره‌گیری و خلوت گزیدن نمایان می‌کند و به امید نشانه‌ای از پایان این هجران می‌ماند. دومین تفاوت آن است که هجران یعقوب چنان‌که در داستان یوسف آمده، یک‌باره است و در نهایت، پایان پذیرفته و به وصال می‌انجامد؛ اما مولانا بار دیگر به هجری ناخواسته دچار می‌شود که وصالی در پی نخواهد داشت. در رسالهٔ سپهسالار از زبان شمس در باب هجرت دومش چنین نقل شده: «که این نوبت از حرکات این جمع معلوم گردد که چنان غیبت خواهم کرد که اثر مرا هیچ آفریده نیابد و هم در آن مدت ناگاه غیبت فرمود» (سپهسالار، ۱۳۸۵ : ۱۱۲). پس از آن نیز سپهسالار فقط به تلاش مولانا برای یافتن دوبارهٔ شمس و این مطلب که نهایتاً شیخ صلاح الدین را از باقی اصحاب برمی‌گزیند، اشاره دارد؛ و هیچ‌گونه اشارهٔ مستقیمی به مرگ شمس نمی‌کند. اما افلاکی ذکر می‌کند که شمس خبر مقتول شدن خود را صراحتاً به مولانا می‌دهد و به پیشواز قاتلان می‌رود و مولانا نیز عکس‌العملی از خود نشان نمی‌دهد (ر.ک به مناقب العارفین صفحه۶۸۴).

٤-۱-۳. غربت: شمس تبریزی غربت را پدیده‌ای دائمی در تمام طول زندگیش می‌داند: «... هم شهری چه باشد؟ پدر من از من خبر نداشت. من در شهر خود غریب، پدر از من بیگانه ...» (شمس، ۱۳۸۵: ۱۴۲/۲)، او همیشه و همه جا غریبه‌ای در سفر بوده، رهگذری که گاه در کسوت تجّار و گاه در کسوت مسافران، نه به دنبال مرید که به دنبال شیخ می‌گشته است. « ... جماعت مسافران صاحب دل او را پرّنده‌گفتندی، جهت طی زمینی که داشته است» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۱۵)؛ «خدا خود مرا تنها آفرید، برون بردند بر سر کوهی، و پدر و مادر من مردند، و مرا ددگان پروردند» (شمس، ۱۳۸۵: ۹۸). این‌گونه که از گزارش‌های افلاکی و گفته‌های خود شمس برمی‌آید، غربت و آوارگی برای محمدبن علی‌بن ملک داد تبریزی جزوی از راه زندگی و پیشرفت به سوی هدف بوده است. اما آن‌چه مورد بررسی این پژوهش است، غربتی است که شمس پس از دیدار مولانا، اگرچه به ناچار، اما به خواست خود، به آن دچار می‌شود. ابتدا به ناچار در دمشق و حلب که به خواست مولانا و به همت سلطان ولد، به وصالی دوباره می‌انجامد؛ و دیگری نیز غربتی که گویا به شام و دمشق و تبریز ختم نمی‌شود و پایانی غیر دنیوی دارد، تا به یاد آورد: «خود غریبی در جهان چون شمس نیست».



در کتب آسمانی به غریب بودن یوسف در میان اسماعیلیان [اعراب] (پس از بیرون کشیدنش از چاه) و یا در مصر، اشارهٔ مستقیمی نشده است، اما همین که در این مآخذ دور بودن یوسف از خانواده و پدرش سالیان متمادی را در برمی‌گیرد (از ۲۳ سال در منابع یهودی، و حدود ۲۰ یا ۴۰ سال در منابع اسلامی)، نشانهٔ غربت یوسف از سرزمین خود، آغوش پدر است: «اهل تفسیر را اختلاف است تا بعد از چند مدت پدر بازو رسید. کلبی گوید: بعد از ۲۲ سال بود. سلمان فارسی گوید: بعد از ۴۰ سال پدر بدو رسید. حسن بصری گوید: بعد از ۷۰سال بدو رسید و ۴۰سال پیش او بماند، با جمله فرزندان و خویشان. قصد کنعان کرد» (زید طوسی ۱۳۵۶: ۶۷۰).

٥-۱-۳. حزن و اندوه: «بوسعید قریشی گوید گریستنِ اندوه، نابینا و گریستن شوق چشم را پوشیده کند

ولیکن کور نکند، قال ا... تعالی وابیَضَّت عیناهُ من الحُزنِ فَهو کَظیمٌ»[۱۳] (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۱۰-۲۰۹).

مولانا نیز هم‌چون یعقوب(ع) بر اثر هجران، به اندوه و حزن مبتلا می‌شود، اگرچه به ظاهر مدت زمان طولانی شدن این اندوه و سوگواری چندان نیست، اما عمق و شدت آن اطرافیان مولانا را چنان دگرگون می‌کند که به عذر حسد، می‌کوشند تا با یافتن شمس، به این اندوه پایان بخشند: «... در فراق او حضرت مولانا بی‌قرار گشته لیلاً و نهاراً آرامی و خوابی نداشت و مستی‌ها می‌راند و اسرار می‌فرمود» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۳۰). حزن مولانا که از شوال۶۴۳ تا محرم ۶۴۴ بیشتر طول نمی‌کشد (چیزی کمتر از ۱۳ ماه)، به اندوهی ابدی می‌انجامد. او که بلافاصله پس از خبر یافتن از محل اقامت شمس در غیبت اولش، فرزند خود را به همراه مریدانی که با اظهار تأسف و پوزش طالب بازگشت شمس شده بودند، روانهٔ دمشق کرده است؛ بار دوم با واقعه‌ای روبه‌رو می‌شود که گویی از پیش خبر آن را دارد. اندوه و بی‌قراری مولانا از فراق شمس این بار شدیدتر است و به قول فرزندش:

«بانگ و افغان او به عرش رسید ناله‌اش را بزرگ و خرد شنید»

(سلطان ولد، ۵۶:۱۳۱۵)

منتها این غم و اندوه که در سفر اول شمس به کسوت سکوت و عزلت رخ می‌نمایاند، در سفر دوم حالتی دیگرگون دارد و مولانا را خروشان می‌سازد: «چون خبر این واقعه را به سمع مبارک مولانا رسانیدند، فرمود که یفعل ا.. مایَشاءُ ویحکُمُ مایُریدُ... بعد از آن شورهای عظیم کرد و یاران گریه‌ها کردند؛ تواجد نموده به سماع شروع فرمود و غزلیات مرثیه گفتن گرفت...» (افلاکی،۶۸۵-۱۳۶۲:۶۸۴). اما خبرهای بعدی، اگرچه قابل پذیرش نیستند، وی را بر آن می‌دارد که از دست رفتن شمس را بپذیرد و پس از آن همه جستجو و سفر شهر به شهر، به قونیه باز گردد و معشوق را در شهر وجود خویش یابد: « در بیان آن‌که اگرچه مولانا قدسنا ا... بسره العزیزه، شمس‌الدین را به صورت در دمشق نیافت.. به معنی در خود یافت زیرا آن حال که شمس‌الدین را بود حضرتش را همان حاصل شد» (به نقل از صفحهٔ ۶۰ ولدنامه).

حزن و اندوهی که یعقوب(ع) به آن مبتلا می‌گردد طولانی است؛ منابع گوناگون این زمان را ۲۳ تا ۴۰ سال ذکر کرده‌اند. در قرآن یعقوب(ع) در مقابل خبر کذبی که در مورد مرگ فرزندش می‌شنود، چنین پاسخ می‌دهد: «فصبرٌ جمیلٌ واللهُ المستعانُ علی ماتَصِفون» (یوسف/۱۸). اگرچه در سورهٔ یوسف به صراحت از ناراحتی و اندوه یعقوب سخنی به میان نرفته است، اما او بلافاصله پس از شنیدن خبر دریده شدن فرزندش و دیدن پیراهن خونی از خدا صبر و یاری می‌طلبد. اما در تورات و عهد عتیق هنگامی که خبر ناگوار به یعقوب می‌رسد و لباس خونین فرزند را می‌بینند: «یعقوب لباس‌های خود را دریده (به علامت عزا) پلاس پوشیده و بخاطر پسرش روزهای زیادی سوگواری کرد * تمام پسران و دخترانش برای تسلی او برخاستند و از تسلی پذیرفتن خودداری می‌نمود، می‌گفت: سوگوار نزد پسرم به گور خواهم رفت، پدرش (ییصحاق) برای او می گریست» (برشیت وِیِشو، فصل سی و هفتم: آیات ۳۴ و ۳۵)؛ (عهد عتیق، سفرپیدایش: ۵۹-۵۸).

یعقوب نیز این چنین در فراق فرزند خانه را بیت الاحزان می‌سازد، و در هجران یوسف(ع) دیدگانش را از دست می‌دهد.

۶-۱-۳. زندانی بودن: از دیگر حوادث مهم روی داده در داستان زندگی حضرت یوسف، همان دورانی است که به روایت قرآن، آن حضرت زندانی بودن را بر ارتکاب به گناه مرجح دانست: «قالَ



رَبِّ السِّجنُ اَحَبُّ إلَیَّ ممَّا یَدعُونَنی إلَیهِ و إلّا تَصرف عَنّی کَیدَهُنَّ اَصبُ إلَیهِنَّ وَ اَکُن مِنَّ الجاهِلین» (یوسف/۳۳). البته در مآخذ غیراسلامی دلیل زندانی شدن یوسف(ع) خواستِ وی نیست: «به محض اینکه ارباب [پوطیفار]، سخنان زن را شنیدکه به او می‌گفت غلامت با من چنین کارهائی می‌کرد، خشم او افروخته شد* اربابِ یوسف، او را گرفته و در زندان، جایی که زندانیان پادشاه محبوس بودند گذاشت، [یوسف] آنجا در آن زندان ماند» (توراه، برشیت ویشو، آیات ۱۹ و ۲۰).

جالب آن است که این برهه از زندگی حضرت یوسف نیز عامل شباهتی ضمنی با سرگذشت شمس است: «گفت: بعضی را گفت و بعضی را نگفت، آن تأثیر عقیدهٔ تو بود، پنداشتی آن اتفاق بود. حاصل، این جلال بشنیدکه من در زندانم. می‌گوید: شمس چه کردی که در زندان کردی؟ می‌دانی با که کردی؟ هیچ خبر داری تا شمس؟ او گفت: من نکردم، او خود رفت در زندان به مراد خویش» (شمس، ۱۳۸۵: ۱ /۳۷۱). «...بدان خدای که ملک الامیر الاجل اکبر اعدل افضل ادام الله علوه را بر همهٔ خلایق بگزید به امداد لطف توفیق خود، که این داعی مخلص را در زندان تاریک خوشترست صبر کردن که با صحبت و خوی این شخص؛ پس حکم و کرم امیر دین‌دار کی روا دارد ـ چون من هزار زندانی را خلاص است از کرم او ـ که‌این ضعیف در چنین رنجی باشد که سبب خرابی دنیا و دین من باشد؟»[۱۴] (شمس، ۱۳۸۵: ۱ /۳۳۵-۳۳۴)

با توجه به این شواهد که از مقالات شمس ذکر شد و با توجه به تسلط همه جانبهٔ مولوی به سرگذشت حضرت یوسف و اطلاع کامل از زندگی معشوق خویش، بعید نمی‌نماید که تشبیهاتی چون آن‌چه در این غزل آمده است، گوشهٔ چشمی نیز به این مشابهت داشته باشد:

ز رخ یوسف خوبان همه زنـدان چو گلستان　　چـوچنین باشد زنـدان، تو چرا در غم وامی؟
هله خاموش، مپرسش، کـه کسی قرص‌قمر را　　به نپرسدکه چه نامی‌وکی‌ای، وز چه مقامی؟
(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۰۳۵)

و یا در غزلی دیگر با به یاد آوردن دشواری‌های عشق خود و شمس، به یاد یوسف(ع) افتد:

متهم شو همچو یوسف تا در آن زندان‌درآیی　　زانک در زنـدان نیاید جز مگر بد نام و ظالم
جای عاقل‌صدردیوان،جای مجنون قعر زندان　　حبس‌وتهمت قسم عاشق،تخت ومنبرجای عالم
(مولوی، ۱۳۸۶: ۵۰۸)



۷-۱-۳. حسن و زیبایی: داستان زیبایی بی‌حد و حصر حضرت یوسف(ع) همیشه زبانزد بوده است. قرآن‌کریم تنها در لفافه و به وسیلهٔ اقرار زنان مصری به زیبایی فرشته‌گون و بی‌مثال آن حضرت اشاره می‌کند: «... قُلنَ حاشَ لله ما هذا بَشراً إن هذا إلّا مَلَکٌ کریمٌ » (یوسف/۳۱). اما در تورات این اشاره مستقیم است: «پس آنچه داشت به دست یوسف سپرد. از آن‌چه در اختیار او بود اصلاً خبری نداشت مگر از نانی‌که می‌خورد. و یوسف خوش‌قیافه و زیبا بود» (برشیت ویشو، فصل سی‌ونهم، آیه ۶). با توجه به این مضامین و مسلماً از محتوای احادیث در دست، حضرت یوسف مثال بارز حسن و جمال مردان در ادب فارسی شده است: در تفاسیر سورهٔ یوسف آمده که چون عایشه حدیث جمال بی‌مثال یوسف(ع) را شنید اندوهگین شد و از حضرت محمد پرسید: «که درجهٔ فضل و کمال و حسن و جمال مر شماراست یا یوسف را. حضرت(ص) فرمود "هو اصبح منّی وانا املح منه" ...» (فراهی هروی، ۱۳۵۷: ۳۸-۳۶)، «صورتش نیکوترین صورت‌ها بود، از بهر آنک پادشاه عالم آدم را صورت

کرد، هرچه در عالم حسن و جمال بود بدو داد. پس نیمی ازو به میراث، یوسف را ارزانی داشت و باقی در میان همه خلایق بگذاشت» (زیدطوسی، ۱۳۵۶: ۴۹).

اما مولانا علاوه بر آنکه معشوق را یوسفانه می‌بیند، گاه چنان محصور زیبایی وی می‌شود که حتی وصف یوسف را نیز در به تصویر کشیدن زیبایی معشوق ناچیز می‌انگارد:

شمس دین جام‌جم‌است وشمس دین بحرعظیم شمس‌دین عیسی‌دم است وشمس‌دین یوسف‌عذار
(مولوی، ۱۳۸۶: ۳۹۸)

ی یوسف مهرویان، ای جاه وجمالت‌خوش ای خسرو و ای شیرین، ای نقش‌خیالت خوش
(مولوی، ۱۳۸۶: ۴۶۷)

آن صورت روحانی و آن مشرق یزدانی وان یوسف کنعانی کز وی کف خود خستم
(مولوی، ۱۳۸۶: ۵۲۵)

تو یوسف جمالی و چشم خلق بسته نظر ز تو گشاید، چو چشم پیر کنعان
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶۷۱)

خاتم حسن وجمالی، هله‌ای یوسف دهر سوی مکّاری اخوان ستمکار مرو
(مولوی، ۱۳۸۶: ۷۹۰)

گرجمالش ماجرا کردی میان یوسفان یوسف مصری ابد پابند و زندانیستی
(مولوی، ۱۳۸۶: ۹۰۷)

ابیات بی‌شماری از دیوان اشعار فارسی را می‌توان عرضه نمود که جمال و زیبایی بی‌مثال یوسف در مضامین گوناگون آن‌ها به تصویر کشیده شده است؛ اما تفاوت اشعار مولانا با ابیات شعرای دیگر شاید در این است که گویندهٔ این اشعار نه تنها خود را شاعر و دربند زیبایی‌های کلام، و پیچ وخم صورخیال نمی‌داند، بلکه شاعری را مذمت می‌کند و فنون و مهارت‌ها و ریزه‌کاری‌های شعر را بی‌فایده می‌داند. آن‌چه که مولانا در غزلیاتش بیان می‌کند به دور از سعی در آراستگی و ترصیع و تهذیب است؛ مغلوب هیجانات درونی است، اگر شعرش استادانه نباشد، صادقانه است و در همین بی‌خودی و مستی و صداقت، او از شمس سخن می‌گوید:

پیر من و مرید من، درد من و دوای من فاش بگفتم این‌سخن شمس‌من و خدای من
(مولانا، ۱۳۳۶: غ ۴۸۶)



«دیوان شمس تبریزی از هر تکلف و تصنع بری است، گفته‌های مولانا به درجه‌ای ساده و طبیعی و برای بیان مقصود است که حتی به صنایع ظریف و مطلوب شعر هم توجهی در آن دیده نمی‌شود، زیرا گویندهٔ آن سرگرم چیز دیگری است او اندیشه و احساس خود را بیرون می‌ریزد و گاهی بدون اختیار و اراده بیرون می‌ریزد، در حال بی‌خودی و در حال جذبه بیرون می‌ریزد» (دشتی، ۱۳۸۷: ۵۵).

در دیوان شمس اشعار بسیاری دیده می‌شود که در وصف جمال شمس‌الدین سروده شده است و این زیبایی در نظر عاشق به دور از تصنع و اغراق، گاه حتی از زیبایی جمال بی‌مانند یوسف نیز بیشتر بوده، بنابراین باید پذیرفت که یکی‌دیگر از عوامل همسان‌پنداری این دو سرگذشت، در تفکر مولانا، عامل جمال است.[۱۵]

۳ - ۲. وجوه افتراق:

با وجود آن که می‌توان شباهت‌های تاریخی رخ داده در این دو سرگذشت را از عواملی دانست که موجب شکل‌گیری نقش نمادین حضرت یوسف در جایگاه معشوق در دیوان شمس شده، این دو شخصیت تفاوت‌هایی نیز دارند:

۱-۲-۳. تفاوت در سن و سال: یوسف(ع) یازدهمین فرزند حضرت یعقوب است، از همین روست که بسیاری علت عشق یعقوب به یوسف را در کهولت سن پدر جستجو می‌کنند. حضرت یوسف در آغاز داستان، بنا بر ذکر تورات و عهد عتیق ۱۷ ساله است؛ اما در منابع و تفسیرهای اسلامی او را ۹، ۱۱ و ۱۲ ساله نیز دانسته‌اند. به هر روی، یوسف جوانی برناست که عشق و محبت مفرط پدرش، حسد برادرانش را برمی‌انگیزد.

اما شمس‌تبریزی هنگامی که برای اولین بار به قونیه می‌آید[۱۶] و مولانا را ملاقات می‌کند ۶۰ ساله است (۶۴۲ هـ . ق)، و مولانا که «دستار دانشمندانه و ردای فراخ آستین به نشان بستگان حدود می‌پوشید» (فروزانفر، ۱۳۵۴: ۴۸)، پیش او چنان می‌نشیند «که پسر پیش پدر نشیند تا پاره‌ایش نان بدهد» (شمس، ۱۳۸۵: ۲ /۶۳)؛ و این مورد، یعنی معکوس بودن روند تشبیه در دیدگاه مولانا (تشبیه مراد پیر به یوسف که معشوقی جوان است و تشبیه خودش، یعنی مرید جوان، به یعقوب پیر) از اولین وجوه تمایز است.

شمس در این‌باره می‌گوید: «مولانا این ساعت در ربع مسکون مثل او نباشد در همه فنون، خواه اصول، خواه فقه، خواه نحو، ...، اگرش بباید و دلش بخواهد، و ملالتش مانع نیاید. و بی‌مزگی آن که اگر من از سر خُرد شوم و صد سال 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 بچهٔ دو ساله پیش پدر، یا هم‌چو نومسلمانی که هیچ ازمسلمانی نشنیده باشد. زهی تسلیم!» (شمس، ۱۳۸۵: ۲ /۱۳۲). مولانا چه از نظر گذر عمر و چه از نظر رعایت احترام و تلمذ در نزد پیر خود، خود را طفلی بیش نمی‌بیند، اما دیگرگونی تشبیه چنین است که چون به یاد مراد می‌سراید همواره خود را یعقوب می‌شمارد و مراد را یوسف:

ای یوسف صد انجمن، یعقوب دیدستی چومن اِصفَرَّ خَدِّی مِن جویً، وَ ابیضَّ عینی مِن بُکا[۱۷]
(مولوی، ۱۳۸۶: ۴۶۷)



۲-۲-۳. پایان هجران: در تفاسیر آمده است: «یعقوب از هشتاد فرسنگ زمین فریاد برآورد گفت: «اِنّی لَاَجِدُ ریحَ یوسُفَ» قوم او درگرد او نشسته بودند ... گفتند از وفات یوسف چهل سال برآمد و تو هنوز خمار شربت عشق از سر به در نکردی» (زید طوسی، ۱۳۵۶: ۶۳۳)، «از یعقوب تا به یوسف هشتاد فرسنگ زمین بود. هشتاد سال برآمد، به قولی که هرگز خبر نیامد. این چنین چرا بود؟ زیرا که آن روز فراق بود و امروز روز وصال است» (همان: ۶۳۸). «و او را خبر داده گفتند یوسف الان زنده

است و او حاکم تمامی زمین مصر است، آن‌گاه دل وی ضعف کرد زیرا که ایشان را باور نکرد* و همهٔ سخنانی که یوسف بدیشان گفته بود به وی گفتند و چون ارابه‌هایی را که یوسف برای آوردن او فرستاده بود دید روح پدر ایشان، یعقوب، زنده گردید* و اسرائیل گفت: کافی است، پسرمن یوسف هنوز زنده است، می‌روم و قبل از مردنم او را خواهم دید» (عهدعتیق، باب ۴۵ سفر پیدایش: آیات ۲۶ تا ۲۸)؛ و چون یعقوب(ع) برای دیدن فرزند به مصر می‌رود: «فَلَما دَخَلوا عَلی یُوسُفَ اوی الَیه اَبَوَیه وَ قالَ ادخُلُوا مصر ان شاءَ الله امنینَ* وَ رَفَعَ اَبَوَیه عَلَی العَرشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَّ قالَ یا اَبَتَ هذَا تَأویلُ رُؤیایَ مِن قَبلُ قَدَ جَعلَها رَبّی حَقّاً ...» (یوسف/۱۰۰-۹۹).

امّا سرگذشت مرید و مراد روند دیگری دارد؛ وصال و هجران برای مولانا روندی دفعی و یک‌باره نیست، بار نخست که شمس در پی تشنیع و ملامت و سرزنش اطرافیان مولانا، قونیه را ترک می‌کند، هدفی دارد که در نهایت به بازگشتش به قونیه می‌انجامد، درحالی‌که پیش از آن گفته است: «اگر واقع شما با من نتوانید همراهی کردن من لاابالیم، نه از فراق مولانا مرا رنج، نه از وصال او مرا خوشی! خوشی من از نهاد من، رنج من هم از نهاد من! اکنون با من مشکل باشد زیستن. آن نی‌ام، آن نی‌ام» (شمس، ۱۳۸۵: ۲ /۱۵۹). شمس بی‌پروا و صریح که «جفاکاری و فزونی طلبی و انتظار و توقع بیکران در برابر دوست، شیوهٔ خاص اوست» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۷۴)، پس از آنکه مسافری را از دمشق با نامه‌ای از خود روانه می‌کند: «مولانا را معلوم باشدکه این ضعیف به دعای خیر مشغول است به هیچ آفریده اختلاط نمی‌کند» (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۱۳۰)، بار دیگر به قونیه می‌رود. امّا اطرافیان جلال‌الدین بلخی، این‌بار هم شمس تبریزی را که مولانا، آشکارا «شمس دین» و «سرّالله» و «خداوند خداوندان اسرار» می‌خواندش، کافر و ساحر می‌خوانند و در پی نابودی وی هستند (فروزانفر، ۱۳۵۴: ۷۴). بنابر روایت ولدنامه این‌بار شمس که دیگر به حضور خویش در قونیه نیازی نمی‌بیند، از آن‌چه می‌بیند و می‌شنود چنان آشفته می‌شود که:

خواهم این بار آن چنان رفتن — که نداند کسی کجایم من
همه گردند در طلب عاجز — ندهد کس زمن نشان هرگز
سال‌ها بگذرد چنین بسیار — کس نیابد زگرد من آثار...
ناگهان گم شد ازمیان همه — تا رود از دل اندُهان همه

(سلطان ولد، ۵۲:۱۳۱۵)

وی قونیه را ترک می‌کند به طوری که حتی عده‌ای را وادار به داستان‌سازی در مورد مرگ خویش کند و چون به گمانش حاجت مولانا به او به پایان رسیده و دیگر آن‌چه را که هدف پیر بوده مقصود[۱۸] گشته، رفتنش را بازگشتی نیست. مدت زمان حضور شمس در قونیه بیش از دو سال نیست، که همان دو سال نیز برای مولانا پر است از حوادث: یافتن معشوق، هجران و فراقی سیزده ماهه از او، وصالی دوباره و جان افشانی بر این بشارت و باز هجران؛ این بار بدون وصال.



اگرچه مقولهٔ هجران در این دو داستان، از وجوه تمایز است، اما آنچه مفسرین مسلمان که به تفسیر همه جانبهٔ داستان و سورهٔ یوسف پرداخته‌اند، در باب عشق یعقوب بیان کرده‌اند، یکی دیگر از مصادیق شباهت این دو داستان را رقم می‌زند: «به گفتهٔ احمد غزالی، یعقوب چون پس ازسال‌ها دوری یوسف را می‌بیند و تنگ در برش می‌گیرد، بازمی‌گوید یوسف کجاست؟ می‌گویند او را در برگرفته‌ای! دیگر چه می‌جویی؟ پاسخ می‌دهد: که من یوسف شدم امروز یکسر!

همه من بوده‌ام، یوسف کدامست؟ چو خود را یافتم اینم تمامست
(الهی‌نامه عطار)» (ستاری ۱۳۷۲: ۱۳۸)

این تفسیر را می‌توان با آن‌چه افلاکی و سلطان ولد، از تغییر حال مولانا پس از هجران ابدی او از شمس نقل می‌کنند، مقایسه کرد: «اگرچه حضرت مولانا، شمس‌الدین را به صورت در دمشق نیافت اما به معنی عظمت او را و چیزی دیگر در خود یافت» (افلاکی۱۳۶۲: ۶۹۹). «زیرا آن حال که شمس‌الدین را بود حضرتش را همان حاصل شد،

گفت گر چه به تن ازو دوریم بی‌تن و روح هردو یک نوریم
گفت:چون من ویم، چه می‌جویم عین اویم کنون زخود گویم»
(سلطان‌ولد، ۱۳۱۵ :۶۰)

مولانا خود نیز در شرح این رخ‌داد چنین سروده است:

«شمس تبریز خود بهانه است مائیم به حسن و لطف مائیم»
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶۴۲)

۳-۲-۳. نوع زندگی: حضرت یوسف تقریباً زمان زیادی از زندگی خود را (به‌جز دوران بردگی و زندان) چه میان خانوادهٔ خویش و نزد پدر و چه در غربت، در ناز و نعمت و جاه و مکنت گذرانده است. اما داستان زندگی شمس متفاوت است، او همیشه در سفر است و خود را به سختی می‌اندازد حتی چله نشینی[۱۹] را از نوجوانی آغاز می‌کند. همیشه خرج زندگی خویش را به گونه‌ای[۲۰] خود درمی‌آورد و بستهٔ التفات مردم یا میراث خانوادگی نیست: «و گویند در سالی دیناری خرج او بود، در هفت روز باری نیم گرده را در آب سر، ثرید کردی و خوردی؛ مگر روزی سرپز از حال او اندکی بوی برده آن روز بر سر ثرید قدری روغن مزید کرد؛ دیگر به گرد دکان رواسی نگشت و اغلب اوقات بر سر پا بودی و سَیَران کردی» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۰۳). « نقل است که مولانا شمس الدین ـ عظم الله ذکره ـ هرگاه که از توالی تجلّیات مستغرق می‌گشت و قوای انسانی تحمل آن مجاهده نمی‌کرد، جهت دفع آن حال خود را به کار مشغول کردی و به ناشناسی نزد مردم به مشّاقی[۲۱] رفته، تا شب کار کردی و چون اجرت دادندی فرمودی: قرض دارم، می‌خواهم تا جمع شود، تا به یک‌باره ادا کنم و بدان بهانه موقوف می‌گذاشت. بعد از مدتی غیبت می‌فرمود» (سپهسالار، ۱۳۸۵: ۱۰۶).

به هر روی، این‌که بیشتر سال‌های عمر یوسف(ع) در مکنت، و بر خلاف او، بیشتر سال‌های عمر شمس تبریزی، به ظاهر اگرنه در ادبار، در شرایط خوشی و لذت بردن ازمقامات ظاهری و مادی نیز نبوده است، یکی از وجوه تمایز این دو سرنوشت است.



۴-۲-۳. مقام: جدای از مقام دنیوی و جاه و مکنت، مقام حضرت یوسف شریعت و پیامبری است. مفسران اسلامی آیهٔ پانزدهم سورهٔ یوسف را، به واسطهٔ آغاز وحی بر او، سرآغاز امر رسالت آن حضرت دانسته‌اند: «فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ اَجمَعُوا أَن یَجعَلُوهُ فی غیابَتِ الجُبِّ و اَوحَینا اِلیهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِاَمرِهِم هذا وَ هُم لایَشعَرُونَ» (یوسف/۱۵).

شمس تبریزی، شریعت را محمدی می‌داند و بس: «آن‌چه پیامبران دیگر در هزار سال حاصل کردند

محمد(ع) درمدت اندک از آن بگذشت که مِن لدن حکیم علیم. زیرا از برای آن کارش بیرون آورده بودند، پیشوای اولّیان و آخریان است. یعرفونه کما یعرفون فوق ابناءَهم» (شمس، ۱۳۸۵: ۱/۱۹۷). اگرچه سخن از اولیا که به میان می‌آید، خود را در شمار آنان می‌داند: «به هرچه از اولیا گفتند اَرزُقنی و وفّقنی/ به هرچه از انبیا گفـتند آمَنّا و صَدَقّنا، این‌جا معنی لطیف است که از آن انبیا را طلب نکرد، همین آمنا گفت؛ از آن اولیا را طلب کرد که ارزقنی و وفّقنی ... و دگر آن که من به حال انبیا کی رسم؟ اولیا را بلی، ارزقنی و وفّقنی!» (شمس، ۱۳۸۵: ۱ /۹۰).

گاه نیز، شمس با همان «لاابالی»گری که خود به آن معترف است در وادی نفی چنان پیش می‌رود که ائمه را نیز نفی می‌کند[۲۲]: «آن ظاهر نی، اکنون تو بدان مچفس. ائمه روا نمی‌دارند. ائمه که باشند؟ مرا با ائمه چه کار؟ ما خود ائمه‌ایم!» (همان: ۲ /۲۲) و جایی دیگر حتی به کیفیتی چون وحی و الهام اشاره می‌کند که: «مولانا را سخنی هست من لدنی، می‌گوید، در بند آن نی که کس را نفع کند یا نکند. اما مرا ازخُردگی الهام خدا هست که به سخن تربیت کنم کسی را، چنان که ازخود خلاص می‌یابد و پیش‌ترک می‌رود... » (همان: ۲ /۱۶۹).

چنان‌که از این اشارات برمی‌آید، شمس اگر خود را صاحب مقامی بداند، مقام ولی حق است و پیشوایی و راهبری؛ و به تبع این تفکر است که او گاه مولانا را هم‌سنگ خود و گاه دوستی خود با خدا را حاصل همراهی و هم‌نشینی با جلال‌الدین محمد می‌داند: « ... جان همه اولیا و روان ایشان در آرزوی آنند که مولانا را دریافتندی و با او نشستندی؛ و آنک راستی است، بی‌نفاقست، که روان انبیا در آرزوی آن است که کاشکی در زمان او بودیمی و بشنودیمی؛ ... اکنون من دوست مولانا باشم و مرا یقین است که مولانا ولی خداست، اکنون دوست دوست خدا ولی خدا باشد که‌این مقررست ...» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۳۷-۶۳۶).

بنابراین مقام حضرت یوسف(ع) شریعت و پیامبریست، اما شمس طریقت را می‌پسندد و راهبری برخی گزیدگان را، نه رسولی تمامی انسان‌ها را.

۵-۲-۳. خلق و خو و تبعات آن: در تفاسیر سورهٔ یوسف آمده: «سمّی قصهٔ یوسف احسن، لالحسن صورته بل لحسن سیرته، لان حسن الصورهٔ یبلی تحت التراب و حسن السیرهٔ یبقی علی ممرّ الاحقاب. «قصهٔ حال یوسف را نیکو نه از حسن صورت او گفت، بلکی ازحسن سیرت او گفت... پس پیدا شد کی قصهٔ حال او احسن‌القصص از نیکوخویی او بود، نه از نیکورویی او بود»» (زید طوسی، ۱۳۵۶: ۴۹-۴۸). در آیات مختلف عهد عتیق نیز به این مطلب که خداوند پیوسته با یوسف(ع) بود، لذا هرچه می‌کرد به بهترین نحو انجام می‌شد و این‌گونه مورد محبت و تأیید همه قرار می‌گرفت، اشاره شده است. در آیهٔ پنجم از باب ۳۵، داستان التفات عزیز مصر روایت می‌شود؛ در آیهٔ ۲۱ همان باب مورد احترام و توجه داروغهٔ زندان می‌شود و در آیات ۳۹ تا ۴۲ باب ۴۱، علاقه و احترام فرعون به یوسف(ع) روایت می‌گردد.



اما شمس تبریزی مسامحه و مدارایی در برخوردش با دیگران ندارد؛ با مریدان مولانا تند و گستاخ‌گونه و گزنده برخورد می‌کند و چون خود مولانا بر آنان تحکم می‌کند. فرمانبرداری و فروتنی مولانا را در حق خود، از مریدان نیز انتظار دارد؛ خود او نیز می‌گوید: «سخنم همه بر وجه کبریا می‌آید و خلایق را طاقت آن نیست» (شمس، ۱۳۸۵: ۱۳۹)، خشونت و بلند پروازی سخنش مردمان را نفور می‌کند: «این‌گونه گفتار رعونت‌آمیز و رفتار غالباً آکنده از کبر و خشونت که در احوال مرد

تبریزی، مولانای روم را به شدت مفتون و مسحور وی می‌ساخت در نزد اکثر مریدان مایهٔ مزید خشم و ناخرسندی می‌گردد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۱۲۷). امثال همین برخوردهاست که در این دو داستان، در مقابل خلق نیکو یا ناسازگاری و بی‌پروایی، حسد می‌آفریند.

٦-۲-۳. وجود زلیخا: در تورات و عهد عتیق تنها به همسر پوطیفار (مالک یوسف)، و اظهار علاقهٔ وی به مراوده با یوسف، سپس به زندان افکنده شدن آن حضرت اشاره شده است و دیگر اثری از این زن، که در منابع اسلامی «زلیخا» نامیده می‌شود نیست. در قرآن مجید نیز تنها به ابراز علاقهٔ همسر عزیز مصر به یوسف، امتناع یوسف، دست بریدن زنان مصری و سپس به زندان رفتن یوسف اشاره شده است و دیگر بحثی از زلیخا و مابقی داستان نیست. در عوض در تفاسیر و روایات گوناگون، به تفصیل به زندگانی زلیخا از کودکی، تا جوانی و از دیدار یوسف تا پیری و کوری وی، بازگشت جمال و بینایی مجددش، ازدواج یوسف با او و فرزندانشان سخن رفته است و داستان‌های مختلف به نقل از کعب‌الاحبار و ابن‌عباس و غیره به ثبت رسیده است.

لیکن در مورد شمس این‌گونه داستان‌ها موضوعیت ندارد، جز این‌که در دیدار مجدد، مولانا برای پایبند کردن وی، دختری از اهل حرم خود به نام «کیمیاخاتون» را به زنی شمس می‌دهد و زندگانی این دختر جوان نیز (که احتمالاً ۴۰ سال یا بیشتر با شمس اختلاف سنی داشته است) در مدت کوتاهی به پایان می‌رسد. بنابراین در مورد شمس، زلیخایی وجود ندارد و مولانا جلال‌الدین که خود یوسف عزیز خیلی عظیم است، و در مقابل شمس خود را عمدتاً یعقوب می‌انگارد، گاه برای توصیف عشق و تحسین معشوق، خود را هم‌سان و هم‌حال زلیخا می‌داند:

چون زلیخـــا ز غم شـــدم من پیـــر　　کرد یوســـف دعا جـوانم کرد

(مولوی، ۱۳۸۶: ۲۴۴)

۷-۲-۳. سرانجام سرنوشت: براساس مآخذ یهودیان و مسیحیان، یوسف(ع) پس از تقریباً ۷۱ سال زندگی عزتمند و پر مکنت در مصر، ۱۱۰ ساله است که زندگی را بدرود می‌گوید و به روش مصریان مومیایی شده، جنازه‌اش به روایت باب ۵۰ «سِفر پیدایش»، در تابوت گذارده می‌شود تا در دوران پیامبری حضرت موسی (باب ۱۴سفرخروج)، توسط آن حضرت از سرزمین مصر خارج شده، به کنعان بازگردانده شود. این چنین است که آن حضرت درمیان خانواده خویش، و در آرامش و جاه، جان می‌سپارد و پس ازمدتی نیز به آرامگاه خانوادگی اجدادش انتقال یافته، به خاک سپرده می‌شود.

لیکن «شمس پرنده»، در سنی نزدیک به ۶۵ سالگی مفقود می‌شود و دیگر کسی از زندگی، مرگ و محل دفن او خبری نمی‌یابد: «این نوبت چنان غیبت خواهم کرد که اثر مرا هیچ آفریده نیابد» (سپهسالار، ۱۳۸۵: ۱۱۳)؛ و گویا از واقعیت آن‌چه بر آوارهٔ تبریزی رخ داده مولانا نیز بی‌خبر می‌ماند:

عجب آن دلبـــر زیبا کجـــا شد؟　　عجب آن سـرو خـوش بالا کجـــا شد؟
دل و جـانش چـو بـا الله پیوست　　اگر زین آب و گل شد لا، کجـــا شد؟
بـگو روشن‌که شمس‌الدین‌تبریز　　چـــو گفت الشمس لایخفی، کـجا شد؟

(مولوی، ۱۳۸۶: ۴۶۷)



٤.یوسف(ع) در دیوان شمس:

دیوان شمس پر است از اشارات و تلمیحات به قصص‌انبیا:«بهره‌گیری از داستان پیامبران در کلیات شمس چنان گسترده و متنوع است که هیچ کتابی را در ادب فارسی از این نظر نمی توان با آن مقایسه کرد مگر مثنوی معنوی خود مولوی را. این تنوع و وسعت تلمیح به داستان پیامبران، هم در غزلیات و هم در مثنوی، بی‌گمان ناشی از آشنایی کامل و عمیق مولوی با معارف اسلامی و بخصوص غور و تأملی مستمر وی در قرآن کریم و تفاسیر قرآن و حدیث است» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۱۵). در این میان، یکی از پربسامدترین استعارات، استعاره واقع شدن حضرت یوسف از معشوق است.

چنان‌که ذکر شد حضرت یوسف، به دو دلیل، یکی زیبایی بیش از حدش که شهرهٔ عالمیان است، و دیگر این‌که در سراسر زندگیش همواره نقش معشوق را ایفا می‌کرده (از کودکی تا زمان مرگ پدر، مورد عشق یعقوب و از جوانی تا دم مرگ محبوب زلیخا)، همواره در ادبیات فارسی مستعارٌ منه معشوق بوده است. بنابراین گویندگان ادب فارسی پیوسته به منظور اعتبار دادن به نوشته‌های خود از مشهورترین مشبهٌ‌به‌ها که به تأییدات تاریخی و پیشینه‌های اعتقادی و دینی مردم نیز گره خورده است، بهره برده‌اند. حضرت یوسف و زیباییش در درجهٔ اول، و پس از آن دیگر عناصر داستان زندگی‌اش از جمله «عشق»، «حسد برادران»، «پیراهن»،[۲۳] «گرگ»، «چاه»، «به هَل مِن مَزید[۲۴] رفتن یوسف»، داستان «زلیخا و خانهٔ پوطیفار»، «زندان و استعداد خواب‌گزاری یوسف»، «قحطی مصر و عزیزی یوسف»، «بخشودن زلیخا و جوان شدن وی»، «دیدار مجدد یعقوب و برادران» و «نجات کنعانیان از قحط» و ... در دیوان شمس نیز چون دیگر آثار ادب فارسی از مضامین پرتکرارند. صرف نظر از قدرت‌نمایی‌های شاعرانه و بررسی کیفیت و کمیت صورخیال گوناگون در اشعار مولانا، در این مقاله سعی در این است که با توجه به آمار کمی و بررسی‌های کیفی، علت بهره‌گیری مکرر مولانا از نام حضرت یوسف و دیگر عوامل مؤثر در داستان زندگی آن حضرت، آن‌هم درحدود ۴۰۰ بار مورد بررسی قرار گیرد.

۱-٤.یوسف استعاره از شمس:

مولوی در حدود ۷۰ بیت[۲۵] از ابیات غزل‌ها، قصاید، رباعیات و قطعاتش، در شبیه دانستن طرفین تشبیه‌اش تا بدان‌جا پیشرفته که به یکسانی آن دو رسیده است و این ادعای یکسانی موجب شده که گاه مولانا به جای مخاطب قرار دادن شمس، مستعارٌ منه او یعنی یوسف را مخاطب قرار دهد و این اطمینان را نیز داشته است که شنونده و خواننده از مشابهت این دو فرد و اتحادشان آن‌قدر با خبر هست که منظور او را دریابد.

با این‌حال در این گروه تنها ابیاتی لحاظ شده که در بخشی از غزل (عموماً در پایان آن و در بیت تخلص) مولانا با ذکر نام شمس تبریزی هرگونه شک و تردید را در باب مخاطب غزل و اینکه اوصافی را که در غزل ذکر شده متعلق به کدام یار است، از بین برده است.

گفتم: بوی یوسفی شهر به شهر، کی رود؟ بوی حق از جهان هو داد هوا که: همچنین
گفتم: بوی یوسفی چشم چگونه وادهد؟ چشم مرا نسیم تو داد ضیا، که: همچنین
از تبریز شمس دین بو که مگر کرم کند وز سر لطف بر زند سر ز وفا که: همچنین
(مولوی، ۱۳۸۶: ۷۵۸)



شمس‌دین‌جام‌جمست و شمس‌دین بحرعظیم شمس‌دین عیسی‌دم است و شمس‌دین‌یوسف‌عذار
(مولوی، ۱۳۸۶: ۳۹۸)

به دستم داد آن یوسف ترنجی که هر دو دست خود خستم من امروز
مبند آن زلف شمس الدین تبریز که چون ماهی دراین شستم من امروز
(مولوی، ۱۳۸۶: ۴۴۲)

۲-٤. شمس تبریزی برتر از یوسف:

اگرچه مولانا معشوق را شمس می‌خواند اما شمس برای او «شیخی است که متصرف در ابدان و نفوس بشر است و خلیفه و مظهر حق و محرم عالم عرفان و همدم عارفان عالم است و مولانا حق را در آیینهٔ صورت وی مشاهده می‌کند و از این رو به او عشق می‌ورزد» (ستاری، ۱۳۸۵: ۵۸). با چنین اوصافی بعید نمی‌نماید عشق حق را به نام حق بخواند و او را برتر از اوصاف پیامبران حق بداند. در دیوان شمس ابیاتی دیده می‌شود که مولانادر آن‌ها، شمس را شبیه به یوسف می‌داند اما در مرتبه‌ای بلندتر و برتر ستایشش می‌کند، گویی قصد دارد با یادآوری داستان یوسف(ع) به مخاطب بفهماند که اوصاف معشوقش را با به یاد آوردن یوسف می‌توان تا حدودی ترسیم کرد، اما این کم است هنوز!

پردهٔ دیگر مزن جز پردهٔ دلدار ما آن هزاران یوسف شیرین شیرین‌کار ما
یوسفان را مست کرد و پرده‌هاشان بردید غمزهٔ خونی متست آن شه خمار ما
عاشقان عشق را بسیار یاری‌ها دهیم چونک شمس‌الدین‌تبریزی کنون شد یار ما
(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۱۳)

شمس تبریز تو سلطان همه خوبانی هم جمال تو مگر یوسف کنعان باشد
(مولوی، ۱۳۸۶: ۲۶۴)

شمس‌دین بر یوسفان و نازنینان نازنین بر سر جمله شهان و سرفرازان نازنین
(مولوی، ۱۳۸۶: ۷۵۶)

در این دسته‌بندی نیزحدود ۴۰ بیت قابل بررسی است.

۳-٤. یوسف استعاره از معشوق:

آشنایان با دیوان کبیر می‌دانند که، تعدادی از غزل‌های مولانا در دیوان شمس با تخلص «خاموش»، «خمش» و ترکیبات دیگری از این کلمه پایان می‌یابد. به همین دلیل در این تقسیم‌بندی، این نکته نیز در نظر گرفته شد که اگر مولانا در پایان برخی از غزل‌هایش صراحتاً نام شمس‌الدین تبریزی را بیان نکرده، این امکان هست که ممدوح او شخص دیگری چون صلاح‌الدین زرکوب و یا حسام‌الدین چلبی، باشد. اما به هرحال آن‌چه قابل توجه است، آن دسته از غزل‌های مولانا که در آن‌ها مستقیماً به نام ممدوح یا معشوق دیگری اشاره شده؛ یا آن‌هایی که صرفاً مخاطبشان معشوق است و اشارهٔ روشنی به نام مشخصی در آن‌ها نیامده، همه وصف عشق است. پس این مطلب که در دیوان شمس می‌توان ابیاتی در مدح ممدوحانی غیر از شمس‌الدین تبریزی یافت، به این دلیل است که مولانا چون غزل می‌سراید، از عشق دم می‌زند، و چون از عشق دم زند، در هر چیز «او» را می‌جوید، و «صلاح‌الدین زرکوب»، «حسام‌الدین چلبی» و یا «شمس»، برای او نفوس زکیه‌ای هستند که در آن‌ها «او» را بیش‌تر



احساس می‌کند و به گفت می‌آید و همه را با هم می‌آمیزد (دشتی، ۱۳۸۷: ۱۴۹).
بنابراین، آن دسته از ابیاتی که در این گروه (با نامی مجزا)، دسته‌بندی شده‌اند، تفاوت مفهومی با ابیات دو گروه پیش ندارد؛ لیکن این جزءنگری به دلیل تفاوت ظاهری غزل‌ها صورت گرفته و در نهایت امر، در استنتاجات و تأیید فرضیه، تغییری ایجاد نخواهد کرد. تعداد این ابیات چیزی در حدود ۱۲۰ مورد است.

شمس و قمرم آمد، سمع و بصرم آمد — وان سیم‌برم آمد، وان کان زرم آمد
آن راه زنم آمد، توبه شکنم آمد — وان یوسف سیمین‌بر، ناگه به برم آمد
(مولوی، ۱۳۸۶: ۲۹۱)

آب حیات موج زد، دوش ز صحن خانه‌ام — یوسف من فتاد دی، همچو قمر به چاه من
(مولوی، ۱۳۸۶: ۷۳۴)

٤-٤. بهره‌گیری از داستان یوسف(ع) به منظور نصیحت مخاطب:

در برخی از ابیات مورد بررسی دیوان شمس، نام یوسف(ع) به شخص خاصی اشاره ندارد و بهره‌گیری از داستان یوسف درین ابیات، صرفاً به منظور بیان زنهار و یا یادآوری مطلبی عبرت‌آموز است که به واسطهٔ آن بتوان مخاطب را هرچه بیش‌تر به پذیرش موضوع مورد بحث غزل، ترغیب نمود. تعداد این‌گونه ابیات در دیوان شمس چیزی در حدود ۸۰ بیت است، که در آن‌ها مولانا به اقتضای احوال و مقام‌های گوناگون به منظور تأیید نظریهٔ خود، یا اثبات آن و یا صرفاً نصیحت کردن و زنهار دادن به مخاطب، از مضامین گوناگون پندآموز سرگذشت حضرت یوسف بهره جسته است.

عشقی که بر انسان بود، شمشیر چوبین آن بود — آن عشق با رحمان شود، چون آخر آید ابتلا
عشق زلیخا ابتدا، بر یوسف آمد سال‌هاشد — آخر آن عشق خدا، می‌کرد بر یوسف قفا
بگریخت‌او،یوسف‌پیش،زد دست در پیراهنش — بدریده شد از جذب او، برعکس حال ابتدا
گفتش قصاص پیرهن، بردم ز تو امروز من — گفتا بسی زین‌ها کند، تقلیب عشق کبریا
(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۱۴۱)

٥-٤. یعقوب استعاره از مولانا:

مولانا در برخی از ابیات به موازات استعاره قراردادن یوسف از معشوق، دایرهٔ تشبیه را کامل نموده و خود را نیز هم‌چون یعقوب(ع)، و درد هجرش از یار، و یا شدت شور و شعف خویش را از وصال معشوق، هم‌سنگ احوالات یعقوب در داستان یوسف شمرده است. حدود ۳۰ بیت درین گروه دسته‌بندی می‌شود:

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست — بگشای لب که قند فراوانم آرزوست
یعقوب وار وا اسفاها همی زنم — دیدار خوب یوسف کنعانم آرزوست
(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۸۰)

هر روز ز عاشقی و یرین رائی — مر عاشق را، پیرهنی فرمائی
ای یوسف روزگار ما یعقوبیم — پیراهن تست چشم را بینائی
(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۴۵۷)



٦-٤. یوسف استعاره از مولانا:

در حدود ۳۰ بیت از ابیات این تقسیم‌بندی، منظور مولانا از خطاب یوسف و استعاره قراردادنش، شخص خودش بوده، در این دسته نیز تعدادی از ابیات با ابیات گروه‌های دیگرمشترک است:

یوسف کنعانیـــم روی چو ماهم گواست　　هیچ کس از آفتاب خط و گواهان نخواست
(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۶۹)

نفســی همـره ماهــم نفـسی مســت الهم　　نفسی یــوسف چاهــم نفسی جمله گـزندم
(مولوی، ۱۳۸۶: ۵۴۲)

۷-٤. مولانا برترِ از یوسف:

مولانا حدوداً در ۷ بیت، از ابیات دیوان‌کبیر، خود را از یوسف(ع) برتر دیده است! دلایل گوناگون این امر از فحوای غزل‌ها و ابیات و استدلال‌های وی کاملاً مشخص است، اما شاید بتوان مهم‌ترین این دلایل را وصال او و به وحدت رسیدنش با معشوق دانست. مولانا به واسطهٔ وصال معشوق، دیگر هیچ چیز و هیچ کس را برتر و بالاتر از خود نمی‌داند؛ چراکه هیچ کس از معشوقش برتر نبوده و او نیز اکنون به علت وحدت با معشوق، جز «او» نیست: «در محو، نه اویی وجود دارد و نه مایی».

مثال‌های این گروه را در غزل‌های -۱۵۵۳ -۱۵۶۱ -۱۰۵۲ -۲۴۹۰ و ۱۲۱۷- و نمونهٔ زیر می‌توان جست:

زهره بدم، ماه شدم، چرخ دو صد تاه شدم　　یوسف بودم، ز کنون یوسف زاینده شدم
(مولوی، ۱۳۸۶: ۵۴۰)

علاوه بر آن‌چه تاکنون ذکر شد، در دیوان شمس مشبه‌به‌های دیگری نیز با توجه به داستان حضرت یوسف پرداخته شده‌اند که از میان آن‌ها می‌توان به :استعاره بودن یوسف از صلاح‌الدین؛ یعقوب و زلیخا از شمس؛ و مشبه به واقع شدن زنان مصر، زلیخا، عزیز مصر و بن‌یامین در تشبیهی که مشبهش مولاناست اشاره کرد. آن دسته از ابیاتی که در مدح صلاح‌الدین زرکوب یا حسام‌الدین چلپی سروده شده است، مانند باقی اشعاری که با خطاب نام یوسف یا یادآوری داستان زندگی او قصد تذکار عشق را دارد، با ابیات دو گروه نخست یعنی «یوسف استعاره از شمس» و «شمس برتر از یوسف» هم‌طرازند. بنابراین می‌توان تمامی این سروده‌هارا زیر مجموعهٔ دستهٔ دیگری یعنی «یوسف استعاره از معشوق» قرار داد، که درین صورت حدوداً ۲۴۰ بیت از ۴۰۰ بیت مورد بررسی این پژوهش به یاد معشوق اما با نام یوسف سروده شده است.



۵. نتیجه‌گیری

۱ - بررسی تاریخی‌روایی سرگذشت حضرت یوسف و شمس تبریزی مشخص می‌سازدکه اشاره به داستان حضرت یوسف دردیوان شمس، فراتر از استفاده‌ای صرف ازنوعی سمبل رایج (چون اشعار دیگر شاعران)، براساس شباهت ظاهری بین این دو فرد وسرنوشتشان صورت‌گرفته‌است: عناوینی چون عشق، حسد، هجران، غربت، حزن‌و اندوه، زیبایی و زندانی شدن، عناوین مشترک دو داستان است که مورد تفحص‌وبحث قرارگرفت.

۲ - حضرت یوسف (ع) پیش از آنکه به خاطر حسن و جمالش در آثار ادبی شهره گردد و نمادی از زیبایی شود، در داستان زندگی خود نماد معشوق است. در بررسی مورد نظر نیز، مولانا پیش از هر خصیصهٔ دیگر (چون جمال یا هجران و یا ...) با توجه به همین خصیصه که یوسف (ع) همواره مورد عشق دیگران بوده، وی را به عنوان مستعارٌ منه معشوق خویش (شمس) در دیوان کبیر بر می‌گزیند.

۳ - بررسی حدوداً ۴۰۰ غزل، که با توجه به داستان حضرت یوسف سروده شده است، مشخص کردکه در اکثریت این ابیات نام یوسف استعاره ازیار مولاناست و درمابقی ابیات نیز مولانا عشق را به گونه‌ای با یاد داستان یوسف همراه می‌سازد؛ مؤیداین مطلب است که مولانا ما بین یار خود (شمس) و یوسف نبی شباهت‌هایی قائل بوده است، تا آن‌جا که در بسیاری از ابیاتِ خود، به جای معشوق، یوسف را مورد خطاب قرارمی‌دهد.



پی نوشت

۱ـ بسیاری از آنچه که در تفاسیر سوره یوسف آمده، و آنچه توسط ادیبان به تصویر کشیده شده است را نه در قرآن و نه در تورات نمی‌توان یافت، «محققانی چون: Geiger و Grunbaumو Newman و Schapiro تفاسیر تورات و خاصه Midrashim را منبع بسیاری از حوادث و سوانح قصه یوسف که به تفاسیر قرآن نوشته مفسران راه یافته، می‌دانند» (ستاری، ۱۳۷۳: ۷).

۲ـ برای اطلاعات بیشتر از نام منابع تحقیقاتی تاریخی مصر باستان که با موضوع داستان حضرت یوسف نگارش شده است، مراجعه شود به کتاب درد عشق زلیخا، از جلال ستاری، فصل های اول و دوم.

۳ـ «راحیل خوب صورت و نیکو منظر بود و یعقوب عاشق راحیل بود» (عهد عتیق سفر پیدایش، باب ۲۹، آیه۱۷: ۴۳).

۴ـ توراه، پاراشای وَیِشو، فصل سی وهفتم، آیات ۲تا ۱۱.

۵ـ برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به عهد عتیق، سفر پیدایش باب ۴۱، آیه ۴۵ صفحه ۶۵ و قاموس کتاب مقدس مادهٔ یوسف صفحهٔ ۹۶۸.

۶ـ در چشمهٔ روشن ذیل عنوان «گریه بدم، خنده شدم...» آمده است: «رینولد ا.نیکلسن، مترجم و شارح مشهور مثنوی مولوی به زبان انگلیسی، نوشته است: عرفان سرچشمهٔ الهام جلال‌الدین محمد مولوی است، از این سرچشمه مثنوی و دیوان از دو مجرای جداگانه فرو می‌ریزد: یکی رودخانه‌ای است بزرگ و باشکوه و آرام و عمیق، و دیگری جریان سیل‌آسایی پرجوش و خروش»(یوسفی،۱۳۸۳: ۲۰۹).

۷ـ (دولتشاه، صفحه ۱۹۴، به نقل از فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد)

۸ـ در مقالات شمس تبریزی از زبان شمس آمده است: «وجود من کیمیایی است که بر مس ریختن حاجت نیست، پیش مس برابرمی‌افتد همه زر می‌شود کمال کیمیا چنین باید» (شمس،۱۳۸۵: ۱۴۸).

۹ـ نی حدیث راه پرخون می‌کند قصه‌های عشق مجنون می‌کند (مولوی،۱۳۵۸: بیت۱۳)

۱۰ـ بعد ازاین وادی عشق آید پدید غرق آتش شد کسی کانجا رسید (عطار نیشابوری،۱۳۸۸: ۲۰۲)

۱۱ـ ذیل این آیه در تفسیر جامع‌الستین چنین آمده: «اشارت: ایشان پنداشتند کی دوستی به‌کثرت و بسیاریست، یا به‌قوت و خدمت‌گزاری است، ندانستند کی دوستی نتیجهٔ افضال حق است، نه به‌کسب و احتیال حلق است.... پس پیداست که دوستی یعقوب مر یوسف را بر موافقت حضرت بود نه از جسم و ملاحت!» (زیدطوسی،۱۳۵۶: ۹۷).

۱۲ـ در مقالات شمس آمده است: «کسی می‌خواستم ازجنس خود که او را قبله سازم، و روی بدو آرم که از خود ملول شده بودم تا تو چه فهم کنی ازاین سخن که می‌گویم که ازخود ملول شده بودم؟- اکنون چون قبله ساختم، آن‌چه می‌گویم فهم‌کند و دریابد» (شمس، ۱۳۷۵: ۲۱۹/۱).

۱۳ـ خداوند تعالی می‌فرماید: از گریهٔ غم چشمانش سفید شد پس او بردباری نمود (یوسف/۸۴).

۱۴ـ موحد نیز در شرح این نامه‌های گسسته و برای روشن‌تر شدن به این غزل مولانا نیز اشاره کرده‌اند:

تو یوسفی و ترا معجزات بسیار است ولی بس است خودآن روی‌خوب برهانت

۱۵ـ درون خویش اگرخواهدت دل ناپاک ز ابلهی و خری می‌کشد به زندانت

۱۶ـ بیا تو مفخرآفاق، شمس تبریزی! که تو غریب مهی و غریب ارکانت (غزل ۴۳۹).

۱۷ـ در منابع موجود از سرگذشت شمس مانند مناقب العارفین افلاکی و رسالهٔ سپهسالار و هم‌چنین مثنوی ولدنامه مطلبی در باب توصیف چهرهٔ علی‌بن ملک داد تبریزی به دست نیامد. استاد موحد در کتاب شمس تبریزی خویش به دوگونه به شرح ظاهر شمس پرداخته‌اند؛ یک‌بار از فحوای یک غزل از دیوان کبیر: «در غزل خیال‌انگیز دیگری هم که شرح تجربه‌ای معنوی است مولانا خود را به صورت آهویی



مغرور و شمس را در هیئت پیرمردی روحانی با چشمانی سرخ، چون تشت خون و مویی سپید چون شیر ترسیم کرده است: دیدم آنجا پیرمردی طرفه‌ای روحانئی/ چشم او چون طشت خون و موی او چون شیر بود (غزل ۷۶۳)» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۲۶)؛ و باردیگر از میان آن‌چه که از مقالات شمس می‌توان یافت: «مقالات، شمس تبریز را پیرمردی معرفی می‌کند با ریش اندک، تنی لاغر و به ظاهر ضعیف ولی چالاک و پرطاقت، با نفسی گرم و کلامی نافذ، مردی که سخت به خود متکی... بسیار بلند همت و منیع‌الطبع و تودار و درونگراست اما پرهیجان و ناآرام و تند و پرخاشگر و صریح‌اللهجه ...» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۷۵). اما چنان‌که چهرهٔ شمس در هنگام ملاقاتش با مولانا از زیبایی خاصی نیز برخوردار نبوده باشد (با توجه به سن او که تقریباً ۶۰ ساله و خلقش که همیشه صریح و بی‌مراعات و تلخ و گزنده بوده است) با این حال نیز او معشوق است و در چشم عاشق در نهایت زیبایی.

۱۸ـ البته براساس مقالات شمس این اولین دیدار مولانا با شمس نبوده بلکه ۱۵ یا ۱۶ سال پیش نیز شمس مولانا را دیده گویا در دمشق: «... از مولانا به یادگار دارم از شانزده سال که می‌گفت خلایق هم‌چو اعداد انگورند و ...» (شمس ۱۳۸۵: ۲ /۱۲)

۱۹ـ گونه‌هایم از هوایت زرد شد و دیده‌ام از گریه سفید[کور] گردید.

۲۰ـ «مولانا به گمان او[شمس] دیگر به وجود وی حاجت نداشت . مقام تبتل را که برای او رهایی از جاه و حشمت فقیهانه بود پشت سر گذاشته بود و در پله‌های کمال عروج می‌کرد. جز انس عاشقانه که ممکن بود برای او حجاب راه شود هیچ چیز اورا به صحبت وی الزام نمی‌کرد.» (زرین‌کوب۱۳۸۴: ۱۳۹)

۲۱ـ در جلد دوم مقالات شمس صفحه ۷۹، به این چله‌نشینی اشاره شده و دلیل آن عشق خوانده شده، اما افلاکی در مناقب (صفحه ۶۱۴) به نقل از خود شمس این چله‌نشینی را از «عشق سیرت محمدی» می‌داند.

۲۲ـ ر.ک: مقالات شمس، جلد اول، صص: ۲۷۸، ۲۹۱، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۵۰؛ و جلد دوم، صص: ۱۷ و ۱۳۲.

۲۳ـ مشاقّی: کارگری ساختمان به طور اعم و گچ‌کاری و رنگ‌آمیزی به‌طور اخص.

باید توجه داشت که واژهٔ «ائمه»، واژه‌ای برای خطاب پیشوایان تمامی نحلههای عقیدتی فکری بوده است.

۲۴ـ این پیراهن در سه برهه از زندگی حضرت یوسف نقش ایفا می‌کند، رودکی این سه مقطع را به زیبایی به تصویر کشیده است:

نگارینا شنیدستم که گاه محنت و راحت — سه پیراهن‌سلب بوده‌است یوسف رابه عمراندر
یکی‌ازکیدشدپرخون‌دوم‌شد چاک ازتهمت — سوم یعقوب را از بوش روشن گشت چشم‌تر
رخم ماند بدان اول، دلم ماند بدان ثانی — نصیب من شود در وصل آن پیراهن دیگر

(رودکی،۱۳۸۲: ۵۱۲)

۲۵ـ آنچه امروزه «مزایده» خوانده می‌شود. کنایه است از بردن حضرت یوسف به بازار برده‌فروشان.

۲۶ـ آمار کامل و جزء به جزء تمام ابیات این بخش و بخش‌های بعد در رساله‌ای با نام یوسف نبی و شمس تبریزی در آثارمولانا (شهریور ۱۳۸۹)، به قلم گلرخ‌سادات غنی، و به راهنمایی مرحوم دکتر محمدحسن حائری، در دانشگاه علامه طباطبایی موجود است.



منابع و مراجع:

۱ – قرآن مجید، (۱۳۸۴)، ترجمه، سید علی موسوی گرمارودی، قدیانی، تهران ، ایران، چاپ اول.
۲ – افلاکی‌العارفی، شمس‌الدین‌احمد، (۱۳۶۲)؛ مناقب العارفین، با تصحیحات وتعلیقات تحسین یازیجی، دنیای کتاب، تهران، ایران، چهارم.
۳ – بهاولد، بهاالدین بن‌مولاناجلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۱۵)، مثنوی ولدی (ولدنامه)، با مقدمه و تصحیح جلال همایی، اقبال؛ تهران، ایران، چاپ اول.
۴ – بیات، محمدحسین، (۱۳۷۴)، مبانی عرفان و تصوف، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران، چاپ اول.
۵ – پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۸)، داستان پیامبران در کلیات شمس: شرح و تفسیر عرفانی داستان‌ها در غزل‌های مولوی، ج اول؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، چاپ چهارم.
۶ – پورنامداریان، تقی،(۱۳۹۲)، داستان پیامبران در کلیات شمس: شرح و تفسیر عرفانی داستان‌ها در غزل‌های مولوی، ج دوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، چاپ اول.
۷ – تبریزی، شمس الدین محمد، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق، محمد علی موحد؛ خوارزمی، تهران، ایران، چاپ سوم.
۸ – توراه با ترجمهٔ فارسی، (۱۳۶۴)، کتاب برشیت یا آفرینش، ترجمه، ماشااله رحمان‌پورداوود، موسی زرگری، اوتصرهتورا، گنج دانش، تهران، ایران.
۹ – دشتی، علی، (۱۳۸۷)، سیری در دیوان شمس، به کوشش مهدی ماحوزی، زوّار، تهران، ایران، چاپ سوم.
۱۰ – زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۴)، پله پله تا ملاقات خدا: دربارهٔ زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدین رومی، علمی، تهران، ایران؛ چاپ ۲۵.
۱۱ – زید طوسی، احمد بن محمد، (۱۳۵۶)، تفسیر سورهٔ یوسف: (الجامع الستین للطائف البساتین)، به اهتمام محمد روشن، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ایران.
۱۲ – سپهسالار، فریدون بن‌احمد، (۱۳۸۵)، رسالهٔ سپهسالار: درمناقب حضرت خداوندگار، تعلیقات، محمدافشین وفایی، سخن، تهران، ایران، چاپ ۱۴.
۱۳ – ستاری، جلال، (۱۳۷۲)، درد عشق زلیخا: «پژوهشی در قصهٔ یوسف»، توس، تهران، ایران، چاپ اول.
۱۴ – ستاری، جلال، (۱۳۸۵)، عشق‌نوازی‌های مولانا، مرکز، تهران، ایران، چاپ دوم.
۱۵ – عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۸)، منطق‌الطیر (بر اساس نسخه پاریس)، تصحیح و شرح، کاظم دزفولیان، طلایه، تهران، ایران، چاپ چهارم.
۱۶ – عهد عتیق کتاب مقدس، (۱۹۰۴)، به همت انجمن پخش کتب مقدسه.
۱۷ – فراهی هروی، معین‌الدین [مشهور به ملامسکین]، (۱۳۵۷)، تفسیر حدائق الحقایق (قسمت سوره یوسف)، به کوشش سید جعفر سجادی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، چاپ اول.
۱۸ – فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۵۴)، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد (مشهور به مولوی)، زوّار، تهران، ایران، چاپ دوم.
۱۹ – قشیری، ابولقاسم، (۱۳۷۴)، ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر، علمی فرهنگی، تهران، ایران، چاپ پنجم.



۲۰ – ماسون، دنیز، (۱۳۷۹)، قرآن و کتاب مقدس: درون مایه‌های مشترک، ترجمه، فاطمه سادات تهامی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، ایران؛ چاپ اول.
۲۱ – موحد، محمد علی، (۱۳۷۵)، شمس تبریزی، تهران، طرح نو، تهران، ایران، چاپ اول.
۲۲ – مولانا، جلال‌الدین محمد شیخ بهاالدین محمد بن حسین بلخی، (۱۳۳۶)، کلیات شمس، به انضمام شرح حال مولوی فروزانفر و سیری در دیوان شمس دشتی، امیرکبیر، تهران، ایران، چاپ اول.
۲۳ – مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۶)، کلیات شمس، بر اساس چاپ بدیع‌الزمان فروزانفر، هرمس، تهران، ایران، چاپ دوم.
۲۴ – مولوی، جلال‌الدین محمد بن الحسین البلخی ثم رومی، (۱۳۵۸)، مثنوی معنوی (دوره کامل ۶ جلدی)، از روی چاپ رینولدالین نیکلسون، طلوع، تهران، ایران؛ چاپ اول.
۲۵ – میبدی، رشیدالدین، (۱۳۸۳)، کشف الاسرار، گزینش، رضا انزابی نژاد، جامی، تهران، ایران، چاپ نهم.
۲۶ – نفیسی، سعید، (۱۳۸۲)، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، امیرکبیر، تهران، ایران؛ چاپ سوم.
۲۷ – هاکس، جیمز، (۱۹۲۸)، قاموس کتاب مقدس، مطبعهٔ آمریکایی بیروت، بیروت، لبنان.
۲۸ – یوسفی، غلامحسین، (۱۳۸۳)، چشمهٔ روشن: دیداری با شاعران، علمی، تهران، ایران، چاپ دهم.



جلوه‌گری دوگانه در دیوان شمس

فریبا محمودی[۱]

چکیده

متناقض‌نمایی یکی از آرایه‌های ادبی است که، باعث آشنایی‌زدایی و برجستگی در کلام می‌شود. مولانا در آثار خود از این شیوه برای برجسته‌سازی و ایجاد ابهام هنری که جلب توجه مخاطب را در پی دارد، استفاده‌ی زیادی می‌کند. مولانا در دیوان شمس اکثر غزل‌های خود را در عالم بی‌خودی سروده است و به همین دلیل سخنان متناقض‌نما در آن زیاد به چشم می‌خورد. این شیوه باعث آشنایی‌زدایی در معنا و ابهام شده است. مضامین بسیار متنوعی در دیوان شمس با این شیوه‌ی بیانی وجود دارد. این شیوه بیشتر برای اهدافی مانند معنا گریزی، ایجاد بار عاطفی، طنز و ریشخند..... به کار می‌رود و تأثیر زیادی بر خواننده دارد. این مقاله ضمن بررسی متناقض‌نمایی در شعر مولانا از دو جنبه‌ی عاشقانه و عارفانه، با نمونه‌هایی به مضامین آن نیز اشاره کرده است. این جنبه از شعر مولانا علاوه بر معناگریزی و ایجاد ابهام نشانگر یکی از وجوه زیبایی شعر اوست.

کلید واژه‌ها: متناقض‌نما، مولانا، دیوان شمس، آشنایی‌زدایی، ابهام.



۱ـ عضو هیآت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد میانه، گروه زبان و ادبیات فارسی و آموزش معلمان، دانشکده علوم انسانی، واحد میانه، دانشگاه آزاد اسلامی، میانه، ایران.

مقدمه

شمس تبریزی اکسیری بی‌نظیر است که وجود هر صاحب جوهری را دیگرگون می‌سازد. این دگرگونی هم در ظاهر، هم در باطن و هم در گفتار و طرز بیان است. مولانا بعد از ملاقات تأثیرگذار با پیر شیخ تراش، چنان جذب در عالم معنا و حیرت می‌گردد که گاهی در بازگویی عوالمی که در آن سیر می‌کند کلمات را عاجز می‌یابد و از ترفندهای متفاوت برای بیان حالات خود بهره می‌جوید که یکی از این آرایه‌ها پارادکس(متناقض نما) است. مقاله حاضر به شرح مختصری از جلوه این آرایه در دیوان شمس می‌پردازد. دیوانی که الحق بی‌تأثیر وجود شمس امکان خلق شدنش نبود. آرایه‌ای که شاید بتوان گفت مانند «ایهام» در دیوان حافظ، «متناقض‌نمایی» هم می‌تواند وجه تمایز این اثر از آثار دیگر بزرگان عرصه ادب فارسی و حتی خود مولانا باشد.

متناقض‌نمایی یا نقیض‌گویی (Paradox) یکی از آرایه‌های ادبی است؛ «تناقض در لغت به معنی با هم ضد و نقیض بودن، ضد یکدیگر بودن، ناهمتایی و ناسازی است. تناقض در لفظ در صورتی است که یکی از آن دو امری را اثبات کند و دیگری نفی.» (داد، ۱۳۷۸: ۸۷) دکتر وحیدیان در تعریف متناقض‌نما می‌گوید: «متناقض‌نما (Paradox) یکی از ترفندهای برجسته و شگفت‌انگیز ادبی است. متناقض‌نما، کلامی است که متناقض به نظر می‌رسد و این تناقض ذهن را به کنجکاوی و تلاش برای دریافت حقیقتی که در ورای ظاهر متناقض است، وا می‌دارد.» (وحیدیان، ۱۳۷۸: ۲۷۱)

در ادبیات متناقض‌نما یا پارادوکس به «کلام درست نادرست‌نما» اطلاق می‌شود. در فرهنگ توصیفی ادبیات و نقد کادن آمده است: «سخنی متناقض با خود (حتّی عبث) که در نگاهی دقیق‌تر، حقیقتی را که جامع اضداد است، در خود دارد... به عنوان منبع بذله و استعاره، بسیاری از نویسندگان از افلاطون تا به امروز از پارادوکس بهره گرفته‌اند.» (کادن، ۱۳۸۰: ۳۰۵) مارتین گری متناقض‌نمایی را چنین تعریف می‌کند: «بیانی ظاهراً متناقض یا ناسازگار با منطق و عقیده‌ی عموم، اما بر خلاف مهمل بودن ظاهری، معنا یا حقیقتی را در بر دارد.» (گری، ۱۹۹۰: ۱۵۰) در ادبیات، یکی از مهارت‌ها و شگردهای ادبی «ابهام هنری» است که منتقدان نو، بویژه امپسون بر آن تأکید زیادی داشته‌اند و معتقد بودند: «منتقد باید به ابهام، طنز ناشی از ناهمخوانی بین خواسته و واقعیّت (Irony) و یا متناقض‌نماهای (Paradoxes) متن و نقش آنها توجّه کند.» (پاینده، ۱۳۶۹: ۲۹)

پارادوکس سبب ایجاد ابهام در کلام می‌شود. در حقیقت، ادبیّات عالم ابهام‌هاست، زیرا شاعر می‌کوشد تا با آشنایی‌زدایی توجّه و شگفتی مخاطب را برانگیزد و یکی از انواع شگردهای آشنایی‌زدایی، متناقض‌نمایی یا پارادوکس است. پس متناقض‌نمایی «اگر در منطق عیب است، در هنر اوج تعالی است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۳۷)



«در ادبیات انگلیسی آثار اُسکار وایلد (Oscar wild) و چسترتون (Chesterton) به داشتن پارادوکس معروفند.» (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۴۹) و بنا به تحقیق استاد شفیعی کدکنی این گونه‌ی ادبی در ادبیّات فارسی«در دوره‌های نخستین اندک و ساده است و در دوره‌ی گسترش عرفان بویژه در ادبیات مغانه- شطحیات صوفیّه، چه در نظم و چه در نثر - نمونه‌های بسیار دارد و با این همه در شعر سبک هندی، بیدل بیشترین نمونه‌های این گونه تصویرها را ارائه می‌کند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۵۷) دکتر شفیعی کدکنی تصاویر پارادوکسی را چنین تعریف کرده است: «منظور از تصویر پارادوکسی، تصویری است که دو روی ترکیب آن، به لحاظ مفهوم، یکدیگر را نقض می‌کنند، مثل سلطنت فقر.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۱: ۵۴) در دیوان شمس فراوان به این گونه از تصاویر برمی‌خوریم.

عبدالامیر چناری در رساله‌ای با عنوان «متناقض‌نمایی در غزل‌های مولوی»، با پیشنهاد معادل «متناقض‌نما» برای این‌گونه از تصاویر، در تعریف آن می‌نویسد: «متناقض‌نمایی در بلاغت، بیانی ظاهراً متناقض با خود یا مهمل است که میان دو امر متضاد جمع کرده باشد، اما در اصل دارای حقیقتی باشد که از راه تفسیر یا تأویل بتوان به آن دست یافت». (چناری، چکیده). ایشان در ادامه می‌افزاید: «متناقض‌نمایی یکی از ویژگی‌های سبکی آثار مولوی است و در مثنوی و فیه ما فیه جلوه‌های گوناگون دارد، اما در غزلیات شمس جلوه‌ی بیشتری یافته است.» (همان)

دکتر وحیدیان برای زیبایی این آرایه جهاتی را دانسته‌اند:

۱ – سخنی است، آشنایی زدایی شده و این شگفتی سبب برجستگی لفظ و معنی می‌شود.

۲ – دارای ابهام است، لذا نیاز به کنجکاوی و دریافت دارد، که شادی‌آفرین است.

۳ – دو بعدی است: یکی متناقض و دیگری حقیقی، و این خود شگفت‌انگیز است.

۴ – کلامی است به لفظ اندک و معنی بسیار.» (وحیدیان، ۱۳۷۸: ۲۷۲)

باید افزود که متناقض‌نمایی در ادبیات گذشته و معاصر کاربرد زیاد و گوناگونی داشته و دارد. ما در این پژوهش برآنیم تا اشعار مولانا را در دیوان کبیر از نظر کاربرد متناقض‌نمایی مورد کندوکاو و بررسی قرار دهیم.

نکتهٔ مهمی که دربارهٔ تصاویر پارادوکسی، گفتنی است این است که به رغم ظاهر متناقض این تصاویر، هیچ تناقضی از نظر مفهومی در آنها وجود ندارد؛ چرا که اصولاً تناقض عقلاً و منطقاً محال است: النقیضان لا یجتمعان و لایرتفعان. و این‌گونه سخنان از ساحت شعر مولانا که شاعر معناست کاملاً به دور است. در پس تمام تصاویر متناقض‌نما، معانی و مفاهیمی راست و درست نهفته است، منتها برای رسیدن به این معانی که مورد نظر شاعر است، باید صورت ظاهر آنها را تأویل و تفسیر کرد.

در غوره ببین می را در نیست ببین شیء را ای یوسف در چه، بین شاهنشهی و ملکت

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۲۶)؛(حسین‌پور چافی،۱۳۸۵: ۱۸۷)

به همین ترتیب می‌توان برای تمام متناقض‌نماها توجیهات و دلایلی آورد و نشان داد که در ژرف ساخت هیچ یک از آنها هیچ گونه تناقض وجود ندارد. برای تبیین هرچه بیشتر این موضوع چند نمونه‌ی دیگر را بررسی می‌کنیم. مولانا در مثنوی در بیتی می‌گوید:

ادب عشق جمله بی‌ادبی‌ست امهٔ العشق عشقهم آداب)

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۱۷)



اینکه ادب عشق جمله بی‌ادبی باشد، ظاهری تناقض‌آمیز دارد، اما مولانا خود در مثنوی معنوی از این جمله به صورت زیر رفع تناقض می‌کند:

این قیاس ناقصان بر کار رب جوشش عشق است نز ترک ادب

نبض عاشق بی‌ادب برمی‌جهد خویش را در کفّه‌ی شه می‌نهد

بی‌ادب تر نیست کس زو در جهان با ادب‌تر نیست کس زو در نهان

هم به نسبت دان وفاق ای منتجب این دو ضدّ با ادب یا بی‌ادب

بی‌ادب باشد چو ظاهر بنگری که بود دعویّ عشقش هم سری

چون به باطن بنگری دعوی کجاست او و دعوی پیش آن سلطان فناست

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۰–۲۰۹)

یکی از ویژگی‌های سبکی آثار مولانا متناقض نمایی است.

آه چه بی‌رنگ و بی نشان کـه منم! کـی ببینـم مـرا چنـان که منـم؟!
گفـتـی اسـرار در مـیـان آور کو میـان انـدریـن مـیـان که منم؟!
کی شـود این روان مـن ساکـن؟ اینچـنـین ساکـن روان کـه مـنم
بحر من غرقه گشت هم در خویش بـوالعـجب بـحر بیکـران که منم!
این جهـان وان جهان مرا مـطلـب کین دو گم شد در آن جهان که منم
فارغ از سـودم و زیان چـو عـدم طـرفه بـی‌سـود و بی‌زیـان کـه منم
گفتم آنی، بگـفت‌های خمـوش در زبـان نامـده اسـت آن کـه منـم
گفتـم انـدر زبان چـو در نـامـد اینـت گـویـای بـی‌زبـان که منـم
می‌شـدم در فنـا چـو مـه بی‌پا اینـت بـی‌پای پـادوان کـه مـنم
بانـگ آمـد چه مـی‌دوی، بنـگر در چنیـن ظاهـر نهـان کـه مـنم
شمـس تبریـز را چـو دیـدم من نـادره بـحر و گنج و کـان کـه منـم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۱۷۵۹)

با اندکی تأمل در غزل فوق به این نتیجه می‌رسیم که بسیاری از ترکیب‌ها، عبارت‌ها و جمله‌های آن، به نوعی متناقض به نظر می‌رسند: کو میان اندرین میان که منم، ساکن روان، بحر من غرقه گشت هم در خویش، بحر بی‌کران، گویای بی‌زبان، بی‌پای پادوان و ظاهر نهان. چگونه می‌توان در میانی بود که بی‌میان باشد، یا ساکنی را تصور کرد که روان باشد؟ چگونه بحر می‌تواند در خود غرقه شود؟ آیا این لازمه‌اش آن نیست که بحر از خود کوچک‌تر باشد؟ بحر بی‌کران نیز، با همه‌ی جا افتادگی، از تناقض به دور نیست. همچنین چگونه می‌توان بی‌زبان گفت و بی‌پا دوید؟ و آیا ظاهر می‌تواند نهان نیز باشد؟

مولوی سعی در ورود به دنیای نامکشوف ناخودآگاه را دارد. سعی برای رهایی از خود و قرار گرفتن در مقابل من واقعی است. مولوی با شناخت ویژگی‌های پیچیده‌ی روحی و روانی خود، به نوعی کمال انسانی می‌رسد که در عین حالی که او را از خود بی‌خود می‌سازد و توفانی در وجودش برمی‌انگیزد، آرامشی وصف ناپذیر نیز به او می‌بخشد و باعث متناقض گویی او می‌شود و این متناقض‌نمایی است که خواننده‌ی شعر او تا پایان دیوان شمس در جست‌وجوی حل آن است.

متناقض نمایی در غزلیات، بالاترین بسامد را دارد علت این امر غلبه‌ی حالات عاطفی و روحانی و تجربه‌های عرفانی است که با بیخودی و سرگشتگی و حیرت گوینده همراه است. در مثنوی و فیه ما فیه هم گاه غلیان احساس و شور فراوانی منعکس است که باعث ایجاد متناقض‌نمایی است. غزل‌های کلاسیک فارسی را از حیث نوع عشق مطرح شده در آن ها یعنی عشق زمینی و انسانی یا عشق آسمانی و الهی و به طور کلی عشق غیر عرفانی و عرفانی، می توان به دو نوع تقسیم کرد، که در اصطلاح اهل تحقیق غزل غیر عارفانه را به غزل عاشقانه و دیگری، به غزل عارفانه مشهورند.



متناقض‌نمایی در غزل‌های مولوی به طور کلی بر دو نوع است. گاه بیان متناقض‌نما از تجربه‌های شاعرانه متأثر است و گاه از تجربه‌های عارفانه. منظور از تجربه‌های عرفانی، تجربه‌هایی است روحانی که در رویارویی با حالاتی شبیه به آن برای عارف اتفاق می‌افتد. حالاتی که وقتی عرفا در سراسر جهان به توصیف آن پرداخته‌اند پر از تناقض‌ها و شگفتی‌ها و امور غیرممکن در حالت طبیعی بوده

است. اکثر متناقض‌نماهای مولوی عارفانه‌اند مانند مثال‌های زیر:

در بـاغ فنـــا درآ و بنـــــــگر در جـــای بقای خـویش جنـــات
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۷۸)

نگفتمت مرو آنـجا که آشنـات منـم؟ درین سراب فنا، چشمه‌ی حیات منم؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/ ۱۷۲۶)

زان ماه هر که ماند، وین نقـش را نخـواند در نقش دین بماند والله که کافر آمد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۸۴۵)

با وی از ایمان‌وکفر، با خبری کافری است آنکه ازاو اگه است، از همه عالم‌بری‌است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۶۸)

از برون شش جهت این بانگ خـاست کز جهـت بگریـز و رو از مـا متاب
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۰۴)

صد توی بر تو جسم‌ها وین رنگ‌ها و اسم‌ها در بحر نور منبسط بی هیچ کیف اویی بود
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۴۱)

چـون عقـــل کُـلّی بویـی بـرد از وی شب و روز از هوس اندر جنـون است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۳۵)

اینجا ســـر نـکتـه‌ای است مشـکل اینـجا نبـود و لیـــک اینـــجاســـت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۶۵)

مـــا را سفـــری فتـــاد بـــی مـــا آنـجـا دل مـــا گشـــاد بـی مـا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۲۸)



اصـل وجـودها او دریـای جودهـا او چون صید می‌کند او اشیای منـتفی را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۸۷)

چندان لقبش گفتم از کامل و از ناقص از غایت بی مثلی صدگونـه مثـل دارد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۶۰۰)

شه صلاح‌الدین که توهم‌حاضری‌هم غایبی اعـجـوبـه‌ی واصلـــم بیـــا بیـا بیـا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۵۶)

بـــی صـــورتِ بـا هـــزار صـــورت! صـــورت ده تـرک و رومی و زنگ
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۳۲۴)

برست جام دلم از خـودی و از هســـتی هست شود نیست شود نیست هســـت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۱۶)

در اینجا به ذکر چند نمونه از متناقض‌نماهای شاعرانه او اکتفا می‌کنیم اگر چه در این نمونه‌ها نیز هیچ گاه مولانا اندیشه‌های عرفانی خود را فراموش نمی‌کند، اما می‌بینیـــم که متناقض‌نمایی آشکارا، در خدمت تصویرسازی قرار گرفته است و زیبایی بلاغی در متناقض‌نمایی آشکارتر است تا اندیشهٔ عرفانی؛ نیز به سادگی و بدون توسل به اندیشه‌های عرفانی رفع تناقض از طریق تفسیر و تأویل میسّر است. برای نمونه می‌گوید:

ادب عشـــق جمـــله بی ادبـی اســت امـــــــهٔ الـعشـق عـــشـقـهم آداب
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۱۷)

در نقش بی‌نقشی ببین هرنقش‌را صدرنگ وبو در بـرگ بـی‌برگی نـگر هـر شاخ را باغ ارم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۳۸۸)

بین الاحباب تسقط الاداب یا می‌گوید: تنها طریق جلب محبت محبوب – خصوصاً محبوب حقیقی – اظهار عجز و نیاز به درگاه اوست :

چاره‌ای نـــبود جـــز از بیچارگی گر چه حیله می‌کنیم و چاره‌ها
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۷۷)

مفهوم سخن متناقض‌نمای مولوی در بیت اول چیزی جز این (یا معانی نزدیک به این) نیست:

هر آن کـــس کو هنـــر را ترک گوید ز بهر تو، هنرمنـد عظیـم است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۴۴)

مست و خراب و شاد و خوش می‌گذرد ز پنج و شش
قـافله را بکش بکش خوش سفریست این سفر
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/ ۱۰۲۱)



مرگ مـا هســـت عروســـی ابد سـرّ آن چیســـت هو الله احـد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۸۳۳)

ایهام و تضاد در خدمت متناقض‌نمایی قرار گرفته است.

از تـو اگر سنگ رسد، گوهر است گـر تو کنی جور به از صد وفاست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۰۳)

انواع متناقض نما از نظر معنی

متناقض‌نمایی در غزل‌های مولوی، از نظر معنی شناختی، به صورت‌های گوناگونی خود را نشان می‌دهد که در زیر مهم‌ترین این صورت‌ها ذکر می‌شود.

گاهی دو امر متضاد با هم جمع می‌شوند. به عنوان نمونه در بیت زیر مولانا چاره‌ای غیر از بیچارگی در مقابل خواست خداوند را ندارد:

چـــاره‌ای نبود جـــز از بیـــچارگی　　گرچه حیـــله می‌کنیم و چارها
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۷۷)

یا در عشق ورزی ادب همان بی‌ادبی است:

ادب عشق، جـــمله بـــی‌ادبـــی است　　امـــــۀ العشـــق عشـقهم آداب
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۱۷)

غم و شادی در یک جا جمع نمی‌شوند ولی جان مولانا وقتی شاد است که غمگین معشوق می‌شود:

ای که رویت چو گل و زلف تو چون شمشاد است
جانم آن لحظه که غمگین تو باشم شاد است.
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۲۲)

مولانا خداوندی را که از دیده‌ها مخفی است ولی آثارش در تمام هستی آشکار است می‌طلبد:

پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست　　آن آشکار صنعت پنهـــانم آرزوست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۴۱)

چندان لقبش گفتم از کامل و از ناقص　　از غایب بی مثلی صد گونه مَثَل دارد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/ ۶۰۰)

رهـین روز چرایی، چو شب کند روزی　　مـکان جهل، مکانی ز لا مکان داری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/ ۱۷۴۳)

از یـک شـعاع رویت چـون لامکان شد　　هـــم برق تو رساند او را به لامکانی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۲۹۴۱)

گر چه درد عشق او خود راحت جان من است　　خـــون جانـــم گر بریزد او بـــود صد خونبها
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۵۵)



گاهی وجود یکی از دو امر متناقض باعث رفع امر دوم می‌شود. مثلاً در ابیات زیر:
لازمه‌ی جنبان بودن، ساکن نبودن و مکان دار بودن، بی‌مکان شدن است که متناقض است. وجود یکی دیگری را رفع می‌کند ولی مولانا آن‌ها را یک‌جا جمع کرده است.

نماید ساکن و جنبان، نه جنبان است و نه ساکن
نماید در مکان لیکن حقیقت بی‌مکان باشد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۵۷۷)

ز هست و نیست بردن است تختگاه ملک هزار ساله از آن سوی نفی و اثبات است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۷۶)

زان سوی هست و عدم چون خاص خاص خسروی
همچو ادبیران چو در هستی خزیدستی دلا؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۴۷)

چراغ عالم افروز مخلّد که نی کفر است و نی ایمان کدام است؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۵۱)

گاهی در امر واحدی هم نفی و هم اثبات صورت می‌گیرد؛ مثل نور شمع بودن و نبودن، اثر شمع بودن و نبودن هم نفی است و هم اثبات آن.

نیست نور شمع، هست آن نور شمع هم نشد آثار و هم آثار شد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۱)

هم برو از جا و هم از جا مرو جان کجا حضرت بی‌جا کجا؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۵۱)

دل ترسنده که از عشق گریزان شده‌ای زکف عشق اگر جان ببری،جان نبری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶ /۲۸۷۲)

گاهی شیء با نفی هر کیفیتی از آن ثابت می‌شود مانند
آن جان بی چون را بگو و آن دام مجنون را بگو
وان درّ مکنون را بگو مستان سلامت می‌کنند
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۳۳)

از چون مگو، بی چون برو زیرا که جان را نیست جا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۸)



یک معنای این مصراع این است که بدون چون و چرا برو یعنی«رفتن بدون کیفیت».
مرو، مگو این چون بود، زیرا ز چون بیرون بود
کی همدم شیری شوی تا در تو آهویی بود؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۴۱)

چـون نـداری خلاص، بـی چـون شـو تـا بـبینـی جـمال بـــی چـون را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۴۵)

گاهی نفس شیئ از آن سلب می‌شود مثل:
اول بـدان کـه عشـق نه اول نه آخـر است هرسو نظر مکن که از آن سوی‌سوی نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۵۹)

خود از این سو که نه سوی است و نه جا قـدم اندر قـدم انـدر قـدم است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۳۵)

بر این بســـاط خـرد را اگر خرد بودی بیامدی و بگفتی که این چه کار افزاست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۷۵)

شـــما را بی شـــما مـــی‌خواند آن یار شما را این شمایی مصلحت نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۴۳)

من بی من و تو بی تو درآییم در ایـن جو زیرا که در این خشک بجز ظلم و ستم نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۳۳۱)

اَنَا منـــذُ رایتـُهم انـــا صـرت بـِلا اَنَا صورةٌ فی زجاجه نوّرَ الارض و السماء
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۴۳)

چو اندر نیستی هست است و در هستی نباشد هست بیامـد آتشی در جـان سوزانـید هـستش را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۶۸)

گاه کاری که انجام می‌شود با نفی لازمه آن یا لازمه نفی آن همراه می‌شود.
لازمه‌ی سلام گفتن داشتن لب است که مولانا بدون لب که لازمه‌ی کار است این کار را انجام می‌دهد.



بر گردِ ماهش مـی‌تنم، بی لب سلامش مـی‌کنم
خود را زمین بر می‌زنم زان پیش کو گوید «صلا»
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵)

افسون مرا گوید کسی، توبه ز من جوید کسی بی‌پا چو من پوید کسی؟ مستان سلامت می‌کنند
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۳۳)

تـــن با ســـــر نـــدارد ســـرّ «کن» را تن بی سر شناسد «کاف و نون» را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۰۱)

چوگان زلف دیدی، چون گوی در رسیدی از پا و سر بریدی، بی پا و سر به رقص آ
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۸۹)

زمینه‌های بیان متناقض نما

زمینه‌های متناقض نمایی در غزلیات مولانا بسیار متنوع و فراوان است. در این‌جا به طور خلاصه و فهرست‌وار پرکاربردترین زمینه‌های بیان متناقض‌نما در غزل‌های مولوی را ذکر می‌کنیم.

۱ -هستی - نیستی

مولانا هستی خود را در نیستی می‌بیند. پاسخ «اینجا نیست» که در مقابل در زدن از زبان خود معشوق می‌شنود دلیل متقن بودن اوست :

حلقه زدم به در، آواز داد دلبر گفتا که: «نیست اینجا» یعنی بدان که هستم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۱۶۸۶)

آمد مه ما مستی، دستی ملکا دستی من نیست شدم باری، در هست یکی هستی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵ /۲۵۸۳)

مولانا تسلیم محض معشوق است و اگرمعشوق ادعای نیستی- علی رغم هستی- کند جرأت چرا گفتن ندارد:

گر فرمایی که نیست هستست کو زهره که گویمت چرایی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶ /۲۷۵۸)

چو اندر نیستی است و در هستی نباشد هست بیامد آتشی در جان بسوزانید هستش را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۱۳)

زان سوی هست وعدم‌چون خاص‌خاص‌خسروی
همچو ادبیران چو در هستی خزیدستی دلا؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۴۷)

۲ - مرگ - زندگی

دو ترکیب «کشته‌ی زنده» و «تیغ حیات انگیز» در بیت‌های زیر، تناقض‌آمیز دارند:

بس کشته‌ی زنده را که دیدم از غمزه‌ی چشم پرخمارت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۷۹)

چو از تیغ حیات انگیز زد مر مرگ را گردن فرود آمد ز اسپ اقبال و می‌بوسید دستش را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۶۸)



چـــون بمـــردی به پـــای شمـــس‌الدین زنـــده گشـــتی تو ایمنـــی ز ممـــات
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۳۲)

وقتی که آیه‌ی ۱۵۴ سوره‌ی بقره را مبنی بر زنده بودن کشتگان در راه خدا می‌خوانیم و به خاستگاه الهام شاعر پی می‌بریم، بیت‌های فوق تناقض ظاهری خود را از دست می‌دهند و به سخنانی با مفاهیم بلند بدل می‌شوند؛ آیه‌ی مذکور چنین است: «ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احیاء ولکن لا تشعرون».

تجربه‌ی عارفانه‌ی خود سخن گوید و از شهود خود خبر دهد، سخن او برای ما که از منظر عالم کثرت و جهان اضداد به آن می‌نگریم، در پاره‌ای از موارد متناقض جلوه می‌کند:

رستم ازین نفس و هوا، زنده بلا، مرده بلا زنده و مرده وطنم نیست بجز فضل خدا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۸)

در برابر نقش عشق هر نقشی سعادت خیز نیست:

نقش فلک دزد بود کیسه نگهـــدار از او دام بـــود دانـــه او ، مـرده بود زنده‌ی او
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵ /۲۱۴۱)

بـــــس کـــشـــتـــه زنـــده را کـه دیـــدم از غـــمـــــزه چـــشـــم پـــر خـمـــــارت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۷۹)

بـــه عاشـــق ده تو هـــر جـــا شـــمع مـــرده کـــه او را صد هـــزار انـــوار بـــاشـــد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۶۶۲)

گر تو بدانی که مرگ دارد صد باغ ورنگ هست حیات ابـد جـویش از جان مدام
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۱۷۱۵)

زهـــی تلخ مرگی چو بـــی تو زیـــــد جان چـــــو بینی تـــو میرم زهـــی زندگانی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷ /۳۱۲۵)



نفخ صور منی و محشر من پس من چه‌کنم مـــرده و زنـــده بـدانجا که توی آنجایم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۱۶۴۱)

مصرع دوم ایهام دارد، در صورتی که مراد آن باشد که آنجا که تو هستی من زنده ولی چون مرده تسلیم امر تو هستم، متناقض نما خواهد بود.

وایـــن چه حیـــات‌ها و مســـتی‌هـــاست در مـــجلس عـــشق جـــان‌سپاری را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۷)

چـــون بمـردی به پـــای شمـس‌الدین زنـــده گشتـی، تـو ایـمنـی ز ممات
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۹۶)

از آب حیات او آن کس که کشد گردن در عین حیات خود، صد مرگ و اجل دارد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۶۰۰)

۳ - مکان و لامکان

روحیست بی‌نشـان و ما غرقه در نشانش روحیست بی‌مکان و سر تا قدم مکانش
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۲۶۶)

چه دواها که می‌کنی هر رنج گنج تـو چه نـواها که دهد به مکان لا مکان تو
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵ /۲۲۵۷)

ز لامکانش بخوانی نشـان دهد به مکانت چـو در مکانش بجویـی به لامکان بگریزد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۹۰۰)

آتش عشق لامکان سوخته پاک جسم و جان گـــوهـر فـقر در میـان بـر مثل سمـندری
(مولوی، ۱۳۶۳ :۵ /۲۴۷۹))

از بحر لامکان همه جـان‌های گوهری کـرده نثار گـوهـر و مرجـان جانهـا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۰۲)

تو هم بیرون رو از چرخ و زمیـــن زود کـه تـا بینـی روان از لامکـــان آب
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۹۴)

صـلا ای آفتـــــاب لامکـــــانی کـه ذره ذره از تـابش ثریـاســـت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۵۵)

جوهریی و لعل کان،جان مکان و لامکان نادره زمانه‌ای، خلـق کـجا و تو کجا؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۵)

٤ - خرد - بی‌خردی (هشیاری- مستی)

بر این بســاط خرد را گر خـرد بودی بیامدی و بگفتی کـه این کار افـزاست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۷۵)

زیـن واقعه مدهوشم، باهوشم و بی‌هوشم هـــم ناطق و خـاموشم، هم لوح خموشانم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۲۶۶)



هشیـــــار مبـــاش زانکـــه هـــشیار　　در مجلس عشـــق سخت رسواست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۶۶)

زهی می کاندر آن دست است هیهات　　که عقل کل بدو مست است هیهات
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۵۳)

ســـــاغر اول چـــو دود بر ســـــرت　　سجـده کنـد عقـــل جنـون تـو را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۵۷)

پـــرده انـــدیشـــه جـز اندیشـــه نیست　　ترک کن اندیشه که مستور نیســت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۰۵)

دل بیچاره مـفتون شد، خـرد افتاد و مجنون شد　　به دست اوست آن دانه،چه‌گرد دام‌می‌گردد؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۶۴)

هـر قدحی کز می‌دهد گوید:«بگیر و هـوش‌دار»　　هش که دارد؟ عقل دارد، عقل‌خود پنهان شده‌است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۹۷)

۵ - فنا و محو - بقا

نکته‌ی مهم در این زمینه آن است که تضاد و تناقض مربوط به عالم ماده و عالم کثرت است.و در عالم تجرّد و وحدت که یگانگی و یکرنگی بر آن حاکم است هیچ‌گونه تضاد و ناسازگاری وجود ندارد. وقتی که عارف در حالت مشاهده و مکاشفه قرار گرفت و به خلسه‌ی روحانی فرو رفت، در واقع به عالم وحدت و تجرد پیوسته است. در این حالت، عارف از منظر عالم وحدت به عالم کثرت می‌نگرد و لاجرم در آن هیچ تعدد و تضادی نمی‌بیند؛ مثل

در بـــاغ فـــنـــا درآ و بنـــگر　　در جان بقـــای خویـــش جنـــات
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۷۸)

ما را ز شهر روح چنین جذبه‌ها کشید　　در صـد هـزار منـــزل تـا عالـــم فنـا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۰۰)

تـو مـانده‌ای و شراب و همه فنا گشتیم　　ز خویشتن چه نهـان می‌کنی تو سیما را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۱۲)

ای دل رفتـــه ز جـــا بـــاز مـــیا　　بـــه فنـا ساز در ایـــن ســـاز میـا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۸۳)



درفنای محض افشـــانند مردان آستی دامن خود برفشانند از دروغ و راستی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶ /۲۷۷۴)

گـــر متـهـمیـم پیـــش هـســـتـی انـدر تـــتـق فـــنـــا امـیـنـــیـم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۵۸۱)

٦ - متناقض‌نمای آشکار و نهان

ای تـــو در جان چـه جان ما در تـن سخت پنهـان و لیک پنـهان نـیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۰۲)

کمال اخلاص، نفی صفات از ذات پاک خداوند است.

خـــامشـی، ناطـقـی، مـگر جانـی مـــی‌زنـــی نعره‌هـای پنهـانی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷ /۳۱۶۱)

از دیدگاه مولوی عاشق آشوبی همیشه ملهم از معشوق است که خانه‌ی تجرید و خلوت عاشق را به عیاری فتح می‌کند:

که تا خلوت کند زیشان کند مشغول ایشان را بگیرد خـانه تـجرید و خـلوت را به عیاری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵ /۲۵۳۶)

مولانا در خاموشان و فانی شدگان دیار دوست نور و شور می‌بیند:

شور می‌نوشان نگر و آن نور خاموشان نگر جملگی پر گشت آن‌کو مرد اندر پای دل
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۳۴۳)

سلطان عشق و سلیمان و شیدایی، پنهان در میان عاشقان می‌گردد:

پنـــهان به میان ما مـی‌گردد سـلطانی ونـــدر حشر مـــوران افتاده سلیـمانی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵ /۲۵۷۰)

در مطبخ ما آمد یک بی من و بـی مایی تا شـور درانـدازد بر مـــا ز نمکزاری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵ /۲۵۷۰)

چـون عشـــق کـند شکـــر فشـــانی در جـلـــوه شـــود مـــه نـهـانـی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶ /۲۷۵۶)

نوح اســـت و امـــان غـــرقـگان است روح است و نـهان و آشکاری است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۶۹)



چون نمـک دیگ و چو جان در بدن　　از هـمـه ظاهـرتـر و پـنهـان ماست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۰۴)

آن مـه که ز پیدایی در چشم نمـی‌آید　　جان از مزه‌ی عشقش بی‌گشن همی‌زاید
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۹۶)

پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست　　آن آشـکار صنعت پـنـهـانـم آرزوست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۴۱)

۷ - متناقض‌نمای خموشی و سخن گفتن

ذهنیت مولوی و مجموعهٔ شرایط و احوالی که او در آن می‌زیسته است، او را به قبول و اعتقاد به این نظر رسانده بود که گاهی حالتی مثل حالت وحی را تجربه می‌کند که در خلال آن کسی دیگر با زبان او سخن می‌گوید. این کسی دیگر «منِ» تجربی او درحالت هشیاریِ و آگاهی نیست، بلکه یک «منِ» برتر و ملکوتی است که با حق هویتی یکسان دارد و عارفان غالباً از آن به حق یا معشوق نیز تعبیر می‌کنند.

مـی‌زنـدم نرگس چشمک خموش　　خـطبه‌ی مـرغـان چمن گـوش دار
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۱۶۵)

عاشقا رو تو همـچو چـرخ بـگرد　　خـامش از گفت و جملگی گفتـار
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۱۵۸)

خـمـوش بـاش کـه پرّست عـالم خمشی　　مکوب طبل مقالت که «گفت» طبل تهی است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۹۳)

چه قبـلـه کرده‌ای ایـن گفتـگو را　　طلب کـن درس خاموشان کدام است
(کلیات شمس، ۱ /۳۵۱)

تو جویایی و نا جویا چو مغناطیس ای مولا　　تو گویایی و نـاگویا چو اصطرلاب میزانی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵ /۲۵۴۸)

خود را گویای بی زبان معرفی می‌کند:

گفتـم اندر زبـان چـو در نـامد　　ایـنـت گویـای بـی زبـان کـه منم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۱۷۵۹)



ای شمس تبـریـزی بـگـو سرّ شهان شاه خـوب
بی‌حرف و صوت و رنگ و بو بی‌شمس کی تابد ضیا؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۴)

تـو دو لـب از دوی ببند، بگشا دیده‌ی بقا ز لـب بسته اگـر سخن بـگشـاید، گـشـا گشا
خامش که تا بگوید بی‌حرف و بی‌زبان او خود چیست این زبانها گر آن زبان زبان است؟!
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۴۰)

۸ - متناقض‌نمای قرار - بی‌قرار (ساکن، روان)

بـس سـاکـن بـی‌قـرار دیـدم در آتـش عـشـق بـی قـرارت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۷۹)

آغاز عالم غلغله، پایان عالم زلزله عشقی و شکری با گله، آرام با زلزالها
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲)

اندر سـفر است لیک چون مـه در طلعت خـوب خـرد مـقیـم است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۷۵)

هست این سخا چون سیر ره، وین بخل منزل کردنت
در کشتی نوح آمدی کی وقف و ره پویی بود؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۴۱)

کی شـود ایـن روان مـن ساکن ؟ اینـچنیـن سـاکن روان کـه مـنـم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۱۷۵۹)

نماید ساکن و جنبان، نه‌جنبان است و نه‌ساکن نـماید در مکان لیکن حقیقت بـی مـکان باشد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۷۷)

چون او باشد قرار جان، چرا جان بی‌قرار آمد؟ (مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۸۰)

قلـندر هسـت در کـشـتی نشسـتـه روان در راه و از رفـتـار فـارغ
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۲۹۷)

در کشتی عشـق خفتـه‌ام خوش در حـالـت خـفـتگـی روانـم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۵۶۶)

۹ - متناقض‌نمای جهت بی جهت

جانب محو و فنا رخت کشیدند مهان تا بـقا لطف کند جانب ایشان کشدش
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۲۵۲))



خود از این سو که نه ســـوی است و نه جا　　قـدم انـدر قـدم انـدر قـدم اســت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۳۵)

از بـــردن شـــش جهـت این بانگ خاست　　کـــز جهـــت بگـــریـز و رو از مـــا مـتاب
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۰۴)

طـوفان اگـر ساکن بـدی، گردان بـه تـو ای آسمان
ز آن موج بیرون از جهت این شش جهت جنبان شود
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۳۶)

چون برون از شش جهـــت بُدگنـــج ما　　ز ان جهت بی این جهـــاتم مـــی‌دهد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۸۱۱)

پـر طرف رنجـی دگرگون قـرض کـن آنـگه بـرو
جـز به ســوی بی ســوی‌ها کان دگر بی‌حاصل است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۰۰)

۱۰ - کفر - دین (کفر - ایمان، کفر- اسلام)

یک نـمونه از توجیه و تحلیل‌های مولوی در دیوان، توجیهاتی است که درباره‌ی متناقض‌نمای «کفر و دین»، آورده است.

با وی از ایمان و کفر با خبری کافری است　　آنکه از او آگه است از همه عالم بری است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۶۹)

این جهان و آن جـهان یک گـــوهر است　　در حـقیقـت کفـر و دیـن و کیش نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۲۵)

معشوق مولانا در همه چیز تغییر ماهیت ایجاد می‌کند.

تلخ از تو شیرین می‌شود کفر از تو چون دین می‌شود
خار از تو نسرین می‌شود، چیزی بده درویش را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۵)



ایـمان بـــه کـفـر شـد هـــم‌آواز　　از یک پـــرده زنـــنـــد الـحـــان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۱۹۲۲)

-۱۱ گناه و عبادت (گناه- توبه، زهد- مستی)

متی اتـوب من الذنـب توبتـی ذنبی　　متـی اجارُاذا العـشـق صار لی جاراً
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۱۸)

توبه پیاله در کف زاهد ز خـــلق باکش نیست　　مـــیان خـــلق نشسته است، در خـلاست خلا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۳۴)

آن توبه سوزم را بگو، وآن خرقه دوزم را بگو　　وان نـــور روزم را بگو مـستان سلامت می‌کنند
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۳۳)

شمس تبریز به دورت هیچ‌کس هشیار نیست　　کافر و مـــومن خـــراب و زاهـــد و خمّار است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۹۰)

۱۲ - شخص - نفی شخص (کس و ناکس)

گفت ای شه ناکسی را کـس شـــمار　　عُـــذر اِستـم دیـده‌ای را گـوش دار
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۱۶۸)

شـــما را بی شمـــا مـی‌خواند آن یـار　　شـما را ایـن شـــمایی مصـــلحت نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۴۳)

هر غـــزل کان بـی من آید خوش بود　　کین نـوا بی فـر ز چنـگ و تار ماست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۲۴)

گوید: تا تو باتویی هیچ مدار این طمع　　جمله‌نمای تا بری رخت توی از این سرا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۵)

۱۳ - طالب - مطلوب

خورشید راحاجب تویی، اومید را واجب‌تویی　　مـطلب تـوی طالب تـویی هـم مبتـدا هم مـنتها
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۱)

۱٤ - نشان - بی‌نشان

ازآن سو که تو را این جست‌وجو خاست　　نـشان خـود اوست، مـــی‌جـویـد نـشان را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۰۰)

بـا نشـــان از بی نـــشـان پرده شـده　　بـــی‌نشانـی، هـر نـشـان را بـرشـکن
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۲۰۱۱)

ما مثـال موجـها اندر قیـام و در سـجود　　تا بدید آید نشان از بی‌نشان ای عاشقان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۱۹۵۴)



چـــه عـذر و بـهـانه دارد ای جـــان آن کس که ز بی‌نشـــان نشـان گفت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۶۷)

مهر تو جان نهان بود، مُهرتو بی‌نشان بود در دل من زبهر تو نقش و نشان چراچرا؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۰)

ور نیســت شـــراب بـی‌نـشان نیســت پـس شاهـد چیست ایـــن نشـــان‌ها
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۱۵)

۱۵ - نفی - اثبات

مولانا در تفسیر آیهٔ «و ما رمیت اذ رمیت و لکنّ الله رمی» ((انفال/ ۱۷) ای پیامبر! هر چند که آن ریگ‌ها و خاک‌ها را با دست خود به طرف دشمنان افکندی، اما تو آن را نیفکندی، بلکه خدا افکند.) که ظاهری متناقض‌گون دارد، می‌گوید:

نفی آن یک چیـز و اثباتـش رواست چون جهت شد مختلف، نسبت دوتاست
مـا رمیت اذ رمیـت از نـسبـت است نفـــی و اثباتست و هـــردو مثبـت است
آن تـــو افگندی چو بر دســت تو بـود نه تـــو افگنـــدی کـه قوّت حـق نمـود
مشت مشت توست و افگندن ز ماست زیـن دو نسبـت نـفی و اثباتش رواست
(مولوی، ۱۳۷۰: ۲/۲۰۸)

همان طور که می‌بینیم، مولانا عقیده دارد که می‌توان چیزی را هم نفی کرد و هم اثبات، به شرطی که جهت مختلف باشد، یعنی می‌توان یک چیز را از جهتی نفی کرد و از جهت دیگر اثبات نمود هم می‌توان گفت: رمیت(افکند) و هم می‌توان گفت: ما رمیت(نیفکندی) آنگاه که می‌گویم (افکندی)، منظور ما این است که این کار بدست تو انجام گرفته است و زمانی که می‌گوییم «نیفکندی» مقصود ما این است که فاعل حقیقی که قدرت انجام این عمل را به تو داده است، خداوند بوده است؛ پس هم افکندی درست است و هم نیفکندی، و قول مولانا نفی و اثبات هر دو مثبت است.

خیال ترک من هر شب صفات ذات من گردد
که نفی ذات من در وی همه اثبات من گردد (مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۶۲)



۱۶ - پیشه- بی‌پیشگی

مولانا کاری جز بیکاری ندارد چرا که از حوادث روزگار ملول و بیزار است:

منـــم که کـار نـدارم به غیـر بیکاری دلـــم از کار زمـــانه گرفت بیزاری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶ /۳۰۵۴)

تنها مولانا عشق ورزیدن است.

کـــار مـن این اسـت که کاریم نیست عاشقم از عـــشق تـــو عاریـــم نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۰۶)

هر آدمی را در جهان آورد حق در پیشه‌ای در پیشه بـی‌پیشگی کردست مـا را نـام زد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۳۷)

۱۷ - آب و آتش

آب در همه کشورهای خاورمیانه نشانه لطف الهی بوده‌است و قرآن اعلام می‌کند که: «جعلنا من الماء کل شیء حی» (انبیا/ ۳۰) (از آب هر چیزی را زنده گردانیدیم). مولانا نیز این تصویر را به شکل‌های گوناگون، و حتی متناقض، استادانه نقش می‌زند. آب به روشی منطقی به خیال‌بندی باغ و بوستان منتهی می‌شود. مگر قرآن در بسیاری از آیات خود به مؤمنان بشارت نداده که آنان در باغ‌های دلگشا و مصفا سکنی می‌گیرند، «در بهشت‌هایی که در زیر درختانش نهرها جاری است» «جنات تجری من تحتها الانهار» (حج/۲۳)؛(شیمل، ۱۳۶۷: ۷)

مولوی چهره‌ی معشوق ازلی خویش را آبی در آتش می‌بیند، که آتش او کمیاب و آبش زلال و خوش است.

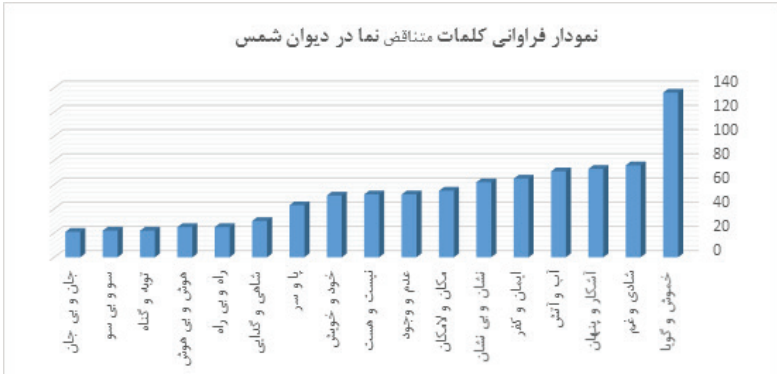
ای چهره‌ی تو مـهوش«آبیست و در آتش» هم آتش تو نادر هم آب زلالت خوش
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۲۲۸)

خسرو مه‌وش مولوی چنان است که خوشتر از صد خوش، آب و آتش و نیز درّ و دریای وی می‌باشد.

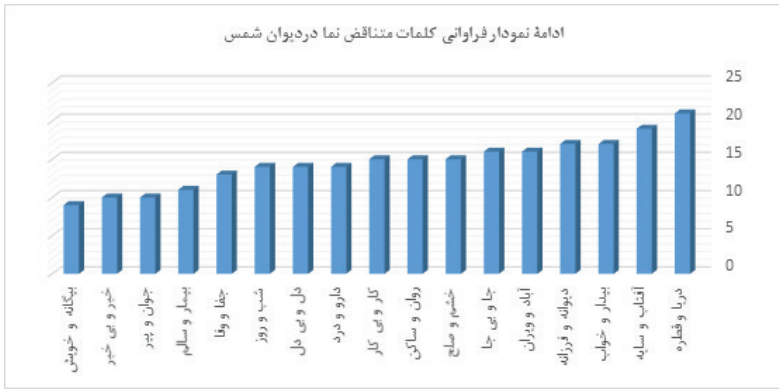
ای خسرو مهوش بیا، ای خوشتر از صد خوش بیا
ای آب و ای آتش بیـا ای درّ و ای دریا بیا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۶)

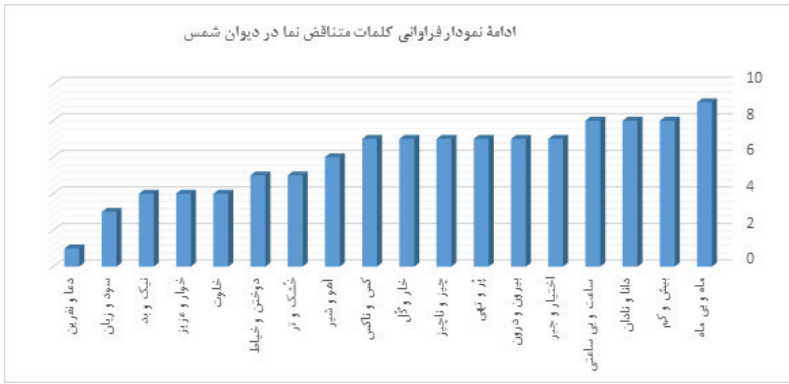
حضرت حق آب حیات مولوی است اما شگفت اینکه در جان او آتش برانگیخته است: چو او آب حیات آمد چرا آتش برانگیزد(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۸۰/۲۱۹)

در پایان این بخش به دلیل کمی مجال مقاله فقط نموداری فراوانی برخی دیگر از کلمات متناقض‌نما را که مولانا در دیوان به آنها اشاره کرده است، می‌آید.









علل وجود متناقض‌نمایی در غزل‌های مولوی

در این بخش می‌کوشیم از خلال غزل‌ها و نیز دیگر آثار مولوی علل پدید آمدن متناقض‌نمایی در غزل‌های او پی ببریم.

مولوی غزل را برای مخاطبان عصر خود نمی‌گفت، شعر او مثل رؤیا، هم گاهی از دخالت آگاهی شاعر رها بود و هم از قید آگاهی مخاطبان. به همین سبب، با شعر او نمی‌توان تنها با احاطه بر فرهنگ عمومی عصر او، ارتباطی یکسان و قطعی برقرار کرد. شعر او امروزه برای خوانندگان، شعری است که در غیاب خوانندگان و بدون در نظر گرفتن حال مخاطبان پدید آمده است و مخاطبان نیز شعر او را در غیاب او و بر مبنای شخصیت فردی خود می‌خوانند و آنچه از آن در می‌یابند، دریافتی از حال خودشان است. رونق و تجدید حیات شعر مولوی در عصر ما، ناشی از مقیّد نبودن آن در حصار فرهنگ و عادات غالب یک عصر و یا یک شخصیت است که تجلی این آزادی در زبانی آزاد از



عادت‌ها و تجربه‌ها و قوانین و مقررات، نمایان شده است. این زبان که همیشه در خدمت معنایی روشن و معیّن نیست و جلوه‌ای منطق ستیز دارد که بر اثر ساخت شکنی‌های متعدد به وجود آمده است، به هر خواننده‌ای امکان می‌دهد که انعکاس تمایلات خود را درآن بیند و خواست‌های معنوی پنهان ذهن و روح خود را در آن کشف کند. (پورنامداریان،۱۳۸۴: ۱۴۸)

بنابراین عشق همچون هرمی است سه وجهی که رأس آن حسن و زیبایی متجلی در صورت انسان است و سه وجه آن عاشق، معشوق، عشق. قاعدهٔ این هرم بر زمین استعداد سرشت انسانی در درک جمال و زیبایی استوار شده است که بخصوص در عرفان از آن به جان یا دل تعبیر می‌کنند. (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۴۹ – ۴۸) ذات عشق سرشته از تضاد و تناقض‌هایی است که زبان در برابر آن خلع سلاح می‌شود، زیرا تسرّی این تناقض‌ها در زبان، زبان را از منطق دور و در نتیجه از معنی تهی می‌سازد. به همین سبب است که سخن دربارهٔ عشق به جای بیان عشق به کتمان عشق منجر می‌گردد. عشق هم نیش است، هم نوش؛ هم اسارت است، هم آزادی؛ هم بندگی است، هم خداوندی؛ هم درد است، هم درمان؛ و این زوج‌های متناقض که قضایای متناقض را سبب می‌شود، قیاس‌های منطقی را برای فهم حقایق عشق باطل و عاری از معنی می‌کند. چون پیش فرض صحت تشکیل قیاس‌های منطقی، اصل عدم تناقض است که سرشت عشق با آن سر ناسازگاری دارد .(همان:۵۰)

مولانا در بسیاری از مواردی که سخن متناقض‌نما گفته است یا در ابیات قبل یا بعد از آن، از مستی، بی‌خودی، و حالاتی از این قبیل سخن می‌گوید، می‌توانیم حدس بزنیم که این دو، یعنی متناقض‌نمایی و مستی با هم ارتباط دارند. حالات عرفانی، فنا، وحدت و محو از جمله علل وجود متناقض‌نمایی در غزل‌های مولوی است. اینک به هر یک از موارد بالا می‌پردازیم:

فنا – محو

در میان زمینه‌های بیان متناقض‌نما، متناقض‌نماهای هستی– نیستی، محو یا نفی – اثبات، فنا – بقا، مرگ– زندگی، بسیار به کار رفته است. اما ما نمی‌خواهیم تنها این امر را نشانه اهمیت این متناقض‌نماها بخوانیم، این متناقض‌نماها اهمیتی بالاتر از این دارند و آن این است که به نظر می‌رسد فنا و محو علت پدید آمدن اکثر و شاید همه متناقض‌نماهای عارفانه مولوی باشد و اگر اینچنین باشد آنچه در پدید آمدن متناقض‌نماهای شاعرانه او نیز بی‌تاثیر نبوده است. زیرا کتب عرفانی، تجارب روحانی مربوط به دنیای درون عارف‌اند و ممکن نیست بر شیوه بیان او بی‌تاثیر باشد.

قطب الدین عبادی(۵۴۷–۴۹۱ هـ .ق) مؤلف صوفی نامه که حدود یک قرن پیش از مولوی می‌زیست در پاسخ به سوال «فنا و بقا چیست؟» می‌گوید: «بدانکه حقیقت فنا برسیدن رونده است در خویشتن، چنانکه از وی هیچ اوصاف حیوان و نعوت بشری و اخلاق شیطانی بنماید یکباره در وی محو گردد و عرق و بیخ و اصل و شاخه‌ای او فانی شود که در هیچ وصف از اوصاف بشری پیدا نتواند آمدن...» به تعبیر عبادی: در فنا، صفات بشری محو می‌شود و سالک در حق اثبات می‌شود.از همه احکام بشری می‌میرد و به حکم محبت الهی زنده می‌ماند. دل سالک بی‌نشان می‌شود و چنانکه هیچ آفریده‌ای در آن متصرف نباشد، و در این حال به او فانی می‌گویند، بعد به حکم مدد غیبی باقی می‌شود. بقای حق در فنای خلق است و بقای جان در فنای خلقیت است.



مولانا می‌گوید:

از دور بینـــی تـــو مـــا شخـــص رونـــده آن شخـص خیال است ولی غیـر عدم نیست

به پیش آ و عدم شو که عدم معدن جان است　　اما نـه چنین جـان که به جز غصـه و غم نیست
مـن بی من و تـو بی تو درآییـم در این جو　　زیرا که در این خشک به جز ظلم و ستم نیست
ایـن جـوی کنـد غـرقه و لیکن نکشـد مرد　　کو آب حیات است و بجز لطف و کـرم نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۳۱)

می‌بینیم که در این ابیات، متناقض‌نماهای (هستی - نیستی، شخص - نفی شخص) آمده است عدم در عدم معدن جان است، همان است که عبادی می‌گوید: «بقای جان در فنای خلیقت است». «من بی من و تو بی تو» به فنای عارف اشاره دارد. در بیت آخر به بقای عارف، بعد از فنای او اشاره می‌کند، مولانا و بسیاری از عرفای دیگر فنای عارف در حق و بقای به او را، به فنای قطره در دریا تشبیه کرده‌اند، مولوی، در بیت سوم به این تصویر نظر دارد، در عین حال که آب (دریا، جو) را مظهر لطافت و در مقابل خشکی مظهر خشونت قرار می‌دهد. «محو» صفات، لازمه فنای عارف است. به این ترتیب می‌بینیم کثیری از متناقض‌نماهای مولوی که وی آنها را بسیار به کار می‌برد، با یکدیگر مرتبط‌اند.

وایـن چه حیاتـها و مسـتی‌هاست　　در مـجلس عشق جانسپـاری را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۱۱۳)

حیات و بقا در مرگ «فنا» است.

ای روح شـکار دلبـری گشتـی　　کـو زنـده کـند ابـد شکـاری را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۳۳)

ورای پرده جانت دلا! خلقـان پنهانند　　ز زخم تیغ فردیت همه جانند و بی‌جانند
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۷۲)

مـا را سـفری فتـاد بـی مـا　　آنـجـا دل ما گـشـاد بـی مـا
آن مـه کـه ز مـا نهـان همـی شد　　رخ بـر رخ ما نـهـاد بـی ما
درهـا همـه بسته بـود بـا مـا　　بـگشـود چـو راه داد بـی مـا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۲۸)



می‌بینیم که از فنا و (عشق خودی) است که عارف می‌تواند به بقای حق بقا یابد.

وقتی تمام اوصاف بشری را جمع و تفرقه فانی شود دیگر جایی برای کفر و ایمان احساس مکان، احساس زمان، گناه و عبادت و ... باقی نمی‌ماند. بحث متناقض نمایی (کفر - دین) اینها همه بر ریسمان خودی متصل‌اند وقتی خودی نماند دیگر چه صفتی از صفات آن باقی می‌ماند.

«لامکان» هم که یکی از پرکارترین متناقض‌نماهای مولوی است، جهان عدم تعیین بی تشخیص فناست جهان بی‌تمایز وحدت است. بی‌جهتی، بی‌نشانی، شی بی چون نیز اشاره‌ای به این مطلب است.

ویرانی دو کون در این عمارت است　　ترک همه گویید در عشق فایده است

«هیچ آفریده‌ای را در وی تصرف نماند» به نظر می‌رسد «ویرانی» تعبیری از «فنا» باشد، یا به منزله‌ی یکی از مقدمات آن، مثل «محو»

سرقدم کن چو قلم بر اثر دل می‌رو که اثرهایت نهان در عدم و بی‌صوری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶ /۲۸۷۲)

هر که از نیستی آید به سوی او خبری اندر آخر بشریت بنماند اثری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶ /۲۸۹۱)

می‌گوید سالک در هنگام «فنا» همانگونه که حق فارغ از مکان و زمان است، سالک نیز که دیگر نیست، و فانی در حق است چنین است با وی از ایمان و کفر (مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۶۴۸)

در فنا و بی‌خودی همه اوصاف محو می‌شود نه کفری می‌ماند و نه ایمان، توجیه عرفا، از جمله مولوی این است که ایمان برای رسیدن به «او»ست تا موقعی که سالک «هست». وقتی سالک «فنا» شد، دیگر اویی نیست تا متّصف به صفت ایمان یا کفر باشد و اینجا دیگر به او رسیده است و به تعبیری بهتر دیگر سالک وجود ندارد و همه «او» است.

چناری از زبان مولانا می‌گوید که درویش را از آن جهت که وصف او در وصف هو نیست شده است، می‌توان «نیست» به حساب آورد، اما از آنجا که ذات او هنوز باقی است، می‌توان او را «هست» انگاشت؛ پس می‌توان گفت که درویش هم هست هم نیست: بیت‌های بعد از دیوان شمس نیز از همین مقوله هست:

چو اندر نیستی هست است و در هستی نباشد هست
بیامد آتشی در جان، بسوزانید هستش را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۶۸)

از آنجا که «فنا» به «وحدت» می‌انجامد. این سر رشته را از دست نمی‌دهیم.

وحدت

شالوده و زیربنای عرفان، وحدت است. زیرا عرفان در سیطره‌ی عشق ورزیدن، محبت، تخلّی، فنا و در نهایت وصال حق به شکوفایی می‌رسد. در مبانی عرفان و تصوف چنین آمده که: اعتقاد مولوی به وحدت وجود از راه «فنا فی الله و بقا بالله» بود. وی عرفان را در راستای تفکر و اخلاق پیش می‌برد و این تفکر را همراه با مجاهده و سلوک و معرفت حقیقی و عشق، به کمال رسانید.(سجادی،۱۳۷۲: ۹ – ۱۴۸) از دید محمد بلخی، انسان دارای اصل و مبدئی است که منشأ وحدت و اتحاد به حساب می‌آمد. در این عالم کثرت از اصل خویش بازمانده و به سوی وصال در حال تلاش و تحرک بود. در این سیر و سلوک، هر عارفی باید به شریعت تمسک جوید و در طریقت، سیر نماید تا به حقیقت نائل آید.



مولانا در غزل‌هایش از وحدت به گونه‌ای مختلف تعبیر می‌کند در بسیاری از موارد تعبیرهای (بی‌عددی) و «یکی» را به کار می‌برد، از کثرت نیز به صورت «دویی» و «عددها» تعبیر می‌کند.

گفتیم تجربهٔ روحانی و عرفانی فنا که لازمه‌اش محو همهٔ اوصاف بشری است، به تجربهٔ وحدت

می‌انجامد مولوی در فیه ما فیه می‌گوید:
در سرشت او دو اَنا نمی‌گنجد، تو اَنا می‌گویی و او اَنا. من یا تو، بمیر پیش او یا او پیش تو بمیرد تا دویی نماند. اما آنکه او بمیرد، امکان ندارد، نه در خارج و نه در ذهن که «و هو الحی الذی لایموت». او را آن لطف هست. که ممکن بودی، برای تو بمردی تا دوی برخاستی، اکنون چون مردن او ممکن نیست تو بمیر تا او بر تو تجلی کند و دوی برخیزد ... اما فنا بر او ممکن نیست، تو فنا شو.
عرفان، جهان بینی خاصی دارد که مبتنی بر وحدت است و همه‌ی کثرت‌ها را وهمی و خیالی می‌داند.

جان‌ها چو سیلابی روان تا ساحل دریای جان — از آشنایان منقطع با بحر گشته آشنا
سیلی روان اندر وله سیلی دگر گم کرده ره — الحمدلله گوید آن وین آه و لاحول ولا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷ /۱۳-۴)

ما از آنجا و از اینجا نیستیم — ما ز بیجاییم و بیجا می‌رویم
لا اله اندر پی الا الله است — همچو لا ما هم به الا می‌رویم
قل تعالوا آیتیست از جذب حق — ما به جذبه حق تعالی می‌رویم
کشتی نوحیم در طوفان روح — لاجرم بی‌دست و بی پا می‌رویم
همچو موج از خود برآوردیم سر — باز هم در خود تماشا می‌رویم
خوانده‌ای «انا الیه راجعون» — تا بدانی که کجاها می‌رویم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۵۸)



نتیجه‌گیری

از آنچه که گفته شد مشخص گردید که تناقض‌گویی یکی از شگردهای آشنایی‌زدایی و ایجاد ابهام هنری در شعر مولاناست. مولانا در دیوان کبیر به وفور و در زمینه‌های مختلف از متناقض نمایی و در حوزه‌های وسیع‌تر از آنچه در ادبیات «صنعت متناقض نمایی یا پارادکس» گفته می‌شود، استفاده کرده است. این نوع بیان به سبب ایجاد تناقض در ذهن مخاطب و منطبق نبودن با زبان قراردادی و مفاهیم عرفی تثبیت شده ذهن مخاطب را به خود مشغول می‌کند.و او را به تأمل وا می‌دارد. بدون شک این نوع ابهام به لحاظ ادبی از عوامل اعتلای شعر مولانا است، که علاوه بر تأثیر در خواننده و معناگریزی، یکی از وجوه زیبایی شناسی شعر او محسوب می‌شود.



منابع و مآخذ

۱ـ قرآن مجید
۲ـ پاینده، حسین، (۱۳۶۹)، مبانی فرمالیسم در نقد ادبی، کیهان فرهنگی، تهران، ایران، سال هفتم، شماره ۳، صص ۳۰-۲۶.
۳ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۴)، داستان‌های پیامبران در کلیات شمس، موسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، چاپ اول.
۴ـ حسین‌پورچافی، علی، (۱۳۸۵)، بررسی و تحلیل سبک شخصی مولانا در غزلیات شمس، انتشارات قسمت، تهران، ایران، چاپ اول.
۵ـ چناری، عبدالامیر، (۱۳۷۴)، متناقض نمایی در غزل‌های مولوی، پایان‌نامهٔ کارشناسی زبان و ادبیات فارسی، به راهنمایی پور نامداریان، دانشگاه تربیت مدرس، شمارهٔالف، ۱۱۰، ۱۱۱۹.
۶ـ داد، سیما، (۱۳۷۸)، فرهنگ اصطلاحات ادبی، اطلاعات، تهران، ایران، چاپ سوم.
۷ـ شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۱)، شاعر آینه‌ها: بررسی سبک هندی و شعر بیدل، انتشارات آگاه، تهران، ایران، چاپ سوم.
۸ـ _____ ، (۱۳۷۳)، موسیقی شعر، انتشارات آگه، تهران، ایران، چاپ چهارم.
۹ـ شیمل، آن ماری، (۱۳۶۷)، شکوه شمس، ترجمهٔ حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ایران، چاپ اول.
۱۰ـ عبادی، قطب الدین اردشیر، (۱۳۴۷)؛ صوفی نامه: التصفیه فی احوال المتصوفه، به تصحیح غلامحسین یوسفی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ایران، چاپ اول.
۱۱ـ کادن، جی.ای، ۱۳۸۰، فرهنگ توصیفی ادبیات و نقد، ترجمهٔ کاظم فیروزمند، چ اول، تهران، شادگان.
۱۲ـ مدرسی، فاطمه و الناز ملکی، (۱۳۸۷)، «متناقض نمایی در شعر فروغ فرخ زاد»، فصلنامه ادبیّات فارسی، سال چهارم، شماره ۱۱، صص ۱۶-۱.
۱۳ـ مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۶۹)، فیه ما فیه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران، ایران، چاپ ششم.
۱۴ـ _____ ، کلیات شمس، ۱۰جلد، (۱۳۶۳)؛ با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران، ایران، چاپ سوم.
۱۵ـ _____ ، (۱۳۷۰)، مثنوی معنوی، جلد۱، به همت رینولد الین نیکلسون، مولی، تهران، ایران، چاپ هشتم.
۱۶ـ میرصادقی، جمال و میمنت(ذوالقدر) میرصادقی، (۱۳۷۷)، واژه‌نامهٔ هنر داستان نویسی، کتاب مهناز، تهران، ایران، چاپ اوّل.
۱۷ـ وحیدیان کامیار، تقی، (۱۳۷۶)، «متناقض نما در ادبیات»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال۲۸، شماره ۳۴، ص ۲۷۱.
۱۸ـ Gary,TMartin. (۱۹۹۰). A Dictionary of Literary Terms. Sixth impression. Hong Kong, Long man.



خلق و خوی شمس تبریزی

دکتر اصغر برزی[۱]

چکیده

خلق و خوی شمس تبریزی شگفت‌انگیز و حیرت افزاست و به هیچ کدام از عرفای شناخته شده‌ی حوزه‌ی عرفان اسلامی شبیه نیست. هدف اصلی این مقاله به تصویر کشیدن منش و خصوصیات اخلاقی و خلق و خوی این عارف مرموز ایرانی است. عارفی که سخت تندخوی و کم حوصله است و در عین حال مهرورز و مهربان جلوه می‌کند و تا زمانی که از کسی دل نبرد به او دل نمی‌دهد. او ابتدا به دام می‌اندازد سپس گرفتارش می‌شود. خلق و خوی شمس هم در آثار روزگار خود قید شده و هم دیگران از آثار عهد او جست‌وجو کرده‌اند. ولی بر ناسازگاری و تناقض آن‌ها کمتر اشارت رفته است. در این مقاله در آثار پیشینیان و نیز در کتب معاصران و ملفوظات شمس منش ویژه‌ی او را جست‌وجو کرده‌ایم و نتایج شگرفی به دست آورده‌ایم و دستاوردهای ما مرموز بودن و مرموز ماندن یک عارف شهیر را نشان می دهد که عاشقان را به عالم معشوقی سوق می‌دهد و بعد هر گونه تعلّق را از پای اهل سلوک می‌کشاید.

کلمات کلیدی: شمس تبریزی، خوی و خلق، رفتارهای عاطفی و غیرعاطفی، تناقض و مولانا.



۱ـ مدرس دانشگاه فرهنگیان تبریز

مقدمه

برخی از عرفای بزرگ خوی و خلق ویژه‌ای داشته‌اند که در کتب عرفانی از آن‌ها بسیار یاد کرده‌اند امّا در حوزه‌ی عرفان اسلامی شمس تبریزی بسیار مرموز و ابهام انگیز است و رفتارهای بسیار متناقض دارد. هدف اصلی این مقاله بررسی خلق و خوی یک عارفی است که شور و شیدایی به محفل عرفان درانداخته و عرفان را عاشقانه و شورانگیز ساخته است. پیش از این از عرفان این عارف سخن بسیار گفته‌اند امّا از خلق و خوی متناقض او شاید کمتر سخن به میان آمده است. ما برای ارائه منش این عارف از معتبرترین آثار متقدّم و متأخّر بهره جسته‌ایم و در همه‌ی آن‌ها این عارف شگرف را بی‌نظیر و شکوهمند یافته‌ایم. همه‌ی علاقه‌مندان به عرفان اسلامی دوست دارند شمس تبریزی را بیشتر بشناسند ولی همین مرموز بودن خلق و خوی او افق‌های شناخت ایشان را بسیار گسترده کرده و عطش تشنگان را فزونی بخشیده است. این نوشته دریچه‌ای است به افق‌های شگفت‌انگیز منش شمس تبریزی تا خصلت‌های ویژه‌ی او را از لابه‌لای ملفوظات خود او باز نماید و از زبان کسانی سخن بگوید که او را دیده‌اند و از نزدیک با رفتارهای عاطفی و غیرعاطفی‌اش آشنایی داشته‌اند.

شاید در میان چهره‌های شناخته شده‌ی ارباب معرفت چهره‌ی شمس تبریزی مرموزترین و شگفت‌انگیزترین چهره‌ای باشد که با خلق و خوی و اخلاق و رفتار ویژه‌ی خویش عالم عرفان را به تعجّب واداشته و با خصوصیات رفتاری و دورنی ویژه‌ی خود چهره‌ی ممتازی از خود به یادگار نهاده است. ویژگی‌های روانی و رفتاری این مرد شگرف با هیچ کدام از عرفا و اهل نظر قابل قیاس نیست. او در صحنه‌ای بازیگر نقش عاطفی است امّا در صحنه‌ی دیگر تندخویی است که مریدان از عصبانیّت او رنجیده خاطر می‌شوند. او با هر کسی نمی‌جوشد و بی‌پروا به مسایل زندگی می‌نگرد. او به قول مولانا در مجالس سبعه صدای لطیف خدا را به گوش جان شنیده بود و ریشه‌ی وجودش آب حیات نوشیده بود: «یارب! آوازه‌ی حیات توبه گوش جان‌ها رسید، جان همه روان شدند... آب حیات آن باشد که هر که خورد از آن، هرگز نمیرد...» (مولانا، ۱۳۶۵: ۱۰۹)

او دقایق معرفت را خوب می‌شناخت امّا رفتارهای عاطفی و خصوصیّات اخلاقی‌اش به هیچ کدام از اهل فضل شباهت نداشت. او به تعلّقات دنیوی علاقه نشان نمی‌داد ولی مثل اهل زهد زندگی نمی‌کرد. ظرایف سلوک را می‌شناخت امّا مانند صوفیان نبود. استاد همایی در معرفت و فضیلت او داد سخن داده است: «... مردی عالم فاضل درس خوانده بود، از معارف اسلامی و حقایق عرفان و تصوّف و خصایص احوال و منازل سالکان این راه به خوبی آگاهی داشت امّا از مراحل ظاهری گذشته و از این آشیان‌ها پرواز کرده شاهباز خوش شکار آسمان‌گرای اوج حق و حقیقت شده بود. با تجرّد از علایق دنیاوی قلندر وار همه جا بی نام و نشان سفر می‌کرد و روزگار را به سیر آفاق وانفس می‌گذرانید.» (همایی، ۱۳۶۶: ۱۰۳۹)

منظور از خلق و خوی این است که رفتارهای درونی و بیرونی یک عارف وارسته را بشناسیم امّا مقالات شمس که بهترین آیینه‌ی تمام نمای آداب و رفتار عاطفی و اخلاقی شمس است، چهره‌ی بسیار متفاوتی را نشان می‌دهد.



خوی و خلق شمس در آیینه‌ی مقالات شمس

الف) رفتارهای عاطفی:

در درون خرقه‌ی خلق و خوی شمس چه رفتارهای عاطفی نهفته است؟ او خود ادعا می‌کند که

در خواب خرقه از دست پیامبر اکرم (ص) گرفته است: «...ما را رسول علیه‌السّلام در خواب خرقه داد، نه آن خرقه که بعد از دو روز بدرد و ژنده شود و در تون‌ها افتد...» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۳۴/۱)

آن خرقه تا آخر عمر او را درد آشنا ساخت و تهیدستان را فراموش نکرد و از نوازش ستم دیدگان روی برنگردانید. همان خرقه او را از مسیر مهرورزی به بیراهه نکشاند. او از آگاهی مردم روی برنمی‌تابد و از خرابات نشینان و اهل کلیسا اعراض نمی‌کند و کافران مسلمان را می‌پذیرد. او آن خرقه را «قاعده‌ی خود» نمی‌شمارد بلکه «صحبت خویش» محسوب می‌کند. از علوم ظاهری می‌گریزد و با وجود آن که به معارف اسلامی آشناست امّا هرگز تفاخر نمی‌کند. خزینه‌ی دلش را از گوهرهای عشق حق لبریز می‌کند و دشنام خود را مایه‌ی ایمان کافر صد ساله قلمداد می‌کند، دشنامی که مومن را به مقام «ولی» می‌رساند: «اگر دشنام من به کافر صد ساله رسد مومن شود، اگر به مومن رسد ولی شود، به بهشت رود عاقبت...» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۸/۱)

او به راستی مستی و هوشیاری در محبت دارد و در برابر تهیدستان کرنش می‌کند و دست نیاز به پیش کسی دراز نمی‌کند. «فعلگی» می‌کند و به عملگی قناعت می‌ورزد و گاه «بند شلوار» می‌بافد و به هیچ چیز طمع نمی‌ورزد و آزاده زندگی می‌کند: «مرا از روی دنیاوی از کس طمع نباشد... مرا مولانا بس است اگر مرا طمع باشد...» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۳۳/۲)

او کافران بی‌ادعا را بر دوستان دو رنگ ترجیح می‌دهد چون بر کافر می‌توان یگانگی آموخت و بر دشمن می‌توان دوستی یاد داد امّا دوستی که ادعا می‌کند ولی بی مایه است، در نظر او «پرخطر» است. او از رنج رساندن به دیگران بیزار است و در خود چنان نیرویی می‌بیند که به مردم محنت نرساند و قوّتی در خود سراغ دارد که انسان‌های تعلیم نیافته را اصلاح کند و کسانی که قابل نباشند و همه از او روی برگردانده‌اند، از کار ناممکن، ممکن بسازد و به ناقابل قابلیّت بخشد. او حتّی به اهل خرابات هم به دیده‌ی شفقت می‌نگرد امّا خود همیشه از شرابخواری و حشیش بیزار است چنان مشرب وسیعی دارد که دشنام گویان و جهودان را دعا می‌کند: «...من خوی دارم که جهودان را دعا کنم. گویم که خداش هدایت دهاد. آن را که مرا دشنام می‌دهد دعا می‌گویم که خدایا او را از این دشنام دادن بهتر و خوشتر کاری بده تا عوض این تسبیحی گوید و تهلیلی مشغول عالم حق گردد.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۲۱/۱)

شمس خود را مایه‌ی آسایش دل‌ها می‌شمرد به شرطی که شناخت درستی از او داشته باشند و تربیت نایافتگانی را تربیت می‌کند که از خویش خلاصی یافته باشند. جذابیّت رفتارهای روحانی شمس حتّی مولانا را از دیدار و گفتار دیگران باز می‌داشت و خلوتی الاهی برای او فراهم می‌ساخت: «... این خلوت نه خلوت زاهدانه بود نه خلوت اهل علم و اندیشه، خلوتی روحانی بود...» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۱۱۴)



جذابیّت شخصیّت و منش شمس مولانا را چنان شیفته می‌ساخت که هر روز مجذوب‌تر می‌شد و او را به همه‌ی کسان دیگر ترجیح می‌داد.

ب)رفتارهای غیرعاطفی:

در لابه‌لای سخنان مقالات شمس در کنار آن همه عواطف و مهربانی‌ها مردی پرخاشگر و تندخویی مشاهده می‌شود که انعطاف ناپذیر است امّا این خلق و خوی غیرعاطفی نه در برابر تهیدستان و ستم دیدگان بلکه در برابر اهل ریا و توانگران است. در کتاب «خط سوم» آمده است.

«لیکن همین مرد[متواضع] در برابر توانگران سخت مقاوم و گردنکش است. به هنگامی که در قونیه

از برکات مولانا به اوج شهرت می‌رسد و ارباب قدرت مایل بر ملاقات او می‌گردند، برای خویش مبالغی در حدود چهل هزار درم... حق ملاقات و رونما تعیین می‌کند...» (صاحب‌الزّمانی، ۱۳۶۹: ۸۸)

امّا کسانی که نامهربانی و کم حوصلگی او را تحمّل کنند، بلافاصله خود را تسلیم او می‌کند. او از تعصّب‌ها نمی‌هراسد و با نیش گفتار کج اندیشی‌ها را از خود می‌راند. حتّی کسانی را که دوست می‌دارد «جفا پیش می‌آورد» اگر طاقت پذیرش داشته باشد، از جان مایه می‌گذارد و می‌پذیرد. مایه‌ی دوستی‌اش قهرمهرآمیز است و پیوند محبت‌اش جفای مهرآمیز است. در سرّ نی می‌خوانیم: «... گه گاه مقالات تند و بی‌پروایی آمیخته به شطحیات هم از وی نقل می‌شد و نسبت به یاران مولانا بدزبانی و تندی هم می کرد...» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۱۰۶)

همین تندخویی‌ها و بدزبانی‌ها موجب می‌شد که بگوید: «مرا حالی است گرم، کس هیچ طاقت حال من ندارد...» (شمس، ۱۳۸۰: ۱۶۸)

گاهی همین تندخویی‌ها و بدزبانی‌ها در خود مولانا هم تاثیر می‌نهاد و برخی کلمات رکیک بر زبان می‌آورده در فیه‌مافیه می‌گوید: «این مردمان می‌گویند که ما شمس‌الدّین تبریزی را ـ قدّس الله سرّه ـ دیدیم. ای خواجه، ما او را دیدیم. ای غَر (فاحشه) خواهر کجا دیدی؟ ...» (مولانا، ۱۳۸۸: ۸۱)

و در خط سوّم مـی‌خوانیم: «شمس، کـم حوصله، تندخـو، یکدنده، پرخاشگر، سختگیر و انعطاف‌ناپذیر است. به هنگام معلّمی و مکتب داری این تندخویی و انعطاف ناپذیری خویشتن را آزموده است. به هنگام تنبیه به هیچ گونه از سخت‌گیری‌های خود نمی‌کاهد. لیکن در دل آرزو دارد که ای کاش درباره‌ی رفتار از مرز بیرون از اصول تربیتی کودکی که به قمار دست آلوده است، وی را آگاه نمی‌ساختند و یا ای کاش زمانی که او به جست و جوی کودک در حین انجام خلاف می‌رود، کودک را آگاه می‌ساختند و از خشم او می‌گریزاندند...» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۶۹: ۱۳۹)

در مناقب‌العارفین هم برخی خلق و خوی غیرعاطفی شمس نقل شده است. در فصل چهارم که اختصاص به احوال و سلوک شمس دارد آمده است: «... وقت‌ها مولانا شمس‌الدّین از مریدان و عاشقان خود خربزه می‌خواست البتّه خربزه‌های شیرین می‌آوردند می‌خورد و پوست را بر سر ایشان می‌زد که ای مردگان چه آوردید؟...» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۴۳)

مقالات شمس را باید آیینه‌ی تمام نمای خوی و خلق شمس بشماریم و: «مقالات چهره‌ی درخشان شمس را به تمامی نشان می‌دهد و ابرهای گمان را از روی او کنار می‌زند و از زبان خود شمس این چهره‌ی شگفت‌انگیز را به خوانندگان معرّفی می‌کند.» (برزی، ۱۳۹۳: ۸۲۷)

تاثیر خلق و خوی شمس در مولانا:



عمیق‌ترین تاثیری که یک انسان می‌تواند در انسان دیگر نهاده باشد تاثیر شمس در مولاناست. تاثیر خلق و خویی که تا عمق جان ریشه بدواند و یک سجاده نشین باوقار را از کنار سجاده به جایی کشاند که خلق و خوی دیگری پیدا کند و زاهد را ترانه‌گوی سازد.

مولوی پژوه بزرگ ترکیه در کتاب «مولویّه پس از مولانا» می‌نویسد: «مولانا پس از دیدار با شمس هیچ کس را نپذیرفته است...» (گولپینارلی، ۱۳۸۶: ۲۱۹)

و در اثر ورجاوند دیگرش که به زندگی مولانا اختصاص دارد، می‌نویسد: «... از مولانا مولانایی دیگر ساخت...» (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۱۰۴)

فرانکلین دین لوئیس در کتاب «مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب» با استناد بر مقالات شمس

می‌نویسد: «شمس هرگز شیخی را که در جست و جویش بود، نیافت امّا آن نوع مصاحبتی را که آرزو می‌کرد در وجود مولانا جلال‌الدین بیافت.» (لوئیس، ۱۳۸۴: ۲۰۳)

خلق و خوی شمس در شرایط گوناگون زندگی در قونیه متغیّر بوده است. شمس در قونیه موقعیّت‌های مطلوب و نامطلوب داشته است. ملامت‌ها کشیده و سرفرازی‌ها دیده است. نویسنده‌ی کتاب «میراث تصوّف» اعتقاد دارد: «مزاحمت‌های خشونت بار گه گاهی نسبت بر عارفان در سده‌ی ششم/دوازدهم نباید به عنوان نشانه‌ای از شرایط کلّی خصومت آمیزی برای صوفیّه فرض شود. برعکس کاملاً واضح است که عارفان کمابیش از موقعیّت بسیار آبرومند و مطلوبی بهره‌مند بودند.» (لویزُن، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۹۳)

آن چه مولانا را تغییر بنیادین داد همین رفتارهای روحی و اخلاق و منش شمس بود. آیا شمس از استادان خود آن رفتارهای غریب را فراگرفته بود.

استادان شمس چه کسانی بودند؟

«برای شمس سه پیر و مرشد را برشمرده‌اند که عبارتند از: شیخ رکن الدّین سجاسی، بابا کمال جندی و شیخ ابوبکر سله‌باف تبریزی.» (صمدی وایقانی: ۱۳۸۵: ۱۸۴)

خلق و خوی شگرف شمس در احوال هیچ کدام از استادان شمس مشهود نیست ولی مولانا بعد از آشنایی با شمس آن مولانای پیشین نبوده، این تغییر به حدّی بود که برای شنیدن نام او ـ حتّی به دروغ ـ پیراهن تنش را صله می‌بخشید سلطان ولد در کتاب «معارف» خود آورده است: «مولانا قدس الله سرّه العزیز را یکی خبر آورد که مولانا شمس‌الدّین را دیدم. مولانا هر چه پوشیده بود به وی بخشید. به مولانا گفتند که دورغ می‌گوید و خلاف است این همه را به وی چرا بخشیدی؟ مولانا فرمود که این مقدار را جهت دروغش دادم. اگر راست گفتی، جان‌ها دادمی.» (سلطان ولد، ۱۳۷۷: ۱۳۰)

یاد و نام شمس برای مولانا مثل پیراهن یوسف است که چشم دلش را می‌گشاید و از نام شمس مژده وصال می‌شنود. در کتاب «بحر در کوزه» می‌خوانیم: «... خود مولانا هم در سال‌های غیبت و فراق شمس که هنوز به کلّی از دیدار مجدد او مایوس نیست، وقتی یاد او را مایه‌ی دلنوازی خویش می‌یابد، احساس می‌کند که جان وی نیز چیزی از رایحه‌ی خاطر نو از پیراهان آن یوسف خویش را باز می‌شنود.» (زرّین کوب، ۱۳۸۹: ۵۴)

مولانا در لابه‌لای داستان پادشاه و کنیزک می‌گوید:

«لیک شمسی کـه از او شد هست اثیر — نبودش در ذهــن و در خارج نظیر
چون حدیث روی شمس الدین رسید — شمـس چـارم آسمان سر درکشید
ایــن نفس جان دامنم بــرتافــته است — بوی پیراهـان یوسف یافتــه است.»

(مولوی، ۱۳۶۹: ۱ /۱۴)



خلق و خوی شمس در آیینه‌ی رباب نامه:

سلطان ولد فرزند ارشد مولانا تصاویر فراوانی از خلق و خوی شمس در رباب نامه که یکی از مثنویات سه‌گانه‌ی اوست، به یادگار نهاده است. سلطان ولد شمس را «عظیم» و «کامل» خطاب می‌کند به گونه‌ای که بینایان او را «نورِ نور» و «سرّ رب» می‌دیدند و در حقیقت او «معشوق و مطلوب خدا» و «از ازل مخصوص و محبوب خدا» بوده است. سلطان ولد «صفا و ذوق» و زیبایی‌های ظاهری و باطنی

شمس را توصیف می‌کند و خلق و خوی او را به تصویر می‌کشد و او را بی‌مانند قلمداد می‌کند و می‌گوید که همین خصوصیّات بی‌نظیرش موجب شد که کم مایگان به ملامتش برخیزند.

«خلق چون دیدند آن صدق و صفا و آن وفـــا و جوشش شوق و ولا
جمله گشتند از حسد پـر اندهـــان در ملامـــت آمدند از عین جان.»

(سلطان ولد، ۱۳۵۹: ۱۳۶)

سلطان ولد از زبان مردم شمس را مَرید (=متمرّد) خطاب می‌کند چون شمس خلق‌وخوی بی‌نظیری داشت و مردم حال او را درنمی‌یافتند و تنها کسی که خلق و خوی شمس را درک می‌کرد، مولانا بود. چون مولانا با شمس از یک جنس بودند. مردمی که چشم حقیقت بین نداشتند در خلق‌وخوی شمس معرفت و شکوه نمی‌دیدند. سلطان ولد در این قسمت، داستان خضر و موسی را تعریف می‌کند که موسی اگرچه پیامبر بود ولی احوال خضر را درنیافت. موسی مقام نبوّت داشت ولی خضر مقام ولایت.

خلق و خوی شمس در آیینه‌ی ابتدا نامه و انتها نامه:

سلطان ولد در ابتدا نامه از خلق و خوی ظهور شمس سخن می‌گوید وتشریح می‌کند که شمس مولانا را از عالم عاشقی به مقام عالم معشوقی سیر داد چون بعد از مراتب اولیا مراتب معشوقی است. در ابتدا نامه یا همان ولد نامه در واقع شرح و تبیین خلق و خوی شمس را متذکر می‌شود آن گونه که در مقالات شمس و مثنوی مولانا آمده است. سلطان ولد از خصال جذّاب شمس سخن می‌گوید که چگونه مولانا را ربود و در تحت تعملیات خود قرار داد. سلطان شمس را از «مستوران» و مولانا را از «مشهوران» قلمداد می‌کند و همین امر موجب می‌شود که شمس مولانا را از مراتب عاشقی به مراتب معشوقی می‌کشاند و سلطان ولد توضیح می‌دهد که پدرم می‌گفت من و شمس تبریزی در روز قیامت با هم محشور می‌شویم. شمس جز مولانا با کس دیگری نمی‌جوشد و سلطان ولد تعریف می‌کند که عوام خلوت و خوی ما را نمی‌شناسند.

بیان ابتدا نامه چنین است:

«که مرا از حضـــور مـــولانا که چو او نیست هادی و دانا
فکنندم جـــدا و دور کننـــد بعد من جملگان سرور کند»

(سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۶۴)

سلطان ولد رفتارهای درونی شمس را توصیف می‌کند که چگونه از ملامت رنجید و در برابر گستاخی‌های مریدان به تنگ آمد و قونیه را ترک کرد. سلطان ولد در ابتدا نامه شمس را «پادشاه معشوقان» معرّفی می‌کند و این خلق و خوی را امتیاز شاخص او می‌داند و او را با حسین بن منصور حلّاج مقایسه می‌کند. سلطان ولد اولیا را از جنس اهل نفس نمی‌شمارد بلکه اولیا را وارثان انبیا می‌شمارد و آنان را همیشه در معرض بلا می‌داند و می‌گوید که شمس در برابر حسد حاسدان قونیه را ترک کرد:

«وارهید از چنین خسان مرید جان خود را ز مکرشان بخرید.»

(سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۵۷)



خلق و خوی شمس به کسی همانند مولانا تاثیر ننهاده است آن هم چه تاثیری باید آن را تغییر

بنیادین نام نهاد. ولی این تغییر در چه مدت زمانی صورت پذیرفت؟ در کتاب «سیری در دیوان شمس» می‌خوانیم: «دراین که ملاقات شمس تبریزی در فکر جلال‌الدّین محمّد و تغییر جهت سیر روحی او تاثیر داشته و انقلابی در وی پدید آورده است، شبهه‌ای نیست ولی امارات خفی و جلی بر این دلالت می‌کند که قضیه به این شکل فجایی (= ناگهانی) غیر قابل تعقّل که مریدان معجزه دوست نقل می‌کنند صورت نگرفته است.» (دشتی، ۱۳۶۳: ۱۷۹)

یکی از ویژگی‌های اخلاقی شمس مثل مولانا این بوده که هرگز اهل خانقاه و خرقه نبوده است و علاقه‌ای به مرید بازی نشانی نداده است. استاد موحّد که در شناخت شمس و مولانا ید طولانی دارد و نسخه‌ای انتقادی و معتبر از «مقالات شمس» را از همّت بلند او در دست داریم در مقدمه‌ی کتاب «قصّه‌ی قصّه‌ها» یادآور شده است که: «شمس و مولانا هیچ یک اهل خانقاه داری و مریدی و مرادی نبوده و قیود و آداب تصوّف رسمی مثل موی بریدن و به چلّه نشاندن و غیره را برنمی‌تافته‌اند.» (موحّد، ۱۳۸۶: ۱۷)

امّا با آن همه وسعت مشرب که در مولانا و شمس مشهود است، خلق و خوی آنان را مریدان و مردم عوام قوینه درنیافته‌اند و رفتارهای آنان را به دیوانگان و جادوگران نسبت داده‌اند. استاد بزرگ مثنوی شناس می‌گوید: «مردم قونیه و مریدان در خشم آمدند و بدگویی شمس آغاز کردند و مولانا را دیوانه و شمس را جادو خواندند.» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۷۳)

خلق و خوی شمس در آیینه‌ی غزلیّات مولانا:

شمس در غزلیّات مولانا رفتارهای عاطفی لاهوتی و اسمانی دارد و به قول خانم آنه‌ماری شیمل در کتاب «من یادم و تو آتش» شمس برای مولانا «آتش طور» و ندای رحمانی است: «شمس همانند شجره النّار است که موسی (ع) از میان آن ندای خداوند را می‌شنید و چون شمس‌الدّین وی را خطاب می‌کند، مولانا صدای خداوند را از دهان او می‌شنود.» (شیمل، ۱۳۸۰: ۲۷)

تمام خلق و خوی شمس در آیینه‌ی غزل مولانا کمال مطلوب است. مولانا شمس را کمال یافته می‌بیند و جلوه‌های الاهی را در حرکات و رفتارهای او مشاهده می‌کند. در مقدّمه‌ی غزلیّات شمس تبریز دکتر شفیعی کدکنی می‌نویسد: «شمس تبریز از نظر گاه مولانا مظهر کمال انسانیت است و مظهر کمال عشق و از دیدگاه مولانا این دو مفهوم رابطه‌ی اجتناب ناپذیر دارند که هر چه انسانیت کامل‌تر باشد، عشق از کمال بیشتری برخوردار است. زیرا عشق امانت الاهی است که تنها به انسان سپرده شده است:

«چون امانت‌های حق را آسمان طاقت نداشت　　شمس تبریزی چگونه گستریدش در زمین.»
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۹-۱۸)



خلق و خوی شمس در غزل مولانا شگفت انگیز است. شمس «صنم گریزپا» و «مه خوب خوش لقا» است و دمی سخت گرم دارد به گونه‌ای که با جادوگری و سحر و افسونش می‌تواند بر آب گره بزند و هوا را ببندد؟ در برابر جمال جمیل او زیبایان رونقی ندارند و چهره‌ی خورشید آسایش چراغ‌ها را خاموش می‌کند. او «عقیق گرانبها» است (همان‌جا/ غزل۷۲) شمس «شمس و قمر مولانا» و «سمع و بصر مولانا» و «سیمبر مولانا» و «کان زر» مولاناست. شمس «مستی سر مولانا» و «نور نظر مولانا» و «چیز دگر مولانا» است. شمس، «راه زن مولانا» و «توبه شکن مولانا» و «یوسف سیمین بر مولانا»

است. شمس در نظر گاه مولانا «تاج نکورویان» و «نادر کمر» است. چهره‌ی شمس باغ و بهار مولانا و چشمانش مایه‌ی مستی مولانا و هستی‌اش مایه‌ی هستی مولاناست. مولانا از مرگ نمی‌ترسد چون شمس «آب حیات» اوست و از طعنه‌ها باکی ندارد چون «سپری» مانند شمس دارد و شمس «تاج ملکانه»ی اوست. شمس شهر عشق مولاناست و «بال و پر» اوست تا بال باز کند و به شهرهای معرفت پرواز کند و در آسمان عشق زیباترین معانی را شکار کند. شمس «شیرنر» مولاناست (همان‌جا/ غزل۲۲۹) مولانا شمس را «آفتاب دولت» و «آرزوی جان‌ها» خطاب می‌کرد و چون به مجلس او وارد می‌شد می‌گفت:

«باز از رضای رضوان درهای خُلد وا شد هر روح تا به گردن در حوض کوثر آمد
آن پادشاه اعظم دربسته بود محکم پوشید دلق آدم امروز بردرآمد.»

(مولوی، ۱۳۸۷: غ۳۱۳)

خلق و خوی شمس در نظرگاه مولانا شگرف است. دیدار شمس مایه‌ی حیات است چون مرده را زنده می‌کند و گریه را خنده، شمس «دولت عشق» است چون با دیدارش به مولانا «دولت پاینده» می‌بخشد. شمس به مولانا «دیده‌ی سیر» و «جان دلیر» می‌بخشد و با بخشیدن «زهره‌ی شیر» او را «زهره‌ی تابنده» می‌سازد. شمس می‌خواست مولانا از حالت هشیاری پیشین دست بردارد و طریق دیوانگی پیش گیرد و لایق خانه‌ی او شود و مولانا چنان سرمست و دیوانه می‌شود که «سلسله بند نده» می‌شود و از شدّت سرمستی «از طرب آکنده» می‌شود و زیرکی‌های عقل جزوی را کنار می‌نهد و «از همه برکنده» می‌شود و از قبله‌ی جمع بودن دست برمی‌دارد و «دود پراکنده» می‌شود. آن‌گاه مولانا دیگر آن شیخ پیشین نیست و بنده‌ی دستورات شمس می‌گردد و در سایه‌ی بال و پر شمس بال و پر خویش را فرو می‌ریزد و «بی پرو پرکند» می‌شود تا به افق‌های معرفت پرواز کند. آن «دولت نو» از مولانا می‌خواهد که خلق و خوی عادی را کنار بگذارد و از خلق و خوی او تبعیّت کند. آن «عشق کهن» از مولانا می‌خواهد از کنار او دوری نجوید و مولانا «ساکن باشند» می‌شود. شمس در نظر گاه مولانا «چشمه‌ی خورشید» بود و مس وجودش را بر اثر تابش آن خورشید الاهی «پست و گذارنده» می‌کرد و به مرحله‌ای از تغییر می‌رسید که دلش تابش جان پیدا می‌کرد و شکافته می‌شد و اطلس عشق و شور می‌پوشید و کهنگی‌ها را کنار می‌گذاشت و از دلش خطور می‌کرد که «بیزارم از آن کهنه خدایی که تو داری/ هر روز مرا تازه خدایی دگر استی.» خلق و خوی شمس «بنده و خربنده» را به مقام «شاه و خداوند» می‌رساند. مولانا قابلیّت پذیرش نور شمس را داشت تا جایی که در سایه‌ی بخشش‌های شمس «روشن و بخشنده» و «اختر رخشنده» و در «گلشن خندنده» و درعالم معشوقی «فرّخ فرخنده» می‌شد. (همان جا/ غزل ۴۶۹) اینک در اثر آن تاثیر پذیری‌ها در طول هفت قرن جهان معرفت از وجودش «فرّخ و فرخنده» و «گلشن خندنده» شده است.



نتیجه گیری

خلق و خوی شگرف شمس پارادوکسی است و رفتارهای عاطفی و غیرعاطفی‌اش بسیار نقیض هم دیگر و ناسازگار و ناهماهنگ است. این ویژگی‌های روانی در میان عرفای ایرانی اختصاص به خود او دارد. گاهی دلنواز و مهرورز است گاهی تندخوی و پرخاشگر. رفتارهای درونی و بیرونی این شخصیّت مرموز در آیینه‌های گوناگون انعکاس یافته است. اگر چه در معارف اسلامی تبحّر پیدا کرد. امّا از علوم ظاهری گریزان است و به جای آن گنجینه‌ی دلش را از گوهرهای درخشان و گران‌بهای عشق آکنده ساخته به گونه‌ای که در برابر فقیران و تهیدستان متواضع و فروتن و پیش توانگران مغرور و سرکش است و چنان نفوذی در دل‌ها دارد که افراد نا اهل را تربیت می‌کند و کفّار و منکران را می‌پذیرد امّا انعطاف ناپذیر است و کم حوصله. مناقب العارفین افلاکی و رساله سپه سالار از معتبرترین آثاری است که خلق و خوی شمس را منعکس ساخته‌اند. فرزند ارشد مولانا سلطان ولد نیز در اثر منثورش (معارف) و آثار منظوم خود (ابتدا نامه، انتها نامه و رباب نامه) گوشه‌ای از رفتارهای عاطفی عشق را به تصویر کشیده است. در میان آثار منظوم و منثور مولانا کتاب قطور دیوان شمس آینه‌ی تمام نمایی است برای انعکاس ویژگی‌های رفتاری دورنی شمس که از شمس انسانی آسمانی ساخته که منش و خصوصیات رفتاری او را ماورای یک بشر عادی نشان داده است، بشری که در هیچ اثری حتی در مقالات شمس نشانی از آن نمی‌توان پیدا کرد.



منابع و مأخذ

۱ – افلاکی، شمس‌الدّین احمد: ۱۳۶۲، با تصحیح و حواشی و تعلیقات تحسین یا زیجی، انتشارات دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۲، چاپ دوّم.
۲ – برزی، اصغر، ۱۳۹۳، انواع ادبی متون منثور عرفانی، انتشارات نقش اندیشه، تهران، چاپ اوّل.
۳ – دشتی، علی: ۱۳۶۲، سیری در دیوان شمس، سازمان انتشارات جاویدان، تهران، چاپ ششم.
۴ – زرّین کوب، دکتر عبدالحسین: ۱۳۸۹، بحر در کوزه، انتشارات علمی، تهران، چاپ چهاردهم.
۵ – زرّین کوب، دکتر عبدالحسین: ۱۳۶۴، سرّ نی، انتشارات علمی، تهران، چاپ اوّل.
۶ – زرّین کوب، عبدالحسین: ۱۳۷۴، پله پله تا ملاقات خدا، انتشارات علمی، تهران، چاپ هشتم.
۷ – سلطان ولد، محمّد بن محمّد:۱۳۷۷، معارف، به کوشش نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، چاپ دوّم.
۸ – سلطان ولد، محمّد بن محمد، ۱۳۷۶، ابتدانامه، به اهتمام جلال الدّین همایی، موسّسه‌ی نشر هما، تهران.
۹ – سلطان ولد، محمّد بن محمد: ۱۳۵۹، رباب نامه، به اهتمام علی سلطانی گرد فرامرزی، موسّسه‌ی مطالعات اسلامی، تهران.
۱۰ – شمس تبریزی، محمّد بن ملک داد:۱۳۸۵، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمّد علی موحّد، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ سوّم.
۱۱ – شیمل، آن ماری: ۱۳۸۰، من بادم و تو آتش، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای ، انتشارات توس، تهران، چاپ دوّم.
۱۲ – صاحب‌الزّمانی، دکتر ناصرالدّین، ۱۳۶۹، خطّ سوم، موسّسه‌ی مطبوعاتی عطایی، تهران، چاپ دهم.
۱۳ – فروزانفر، بدیع‌الزّمان: ۱۳۶۶، زندگانی مولانا جلال الدّین محمّد مشهور به مولوی، انتشارات زوّار، تهران، چاپ پنجم.
۱۴ – گولپینارلی، عبدالباقی: ۱۳۷۵، مولانا جلال‌الدّین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها، ترجمه‌ی دکتر توفیق هاشم پور سبحانی، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ سوم.
۱۵ – گولپینارلی، عبدالباقی: ۱۳۸۶، مولویه بعد از مولانا، ترجمه‌ی دکتر توفیق ه. سبحانی، نشر علمی، تهران، چاپ سوّم.
۱۶ – لوئیس، فرانکلین: ۱۳۸۴، مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه‌ی حسن لاهوتی، نشر نامک، تهران، چاپ اوّل.
۱۷ – لویزن، لئونارد:۱۳۸۴، میراث تصوف، ترجمه‌ی دکتر مجدالدّین کیوانی، نشر مرکز، تهران، چاپ اوّل.
۱۸ – محمدی وایقانی، کاظم: ۱۳۸۵، مکتب عرفانی تبریز، انتشارات نجم کبری، کرج، چاپ دوم.
۱۹ – موّحد ، محمّد علی: ۱۳۸۸، قصّه‌ی قصّه‌ها، انتشارات کارنامه، تهران، چاپ اوّل.
۲۰ – مولانا، جلال‌الدّین محمّد: ۱۳۸۷، غزلیات شمس تبریز، مقدّمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران، چاپ اول.
۲۱ – مولانا، جلال‌الدّین محمد:۱۳۸۸، فیه‌مافیه، تصحیح و توضیح دکتر توفیق ه. سبحانی، انتشارات



شرکت مطالعات، نشر کتاب پارسه، تهران، چاپ اوّل.
۲۲ – مولانا، جلال‌الدّین محمّد بلخی: ۱۳۶۹، مثنوی، تصحیح و تحلیل و توضیح و فهرست‌ها از دکتر محمّد استعلامی، انتشارات زوّار، تهران، چاپ اوّل.
۲۳ – مولانا، جلال‌الدّین محمّد، ۱۳۶۱، مجالس سبعه، با تصحیح و توضیحات دکتر توفیق ه. سبحانی، انتشارات کیهانی، تهران، چاپ اوّل.
۲۴ – همایی، استاد جلال الدّین، ۱۳۶۶، مولوی نامه، موسّسه‌ی نشر هما، ۲ جلد، تهران، چاپ ششم.



سیمانگاری عصر شمس

مهدی فجری[۱]

چکیده

سیمانگاری عصر شمس، بستر زایش و گاهواره‌ی پرورش اندیشه‌ی او را بدست می‌دهد. جستن پاسخ برای موارد ابهام موجود در گفتار شمس و پی بردن به منظور اصلی سخنان رمزواره او که با خط سوم نگاشته شده، را قابل فهم‌تر می کند. علت بی‌قراری دائم و قرار گرفتن در موقعیت حمله و گریز پیوسته او را آشکار می کند و دلایل مورد سوء تعبیر قرار گرفتن، تحقیر و اهانت شخصیتی عاطفی و مهر ورز چون شمس را بیان می کند. سخن شمس، تنها آئینه‌ی شخصیت او نیست بلکه همچنان گواه انحطاط زمان اوست! اگر بخواهیم سخنان شمس را خارج از بستر زمان و مکان و بدون توجه به وقایع و شرایط آن روزگار تحلیل کنیم، دور نیست که به افسانه سرایی گرفتار شویم که این روش انتزاعی، یکی از آفت های بزرگ در شناخت گذشتگان است. نزدیک شدن و یا رسیدن به این مهم دست کم نیازمند مطالعه سه عامل فرساینده و سه نظام مسخ شده‌ی حاکم بر سرنوشت آن ایام است: ۱ – نظام فدائیان الموت ۲ – خلافت بغداد ۳ – زمامداری خوارزمشاهیان. بررسی ناایمنی‌های اجتماعی و اقتصاد بیمار، پریشانی‌ها، ریاکاری‌ها، خان خان بازی‌ها و بی‌ضابطه‌گی‌ها نشان می‌دهد ملت ایران قرن‌ها، گرفتار چپاول مغول‌های خانگی بوده‌اند! و می‌توان دریافت که بزرگترین دشواری مردمان عصر شمس در درجه‌ی اول، ستمبارگی خود عمال حکومت است و مغول در ایران، گناه شوی گرگان خانگی شده‌اند! و لازم است سبب را در خود، جستجو نمائیم!

واژگان کلیدی : سیمانگاری عصر شمس، مولوی، تصوف عشق. روش انتزاعی.



۱ـ کارشناس ارشد پژوهشی مرکز تحقیقات و آموزش کشاورزی آذربایجان غربی

مقدمه:

تاریخ عصر شمس جمع تمام عوامل ایجاد تزلزل و ناایمنی اقتصادی، اجتماعی و روانی! و فراهم گشت زمینه‌ی احتکار، تنگدستی و گرانی بی‌سابقه، در عین خودکامگی و بی‌خبری دهشتناک توانگران از درماندگی بینوایان! را دارا می‌باشد. دوران کودکی و آغاز نوجوانی شمس تبریزی مقارن یورش «اتابک ایلدگز» به آذربایجان و برده‌گیری و اسارت مردم آن سامان بوده است. سپس نوبت به طغرل بن ارسلان سلجوقی(طغرل سوم) ملقب به «رکن‌الدنیا و الدین ابوطالب طغرل بن ارسلان قسیم امیر المؤمنین» در ۵۷۱ ق می‌رسد که این خان جدید نیز زالووار از خون همسایگان و مردم شهرهای اطراف تغذیه کند. با افول ستاره‌ی اقبال سلجوقیان ایران، خلیفه عباسی«ناصرالدین بالله» از بغداد با سلطان تکش خوارزمشاه بر ضد سلجوقیان پیمان می‌بندد و لشکر بغداد و خوارزم، حمله‌های خود را به طغرل آغاز می‌کنند. و از این پس «حق چپاول» از سلجوقیان به خوارزمشاهیان به میراث می‌رسد.

شخصیت شمس الحق والدین، محمد بن علی بن ملک داد تبریزی(۶۴۵ - ۵۸۰ هـ. ق) از کودکی با دو احساس متضاد و توام «خود کمتر بینی» و «خود برتر بینی» پرورش یافته است. این دو احساس در وی از سویی نیاز به خودسازی، کمال‌گرایی و جستجوگری عمیق و از سویی دیگر غرور ابرمردی، مسئولیت رهبری مردمان و دستگیری از آنان را به شدت شکوفان ساخته است. مثال او حکایت تخم مرغابی(خایه‌ی بط) است که زیر مرغ خانگی قرار گرفته بود. شمس از کودکی به جای اشتغال به بازی و سرگرمی‌های کودکانه به مجالس وعظ شتافته و بزودی در می‌یابد که سوگمندانه، واعظان چراغی فرا راه ره گم کرده‌ای، در تیرگی‌ها نمی‌نهند، بلکه بیشتر دلهره می‌آفرینند! وی بر پدر خویش طعنه می‌زند و خود را از بن‌مایه‌ای برتر از وی می‌شمارد. شمس ابتدا مرید شیخ ابوبکر تبریزی سله باف (زنبیل باف) بود و چون کمالاتش از حد ادراک مردم درگذشت، در طلب اکملی دیگر سفری شد. شمس در آغاز فقه خواند و به فقیهان روی آورد. اما به زودی در یافت که از فقه چیزی جز پرداختن به مسائل استنجاء و طهارت، باقی نمانده است. سپس با درویشان در می‌آمیزد تا مگر نزد آنان قرار و آرام یابد لیکن بزودی در می‌یابد که دراویش نیز زاهدانی گوشه‌گیر و از واقعیت گریزانند. عموماً اهل لاف و گزاف‌اند و خویشتن را با وسائل مصنوعی با سبزک و حشیش، به اوهام، سرگرم می‌دارند.

این موج تصوف پرهیز یا زهد و گوشه‌گیری به ویژه از دوران بنی امیه (حکومت ۱۳۲ - ۴۱هـ. ق) هنگامی که یک باره بساط ساده‌ی خلفای راشدین(حکومت ۴۰ - ۱۱ هـ.ق) به بارگاه پر تجمل اموی به تقلید از بیزانس تبدیل گشت و اقتصاد چپاول برای پر کردن خزینه‌ی خلفای زرپرست دنیاگرای، جایگزین نظام مردم گرای اسلامی گردید، شکل می‌گیرد. در آن دوره در میان برخی اعتراض‌های مردمی، گروهی نیز راه زهد، پرهیز و خودداری از همکاری با یغماگران مال و جان مردم را در پیش گرفتند. اینان «نساک» یا زاهدان نخستین و پیشگامان «تصوف زهد» و مردم‌گریزی و چله‌نشینی بودند! شمس هنگامی که به زاهدان می‌پردازد، آنان را مردم گریزانی لاف زن و گرفتار خویشتن می‌یابد که از خدمت به مردم گریخته و در وسوسه و هوای حلاوت قبول خلق‌اند.



به متکلمان و فیلسوفان روی می‌آورد، اما بزودی در می‌یابد که آنان نیز عموماً یاوه می‌گویند و اگر سخن‌هایی می‌گویند همه «در وهم تاریک» و همه‌اش، به علت اولی، به متافیزیک، به ماوراءالطبیعه، به فراسوی انسان و حال او، به گذشته‌ای موهوم و به آیندهای بس دور و بیرون از امکان درک و لمس تجربی می‌پردازند. «نحوی» در نظر او مظهر انحطاط صورتگرایی، فاجعه قالب پرستی و لفظ پردازی

است. بنابر این به تخطئه «مکتب اصالت لفظ نحوگران» می‌پردازد و تمام عمرشان را بر فنا می‌شمارد!.

اشراف عصر شمس، به تزویر، خانقاه می‌سازند و به ریا مجلس قرآن یا سماع صوفیانه بر پای می‌دارند. لیکن همچنان درویش آزارند. شمس سخت آزمای، همه طبقات و گروه‌ها را می‌آزماید. فرق میان صادق و کاذب را از روی گفتار و هم از کردار ایشان در می‌یابد. با دوست نمایان بیهوده گوی، و تقوی فروشان ریاکار و شهرت طلب بسیاری آشنا می‌شود.

شمس می‌بیند، حسین بن منصور حلاج (۳۰۹ - ۲۴۴هـ . ق؛۹۲۲ - ۸۵۸ م) قربانی شهامت و صراحت بیش از حد خود شده است، نه آیین برگزیدهی خویش! او در می‌یابد المقتدر (نوزدهمین خلیفه عباسی)، مردی حرم باره که حرم سرای او را یازده هزار خواجه رومی و سودانی پاسداری می‌کنند در سیزده سالگی، بنام خلیفه‌ی خداوند تکیه بر مسند «خلفای راشدین» می‌زند و وزیر هرزه گویش حامد بن عباس، ظاهراً در مورد دگرگون نمائی «اناالحق» گویی حلاج، تا حد فراوانی به هدف خود رسیده است. چنانکه تا امروز نیز، این سوء فهم از نهضت حلاج که خود را حق و دستگاه خلافت را باطل می‌شمرده است وجود دارد. پس از حلاج، اعدام عینالقضات همدانی (۵۲۵ - ۴۹۲ هـ .ق/۱۱۳۰ - ۱۰۹۸ م) در دهه‌ی سوم سده‌ی ششم هجری/دوازدهم میلادی، در سن سی و سه سالگی، در همدان به جرم الحاد و اسلام گریزی و اعدام شهاب الدین یحیی سهروردی مشهور به شیخ اشراق (۵۸۷ - ۵۴۹ هـ .ق/۱۱۹۶ - ۱۱۵۹م)، در سی و هشت سالگی، به دست سلطان غیاث الدین فرزند صلاح الدین ایوبی در «حلب» نشان داد که روزگار، در طول سه قرن، برای انسان گرایان، به هیچ روی تغییری نکرده است و «روح بغداد» با حضور و بی‌حضور خلیفه، همچنان در همه جا، در «شام» یا در «همدان» حکمفرماست! از این‌روی، هنرمندان انسانگرای، درس خود را، از این قربانی‌ها گرفتند، و زبان از صراحت، بازپس کشیدند! و نبرد شیوهی مستقیم سخن گویی در رو یا روی حریف را رها کردند!

بدین ترتیب، شمس در این خدعه سرا، محتاطانه، به دنبال سقوط نظام حاکم و یا دست کم کاستن از سخت‌گیری‌های آن، برای تحقق مدینه‌ی فاضله‌ی انسان سالاری به جای تظاهر سالوسانه به خداسالاری دروغین معاویه پرور و خوارزمشاه آفرین از مردم بی‌خبر است. با پنهانکاری و یا تظاهر به متابعت از نظام حاکم و تبلیغ لزوم حفظ آن، و به هنگام لزوم سودجویی از اسلحه‌ی شرع و چماق تکفیر، برای کوبیدن مخالفان یا همراهان بی‌احتیاط و نادان در راه پیمایی طولانی آرمانی خویش! است. شمس این جهان بازگونه را همچون ساحری توانمند مسئول وارونه دیدن یا به تعبیری عادت به دو بینی و کژبینی می‌داند. پس تمام تلاش او بر این است که راست‌بینی را به ما تعلیم دهد؛ امری که البته، چندان سهل و آسان نیست. باورداشت‌ها، نقدها، حمله‌ها، و آموزش‌های شمس همه برون فکنی‌های مردی ادب آموخته از بی‌ادبان است. شمس خرقه گرفته از رسول، زبان تند و گزنده‌ای دارد. در غریب و ناشناخته ماندنش تعمد دارد و مدام نعل باژگونه می‌زند. مرید کسی نبوده و مریدی قبول نمی‌کند. او فخر رازی (مرگ فخرالدین رازی برابر با حدود بیست و شش سالگی شمس بوده است) را که یکی از بزرگترین تفسیرهای خود از قرآن «تفسیر کبیر» را در دستگاه خوارزمشاه، همان مردی که ایران را به مسلخ مغول فرو در کشانید با اسلحه‌ی خود او (قیافه های جدلی و چماق تکفیر مصلحتی) می‌کوبد! چون او دشمن عرفان است و بنابر قول مشهور یکی از عاملین مهم آوارگی بهاء ولد از بلخ به شمار می‌رود:فخر رازی چه زهره داشت که گفت: محمد تازی چنین می‌گوید و محمد رازی چنین می‌گوید؟! این مرتد وقت نباشد؟ این کافر مطلق نبود؟ مگر توبه کند!



شمس در بهره‌جویتی از «حتدیث»، همانند هنرمندی که هر لحظه از قلم مو، و رنگ خود، به گونه‌ای دیگر در تصویری تازه بهره می‌جوید.

شمس در آغاز حمله‌ی مغول به ایران(۶۱۶ هـ.ق/۱۲۱۹ م) بالغ بر سی و پنج سال داشته است و وی در این سن، شاهد یکی از بزرگترین ضربه‌های تاریخ بر پیکر جامعه ایرانی بوده است. آری به گفته شمس در برابر فاصله دهشتناک طبقاتی و بی‌خبری عصر جباران، عمری بایست، تا این بدست آید! و این گونه است که در ایران سده‌های میانه، برای رهایی از ستمبارگی اهانت بار خوارزمشاهیان، از چنگیز (۶۲۴ - ۵۴۹ هـ.ق/۱۲۲۶ - ۱۱۴۵ م) استقبال می‌کنند و او را منجی و رهایی بخش خود می‌شمارند! ضربه‌ی مغول، تنها طشت رسوایی ارزش‌های درون تهی، بی‌بنیادی تظاهر ریاکارانه به نشخوار معیارهای فرسوه و فقدان همبستگی مردم و هیئت‌های حاکمه را درایران پیش از مغول از بام دعوی‌ها، فرواکنده است! (اقبال،۱۳۴۱).

شمس فرزند عصر انحطاط فرهنگ اسلامی ایران درآستانه‌ی مغول، رسوایی دعوی‌های درون تهی و جولان راهزنان دین و «مسلمان برونان کافر اندرون» است. وی شهر به شهر بطریقه و لباس تجار، در پی ابدال، در پی قطب‌های راستین، در پی رهبران بی‌پیرایه می‌گردد. هر جا از بزرگی، نامی می‌شنود، از وی نشانی می‌جوید تا مگر گمشده‌ی خود را بیابد.

کامل تبریزی زمزمه‌ی تصوف مردم گرا، تصوف عشق، و عرفان اجتماعی را از زاویه‌ی خانقاه «بونجیب»، عبدالقادر سهروردی، احیاناً همو که به سعدی بر فراز آب مقامات مردی و مردانگی آموخته است، آغاز می‌کند.

شمس کم و بیش چهل سال (۵۸۰ تا ۶۲۲ هجری قمری) از عمر خود را در دوره‌ی خلافت ناصر «الناصر لدین الله» سپری ساخته است. در این دوران، در مرکز جهان اسلام، فساد آن چنان بی‌پروا و همه‌گیر شده است که در درون مدرسه از خود خلیفه هم در نمی‌گذرند! و خلیفه ناصر خود در ساعتی گشت و گذار در دانشگاه بغداد در می‌یابد که بیشتر اهل مدرسه به منهیات مشغولاند! خلیفه‌ی زرپرست زن باره از گرایش همجنس پسندانه‌ی طلاب خشمگین می‌شود و به انتقام، مشهورترین مرکز علمی آن روزگار و بزرگترین افتخار فرهنگی پایتخت خود را به خر می‌بندد و آنرا به طویله‌ی ستوران و اتراق‌گاه سگان مبدل می‌سازد! هر چند خود به زودی درمی‌یابد که چنین انتقام‌جویی و خشمی رسوا جز تفی سر بالا بیش نیست! چرا که الناس علی دین ملوکهم!

شمس بر این عصر نشخوار میراث فرهنگی گذشته، نازایی اندیشه، و بر این عصر سترونی خلاقیت‌ها با شدت و خشم می‌تازد. این بغداد در آستانه‌ی حمله‌ی مغولان است! در این بغداد است که شمس آوازه «شیخ اوحدالدین کرمانی» (خانقاه‌دار بزرگ بغداد) را که بساط درویشی و خانقاه نشینی گسترده است شنیده و مشتاقانه به دیدار شیخ نامدار می‌شتابد، لیکن او را نیز همچو بیشتر از دانشجویان نظامیه، غرق در شاهدبازی و صورت پسندی می‌یابد. شیخ را می‌بیند که صورت پرستی و شاهد بازی را وسیله یا بهانه‌ی تجلی صورت حق در آینه‌ی جمال زیبارویان قرار داده است. پس سرخورده و مایوس بر وی بانگ می‌زند که «از پیش مردان دور شو!...تو آن نه‌ای که توانی! از بهر آن که ناتوانی!...صحبت من، کار تو نیست و حریف صحبت من نه‌ای!» (افلاکی ۴/۴) و ناچار با خشم از او روی باز بر می‌تابد و از بغداد نیز خارج می‌شود!

در جهان شمس، اگر خلیفه فاسد است و خوارزمشاه به بهانه‌ی عدم صلاحیت بغداد به فرمانروائی بر جهان اسلام، بدانسوی لشگر می‌کشد، تنها از پی بهانه می‌گردد و او خود، سوگمندانه شایسته‌تر از



خلیفه نیست، بلکه از وی گرسنه‌تر است و احیاناً آزی سیری ناپذیرتر از او دارد! در این ایام، توانگران خودپرست، از کارگرانی که نیروی جسمانی خود را در طلب معاش عرضه می‌دارند، همانند دام‌ها، فربه‌ترین و نیرومندترینشان را بر می‌گزینند و ضعیفانشان را همچنان بیکار و گرسنه رها می‌دارند! و شمس خود این دست طرد را به جرم ضعف بنیه و در حال گرسنگی بر سینه‌ی خویش احساس کرده است.

فدائیان الموت (۶۵۴ – ۴۸۳هجری قمری)، که در آغاز با تکیه بر تشیع اسماعیلی، تنها روشنی امید در آسمان تیره‌ی زندگی محرومان، نیروئی انقلابی و هوادار خلفای فاطمی مصر و ضد استعمار بغداد و امرای دست نشانده‌ی آن در ایران به شمار می‌رفتند لیکن در طول مدتی کوتاه‌تر از یک قرن (عصر شمس)، با صد و هشتاد درجه انحراف از اصل، تا حد آلت اجرای مقاصد سوء خلیفه بغداد و به عنوان سازمان جاسوسی خلیفه ناصر، برای خفه کردن هر نوع صدای اعتراض و وسیله‌ی استقرار حکومت وحشت در میان مردم ایران، سقوط کردند. این سازمان، ظاهراً همچنان وظیفه داشته است تا از خوبرویانی که مردم در پرده داشته‌اند برای ناصر کسب اطلاع کند و هر گاه خلیفه اراده می‌کرده است حتی زنان شوهردار را به جدایی از شوهران و پیوستن به خیل حرمسرای خویش ناگزیر می‌ساخته است! (هندوشاه نخجوانی). دیگر از ایدئولوژی و از آرمانگرائی فدائیان، از جهاد با ناحق به خاطر استقرار عدالت، جز نامی بیش بر جای نمانده بود! و فاجعه‌ی ملیجک‌ها و «حسن مازندرانی» که هم‌بستر نرینه‌ی امام اسماعیلی رودبار بشمار می‌رود تنها مشتی نمونه از خروار است و این وقایع همه در «الموت» در بناگوش زادگاه شمس و به هنگام حیات وی روی می‌دهد.

خواجه نصیر همان مردی که بنابر اصرار ناصرالدین ابوالفتح ابی منصور، رییس اسماعیلی قهستان، نه سال پیش از برخورد شمس و مولانا در قونیه دست به تالیف کتابی در اخلاق! می‌زند و به پاس ابتکار و تشویق ناصرالدین ابوالفتح، نام کتاب خود را اخلاق ناصری می‌نهد، هنگامی که بخت از الموتیان بر می‌گردد و بساط آنان به دست مغول برچیده می‌شود، به وزارت هولاکوخان نایل می‌گردد! خواجه ریاضی دان و فیلسوف، شاهد و موثر در سقوط بغداد و نویسنده‌ی رساله فتح بغداد است. بنابر کتاب «اخلاق ناصری‌اش» ما وی را به عنوان یک معلم و مربی اخلاق نسل‌هایش می‌شماریم و کتابش را همچنان در امروز به فرزندان خود تدریس می‌کنیم، سی و یک سال بعد هنگامی که بخت از الموتیان بر می‌گردد و بساط آنان به دست مغول برچیده می‌شود این بار مقدمه‌ی تازه‌ای بر اخلاق ناصری می‌نگارد و یک باره قلم بطلان بر گفته‌های مقدمه‌ی پیشین خود فرو در می‌کشد، و آن را یکسره دروغی مصلحت آمیز، نبرد شیوه‌ای به خاطر تنازع بقای خویش معرفی می‌دارد.

شمس در عصر استبداد خودکامگان، در عصر آموزش تسلیم و رضا، در عصر گله پروری توده‌ها، پرخاشگری می‌آموزد. به جای خاموشی گزینی، به جای درس مدارا، مردم را به اعتراض، به ایستادگی و به عمل متقابل در برابر ناروائی‌ها تشویق می‌کند. و این‌ها همه خلاف آموزش‌های متداولی است که از تصوف عموماً انتظار می‌رود. بدین سان شمس یک صوفی پرخاشگر، یک صوفی تهدیدگر و یک انقلابی ضد یاسای چنگیزی است!



به عقیده شمس در جایی که سراسر ادراک ما را حجاب فرا گرفته است، معرفت راستین وحقیقت تمام، چگونه می‌تواند چهره نماید؟ و معارف بازاری را، چگونه اعتباری تواند بود؟ گرایش‌ها و گریزها، ستایش‌ها و نکوهش‌ها، حمله‌ها و دفاع‌ها، بر چه استوارند؟ حکمرانان کیستند؟ جز خودکامگانی بی‌خبر از رنج زیردستان؟ جز خودپرستانی تنها در بند بزرگداشت خویشتن؟ و در

حقیقت حکومت چیست؟ جز تسلط بر نفس خویشتن؟ جز فرمانروایی بر خودخواهی‌ها، جز سلطه بر خودکامگی‌ها، جز غلبه بر قهرها، و جز پیروی بر دیگر آزادی های خویش؟ کوتاه سخن، بر روابط انسان‌ها چه چیز حکم فرماست؟ جز نفاق؟ جز دورویی؟ جز بیگانگی از حقیقت؟ جز آزمندی و سوء نظر؟ جز خودخواهی و بی‌اعتنایی نسبت به رنج دیگران؟ جز فریب؟ جز دعوی‌های درون تهی؟ و در این میان سهم مردان راستین چیست؟ جز خون دل خوردن؟ و با آنان چه می کنند؟ جز دشمنکامی و کینه توزی؟. شمس بت شکن است و هیچ قالبی را دربست و برای همیشه نمی‌پذیرد. از هیچ بتی، از هیچ ابر مردی، بی‌نیش نقد، بی تازیانه‌ی طنز، بی‌پرخاش مستقیم در نمی گذرد. شمس با دریغی گرانبار، از خود می‌پرسد که آخر: نظام جامعه و طبقات آن چرا چنین فاسد شده‌اند؟! تلاش‌ها، چرا بیشتر خودخواهانه‌اند؟! رهبران چرا بی‌خبراند؟! واعظان چرا، هراس انگیزند؟! اندرزها، چرا زهرآگین‌اند؟! مردمان بر سر گنج، چرا تنگدست‌اند؟! نیازمندان بر لب آب، چرا تشنه‌اند؟!

شمس پی آمد نفوذ تباهی فرهنگی و فساد عمومی جهان خود را، در یکایک طبقات به اصطلاح روشنفکر زمان خویش، لمس و احساس کرده است و از این‌رو طبعش به نفی وضع موجود، واژگونگری ارزش‌ها، برای نوسازی جامعه و فرهنگ آن، متمایل می گردد! در این میان درخشش ستارگانی پر فروغ چون ابوالحسن خرقانی، بایزید بسطامی، سنایی، سعدی، حافظ و عطار در آسمان آن شب‌ها توان بخش ایجاد غنای فرهنگی برای توده های مردم ایران هستند. شمس از راهبران بزرگ تصوف عشق در عصر پریشانی ضابطه‌ها و جدایی انسان‌هاست و مرغان در منطق الطیر عطار هر یک مظهری از انسان‌های جدا از یکدیگر بشمار می روند! سیمرغ رمزواره‌ی وحدت ملی در مدینه‌ی فاضله‌ی عرفان اجتماعی ایران است که نتیجه عشق، ترکیب و اتحاد مرغان پراکنده است!

شمس پرنده، مرغی است که هر دانه را بر نمی گیرد، قلب بیگانه‌ای است که هر زمزمه‌ای برایش بانگ عزا و هر چشم اندازی برایش گنگ و بی‌حاصل است. او در بی‌قراری زندگی می کند و بهشت برایش بیهودگی رنگینی است. او به دنبال رهایی از دوزخ این بهشت است و در میان آفریده‌های رنگارنگ تنهاست. درد شمس درد «بی کسی» است پس ملول از دیو و دد، چراغ به دست، شهر به شهر در پی یافتن کسی از «جنس خود» است. کسی که بتواند در او بیارامد.

هجرت مولانا از بلخ به قونیه:

مولانا جلال الدین محمد بلخی در ششم ربیع الاول سال ۶۰۴ هجری قمری در بلخ زاده شد. پدر او مولانا محمدبن حسین، خطیبی است که به بهاءالدین ولد معروف شده است و نیز او را با لقب سلطان العلماء یاد کرده‌اند. بهاءولد از اکابر صوفیه و اعاظم عرفا بود و خرقهٔ او به احمد غزالی می‌پیوست. وی در علم عرفان و سلوک سابقه‌ای دیرین داشت و از آن رو که میانهٔ خوشی با قیل و قال و بحث و جدل نداشت و علم و معرفت حقیقی را در سلوک باطنی می‌دانست و نه در مباحثات و مناقشات کلامی و لفظی، پرچمداران کلام و جدال با او از سر ستیز در آمدند، از آن جمله فخرالدین رازی بود که استاد سلطان محمد خوارزمشاه بود و بیش از دیگران شاه را بر ضد او برانگیخت. بهاءولد یکی از مهم‌ترین موجبات ترک زادگاه خویشتن را در یادداشت خاطرات زندگی خود، چنین اعلام می کند که: خوارزمشاه، ترک خان و مان و بچگان گرفته است، تا ملکی می تواند گرفتن! هنگامی که خوارزمشاه با عزیزان خود چنین می کند، دیگر از وی در مورد دیگران چه انتظاری می‌توان داشت؟ (بهاءولد، ۱۳۳۸).



بهاءولد که نمی‌تواند در قلمرو خوارزمشاه بماند، سرگردان و رهزده به هر دیار که می‌رسد، بر اثر مشاهده‌ی فساد و فتنه و ستمبارگی رهبران محلی ناچار از منزل گزیدن در مکان‌های ناایمن چشم فرو می‌بندد. پدر مولانا به کوچ خویش تا آسیای صغیر، ادامه می‌دهد. در دمشق چون بزرگان شهر به او پیشنهاد ماندن می‌کنند پاسخ می‌دهد که سلاطین و امرای این دیار اغلب به فساد و لواطه مشغولند. نشاید در این مقام مقیم بودن! سرانجام علاءالدین کیقباد (۶۳۴ - ۶۱۶ هـ . ق) از سلاجقه روم که پادشاهی هنرمند و دانشمند بود قاصدی فرستاد و او را به قونیه دعوت نمود. پدر مولانا از همان بدو ورود به قونیه مورد توجه عام و خاص قرار گرفت تا این که سرانجام شمع وجودش در حدود سال ۶۲۸ هجری قمری خاموش شد و در قونیه به خاک سپرده شد. در آن زمان مولانا جلال‌الدین گام به بیست و پنجمین سال حیات خود می‌نهاد، مریدان از او خواستند که بر مسند پدر تکیه زند و بساط وعظ و ارشاد بگسترد. سید برهان الدین محقق ترمذی(۶۳۷ - ۵۶۱ هـ.ق) که در جوانی به بلخ رفته و در زمره مریدان صدیق و پاکدل بهاءولد - پدر مولانا - درآمده بود در سال۶۲۹ هـ.ق بار سفر بر بست تا به دیدار مرشد خود سلطان العلماء در قونیه برسد. شهر به شهر راه پیمود تا اینکه به قونیه رسید و سراغ سلطان العلما را گرفت، غافل از آنکه او یک سال پیش از این، خرقه تهی کرده و از دنیا رفته بود. وقتی که سید ترمذی نتوانست به دیدار سلطان العلماء نائل شود رو به مولانا کرد و گفت در باطن من علومی است که از پدرت به من رسیده این معانی را از من بیاموز تا خلف صدق پدر شود. مولانا نیز به دستور سید به ریاضت پرداخت و مدت نه سال با او همنشین بود و زان پس برهان الدین در قیصریه رحلت (۶۳۷ ه.ق)کرد.

طلوع شمس:

مولانا در سی و هشت سالگی مفتی حنبلی(افلاکی، ۱۹۶۱) و سرآمد دانشمندان دینی دوران خود بود و مریدان و عامه مردم از وجود او بهره‌ها می‌بردند. روز شنبه ۲۶جمادی الآخر سنه ۶۴۲ هجری قمری مولوی با خرسندی و بی‌خیالی از راه بازار به خانه باز می‌گشت که ناگهان درویشی ناشناس در معوج البحرین (محل تلاقی دو دریا)، از میان جمعیت پیش آمد و گستاخ وار عنان فقیه و مدرس پر مهابت شهر را گرفت و در چشم‌های او خیره شد و گستاخانه سؤالی بر وی طرح کرد: صراف عالم معنی، محمد(ص) برتر بود یا بایزید بسطام؟ مولانا لحظه‌ای تأمل کرد و گفت: بایزید تنگ حوصله بود با جرعه‌ای سیراب شد. محمد دریانوش بود و دارای استقساء عظیم، به یک جام عقل و سکون خود از دست نداد. مولانا این را گفت و به مرد ناشناس نگریست، در نگاه‌های سریعی که بین آنها رد و بدل شد بیگانگی تبدیل به آشنایی گشت. نگاه شمس به مولانا گفته بود از راه دور به جستجویت آمده‌ام و با این بار گران علم و پندار چگونه به ملاقات می‌توانی رسید؟ و نگاه مولانا به او پاسخ داده بود: مرا دریاب و این بار مزاحم را از شانه‌هایم بردار. آفتاب دیدار این قلندر گمنام و درویش تاجرنما، قلب و روح مولانا را چنان بگداخت و جرقه‌ای در جان باروتی او انداخت که ترک مسند تدریس و کرسی وعظ گفت. شمس به آن بنده نازنین گرفتار در میان قوم ناهموار که او را به زیان می‌بردند پیشنهاد قمار کرد بی‌آن که هیچ وعده بردن دهد. شمس پی برد که مولوی عالمی از اهل طریق و در واقع یک غزالی خائف است. او در یافت رشته‌ای از تعلقات و ملاحظات فرهنگی و پرواهای دینی همچون بندهایی، پای این عقاب را بسته و او را به یک مرغ خانگی مبدل ساخته است. پس او را از بالاترین سطوح این تعلقات (خانواده، مطالعه کتاب، تدریس، رفتن پیش دوستان و ...)



منع نمود. شمس او را از پاره دوزی در دکان باز داشت. عشق را به او هدیه نمود اما نه عشقی آسان، بلکه از همان آغاز، عشق را برایش با مشکل‌ها نمایاند.

مولانا جلال‌الدین مولوی فرمود، چون شمس‌الدین به من رسید... به تحکم تمام فرمود که: دیگر سخنان پدرت را مخوان! راز این همه تحکم و منع شمس از خواندن سخنان بهاءولد در آنست که بهاءولد فقیهی زاهد است و به موج قدیم تصوف، به موج زهد و پرهیز و به موج خودگرایی تعلق دارد. و شمس می‌خواهد مولوی را به موج نو، به تصوف عشق به تصوف مردم‌گرا دعوت نماید و معارف بهاءولد و دیوان متنبی و رساله‌ی قشیریه تالیف ابوالقاسم قشیری (۳۷۶-۴۶۵ه/۹۸۶-۱۰۷۲م) و ... را مانع راه خویش می یابد! مولانا پا در آتش و دل در گرو تصوف عشق می‌نهد. پس از درس و مکتب پرهیز کرده و چون موسی در پی خزر می‌رود.

تفاوت‌های عظیمی میان کردار شمس و مولانا وجود دارد. شمس به شدت هنجارگریز که با هیچ کدام از هنجارهای اجتماعی هماهنگی ندارد. روش او ستیز است و خشم در حالی که در مولانا مطلقاً خشونت وجود ندارد. شخصیت مولانا هنجارگرا و مبتنی بر مدارا و محبت و به شدت متوجه مخاطب است و همه‌ی کلامش را در سطح مخاطب جمع می‌کند، مولانا هیچ گاه سخنی که بالاتر از حد متعارف باشد نمی‌گوید در حالی که مخاطب عام برای شمس هیچ ارزشی ندارد و تقریباً همه‌ی کلامش چیزهایی است که دیگران با آن مخالف‌اند. شمس، در همین حرف‌هایی که از او به‌جا مانده نکته‌هایی گفته است که هیچ کدام از عرفای ما در طول تاریخ نگفته‌اند. شمس نازل‌ترین نوع شخصیت خود را به هنگام سخن گفتن می‌داند. به «اقتصاد سخن»، سخت پایبند است و از پرگویی گریزان، شمس در جهان باژگونه سخن مقلوب می‌گوید. شمس علیرغم تفاوت‌های شخصیتی موجود، نوآموز مکتب خود را اندک اندک، ماهرانه و آگاهانه، برای رازگرایی، برای پذیرش باطنی گری، برای ورود به فراسوی ظاهر همساز خود، آماده ساخت! استاد عشق به سجاده نشین با وقار آموخت که عشق نباید تو را به تسلیم وادار کند. عشق باید خلاقیت‌ها را در تو به ظهور برساند. معشوقی که عاشقش را تابعیت و تسلیم یاد می‌دهد در واقع او را می‌کشد. اما معشوقی که به عاشق راه خلق جهان‌های تازه را یاد می‌دهد او را زنده می‌کند.

تصوف عشق کوشش برای تعیین ضابطه برای جهانی نابسامان است! تصوف عشق باید با یاس‌ها و هراس‌ها پیکار کند از اینرو به شور، به هیجان، به شادی و به پای کوبی‌های دسته جمعی نیازمند است. پس سماع را فریضه‌ی مذهب خویش می‌شناسد. تصوف عشق به حرارت، به دلگرمی و به اعتقاد گرم کننده نیازمند است نه به سخنان دلسرد کننده و هراس آور. شعر موزون، موسیقی، و رقص در تصوف عشق وسیله‌ی تلطیف عواطف و سبب کاهش خشونت‌ها، آموزش محبت در جهانی پر نفرت، کار ابزار همگرایی‌ها، آشنایی‌ها و دوستی‌ها، چاره‌جوی جدایی‌ها و درمان تنهایی‌هاست! نه هدف. چنانکه طفلی رنجور شود، و از شربت طبیب، نفرت نماید و ابته فقاع (شیره) خواهد. طبیب حاذق... دارو را، در کوزه‌ی فقاع کرده بدو دهد تا به وهم آنکه فقاع است، شربت را، برغبت بنوشیده ... مزاج سقیم او مستقیم گردد! (افلاکی، ۳ /۱۱۶). تصوف عشق آیین گوشه‌گیری نیست، تصوف جمع است نه تصوف انفراد! مذهب مردم گریزی نیست، ریاضت در خلوت نیست، چله نشینی نیست. تصوف زندگی در میان مردمان است. زیستن برای آنان است. تصوف چله شکن، تصوف توده گراست. شاید مولوی سماع و شعر موزون فارسی را آگاهانه و به عمد بخاطر نزدیک شدن به توده‌ی مردم و بالا برد سطح درک آنان، به خاطر رهانیدن غریق از گرداب نادانی‌ها برگزیده است. شعر موزون در تصوف



عشق وسیله‌ی تلطیف عواطف و سبب کاهش خشونت‌ها، آموزش محبت در جهانی پر نفرت، کار ابزار همگرایی‌ها، آشنایی‌ها و دوستی‌ها، چاره‌جوی جدایی‌ها و درمان تنهایی‌هاست! نه هدف. چنانکه طفلی رنجور شود، و از شربت طبیب، نفرت نماید و ابته فقاع (شیره) خواهد. طبیب حاذق ... دارو را، در کوزه‌ی فقاع کرده بدو دهد تا به وهم آنکه فقاع است، شربت را، برغبت بنوشیده ... مزاج سقیم او مستقیم گردد! (افلاکی، ۳ /۱۱۶).

غروب موقت شمس:

رفته رفته آتش حسادت مریدان خام طمع زبانه کشید و خود نشان داد. آنها می‌دیدند که مولانا مرید ژنده پوشی گمنام گشته و هیچ توجه‌ی به آنان نمی‌کند از این رو فتنه‌جویی را آغاز کردند و در عیان و نهان به شمس ناسزا می‌گفتند و همگی به خون شمس تشنه بودند. شمس از گفتار و رفتار گزندهٔ مریدان خودبین و تعصّب کور و آتشین قونویان رنجیده شد و چاره ای جز کوچ ندید. از این رو در روز پنجشنبه ۲۱ شوّال سال ۶۴۳ هجری قمری قونیه را به قصد دمشق ترک گفت .شمس در حجاب غیبت فرو شد و مولانا نیز در آتش هجران او بی‌قرار و ناآرام گشت. مریدان که دیدند رفتن شمس نیز مولانا را متوجه آنان نساخت لابه کنان نزد او آمدند و پوزش‌ها خواستند. مولانا فرزند خود سلطان ولد را همراه جمعی به دمشق فرستاد تا شمس را به قونیه باز گردانند. سلطان ولد هم به فرمان پدر همراه جمعی از یاران سفر را آغاز کرد و پس از تحمل سختی‌های راه سرانجام پیک مولانا در ذیحجه‌ی سال ۶۴۴ هجری قمری به شمس دست یافت و با احترام پیغام جان سوز او را به شمس رساند و آن آفتاب جهان‌تاب عزم بازگشت به قونیه نمود. سلطان ولد به شکرانهٔ این موهبت یک ماه پیاده در رکاب شمس راه پیمود تا آنکه به قونیه رسیدند و مولانا از گرداب غم و اندوه رها شد.

غروب دائم شمس:

مدتی کار بدین منوال سپری شد تا اینکه دوباره آتش حسادت مریدان خام طمع شعله‌ور شد. توبه شکستند و آزار و ایذای شمس را از سر گرفتند. شمس از رفتار و کردار نابخردانهٔ این مریدان رنجیده خاطر شد تا بدانجا که به سلطان ولد شکایت کرد: او چندین بار این سخنان را تکرار کرد و سرانجام به روایتی در آن سال کشته (شفق، ۱۳۹۴) و به قولی دیگر غیبت نمود و ناپدید شد. بدینسان، تاریخ رحلت و چگونگی آن بر کسی معلوم نگشت. پس ازآن حال مولانا بسیارآشفته بود تا جایی که با کسی حرف نمی‌زد و در این زمان این طبع ظریف چون نی بر لبان خدا به بهانه شمس، بیش از هفتاد هزار بیت در ۵۵ بحر مختلف، غزلیات بسیار شورانگیز سرود که امروز پس از گذشت حدود هفتصد سال از بهترین ستاره‌های درخشان ادبیات فارسی است (فروزانفر، ۱۳۳۷).



نتیجه گیری:

بدین سان، می‌توان دریافت که این، تنها مولوی نیست که متاثری شیدا از شمس است. و نیز، شمس، تنها یک زایشگر معنوی مولوی، بدون هیچ‌گونه تاثیرپذیری و شوریدگی، از این برخورد و آفرینندگی نیست بلکه در آن واحد، مرید و مراد، موثر و متاثر، شیداگر و شیفته‌ی قطب دل و حواری خویشتن است! شاید این دو لطف حسن دارای سودای سر بالا، برای همدیگر بهانه بودند و رسن!



منابع و مراجع:

۱ـ افلاکی، شمس الدین احمد، (۱۹۶۱)؛ مناقب العارفین. تصحیح تحسین یازیجی، انتشارات انجمن تاریخ ترک، ترکیه، آنکارا، جلد ۲.
۲ـ اقبال، عباس، (۱۳۴۱)، تاریخ مغول، انتشارت امیرکبیر، تهران، ایران، چاپ دوم.
۳ـ بهاء ولد: (۱۳۳۸)، معارف، مجموعه‌ی مواعظ و سخنان سلطان العلماء بهاالدین ولد، جزء ۴، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات وزارت فرهنگ، تهران، ایران، چاپ ۲۲.
۴ـ طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۴۶)، اخلاق ناصری، انتشارت جاویدان علمی، تهران، ایران.
۵ـ فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۱۵)، احوال و زندگانی مولانا جلالالدین محمد، تهران، ایران، چاپ اول.
۶ـ فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۳۷)، یادنامه مولوی (مجموعه سخنرانی‌های بیست تن بمناسبت هفتصدمین سال مولوی)، انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران، تهران، چاپ اول.
۷ـ شافاک، الیف، (۱۳۹۵)، ارسلان فصیحی ملت عشق، انتشارت ققنوس، تهران، ایران، چاپ پانزدهم.
۸ـ ناصرالدین صاحب الزمانی، محمد حسین، (۱۳۸۹)، خط سوم. در باره‌ی شخصیت، سخنان و اندیشه‌ی شمس تبریزی، انتشارات عطایی، تهران، ایران، چاپ ۲۲.
۹ـ نخجوانی، هندوشاه، (۱۳۴۴)، تجارب السلف، تصحیح عباس اقبال، انتشارات طهوری، تهران، ایران، چاپ ۲.



زندگی عاریتی و اصیل در مقالات شمس تبریزی

میلاد صلاحی خلخالی[۱]
سعید بزرگ بیگدلی[۲]
حسینعلی قبادی[۳]

چکیده

زندگی اصیل و عاریتی که از نکات مورد توجه و عنایت بسیاری از فیلسوفان و متفکران در طول تاریخ بشری بوده است، بیشتر به صورت مدون و گسترده نزد فیلسوفان و روانشناسان اگزیستنسالیست مورد مداقه و پژوهش قرار گرفت. وفق این تفکر، انسانی اصیل می‌زید که عقاید، عواطف و به طور کلی سبک زندگی خودش را به محک شخصی بزند و بر مبنای فهم خویشتن عمل کند. بنابراین می‌توان گفت اصالت در این تعریف جهان را از دریچه‌ی چشم خویشتن دیدن است. در مقابل اگر کسی تقلید کند، تعبد ورزد، به دنبال همرنگی با جماعت باشد و فریب اکثریت را بخورد زیستی عاریتی خواهد داشت. عاریتی زیستن یعنی به دنبال خوش‌آمد و بدآمد دیگران بودن و نیازموده زیستن. این طر تفکر به نحو اغلبی و اکثری در متون ادب عرفانی و علی‌الخصوص مقالات شمس تبریزی قابل ردیابی و توجه است. شمس تبریزی در نوع زندگی شخصی‌اش کاملا اصیل می‌زید و به انحاء مختلف زوایای و خفایای آن را در مقالات ارزیابی کرده است و بدان عنایت داشته. وی به بساری از لوازم زندگی اصیل همچون بی‌توجهی به رد و قبول خلق، صداقت در گفتار و رفتار، عدم تقلید، درون نگری و ... التزام می‌ورزد و همچنین زیست اصیل را به عنوان یک چارچوب و نمای کلی برای زندگی اخلاقی و سلوک عرفانی موکدا تأکید می‌کند. این موضوع در تمثیل‌ها و نمادهای وی نیز به خوبی قابل مشاهده است. نظرات و ی در باب بسیاری از افراد معاصر و یا قبل از وی نیز بیان‌گر تفکر کاملا اصیل وی است. و البته در نگاه مولوی نیز به تفرد و اصالت شمس اقرار شده است.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، مقالات شمس، اگزیستانسیالیسم، زندگی اصیل و عاریتی



۱ – دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، زبان و ادبیات فارسی، علوم انسانی، تربیت مدرس
۲ – دانشیار، زبان و ادبیات فارسی، زبان و ادبیات فارسی، علوم انسانی،تربیت مدرس
۳ – استاد، زبان و ادبیات فارسی، زبان و ادبیات فارسی، علوم انسانی،تربیت مدرس

۱ـ مقدمه

نام شمس تبریزی به عنوان یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های عرفانی، همیشه مورد توجه عام و خاص بوده است، اما چنانکه شایسته است به زوایای نظام اندیشگانی وی عطف توجه نگردیده است. بی‌تردید شمس حقی بزرگ به خاطر آتشی که در بیشه‌ی اندیشه‌ی مولانا زد، بر گردن هستی دارد و عرفان تا همیشه وام‌دار اوست، اما شخصیت و تفکرات خود وی نیز، تفکراتی ارزنده و افروخته است و باید به آن توجه ویژه داشت. مقالات شمس تبریزی بهترین سند برای درک و دریافت دقیق احوالات وی و همچنین تفکرات ذوقیمت اوست. یکی از برداشت‌هایی که می‌توان در مقالات به آن دست یافت تأکید وی بر زیست اصیل و دوری از زیستن عاریتی با تمام مختصات و کیفیات آن است. شمس چه در مشی شخصی و چه در آموزه‌هایش، بر زیستن اصیل و به محک شخصی زدن زندگی اهتمام خاص دارد و مستمعان را از تقلید بر حذر می‌دارد. این قسمت از آموزه‌های شمس پرنده کمتر مورد عنایت محققان بوده است و در کتاب یا پژوهشی به طور مجزا یا حتی پراکنده به آن توجه نگردیده است که در این مقاله سعی می‌شود با نمونه‌ها و توضیحاتی به آن اشاره گردد.

۲ـ زندگی اصیل و زندگی عاریتی

تفکر انسان فردیت یافته و زندگی اصیل با سورن کی‌یرکگور، به عنوان پدر مکتب اگزیستانسیالیسم، به طور چشم‌گیری پا به عرصهٔ آثار اندیشه‌ورزان گذاشت اما سابقهٔ آن را می‌توان در اولین گام‌های فلسفه‌ورزی، یعنی سقراط، پی‌جویی کرد. سقراطی که می‌گفت: زندگی نیازموده ارزش زیستن ندارد. این لزوم به آزمودن زندگی در نظر سقراط را باید لزوم به محک شخصی زدن عقاید فرد دانست. یعنی فرد بر اساس دیدگاه‌های خود به آزمون عقاید و اندیشه‌ها برود. «سقراط این نوع زندگی را که در آن عقایدی را بدون اینکه خود، شخصا محک زده باشیم و آزمایش کرده باشیم، می‌پذیریم، زندگی نیازموده می‌نامید.... فقط آن زندگی‌ای به زیستن می‌آرزد که آن را آزموده باشیم. به این معنا که خود، نسبت به به باورهایی که در تصمیم‌گیری‌های عملی موثرند، مداقه ورزیده باشیم و تامل کرده باشیم که این عقیده درست است، یا نادرست. اگر درست است، آن را مبنای تصمیم‌گیری‌های خود قرار دهیم حتی اگر همهٔ عالم آن را نادرست بدانند و اگر نادرست است، آن را مبنای تصمیم‌گیری‌های خود قرار ندهیم، حتی اگر همه عالم آن را درست بدانند.» (ملکیان، ۴۱۶ :۱۳۹۴) در نظر کی‌یرکگور به مثابه‌ی پدر اگزیستانسیالیسم نیز، سقراط شخصیتی شگفت‌انگیز و قابل ستایش است. این شگفت انگیزی سقراط برای کی‌یرکگور را می‌توان همان جذابیت زندگی اصیل دانست. سقراط علی‌رغم تمام فشارهای بیرونی و غوغای عوام و تهدید و تطمیع هیئت حاکم، چون بر اساس محک شخصی خویش به نتایجی رسیده بود، آن را تغییر نمی‌دهد و از تقلید و تبعیت از نظر دیگران (تقلید و تبعیتی که بدون ارائهٔ دلیل است و فرد در آن قلباً و منطقاً قانع نمی‌شود) دوری می‌کند. کییرکگور در مقام توصیف و ستایش عمل او می‌نویسد: «سقراط همه زندگیش را بر سر اعتقادش به خطر می‌افکند، او شجاعت رویارویی با مرگ را دارد، و با آن شور و عشق نامتناهی چنان طرحی برای زندگیش ریخته است که باید آن را پذیرفت... آیا برهانی بهتر از این می‌توان برای جاودانگی روح عرضه کرد؟» (اندرسون،۱۳۹۳:۸۳) هر چند همان‌طور که گفته شد اگزیستانسیالیسم و به تبع آن تفکر زندگی اصیل از قرون اخیر میلادی و با افکار سورن ابو کی‌یرکگور دانمارکی مدون شد اما بسیاری از افراد چه در ادبیات، چه فلسفه و چه در روانشناسی به آرمان اصالت پرداخته‌اند.



۲ـ۱ـ تعریف اصالت

باید گفت تعریف اصالت نیز همچون تعریف سرچشمه‌اش، یعنی اگزیستانسیالیسم، (اگر بنا را بر همان تعریف جامع افراد و مانع اغیار ارسطویی بگذاریم) کار مشکلی است. زیرا هرقدر تعاریف انتزاعی‌تر باشد جامعیت و مانعیت مشکل‌تر خواهد بود حال اینکه، در این حوزه نیز افرادی با عقاید بسیاری متفاوت دست به قلم برده‌اند. افرادی که پرسش‌ها و دغدغه‌های مشترکی داشته‌اند اما به جواب‌ها و راه حل‌های مختلفی رسیده‌اند.

برای درک بهتر اصالت می‌توان این‌گونه توضیح داد که: «زندگی اصیل، زندگی‌ای است که در آن، انسان به خود وفادار است؛ وفادار بودن به خود، در التزام خود حرکت کردن و در معیت خود زیستن. هر وقت وفاداری به خود فدای وفاداری به دیگری یا دیگران شود، زندگی ما عاریتی خواهد بود، نه اصیل. وفاداری به خود، به معنای واضح‌تر، براساس فهم خود عمل کردن و خود را مبنای تصمیم‌گیری‌های عملی قرار دادن است. هر کس در زندگی خود، فقط بر اساس فهمش و بر اساس آن‌چه در فاهمه‌اش واقع شده است، تصمیم‌گیری کند و فهم خود را تعطیل نکند زندگی اصیل دارد. وقتی فهم خود را تعطیل می‌کنیم که زندگی را بر اساس سنت‌های نیازموده، تعبّد، تقلید، افکار عمومی، هم‌رنگی با جماعت، محبوبیت را به هر قیمتی حفظ کردن و کسب رضای مردم ادامه می‌دهیم. در واقع، وقتی بر این مبانی تصمیم می‌گیریم و در مقام عمل به این صورت عمل می‌کنیم زندگی‌اصیل نداریم» (ملکیان،۱۳۹۴:۴۵۰) بنابر این می‌توان زندگی اصل را تلاشی برای دیدن جهان از چشم خویشتن نامید. به جای این‌که با چشم دیگران به امور معرفت پیدا کرد.» برخی از تفکرات، تصمیمات و کارهایی که به عهده می‌گیریم یا با آن‌ها موافقت می‌کنیم و می‌پذیریم (به عنوان عملی که باید انجام دهیم یا مورد موافقت ماست) واقعا متعلق به خود ما نیست و در نتیجه، به طور اصیل و موثق، نشان دهندهٔ فرد انجام دهندهٔ آن نیست. در این‌جا موضوع در رابطهٔ با اخلاق و روانشناسی، هویت و مسئولیت است. اصالت، خصوصیات و منش فرد را توصیف می‌کند، فردی را معرفی می‌کند که بر وفق تمایلات، انگیزه‌ها، آرمان‌ها و باورهایی که نه تنها برای اوست بلکه همچنین نشان می‌دهد که او واقع چه کسی است.» (ttp://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/authenticity) زندگی اصیل بر طبق این تعاریف به جنگ روزمرگی‌های ملال آوری می‌رود که بیت‌الغزلش این است که خواهی نشوی رسوا همرنگ جماعت شو. فردی که رسوایی را در همرنگ نشدن با جماعت می‌بیند، حاضر است به هر قیمتی ولو از دست دادن خویشتن حقیقی خود، بی‌هیچ دلیل و علت قانع کننده‌ای بر طبق نظرات و خوش‌آمدهای دیگری و دیگران عمل کند و خودش را ببازد. ترس از این‌که مردم چه می‌گویند بسیاری از زندگی‌ها را از اساس تغییر می‌دهد، مردمی که معلوم نیست چه کسانی هستند، هستند و نیستند. یک شیر بی‌یال و دم و اشکم. کییرکگور می‌گوید «تنها طبایع پست، قانون اعمالشان را در مردمان دیگر می‌جویند و مقدمات اعمالشان را در بیرون خود جستجو می‌کنند.» (کی‌یرکگور، ۱۳۷۱: ۷۱) فرد اصیل، علاوه بر دوری از تقلید و تعبد سعی دارد بود و نمود خودش را یکی کند یعنی آنطور که هست، هستیش را نشان دهد. می‌توان این حرکت را تحقق خویشتن فرد یا کنش کامل نیز نامید. همانطور که اشاره شد علاوه بر فلاسفه، عرفا و روانشناسان نیز به بسط و تشریح نظریهٔ اصالت و فردیت یافتگی پرداخته‌اند. به طور دقیق باید گفت: «دربارهٔ زندگی اصیل و این‌که زندگی اصیل چیست، افراد مختلفی در طول تاریخ بحث کرده‌اند. یک دسته از این افراد، بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب هستند. دستهٔ دومّ عارفان همهٔ فرهنگ‌ها، ادیان و مذاهب



هستند. این بحث که خود، زندگی اصیل داشته باشند و دیگران را هم به زندگی اصیل دعوت کنند، خیلی مورد توجه آن‌ها بوده است. دستهٔ سوم بخش عظیمی از فیلسوفان هستند که امروزه از آن‌ها به فیلسوف اگزیستانسیالیست تعبیر می‌کنیم. کسانی چون کییرکگور، داستایفسکی، نیچه، هیدگر، گابریل مارسل، و سیمون وی. این‌ها فیلسوفانی هستند که یکی از درون‌مایه‌های اصلی بحث آن‌ها زندگی اصیل است. دستهٔ چهارم، روانشناسانی هستند که به نهضت سوم روانشناسی تعلق دارند. از این دسته به روانشناسان انسان‌گرا تعبیر می‌شود. بزرگ‌ترین آن‌ها آبراهام مزلو، کارل راجرز.... و یونگ هستند. این فیلسوفان و روانشناسان در باب زندگی اصیل مطالب فراوانی گفته‌اند.» (ملکیان، ۱۳۹۴: ۴۱۴)

ابراهام مزلو از روانشناسان بنام، برای فرد سالم الگویی ارائه می‌دهد که نام آن را انسان خواستار تحقق خود می‌گذارد. درنظر وی انسان خواستار تحقق خود دارای ویژگی‌هایی است که می‌توان تجمیع همهٔ آنها را یا در تعریف اصالت و فردیت یافتگی و دوری از عاریت زیستن دانست و یا دربارهٔ ویژگی‌ها و مؤلفه‌های زندگی اصیل. در نظر وی یک فرد سالم خواستار تحقق خود است و این محقق کردن خود دارای صفاتی است، از جمله: فرد خواستار تحقق خود مستقل است و برای کسب رضایت به دیگران متکی نیست، رفتار و احساساتش از آن خودش است یعنی خودش تصمیم می‌گیرد و به نتایج خودش می‌رسد. این در حالی است که به گفتهٔ مزلو روان‌نژندها برای یافتن رضایتی که خود نمی‌توانند ایجاد کنند از لحاظ عاطفی به دیگران وابسته‌اند. می‌توان آن‌ها را انگل‌هایی پنداشت که مطابق الگوی دلخواه پدران و مادران و مربیان و مبلغان می‌اندیشند و عمل می‌کنند و تصوری که از خود دارن، فقط بازتابی از تصور دیگران است، نه حاصل رشد و تکامل مستقل خود. «خواستاران تحقق خود در همهٔ جنبه‌های زندگی، به شیوه‌ای بی‌تعصب و مستقیم و بدون تظاهر رفتار می‌کنند. ناگزیر از پنهان ساختن عواطف یا هیجانهایشان نیستند. می‌توانند صادقانه آن‌ها را نشان دهند. به عبارت ساده‌تر می‌توان گفت این‌ها به طور طبیعی و بر طبق طبیعت خویش عمل می‌کنند.» (شولتس، ۱۳۹۰: ۱۰۴). خودکفایی و استقلال را باید از دیگر ویژگی‌های مهم آنان دانست.

الگوی فرد سالم از نظر یونگ را باید برداشت وی از انسان اصیل و عاری از عاریتی زیستن دانست. وی الگویش را انسان فردیت یافته نامید و فرایندی که موجب یکپارچگی شخصیت انسان می‌شود را تحقق خود یا خود شدن. وی اظهار می‌کند صورتک‌هایی که نقش‌های اجتماعی، ما را وادار می‌کند به صورت بزنیم ما را از خود بودن دور کرده است. «گر شخص معتقد شود که صورتک به راستی می‌تواند بر طبیعتش تأثیر نهد، آن‌گاه صورتک می‌تواند بسیار زیان آور باشد، چرا که دیگر شخص فقط نقش بازی نمی‌کند، بلکه به نقش تبدیل می‌شود. در نتیجه من شخص، تنها همان صورتک می‌شود و سایر جنبه‌های شخصیتش مجال رشد و پرورش کامل نمی‌یابند. انسان از خود راستین بیگانه می‌شود و میان صورتک گسترش یافته و سایر جنبه‌های تهی شده، تنش پدید می‌آید. این وضع راه به سلامت روان نمی‌یابد یونگ دریافت که چنین اشخاصی درمی‌یابند که در همهٔ عمر دروغی زیسته‌اند و با مجال ندادن به بیان خود راستین، خویشتن را فریفته‌اند.» (همان، ۱۳۳)



یونگ در فرآیند تفرد به یکی از مؤلفه‌های بزرگ اصالت بیش از هرکس دیگری توجه داشته و آن درون‌نگری است. از نظر وی فرآیند تفرد و رسیدن به من، با توجه هرچه بیش‌تر به آن من حقیقی درونی امکان دارد. «یعنی من (ایگو) نباید راجع به آن‌چه من می‌بایست انجام بدهم و یا در مورد آن‌چه عموما کار درست تلقی می‌شود فکر کنم، بلکه می‌بایست به آن‌چه کلیت درونی من، یعنی

خویش، در این وضعیت از من طلب می‌کند و یا آن‌چه می‌خواهد از طریق من به این عالم بیاورد توجه کنم. » (فن‌فرانتس و ادینجر، ۱۳۹۳: ۴۳)

کارل راجرز نیز الگوی فرد سالم را انسان با کنش کامل می‌نامد. از نظر راجرز یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های شخصیت سالم این است که: «کسانی که به تحقق خود می‌پردازند، به راستی خوشان هستند. خود را پشت نقاب‌ها و صورتک‌ها پنهان نمی‌سازند و به آن‌چه نیستند تظاهر نمی‌کنند یا در برابر بخشی از خود سپر نمی‌گیرند. پیرو تجویزهای رفتاری نمی‌شوند، هر لحظه به رنگی درنمی‌آیند و در اوضاع و شرایط مختلف شخصیت‌های متفاوت از خود نشان نمی‌دهند. از توقعات و ممنوعیت‌های تحمیلی جامعه یا پدر و مادر خویش آزادند. این قاعده‌ها برای آن‌ها کوچک است و این مراحل را پشت‌سر گذاشته‌اند. به اعتقاد راجرز، کسانی که به تحقق خود می‌پردازند، با آداب و اصولی که دیگران وضع کرده‌اند زندگی نمی‌کنند. جهتی را که برمی‌گزینند و رفتاری که از خود نشان می‌دهند، تنها توسط خودشان تعیین شده است. خودشان مالک شخصیت خود هستند و مستقل از هنجارهای تجویز شدهٔ دیگران عمل می‌کنند.» (شولتس، ۱۳۹۰: ۴۹) از نظر راجرز نیز فرد سالم باید به دور از هرگونه پیروی‌های بیهوده از جماعت باشد؛ پیروی‌های بی‌دلیلی که محض خوشآمد دیگران است، دیگرانی که هیچ دخل و تصرف در سرنوشت ما ندارند. در تفکر وی انسان سالم باید برای هر تجربه‌ای آمادگی کامل داشته باشد.

۳ـ مؤلفه‌های زندگی اصیل و فردیت یافته

از برآیند آن‌چه، گفته شد می‌توان مؤلفه‌هایی برای زندگی اصیل یافت، بسیاری از این مؤلفه‌ها را می‌توان با تغییراتی در اندیشه، آثار و زیست مولانا نیز یافت که در فصل بعدی درباب آن بحث خواهد شد.

۳ـ۱ـ زندگی کردن به مقتضای فهم خویشتن

عمل بر مبنای اقتضائات شخصی روی سکه‌ای است که پی‌گیری آن در زندگی فردی منجر به دست‌یابی به روی دیگر سکه می‌شود. روی دیگری که عبارت است از، دوری از عاریتی زیستن. فردی که به مقتضای فهم و حال خویشتن عمل می‌کند یعنی جسورانه می‌زید. «جسارت داشتن به معنی زندگی کردن، صحبت کردن، و عمل کردن به گونه‌ای شجاعانه و بر اساس خود حقیقی‌مان است.» (رابینز، ۱۳۹۰: ۱۰۰) این‌گونه زیستن حس واقعی بودن به فرد می‌دهد. اصیل بر اساس مدهای فکری و عملی جامعه زندگی نمی‌کند؛ او به دنبال دلیلی است که وی را اقناع کند و معتقد است در مسیر رودخانه شنا کردن را ماهی مرده نیز می‌داند. فرد اصیل سعی دارد دنیا را با چشم‌های خودش ببیند و به حرف‌های افواهی و مشهورات توجهی ندارد. «به باور اگزیستانسالیست‌ها، اصالت در این است که به جای پذیرفتن نقاب‌هایی که جامعه به ما می‌دهد نقش اصلی خودمان در شکل بخشیدن به زندگی‌مان را باور کنیم و مسئولیت آن را بر عهده بگیریم.» (تامپسون، ۱۳۹۳: ۱۱۳)



۳ـ۲ـ عدم همرنگی با جامعه

این ویژگی را باید لب و اساس دوری از تقلید و تعبد دانست. آنان که اصیل می‌زیند «خودکفا و مستقلند و به خوبی می‌توانند برای تفکر و عمل به شیوه‌هایی معین، در برابر فشارهای اجتماعی

مقاومت کنند. جدایی درونی و دوری و برکناری خود را از فرهنگی که رشتهٔ هدایت آن، بیشتر در دست دیگران است تا خودشان، حفظ کنند. البته در برابر فرهنگ جامعه آشکارا عصیان نمی‌کنند. برای نمایش استقلال، قواعد اجتماعی را عمدا زیر پا نمی‌گذارند. در واقع در رفتار یا هر مطلب دیگری که در نظرشان بی‌اهمیت جلوه کند، می‌توانند کاملا متعارف باشند. تنها زمانی که موضوعی برایشان دارای اهمیت شخصی بسیاری باشد(معمولا در موضوعات اخلاقی) آشکارا با قواعد و هنجارهای جامعه به مبارزه برمی‌خیزند» (شولتس، ۱۳۹۰: ۱۱۴) در این نظریه نوعی بی‌اعتمادی به نظریات عامه وجود دارد و به مشهورات به دیدهٔ تردید نگریسته می‌شود. کارل گوستاو یونگ یکی بزرگ‌ترین گرفتاری‌های فرد در جامعه امروزی را توده‌ای شدن و تبدیل به یک از عضو از این کارخانهٔ بی‌انتها شدن می‌داند. او می‌نویسد «یک میلیون صفر را اگر با هم جمع کنندباز نتیجه همان صفر است و چیزی در دست نخواهد بود، پس ارزش یک اجتماع وابسته به ارزش افرادی است که آن جامعه را تشکیل می‌دهند. اجتماعی که از افراد بی‌ارزش یعنی از افرادی که هیچ‌گونه ارزش اخلاقی و شخصیتی ندارند تشکیل شده باشد، بی‌گمان آن اجتماع هیچگونه ارزش و اهمیتی نخواهد داشت.» (یونگ، ۱۳۹۱: ۵۱)

۳ـ۳ـ صداقت

برای فهم صداقتی که از آن اصالت به دست می‌آید باید برای صداقت دایره‌ای بزرگ‌تر از آن‌چه به طور معمول به آن عنوان صداقت می‌دهیم تصور کرد. این دایره تا جایی است که در داشنامهٔ فلسفهٔ استنفورد تعریف صداقت با اصالت پهلو می‌زند. روانشناسان برای آدمی پنج ساحت قائلند. گویی آدمی یک کل است که از پنج ظرف مرتبط به هم ساخته شده است. این پنج ساحت عبارتند از ساحت اعتقادات، ساحت عواطف و احساسات و هیجانات، ساحت خواسته‌ها، ساحت رفتارها و ساحت گفتار که سه ساحت اولی ساحات درونی آدمی‌اند که با دو ساحت بیرونی فرد یعنی، ساحت رفتار و گفتار شناخته می‌شوند. از آن‌جا که هیچ فردی به درون فرد دیگر راهی ندارد، آدمیان به دیگران، به وسیلهٔ دو ساحت بیرونی‌شان از ساحات درونی‌شان خبر می‌دهند؛ و صداقت به معنای دقیق آن‌را باید انطباق همهٔ این ساحات با هم دانست. راستگویی یعنی عیان کردن دقیق باورهای خویش و البته باید دانست نیت سخنن گفتن صادقانه معیار راستگویی است و نه صدق و کذب منطقی. «صداقت هدیه‌ای است که می‌توانیم به دیگران بدهیم. صداقت در ضمن منبع قدرت و موتور محرک سادگی و آسودگی است. وقتی می‌دانیم که در هر شرایطی خواهیم کوشیدحقیقت را بگوییم، نیازی نمی‌بینیم خودمان را آماده رویارویی با خیلی چیزها کنیم. ما در این حالت می‌توانیم خودمان باشیم.» (هریس، ۱۳۹۲: ۲۷) فرد اگر اصیل زندگی کند از ریا به دور خواهد بود و این یکی از پرتگاه‌های اخلاقی زیستن است. صداقت باعث می‌شود روح فرد چندپارچه نباشد و یکپارچگی و دوری از نفاق را برای وی به ارمغان می‌آورد.



۳ـ٤ـ مطالبهٔ دلیل

باید گفت مطالبهٔ دلیل را می‌توان در اولین شعاری که شالودهٔ تفکر اصیل است نیز مشاهده کرد. وقتی سقراط به ارزش زندگی وارسی شدن پرداخت، و خود را همچون خرمگسی معرفی می‌کرد که گرد معتقَدات افراد می‌چرخد تا بی‌دلیلی آن‌ها را برای صاحبانش نشان دهد به ارزشی نظر داشت که

باید آن را مطالبهٔ دلیل دانست. در این مورد نیز همچون صداقت باید توجه کرد که گاه ممکن است فرد به واقعیت نرسد اما لااقل باید بفهمد که اعتقاداتش در منظومهٔ فکری خودش تناقض یا تعارضی نداشته باشد. از نظر تامپسون «از یک فرد اصیل انتظار می‌رود که منشی اخلاقی، متاثر از خرد داشته باشد» (تامپسون، ۱۳۹۵: ۱۰۹). فرد اصیل به جای این که تنها در پی این باشد که با تقلید از سایرین خود را در منطقهٔ امن روانی قرار دهد و سعی می‌کند دلایلی که برایش قانع کننده است را در عمل به کار بندد حتی اگر این دلیل، دلیلی نباشد که مورد قبول همگان است، همچنان که در نظر کی‌یرکگور حقیقت، انفسی است و تنها حقیقتی مهم است که من بتوانم محض آن زندگی کنم و به خاطر آن حاضر باشم بمیرم. یعنی ممکن است این دلیل از پس کندوکاوهای درونی یک فرد پدیدار شده باشد.

۳ـ۵ ـ درون‌نگری

در میان کسانی که دربارهٔ الگوی فرید شدن سخن گفته‌اند، کارل گوستاو یونگ بسیار به اهمیت درون نگری پرداخته‌است. فرآیند تفرد در نظر وی توجه هر چه بیش‌تر به سائق‌های درونی است. او می‌گوید از بین بردن نقاب‌هایی که راه را را بر فردیت که نشان‌دهندهٔ پاک‌ترین وجوه انسان است می‌بندد، بی‌توجهی به ندای درون است. از نظر وی «خویش را می‌توان یک مرکز راهنمای درونی دانست. این وجه آفرینندهٔ انسان تنها در صورتی قابل بالندگی است که ایگو، خود را از تمام اندیشه‌های سود و زیان و موفقیت رها کند تا به این موجود حقیقی‌تر و عمیق‌تر نزدیک شود» (فن‌فرانتس و ادینجر، ۱۳۹۳: ۴۱) بنابر این تفکر درون ما، راه به سوی نیکی می‌گشاید و احتیاجی به سرک کشیدن و تقلید نیست. «جایی در عمیق‌ترین بخش روان خود می‌دانیم که امور در چه جهتی حرکت می‌کنند، ولی معمولا آن انَتری که او را ایگو می‌نامیم چنان سر و صدایی راه می‌اندازد که مانع شنیدن صدای درونی است. » (همان، ۵۷) تجلیات بیرونی ما تنها وقتی اصیل خوانده می‌شوند که امر درونی را صادقانه و کامل بیان کنند.

۳ـ۶ـ خودشناسی

توجه به آرمان زندگی اصیل که توصیه می‌کند خودت باش مستلزم این است که بدانیم این خودی که ما از سوی این آرمان تشویق به رعایت آن هستیم، کیست. سقراط می‌گفت: «کل فلسفهٔ من مبتنی بر دو شعار است، شعار اول این است که خود را بشناس و شعار دوم این است که زندگی نیازموده ارزش زیستن ندارد.» (ملکیان، ۱۳۹۴: ۴۱۴) خود بودن مستلزم این است که خود را بشناسیم و از غیر خود تمیز دهیم. مؤلفه‌های دیگر اصالت چون صداقت و توجه به اقتضائات درونی نیز لزوم خودشناسی را نشان می‌دهند. «متعهد شدن به گفتن حقیقت مستلزم این است که توجه کنیم در هر زمان حقیقت چیست و کدام است. ما چه جور آدمی هستیم، چگونه و چقدر داور دیگران، خودخواه یا تنگ نظر شده‌ایم» (هریس، ۱۳۹۳: ۲۷) خودشناسی یکی از بزرگترین محمل‌ها برای فراروندگی و نیل به اهداف متعالی است. «برای اینکه بتوانیم هر چه بیشتر تبدیل به خود واقعی‌مان بشویم، با اصالت زندگی کنیم، بیدار شویم و آن زندگی را که خودمان می‌خواهیم را آگاهانه بیافرینیم و برای اینکه بتوانیم لذت و آرامش حقیقی را در زندگی‌مان احساس کنیم، لازم است خودمان را تا عمیق‌ترین سطوح درونیمان بشناسیم و این کشف و شهود فردی را در طول زندگی ادامه دهیم، حتی اگر این فرآیند همیشه آسان و راحت نباشد.» (رابینز، ۱۳۹۰: ۵۳)



۳ـ۷ـ خلاقیت

انسان‌های اصیل به علت این‌که به لزوم همرنگی با جماعت اعتقادی ندارند و شاه‌بیت زندگی اصیل یعنی عمل بر مبنای فهم و تشخیص خود را به طور کامل پذیرفته‌اند و به راه خود می‌روند، معمولا انسان‌هایی خلاق می‌شوند. این موضوع بیش از سایر مؤلفه‌های اصالت حلقهٔ پیوند بین زندگی اصیل و هنر و ادبیات است. همهٔ انسان‌های فردیت یافته بسیار خلاقند، آنان از آنجا که آمادگی کسب تجربه‌های جدید را دارند و به وجود خویش اعتماد می‌ورزند، می‌توانند خلاقیت خود را بارور سازند. فرد اصیل چون دلبستهٔ ستایش دیگران نیست معمولا به دنبال کارهایی می‌رود که تاکنون انجام شده و این انحراف از نُرم معمول باعث ایجاد هنری پویا می‌گردد. کارل راجرز این ویژگی را خلاقیت و آبراهام مزلو آن را آفرینندگی می‌نامد. «آفرینندگی از ویژگی‌هایی است که از خواستاران تحقق خود انتظار می‌رود. اینها اصیل و مبتکر و بدعتگرند.» (شولتس، ۱۳۹۰: ۱۱۴)

راینر ماریا ریلکه شاعر شهیر آلمانی نیز جوهرهٔ هنر را زیست اصیل می‌داند. وی که بنابر نظر مترجم بسیاری از آثارش به زبان فارسی مولانای اروپاست، به لزوم زندگی اصیل و ارتباط هنر و اصالت در آثارش پرداخته است «گزارشی زیبا و عمیقا تأثیرگذار از آن‌چه اقتضای هنرمند اصیل است، در اثر راینر ماریا ریلکه تحت عنوان نامه‌هایی به شاعر جوان (که توسط پرویز ناتل خانلری به فارسی ترجمه شده است) به چشم می‌خورد. تقابل زیست اجتماعی با زندگی واقعی، چارچوبی را فراهم می‌کند برای پاسخی که در آرمان اصیل شدن به تصور درآمده است. آن‌چه مورد نیاز است، قابلیت درگیر نکردن خود در جامعه و تشریفات و بازی‌های بیهودهٔ آن است، دوری جستن از ریا و تظاهر و چرخش به سویهٔ درون‌تیر خویشتن. ریلکه شیوه‌ای را توصیف می‌کند که طبق آن فرد با چرخش به درون، می‌تواند به زندگی مرتبط شود، سرچشمهٔ گسترده‌تر هستی که زیر جامعه قرار دارد و متمایز از آن است. » (گیان، ۱۳۹۲: ۹۷)

٤ـ نمودهای زندگی اصیل و عاریتی در مقالات شمس تبریزی

شمس تبریزی، با نام کامل محمد بن علی بن ملک‌داد تبریزی، مشهور به شمس پرنده، یکی از نام‌آورترین و ماندگارترین شخصیت‌های عرفان اسلامی است که هرچند دلیل اصلی شهرت وی، تحول زیر و زبر کننده‌ای است که بر جان مولانا نهاد و وی را از سجاده نشینی باوقار، به بازیچهٔ کودکان کوی بدل کرد، اما خود وی صاحب و حامل اندیشه‌های بدیع و تأثیرگذاری در فکر و فرهنگ دینی است. شمس از همان ابتدا مورد توجه خاصهٔ مولانا و بعضی شاگردان صدیق وی بود. در رسالهٔ فریدون سپسالار که قدیمی‌ترین شرح حال مولاناست و اصلاً با نام کامل رسالهٔ سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار نگاشته شده است، معرفی جالب توجهی از شمس وجود دارد که بیان کنندهٔ رتبت رفیع وی در نظر مولاناست و این، نخستین کتابی است که می‌توان در آن نام کامل شمس و اندکی از زندگی‌نامهٔ وی را در آن یافت.



«حضرت مولانا سلطان‌الاولیا و الواصلین، تاج المحبوبین، قطب العارفین، فخرالموحدین... سیدنا شمس‌الحق و المله و الدین التبریزی، عظم الله جلال قدره، پادشاهی بود کامل مکمل، صاحب حال و قال، ذوالکشف، قطب همه معشوقان جناب احدی... پیوسته در کتم کرامات بودی و از خلق و شهرت، خود را پنهان داشتی، به طریقه و لباس تجار بود. به هر شهر که رفتی، در کاروان‌سراها نزول کردی و کلید محکم بر در نهادی و در اندرون به غیر حصیر نبودی، گاه‌گاه شلوار بند بافتی و معیشت

از آن‌جا فرمودی. مسکن ایشان به تبریز بود.» (سپهسالار، ۱۳۷۵: ۱۲۲)

بهترین راه برای آشنایی عمیق و کامل با این عارف تبریزی تحقیق در کتاب معروف او مقالات است. زیرا می‌توان گفت مقالات شمس تبریزی «اعتراف نامه‌ای در خور پژوهش است که به ایهام و گاهی آشکار، پرده از زندگی خانوادگی‌اش برمی‌دارد و به طور ضمنی خویش را نیز توجیه می‌نماید.» (تدین، ۱۳۷۹: ۵۵۲) بنابراین «از خلال نوشته‌های کتاب می‌توان به عقاید واقعی شمس پی برد و به راستی تصویری درست از اعتقادات عرفانی و اجتماعی او به دست آورد. تنها با بازکاوی مطالب عرفانی مقالات است که می‌توانیم در نهایت ادعا کنیم که به مرام و مسلک واقعی شمس پی برده‌ایم.» (خدادای، ۱۳۹۴: ۲۴) با توجه به مطالب مندرج در مقالات شمس تبریزی و مطالبی که از زبان مولانا و دوست‌داران مولانا در باب او وجود دارد و کنش و واکنش‌ها و داستان زندگی وی که البته، کم و بیش در لایه‌ای از مطالب خیالی و افسانه‌ای وضوح خود را از دست داده به روشنی چهرهٔ مردی عارف که زندگی و اعتقاداتی بس اصیل دارد می‌درخشد. کسی که مثل هیچ‌کس نیست و به راه و روش خود می‌رود و همچنان چراغی روشن در عرصهٔ عرفان و ایمان‌ورزی است. فردی که نه سخنش مثل سخن دیگران است و نه اعتقاداتش در مورد سایرین همچون دیگران. معتَقَداتی مجزا دارد حتی از مولانایی که به شدت از طرف وی مورد ستایش قرار می‌گیرد. با آوردن نمونه‌هایی در این قسمت سعی در موجه کردن این ادعا داریم.

۵ـ شمس تبریزی از نظرگاه مولانا

مقام رفیع شمس تبریزی در دل و جان مولانا برهیچ خواننده‌ای پوشیده نیست، مولانا آنقدر شمس را جلیل القدر می‌یابد که در نظرش از بلندی به مثابه‌ای است که درو می‌نگری کلاه می‌افتد. مولوی آشکارا نوای شمس من و خدای من سر می‌دهد و وی را برتر از شمس چارم آسمان می‌داند و او را آن و برتر از آن می‌بیند و «هر جا مناسب پیش می‌آید، یاد شمس، اسم شمس و یا ذکر تبریز گویندهٔ مثنوی را به یاد شمس تبریز می‌اندازد» (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۱۵) جدای این موارد که نشان‌گر ارادت چشم‌گیر وی نسبت به شمس است، خود مولانا نیز شمس را کسی می‌بیند که با باقی فرق دارد و متفاوت است. کسی است که به راه دیگران نمی‌رود. فرد است و یگانه.

خود غریبی در جهان چون شمس نیست　　شمس جان باقیست کاو را امس نیست
(مثنوی. دفتر اول.)

این صفت غریبی است که مشخصهٔ بارزی در فکر و رفتار شمس است و نشان از فرید بودن وی دارد.

شه به حق چون شمس تبریزیست ثانی نیستش　　ناحقی را اصل گویی شاه را ثانی چرا
(غزلیات شمس تبریزی. غزل ۱۳۷)



در نظر مولوی وی کسی است که دومی ندارد و در نهایت یگانگی است. منفرد است و از همرنگی با جماعت کاملاً به دور است. «میان شمس تبریز با مردمان عادیِ زمان، مناسبتی و سنخیتی وجود ندارد. و آن‌ها اگر وی را درنمی‌یابند معذورند. هرگز دیدی و یا کسَی دید/ یخدان زاتش دهد نشانه؟ شمس در آسمان‌ها است، از دسترس مردم عادی به دور است: کسی کاو گفت دیدم شمس دین را / سؤالش کن که راه آسمان کو؟ / در آن دریا مرو بی امر دریا / نمی‌ترسی؟ برای تو ضمان

کو... پس باید گوش از گفت مردم فرو بست و راه خود را دنبال کرد. بگذار تا هر کسی هر چه می‌خواهد بگوید: اگر عالم شود گریان تو را چه / نظر کن در مه خندان و می‌رو/ اگر گویند زراقی وسالوس/ بگو هستم دو صد چندان و می‌رو/ بگو آن مه مرا باقی شما را/ نه سر خواهم و نه سامان و می‌رو. اینکه مریدان حال او را در نمی‌یابند مهم نیست، می‌توان آن همه را نادیده گرفت.» (موحد، ۱۳۷۹: ۱۵۹) این توضیحات فقط درباب کسی می‌تواند مقرون به صواب باشد که اصیل می‌زید و در پی تایید عام نیست. این روش به واقع نقطه مقابل توده‌ای شدن و به دنبال جمع رفتن و عاریتی زیستن است. این نوع زیستن است که تفاوت چشمگیری دارد با نحوه‌ای از زیست که در آن «کم‌کم دیده می‌شود که فرد قوهٔ تمیز خود را از دست داده و از خود تصمیمی ندارد و برای خویشتن روش و مسئولیتی نمی‌شناسد. بر عکس او به صورت یکی از یکان‌های اجتماعی، بیرنگ و بدون وجه امتیاز از یک دیگر درآمده است.» (یونگ، ۱۳۹۱: ۳۳) عبدالحسین زرین‌کوب نیز عقیده دارد که شمس، در بند آداب شیخی و مریدی اهل خانقاه نمانده بود و و هم‌چون صوفیان عصر خویش به آداب خانقاه و سلسله پایبندی نداشت و تربیت مستعدان منفرد را وسیله‌یی برای تزکیه و تکمیل خویش می‌دید. (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۱۰۳)

تأویلات و تفسیرهای تازه‌ای که وی از قرآن کریم و احادیث نبی اکرم (ص) به عمل آورده است نیز در راستای فردیت یافتگی وی قابل طرح است. «شمس تبریزی نظریات بدیعی دربارهٔ تأویل و تفسیر قرآن دارد که تاکنون مورد توجه قرار نگرفته‌اند. شمس در ضمن تأویل‌های خود بطن‌های جدیدی را از قرآن کریم عرضه می‌داردکه باعث شگفتی و شیفتگی هر پژوهشگر و محقق آگاه به عرفان اسلامی می‌شود.» (خدادادی: ۱۳۹۰) در بسیاری از آیاتی که مقالات شمس تبریزی آمده با تفسیری مواجه می‌شویم که در بین مفسران و عارفانی هم چون محی‌الدین ابن عربی که هم‌عصر شمس هستند کمتر به چشم می‌آید. به عنوان مثال، می‌توان با آوردن نمونه‌ای نشان داد اصالت و فردیت یافتگی وی، در نظریهٔ تفسیری و نگاهش به پدیده‌ها و امور مختلف رسوخ داشته‌است و او فقط از دریچهٔ چشم خویش بدان می‌نگریسته است: «نظریهٔ دیگر شمس در باب شرایط و چگونگی تفسیر، این است که باید مفسر به استقلال فکری در تأویل متن رسیده باشد. مادامی که فرد از اقوال و سخنان دیگران در خواندن تأویل متن استفاده می‌کند، چیزی بر تجربیات و دریافت‌های گذشتگان نمی‌افزاید. لحن شمس در بیان این نظریه به گونه‌ای تعریض آمیز است که می‌توان دریاف اغلب مفسران زمانهٔ خویش را به دزدی سخن دیگران متهم می‌کند.» (طاهری: ۱۳۸۵) برای این موضوع می‌توان استشهاداتی از متن مقالات شمس آورد: «هله این صفت پاک ذوالجلال است و کلام مبارک اوست، توکیستی؟ از آن تو چیست؟ این احادیث حق است و پر حکمت و این دگر اشارات بزرگان است. آری هست، بیار از آن تو کدام است؟» (شمس‌تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۲) و یا «گفتند ما را تفسیر قرآن بساز. گفتم: تفسیر ما چنان است که می‌دانید، نی از محمد و نی از خدا. این من نیز منکر می‌شود مرا» (همان، ۲۷۲) چنان که در استشهاداتی که از متن مقالات آمده ملاحظه می‌شود، تاکید وی بر «من» که باید آن را تاکید بر فردیت یافتگی و اصیل زیستن دانست به وضوح نمایان است. تاکیدهای وی بر نفی زیست عاریتی تا آن‌جا پیش می‌رود که در توصیه‌ای به مخاطبان و دوست‌دارانش می‌نویسد: «بعضی کاتب وحی‌اند و بعضی محل وی‌اند، جهد کن تا هردو باشی، هم محل وحی باشی و هم کاتب وحی خویش.» (همان، ۶۸۱) این‌که وجه همت هر فرد بر این باشد که هم محل وحی قرار گیرد و بدو وحی شود یعنی در معرض کشف و شهودها و الهامات الهی قرار گیرد و هم کاتب وحی خودش باشد و



قصه نویس دیگران نشود، یعنی فرد بر فردیت خویش تا حد کمال توجه بورزد و تاکید کند.

«او همچنین بر این باور است که در احادیث، اسرار بسیار زیادی وجود دارند که به دلایلی در قرآن مطرح نشده‌اند. شمس با درک عرفانی عمیقی که نسبت به سخنان حضرت رسول (ص) دارد، معانی عارفانهٔ بدیع و شگرفی را از احادیث استخراج و عرضه می‌کند؛ معنی‌هایی که عارفان قبل از او به ندرت متوجه شده‌اند.» (خدادادی: ۱۳۸۹) به طور کلی تأویل‌ها و تفسیرهای شمس تبریزی در باب احادیث را به سه دستهٔ کلی طبقه‌بندی کرده‌اند و مورد بررسی قرار داده‌اند، این سه طبقه چنین‌اند:

۱ - تأویل یک کلمه به کلمه‌ای دیگر ۲ - تأویلات محتوایی ۳ - انتقاد گونه‌ای بر بعضی احادیث. (همان)

دسته‌ی سوم را که پس از دسته‌بندی‌های موضوعی مواردی از آن را ذکر خواهیم کرد باید جزو مواردی دانست که جز از شمس، با این شدت و صراحت خاص، در کمتر کتاب و نوشته‌ای می‌توانیم بیابیم.

٦ـ تفرد و زندگی اصیل در مقالات شمس تبریزی

با توجه به موضوعات بالا مشخص گردید وقتی سخن از شمس تبریزی به میان می‌آید با متفکر و عارفی اصیل روبرو هستیم که چه در حوزهٔ نظرات دینی و عرفانی و چه در نحوهٔ زیست فرید است و از هر تقلید بی‌جا و پیروی از عامه و همرنگ جماعت بودن مبرا است. در حالی که عاریتی زیستن آنچنان در نظر بسیاری پذیرفته شده به نظر می‌رسد که تبدیل به هنجار گشته است، شمس تبریزی بسیاری از آموزه‌های خویش را برای ترویج و توضیح اصیل زیستن بنا کرد. زندگی‌ای که همراه با اصالت و صداقت باشد مورد تاکید شمس تبریزی است. می‌توان زندگی مورد تایید شمس را زندگی بی‌نفاق نامید و بی‌نفاق زیستن را از اصول بنیادین نظریهٔ وی در سیر و سلوک فردی. اینک با طبقه بندی موضوعی در این رابطه سعی در ایضاح این نوع زندگی خواهیم کرد.

٦ـ١ـ اختیار

اختیار را باید پیش‌فرض زندگی فردیت یافته و اصیل دانست. در باب شمس تبریزی نیز همین قاعده بر قرار خود استوار است. وی در مقالاتش به وضوح رأی خویش را اعلام می‌دارد و بر اختیار و قدرت آدمی با برشمردن استدلالی مُهر تایید می‌زند. «این بزرگان همه به جبر فرو رفتند، این عارفان. اما طریق، غیرِ آن است. لطیفه‌ای هست بیرون جبر. خداوند تو را قَدَری می‌خواند، تو خود را جبری چرا می‌خوانیَ؟ او تو را قادر می‌گوید، تو را قدری می‌گوید، زیرا مقتضای امر و نهی و وعد و وعید و ارسال رسل، این همه مقتضای قدر است. آیتی چند هست در جبر، اما اندک است. او سوی بنده می‌آید، زود بنده سوی حق می‌رود» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۲۸) وی بر مسئولیت فرد در قبال اعمال و رفتارش نیز تاکید دارد و از این طریق نیز به موضوع اختیار و انتخاب اشاره می‌کند. «معنی ولایت چه باشد؟ آن که او را لشکرها باشد و شهرها و دیه‌ها؟ نه بل که ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفس خویشتن و بر احوال خویشتن و بر صفات خویشتن و بر کلام خویشتن و سکوت خویشتن و قهر در محل قهر و لطف در محل لطف. و چون عارفانِ جبری آغارن نکند که: من عاجزم، او قادر است. نه، می‌باید که تو قادر باشی بر همهٔ صفات خودِ و بر سکوت در موضع سکوت وجواب در محل جواب و قهر در محل قهر و لطف در محل لطف. و اگر نه صفات او بر وی بلا باشد و عذاب.



چون محکوم او نبُود. حاکم او بُود. » (همان، ۲۷) بر اساس نوشته‌هایی این‌چنینی در مقالات شمس که باز هم می‌توان نمونه‌هایی از این دست یافت، باید صاحب اثر را جزو کسانی دانست که به اختیار و قدرت انتخاب آدمی نظری مثبت و مورد تأیید دارد.

٦ـ۲ـ خود شناسی

شمس تبریز نیز همچون قاطبهٔ عرفا، بر خودشناسی تاکیدی بلیغ می‌ورزد. وی اعلام می‌کند که خودشناسی و یا به عبارت دیگر جان شناسی بر جهان شناسی مقدم است و نه‌تنها مقدم است، بلکه در جنب خود شناسی بسیاری از شناختن‌ها و معارف دیگر رنگ می‌بازد. آدمی باید در خویشتن کندوکاو کند و بر خویشتن شناخت یابد و در بند غیر نباشد. این موضوع علاوه بر تأکید وی بر خودشناسی بیان‌گر توجه ویژهٔ او به مفهوم فرد انسانی و جایگزین کردن شناخت فرد انسان به جای نوع انسان است. «در بند آن باش که بدانی که من کی‌ام و چه جوهرم و به چه آمدم و کجا می‌روم و اصل من از کجاست و این ساعت در چه‌ام و روی به چه دارم؟» (همان، ۳۴) خودشناسی آنقدر با اهمیت است که می‌توان آن را غرض آفرینش دانست: «آدمی را جهت مقصودی آفریدند، تا خود را بداند که از کجاست و مرجع او کجاست. حواس باطن و ظاهر جهت آن داده‌اند که این‌ها عُدهٔ این طلب است. او استعمال در چیزی دیگر می‌کند. خویشتن را امنی حاصل نمی‌کند تا عیش او خوش و خرم گردد و بر اول و آخِر خود مطلع گردد. در اشتغال علوم، که بهترین مشغولی‌های اهل دنیاست، روزگار می‌برد و از مقصود دور می‌ماند.» (همان، ۱۷۴)

٦ـ۳ـ درون‌نگری

چنان که در بیان مؤلفه‌های زندگی اصیل به میان آمد، درون‌نگری و توجه به درون، اعتماد بر درون خویش و آن چیزی که ندای نیک باطن بر آدمی عرضه می‌کند و بر راه دل رفتن به جای توجه به صدای پر همهمهٔ دیگران از ارکان اصیل زیستن است. شمس تبریزی به درون نگری نگاه جالب توجه دارد و بیان می‌دارد: «همه در یک کس است. چون خود را دانست، همه را دانست. تتار در توست. تتار صفت قهر است، در توست.» (همان، ۱۰) وی در اندرون خویش بشارتی می‌یابد و می‌گوید: «عجبم می‌آید از این مردمان که بی‌بشارت شادند. اگر هر یکی را تاج زرین بر سر نهادندی، بایستی که راضی نشدندی، که: ما این را چه می‌کنیم؟ ما را آن گشاد اندرون می‌باید. کاشکی این چه داریم، همه بستدندی و آن‌چه آن ماست به حقیقت، به ما دادندی.» (همان، ۷۴) این بشارت به توجه به اندرون، یادآور غزلی نغز از شاگرد شمس، جلال‌الدین بلخی است که وی نیز در آن به توجه به اندرون و خویشتن خویش اصرار می‌ورزد و آن را سرچشمهٔ نیکی می‌داند و بر فردیت واصالت انسان‌ها به خوبی نور می‌تاباند:

تـماشا مـرو نک تماشا تـویـی — جـهان و نـهان و هـویـدا تویی
چه این جا روی و چه آن‌جا روی — که مقصود از این جا و آن جا تویی
تـو درمـان غم‌ها ز بیرون مـجو — کـه پازهر و درمـان غـم‌ها تویی
چـو جمعی تـو از جمع‌ها فارغی — کـه با جمع و بی‌جمع و تنها تویی

(دیوان کبیر، غزل۱۷۸۷)



نکتهٔ قابل تأمل دیگر در اصرار شمس به درون نگری را نیز می‌توان در ارتباط با اصیل زیستن معنا

کرد. شمس نیز به این توجه به اندرون نگاه مثبت دارد و می‌اندیشد درون آدمیان و صقع وجودشان روی به سوی نیکی و پاکی دارد. «همه را در خودبینی، از موسی و عیسی و ابراهیم و نوح و آدم و حوا و ایسیه و دجال و خضر و الیاس، در اندرون خود بینی. تو عالم بی‌کرانی، چه جای آسمان‌هاست و زمین‌ها؟» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۸۴) شمس تبریزی مفهوم خود را مرکز توجهات قرار می‌دهد و به دنبال حقیقتی است که برای خود فرد انسان تعیین کننده و قاطع و قابل قبول باشد. «سؤال کرد که: اول علم ره، بحث می‌باید کرد، آنگاه راه رفتن میسر شود. جواب گفت: قصهٔ راه و رفتن آقسرا گفتم و بیان کردم، نرفتی و از آن سوی می‌پرسی؟ من می‌گویم تا آنجا برو، من با توام. بعد از آن خود بنگر که کدام سوی ایمن‌تر است از دزد و گزگ و حرامی و غیر هم، یا راهِ مَلَطیه یا را اَبُلستان.» (همان، ۱۸۵) این که هر فرد باید خود راه خویش را تشخیص دهد توصیه‌ای است که کییرکگور نیز به عنوان یکی از مبلغان اصلی زندگی اصیل به آن توجه دارد و به دنبال حقیقتی است که بتواند فقط به خاطر آن زندگی کند و فقط به خاطر آن بمیرد. «می‌دانید! این است آن‌چه من نیاز دارم و این است آن‌چه در راهش به جان می‌کوشم. این کار و کوشش باطنی آدمی، این جنبهٔ خدایی وجود انسان است که مهم است، نه انبوه معلومات و اطلاعات. چه بیهوده در پی لنگرگاهی بوده‌ام، نه فقط در اعماق بحر معرفت، که در ژرفای دریای ناپیداکرانهٔ لذت. آخر به چه رسیدم؟ چه یافتم؟ نه منِ خویش را. اول باید یاد بگیری که خودت را بشناسی و بعد به دنبال شناخت هیچ چیز دیگر بروی.» (کاپوتو، ۱۳۸۹: ۲۲)

شمس تبریزی با این آموزه‌ها در پی این است که هر فرد باید خود شخصاً به دنبال محک شخصی اعمال و رفتارش باشد و آن‌هارا با سنجه‌های خویش مورد مداقه قرار دهد، او کسی است که بنابر گفتهٔ خودش از سخن خویش گرم می‌شود و به دنبال آن است که هرفرد درویشیِ خویشتن کند و از درویشیِ خویشتن اندیشد. وی در جایی دیگر توصیه‌ای می‌کند که دقیقاً همینَ مفهوم را در پی دارد: «هر اَعتقاد که تو را گرم کرد، آن را نگه دار و هر اعتقاد که تو را سرد کرد، از آن دور باش.» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۱۵۱)

٦ـ٤ـ عدم تقلید به مثابهٔ دوری از زندگی عاریتی

شمس در موارد مختلف و به مناسبت‌های متفاوت بر تقلید و مقلد به شدت تاخته است و با توضیحاتی نشان داده که تقلید، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین محمل‌های ظهور زندگی عاریتی، تا چه حد بیهوده و بی‌سرانجام است. با توجه به مقالات باید گفت یکی از مذموم‌ترین ویژگی‌های اخلاقی و فردی تقلید کردن است و حتی مقلد از دایرهٔ مسلمانی نیز بیرون است. «هر فسادی که در عالم افتاد، از این افتاد که یکی، یکی را معتقد شد به تقلید یا منکر شد به تقلید. المی به ذات آن عزیز آن رسید، ندانستند که او عزیز است، الا به تقلید. وتقلید گردان باشد: ساعتی گرم و ساعتی سرد. کِی روا باشد مقلد را مسلمان داشتن؟» (همان، ۷۱)



در نظر وی تقلید، آنچنان مطرود است که، با آن میزان از ارادتی که به پیامبر عظیم الشأن اسلام، حضرت ختمی مرتبت دارد، تقلید از ایشان و تقلید از خداوند را نیز روا نمی‌داند و بر این عقیده است که متابعت از ایشان نیز باید بر اساس نظر شخصی و حرکت فردی و کشف درونی باشد. «مقلدند. آن که محقق‌تر است، مقلدتر است قومی مقلد دلند، قومی مقلد صفا، قومی مقلد مصطفی، قومی مقلد خدا، از خدا روایت می‌کنند. قومی مقلد خدا نباشند، از خدا روایت نکنند، از خود گویند.... پشت بازنهم، سند قوی دارم، صاحب صدر شریعت شمایید. سند شما راست. هیچ شکی نیست که اصل

آنهایند. {آنان که تقلید نمی‌کنند و به راه خود می‌روند} آن دگران مقلد سخن ایشانند. می‌گفتیم که کاری نداریم. نک کاری رسید. آن دگران شحنگی ایشان می‌کنند و ایشان فارغ. (همان، ۱۱۰) وی تقلید از خودش را نیز توصیه نمی‌کند تا نمود دیگری از اصالت را به مخاطبانش گوشزد کند و بر این دقیقه تاکید داشته باشد که اصلاً، راه سیر سلوک و بر بام حقیقت برآمدن تقلید بردار نیست زیرا بنا بر توصیهٔ مولوی، هر مسلمانی باید خود به حرکت درآید و به حق تقرب جوید.

به معراج برایید چو از آل رسولید رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید

«طاقت کار من کسی ندارد. آن‌چه من کنم، مقلد را نشاید که به آن اقتدا کند. راست گفته‌اند که این قوم را اقتدا نشاید.» (همان: ۲۴۶) به همین خاطر است که بر طبق گفتهٔ زرین‌کوب شمس فقط «تربیت مستعدان منفرد را وسیله‌یی برای تزکیه و تکمیل خویش نیز می‌یافت» (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۱۰۳)

وی بر خلاف بسیاری از متصوفه، در اعصار مختلف، به هیچ وجه سعی در مریدپروری نمی‌کرد. «من مرید نگیرم، مرا بسیار در پیچ کردند که، مرید شویم و خرقه بده، گریختم. در عقبم آمدند منزلی و آن‌چه آوردند آنجا ریختند و فایده نبود و رفتم. من مرید نگیرم. من شیخ گیرم. آن‌گاه نه هر شیخ، شیخ کامل.» (شمس‌تبریزی: ۱۳۹۰، ۴۵)

شمس نیز همچون شاگرد و هم‌نشین نام‌آشنای خود، مولوی، به علم تقلیدی نیز به دیدهٔ رد و انکار می‌نگرد «ایشان چه دانند جبر را؟ آخر، جبرا را تحقیقی‌ست، تقلیدی‌ست. آخر، در تقلید چرا می‌نگری؟ سوی تحقیق چرا نمی‌نگری؟» (همان، ۱۴۵)

در بحث تقلید در نظرگاه شمس پرنده، نکتهٔ قابل تأمل این است که وی در جایی با پیش کشیدن این موضوع، در تنها موردی که تقلید را روا می‌داند تقلید از قرآن کریم است، نکتهٔ بسیار مهمی در این خصوص مطرح است که باید با توجه به سه مطلب، به فهم دقیق‌تری از این قسمت از مقالات دست یافت: اول این‌که لحن کلام در این نوشته به گونه‌ای است که این مفهوم را می‌رساند که تقلید در هر حال امری ناپسندیدنی است و گویی به این مورد اشاره دارد: حال که نمی‌توانی اصیل زیست باشی، حداقل از چیزی تقلید کن که تو را یاری رسان باشد، هر چند بهتر این بود که از اساس از تقلید بری بودی. دوم این که در نظام اندیشگانی شمس، قرآن نمود حاق واقع و مرجع اعلی و کاملی برای جستجوگر حقیقت است و بنابراین نمود منِ حقیقی و اکمل هر فرد است و تقلید از آن متابعت از مظهر حق است. سومین مطلب که از ادامهٔ همین مطلب مستفاد می‌شود این است که شمس، با آوردن مثالی همچنان بر قبح تقلید و تقلیدگری تاکیدی بلیغ می‌کند. «اگر تقلید می‌باید کرد، باری تقلید قرآن. چنان که آن فلان حکیم گفت حکیمی بود که در ربع مسکون نظیر نداشت در علم تجربه و طب و غلامان داشت که تار مویشان صد چو او می‌ارزید. کل زشت داشت و صورت عظیم مکروه، چنان که در کم شهر همچو او کریه اللقا باشد. و سر و روی به هم درآمده، هیچ پیدا نه، نه بینی، نه دهان، نه چشم. او را رنجی پیدا شد که البته هیچ علاجی نداشت الا پلیدی آدمی خوردن و او را در گلیم کردن و غلتاندن. بسیار طبیبان گرد او نشسته بودند و، در همدگر نظر می‌کردند، نمی‌توانستند گفتن. او فهم کرد و خود می‌دانست، چون استادِ همه او بود. گفت: می‌دانم، می‌دانم، فلان چیز می‌باید خوردن. اکنون، چون لابد خوردنی‌ست، باری از آن قِیماز. او را سخت دوست می‌داشت.» (همان، ۱۱ ـ ۱۰) چنان که پیداست وی با آوردن تمثیلی سعی دارد نشان دهد تقلید کردن تا چه حد



رماننده است. وی تقلید را به خوردن مدفوع آدمی تشبیه می‌کند که شاید مثل اعلای نفرت‌انگیزی باشد و در این راستا بیان می‌دارد که حداقل خوردن مدفوع کسی را انتخاب کرد که وی را از همه بیشتر دوست داشت و رندانه در نظر دارد تا مخاطب خود، از این مجمل، حدیث مفصل بخواند.

٦ـ۵ـ بی‌نیازی و بی‌توجهی به رد و قبول خلق

تقلید امری مذموم است و فرد مقلد بی‌شک زندگی عاریتی دارد. توجه به خوش‌آمد و بدآمد دیگران و در پی تودهٔ مردم رفتن و همرنگ شدن با آنان نیز، نوعی تقلید است و عارف باید از آن تبری جوید و دوری کند. شمس بی‌توجه به رد و قبول خلق، فقط در پی این است که عارفی راستین باشد و بر موازین حق حرکت کند، خواه کسی را خوش آید و خواه خوش نیاید. در مثالی با استفهامی انکاری سعی در روشن کردن این موضوع دارد: «درویش را از ترشی خلق چه زیان؟ همه عالم را دریا گیرد، بط را چه زیان؟» (همان، ۱۴۵)

چنانکه در مثال بالا نیز معلوم است، وی بیش‌تر بر این مورد تأکید دارد که درویش باید بی‌توجه به بدآمدها و رمندگی‌های خلق باشد، این‌که کسی در موردی مخالف است مهم نیست، من باید به دنبال حق باشم نه خلق. «عوض دویست، پانصد دینار از او به من رسید. هر چند گفت که در این خانهٔ ما بخسب، گفتم که محله تهمت نهند. زن باجمال و پسر باجمال. من البته گفتم گفتم که نخواهم. که تهمت نهند. گفت: تهمتِ چه؟ که باشند مردمان؟» (همان، ۱۵) وی در مورد تایید و تجلیل و بزرگداشت خلق نیز بسیار رُک و بی‌پروا سخن می‌گوید و به کامل‌ترین وجه این بی‌توجهی را نمایان می‌کند. «همه عالم مرا سجود کنند، چنان دانم که یکی پای برداشت و تیزی داد.» (همان، ۲۶۶)

در نظر شمس نیز نوعی بی‌اعتمادی به درک و فهم و نوع انتخاب مردم عادی وجود دارد و به شدت نسبت به انتخاب‌های آن‌ها مردد است و نوعی نخبه‌گرایی در کارش وجود دارد. «مرا در عالم با عوام هیچ کاری نیست. برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که رهنمای عالمند به حق، انگشت بر رگ ایشان می‌نهم.» (همان، ۱۴۵) شمس را باید مصداق کسی دانست که به واقع به دیگران چندان وقعی نمی‌نهد و راه خویش می‌رود. «ما خوشیم به تنهایی. شما را جهت آن می‌خواهیم تا از شما نیز خوش شویم.» (همان، ۲۳۱) البته باید توجه داشت این بی‌توجهی به رد و قبول خلق ارتباطی به خودخواهی و خودپسندی ندارد و وی در جاهای مختلفی از افرد مختلف به بزرگی یاد می‌کند، هر چند به طور کلی باید دانست که شمس نیز به این فرد بودن و بی‌نظیری خود اذعان دارد و گاهی خود را از اقران برتر می‌داند و شخصیت و بزرگی خود را می‌ستاید. «شمس به برتری خود بر عرفا و بزرگان دین هم‌روزگار خویش قناعت نمی‌کند، بلکه گاه مقام خود ار از اولیا نیز برتر می‌داند. شمس مدعی است اگر کسی واقعاً به شناخت او نایل آید، چنان دچار هراس و حیرت خواهد شد که قلبش از حرکت باز خواهد ایستاد. بنابر این باز به کسانی که برای او مقام ولایت قائل هستند، چنین گوشزد می‌کند که مقام من برتر ازآن چیزی است که شما تصور می‌کنید. از این روست که شمس تبریزی خود را مقید به تقلید از دیگر اولیا و پیشوایان عرفان نمی‌داند و می‌گوید، آن ظاهر نی، اکنون تو بدان مچفس. ائمه روا نمی‌دارند. ائمه که باشند؟ مرا با ائمه چه کار؟ ما خود ائمه‌ایم.» (خدادادی، ۱۳۹۴: ۳۹)



٦ـ٦ـ صداقت

صداقت با همهٔ گسترهٔ معنایی خودش، در نظرات این عارف تبریزی که به حق وی بود که

بزرگترین اثر را در زندگی مولانا بر جای گذاشت، می‌توان دید. شمس تبریزی بر آن بود که پنج ساحت درونی خود را دقیقا بر یکدگر منطبق سازد و به معنای واقعی کلمه بی‌نفاق بزید و خود را همان‌گونه که هست بنمایاند. «مرد آن است که چنان که باطنش بود، ظاهر چنان نماید. معنی نفاذ ظاهر من آن است که آن‌چه اندرون من است بیرون افتد.» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۹۷) وی بی‌نفاق زیستن را از اصول اساسی صداقت می‌داند و آن را تعریف می‌کند و دقیقا دوگانه‌ای در برابر اخلاص می‌سازد: «نفاق آن است که آن‌چه در دل باشد، خلاف آن ظاهر کردن... اکنون اول شرط من و مولانا آن بود که زندگانی بی‌نفاق باشد، چنان که تنها باشم. مثلاً من اگر تنها باشم، در سقایه روم. این مرکب است و همه آن را هست، گاهی علف خورد و گاهی بادی رها نکند.» (همان، ۱۵۱ ـ ۱۵۰) وی البته بر سختی اصیل بودن که نمودی از آن را در بی‌نفاق زیستن باید دانست به خوبی آگاه است و خود اذعان دارد که یکی از علل سختی‌هایی که بر وی رفت به دلیل همین اصیل زیستنش است. «اگر با مردمان بی‌نفاق دمی می‌زنی، بر تو دیگر سلام مسلمانی نکنند. اول و آخر، من با یاران طریق راستی می‌خواستم بورزم، بی‌نفاق، آن همه واقعه شد.» (همان، ۱۵۱) و «این قاعده‌ای است که چون سخن راست را متلون کنی و به تأویل گویی، اندکی برنجند و اغلب رقت آید و ذوق آید و حالت آید. و چون بی‌تأویل گویند، نه رقت آید و نه حالت آید، مگر آن را که خدای تعالی مخصوص کرد به قابلیت. و لذت راستی به او رسانید.» (همان، ۱۵۸) وی می‌داند بی‌نفاق زیستن در جامعه‌ای که نفاق قوت قالب اغلب مردمان آن است، بی‌شک انسان را از بسیاری را مزیت‌های اجتماعی محروم می‌کند، اما وی همچنان بر این صداقت تاکید دارد. «من اگر نفاق توانستمی کردن، مرا در زر گرفتندی. من «صدر اسلام» مولانا را گویم، کسی دیگر نگویم. و اگر قاضی را توانستمی گفتن، صد مراعات کردی. و اکنون نیز اگر نفاق بکنم، مرا البته از جایی پیدا کند.» (همان، ۲۲۶)

این بی‌صورتک زیستن است که آدمی را ترقی می‌دهد و در پرواز به سوی خداوند یاری رسانی می‌کند. در این وضع فرد به بیان احساسات و عواطف و منویات درونی خویش می‌پردازد و چنان می‌نُماید که به واقع هست. صورتک که از اصطلاحات برساختهٔ یونگ است در کلام شمس نیز نمود دارد و وی آن را بی‌روی پوش بودن خوانده است.

این وضع و حال نیز که شمس آن را بی‌نفاق زیستن می‌نامد، همان است که در نظر کارل گوستاو یونگ یکپارچگی معنا می‌دهد.» سومین ویژگی فردیت یافتگان یکپارچگی خود است. در این وضع همهٔ جنبه‌های شخصیت یکپارچگی و هماهنگی می‌یابد. یکپارچگی و بیان همهٔ اجزای شخصیت چنان رکنی اصلی از سلامت روان است که باید بیان خود را چهارمین ویژگی فردیت یافتگان شمرد.» (شولتس، ۱۳۹۰: ۱۴۵)



وی تکلف کردن به معنای چیزی بر خود بستن و انجام کاری علی رغم صرافت و موافقت طبع را نیز امری بسیار شرم‌آور می‌داند. «آن که تکلف کند، سگان خلاص یابند، او نیابد.» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۲۷۷)

۷-۶ - زیست اصیل

«زندگی اصیل به خود وفادار بودن است، نه با هیچ کس دیگر؛ با خود صداقت و وفاداری ورزیدن است نه با هیچ کس دیگر. زندگی عاریتی با همه وفاداری ورزیدن است، جز با خود؛ با همه صداقت ورزیدن است جز با خود. مؤلفه‌ی انسان معنوی این است که زندگیش اصیل باشد و فقط به یافته‌های

خود اعتماد کند و از هرچیزی که با مجموع نیروهای ادراکی خود به وضوح دریافت می‌کند، تبعیت کند. از این لحاظ، هیچ وقت انسان معنوی بر اساس حدس و گمان عمل نمی‌کند» (ملکیان، ۱۳۹۴: ۴۳۴) همچنین به این خاطر که فرد اصیل بر اساس تجربیات و کشفیات درونی خویش و نه بر اساس ظن و گمان و پیروی‌های کورکورانه عمل نمی‌کند دارای نوعی سکینه و آرامش قلبی است که امتیازی بزرگ محسوب می‌شود و از تردید و کشمکش‌های روانی به دور است، زیرا بسیاری از روان‌نژندی‌ها و سرگشتگی‌های روحی از این موضوع سرچشمه می‌گیرد که فرد آن‌طور که فکر می‌کند عمل نمی‌کند و زبانش جایی است و رفتارش جایی و اعمالش جایی و روحش نیز در جای دیگری به سر می‌برد.

شمس تبریزی از نقل و سخن نقل کردن از دیگران عار دارد و بر این عقیده است که هر فرد باید با فردیت خویش به زندگی اصیل برسد و بر اساس صرافت طبع خودش عمل کند. «اول، بر او همهٔ راه‌ها را بستم که: من سخن نقل نخواهم شنیدن و البته گوش‌ها بگیرم. از تو خواهم سخن. از آنِ تو کو؟» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۱۱۶) و بر بسیاری از افراد انتقاد می‌کند که از خود سخنی ندارند و نَقل غیر و شعر غیر را بر زبان می‌رانند و جز لقلقه‌ای بر زبان نمی‌آورند.

وی خود را با صفت فرد معرفی می‌کند و می‌نویسد: «اگر واقع بگویم شما با من نتوانید همراهی کردن، من لاابالی‌ام، نه از فراق مولانا مرا رنج، نه از وصال او مرا خوشی. خوشی من از نهاد من، رنج من هم از نهاد من. اکنون با من مشکل باشد زیستن» (همان، ۲۱۶)

در جای جای مقالات، چیزی که بسیار واضح است این که، شمس به واقع بر اساس صرافت طبع خویش عمل می‌کند و اظهار نظرها و روش‌هایی درامور مختلف دارد که فردیت وی را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد وی تا چه حد اصیل می‌زیسته و از عرف‌ها و عادات جامعه و زمانهٔ خویش جدا بوده است. وی سعی بر این داشت که داستان زندگی خود را، خودش بنویسد و داستان گوی دیگران نباشد و به جامعه به مفهوم کلی آن به دیده تردید می‌نگریست، زیرا «جامعه همواره مسبب قیودی است که وقتی فرد می‌کوشد به زندگیش استمرار روایی ببخشد از جانب آن‌ها محدود می‌شود. برای نمونه جروم برونر روان‌شناس به این نکته اشاره می‌کند که جامعه اصولی، تشریفاتی و داستان‌هایی مُجاز را برای روایت‌های شخصی مقرر می‌دارد و بنابراین، پیشاپیش طرح یک خودزندگینامهٔ قراردادی را می‌ریزد که ساخت‌های پذیرفتنی و ناپذیرفتنی روایی را تعریف می‌کند. چون تمایل داریم با انتظارات دیگران دربارهٔ چگونگی روایت داستان‌های زندگی‌مان همگام شویم، خویشتنی را که به عنوان یک قاعده جمعی موجود است را می‌پذیریم، چیزی که در فضای عمومی ساخته شده است. اما مدافع ایدهٔ اصالت از این سازش خرسند نخواهد بود، زیرا همنوایی اجتماعی (همرنگی با جماعت) را رد می‌کند» (گیان، ۱۳۹۴: ۸۱)



شمس تبریزی نیز به همین طریق رفته است، یعنی بسیار مشاهده می‌شود که در موارد بسیاری علی‌رغم اینکه نظر اکثریت جامعه بر روی موضوعی‌ست، وی دچار مغالطهٔ اکثریت نمی‌شود و بر اساس دلیل و درون بینی و تجربیات خودش رأیی را اختیار می‌کند. وی هنگام بازگو کردن داستان اویس قرنی، در بیان عذر وی در نرسیدن به خدمت رسول الله(ص)، با جملهٔ معترضه‌ای تأکید می‌کند آن هم به اشارت حق بود و نه عرف و عادت و هنگامی که در نقل روایتی به مثال حضرت ایّوب و تعداد کرم‌های مزاحم ایشان می‌رسد باز هم بر همین طریق چیزی که برای خودش اثبات نشده را به زبان نمی‌آورد و به دنبال دلیل است. «ایّوب با چندان کرم جهت آن صبر می‌کرد که تا به این دولت

برسد. می‌گویند دوانزده هزار کرم بود. می‌گویند. من نمی‌گویم. نشمرده‌ام. گویی شمرده بودند» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۴: ۷۴) مطالبهٔ دلیل در بسیاری از توصیه‌های وی به همراهانش وجود دارد. «یک انگشت که از راه بگشتی، بعد از آن بیابان است. یک انگشت است راه که از آقسرا به قونیه می‌آیی. از آن انگشت گشتی، باقی بیابانِ عدم است، الا راه را می‌بین و می‌پرس که راه این است؟ و نگاه دار، که آن کس، نیز بُود که مغلطه زند. باشد که دزدی باشد. تو صاحب نظر باش و صاحب تمیز. زیرا راه شاخ شاخ می‌شود، یکی از این راه برمی‌آید، یکی از آن ره.» (همان، ۷۰)

اظهار نظرهایی دارد که بی‌شک کاملا بر خلاف نظر اکثریت و حتی نزدیکان و شاگردان خودش است. شیخ اوحدالدین کرمانی را که از بزرگان عرفا بوده است، چندان وقعی نمی‌نهد و رذیلت اخلاقی او را به روشنی بازگو می‌کند. در برابر محی‌الدین ابن عربی که از کبار متصوفه و عرفان در اسلام است و چنان که خود شمس می‌نویسد با لقب فرزند وی را می‌خواند، یعنی سن بیشتری نیز نسبت به شمس دارد، خرده می‌گیرد و وی را به زندگی فردیت یافته فرامی‌خواند که «چنان که شیخ محمد ابن عربی، در دمشق، می‌گفت که: محمد پرده‌دارِ ماست. می‌گفتم آن‌چه در خود می‌بینی در محمد چرا نمی‌بینی؟ هر کسی پرده دار خود است.» (همان، ۳۹) به وی انتقاد می‌کند که در متابعت واقعی نبود و در مواردی اشکالات علمی از او می‌گیرد و نظراتش را دقیق نمی‌داند. در باب شهاب هریوه‌ای که گویی ازدهریون بزرگ زمان خویش بوده است، از جهتی و بر خلاف نظر مسلمانان، وی را تجلیل می‌کند و بر مقام علمی اش صحه می‌نهد که: پوست فلسفیان بکندی به قوّت اصول، باز هم در موردی از وی انتقاد می‌کند و باز هم فردیت خویش را به رخ می‌کشد که «در اندرونت فرعون تُرُنجیده است. اگر همهٔ عالم از شهاب قبول کردندی، من نکردمی.» بر راه دیگران نرفتن و نظرهای اصیل دادن و دنیا را از دریچهٔ چشم خویشتن دیدن و فقط به خود وفادار بودن، فقط به عالمان زمان محدود نمی‌گردد و به خانوادهٔ خود مولوی نیز تسری می‌یابد و این‌جاست که این صداقت و اصالت شاید زمینه‌ساز دردسرهایی برای وی شده باشد زیرا: بهاءالدین محمد بن حسین بن احمد خطیب بلخی، مشهور به بهاءالدین ولد یا بهاءولد، پدر مولانا جلال‌الدین محمد مولوی است که کتاب معارف که مجموعه‌ای از سخنان ومواعظ اوست، از او به یادگار مانده است. او را از زمرهٔ بزرگان صوفیه شناخته‌اند و خرقهٔ او را به احمد غزالی می‌رسانند. گویا در هنگام اقامت در بلخ مجالس پر شور می‌گرفته و و خواص و عوام به او فراوان استقبال داشتند و به همین دلیل است که نزد مولوی و شاگردانش و سپس فرقهٔ مولویه دارای جایگاهی بسیار متعالی است، تا جایی که مولوی تا قبل از دیدارش با شمس‌الدین تبریزی بارها و بارها کتاب معارف بهاءالدین ولد را می‌خوانده و آن را همچون جان عزیز می‌داشته است. «اما نظر شمس در باب سلطان‌العلماء، نظری متفاوت و دیگر گونه است. نخست این‌که او پس از ملاقات با مولوی، با صراحت و اصرار تمام از او می‌خواهد که کتاب معارف بهاء ولد را دیگر مطالعه نکند: در مبادی حال، حضرت خداوندگار سخنان بهاء ولد را به جد مطالعه می‌فرمود؛ از ناگاه مولانا شمس الدین از در درآمد که مخوان، مخوان! تا سه بار. کار به همین جا ختم نمی‌شود، زیرا شمس، پدر مولانا را با زشت‌ترین الفاظ مورد خطاب قرار داده و معتقد است که او به شناخت واقعی مولانا نایل نیامده است و به همین جهت، آن‌چنان‌که شایسته و سزاوار است، با او برخورد نکرده است: ..... در ..... بهاء ولد که او تو را نمی‌شناخت، از همهٔ فرزندان تو را دشمن‌تر می‌داشت. طبیعی است که خاندان و مریدان مولانا از بازگو کردن و ابراز چنین سخنانی در مورد پدر مولوی پرهیز کرده، سعی در پنهان کردن آن داشته باشند.» (خدادادی، ۱۳۹۴: ۵۲) وضع



دربارهٔ فرزندان مولانا نیز بر همین منوال است و با شمسی بی‌پروا مواجهیم که بر خلاف عرف جامعه در ملاء عام به فرزندان مولوی انتقاد می‌کند: «شمس فرزند ارشد مولانا را این گونه اندرز می‌دهد که: اکنون وصیت من مر بهاءالدین را این سه چیز بود تا به معنی راه یابد ... یکی دروغ نگویی؛ دوم گیاه (حشیش) می‌خورد، اکنون که راستی است شرط، اما نخوری؛ سوم با یاران اختلاط کم کنی. اما دروغ بدترین گناه است. به وضوح مشخص است که این سه خصلت بد، یعنی دروغ‌گویی، استعمال حشیش، و رفیق بازی افراطی از خصوصیات بهاءآلدین بوده که شمس حتی در جمع او را مخاطب قرار داده و نصیحت می‌کند. باز در جای دیگر می‌گوید: بَها یَکذبُ کَثیرٌ وَ قَد تابَ عِندی مِن الحَشیشِ وَ الکِذبِ و لکن الانَ سَهوٌ. شمس از فرزندان ناخلف مولانا گلایه‌مند است و متاسف است که چرا این فرزندان مقام و شأن پدر را درک نمی‌کنند: فرزندان، شما را در نیافتند، هیچ، و عجب باشد. و گاه علاءالدین فرزند دیگر مولانا را مورد انتقاد قرار می‌دهد و معتقد است باید در شیوهٔ تربیت او بازنگری شود. همین علاءالدین بعدها تبدیل به یکی از مخالفان سر سخت شمس می‌شود و او را آزار می‌دهد و گویا در قتل و ناپدید شدن شمس تبریز نیز نقش مهمی را ایفا می‌کند، چنان که سخت مورد غضب مولانا قرار می‌گیرد. » (همان، ۴۵ ـ ۵۳)

همین مورد آخری است که بیان‌گر این موضوع است که شمس برای اصیل زیستن و خود بودن تا چه مقدار هزینه پرداخت کرد و با مصائب مختلفی روبرو شد اما، دست از اصالت و صداقت برنداشت. وی حتی بعدها به خاطر همین اصالت مورد غضب فرقهٔ مولویه نیز قرار گرفت زیرا «بدیهی است که پذیرش اعمالی همچون دروغ گفتن، استعمال بنگ و .. که شمس به پسران مولانا نسبت می‌دهد، خصوصاً بهاءولد، پسر ارشد مولوی که پس از او شخص اول و قطب سلسلهٔ مولویه بوده است، برای مولویه قابل قبول و تحمل نیست. مولویه می‌کوشیدند که شخصیتی بسیار متعالی از پیران و بزرگان خود نظیر بهاءالدین (فرزند مولوی) نشان دهند؛ چنان که افلاکی فصلی مستقل در مورد بهاءالدین و کرامات و احوالات او بیان کرده است. بنابراین هرگز حاضر به نقل و نشر سخنانی که شمس بیان داشته نبوده‌اند و حتی برای پنهان کردن آنها می‌کوشیده‌اند» (همان، ۵۴)

شمس گاهی بر همین نهج روی مباسطت با خداوند را نیز می‌گشاید و عقیده دارد اگر تصمیم به انجام کاری بگیرد حتی اگر خداوند نیز وی را از آن منع کند باز، او به راه خود خواهد رفت. گاهی نیز همن موضوع را بای سخنان حضرت رسول (ص) بیان می‌کند که در هیچ سخن ایشان در نپیچیده است الا این که: الدنیا سجن المومن و می‌گوید برای او این دنیا باغ در باغ و شادی در شادی است و زندانی نمی‌بیند.



۷ -تمثیل و نماد زندگی اصیل در نگاه شمس تبریزی

«نماد در پرده‌ای از رمز پوشیده است و تا یک لایه از پرده کنار نرود، در ابهام و گنگی کامل است و به عنوان نماد، حیات نمی‌یابد؛ در عین حال این گزاره بدان معنی است که ممکن است معنی نماد، بالقوّه از آن مفهوم اولیه برخاسته از آن مستفاد شود و به هر روی، شکل نخستین خود در نشئهٔ روان آدمی کسب می‌کند» (قبادی، ۱۳۸۶: ۴۹) تصویر سازی و نماد به عنوان خادم معنا سازی به کار می‌رود تا بتواند معنایی را ملموس سازد و از کمون به ظهور برساند. شمس تبریزی نیز با نمادسازی سعی دارد زندگی همراه با صداقت و اصالت را برای مخاطب خویش ابهام زدایی کند و شیرینی درک و دریافت ادبی را نیز به آن بیفزاید. وی آینه را به عنوان نماد زندگی اصیل به تصویر می‌کشد.

«آینه میل نکند. اگر صد سجودش کنی که: این یک عیب در روی وی هست، از او پنهان درا، که او دوست من است، او به زبان حال می‌گوید: البته ممکن نباشد. گفت: اکنون‌ای دوست، درخواست می‌کنی که آینه را به من ده تا ببینم. بهانه نمی‌توان کردن. سخن تو را نمی‌توانم شکستن. و در دل می‌گوید که البته بهانه‌ای کنم و آینه را به او ندهم. زیرا اگر بگویم بر روی تو عیب است، احتمال نکند. اگر بگویم بر روی آینه عیب است، بتر. باز، محبت نمی‌هلد که بهانه کند. می‌گوید: اکنون آینه به دستِ تو بدهم. الا اگر بر روی آینه عیبی بینی، آن را از آینده مدان. در آینه عارضی دان آن را و عکسِ خود دان. عیب بر خود نه بر روی آینه عیب منه. و اگر عیب بر خود نمی‌نهی باری بر من نه، که صاحب آینه‌ام، و بر آینه منه.» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۵۲) و اینکه آینه عین حق است و دقیق آن‌چه بر وی می‌افتد را نشان می‌دهد. کارِ آینه نازکی است و میل و محبت و همچنین تنفر و بدآمد در آن اثری ندارد. آینه نیز همچون خود شمَس محال است که در اصالت خویش احتیاط کند و چون او بی‌پروا و بی‌نفاق است. وی ترازو را نیز نماد دیگری از اصالت و صداقت می‌داند. «حاصل: محال است آینه میل کند و احتیاط کند. و همچنین محک و ترازو، که میل او به حق است، اگر هزار بار بگویی که‌ای ترازو، این کم را راست نمای، میل نکند الا به حق، اگر دویست سال تیمار کنی و سجودش کنی» (همان، ۵۳) در ترازو و سنگ محک و آینه، رد و قبول خلق راهی ندارد و تقلید مجالی نمی‌یابد. آن‌ها تحت تأثیر القائات فکر یو تطمیع و تهدید قرار نمی‌گیرند و آن‌چه به واقع هستند را نشان می‌دهند و فقط و تنها فقط میل به حق می‌کنند.



۸ -نتیجه‌گیری

چنان که از توضیحات مستوفا و مفصل بالا مستفاد می‌شود، شمس‌الدین ملک‌داد تبریزی به عنوان تأثیرگزارترین شخصیت در ذهن و ضمیر مولانا، فردی است به شدت اصیل که بدون ترس و واهمه به خویشتن خویش وفادار است و واقعیت اصیل خود را نشان می‌دهد و شخصیت منحصر به فرد از خود به جای نهاده است. «اغلب ما کسانی را تحسین می‌کنیم که از این شجاعت و جسارت برخوردارند تا به باورها و اعتقادات خود پایبند بمانند. ما در سطحی می‌دانیم که استقلال و خودمختاری کار درستی است، حال ممکن است به این موقعیت برسیم یا نرسیم. استقلال و خود مختاری با خودتنظیمی و نظم دادن به خود رابطه داردو معنایش این است که از درون خود کنترل و راهنمایی شویم و این وظیفه را به عهده اختیار و اقتدار بیرونی نسپاریم و این یعنی، استقلال رأی داشته باشیم، به دنیا از دریچهٔ چشمان خود نگاه کنیم، قضاوت مستقل داشته باشم و به عبارت دیگر به علایم و ارزش‌های درونی خود توجه داشته باشیم.» (براندن.۱۳۸۷: ۳۰) واین همه، در شمس تبریزی متبلور و نمایان بود.



منابع

۱ـ اندرسون، سوزان لی، (۱۳۹۳) فلسفهٔ کیرکگور، ترجمهٔ خشایار دیهیمی، چاپ سوم، تهران: انتشارات طرح نو.
۲ـ براندن، ناتانیل، (۱۳۸۷) مسئولیت پذیری؛ اتکای به خود و زندگی پاسخگو، ترجمهٔ مهدی قراچه داغی، چاپ دوم، تهران: انتشارات شباهنگ.
۳ـ تامپسون، مل، (۱۳۹۳) من، ترجمهٔ سونا انرابی نژاد، نشر گمان.
۴ـ تدین، عطا الله، (۱۳۷۷) مولانا و طوفان شمس، انتشارات تهران.
۵ـ خدادادی، محمد، (۱۳۸۹) شمس تبریزی و تأویل‌های عرفانی او از احادیث نبوی، دوفصلنامهٔ علمی-پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا(س)، سال اول، شمارهٔ ۲، بهار و تابستان.
۶ـ _____ (۱۳۹۰) پژوهشی در چگونگی تأویلات قرآنی شمس تبریزی، فصلنامهٔ علمی-پژوهشی پژوهش زبان و ادب فارسی، شمارهٔ بیست و دوم، پاییز.
۷ـ _____ (۱۳۹۳) عرفان شمس، پژوهشی در اندیشه‌های عرفانی شمس تبریزی، انتشارات اطلاعات.
۸ ـ رابینز، مایک، (۱۳۹۰) خودتان باشید؛ عوامل محدود کنندهٔ اصیل بودن به همراه پنج اصل مهم برای اصیل بودن، ترجمهٔ حسین عسکری و امین خوشخو، نشر دانش پرور.
۹ـ زرین کوب، عبدالحسین؛ (۱۳۹۰) سرّ نی، چاپ سیزدهم، انتشارات علمی.
۱۰ـ سپهسالار، فریدون، (۱۳۸۷) رسالهٔ سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد افشین وفایی، چاپ دوم، انتشارات سخن.
۱۱ـ شمس تبریزی، محمدبن علی‌بن ملک داد، (۱۳۷۷) مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمد علی موحد، چاپ دوم، نشر خوارزمی.
۱۲ـ _____ (۱۳۹۰) مقالات شمس تبریزی، ویرایش جعفر مدرس صادقی، چاپ یازدهم، تهران: نشر مرکز.
۱۳ـ شولتس، دوآن، (۱۳۹۰) روانشناسی کمال، الگوهای شخصیت سالم، ترجمهٔ گیتی خوشدل، چاپ هفدهم، نشر پیکان.
۱۴ـ طاهری، قدرت‌الله، (۱۳۸۵) شمس تبریزی و تفسیرهای بدیع او از آیات قرآن، فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی، شماره ۱۴، زمستان.
۱۵ـ فن فرانتس، ماری لوئیز و ادینجر، ادوارد اف، (۱۳۹۳)چهار مقالهٔ یونگی، ترجمهٔ مهدی سررشته داری، تهران: انتشارات مهر اندیش
۱۶ـ قبادی، حسینعلی، (۱۳۸۶) آیین آیینه، سیر تحول نمادپردازی در فرهنگ ایرانی و ادبیات فارسی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس
۱۷ـ کاپوتو، جان دی؛ (۱۳۸۹) چگونه کیرکگور بخوانیم، ترجمهٔ صالح نجفی، تهران، نشر رخ‌داد نو.
۱۸ـ کییرکگور، سورن ابو، (۱۳۹۱) ترس و لرز، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، چاپ دهم، تهران، نشر نی.
۱۹ـ گیان، چارلز (۱۳۹۲) در جستجوی اصالت، ترجمهٔ آرش محمد اولی، انتشارات ققنوس.
۲۰ـ ملکیان، مصطفی، (۱۳۹۴) در رهگذار باد و نگهبان لاله، جلد نخست، تهران: نشر نگاه معاصر.
۲۱ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۷۹) شمس تبریزی، تهران: نشر نو.



۲۲ـ مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۶) کلیات دیوان شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، انتشارات اقبال.
۲۳ـ _____ (۱۳۹۱) مثنوی معنوی، شرح جامع از کریم زمانی، چاپ بیست و نهم، هفت جلد، تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۴ـ هریس، سام، (۱۳۹۳) دروغ / ارادهٔ آزاد، ترجمهٔ خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: نشر گمان.
۲۵ـ یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۹۱) خود ناشناخته، فرد در جامعهٔ امروزی، ترجمهٔ مهدی قائنی، تهران: انتشارات جامی
۲۶ـ http: //plato. stanford. edu/ archives/ fall2014/ entries/ authenticity



از روم تا دهلی
(نگاهی تطبیقی به چگونگی تحول روحی و تأثیرات مشایخ در شعر و زندگی مولوی و بیدل)

دکتر عبداله ولی‌پور[۱]

چکیده

تاریخ، شگفتی‌های بسیاری به خود دیده است، یکی از شگفت‌ترین شگفتی‌های تاریخ، ملاقات استثنایی شمس تبریزی با مولانا جلال الدین رومی است که تحویل روحی عجیبی در مولوی به وجود آورد، این ملاقات تاریخی شباهت بسیار زیادی با ملاقات شاه کابلی با بیدل دهلوی دارد. به این شکل که در هر دو ملاقات، درویشی مجذوب، غیرمنتظره با شاعری خانقاهی دیدار می‌کند و در همان اولین ملاقات آتش به جان او می‌زند و به دنبال آن، درویش مجذوب غیبت می‌کند و با این کار، بر آتش شعله‌ور دامن می‌زند و در اثر این تلاقی‌ها، شخصیتی از نوع دیگر متولد می‌شود. با توجه به این که این موضوع تا به حال مورد مطالعهٔ مقایسه‌ای قرار نگرفته است، نگارندهٔ این مقاله، سعی کرده است، این موضوع را از زوایای مختلف به صورت مقایسه‌ای مورد تحلیل و بررسی قرار دهد، نتیجهٔ به دست آمده نشان می‌دهد که انسان کامل، تجلی مستمری در زمین دارد، به گونه‌ای که گاهی در قبای شمس تبریزی آتش به جان مولانا می‌زند و روزگاری در سیمای شاه کابلی بیدل را آشفتهٔ می‌سازد، که نتیجهٔ هر دو، گسستن از تعلقات مادی و یافتن تولدی دیگر است.

کلیدواژه‌ها: شمس تبریزی، مولوی، مطالعهٔ مقایسه‌ای، شاه کابلی و بیدل



۱ـ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

مقدمه:

در نقد جدید، مطالعات مقایسه‌ای و تطبیقی، یکی از ارزشمندترین نوع مطالعات ادبی محسوب می‌شود و در سایهٔ چنین مطالعه‌ای، پژوهشگر به «بررسی وجوه اشتراک و افتراق، منبع الهام یا تأثیر و تأثّر بین متون ادبی» (پراور، ۱۳۹۳: ۱۶) می‌پردازد. تطبیقِ آثار ادبی در زبان‌های مختلف، یکی از راه‌های شناخت دقیق ویژگی‌های فکری، فرهنگی، ذوقیَ و ... ملل مختلف است؛ از این رو «در مطالعات تطبیقی بیش از هر چیزی می‌توان به نقاط وحدت اندیشهٔ بشری پی برد که چگونه اندیشه‌ای در نقطه‌ای از جهان، توسط اندیشمندی، یا ادیبی و یا شاعری مطرح می‌شود و در نقطه‌ای دیگر همان اندیشه، به گونه‌ای دیگر مجال بروز پیدا می‌کند» (کفافی، ۱۳۸۲: ۸)

شمس الدین محمد مولوی و عبدالقادر بیدل دهلوی، دو تن از نوادر عالم خلقت و عجایب روزگار خود هستند که از جهات مختلف از جمله بسامد بالای نوآوری‌ها در حیطهٔ زبانی و به قول صورتگرایان روسی، انواع هنجارگریزی‌ها، تعداد غزلیات و رباعیات، تفکر انتقادی، جهان‌بینی، اندیشهٔ وحدت وجودی و... اشتراکات زیاد و بسیار نزدیکی باهم دارند؛ و هرچند تا به حال از منظر مطالعات مقایسه‌ای کارهای ارزشمندی در مورد آثار مولوی و شمس و بیدل انجام یافته است، که از جملهٔ آنها می‌توان در کتاب «نقد بیدل» از صلاح‌الدین سلجوقی، «بیدل چه گفت» از فیض محمد زکریا، «یاد بیدل» از ژوبل برای معرفی جهان بینی بیدل به بررسی مقایسه‌ای بیدل با کانت، اسپینوزا، برگستون و دیگر اندیشمندان مغرب زمن توجه شده است (ر.ک. حبیب، ۱۳۶۳: ۳۱)، یا مقالات و پژوهش‌هایی که بررسی مقایسه بین مولوی و بیدل اختصاص یافته‌اند، از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: «حضرت مولانا جلال الدین محمد رومی در دستگاه بینش ابوالمعانی بیدل» از ناهید چاره‌دار، «هنر و زیبایی از منظر مولانا و بیدل دهلوی» از ابوالفضل صادق‌پور فیروزآباد و مریم خلیل زاده مقدم، «تفکر مولوی و زبان بیدل در مثنوی‌های احمد عزیزی» از محمد صادق رحمانی، «تأثیرات عرفانی مثنوی معنوی مولوی در کلیات بیدل دهلوی» از فاطمه سعیدفر (پایان‌نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه علامه طباطبایی) و ...

یکی از موضوعات جالب توجهی که در مطالعات مقایسه‌ای بین مولوی و بیدل تا به حال مورد غفلت واقع شده، چگونگی تحول روحی این دو شاعر، و بررسی تأثیرات مشایخ این دو شاعر عالی مقام در زندگی اجتماعی و ادبی آنهاست. نگارندهٔ این مقاله قصد دارد در این مقاله به این مهم بپردازد و گوشه‌هایی از زوایای تاریک این دو شاعر شگفت‌انگیز را روشن نماید.

بحث و بررسی:



انسان کامل، تجلی‌های مستمری در روی زمین دارد و در چهرهٔ اشخاص مختلف، آتش در جان تشنگان طریقت می‌زند، از این روی است که یک بار در قبای شمس تبریزی، آتش به جان جلال الدین محمد مولوی می‌زند و یک بار هم در سیمای شاه کابلی، عبدالقادر بیدل دهلوی را آشفته می‌سازد. هرچند مولوی در روم و قونیه با مشایخ بزرگی همچون سلطان ولد، برهان الدین محقق ترمذی، حسام الدین چلپی، صلاح الدین زرکوب و ... حشر و نشر مستمر داشته و تحت تأثیر تعلیمات آنها قرار داشته و از همهٔ آنها به نیکی تمام یاد می‌کند، مثلا در حق حسام الدین چلپی گوید:

ای ضیاءالحق حسام الدین تویی — که گذشت از مه به نورت مثنوی
همت عالـــی تـــو ای مـرتـجا — مـــی‌کشد این را خـــدا داند کجا

چون چنین خواهی خدا خواهد چنین　　مـی‌دهد حـق آرزوی متقین
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲ /۲۸۷)

ولی این شمس تبریزی است که با طلوع خود در زندگی مولوی، و در یک ملاقات فوق العاده استثنایی، تحول عظیمی در شخصیت وی به جود می‌آورد.

بیدل دهلوی نیز در دهلی با مشایخ بزرگی از جمله شیخ کمال، شاه ملوک، شاه یکه آزاد، شاه فاضل، میرزا قلندر، میرزا ظریف، شاه قاسم هواللهی و... حشر و نشر دایم داشته و هرچند از این مشایخ – که از مجذوبان بودند – در تذکره‌ها یادی نشده است، ولی بیدل دهلوی هر یک از آنها را جزوِ عرفای بزرگ عصر خود می‌داند و از همهٔ آنها به نیکی تمام یاد می‌کند، به عنوان مثال بیدل به قدری شیفتهٔ شاه قاسم هواللهی بود که وقتی می‌خواهد او را در کتاب «چهارعنصر» معرفی کند چندین صفحه به وصف او اختصاص می‌دهد و اقرار می‌کند که شاه قاسم بود که شخصیت واقعی بیدل را آشکار ساخت:

در عالمی که رنگی از خود نبود ما را　　بودیم آنچه بودیم او وانمود ما را خورشید
مرات معنی ما چون سایه داشت زنگی　　الـتـفـاتـش از مـا زدود مـا را
(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۰۴)

و مولوی‌وار فریاد می‌زند که:

قبله خوانم یا پیمبر، یا خدا یا کعبه‌اش　　اصطلاح عشق بسیار است و من دیوانه‌ام
(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۰۴)

ولی حضور شاه کابلی در زندگی بیدل دهلوی تأثیر بسیار شگفت و شگرفی داشته و بیدل با این درویش شوریده، داستان‌هایی دارد که بسیار شبیه داستان ملاقات مولوی و شمس تبریز است. (ر.ک. خلیلی، ۱۳۸۳: ۴۲)

در خصوص چگونگی طلوع شمس تبریزی و ملاقات استثنایی وی با مولوی مطالب زیادی گفته شده است، ولی آن که نزدیک به یقین است، این است که افلاکی نقل می‌کند که مولانا «به تدریس علوم دینی مشغول بود و در چهار مدرسهٔ معتبره مدرّسی می‌کرد» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۱۹ – ۶۱۸) یکی از این مدرسه‌ها، مدرسهٔ پنبه‌فروشان بود، مولوی آن روز در همین مدرسهٔ پنبه‌فروشان مشغول تدریس بود، و از هر طرف خلایق به دستبوس آن حضرت تقرب می‌جستند، و حضرت ایشان نیز در مقابله همه را می‌نواخت و دلداری‌ها می‌فرمود. به روایت فریدون سپهسالار، ناگاه نظر عرش همای مولانا شمس الدین بر حضرت خداوندگار افتاد. به نور محبت دانست که آنچه در عالم غیب اشارت یافته است، مراد آن حضرت است، اما هیچ نگفت. خداوند بیامد و در مقابله، بر دکّهٔ دیگر نشست و تا دیرگه هر دو به همدیگر نگاه می‌کردند و به زبان قدسی با یکدیگر مباحثه و مکالمه می‌فرمودند. هیچ آفریده‌ای را از اصحاب، بر احوال مولانا شمس الدین و آنکه خداوندگار جهت ایشان نشسته است وقوف نبود، شمس لحظه‌ای سر برآورد (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۱۲۷ – ۱۲۶) و «گفت: ای صراف عالم و نقود معانی... بگو که حضرت محمد(ص) بزرگ بود یا بایزید؟ فرمود: نی نی، محمد مصطفی سرور و سالار جمیع انبیا و اولیاست و بزرگواری از آن اوست به حقیقت. شمس گفت: پس چه معنی است که حضرت



مصطفی «ما عرفناک حق معرفتک» می‌گوید و بایزید «سبحانی ما اعظم شأنی» می‌گوید؟ همانا که مولانا ساعتی از فرود آمده از هیبت آن سوال نعره‌ای بزد و بی‌هوش شد، و خلق عالم در آن هنگامه شد و چون از عالم غشیان به خود آمد، دست مولانا شمس را بگرفت و پیاده به مدرسهٔ خود آورد. در حجره درآمدند و سه ماه بیرون نیامدند» (عباسی داکانی، ۱۳۸۷: ۱۹۴ ـ ۱۹۳)

بعد از این، اکثر اوقات مولوی با شمس می‌گذشت و همین امر، بسیاری از یاران و نزدیکان مولوی را از شمس آزرده‌خاطر می‌کرد و هر گاه که فرصت می‌یافتند، به یاوه و افسوس به حضرت ایشان سخن آغاز می‌کردند تا مگر انفعال بر خاطر شریفشان راه بیابد و بدین سبب از این مقام رحلت کنند ... این امر سبب شد که در ۲۱ شوال سال ۶۴۳ هجری، بعد از شانزده ماه توقف، به ناگهان شمس تبریزی، قونیه را ترک گفته و به دمشق برود و فراق و دوری شمس مولانا را در نتیجهٔ مهجوری به سرحد جنون کشانید، از یاران کناره‌گیری کرد و آنان را در غم فراق خویش باقی گذاشت. و انقلاب درونی عجیبی در مولوی به وجود آمد و او به جای این که در کنج عزلت بنشیند و زانوی غم بغل کند، به استغراق رفت و غرق در رقص و سماع شد و صدای رسای او با سرودن غزلیات ناب شور و وجد و اشتیاق فناناپذیری را در مولانا ایجاد کرد.(ر.ک. سیدی، ۱۳۸۵: ۷۲) مریدان مولوی از وضعیت پیش آمده عذرخواه شدند و بازگشت شمس را آرزو کردند. سرانجام نامه‌ای از شمس تبریزی رسید و معلوم گشت که او در شام است. مولوی فرزند خود سلطان ولد را با بیست تن از یاران برای بازآوردن او فرستاد. شمس تبریزی در ۶۴۴ با استقبال باشکوه به قونیه بازگشت. محفل مولوی غرق شور و شادی و وجد و سماع شد.

اما شادمانی‌ها دیری نپایید. باز آتش کینه و تعصب بالا گرفت و رنج‌ها و آزارها به شمس تبریزی رسید. او با همه عشق و علاقه‌ای که به صحبت مولانا داشت، تصمیم به ترک قونیه گرفت. به مولانا می‌گفت: «سفر کردم، آمدم، و رنج‌ها به من رسید که اگر قونیه را پر زر کردندی به آن کرا نکردی، الا دوستی تو غالب بود سفر دشوار می‌آید، اما اگر این بار رفته شود چنان مکن که آن بار کردی» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۶۵) به سلطان ولد فرزند مولوی که نزدیک‌ترین مرید و همراز او بود، بارها می‌گفت:

خواهم این بار آنچنان رفتن — که نداند کسی کجایم من
همه گردند در طلب عاجز — ندهد کس نشان ز من هرگز
سال‌ها بگذرد چنین بسیار — کس نیابد ز گرد من آثار

(سلطان ولد،۱۳۷۶: ۴۴)



در سال ۶۴۵ شمس تبریزی بی‌آنکه کسی آگاه شود، قونیه را رها کرد و راه سفر در پیش گرفت. مولوی بی‌تاب مدام در جستجوی خبری از شمس تبریزی بود. بارها کسانی به او مژده می‌دادند که شمس تبریزی را در شام دیده‌اند و او مژدگانی‌ها می‌داد. به خاطر همین خبرها بود که به امید یافتن شمس تبریزی دو بار به شام سفر کرد، اما نشانی از او نیافت.

کم کم مولانا باورش شد که شمس برای همیشه رفته است. این بار شمس از درون خود مولانا طلوع کرد و معلوم شد شمس تبریزی با آن همه بزرگی و عظمتی که داشت، بهانه‌ای بود برای ایجاد تحولی شگرف در مولانا و بیان قصه عشق از زبان شیرین او برای همهٔ عالمیان.

شمس تبریز خود بهانه‌ست — ماییم به حسن لطف، ماییم

با خلق بگو برای روپوش کاو شاهِ کریم و ما گداییم
ما را چه ز شاهی و گدایی شادیم که شاه را سزاییم
محویم به حسنِ شمس تبریز در محو، نه او بود نه ماییم
(مولوی، ۱۳۷۶: ۵۹۹)

اما تنها منبعی که به توصیف چگونگی ملاقات شاه کابلی و بیدل دهلوی پرداخته است، کتاب ارزشمند «چهارعنصر» بیدل دهلوی است. در این کتاب می‌خوانیم که زمانی که بیدل هنوز به دهلی نیامده بود و در اوریسه زندگی می‌کرد، بی‌اختیار همیشه بیت زیر را تکرار می‌کرد:

از هر چه سرایمت فزونی خود گوی، چه گویمت که چونی
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)

شبی، باز بی‌اختیار همان بیت را تکرار می‌کرد، خوابش می‌برد و در عالم بی‌خودی بیت زیر به او الهام می‌شود:

از ما با ماست هر چه گوییم با همچو تویی دگر چه گوییم
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)

به مجرد شنیدن این ندا، خواب و هوش از سر بیدل می‌پرد. بیدار شده، دچار حیرت می‌شود. تا این‌که به دهلی می‌آید و در سال ۱۰۷۶، روزی در خانهٔ آشنایی نشسته بودند و «ذکر اطوار مجاذیب» در میان بود. یکی از حضّار گفت که مجذوبی این روزها در ویرانه‌ای نزدیک اینجا زندگی می‌کند، از احوالات عجیب و غریبش آنکه هرچه آب و غذا پیشش می‌برند، در لحظه‌ای فرو می‌بلعد. ولی اگر آب و غذایی عرضه‌اش ندهند هفته‌ها همچنان بدون غذا و آب به سر می‌برد. با هیچ کس حرفی نمی‌زند و همیشه در یک گوشه ساکت و بدون حرکت می‌نشیند. چون قبل از این او را در کابل دیده‌اند به او شاه‌کابلی می‌گویند. بعد از این گفت‌وگوها، وقتی سفره و طعام آوردند، به طور غیر منتظره دیدند که همان شخص با تبسم وارد مجلس شد، با صمیمیتِ خاص به بیدل نگاهی کرد و با وی هم‌کاسه شد. ولی لقمه‌ای بیش نخورده بود، بلند شده، دست بیدل را گرفت و راه بیرون شهر را در پیش گرفت. به خرابه‌ای رسیدند و مقابل هم نشستند «از هنگام نماز عصر تا پاسی از شب گذشتن» محو حقیقت هم بودند. (ر.ک. همان، ۴۹۴) تا این که در آن لحظه اتفاق عجیب و غریبی افتاد؛ شاه کابلی قاه قاه خندید و همان بیتی را که بیدل در اوریسه در عالم غیب شنیده بود، بر زبان آورد:

از ما با ماست هر چه گوییم با همچو تویی دگر چه گوییم
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)



بیدل می‌گوید: «به مجرد شنیدن، سراپایم به لرزه افتاد و ضبطِ طاقتم عنان از دست داد. در تاریکیِ شب از وحشت چاره نداشتم، فریاد برآوردم که این بیت از کیست؟ باز ساغرِ قهقهی پیمود و فرمودَ که از ماست، شبهه چیست؟» (همان‌جا) بعد از آن به توصیهٔ شاه کابلی خوابیدندَ و وقتی که بیدل صبح از خواب بیدار شد از شاه کابلی خبری نبود و چندان که به جستجو پرداخت و «خاک سواد دهلی به غربال دیده‌ها بیخت از آن گوهرِ گم‌کرده گرد سراغی نیامیخت». (همان‌جا) بیدل بعد از غیبت شاه

کابلی وضعیت عجیبی پیداکرده بود. بعد از همان غیبت اول می‌گوید: «ناچار، خیال وحشت‌ْمآل، طرحِ بساطِ جنون انداخت؛ و هوشِ بی‌خودی - آغوش، خانه از اسبابِ شعور پرداخت». (همان: ۴۹۵)

رفتم از خود عشق سرکش مَی‌ماند و بس سوختم چندان که آتش ماند و بس طاق نسیانی
از تماشاخانۀ نیرنگ هوش منفعل‌کش مانده و بس

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)

بیدل دو سال تمام در جستجوی شاه کابلی بود(حبیب، ۱۳۶۳: ۱۴) که به صورت اتفاقی، برای بار دوم در سال ۱۰۷۸ هجری در متهُرا و در دکان رفوگری، باز به شکل غیر منتظره بیدل شاه کابلی را ملاقات می‌کند. بنا به گفتۀ خود بیدل، وی اکثراً چشم‌درد می‌گرفت. این‌بار هم یک روز، وقتی در فصل تابستان و در شدت درجۀ حرارت، از سواد وادی بندرابن عبور می‌کردند، بیدل دچار چشم‌درد شدید شد و بسیار رنج کشید، با هزار زحمت خود را به چارسوی متهرا رساند. چون در آنجا غریب بود، هیچ‌کس به او توجهی و عنایتی نشان نداد تا این که رفوگری در دکان بسیار تنگ خود او را پناه داد. ساعتی نگذشته بود که شخصی پیش دکان آمد، بیدل دیدکه رفوگر با او صحبت می‌کند و می‌گوید اگر بخواهی بنشینی، این شخص را امرکنم برخیزد و شما بنشینید و جواب شنیدکه نه «این دردمند از دوستان است، ذوق دریافتنی داریم تا به یک دو نفس به پرسش هم برآیم» (بیدل، ۱۳۸۶: ۴۹۸). بیدل متوجه صدای آشنا شد، چشمانش را با هزار زحمت گشود، دید شاه کابلی است. تا خواست لب به سخن گشاید و عرض سلام و ادبی بکند، شاه کابلی با تأکید گفت: «ساعتی بخواب، ما نشسته‌ایم، عالمِ بی‌خودی هم عین شعور است و صحبتِ خواب نیز آیینۀ حضور». (همان‌جا) بیدل می‌گوید از شکوهَ آن خطاب، حرفی نزدم و خوابیدم. بعد از مدتی که بیدار شدم، دیدم از درد چشم خبری نیست و دردِ دل، طوفانِ قیامت انگیخته بود؛ چرا که باز آن درمان‌بخش، غیبت کرده بود. پس از وقوع ملاقاتِ دوم بود کَه بیدل «صندلِ تسکین آن صداع، قبول سرگرمی‌های تأهّل اندیشید». (همان، ۴۹۹)

سومین و آخرین ملاقات بیدل با شاه کابلی در سال ۱۰۸۰ در بازار دهلی است. زمانی که بیدل در سپاه خدمت می‌کرد، روزی سواره بر اسب از بازار دهلی می‌گذشت، دید جمعی، از دور با تعجب به او نگاه می‌کنند. چند قدمی جلوتر رفت، باز دید همه با تحیّر به او نگاه می‌کنند و در همان لحظه از یکی شنید که می‌گفت: «یاران تماشا کنید دیوانه، عقب این سواره، دویده می‌آید و به اصولِ گام فرس چه قِسم رقص می‌گشاید و وجد می‌نماید». (همان، ۵۰۳) چون به پشت سر خود نگاه کرد، دید شاه کابلی است، خود را از اسب به زمین انداخت و همدیگر را در آغوش گرفتند. به گوشه‌ای رفتند و ساعتی با هم صحبت کردند. در این ملاقات است که شاه کابلی فصلی مشبع در مورد مقام انسان، وحدت وجود و ... به بیدل بیان می‌کند. بیدل می‌گوید: «در ضمن مطالعۀ اسرار، حیرتی، غبارِ نگاهم گردید و بی‌خودی بر دماغ شعور پیچید، تا تأمل هوش و آگاهی گمارد، لمعۀ مهرْهدایت چوَن برق از نظر رمیده بود».(همان، ۵۰۶)

دلدار رفت و بی‌خودیم در کنار ماند تمثال جَست و آیینه حیرت‌شکار ماند
اکنون سراغ جلوۀ او حیرت من است زان شعلۀ رمیده، همین داغدار ماند
مژگان نبرد صرفۀ آغوشی از وصال آخر نصیب دیده، همان انتظار ماند

(همان‌جا)



بیدل تا بیست سال دیگر که مشغول نوشتن «چهار عنصر» است، دیگر شاه کابلی را ملاقات نکرده و همیشه در فراق او ناله و زاری می‌کند.

بیدل در فراق شاه کابلی ترانه‌های جانسوزی سروده است، اما نامی از او نبرده، زیرا شاه کابلی در نظر بیدل، تجلی انسان کامل بود، اگر این نکته را در سیر جهان عاطفی بیدل در نظر نگیریم، بسیاری از غزل‌های تابناک او در هالهٔ شک و تردید می‌ماند و به دل نمی‌نشیند؛ مثل غزل فوق، یا غزل‌های:

دلـدار گـذشت و نگـه بازپسین مـاند — از رفتن او آن چه به جا مـاند همین مـاند
چون شمع که خاکسترش آیینهٔ داغ است — من سوختم و چشم سیاهی به کمین ماند
(همو، ۱۳۹۵: ۱ /۵۹۱)

یا:

باز وحشی‌جلوه‌ای در دیده جولان کرد و رفت — از غبارم دست بر هم سوده سامان کرد و رفت
پـرتـوی حسنـی، چـراغِ خـلوت انـدیشه شد — در دل هر ذره صد خورشید پنهان کرد و رفت
(همو، ۱۳۹۳: ۱ /۹۸۴)

انسان کامل است که به صورت شاه کابلی، رفتنش، در نهانخانهٔ هستیِ بیدل محشر آفرید، محشری که یادآور شکست رنگ (=گسستن از تعلقات) بود.

در غزلی دیگر نیز اشک‌های جستجوگر بیدل، در پی آن دلدار، افتان است که خود بحر است، حقیقت مطلق است و بیدل موج اوست:

پـی اشک مـن نـدانـم بـه کـجا رسیده باشد — ز پی‌ات دویدنی داشت به رهی چکیده باشد
ز نگاه سر کشیدن، به رخت چه احتمال است — مـگر از کـمین حیرت مژه قد کشیده باشد
(همو، ۱۳۹۵: ۵۰۱)

یا بیا بیاهای مولوی‌وار بیدل در این ابیات را نگاه کنید:

بیا ای جام و مینای طرب نقش کف پایت — خرام موجِ می، مخمورِ طرزِ آمدنهایت
(همان، ۲۲۶)

اشتراکات دو ملاقات:



از جمله مهم‌ترین اشتراکات این دو ملاقات استثنایی، شبیه هم بودن خلق و خوی‌های شمس تبریزی و شاه کابلی بوده است، از جمله این که ۱ – هر دو، هفته‌ها بدون غذا زندگی می‌کردند. ۲ – هر دو، فردی گوشه‌گیر بودند و با کسی حرف نمی‌زدند، ۳ – هر دو، کثیر السفر بودند – به گونه‌ای که شمس را، به واسطهٔ کثرت سفرهایش، شمس «پرّنده» می‌گفتند؛ و از کثرت سفرهای شاه کابلی بود که معلوم نبود که اهل کجاست، و صرفاً «بعضی به حکم قیاسی که قبل از این در سواد کابلش دیده‌اند، شاه کابلش می‌نامند؛ و اگرنه تمکینِ سکوت از زبانش شوخی بیان نمی‌پسندد، تا معنی کیفیتی توان شمرد و نزاکتِ خموشی بر دوشِ نفس، بار صدا روا نمی‌دارَد، تا از تحقیق بویی توانَ برد» (همو، ۱۳۸۶: ۴۹۳). ۴ – هر دو اویسی مسلک بودند. ۵ – ظاهراً هر دو مأموریت داشتند. ۶ – بنا به روایتی هر دو امّی بودند. در ذیل به تبیین مختصر این اشتراکات می‌پردازیم.

در مورد شمس تبریزی نقل است که «یک نوبت، یک سال در دمشق اقامت فرمود. در هفته‌ای کمابیش یک نوبت از حجره بیرون آمدی و در دکان رواسی رفتی و دو پول داده از آب سر بی چربی خریدی و تناول فرمودی و تا مدت یک هفته بدان قناعت کردی (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۱۲۳)

در خصوص شاه کابلی گویند: روزی در خانهٔ آشنایی نشسته بودند و «ذکر اطوار مجاذیب» در میان بود. یکی از حضّار گفت که مجذوبی این روزها در ویرانه‌ای نزدیک اینجا زندگی می‌کند، از احوالات عجیب و غریبش آنکه ... اگر آب و غذایی عرضه‌اش ندهند هفته‌ها همچنان بدون غذا و آب به سر می‌برد (ر.ک. بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۲)

در مورد کثیر السفر بودن شمس تبریزی نوشته‌اند که شمس روح بی‌قراری بود که در پی یافتن کسی از جنس خویش ترک خانه و کاشانه کرده بود و با کسی حرفَ نمی‌زد و دائما در سفر بود تا جایی که به او لقب «شمس پرنده» داده بودند. خود او می‌گوید: کسی می‌خواستم از جنس خود، که او را قبله سازم و روی بدو آورم، که از خود ملول شده بودم. (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۸۱) در مورد کثیر السفر بودن و کم حرف بودن شاه‌کابلی هم نوشته‌اند که با هیچ کس حرفی نمی‌زند و همیشه در یک گوشه ساکت و بدون حرکت می‌نشیند. چون قبل از این او را در کابل دیده‌اند به او شاه‌کابلی می‌گویند. «بعضی به حکم قیاسی که قبل از این در سواد کابلش دیده‌اند، شاه کابلش می‌نامند؛ و اگرنه تمکینِ سکوت از زبانش شوخیِ بیان نمی‌پسندد، تا معنیِ کیفیتی توان شمرد و نزاکتِ خموشی بر دوشِ نفسَ، بار صدا روا نمی‌دارد، تا از تحقیق بویی توان بُرد» (بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۳).

درَ خصوص مأموریت شمس تبریزی در مقالات می‌خوانیم که: «مرا فرستاده‌اند که آن بندهٔ ما میان قوم ناهموار گرفتار است، دریغ است که او را به زبان برند (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۷۳) در این جمله به صراحت می‌بینیم که شمس از مأموریت خاص سخن می‌گوید: مرا فرستاده‌اند.

یا در جای دیگر می‌گوید: «به حضرت حق تضرع می‌کردم که مرا به اولیای خود اختلاط ده و هم‌صحبت کن! به خواب دیدم که مرا گفتند که تو را با یک ولی هم‌صحبت کنیم! گفتم کجاست آن ولی؟ شب دیگر دیدم که گفتند در روم است» (همان، ۲۳۳)

در خصوص مأموریت شاه کابلی می‌خوانیم که زمانی که بیدل هنوز به دهلی نیامده بود و در اوریسه زندگی می‌کرد، بی‌اختیار همیشه بیت زیر را تکرار می‌کرد:

از هـــر چــه سرایمت فزونـــی خود گوی، چه گویمت که چونی

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)

شبی، باز بی‌اختیار همان بیت را تکرار می‌کرد، خوابش می‌برد و در عالم بی‌خودی بیت زیر به او الهام می‌شود:

از مـــا با مـــاست هر چه گوییم با همچو تویـــی دگر چه گوییم

(همان، ۴۹۱)



به مجرد شنیدن این ندا، خواب و هوش از سر بیدل می‌پرد. بیدار شده، دچار حیرت می‌شود. تا این‌که به دهلی می‌آید و وقتی که در سال ۱۰۷۶ به طور غیر منتظره با شاه‌کابلی دیدار کرد، شاه‌کابلی دست بیدل را گرفت و راه بیرون شهر را در پیش گرفت. به خرابه‌ای رسیدند و مقابل هم نشستند «از هنگام نماز عصر تا پاسی از شب گذشتن» محو حقیقت هم بودند. (همان، ۴۹۴) تا این که در آن

لحظه اتفاق عجیب و غریبی افتاد؛ شاه‌کابلی قاه قاه خندید و همان بیتی را که بیدل در اوریسه در عالم غیب شنیده بود بر زبان آورد:

از مـا با مـاست هر چه گوییم با همچو تویی دگر چه گوییم

(همان‌جا)

بیدل می‌گوید: «به مجرد شنیدن، سراپایم به لرزه افتاد و ضبطِ طاقتم عنان از دست داد. در تاریکیِ شب از وحشت چاره نداشتم، فریاد برآوردم که این بیت از کیست؟ باز ساغرِ قهقهی پیمود و فرمودَ که از ماست، شبهه چیست؟» (همان‌جا) با توجه به این که خواب در زندگی عَرفا تأثیر بسزایی داشته است، به نظر می‌رسد که شاه‌کابلی با الهام این بیت به بیدل می‌خواسته، بیدل را از مأموریت عنقریب خود به نوعی آگاه و او را به این ملاقات استثنایی آماده سازد.

شمس تبریزی، درویشی مجذوب، بی‌سر و سامان، تندخوی و مردم‌گریز بود که عشق صوفیانه را تا سر حدّ شوریدگی و اخلاص عارفانه را تا سرحد ملامتی‌گری رسانده بود، بی‌آنکه خود را همچون صوفیان عصر به آداب خانقاه و سلسله پایبند دارد. (عباسی داکانی، ۱۳۸۷: ۱۶۷) در خصوص مسلک شمس تبریزی، سخنان ضد و نقیضی بیان شده است، عده‌ای بر آن هستند که باباهای تبریزی بیشتر از نوع ابدالان و شوریدگان بودند و غالبا اُمّی و درس نخوانده بودند (همان، ۱۳۶) و حتی ادوارد بروان به نقل از نیکلسون، شمس را پیری صاحب‌دل و در عین حال بی‌سواد معرفی می‌کند. (همان، ۱۵۰) البته برخی نیز بر آن هستند که شمس در نوجوانی دست ارادت به دست شیخ ابوبکر سله‌باف تبریزی گذاشت و از او چیزهای بسیاری فرا گرفت، اما در عین حال، به مقامی می‌رسد که درمی‌یابد که ابوبکر سله‌باف، دیگر از تربیت او عاجز است و باید پرورشگری را برای خود بیابد، از این روی، به سیر و سفر می‌پردازد و در پی گمشدهٔ خود همچنان شهر به شهر می‌گردد. (همان، ۱۴۹ ـ ۱۴۸)

مطلب دیگر که در خصوص مسلک شمس تبریزی شایان توجه است، این است که برخی او را «اویسی» مسلک دانسته‌اند، و اصطلاح اویسی در تاریخ تصوف به عارفانی اطلاق می‌شود که بدون داشتن شیخ به مقامات روحانی رسیده‌اند. و شمس در برخی از گفتگوهایش متذکر می‌شود که خرقه از پیامبر(ص) گرفته است نه مشایخ (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۲۷۴).

شاه کابلی، نیز درویشی مجذوب، انسان کامل و جلوهٔ غیب بود. و بیدل هرچند از بزرگان سلف کسب فیض کرده و از آنها با احترام یاد می‌کند، ولی خود را مقیّد به سلسلهٔ خاصی نمی‌داند، مهجور می‌نویسد: «ابوالمعانی از روح پر فتوح جناب رسول کریم(ص) فیض‌یاب گردیده و این طایفه را اویس گویند» (مهجور، ۱۳۷۷: ۴) و بیدل خود در این خصوص گوید:

بیدل که سر و برگ کلامش حسبی است فـارغ ز کمالات مـعارف نسبـی است
تـحقیق این است با تـو مـی‌گویم و بـس بی‌واسطه ارشاد من از روح نبی است

(بیدل دهلوی، ۱۳۹۵: ۲ /۲۸۴)



افتراقات دو ملاقات:

ملاقات شمس و مولوی و ملاقات شاه کابلی و بیدل هرچند اشتراکات زیادی داشت، ولی تفاوت‌هایی نیز داشته که به اهم آنها اشاره می‌کنیم:

از جمله مهم‌ترین وجوه تفاوت این دو ملاقات یکی، تفاوت در تعداد و علت غیبت دو پیر بوده

است. همان طوری که در مباحث قبلی ذکر شد، شمس تبریزی دو بار غیبت کرد که بار اول در سال ۲۱ شوال ۶۴۳ و به خاطر رنجش خاطر از ناحیهٔ شاگردان مولوی رخ داد، و بار دوم در سال ۶۴۵ نیز به همین علت اتفاق افتاد. و بعد از غیبت اول، وقتی که مولوی از جایگاه او باخبر شد، پسر خود را همراه با نامه‌ای به سوی او فرستاد و از وی خواهش کرد که برگردد و وقتی که برگشت با استقبال باشکوهی مواجه شد. ولی بار دوم برای همیشه قونیه را رها کرد و راه سفر در پیش گرفت و کسی از وی سراغ نیافت.

اما شاه‌کابلی سه بار غیبت کرد، غیبت اول در سال ۱۰۷۶ و بار دوم در سال ۱۰۷۸ و آخرین بار در سال ۱۰۸۰ رخ داد. این غیبت‌ها علت خاصی نداشته، و ظاهراً شاه کابلی صرفاً مأموریت داشته که در هر بار ملاقات خود با بیدل آتشی در جان وی بیفکند و بعد از خوابانیدن بیدل، – همان طوری که به صورت ناگهانی طلوع می‌کرد – به صورت غیرمنتظره هم غروب کند.

نکتهٔ دوم در این طلوع و غروب‌ها، مدت زمان اقامت پیر در پیش مرید خود بوده است. همان طوری که در متون موثق اشاره شده است، شمس در ملاقات اول خود با مولوی حدود ۱۶ ماه در پیش او اقامت داشت و در مقالات دوم حدود یک سال. ولی اقامت‌های شاه کابلی در پیش بیدل طولانی نبود، در ملاقات اول می‌خوانیم که «از هنگام نماز عصر تا پاسی از شب گذشتن» محو حقیقت هم بودند(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۹۴) بعد از آن، به توصیهٔ شاه کابلی خوابیدند و وقتی که بیدل صبح از خواب بیدار شد، از شاه کابلی خبری نبود و چندان که به جستجو پرداخت و «خاک سواد دهلی به غربال دیده‌ها بیخت از آن گوهرِ گم کرده گردِ سراغی نیامیخت» (همان‌جا). بار دوم در سال ۱۰۷۸ در متهُرا و در دکان رفوگری، وقتی که بیدل دچار چشم درد شده بود، به شکل غیر منتظره شاه کابلی را ملاقات کرد و بسیار ذوق کرده بود، ولی تا خواست لب به سخن گشاید و عرض سلام و ادبی بکند، شاه کابلی با تأکید گفت: «ساعتی بخواب ما نشسته‌ایم، عالم بی‌خودی هم عین شعور است و صحبتِ خواب نیز آیینهٔ حضور» (همان، ۴۹۸). بیدل می‌گوید از شکوه آن خطاب، حرفی نزدم و خوابیدم. بعد از مدتی که بیدار شدم، دیدم از درد چشم خبری نیست و دردِ دل، طوفانِ قیامت انگیخته بود؛ چرا که باز آن درمان‌بخش غیبت کرده بود. همان طوری که از مطالب مذکور برمی‌آید مدت اقامت شاه کابلی در این ملاقات نیز شاید از یکی دو ساعت تجاوز نکند. اما سومین و آخرین ملاقات و غیبت بیدل با شاه‌کابلی در سال ۱۰۸۰ در بازار دهلی است. زمانی که بیدل در سپاه خدمت می‌کرد، روزی سواره بر اسب از بازار دهلی می‌گذشت، دید جمعی از دور با تعجب به او نگاه می‌کنند. چند قدمی جلوتر رفت، باز دید همه با تحیّر به او نگاه می‌کنند و در همان لحظه از یکی شنید که می‌گفت: «یاران تماشا کنید دیوانه، عقب این سواره، دویده می‌آید و به اصولِ گام فرس چه قِسم رقص می‌گشاید و وجد می‌نماید» (همان، ۵۰۳) چون به پشت سر خود نگاه کرد، دید شاه‌کابلی است، خود را از اسب به زمین انداخت و همدیگر را در آغوش گرفتند. به گوشه‌ای رفتند و ساعتی با هم صحبت کردند. بیدل می‌گوید: «در ضمن مطالعهٔ اسرار، حیرتی غبارِ نگاهم گردید و بی‌خودی بر دماغ شعور پیچید، تا تأمل هوش و آگاهی گمارد، لمعهٔ مهرْ هدایت چونَ برق از نظر رمیده بود». (همان، ۵۰۶) همان طوری که از مطالب فوق برمی‌آید این ملاقات و غیبت نیز بیش از ساعتی به طول نیجامیده، و در این ملاقات، شاه‌کابلی بیدل را به خواب نمی‌سپارد، بلکه وقتی که با وی صحبت می‌کرد و در مورد مقام انسان و وحدت وجود به بیدل توضیح می‌داد، بیدل، به گونه‌ای دچار حیرت شده و از هوش می‌رود و وقتی که به هوش می‌آید می‌بیند که شاه کابلی غیبت کرده است.



نتیجه‌گیری:

با توجه به آنچه گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که:

انسان کامل، تجلی مستمری در زمین دارد که روزگاری در قبای شمس تبریزی، آتش به جان مولانا می‌زند و گاهی در سیمای شاه‌کابلی، بیدل دهلوی را آشفتهٔ خود می‌سازد. شمس تبریزی و شاه‌کابلی همان حقیقتی هستند که به سخن ابن عربی، جلوهٔ ارضی آن چون پیامبران و اولیا و اقطاب ظهور می‌یابد، از این روی است که بیدل که پس از یک دیدار کوتاه، شاه کابلی را از دست می‌دهد، مانند مولانا در طلب شمس خود، بی‌قرار می‌شود و به دشت و کوه در جستجوی او ناله و زاری می‌کند و می‌گوید:

آن جـلوهٔ غیب کاین تـحیّر آراست　　وانگـــه چـــو نگه ز پیش چشمم برخاست
گر گویم خضر بود، ترک ادب است　　آنجا که حق است، خضر و الیاس کجاست

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۴)

و نتیجه‌ای که از این ملاقات‌ها حاصل می‌شود، این است که در هر دو ملاقات، شاعران عادی و خانقاهی، هر دو به تمام تعلقات مادی پشت پا می‌زنند و با کندن لباس منیت وخودی، تولدی دوباره می‌یابند که در آسمان نمی‌گنجد.



منابع:

۱ـ افلاکی، شمس الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب العارفین، با تصحیحات و حواشیو تعلیقات به کوشش تحسین یازیچی، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
۲ـ بیدل دهلوی، عبدالقادر، (۱۳۸۶)، آوازهای بیدل، چاپ اول، تهران: نگاه.
۳ـ بیدل دهلوی، عبدالقادر، (۱۳۹۳)، غزلیات بیدل ج۱، تصحیح و تحقیق سید مهدی طباطبایی و علیرضا قزوه، چاپ اول، تهران: شهرستان ادب.
۴ـ بیدل دهلوی، عبدالقادر، (۱۳۹۵)، کلیات ابوالمعانی میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی، تصحیح خال محمد خسته و خلیل الله خلیلی، به کوشش بهمن خلیفه بناروانی، چاپ دوم، تهران: طلایه.
۵ـ پراور، زیگبرت سالمُن، (۱۳۹۳)، درآمدی بر مطالعات ادبی تطبیقی. ترجمهٔ علی‌رضا انوشیروانی و مصطفی حسینی، چاپ اول. تهران: سمت.
۶ـ حبیب، اسدالله، (۱۳۶۳)، بیدل شاعر زمانه‌ها، کابل: پوهنجی زبان و ادبیات.
۷ـ خلیلی، خلیل الله، (۱۳۸۳)، فیض قدس، چاپ اول، تهران: الهدی.
۸ـ سپهسالار، فریدون ابن احمد، (۱۳۷۸)، زندگینامهٔ مولانا جلال الدین مولوی،تصحیح سعید نفیسی، چاپ چهارم، تهران: اقبال.
۹ـ سلطان ولد، محمد ابن محمد، (۱۳۷۶)، ولدنامه، به تصحیح جلال الدین همایی، چاپ اول، تهران: هما.
۱۰ـ سیدی، عبدالواحد، (۱۳۸۵)، از کوچهٔ عرفان، بلخ: کتابخانهٔ سیدی.
۱۱ـ شمس تبریزی، شمس الدین محمد بن علی ملک داد، (۱۳۴۹)، مقالات شمس، به تصحیح و تحشیه و مقدمهٔ احمد خوشنویس، تهران: مطبوعاتی عطایی.
۱۲ـ شمس تبریزی، شمس الدین محمد بن علی ملک داد، (۱۳۷۵)، گزیدهٔ مقالات شمس تبریزی، انتخاب و توضیح محمدعلی موحد، تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان.
۱۳ـ عباسی داکانی، پرویز، (۱۳۸۷)، شمس من و خدای من، چاپ اول، تهران: علمی.
۱۴ـ کفافی، محمد عبدالسلام. (۱۳۸۲)، ادبیات تطبیقی. ترجمهٔ سید حسن سیدی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۵ـ مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، چاپ دوم، تهران: امیر کبیر.
۱۶ـ مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۷۶)، کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ چهاردهم، تهران: امیر کبیر.
۱۷ـ مهجور، محمد ابن عبدالعزیز، (۱۳۷۷)، آیینه بندان حیرت بیدل، پاکستان: پیشاور.



تاثیر مکتب قونیه بر مکتب کرمان بانضمام رساله «جاروبیه» از شاه نعمت الله ولی در ایضاح غزلی از مولانا در کلّیات شمس

مسعود دهش[۱]

چکیده

مکتب قونیه یکی از مکاتب مهم فکری است که طریقت عملی مولویه بر اساس این مکتب فکری در قرن هفتم هجری قمری شکل گرفت. بنیان این مکتب فکری و طریقت عملی در خارج از جغرافیای ایران آن روزگار توسط مولانا جلال الدین محمد بلخی و شاگردان وی بنا نهاده شد و از قرن هفتم هجری تا به امروز در آسیای صغیر و فلات آناتولی و بخش‌هایی از شبه جزیره بالکان به فعالیت خود ادامه می‌دهد. مکتب فکری مهم دیگری که در حدود یک قرن پس از مکتب قونیه در تاریخ تفکر اسلامی به وقوع پیوست مکتب کرمان است. مکتب فکری کرمان که طریقت عملی نعمت اللهیه منشعب از آن می‌باشد در قرن هشتم هجری قمری به عنوان اولین مکتب عرفان شیعی توسط شاه نعمت الله ولی و شاگردان برجسته وی در ایران تاسیس شد و از آن زمان تا به امروز به عنوان طریقتی مهم در ایران و شبه قاره هندوستان و بخش‌هایی از آسیای میانه به فعالیت خود ادامه می‌دهد. این مقاله نشان می‌دهد که مکتب کرمان که توسط شاه نعمت الله ولی و در قرن هشتم هجری شکل گرفت از مکتب قونیه که بنیان آن در قرن هفتم توسط مولانا جلال الدین محمد بلخی گذاشته شد، تاثیر پذیرفته است.

واژه‌های کلیدی: شمس تبریزی، مولوی، شاه نعمت‌الله ولی، مکتب قونیه، مکتب کرمان، رساله جاروبیّه.



۱ـ محقق پسا دکتری تصوف و عرفان ، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

مقدمه:

در تاریخ تفکر و طریقت اسلامی از آغاز ظهور اسلام تا کنون هشت مکتب بزرگ، مستقل، مهم و تاثیرگذار در قرون مختلف در جهان اسلام شکل گرفته است که خاستگاه و زادگاه پنج مکتب از این هشت مکتب مهم و بنیادی در ایران بوده است. هر کدام از این مکتب‌ها در بخش‌هائی تحت تاثیر مکاتب قبلی بوده و پس از شکل‌گیری و استقرار نیز، بر مکاتب فکری پس از خود تاثیرگذار بوده است. این پنج مکتب فکری که در ایران شکل گرفته‌اند به ترتیب، شامل مکاتب خراسان، مراغه، کرمان، شیراز و اصفهان می‌باشند و سه مکتب فکری دیگری که خارج از جغرافیای ایران شکل گرفته اند به ترتیب، شامل مکاتب بغداد، آندلس و قونیه هستند.

مکتب قونیه

در قرن هفتم هجری قمری و در حدود سال ۶۴۲، که برابر با چهارمین سال وفات ابن عربی می‌باشد مکتب فکری و طریقت عملی مهمی در کنار مکتب آندلس و مکتب مراغه در خارج از ایران و در منطقه آسیای صغیر و در فلات آناتولی شکل گرفت.

این مکتب که بعدها به مکتب قونیه معروف شد، توسط مولانا جلال الدین محمد بلخی و شاگردانش در سرزمین‌های روم شرقی توسعه پیدا کرد و تا به امروز نیز طریقت وی که به نام مولویه معروف می‌باشد در ترکیه و اروپای شرقی جریان دارد و بر این پایه مولانا خانه‌هایی نیز در این کشورها دایر است.

پایه‌های فکری مکتب قونیه پس از ملاقات مولوی رومی با شمس تبریزی ریخته شد. با این ملاقات در زندگی معنوی جناب مولوی دگرگونی عظیمی به وجود آمد و زندگی عادی وی نیز همسو با حیات معنویش پس از این دیدار تغییر کرد. جناب مولانا در تحت تصرفات جناب شمس تبریزی، قیل و قال مدرسه و تدریس علوم ظاهری را که در آن به درجه اجتهاد رسیده بود و از فقها و مدرسین برجسته علوم فقهی و کلامی در قونیه محسوب می‌شد، رها کرد و با نفس جان بخش شمس الحق تبریزی عاشقانه و مستانه به سیر وسلوک در مکتب خراسان روی آورد و این در حالی است که جناب مولوی منصب قضاوت و امام جماعت را نیز در شهر خود بر عهده داشت.

پدر مولانا، جناب سلطان العلماء بهاء الدین ولد از سالکین و مشایخ کبار طریقت کبرویه در زمان خویش محسوب می‌شد، و جلال الدین محمد، نیز در چنین خانواده‌ای که از طبقه طریقت و عرفان بودند، پرورش یافت و به تبعیت از پدر از دوران کودکی، با مکتب تصوف خراسان آشنا شد و در جلسات عرفانی و حلقه‌های صوفیه شرکت می‌کرد. همچنانکه در شرح احوال ایشان مذکور است، که با ادبیات عرفانی بزرگان مکتب فکری خراسان از کودکی مانوس بود و از آن سنین، اشعار سنائی را به امر پدر، از حفظ داشت و از اشعار عطار، دیگر بزرگ مکتب تصوف خراسان نیز از اوان نوجوانی و به هنگام مهاجرت خانواده اش از بلخ، تاثیر فراوانی پذیرفت.



جلال الدین محمد بلخی که روزگاری در بلخ، این خاک عارف خیز متولد شده بود و دوران کودکی را در آنجا سپری کرده بود، در آغاز نوجوانی همراه با خانواده‌اش از این سرزمین مهاجرت کرد و در قونیه‌ای رحل اقامت افکند که تحت تفکر و حاکمیت شاخه‌ای از ترکان متعصب سلجوقی اداره می‌شد. مولانا با ورودش به قونیه و زندگی در تحت حکومت مذهبی و متعصب سلجوقیان روم، افکارو اندیشه‌های آزادی خواهانه و صوفیانه خود را بنا بر اقتضای وضعیت سیاسی و مصلحت وقت

کنار گذاشت و رفته رفته تفکرات مکتب خراسان را به فراموشی سپرد.

پس از حمله هلاکو خان مغول به شهرهایی از مناطق آناتولی و ایران و عراق و شامات شاخه‌ای از سلسله سلجوقیان که از اواخر قرن پنجم هجری قمری در مناطقی از آسیای صغیر حکومت می کردند و به سلجوقیان روم معروف بودند با شکست ازسپاه هلاکوخان، در سال ۶۴۱ هجری قمری تسلیم شدند و بی‌شک، به اصل آزادی مذهب که یکی از حقوق اساسی تدوین شده در کتاب یاسای چنگیزی بود سرسپردند.

ادمـوند کلیفورد باسورث در کتاب «سلسله‌های اسلامی» می‌نویسد: «هنگامـی که مغولان بر آناطولیای شرقی یورش بردند سلجوقیان در کوسه داغ، واقع در شرق سیواس در ۶۴۱ هجری شکست خوردند. پس از آن سلطنت روم دولت خراج گزار ایلخانان مغول شد و از ۶۷۶ هجری حکمرانان مغول خود مستقیماً زمام امور را به دست گرفتند» (باسورث، ۱۳۸۱: ۴۱۱).

با تغییر وضعیت فکری در قونیه، یکسال بعد در سال ۶۴۲ هجری قمری پس از رواج آزادی در عرصه اندیشه و تفکر، شمس تبریزی به قونیه آمد ومولوی رومی را در تحت تصرف خویش بیدار کرد و وی را آگاهانه، ربوده افکار و سلوک خویش ساخت. نکته‌ای که در این ماجرا قابل بیان و تامل است این است که اگرچه مولانا با امعان نظر به محیط تولد و تربیت خانوادگی و شخصیت و تفکرات پدر با عرفان خراسان بیگانه نبود، اما محیط متعصب قونیه وی را به تقیه و پرهیز و احتیاط وادار کرده بود که این خود رفته رفته باعث فراموشی اندیشه‌های خراسانی وی گردید. اما این استعداد نهفته در درون مولانا با این ملاقات حضوری با جناب شمس، که دقیقاً یکسال پس از حمله هلاکوخان به مناطق آناتولی صورت گرفت در قونیه‌ای با آزادی تفکر و منهای تعصب، مجددا شکوفا شد.

پس از این دیدار، مولوی از کسوت روحانیت و وجهه فقاهتی خویش دست کشید و به مکتب عرفان سکر خراسان روی آورد و با بینش و نگرش خویش بنیان مکتبی را پی ریزی کرد که بعدها در تاریخ تفکر اسلامی به مکتب قونیه معروف شد که ریشه‌های فکری آن به مکتب خراسان و طریقت طیفوریه می‌رسد. پس از آن، طریقت مولویه به ترویج و تبلیغ مکتب تصوف خراسان در مناطق روم شرقی پرداخت و امروزه نیز مولوی خانه‌هایی بر اساس این تفکر در کشورهایی از شبه جزیره بالکان فعالیت می کنند.

از زمان هلاکوخان و با رواج آزادی مذهب که از اصول اندیشه‌های بزرگان تشیع و مکتب تصوف خراسان می‌باشد، مکتب مراغه در ایران و مکتب قونیه در ترکیه که محصول این تفکر آزادانه می‌باشد تشکیل شد و آزادی و حرمت ادیان در ورود به خانقاه و سماع صوفیه توسط مولانا در قونیه از سر گرفته شد. این در حالی بود که، در دورانی که مولانا و شاگردان طریقت مولویه در منطقه آسیای صغیر و فلات آناتولی و نواحی روم شرقی به ترویج عرفان خراسان می‌پرداختند، در خراسان بزرگ که زادگاه خود جناب مولوی بود خانقاهی در جهت ترویج طریقت مولویه تاسیس نشد و به جای آن مکتب آندلس و تفکرات ابن عربی و طریقت اکبریه ترویج می‌شد که ریشه در مکتب عرفان بغداد داشت.



اگرچه پس از دوران انزوای تصوف خراسان از قرن پنجم هجری قمری و پوشش سایه سنگین تفکر بغداد بر ایران تا قرن هشتم هجری قمری، صوفیان و حکیمانی چون خیام نیشابوری، سنائی غزنوی، انوری ابیوردی، خاقانی شروانی، نظامی گنجوی، عطار نیشابوری، سعدی شیرازی، شیخ محمود شبستری و حافظ شیرازی با دواوین و منظومه‌های خویش از مکتب فکری خراسان دفاع

می‌کردند و همگی این بزرگان نیز در عداد مفاخر و چهره‌های ماندگار تفکر و تصوف عرفان خراسان در قرون ششم و هفتم و هشتم هجری قمری می‌باشند، لیکن این شعرا و حکمای ایران دوست، همانطور که برای اهل تفکر و اندیشه روشن است در احیاء این مکتب در ایران کاری از پیش نبردند و اگرچه دغدغه ترویج اصول مکتب خراسان را داشتند اما بنا به عللی نتوانستند در ترویج این مکتب در میان سطوح و طبقات اجتماعی مثمر ثمر واقع شوند و مکتب فکری خراسان را از کنج خلوت تنهایی به حیات اجتماعی بیاورند و این واقعیتی است که تاریخ تصوف در ایران بر این امر شهادت می‌دهد. همچنانکه این مسئله نیز بر اهل تحقیق روشن است که، در روزگاری که جناب مولوی از خراسان بزرگ به آسیای صغیر سفر کرد و بعدها به اتفاق جناب شمس تبریزی به ترویج مکتب فکری خراسان در قونیه پرداخت، متاسفانه ایران بزرگ در آن سال‌ها از تعالیم و ارشادات معنوی طریقت مولویه و مراسم شاگردان و صوفیان این طریقت که در واقع ادامه دهنده تعالیم و آموزه‌های مکتب فکری خراسان بود، بهره چندانی نیافت و تا به امروز نیز طریقت مولویه در ایران که زادگاه جناب مولانا می‌باشد و قریب به اتفاق اشعار خویش را به زبان فارسی سروده است خانقاهی ندارد.

مکتب کرمان

دوران انزوای مکتب تصوف خراسان همانطور که ذکر شد از اواسط قرن پنجم هجری قمری آغاز شد و این روند تا اواسط قرن هشتم هجری قمری همچنان ادامه داشت. اگرچه اندیشه‌های سیاسی و فلسفی مکتب خراسان، در مکتب مراغه احیا شد و خواجه نصیرالدین طوسی در حکمت عملی، مبحث تهذیب اخلاق را در کنار سیاست مدن و تدبیر منزل، ترویج کرد، اما اصول عرفان عملی خراسان و آداب طریقت طیفوریه همچنان در انزوا به سر می‌برد. آخرین حلقه‌های مشایخ و حکمای مشهوری که در جغرافیای خراسان بزرگ و کهن آن روزگاران در خانقاه و مسجد و مدرسه به طور علنی و با پشتوانه فکری قوی و عمیق به ترویج مکتب خراسان و تبیین افکار و آراء و اندیشه‌های این مکتب پرداختند، تاریخ وفاتشان در حدود اواسط قرن پنجم هجری قمری می‌باشد که با تاسیس نظامیه‌ها در همین قرن به تدریج، آراء و اندیشه‌ها و سلوک مکتب تصوف خراسان دوران انزوای خویش را آغاز نمود و با نفوذ تفکرات این مدارس بر افکار جهان اسلام مکتب عرفان بغداد رفته رفته جایگزین مکتب تصوف خراسان در کل عالم اسلام شد.

در قرن هفتم هجری قمری مکتب ابن عربی، به موازات مکتب فلسفی - کلامی مراغه در ایران نفوذ و گسترش یافت و بعدها توسط شاگردان و شارحان این مکتب، اندیشه‌های ابن عربی به عنوان یک مکتب فکری قوی در ایران جای خویش را بیش از سایر مکاتب فکری آن روزگار، باز کرد و این خود سبب گردید تا، با رواج اندیشه‌های ابن عربی و طریقت اکبریه در ایران، و با ترویج افکار ابن عربی توسط شارحان این تفکر، مکتب تصوف خراسان همچنان در انزوای فکری باقی بماند و از صحنه حیات اجتماعی برکنار باشد و کما فی سابق، به سیر حیات معنوی خود در خلوت و انزوا ادامه دهد.



اینکه، چرا مکتب بغداد بی وقفه به ترویج اندیشه‌های خود در ایران ادامه داد و بیشتر از تفکر خراسان در سیاست ایران نفوذ داشته است، باید جواب آن را در تفکر حاکمیت بر ایران در آن دوره‌های زمانی و نوع حکومت جستجو کرد و البته همکاری دانشمند نماهای ناآگاه به مسائل تاریخ ایران که در بسیاری از زمان‌ها مردم را به این تفکر در سیاست هدایت کردند و پس از آگاهی پشیمان

شدند و مردم را در کجراهه رها کردند، نیز بی‌تاثیر نبوده است و جای شکی نیست که بسیاری از اقشار و گروه‌های اجتماعی، خواسته و ازروی تظاهر و ریا کاری و برخی ناخواسته و از روی بی‌خردی و عدم آگاهی، باقی بر دین ملوکشان می‌باشند، و تاریخ نیز نشان داده است، که در دوره‌هایی که حکومت‌های به نسبت آزاد اندیش و بی‌تعصب بر ایران فرمانروائی کرده‌اند، اغلب ایرانیان تمایل و رغبت خود را به جذب و حفظ نهضت فکری خراسان درجامعه نشان داده‌اند.

سرانجام، راد مردی آزاده و عالمی فقیه و عارفی شجاع از تبار سادات در افق معنوی مکتب خراسان بزرگ درخشید و دراوائل دوران حکومت تیمور در سمرقند پرچم مکتب تصوف خراسان را به اهتزاز درآورد و به طور علنی به ترویج اصول تفکرات این مکتب پرداخت و منادی مکتب تصوف خراسان و سلوک عملی این مکتب در آن برهه حساس از تاریخ تصوف و عرفان شد و صدای خاموش مکتب خراسان پس از حدود سه قرن دوری از تفکرات حیات اجتماعی ایرانیان وهدایت معنوی ملت ایران در قرن هشتم هجری قمری به دست مبارک حضرت سید نورالدین شاه‌نعمت‌الله ولی کرمانی طنین انداز شد و چراغ حکمت و تصوف خراسان پس از حدود سه سده خاموشی در ایران مجددا روشن شد و مشعل هدایت مکتب خراسان و حکمت علوی نیز به طور علنی به دست وارث بر حق آن افتاد و به صحنه حیات اجتماعی ایرانیان آمد.

شاه نعمت‌الله ولی با قدرت علمی و جاذبه فکری و نفوذ معنوی خویش توانست شاخه‌ای از طریقت معروفیه را، که به نام معروفیه یافعیه[1] مشهور بود و از طرف شیخ یافعی به قطبیت آن منصوب شده بود، با اجتهادات خویش در مکتب تصوف خراسان ادغام کند و مکتب فکری و طریقتی جدیدی را در ایران آن روزگار بنیان گذارد.

مکتب فکری و طریقتی کرمان، احیاگر مکتب تصوف خراسان بزرگ در روزگار خود بود. اندیشه‌های فلسفی مکتب خراسان توسط خواجه نصیر الدین طوسی و شاگردان وی و با تاسیس مکتب مراغه احیا شد و اندیشه‌های عرفانی و سلوکی مکتب خراسان نیز، توسط شاه نعمت الله ولی و شاگردان وی و با اجتهادات ایشان در تاسیس مکتب کرمان و طریقت نعمت اللهیه احیا گردید.

طریقت شاه نعمت الله ولی که به طریقت نعمت اللهیه معروف می‌باشد، یک طریقتی شیعی است که به حضرت علی (ع) می‌رسد و ریشه در طریقت مرتضوی و تعالیم باطنی اسلام دارد. مکتب فکری کرمان و طریقت نعمت اللهیه، بعدها توسط خاندان شاه نعمت‌الله ولی ادامه یافت و شاگردان مکتب کرمان راه استاد خویش را در ترویج تعالیم باطنی اسلام و تبیین عرفان شیعی و دفاع از مکتب خراسان بزرگ که ریشه در اندیشه‌ها و آموزه‌های امامان شیعه و حکمت خسروانی داشت، مجدّانه و با اشتیاق و اعتقاد در ایران و شبه قاره ادامه دادند و در ارتقاء و رشد فکری و فرهنگی دو ملت ایران و هندوستان نقش موثری ایفا نمودند.



شاه نعمت‌الله ولی که مکتب وی، احیاء کننده مکتب تصوف خراسان می‌باشد، در وصف با یزید بسطامی بنیانگذار مکتب تصوف و عرفان خراسان و ابوالحسن خرقانی از بزرگان این مکتب چنین سروده است:

«آفتاب چرخ معنی بایزید — سایه خورشید اعلی بایزید
واقف اسرار سبحانی به حق — کاشف اسرار معنی بایزید
گوهر دریای عرفان از یقین — عارف و معروف یعنی بایزید
راه جان روشن نشد، بی بو الحسن — کار دل پیدا نشد بی بایزید

نقطه وحدت در آمد در الف — در ظهور آن حرف شد بی بایزید
صورت فردوس جان بسطام عشق — میوه معنی طوبی با یزید
«سید» از صاحبدلانی لاجرم — کرده بر جانت تجلی بایزید»

(شاه نعمت الله، ۱۳۷۹: ۳۱۰ – ۳۰۹)

شاه نعمت الله، همچنین در جای دیگری درستایش و تجلیل از بایزید، پیر بزرگ مکتب فکری خراسان و طریقت طیفوریه، چنین سروده است:

«بایزید است جان و هم جانان دل — بایزید است سرور و سلطان دل
بایزید است پیشوای اهل دین — بایزید است مقتدای جان و دل
بایزید است کاشف اسرار غیب — بایزید است واقف سبحان دل
بایزید است قائل قول بلی — بایزید است حافظ قرآن دل
بایزید است آفتاب چرخ جان — بایزید است نقطه دوران دل
بایزید است گوهر بحر محیط — بایزید است جوهر ارکان دل
بایزید است بایزید است بایزید — «سید» اقلیم هفت ایوان دل»

(شاه نعمت الله، ۱۳۷۹: ۳۸۹ – ۳۸۸)

شاه نعمت‌الله ولی، پس از عمری مجاهدت و ریاضت در کسب علوم ظاهری و معارف باطنی و تفکر در آراء و اندیشه‌های مختلف و سیر و سیاحت در جهان اسلام و استفاده و استفاضه از محضر اساتید عرفان، از طرف استاد خویش وارث طریقتی شد که در سلسله اقطاب آن، هم نام شیخ احمد غزالی با اندیشه‌های مکتب تصوف خراسان به چشم می‌خورد و هم نام شیخ جنید بغدادی با تفکرات مکتب عرفان بغداد هویدا است.

ایشان، با مطالعات وسیع و تفکرات عمیقی که در حوزه عرفان و تصوف داشت، و با اشراقات و ادراکاتی که در این زمینه به دست آورده بود، از روی یقین و بی هیچ تزلزلی در افکار و اندیشه‌های خویش با بازگشت به ایران، با استقلال و حریّت فکری خود به تاسیس مکتب کرمان پرداخت «و در زمینه تصوف اقداماتی نمود که باعث شد وضع صوفیه رونق تازه‌ای به خود بگیرد و نتایج آن به نفع مردم ایران به خصوص، و به سود جهان تصوف اسلامی به طور عموم تمام شود». (نوربخش، ۱۳۵۵: ۱۲/ ۱).



شاه نعمت‌الله، با بنیان مکتب کرمان بخشی از اندیشه‌ها و افکار خویش را با اقدامات عملی به ظهور رساند و به حلّ مشکلات و مسائل اختلافی میان مکتب خراسان و بغداد در زمان خویش پایان داد و تفکرات و اندیشه‌های فراموش شده مکتب خراسان را با اجتهادات و اصلاحات خویش، با تاسیس مکتب کرمان احیاء کرد و مکتب بغداد را نیز، تحت الشعاع مکتب فکری کرمان قرار داد.

جناب شاه نعمت‌الله ولی، وسعت مشرب و آزادی اندیشه‌ای که هم از خاندانش به ارث برده بود و هم خود با مطاله و تفکر و کوشش به دست آورده بود، در مکتب خویش نهادینه کرد و آنرا به جامعه ایران آن روز عرضه کرد. این شرح صدر و وسعت مشرب و آزادی اندیشه، سبب شد تا اقشار و گروه‌های مختلف فکری و نظری و عملی جذب مکتب کرمان شوند. مکتبی که قریب به شش دهه توسط شاه نعمت‌الله ولی با شور و حال وصف ناپذیری که در تذکره‌ها و مکتوبات و مراسلات صوفیه

آمده است در ایران، ترویج شد.

با اقامت جناب شاه نعمت‌الله در سمرقند و با ترویج افکار و تبیین سلوکش، به سرعت آوازه و شهرت وی با رواج آموزه‌ها و تعالیمش در همه مجالس و محافل راه یافت وسمرقند که در آن دوران پایتخت ایران محسوب می‌شد شاهد رونق فوق العاده و رواج بیش از پیش اندیشه‌ها و آموزه‌های بلند شاه نعمت‌الله بود.

شاه نعمت‌الله پس از مهاجرت از سمرقند به کرمان، با استقلال فکری خود بر غنای مکتب خراسان افزود و مکتب فکری و طریقتی خویش را در تاریخ تصوف و حکمت اسلامی به نام مکتب کرمان در اواسط نیمه دوم قرن هشتم هجری قمری بنیان گذاشت و با اجتهادات فقهی و عرفانی خویش، یک همگرایی میان مکتب تصوف خراسان و بغداد ایجاد نمود و با اصلاحاتی که در مکتب تصوف خراسان انجام داد، مکتب بغداد را نیز با خود همراه کرد و به مسئله اختلافی سماع میان جریان‌های فکری و طریقت‌های صوفیه در زمان خود پایان داد. شاه نعمت‌الله ولی پس از ورود به کرمان و اقامت در کوهبنان، به ساخت عمارت و خانقاه برای اجتماع افراد مقیم و مسافرین و دانش‌پژوهانی که جهت کسب تعالیم باطنی و آموزه‌های عرفانی از اقصی نقاط ایران آن روزگار به این ناحیه می‌آمدند مبادرت نمود.

پس از آن، خانقاه شاه نعمت الله در کوهبنان به مدت تقریباً ۳۵ سال به عنوان یکی از مراکز مهم و شاید مهمترین مرکز تدریس عرفان و معارف صوفیه در میان علاقه‌مندان به عرفان و طلاّب تصوف درآن دوران قرار گرفت و «اکثر اکابر سلاطین و اعالی روی زمین و مجاوران مکه مبارکه و مدینه طیبه و مسافران عراق و خراسان و آیندگان از عربستان و ترکستان به صحبت شریفش مایل و افاضات با برکاتش را سایل بودند» (کرمانی، ۱۳۳۵: ۴۹).

شاه نعمت‌الله ولی سی و پنج سال از اقامت شصت ساله خود را در کرمان، در منطقه کوهبنان سپری کرد و در این مدت بیشتر به تدریس عرفان و تصوف مشغول بود و دوران اقامت بیست و پنج ساله خود را در ماهان بیشتر به کتابت و نگارش رساله در عرفان و تصوف سپری کرد و در طول این شصت دهه اقامت خود در کرمان با بنیان یک مکتب فکری و طریقتی تمامی اندیشه‌ها و نظریات مطرح و مکتب‌های فکری در آن روزگار را تحت الشعاع تفکرات و مکتب خود قرار داد.

وی با عمر طولانی و پربرکت خود منشا مکتب عظیم و موثری در تاریخ تفکر اسلامی شد و در بالش رشد فکری ایرانیان تاثیر به سزائی گذاشت، که اندیشه‌ها و آراء این مکتب را می‌توان با مطالعه و تفکردر رساله‌های ایشان و نیز اندیشه‌ها و تفکرات شاگردان برجسته مکتب کرمان جستجو کرد.



شاه نعمت‌الله در دوران اقامت طولانی خویش در کوهبنان به تدریس عرفان و معارف صوفیه مشغول بود و در این مدت کلاس‌های درس وی از رونق خاصی در میان طالبین تصوف وعاشقان عرفان برخوردار بوده است و در طی این مدت در کنار آموزش و تدریس تعالیم عرفا و تربیت شاگردان و سالکان مکتب تصوف، جلسات فقر و حلقات ذکر نیزدرخانقاهش برقرار بوده است.

شاه نعمت‌الله در دوران اقامت در کوهبنان علاوه بر مباحث فصوص که در دوران تحصیلات علوم دینی در شیراز تمامی مطالب آن را از حفظ کرده بود (مستوفی بافقی، ۱۳۴۰: ۳ /۷) بخش‌هائی از کتاب کبیر فتوحات مکیه ابن عربی را نیز در دوره‌های مختلف به شاگردان و طالبان عرفان تدریس کرد (زرّین کوب، ۱۳۶۲: ۱۹۳). وی همچنین کتاب مرصاد العباد نجم الدین رازی و الاشارات و التنبیهات ابن سینا که این کتب را نیز دردوران تحصیلات علوم دینی در شیراز آموخته بود (شیبی،

۱۳۸۷: ۲۳۳) با دریافت‌های ذوقی خودش و با عمقی که از فهم وادراک مسائل عرفانی این کتب در دوران ریاضت و خلوت و اشراق پیدا کرده و به دست آورده بود در سالیان متمادی به طالبین علوم الهی وعرفانی درمدرسه وخانقاهش تدریس کرد و به شیوه و سبک مخصوص خود به شاگردانش تعلیم داد. همچنین تدریس مباحث عرفانی کتاب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه عزّالدین محمود کاشانی و اصطلاحات الصوفیه عبدالرزاق کاشانی و تدریس مثنوی معنوی مولوی را نیز در کارنامه تدریس شاه نعمت‌الله در کوهبنان توسط شاگردانش در دوره‌های مختلف ذکر شده است. شاه در مدت اقامت خود در کوهبنان شاگردان فراوانی را تربیت کرد و برجستگانی را به تاریخ عرفان و تصوف ایران و جهان اسلام معرفی نمود و از جمله آن شاگردان برجسته جناب صائن الدین علی بن ترکه اصفهانی معروف به ابن ترکه صاحب کتاب مشهور و مدرسه‌ای «التمهید فی شرح قواعد التوحید» مشهور به «تمهید القواعد» می‌باشد، که وی مدت‌ها در کوهبنان در حلقه تدریس شاه نعمت‌الله حضور داشت و به فراگیری «فصوص الحکم» ابن عربی مشغول بود.

مرحوم دکتر عبد الحسین زرین کوب در جستجو در تصوف ایران می‌نویسد: «در کوهبنان مریدان بر وی فراز آمدند و حتی بعضی فقها و علماء نیز در بین آنها وجود داشت و از آن جمله صائن الدین ترکه اصفهانی بود که خود از مشاهیر حکماء و متصوفه عصر و از یک خانواده معروف اهل علم و حکمت در اصفهان بود» (زرّین کوب، ۱۳۶۲: ۱۹۳). ابن ترکه، بعدها در جهت تعلیمات علوم غریبه وکسب علم اعداد و حروف بنا به درخواست خودش از طرف شاه نعمت‌الله ولی به محضر شیخ حسین اخلاطی که از مشایخ طریقت نقشبندیه در مصر بوده است راه میابد.

«مقام معنوی شاه نعمت‌الله ولی و آوازه او در سرزمین‌های اسلامی او را مورد توجه ارباب علم و قدرت کرده بود. علاوه بر بزرگان علم و ادب، پادشاهان و امیران عصر او نیز توجه بسیار به او نشان می‌دادند» (فرزام، ۱۳۹۱: ۴/ ۱۸۳).

شاه نعمت‌الله در کوهبنان در طول بیش از سه دهه به تدریس عرفان پرداخت وآوازه تدریس و حلقه‌های درس شاه نعمت‌الله و تسلط وی بر متون عرفانی و تشریح وتبیین مباحث سخت حکمت وعرفان نظری با زبان و بیانی قابل فهم برای طالبین این رشته ازمعارف اسلامی به اقصی نقاط ایران آن روزگاررسید ودر برخی از شهرهای مهم جهان اسلام نیزآوازه و رونق کلاس‌های درس معارف، ومدرسه الهیات و عرفان جناب شاه طنین‌انداز شد تا جائیکه طالبان حکمت و تصوف و سالکان این وادی از دورترین نقاط با زحمات و مشقات فراوان به کوهبنان می‌آمدند و درحجره‌هائی که بدین منظور به امر جناب شاه نعمت‌الله در اطراف خانقاه ساخته شده بود رحل اقامت می‌افکندند.



دوران تدریس و تفهیم آموزه‌ها و تعالیم عرفانی جناب شاه در کوهبنان کرمان بنا به گفته تمامی شاگردان برجسته‌اش یکی از دوره‌های حیرت آور فکری و حیات معنوی درتاریخ علوم اسلامی بوده است که می‌توان افق این دوران پرشکوه را در تاریخ تفکر اسلامی با ظهور شاگردانی که بعدها هر کدام از این مکتب فکری به آوازه و عظمتی بلند رسیدند مجسم کرد و ترسیم نمود. شاگردان و دانش آموختگانی که هر کدام همچون اشجار پرثمری در زمین مکتب کرمان بالیدند و به درختی باسق تبدیل شدند و بعدها خود، به مقام بلند استادی رسیدند و شاگردان دیگری را در این مکتب و مسیرتربیت نمودند و در ترویج و تشریح مکتب کرمان با استقلال فکری که از خود نشان دادند و در آثارشان مشخص و متجلی است، ادامه دهنده مکتب فکری و تعالیم عملی استادشان در مسیر تصوف و عرفان شدند.

شاه نعمت‌الله در طریقت خود همدل و همزبان با جناب مولوی که در دفتر دوم مثنوی معنوی در عتاب کردن حق تعالی به موسی علیه السلام از بهر آن شبان، که می‌فرماید:

«ملت عشق از همه دینها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست»

(مولوی، ۱۳۹۳: ۲۱۴)

چنین می‌سراید:

مذهب جامع از خدا دارم این هـدایت بود مـرا ازلـی
نعـمت‌اللهم و زآل رسول چاکر خواجه ام خفی و جلی

که این مذهب جامع، که جناب شاه نعمت الله می‌گوید، همان مذهب عشقی است که جناب مولوی می‌گوید و نیز همان مذهب رندان است که منظور نظر جناب حافظ است و در حقیقت همان مذهب توحید است که در طریقت مرتضوی متجلی می‌شود که استمرار هدایت معنوی و ارشاد باطنی پیامبر اکرم (ص) است.

تاثیر پذیری شاه نعمت الله ولی کرمانی از مولانا جلال الدین محمد بلخی

شاه نعمت‌الله در دوران جوانی در ادامه سفرهای علمی و معنوی خویش با مکتب فکری قونیه و طریقت مولویه که در مکتب قلندران و رندان خراسان ریشه دارد از طریق تفکر در مثنوی معنوی و دیوان شمس ارتباط میابد و در تالیفات ایشان علاوه برنگارش رساله‌هایی موسوم به فصوصیه و شرح و تفسیراندیشه‌های ابن عربی که ریشه در مکتب بغداد دارد از اشعار عمیق عرفانی و موحدانه مولانا در مثنوی و دیوان شمس که از تفکرات خراسانی نشات می‌گیرد، در آثار خویش استقبال کرده است.
آنچه که از آراء و نظرات صاحبان فن و محققین عرصه شعر و ادب استنتاج می‌گردد این است که برخی از ایشان، اشعار جناب شاه نعمت‌الله ولی را از نظر لطافت و تخیلات شاعرانه برابر با شعرای بزرگ و مطرح در عرصه این هنر در این دوره نمی‌دانند و بلکه تا آنجا پیش می‌روند که وی را شاعری متوسط و بیانش را خالی از حلاوت می‌دانند (ریپکا، ۱۳۸۵: ۴۰۱) و درزیبائی ظاهری و ادبی محض و رعایت دقیق اوزان و عروض، اشعار شاه نعمت‌الله را همردیف بلند آوازگان عرصه شعر و ادب این سرزمین محسوب نمی‌کنند (یارشاطر، ۱۳۸۰: ۱۸۸ ؛ زرّین کوب، ۱۳۸۲: ۷۶؛ ۱۴۸).

حقیر نیز کلام مدرسین و محققین این حوزه را تا حدّی می‌پذیرم و ازروی انصاف تایید می‌کنم چرا که، اولاً: دیوان اشعار شاه نعمت‌الله قریب به چهارده هزاربیت از اقسام قالب‌های مختلف شعری، که اغلب غزلیات است و همچنین اشعاری در قالب‌های قصیده، مثنوی، رباعی، مستزاد و ترجیع‌بند نیز دارد (نوربخش، ۱۳۷۹: ۱۶ ـ ۱۵). بنابراین دیوان اشعاری که از نظروسعت و کمیّت در این حد می‌باشد بدیهی است که همگی اشعاراین دیوان در یک سطح ثابت نمی‌باشد ورعایت موازین شعری و ادبی برای همه اشعاروابیات یک چنین دیوان وسیعی مشکل می‌باشد و فرصت و زمان زیادی می‌طلبد.

ثانیاً: شاه نعمت‌الله یک شاعر حرفه‌ای که فقط کارش شعرسرودن و پرداختن به زیبائی الفاظ باشد نبوده است، تا بخواهد با پرداختن به ظاهر سخن و حذف ابیات و اشعار بعضا ناهماهنگ و ناموزون به هنر نمایی در این عرصه بپردازد و به تشویق خوانندگان بسنده کند و خرسند گردد. آنچنان که از



تفکرات و عقاید شاه نعمت‌الله در هنر شاعری و نظم ادبی بر می‌آید این است که وی همچون مولانا جلال الدین که دردفتر اول مثنوی معنوی در حکایت طوطی و بازرگان می‌سراید:

«قـافیه انـدیشم ودلـدارمـن گویـدم مـندیش جز دیدارمن
خوش نشین‌ای قافیه اندیش من قافیه دولت توئی در پیش من»

(مولوی، ۱۳۹۳: ۷۳)

به این مسئله توجهی نداشت و هدف را درزیبائی معنوی و درونی و تعالیم باطنی جستجو می‌کرد و خود شاه نعمت الله نیز در بیت ذیل به این مسئله اذعان دارد که:

«پـــر بـــود تکرار درگفتار مـا تو خوشی بشنو که تکراری خوش است»

مرحوم دکتر ذبیح الله صفا در «تاریخ ادبیات در ایران» در این ارتباط چنین می‌نویسد: «از مسائلی که باید درباره غزل‌سرائی این عهد [قرن نهم هجری] گفت آنست که همه شاعران این دوران حتی آنها که قصیده سرایان ماهر بودند، بغزل تمایل داشتند، و آنها که حرفه‌شان شاعری نبود ولی ذوقی داشتند و شعری می‌گفتند، سعی اصلیشان غزل‌سازی و ترتیب دادن دیوان‌های غزل بود، چنانکه گذشت. این غزل‌ها بیشتر دارای مضمون‌های عاشقانه بود، مگر در آثار شاعران صاحب فضل و حکمت شعار و عارف پیشه، و البته شاعرانی در این عهد هم داریم مثل قاسم انوار و نعمت‌الله ولی و اُنسی[۲] و آذری و جامی که عارف پیشه بودند یا ذوق عرفانی داشتند و غزل‌هایشان یا به تمام معنی عرفانی بود و یا ذوق و حال صوفیانه در آنها بر سایر معانی غلبه می‌کرد» (صفا، ۱۳۷۸: ۴/ ۱۸۸).

وی در جای دیگری در کتاب خود در مبحث اشعار عرفانی و اخلاقی در این دوره چنین می‌نویسد: «ساختن اشعار عرفانی در این عهد خالی از رواج نیست. بدین معنی که هم پیشروان تصوف در این زمان و هم شاعرانی که ذوق و مشرب عرفانی داشته‌اند بساختن اینگونه اشعار سرگرم بودند. نظم غزل‌ها و قصاید عرفانی بشیوه صوفیان خانقاهی و یا به آیین قلندران (قلندریات) و یا همراه با شطحیات بوسیله عارفانی نظیر سیّد نعمت‌الله ولی و قاسم انوار، و غزل‌هایی که بمشرب عرفا ساخته شده باشد، بوسیله عده کثیری از شاعران از آغاز این عهد ببعد بلا انقطاع معمول بود. مثنوی‌های عرفانی هم همین حال را داشت و غالبا یا بتقلید از مثنوی مولانا جلال الدین بود مثل انیس العاشقین قاسم انوار و منظومه‌یی ببحر رمل از سیّد نعمت‌الله ولی که در دیوانش بی‌اسم و رسم خاصی می‌بینیم، و عشق نامه شاه داعی شیرازی و سلامان و ابسال جامی که همه آنها به شیوه مولوی، ولی نه بدرازای سخن او، همراه با ذکر شواهد و امثال و حکایاتست. مثنوی‌های متعدد دیگر مثل گلشن ابرار کاتبی، سه نامه یا محب و محبوب و تحفه الاحرار و سبحه الابرار و سلسله الذهب و صفات العاشقین هلالی و بعضی از مثنوی‌های شاه داعی و غیره معمولا بر وزن‌ها و بشیوه‌ای است که نظامی اتخاذ کرده ولیکن اساس کار شعرا در آنها بر ذکر معانی حکمی و عرفانیست» (صفا، ۱۳۷۸: ۴ /۱۹۳ ـ ۱۹۲).

بنابراین «شهرت شاه نعمت‌الله بیشتر از جنبه ولایت و تصوف اوست، نه از شعر و شاعری» (براون، ۱۳۵۱: ۶۸۶) و سرودن شعر برای وی وسیله‌ای برای تبیین و توضیح عقاید عرفانی و اندیشه‌های ناب توحیدی بوده است. با این وجود سبک کلامی و شیوه هنر شاعری وی در تبیین آراء و اندیشه‌های عرفانی دراشعار شعرای صوفیه پس از خود تاثیر فراوان گذاشت، به طوری که شیوه وی در تبیین مسائل صوفیه و تشریح معارف الهی در دوره بازگشت ادبی در ایران مورد توجه شاعران عارف، آن



دوره قرار گرفت که به عنوان نمونه می‌توان ازتاثیر پذیری هاتف اصفهانی از شاه نعمت‌الله ولی یاد کرد.

مرحوم دکتر جواد نوربخش کرمانی که اکثر رسائل و کلیات اشعار جناب شاه نعمت‌الله ولی را به سعی و اهتمام خویش تصحیح و در آن تحقیق نموده است در مقدمه جلد اول رسائل حضرت شاه نعمت الله چنین می‌نویسد: «جناب شاه در زمانی می‌زیست که بازار شعر و شاعری در ایران کاملاً رواج داشت. گفته شده است که شاه نعمت الله پس از شصت سالگی شروع به سرودن اشعار خویش کرده است، شاه نعمت الله را می‌توان از شعرای طراز اول و مشهور عصر خویش به شمار آورد، و اگر چه تیمور از ایشان استقبالی که شایسته باشد به عمل نیاورد، شاهرخ و مخصوصاً اسکندر بن عمر شیخ برای شاه احترام زیادی قائل بودند. اما شهرت و بزرگی جناب شاه به واسطه اشعار او نیست. شاه در حقیقت شاعر نیست، بلکه عارفی است که بیان حقیقت می‌کند و آنرا به لباس شعر در می‌آورد. اشعار جناب شاه همه دارای مضامین عرفانی است و بیان حال کسی است که عمری به غم عشق نشانده شده و از سر ذوق چون دلباخته‌ای شیفته در پیشگاه معبود به نیایش پرداخته است.

نسبت شعر و شاعری بر من همچو ابجد بود بر جدم»

(نوربخش، ۱۳۵۵: ۱/ ۱۷)

همچنین مرحوم دکتر عبدالحسین زرّین کوب در کتاب «دنباله جستجو در تصوف ایران» در فصل مکتب ابن عربی چنین می‌نویسد: «نه شاه ولی در واقع قصد هنر نمایی شاعرانه داشته است و نه عصر و محیط او شعر دیگری جز از همان نوع سخنان را از یک شیخ صوفی مطالبه می‌کرده است. بسیاری از غزلیات او در واقع مبتنی است بر تقریر وحدت وجود یا تجربه عشق عرفانی که در لمعات رنگ وحدت شهود میابد. گه گاه این غزل‌ها شور و جذبه شاعرانه هم ندارد و به یک تقریر علمی منظوم می‌ماند از مسائل عرفانی، با همان الفاظ و اصطلاحات معمول صوفیه. با این همه تمام غزلیاتش نیز از اینگونه نیست و در بعضی از آنها شور و هیجان ارباب سکر، یا بی‌نیازی و لاقیدی قلندران انعکاس دارد. روی هم رفته در غزلیات و حتی در مثنویات - که در آنها گاه از مولانا وگاه از سنایی و عطار تقلید می‌کند- شاه نعمت‌الله آن توفیقی را که در رسالات عرفانی خویش دارد، نشان نمی‌دهد و درین رسالات هم اوج فکر و بیانش در مواردی است که به تقریر مسائل مربوط به مکتب ابن عربی و مساله وحدت وجود یا وحدت شهود می‌پردازد» (زرّین کوب، ۱۳۶۲: ۱۵۰).

«با این همه شعر [شاه نعمت‌الله ولی][۳] را باید در متن نیازهای روزگارش جستجو کرد. بر اشعار او دغدغه عرفان و رموز تصوف غلبه دارد. چنان که گویی بیشتر به جذبات صوفیانه و بیان منظوم وحدت وجود پرداخته و سرودن شعر را نه هنر، بلکه وسیله تقرب مفاهیم صوفیانه، دانسته است» (سعادت، ۱۳۹۱: ۴/ ۱۸۲).



رساله جاروبیّه

این رساله که به نام «توحیدیه» و «تهلیلیه» نیز معروف می‌باشد از شاه نعمت الله ولی است که وی در این رساله منظوم به استقبال و ایضاح غزلی بلند و رفیع از جناب مولانا در کلیّات شمس پرداخته است، که چنین است:

مولوی:

داد جاروبی به دستم آن نگار — گفت از این دریا برانگیزان غبار
باز آن جاروب در آتش بسوخت — گفت از این آتش تو جاروبی برآر

شاه نعمت الله:

عقل جاروبت نگار آن پیر کار — باطنت دریا و هستی چون غبار
آتش عشقش چو سوزد عقل را — باز جاروبی ز عشق آید به کار

مولوی:

کردم از حیرت سجودی پیش او — گفت بی ساجد سجودی خوش برآر
آه بی‌ساجد سجودی چون بود — گفت بی چون باشد و بی چار چار

شاه نعمت الله:

عقل لای نافیه می دان همی — عشق اثبات حق است ای یار غار
سجده بی ساجد ندانی چون بود — یعنی بی هستی ساجد سجده آر

مولوی:

گردنم را پیش کردم گفتمش — ساجدی را سر ببر با ذوالفقار
تیغ تا او بیش زد سر بیش شد — تا برست از گردنم سر صد هزار

شاه نعمت الله:

گردنم یعنی سر هستی بود — تیغ تیز عشق باشد ذوالفقار
چون سر هستی ببرید از بدن — معرفت شد آشکارا صد هزار

مولوی:

ای مزاجت سرد کو طاس دلت — اندرین گرمابه تا کی زین قرار
بر شو از گرمابه و گلخن بمان — جامه برکن بنگر آن نقش و نگار

شاه نعمت الله:

گر فسرده نیستی برخیز گرم — ترک صورت کن به معنی کم گذار
طاس دل برکن ازین حمام تن — سوی باغ جان خرام ای باوقار

مولوی:

تا ببینی نقش‌های بی‌حساب — تا ببینی رنگ‌های لاله زار
آب و خاک از نور او روشن شده — جان بتازیده به ترک و زنگبار

شاه نعمت الله:

از حجب بیرون خرامد بی‌حجاب — رونق گلزار و جان لاله زار
لاله زار و نقش‌های بی‌حساب — از تجلّی باشد ای صاحب وقار

مولوی:

شرق و مغرب چیست اندر لامکان — گلخن تاریک و حمامی به کار
شش جهت حمام و روزن لا مکان — بر سر از روزن جمال شهریار

شاه نعمت الله:

خلوت دل لا مکان است از یقین — روزنش جان است و جانان شهریار
گلخن تاریک نفس شوخ توست — چیست حمام این تن ناپایدار



مولوی:

مـن چراغ هـر سرم همچون فتیل　　جـمله را انـدر گـرفته از شرار
شـمع‌هـای سـرشـده سرهـای مـا　　شرق و مغرب را گرفته در قطار

شاه نعمت الله:

چون گذر کردی از این و آن به عشق　　جامه در پوش از صفاتش ذات وار
باز چـون هـمرنگ و بـوی او شدی　　یـار خـود بینـی نگار هـر نگار

مولوی:

شب گذشت و قصه ام کوته نشد　　ای شب و روز از حدیثت شرمسار
شاه شمس الدین تبریزی که من　　مستم از حالش به قالش در خمار

شاه نعمت‌الله:

سیّد مـلک وجـودم، لاجرم　　آنچه پنهان بـود کردم آشکار[۴]

(شاه نعمت الله، ۱۳۷۹: ۶۴۳ – ۶۴۱)

تجدید حکایت پرشور شمس و مولانا در مکتب کرمان

اساس طریقت و تصوف بر اندیشه و فکر و تفکر می‌باشد. فکری که ذکر می‌آورد و ذکری که همراه با فکر است، و ذکر ریشه در ارادت دارد و ارادت بر اساس تصرف مراد بر مرید و نفوذ استاد بر شاگرد شکل می‌گیرد. در فقه و شریعت و فروع دین و تقلید در احکام تکالیف ظاهری اساس بر تبعیت جاهل، از عالم است و ارتباطی به ارادت ندارد، ولیکن در انجام تکالیف باطنی و دستورات قلبی، ارادت، معنا میابد.

این ارادت که در ارتباط میان استاد و شاگرد در طریقت معنا میابد، ریشه در تصرف استاد بر شاگرد دارد که این تصرف در میان صوفیان صاف و عرفای با اخلاص تحت اصطلاحی چون نفوذ انفاس حقه شیخ نیز، مطرح است که از بارزترین نمونه‌های تصرفات استاد بر شاگرد در تاریخ تصوف می‌توان به حکایت شمس الحق تبریزی و مولانا جلال الدین محمد بلخی اشاره کرد که در این تصرف و نفوذ معنوی حضرت شمس عارف، بر جناب مولانای فقیه، سبب گردید تا مولانا، درس و بحث ظاهری و مجادلات فقیهانه را رها کند و به سوی پایندگی دولت عشق و عرفان روی بیاورد. این حکایت پرشور قرنها بعد، در شهر کرمان با تصرف جناب مشتاق‌علیشاه بر شیخ محمد تقی که به فقیه کرمان معروف بود و بعدها به مظفر علیشاه در تاریخ عرفان مشهور شد، تکرار می‌شود و پس از آن، مظفر علیشاه در تذکره‌های صوفیه و متون عرفا به مولوی ثانی یا مولوی کرمانی معروف می‌گردد.



تصرف مشتاق‌علیشاه بر شیخ محمدتقی مجتهد، معروف به مولوی کرمانی

پس از گذشت قرن‌ها از داستان شمس و مولانا، آنچنان که در تذکره‌ها نقل شده است، در اوائل قرن سیزدهم هجری قمری و با ظهور بزرگان مکتب شاه نعمت‌الله ولی ماجرایی پرشور و مستانه، شبیه به حکایت پرسوز شمس و مولانا در کرمان به وقوع می‌پیوندد. این حکایت پرسوز که شبیه به حکایت شمس و مولانا در قونیه بوده است در اواخر حکومت زندیه در کرمان با تصرف جناب مشتاقعلیشاه، که از بزرگان مکتب کرمان بوده است برفقیه معروف جناب شیخ محمدتقی کرمانی، که از رو حانیون وعلمای طراز اول کرمان و بلکه ایران بوده است و از مجتهدین بنام زمان خویش

محسوب می‌شده است، به وقوع پیوست. شرح این حکایت در متون صوفیه و عرفای اهل دل به طور اجمال چنین آمده است که، شیخ محمدتقی کرمانی تحت تصرف و نفوذ باطنی مشتاق‌علیشاه قرار می‌گیرد و همچون مولانا پس از بیداری و آگاهی، جلسات بحث و وعظ و تدریس مدرسه را رها می‌کند و به سکوت عرفانی و طریقت عملی روی می‌آورد و به دست جناب رونق علیشاه که در زمان مشتاق شیخ خانقاه[۵] کرمان بوده است به فقر نعمت اللهی مشرف می‌شود و همچنان که مولوی در سوز فراق استاد خویش دیوان شمس را به نام پیرش سرود، مظفرعلیشاه نیز دیوان مشتاقیه را پس از شهادت مشتاق‌علیشاه در فراق استاد معنوی خویش از زبان حال وی، به نظم کشید.

در مقدمه دیوان مشتاقیه چنین آمده است: «عرفای زمان [مظفر علیشاه][۶] را در عرفان نظیر شیخ صدرالدین قونوی و مولانا جلال الدین رومی بر شمرده‌اند و به او حکیم ایمانی و مولوی کرمانی لقب داده‌اند. مولف بستان السیاحه[۷] می‌نویسد: وی افضل فضلای زمان و اعلم علمای دوران بود. در مراتب علوم نقلیه و فنون عقلیه کمتر کسی بآنجناب برابری می‌نمود و در معارف عرفان و لطایف ایقان آنجناب را عدیل و نظیر نبود» (نوربخش، ۱۳۴۷: ۲).

و در ادامه چنین مکتوب است که: «اهداء شعر و نظم به نام دیگری در تاریخ عرفان ایران بی‌سابقه نبود چه پیش از این مولوی رومی پس از شهادت شمس تبریزی دیوان قصائد و غزلیاتی که خود ساخته و پرداخته بود از آن شمس دانست و حق هم همین بود، زیرا هر چند الفاظ از مولوی است ولی مفاهیم از جاذبه‌ای است که شمس داشته است. مولوی کرمانی هم پس از شهادت شمس خود، مشتاق، دیوان خود را به نام او نامید» (همان، ۴).

در اینجا به ذکر مطلبی از مرحوم رضا قلی خان هدایت در رساله «اصول الفصول فی حصول الوصول» استناد می‌کنم که از قول یکی از متشرعه چنین نوشته است: «یکی از مجتهدین زمان ما که در فن اصول فقه مسلم و بر اقران مقدم بود در نصیحت فرزند و منع از مصاحبت عرفا می گفت: میرزا محمد تقی کرمانی با همه علم و دانایی که همچو من صد نفر شاگرد او نمی‌شوند درویشی امّی بیسواد او را فریب داد و از میان علما بیرون برد».

این حرکت مشتاق در جذب شیخ فقیه کرمان که بعدها به مظفر علیشاه معروف شد، بی‌شک از مهم‌ترین عواملی بود تا نام وی در جلسات فقهای مغرور و محفل‌های متشرعین قشری و واعظان بی‌بصیرت بر سر زبان‌ها بیفتد، و اینکه سرانجام قربانی آتش کینه و حسادت، امام جمعه وقت کرمان معروف به شیخ عبدالله واعظ قرار گرفت و به بهانه اینکه قرآن را با نوای سه تار می‌خوانده است به سنگسارش فتوا داد.[۸]

مرحوم عبدالله دهش کرمانی (مظفر علی نعمت‌اللهی) ازعرفا، شعرا و از معاریف معاصر مکتب کرمان، که ریاست انجمن ادبی خواجوی کرمانی و شیخیت خانقاه نعمت اللهیه کرمان را بر عهده داشته است (اندوهجردی، ۱۳۵۵: ۱۹۳)، در دو بیت از غزلی دررثای شهادت مشتاق‌علیشاه، این شهید عشق الهی چنین گفته است:

«رو پند گیر واعظ از ماجرای مشتاق — بین سوخت خانمان‌ها از سوز وآه درویش
بنگر که مانده بر شیخ نفرین خلق لیکن — سر بر فلک کشیده است آرامگاه درویش»
(دهش کرمانی، ۱۳۷۰: ۲۴۴)



نتیجه گیری:

بنیان مکتب قونیه را جناب مولوی گذاشت و بر مبنای این مکتب فکری طریقت مولویه تاسیس شد و بنیان مکتب فکری کرمان را نیز جناب شاه نعمت‌الله ولی گذاشت، و بر مبنای این مکتب فکری، طریقت نعمت اللهیه به وجود آمد. مکتب قونیه و طریقت مولویه در قرن هفتم هجری قمری تاسیس شد و بر مکاتب فکری و طریقت‌های عملی پس از خود و از جمله مکتب فکری کرمان و طریقت نعمت اللهیه که در قرن هشتم هجری قمری تاسیس شد تاثیر گذاشت و مکتب کرمان تنها مکتب فکری در تاریخ تفکر اسلامی است که حکایت پر سوز و ماجرای پر شور و عاشقانه شمس و مولانا در آن مجددا تکرار می‌شود و طریقت نعمت اللهیه تنها طریقتی است که در تاریخ سلسله‌ها و طریقت‌های اسلامی، شخصیتی را در خود پرورش داده است که در تذکره و تواریخ به «مولوی ثانی» یا «مولوی کرمانی» معروف می‌باشد.



پی نوشت

۱ – از زمان وفات شیخ یافعی تا این روزگار در یمن که متاسفانه امروزه این کشور همچون سوریه یکی از مناطق ناآرام جهان اسلام می‌باشد، شاخه‌ای از طریقت قادریه موسوم به طریقت یافعیه که منسوب به شیخ عبدالله یافعی است و به ایشان می‌رسد، تا قبل از این آشوبها و درگیری‌های مذهبی رواج داشته و به فعالیت خود ادامه می‌داده است.

۲ – سید قطب الدین میر حاج حسینی جُنابَدی (گنابادی)، متخلص به اُنسی و از شعرا و عرفای قرن نهم و دهم هجری قمری و از نوادگان جناب شاه نعمت‌الله ولی بوده است. برخی از بزرگان زمان خویش، اُنسی را از اولیا می‌دانستند و شخصیت وی مورد احترام جامی و امیر علیشیر بوده است.

۳ – به جای واژه «او» در متن اصلی، وارد شد.

۴ – ابیات مذکور از شمس تبریزی، در کلیات دیوان شمس تبریزی، با دومقدمه علی دشتی و بدیع الزمان فروزانفر که در سال ۱۳۴۱ توسط موسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ شده است، کمی متفاوت است. مثلا دو بیت اول و آخر این غزل چنین می‌باشد:

دادجـاروبـــی بـه دستم آن نگار گفت کـز دریا بـرانگیزان غبار
باز آن جاروب را زآتش بسوخت گفت کز آتش تو جاروبی برآر

و در انتها چنین آمده است:

روز رفت و قصه ام کوته نشد ای شب و روز از حدیثش شرمسار
شاه شمس الدین تبریزی مرا مست می دارد خمار انـدر خـمار (مولوی، ۱۳۴۱: ۴۳۳-۴۳۴)

۵ – خیمه هر جا شه زند آنـجا بود دربـار شاه کلبه ای کانـجا زید درویش باشد خانقاه
جنت و حور و قصور ارزانی دیگر کسان از خدا جز او نمی خواهد «دهش» عبداله

۶ – به جای واژه «او» در متن اصلی، وارد شد.

۷ – مولف بستان السیاحه جناب حاج زین العابدین شیروانی، ملقب به مست‌علیشاه نعمت‌اللهی می‌باشد که از عرفای سیّاح و صاحب اثر عرفانی «کشف المعارف» می‌باشد.

۸ – برای اطلاعات بیشتر در این مبحث و نقل ماجرایی در این زمینه از قول ابوی، رجوع نمایید، به کتاب اینجانب تحت عنوان «حکایتی باقی: شرح احوال، آثار وآراء عرفانی شیخ عبدالله دهش کرمانی همراه با سیری در تصوف کرمان از قاجاریه تا معاصر»، ۱۳۸۷، ص ۴۴ ـ ۴۵ .



منابع و مآخذ:

۱ – باسورث، ادموند کلیفورد، (۱۳۸۱)، سلسله‌های اسلامی جدید، راهنمای گاهشماری و تبار شناسی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، مرکز باز شناسی اسلام و ایران(انتشارات باز).
۲ – براون، ادوارد، (۱۳۵۱)، تاریخ ادبی ایران، ترجمه و حواشی علی اصغر حکمت، تهران، ابن سینا.
۳ – بهزادی اندوهجردی، حسین، (۱۳۵۵)، ستارگان کرمان، تهران، توس.
۴ – دهش کرمانی، عبدالله، (۱۳۷۰)، دیوان غزلیات عبدالله دهش کرمانی، کرمان، فرزندان مرحوم عبدالله دهش.
۵ – ریپکا، یان، و[دیگران]، (۱۳۸۵)، تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه، ترجمه عیسی شهابی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶ – زرّین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران، امیر کبیر.
۷ – زرّین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۲)، جستجو و دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، امیر کبیر.
۸ – سعادت، اسماعیل، (۱۳۹۱)، دانشنامه زبان و ادب فارسی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۹ – شاه نعمت‌الله ولی، نعمت الله بن عبدالله، (۱۳۵۵ – ۱۳۵۷)، رساله‌های حضرت شاه نعمت الله ولی، به سعی دکترجواد نوربخش در ۴ مجلد، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی.
۱۰ – شاه نعمت‌الله ولی، نعمت الله بن عبدالله، (۱۳۷۹)، کلیات اشعار شاه نعمت‌الله ولی، به سعی دکتر جواد نوربخش. تهران، یلداقلم.
۱۱ – شیبی، کامل مصطفی، (۱۳۸۷)، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیر کبیر.
۱۲ – صفا، ذبیح الله، (۱۳۷۸)، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، فردوس.
۱۳ – فرزام، حمید، (۱۳۹۱)، دانشنامه زبان و ادب فارسی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
۱۴ – کرمانی، عبدالرزاق، (۱۳۳۵)، تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولی، به تصحیح و مقدمه ژان اوبن، تهران، انستیتو ایران و فرانسه.
۱۵ – مستوفی بافقی، محمد مفید، (۱۳۴۰)، جامع مفیدی، به کوشش ایرج افشار، تهران، کتابفروشی اسدی.
۱۶ – مظفرعلیشاه کرمانی، محمد تقی بن محمد کاظم، (۱۳۴۷)، دیوان مشتاقیه، بانضمام دیوان مظفریه و نامه‌هائی از آثارحضرت مظفر علیشاه کرمانی با اشعار صدقی، به کوشش دکترجواد نوربخش، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی.
۱۷ – مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۴۱)، کلّیات دیوان شمس تبریزی (دیوان کبیر)، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، و با دو مقدمه علی دشتی و بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیر کبیر.
۱۸ – مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۹۳)، مثنوی معنوی، به سعی و اهتمام رینولد نیکلسون، تهران، آدینه سبز.
۱۹ – یارشاطر، احسان، (۱۳۸۳)، شعرفارسی در عهد شاهرخ (نیمه اول قرن نهم) یا آغاز انحطاط در شعر فارسی، تهران، دانشگاه تهران.



تضرع و توبه از دیدگاه شمس تبریزی و مولانا

فرنوش پارسه[۱]

چکیده

پرستش و نیایش خالق یکی از نیازهای فطری بشر است. انسان همواره در پی آرامش بوده و یکی از راه‌های رسیدن به آن گفتگو صمیمی و به دور از هر گونه غرور کاذبی با خداست. تضرع در برابر خدا منیّت را دور کرده و باعث نزدیکی به ذات مقدس است و سعادت ابدی را در پی دارد. خداوند تا آنجا به خوشبخت شدن انسان مایل است که علاوه بر نعمت‌ها و الطاف بی‌شمار، راه بازگشت از گناه را برایش باز گذاشته است. عارفانی چون شمس تبریزی و مرید او مولانا یا افکار و معیارهای مشترکی که داشتند، به این نکته‌ها واقف بودند و در تأثیر آن در آثارشان نمود پیدا می‌کرد. آنها تضرع را لازمه‌ی رسیدن به لقای پروردگار و توبه را شانس مجدد می‌دانستند و البته در هر دو مورد میل باطنی و حقیقی را سرلوحه قرار می‌دادند.

واژگان کلیدی: خدا، تضرع، توبه، شمس تبریزی، مولانا



۱ - کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

مقدمه

در قرآن کریم نیز آمده است، خداوند بیشتر از خودمان به ما نزدیک تر است و صلاح ما را بهتر از هر کسی می‌داند: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِید»(ق/۹): «و ما به او (انسان) از رگ گردنش نزدیکتر هستیم». خدا با وجود اینکه از تمام نیازهای گفته و نگفته‌ی ما با خبر است ولی دعا و خواست ما را دوست دارد، چنانچه پدری دلسوز با وجود آگاهی از نیاز فرزندان و خانواده‌اش گاهی دوست دارد که اهل خانواده از او چیزی بخواهند تا برایشان فراهم کند و این به تبع صمیمیت و عشق را در آنها قوی‌تر می‌کند و ارتباط آنها با هم بسی محکم‌تر می‌شود. چه محبتی بالاتر از اینکه خالق همیشه کنار مخلوقش باشد: «وَإِذَا سَأَلَکَ عِبَادِی عَنِّی فَإِنِّی قَرِیبٌ...» (بقره/ ۱۸۶): (هر وقت بندگانم از من سوال کنند همانا من نزدیک آنها هستم).

انسان از آغاز آفرینش تاکنون همواره خود را نیازمند به راز و نیاز با معبود دانسته است. امام علی(ع) می‌فرماید: «گرفتاری که اندوه و درد به او سخت گرفته است نیازمندتر به دعا نیست از تندرستی که از بلا و درد در امان نمی‌باشد» [بلکه هر دو به دعا و درخواست از خدا نیازمندند: او برای بهبودی یافتن و این برای دوام تندرستی] (خطبه۲۴۹). خداوند راز و نیاز بندگانش را هنگامی که از همه جا و همه کس قطع امید کرده‌اند، به همرا با ناله و زاری دوست دارد و این نشان نیاز و خاکساری بنده در برابر معبود است. شمس تبریزی و مولانا به این امر مهم واقف هستند و بارها در کلام خود به کار برده‌اند. آنها اعتقاد دارند که تضرع در بارگاه حق نه تنها لازم، بلکه ضروری است.

خداوند برای سعادت بندگان خود اصول درست زندگی‌کردن را در قرآن مجید آورده است و برای روشن ساختن در مسیر هدایت آنها در اختیار بشر نهاده است. یکی از الطاف بزرگ که خداوند بندگانش داشته است، پذیرفتن توبه بعد از انجام گناه است. که یکی از نشانه‌های رحمت و لطف وسیع الهی، نعمت توبه و پذیرش توبه از سوی خداوند است، توبه به معنی ترک گناه، بازگشت به سوی خدا و عذرخواهی در پیشگاه خداوند است. یکی از مهمترین شرایط قبول توبه این است که پشیمانی حقیقی در فرد به وجود آید و او با ناله و آه بسیار از خدایش طلب مغفرت کند. در قرآن کریم آیات بی‌شماری درباره توبه و آثار فراوان آن برای مردم آمده است و به مردم این مژده را می‌دهد که گناهان آنان بعد از توبه به نیکی تبدیل می‌شود. قُل یا عِبادِیَ الّذینَ اسرفُوا علی انفُسهم لا تَقْنطوا من رَحمَةِ الله إنّ الله یَغفرُ الذُنوبَ جَمیعاً إنّه هو الغَفورُ الرّحیم (زمر/ ۵)؛ بگو ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید، از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد و او بسیار بخشنده و مهربان است.

در این جستار بررسی دیدگاه شمس تبریزی و مولانا درباره‌ی تضرع و زاری در بارگاه حق و توبه کردن و پشیمانی، به روش یادداشت برداری و کتابخانه‌ای می‌پردازیم و نظرات مشترک آنها را بیان می‌کنیم.



۱ - پشیمانی در قالب راز و نیاز با خدا

انسانی که در بدترین شرایط جسمی یا روحی قرار می‌گیرد و از همه اطرافیانش قطع امید می‌کند، ناخودآگاه به یاد معبود می‌افتد و دست به دعا می‌گشاید. در دعایی که از صمیم قلب بر می‌آید، زاری و آه موج می‌زند و به قول مولانا فلک از آه آنان سیاه می‌شود. او بدون شک به پذیرفته شدن و اجابت آن ایمان دارد؛ وگرنه هرگز لب به سخن با او وا نمی‌کرد و دست به دعا نمی‌گشود.

دست‌ها در نوحه بر سر مـی‌زدند　　کافـر و ملحد همه مـخلص شدند
با خـدا بـا صد تـضرع آن زمـان　　عهـدهـــا و نذرهـــا کرده به جان
سر بـرهنه در سجود آنها که هـیچ　　رویـشان قبله نـدیـد از پیچ پیچ
گفته که بی‌فایده‌ست این بندگـی　　آن زمان دیده در آن صد زندگی
(مولانا، ۱۳۸۸ :۳ /ب ۶-۲۱۸۳)

امام علی علیه السلام درباره‌ی امید به اجابت دعا فرموده است: «نمی‌شود که خدا بر بنده در سپاسگزاری را بگشاید (امر بشکر فرماید) و در افزونی را به رویش ببندد (بر نعمت نیافزاید) و در دعا و درخواست را بگشاید (دستور دهد که از او بخواهند) و در روا شدن را به رویش ببندد (درخواست او را نپذیرد) (خطبه:۴۲۷). همه‌ی انسان‌ها در مقابل این همه مشکلات باید به کسی که بالاتر و بهتر از همه کس است و از ما به خودمان نزدیک تر است روی بیاوریم. به قول مولانا

صد هزاران دام و دانه‌ست ای خدا　　مـا چو مرغان حریص بی‌نوا

«دعا برای مومنان شالوده‌ی عبادت و برای اهل عرفان لذیذترین لذات محسوب می‌گردد. همچنان که قرآن و قرائت آن سخن گفتن معشوق است با دلداده‌اش، پس دعا قرآنی است که فرا فرستاده می‌شود و در مقابل قرآن کتابی است فرو فرستاده شده است» (مظاهری، ۱۳۶۴: ۱۶). دعا صرفاً هنگام گرفتاری شخصی و دفع بلا نیست. از این رو کسانی که در مقام تسلیم و رضا هستند از دعا برای سیر مدارج عالیه بی‌نیاز نخواهند بود. مقام تسلیم و رضا، در منازل چهل گانه و مراتب اربعین و تا رسیدن به اوج عرفان از منازل ابتدایی به شمار می‌رود و از آنجا که رسیدن به مراتب و مراحل برتر کاری بس دشوار و پیچیده و لغزان است باید با دعا و تضرّع از خداوند خواست تا سالک را به سلوک خویش موفّق بدارد. هر چه تضرع و زاری عمیق‌تر و خالصانه‌تر باشد، به مراتب بیشتر مورد پسند آفریدگار است. شاید به این دلیل که وقتی کسی با التماس نزد خدا خود زاری می‌کند که خود را در مقابل قدرت بی انتها و کمال مطلق او ناچیز می‌بیند. همچنان که دوام و تأثیرگذاری هر ارتباطی اشتیاق دو طرف را می‌طلبد، در ارتباط آفریدگار و آفریده‌ها این مهم جلوه‌ی بارزتری دارد.

«شمس تبریزی می‌گوید: «اَفَحَسِبتُم انَّما خَلَقنا کُم عَبَثا»[1] را بعضی قهری می‌گویند که هست، نی لطف است. یعنی من صد اسبه تاخته‌ام، روی در تو دارم تو مشغول به جای دیگری شوی، تو را بر می‌آید، مرا برنمی‌آید! من کلی روی در تو کرده‌ام، کُلّی بِکُلِّکَ مَشغُول جزای آن است که کُلّی بِکُلِّکَ مَبذوُل» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۲).

چه ارتباطی بهتر از ارتباط با آفریدگار! او که به عقیده‌ی شمس هیچ نیکی را از مخلوقش دریغ نمی‌دارد و عشقش بی‌انتهاست: «وخدا برای تو کار راستی‌ها می‌کند، یکی هفتصد هزار قادر است که بی‌سابقه خدمت تو بر تو ریزد الا سنت قدیم این است، فرمان چنین است، قول حق است و سنت او قدیم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۱۶). اگر کسی خدا را داشته باشد از سایرین بی‌نیاز می‌شود: «گر مرا می‌شناسی و مرا دیدی، ناخوشی را چرا یاد کنی؟ اگر خوشی به دست هست، به ناخوشی کجا افتادی؟ اگر با منی، چگونه با خودی؟ و اگر دوستِ منی، چه‌گونه دوستِ خودی؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۹).



ان ماری شمیل در کتاب شکوه شمس درباره مولانا می‌نویسد: «مولوی گاه و بیگاه اعتقاد مطلق

خویش را به تأثیر دعا بیان کرده است:

آنان کـه ز مـا خبر نـدارد　　گـویند دعـا اثر ندارد

طلب بخشش از خداوند را یقیناً اثرات نیکویی به بار خواهد آورد، دعا براستی کلید حاجت خلقان است.

جمله گناه مجرمان چون برگ دی ریزان کند　　در گـوش بـدگویان خود عذر گنه تلقین کند
گـویـد بگـو یا ذا الـوفا اغـفر لذنب قـد هفا　　چـون بنده آیـد در دعا او در نهان آمین کند
آمـین او آنـست کـو اندر دعا ذوقـش دهد　　اورا برون واندرون شیرین‌وخوش چـون‌تین کند

مولوی بر این کلام قرآن (غافر/۶۰) سخت اعتقاد دارد که دعا را با بشارت خود یعنی«دعای شما را مستجاب خواهم کرد» به یکدیگر بسته است. آه و زاری به درگاه حق، می‌تواند چون رسنی سودمند افتد که او را از بن چاه عمیق نومیدی بیرون آورد (شمیل، ۱۳۷۰: ۴۹۸ ـ ۴۹۷).

می‌توان گفت نیاز به وجود آفریدگار، نیایش و خواهش از پروردگار، امری فطری است که در ذات همه‌ی افراد نهاده شده است. هر چند گاهی به دلیل عدم آگاهی از واقعیت جهان هستی و وجود آفریدگار واحد به ستایش غیر از خدای یگانه پرداخته‌اند. یا گاهی نیز غرور کاذب و تکبر یا منافع دنیوی افرادی را ابراز واقعیت یگانه بازمی‌داشت.

هر چند که عرفایی چون شمس تبریزی اعتقاد دارند این اشخاص هم در خلوت و باطن خود خدا و حاکمیت مطلقش را انکار نمی‌کنند: «افتاد دلم باز به جایی که مپرس. یعنی چو خواهی که از من فایده‌گیری و خواهی که تواضع پنهانی کنی! همچو تواضع فرعون، که به تنهایی می‌گفت: ای خداوند! تو الله منی و من بنده‌ام، اما آشکارا می‌گفت: انَا رَبُّکم الاعلی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۱۱). مولانا نیز مشابه این سخن می‌گوید: «موسی(ع) و فرعون که نماد جان و نفس هستند، هر دو در دل به وجود خدا اعتقاد دارند. موسی(ع) روزها در پیشگاه حق نالان شده و فرعون نیز نیم شب به دور از دیدگان مردم، گریان به خدا می‌گوید:

کاین چه غلّ است ای خدا! بر گردنم؟　　ورنه غل باشد، کی گوید من منم!؟
زانـک مـوسـی را مـنـور کـرده‌ای!　　مـر مـرا زان هـم مـکدر کرده‌ای
زانـک مـوسی را تـو مه‌رو کرده‌ای!　　مـاه جـانـم را سیه‌رو کـرده‌ای
بـهـتـر از مـاهـی نـبـود استاره‌ام　　چون خسوف آمد چه باشد چاره‌ام
نـوبـتم گـر رب و سلطان مـی‌زنند　　مـه گرفت و خلق پنگان مـی‌زنند

(مولانا، ۱۳۸۸: ۱/ب ۲۴۵۳ ـ ۲۴۴۹)



با بررسی این گفته‌های شمس و مولانا می‌توان به این نتیجه رسید که هر دو آنها با خطاب قرار دادن خدا توسط شخصیت ظالمی مانند فرعون، معتقد هستند که احساس وجود خدا و نیاز به پرستش در فطرت همه‌ی انسان‌ها تعبیه شده است و راز و نیاز با آفریدگار لازمه‌ی تغذیه روح وجان آدمی است. هر چند گاهی کسانی به دلیل علت‌های مذکور از ذکر ظاهری آن خودداری می‌کنند.

حق همی گوید: که ای مغرور کور!　　نـه ز نامم پاره پاره گشت طور
کـه لَـوْ أنْـزَلْنا کـتابـا لِلْـجَبَل　　لانْـصْدعُ ثُمَ انْقَطع ثُـم اُرتَـحَل

از من ار کوه احد واقف بدی　　پاره گشتی و دلش پر خون شدی
از پـدر وز مادر این بشنیده‌ای　　لاجـرم غـافل در ایــن پیچیده‌ای
(مولانا، ۱۳۸۸: ۲ / ب ۵۱۱ – ۵۰۸)

۲ - تضرع و زاری در پیشگاه حق

خداوند به ما این مژده را می‌دهد که هر چه از او بخواهیم به ما ارزانی می‌دارد و دعایمان را مستجاب می‌کند: «ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُم»(غافر/۶۰): «مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم». البته این بدان معنا نیست که بشر هر خواسته‌ای داشته باشد به محض دعا کردن مستجاب می‌شود. زیرا اسلام دین کار و تلاش است. قرآن مجید در سوره‌ی نجم، آیه ۳۹، به صورت یک قانون و قاعده کلی اعلان می‌دارد: «و لَیسَ للانسانِ الّا ماسَعی»: «انسان به هیچ جا و مقامی نمی‌رسد و به هیچ چیزی دست نمی‌یابد جز با سعی و تلاش». مولانا می‌گوید:

قـدر هـمت باشد آن جـهد و دعـا　　لَــیسَ للانسانِ الّا مــاسَعی
واهـب هـمت خــداونـدست و بس　　همت شاهی ندارد هیچ خس
نیست تخصیص خدا کس را به کار　　مــانع طوع و مــراد و اختیار
(مولانا،۱۳۸۸: ۴/ ب ۲۹۱۴ – ۲۹۱۲)

این امتیاز تنها در موارد خاص شامل عارفان حقیقی و اولیا می‌شود و این نیز به این دلیل که دعای عارف واصل و درخواست او از حق هم چون درخواست حق است از خویشتن. پیامبران و ائمه که شاخص‌ترین عارفین و عابدین هستند در این خصوص پیشگام هستند و بعد از آنها ابرار و بزرگان عرفان از این مقام برخوردارند. به همین دلیل خداوند دعای آنها را اجابت می‌کند و مردم برای رسیدن به خواسته‌ی خود از خدای سبحان آنها را واسطه می‌گیرند. این خصوصیت و خاص بودن نزد حق به مقام «فنا فی الله و بقای به الله» اشاره دارد، که بالاترین مقام عارف است. به طوری که عارف از صفات ناپایدار و بی‌ارزش انسانی و نفسانی خارج می‌شود و صفات خاص پروردگار در او ظهور می‌کند. بدان صورت که خواست او با مشیت الهی هم سو شده و به قولی عارف «یدالله» و نماینده و مظهر صفات خداوندی در زمین می‌شود و هر چه دعا کند به اجابت می‌رسد. در این حال به اصطلاح عوام می‌گویند شخص«مستجاب الدعوه» است. تا جایی که به قول مولانا مستجاب الدعوه بودن صفت افراد نیک است:

مشفقی خلق و نافع همچو آب　　خوش شفعیی و دعااش مستجاب
نــیک و بد را مهربان و مستقر　　بــــهتر از مــادر شــهی‌تــر از پدر
(مولانا،۱۳۸۸: ۳/ ۱۹۳۴-۱۹۳۳)



در اغلب موارد برای مردم عامی، عواملی اجابت دعا را یا به تأخیر می‌اندازند و یا به حکمتی که خدا می‌داند و ما نمی‌دانیم، خواسته مستجاب نمی‌شود. امام علی (ع) در قسمت دوازدهم نامه‌ی ۳۱ برای امام حسین (ع) می‌نویسد: «پس هرگاه بخواهی به سبب دعا درهای نعمتش را بگشائی و پی در پی رسیدن باران‌های رحمتش را درخواست نمائی، باید دیر اجابت و پذیرفتن خدا تو را نومید نگرداند، زیرا بخشش به اندازه نیت و تصمیم است. اجابت دعا بسته به خلوص نیت و استقامت است

و بسا اجابت تو به تأخیر افتد تا پاداش برای درخواست کننده بزرگ‌تر و بخشش، برای امیدوار بیشتر باشد (چون هر چند در اجابت تأخیر شود درخواست بیشتر گردد و راز و نیاز بهتر کند، پس بیشتر سزاوار عطا و بخشش شود) و بسا چیزی درخواست می‌نمایی و به تو داده نمی‌شود و بهتر از آن در دنیا یا آخرت به تو داده می‌شود، یا اجابت نمی‌شود برای چیزی که برای تو بهتر است، و بسا چیزی را می‌طلبی که اگر به تو داده شود تباهی دین تو در آن است، پس (بنابراین) باید بخواهی چیزی بخواهی چیزی که نیکوئی آن برایت برقرار و آزار آن از تو برکنار باشد» (فیض الإسلام،۱۳۶۵ ق: ۵ / ۹۲۶).

یکی از دلایل قبول نشدن دعا این است که انسان از صمیم قلب دعا نکرده و با توجّه و خلوص از خدا حاجت خویش را نخواسته است. یا از خداوند چیزی خواسته که به صلاح او نبوده و بلکه برای او زیان بخش نیز بوده و خودش بر این ضرر واقف نیست. نکته‌ی قابل توجه دیگر این است که گاهی خدا دعای انسان را مستجاب نمی‌کند؛ از این رو که خداوند دوست دارد بنده به او توجّه نموده و در برابرش نیایش نماید و اگر به زودی حاجت او را بدهد، به دنبال کار خویش رفته و آفریدگار را فراموش می‌کند. از این جهت خواست رها را به زودی برآورده نمی‌سازد تا بیشتر تضرع و زاری نموده، خدای را بخواند. ما نباید بعد از دعا و برآورده شدن حاجت از خدا غافل شویم و چنانچه امام علی (ع) درحکمت ۱۴۲به ما امر می‌کند که در زمره‌ی این گونه افراد نباشیم. ایشان به مردی که از آن حضرت درخواست پند و اندرز نمود (در نکوهش خوهای ناشایسته) فرمود: (مباش از کسی که)اگر بیمار شود (از بد رفتاریش) پشیمان گردد و چون تندرستی یابد آسوده و غافل ماند، هر گاه (از بیماری) آسایش بیند خود پسند شود و چون گرفتار گردد نومید و پژمرده شود، اگر بلا و سختی برایش پیش آید با نگرانی دعا و زاری نماید، و چون راحتی و خوشی باو دست دهد از روی غرور و فریب (به کالای دنیا از خدا) دوری گزیند، نفس (اماره) بر او مسلط است بآنچه (آمرزش گناهان که) گمان دارد، و مسلط نیست به آنچه باور دارد(فیض الإسلام، ۱۳۶۵ ق :۶/ ۱۱۶۲).

شمس می‌گوید: «چرا به خدا تضرع ننمایی؟ نیم شب بیدارشوی، سوی حق برخیز، و دوگانه بگزار. نیاز، نیاز، نیاز! و روی برخاک نه، دو قطره ببار که خداوندا: اگر انبیا و اولیا را تو نخواهی، چو حلقه بر در مانند. اکنون به من فلان بزرگ را نمودی، چشم مرا به او بینا گردان! طُوبَی لِمَنْ رَآنِی أَوْ رَأَی مَنْ رَآنِی»[۲] (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۲۸۷ – ۲۸۶).

امام علی (ع) معتقد است که انسان همواره باید به درگاه خداوند تضرع آورد و چنان نباشد که تنها در حال عافیت اهل دعا باشد: «ما مِنْ أَحَدٍ ابْتُلِی وَ إِنْ عَظُمَتْ بَلْوَاهُ بِأَحَقَّ بِالدُّعَاءِ مِنَ الْمُعَافَی الَّذِی لَا یأْمَنُ مِنَ الْبَلَاءِ»: آنکه به بلایی گرفتار آمده، هر چند گرفتاری‌اش بزرگ باشد، از آن کس که در عافیت و سلامت به سر برده و از بلا ایمنی ندارد، به دعا کردن سزاوارتر نیست» (قمی، ۱۴۱۷ق: ۲۶۵). مولوی نیز با زیبایی تمام عقیده اش را در قالب اشعار شرح می‌دهد و می گوید خداوند وقتی صدای بندگانش را دوست دارد به آنها رنجی می‌دهد تا او را صدا بزنند و هم چنان که به کسی مانند فرعون هیچ دردسری نداده است تا به طور کامل از خدا غافل شود.

نالم ایرا ناله‌هـا خـوش آیدش از دو عالم ناله و غم بایدش

(مولانا،۱۳۸۸: ۱/ ۱۷۷۴)



مولوی در حکایتی در مثنوی تعریف می کند : شبی شخصی با الله الله گفتن و ذکر نام حق شاد بود و شیطان که از این بابت ناراحت بود به او گفت: خدا چرا این همه الله گفتن تو را لبیک نمی گوید؟

آن شخص دل شکسته شد و به فکر فرو رفت. همین که خوابید، حضرت خضر علیه السلام را در خواب دید که به او گفت:

گـفت: آن الله تــو لبیک مــاست / و آن نیاز و درد و سوزت پیک ماست
حیلـه‌هــا و چــاره جویی‌های تـو / جذب مــا بــود و گشاد ایــن پـای تو
ترس و عشق تو کمند لطف ماست / زیــر هــر یــا رب تــو لبیک‌هـاست

(مولانا، ۱۳۸۸: ۳ /۱۹۷-۱۹۵)

در ادامــه حضرت خضر علیه السلام توضیح می‌دهد که این نالیدن مخصوص بندگان خاص خداست و بقیه از آن محروم هستند. بر لب و دهان جاهلان قفل و بند گذاشته شده است که در موقع سختی در درگاه خدا ناله نکنند. به فرعون صدها ملک و مال داد تا جایی که دعوی عزت و جلالت نمود و در همه عمرش حتی سرش درد نگرفت برای اینکه خدا را نخواند. بدون درد دعا کردن از افسردگی و برودت است و خواندن حق با درد از دل بردگی و جذب حق است و با صداهای حزین و بی‌غش دعا کردن که ای خدای یار بی‌یاران ای فریادرس جز با جذب حق نیست.

جـان جاهل زین دعا جز دور نیست / زانک یا رب گفتنش دستور نیست
بـر دهــان و بـر دلش قفلست و بند / تــا نــنالــد بــا خــدا وقــت گزند
داد مــر فرعون را صد ملک و مـال / تــا بــکرد او دعــوی عــز و جلال
در همـه عــمرش نـدیـد او درد سر / تــا ننالـد ســوی حــق آن بــدگهر
داد او را جــمـله مــلک ایـن جهان / حــق نـدادش درد و رنـج و اندهان
درد آمــد بــهتر از مــلک جــهان / تا بــخوانــی مــر خــدا را در نـهان
خــواندن بی درد از افسردگــی‌ست / خــواندن بـا درد از دل‌بـردگی‌ست

(مولانا، ۱۳۸۸: ۳ /۲۰۴-۱۹۸)

مولانا می‌گوید: توجه به حق، نیازمند کششی از جانب اوست. روح و روان انسان نادان از حقیقت این نیایش به دور است، زیرا نادان مجاز به ذکر حق نیست؛ البته چون معرفت ندارد، نمی‌تواند نیایش کند. بر دهان و قلب انسان نادان، قفلی از هوا و حماقت نهاده شده تا به هنگام اضطرار و گزند به درگاه خدا ناله سر ندهد. این مطلب اشاره دارد به آیه شریفه سوره بقره که: «خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ»: خدا بر دل‌ها و گوش‌های آنان مهر نهاده؛ و بر چشم‌هایشان پرده‌ای افکنده شده؛ و عذاب بزرگی در انتظار آنهاست.

بنده مــی‌نالد بــه حـق از درد و نیش / صد شکایت می‌کند از رنج خویش
حق همی گوید که: آخر رنج و درد / مــر تــرا لابــه کـنان و راست کرد
ایــن گله زان نعمتــی کن کت زنـد / از در مــا دور و مــطرودت کــنـد
در حـقیقت هــر عــدو داروی تست / کیــمـیا و نـافـع و دلــجوی تست
کــه ازو انــدر گــریــزی در خـلا / استـعانـت جــویــی از لطف خــدا
در حـقیـقـت دوستـانت دشـمن‌انــد / که ز حضرت دور و مشغولت کنند

(مولانا، ۱۳۸۸: ۴/ ۹۶-۹۱)



ربـــنا انـــا ظلمنـــا سهـــو رفت رحمتی کن ای رحیم هیهات رفت
عفو کردم تو هم از من عفو کن از گـــناه نـــو ز زلات کـــهـــن
(مولانا، ۱۳۸۸: ۵/ ۴۰۱۱-۴۰۱۰)

شمس تبریزی در این متنی مشابه می‌گوید: «این شیطان را هیچ چیز نسوزد الا آتش عشق مرد خدا. دگر همه ریاضت‌ها کم بکنند او را بسته نکند، بلکه قوی‌تر شود. زیرا که او را از نار شهوات آفریده‌اند و نار را نور نشاید که: «نُورُکَ اطفَأَ نارِی». اگر مِن لَدُن حکیم علیم نبودی، کار این‌ها چگونه بودی؟ کارشان به چهل هزار سال راست نشدی! اگر بیست عمر را در هم پیوستی نشدی، آنچه پیامبران دیگر در هزار سال حاصل کردند او، محمد علیه السلام، در مدّت اندک درگذشت مِن لَدُن حکیم علیم می‌گوید که: من نخواهم که پشه‌ای از من کوفته شود و بیازارد و خدا را و بنده‌ی خدا را می‌آزارد. هنوز ما را اهلیت گفت نیست؛ کاشکی اهلّیت شنودن بودی، تمام گفتن می‌باید و تمام شنودن. بر دل‌ها مهر است، و بر زبان‌ها مهر است، و بر گوش‌ها مهر است، اندکی بر تو می‌زند، اگر شکر گوید افزون کند، شکر چنان است که به زبان حال می‌گویی که: «اَرِنَا الاشیآءَ کماهی» جواب می‌آید: «لَئِن شَکَرتُم لَاَزیدَنَّکُم»[۳] (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۳۳).

شمس معتقد است خدا تضرع و زاری بندگان را دوست دارد و به این دلیل عرصه‌ی این دنیا را به دوستدارانش تنگ می‌کند: «خدای تعالی فرمود: ای دنیا! تلخ باش بر مؤمن تا مزدش دهم یا دنیا هر که تو را خدمت کند به بندگی‌اش گیر و هر که مرا خدمت کند تو اورا خدمت کن» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۹۸). او بارها در مقالات، جمله‌ی «انا عند المنکسره» را بیان می‌کند. این جمله اشاره است به اینکه وقتی موسی (ع) از خداوند پرسید: در کجات جویم ؟ فرمود :که من در دلهای شکسته‌ام.

گفت پیغامبر که حق فرموده است: مـــن نگنجـــم هیچ در بالا و پست
در زمـــین و آسمـــان و عـــرش نیز من نگنجم این یقین دان، ای عزیز!
در دل مـــؤمـــن بـــگنجم، ای عجب! گر مـــرا جویـــی در آن دلها طلب
گفت: ادخـــل فـــی عـــبادی تلتقـــی جنهٔ مـــن رویتـــی یـــا مـــتقـــی
(مولانا، ۱۳۸۸: ۱/ ۲۶۵۶-۲۶۵۳)

شمس می‌گوید: «سوختم طاقت این رنج ندارم، حضرت می‌فرماید: که من تو را جهت همین می‌دارم. می‌گوید: یا رب! آخر سوختم از این بنده چه می‌خواهی، فرمود: همین که می‌سوزی! همان حدیث شکستن جوهرست که معشوقه گفت: جهت آنک تا تو بگویی چرا شکستی؟! و حکمت درین زاری آن است که دریای رحمت می‌باید که به جوش آید. سبب زاری تست، تا ابر غم تو بر نیاد دریای رحم نمی‌جوشد» (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۶۲۴).



فـــانَّ الاُمَّ لـــم تُـــرضِع غـــلاماً علـــی الاشفاق مُذسَکَتَ الغُلامُ[۵]
تا نباشد برق دل و ابر دو چشم کی نشیند آتش تهدید و خشم
(مولانا، ۱۳۸۸: ۲ /۱۶۵۵)

گـــر بنالیدی و مستغفر شدی نور رفته از کرم ظاهر شدی
(مولانا، ۱۳۸۸: ۲ /۱۶۴۲)

چون بگریانم بجوشد رحمتم آن خروشنده بنوشد نعمتم
گر نخواهم داد خود ننمایمش چونش کردم بسته دل بگشایمش
(مولانا، ۱۳۸۸ :۳۷۴-۳۷۳)

شمس می‌گوید برای ارتباط با خدا باید منیت را از بین برد: «چندین خروار نمک در آن مطبخ او خرج شدی، باقی را قیاس کن! زنبیل فروختی، با این سلطنت و بر خاک نشستی و چند مسکین را گرد کردی و با ایشان بخوردی و گفتی: خدایا! من مسکینم، هم نشین مسکینانم. کار آن است اما هر که از این جنس هستی و انانیت آغاز کرد. که من چنین و من چنان مغزش نباشد»(شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۶۲).

شمس از شیخی می‌گوید که در دل شب و دور از چشم همه به راز و نیاز می‌پردازد: «سِرّ این آنست که کسی از دل شیخی نیفتد یا یاری، اکنون می‌رود و دریوزه می‌کند پیش هر که گمان برد که او را دلی هست، از گذشتگان و از زندگان. بعد از آن خود را نیز فراموش نکند، روی بدل آرد و در کنجی رود. نیم شب از میان زن و بچّه به گوشه‌ی خانه رود و زارزار بگرید تا رقتش آید و دل روی بدو نماید، آنگاه درسجود رود، - که پیش اغلب خود مقصود آن صفا باشد - بزارد، تا حق تعالی او را با آن کس باز شیرین گرداند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۸۳).

مولانا در گفتگویی ملایک را به عنوان دلسوزی برای انسان نزد خدا طلب اجابت دعاهایشان می‌کنند، نشان می‌دهد. آنها با ناله و زاری آفریدگار را با اسم‌ها و صفاتی چون«مجیب» و «مستجار» می‌خوانند. مولانا از فعل «بفرماید» برای نقل قول از خدا استفاده کند.

پس ملایک با خدا نالند زار کای مجیب هر دعا وی مستجار
بنده‌ی مؤمن تضرع می‌کند او نمی‌داند به جز تو مستند
تو عطا بیگانگان را می‌دهی از تو دارد آرزو هر مشتهی
حق بفرماید: که نه از خواری اوست عتین تاخیر عطا یاری اوست
حاجت آوردش ز غفلت سوی من آن کشیدش مو کشان در کوی من
گر بر آرم حاجتش او وا رود هم در آن بازیچه مستغرق شود
گرچه می‌نالد به جان یا مستجار دل شکسته سینه‌خسته گو بزار
خوش همی‌آید مرا آواز او وآن خدایا گفتن و آن راز او
(مولانا، ۱۳۸۸: ۶ /۴۲۲۹ - ۴۲۲۶)



و خدا انسانی را که به درگاهش دست نیاز بر می‌دارد«خوب جهان» خطاب می‌کند و او را به آینده‌ی روشن امیدوار می‌کند. زیرا در قرآن آمده است: «قُل یا عِبادِیَ الّذینَ اسرفُوا علی اَنفُسهم لا تَقْنطوا مِن رَحمَةِ الله إنّ الله یَغفرُ الذُنوبَ جَمیعاً إنّه هو الغَفورُ الرّحیم»(سوره زمر/ ۵)؛ بگو ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید، از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد و او بسیار بخشنده و مهربان است

گویدش بنشین زمانی بی‌گزند که به خانه نان تازه می‌پزند
گویدش بنشین که حلوا می‌رسد چون رسد آن نان گرمش بعد کد
هم برین فن دار دارش می‌کند وز ره پنهان شکارش می‌کند

که مرا کاریست با تو یک زمان　　منتظر می‌باش، ای خوب جهان!
بی‌مرادی مومنان از نیک و بد　　تو یقین می‌دان که بهر این بود
(مولانا، ۱۳۸۸: ۶/ ۴۲۳۷ـ ۴۲۳۳)

شمس نیز درباره میانجی‌گری فرشتگان با خدا در قبال انسان می‌گوید: «... هر که تمام عالم شد، از خدا محروم شد و از خود تمام پر شد. رومیی که این ساعت مسلمان شود، بوی خدا بیابد، و او را که پر است، صد هزار پیغامبر نتواند تهی کردن. بسیار گریه‌ها بود که حجاب شود و از خدا دور دارد. گوشم گرانست، در گوشم بگو. چنانکه فرمود ملائکه به حضرت که مناجات کنند که بنده‌ی مؤمن، فلانی، چندین لابه می‌کند و در می‌خواهد، و می‌زارد، تو دعای بیگانگان را قبول می‌کنی، اگر حاجت او را برآری چه شود؟ می‌فرماید: «ذَرُونی و عَبدی فَلَستُم بارَحَم بِه مِنّی اِنّی اُحِبُّهُ واُحِبُّ صَوتَه»[۲]. سبب تاخیر اجابت دعای بعضی کمال محبت باشد. وقتی بود که تحسین کردن زحمت و حجاب باشد، سخن باز می‌جهد و وقتی باشد. و وقتی باشد، که اگر تحسین نکند خواهد که پاره‌پاره اش کند. ساعتی بود که گریه خوش آیدش، و ساعتی از گریه برنجد، و خنده همچنین» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۰۶).

۳ - توبه و ندامت

توبه در لغت به معنای رجوع و بازگشت است. بازگشت در امور فیزیکی معنای روشنی دارد، یعنی این که انسان راهی را برود و سپس آن راه را بر گردد، اما در امور نفسانی و قلبی هم توبه معنای خاص خود را دارد، توبه یعنی روح و نفس انسان که مدتی از حیات خود را با یک سری از صفات و خصلت‌ها گذرانده و سپری کرده و با آن‌ها همدم بوده است، به دلیل یک انقلاب و تحول درونی آن‌ها را ترک کند و بر گردد. بزرگان اهل لغت، در تعریف اصطلاحی توبه، چنین گفته‌اند: «التوبه الرجوع من الذنب»: توبه به معنی بازگشت از گناه است (جوهری، بی‌تا: ۱ /۹۱).

در قرآن آیات زیادی راجع به پشیمانی و ندامت در درگاه حق و بخشش از طرف خدا آمده است. در قرآن، ذات پاک خداوند، ۹۱ بار غفور، «بسیار آمرزنده» و ۵ بار غفّار، «بسیار بخشنده» یاد شده و در آیات بسیاری، مردم به استغفار و طلب آمرزش از درگاه خدا دعوت شده‌اند. و بیش از ۸۰ بار سخن از توبه و پذیرش توبه به میان آمده است. شمس تبریزی در مقالات از دو آیه‌ی مهم درباره‌ی توبه می‌گوید: «یَغفِرَ لَکَ اللهُ ما تَقَدَّم مِن ذَنبِک وما تَأخَّر»[۱] دریای«یُبَدِّلُ اللهُ سَیِّئآتِهِم حَسنات»[۲] است»(شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۵).



[۱]- (سوره فتح/ ۲): خداوند از گناهان گذشته و آینده تو درگذرد.
[۲]- (سوره فرقان/ ۷۰): «اَلا مَنْ تابُ و آمَن و عَمَلُ عَمَلاً صالِحاً فَاولئکَ یُبَدُلُ الله سَیئاتهم حَسَنات»: اگر کسی توبه کرد به سوی خدا و ایمان آورد و عمل شایسته حق انجام داد چنان کسانی خداوند گناهانشان را بر اعمال نیک برمی‌گرداند.

در توبه یکی از ارکان مهم، جبران گناه است، که موجب شستن آثار گناه شده و زدودن رسوبات گناه می‌گردد. اِنَّ الله یُحِبُّ التَّوّابین(سوره بروج/ ۱۰)؛ خداوند قطعاً توبه کنندگان را دوست می‌دارد. شمس اهمیت توبه را در حدی می‌داند که یک شخص زناکار با آن می‌تواند بخشیده شود: «خدای را بندگانند که ایشان همین ببینند که کسی جامه صلاح پوشیده و خرقه، او را حکم کنند به صلاحیت.

چون یکی رد قبا و کلاه دیدند حکم کنند به فساد، قومی دیگرند که ایشان به نور جلال خدا می‌نگرد، از جنگ بدر رفته و از رنگ و بو به در رفته، آن یکی را از خرقه بیرون کنی دوزخ را شاید آن یکی در محراب نماز نشسته مشغول به کاری، که آنکه در خرابات زنا می‌کند به از آن است که او می‌کند نماز نشسته مشغول به کاری. که آنکه در خرابات زنا می‌کند، به از آن است که او می‌کند. «وَالْغَیْبَهُ اَشَدُّ مِنَ الزِّنا»[۶] اگر آن ظاهر شود، حد بزنند و رَست، و اگر توبه کند، «یُبَدِّلُ اللهُ سَیِّئاتِهِمْ حَسَنات»[۷]. اما این اگر چنان شود به ریاضت، که از لطف بر هوا پرد نرهد. اگر کسی را هم لباس صَلاح بود، هم معنی؛ نورٌ علی نور»(شخ، ۶۶ ـ ۶۵).

اما توبه خواستن از درگاه خدا به همین سادگی نیست. توبه در اسلام دارای شرایطی است. مانند: ترک گناه، پشیمانی از گناه، تصمیم بر انجام ندادن دوباره گناه، تلافی و جبران گناه.بدون شک هر کدام از این موارد را باید با دقت و وسواس خاص انجام داد، به طوری که مورد پذیرش حق قرار بگیرد.

شمس تبریزی می‌گوید: «شک نیست که چرک اندرون پاک شود، که ذره از چرک اندرون آن کند که صد هزار چرک بیرون نکند، آن چرک اندرون را کدام آب پاک کند، سه چهار مشک از آب دیده، نه هر آب دیده الا آب دیده‌ی که از آن صدق خیزد بعد از آن بوی امن و نجات بدو رسد گو فارغ بخسب» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۵۵).

مولوی در دفتر سوم عین این مضمون را با نظم آورده است:

ایـن نجاسه‌ی ظاهر از آبـی رود — و آن نجاسه‌ی باطن افزون می‌شود
جز به آب چشم نتوان شستن آن — چـون نجاسات بواطن شد عیـــان

(مولانا،۱۳۸۸: ۳/ ۲۰۹۳-۲۰۹۲)

شمس گویی در تکمیل سخن مولانا می‌گوید: «اما آب دیده‌ی بی‌نیاز و نماز بی‌نیاز، تا لب گور پیش نرود. از لب گور بازگردد تا باز گردندگان؛ آنچه به نیاز بود اندرون گور درآید و در قیامت با او باشد. همچنین تا بهشت و تا به حضرت حق پیش پیش او می‌رود، اگر چنین بیداری دل دارد تا نخسبد و اگر نیست زنهار خواب است بر ره گذر سیل. هم اگر خفته باشد سهل باشد، یکی در پهلوش زنند بیدار شود و از دور سیلش بنماید از بیم سیل درد ریش از او برود و در پای اوفتد، اما آنکه خواب گران دارد نیم گلوش بریده باشد دشمن، هنوز چشم باز نکرده باشد، چون چشم باز نکند او باقی بریده باشد(شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۲).

مولانا خطاب به کسانی که به دفعات مکرر گناه می‌کنند و به این دلخوشند که درگاه الهی برای توبه باز است، می‌گوید که به این راحتی هم نیست و توبه شرایطی دارد!

هین به پشت آن مکن جرم و گناه — کـــه: کنم توبه، در آیـــم در پناه
مـی‌بایـد تـاب و آبـی توبه را — شـرط شد بـرق و سحابی توبه را
آتـش و آبـــی بایـــد مـیوه را — واجب آیـد ابر و برق این شیوه را
تـا نباشد بـرق دل و ابر دو چشم — کـی نـشیند آتش تهدید و خشم

(مولانا،۱۳۸۸: ۲ /۱۶۵۵-۱۶۵۲)



شمس در حکایت جالبی شخصی را که به دفعات توبه‌اش را می‌شکند، تشبیه می‌کند: «از استغفار

کردی الا تو را هر روز استغفاری است. حکایت برادر آن شخص لوطی، که هر بارش می‌گرفتند که گرد شهر بگردانند و خرک برادرش را بار فرو انداختند و او را برمی نشاندند. روزی گفت: ای برادر می‌بینم تو این کار خواهی کردن همیشه، اکنون تو را خرکی باید خریدن» (شخ، ۶۵). او در سه بار در مقالات جمله‌ی مشابهی را تکرار می‌کند که نشان از همیت این موضوع در نظر است. او معتقد است که انسان عاقل یک بار توبه می‌کند و بر آن پایبند است: «آخر عاقل باید که یکبار پشیمان شود، در عمر یک بار توبه کند، این یک بار هم عار و ننگ بسیار باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۱۲). «مردان در همه عمر یک بار عذر خواهند و بر آن یک بار هم پشیمان» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴۸). «درویش یک بار باید که توبه کند در همه عمر و بر آن هم پشیمان، که چرا بایستی که در راه من این آمدی؟!» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴۸) او همیشه مردم را به دوری از گناه و توبه از گناه احتمالی نصیحت می‌کرد، هر چند می‌دانست در بعضی افراد تأثیر آن چنانی ندارد: «بعضی را امید بهتری نمی‌بینم که پیش از ندامت بیدار شوند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۱۲).

شمس تبریزی نیز همین اعتقاد را دارد. او می‌گوید کسی که توبه می‌کند باید بر عهد خود با خدا بماند و اگر برای چندین با متوالی توبه کند و بشکند، گویی او مورد تمسخر شیطان قرار گرفته است و خدا قطعاً از او ناراحت می‌شود.: «این در احادیث غریب آمد، مشهور نشده است: الی یَومَ الوَقتُ المَعلوم، آنکه هر روز توبه می‌کند و می‌شکند، مسخره‌ی ابلیس باشد نه از تایبان خدا و بندگانش. مسخره‌ی شحنه‌ی دیگر است، آن شحنه اگر پیش غلام سلطان آید، بی‌ادب، دو پاره‌اش کند سلطان. شیطان شحنه است بر در، برون در. لعنتی دور است، لعنت عبارت از دوری باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۶۹)

همچنین مولانا در گفتگوی شیطان و آدم را با قلم زیبایش به تصویر می‌کشد؛ از ادب و شعور آدم می‌گوید که در پیشگاه خدا به حکم ادب اقرار به گناه خویش کرده و توبه می‌کند و اما شیطان از قبول گناه سرباز می‌زند:

گفت شیطان که بما اغویتنی[۱] کـــرد فعل خـــود نهان دیو دنی
گـفـت آدم کــه ظلمنا نفسنا[۲] او ز فعل حـــق نبد غافل چـــو ما
در گـنه او از ادب پنهانش کرد زان گنه بر خود زدن او بر بخورد
بعد تـوبـه گفتش ای آدم نه من آفـــریدم در تـو آن جرم و محن
نـه که تقدیر و قضای من بد آن چون به وقت عذر کردی آن نهان
گـفـت تـــرسیدم ادب نگذاشتم گفت هـــم مـــن پاس آنت داشتم
هرکه آرد حرمت اوحرمت برد هـــــر کــه آرد قند لوزینه خورد

(مولانا،۱۳۸۸: ۱ /۱۴۸۷ – ۱۴۹۳)



[۱]اشاره به آیه۱۶در سوره اعراف: «قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ»: «شیطان گفت: حال که مرا نومید ساخته‌ای، من هم ایشان را از راه راست تو منحرف می‌کنم». ابلیس با گفتن «بما اغویتنی»، بار عملِ خود را به خدا و مشیّتِ او برمی‌گرداند و خود را در این بین بی‌گناه قلمداد می‌کند.

[۲] اشاره به آیه۲۳در سوره اعراف: «قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»: «گفتند: ای پروردگار ما، به خود ستم کردیم و اگر ما را نیامرزی و بر، ما رحمت نیاوری

از زیان دیدگان خواهیم بود». آدم، با گفتن: «ربنا ظلمنا انفسنا» مسئولیت عمل و گناه نخستین خود را به گردن می‌گیرد. خداوند چون این کرنش و خاکساری را مشاهده می‌کند آدم را می‌گوید که: «آنچه واقع شد و به خاطر آن تو مرتکب گناه شدی تقریر و قضای من بود، و تو با آگاه بودن به این موضوع بازهم خطا را به گردن گرفتی و خود را سرزنش کردی؟!» آدم در پاسخ گوید: «من ادب نگاه داشتم و پرده دری نکردم.» و خداوند نیز در پاسخ گوید: «من هم به حرمت این احترام از تو گذشتم و راه بازگشت به تو نمودم و ابلیس را به خاطر بی ادبی و پرده دری از بارگاه خود راندم تا وقت معلوم... .

جالب است که شمس تبریزی در مقالات مشابه همین گفتگوی مولانا را آورده است. او نیز آدم را پشیمان می‌داند که به اشتباه خود پی برده و در مقابل آفریدگار تسلیم شده است. ولی ابلیس به قول شمس عذر بدتر از گناه می‌آورد: «و به آدم (ع) را نسیان بود[۱] رَبَّنا ظَلَمنا اَنفُسَنا [۲] هیچ دیگر نگفت و به سخن دگر مشغول نشد، ابلیس آغاز کرد انَا خَیر منه [۳] خلیفه به چه داند که منصفان را عذر خواهند عذرش بدتر از گناه، [۴] نفی باری تعالی می‌کند، تو ندانی که من از توبه دانم فَبِعِزَّتِکَ لاغْوِیَنَّهُم اَجمَعینَ [۵] انبیا و اولیا و ابدال درین داخلند، او فعل خود رها نکند او فعل خود کی گذارند، عنایت را یک سو نهاد و او را یک سو، تا چه کند او را از من برآری مرا از او چگونه برآری؟!» (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۶۳۹).

[۱]- اشاره به آیه ۱۱۴ سوره ۲۰ که در قرآن می‌فرماید: و لقد عهدنا لادم من قبل فنسی و لم نجد له عزما یعنی ما بآدم از پیش عهد نمودیم که به درخت گندم نزدیک نشود، ولی او عهد ما را فراموش کرد.

[۲]- اشاره به آیه ۲۲ از سوره ۷ که خداوند از گفتار آدم و حوا نقل می‌کند: قالا ربنا انا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین. یعنی خدایا بر خود ستم کردیم و اگر تو ما را نیامرزی و به ما نبخشی از زیانکاران خواهیم بود.

[۳]- آیه ۱۱ از سوره ۷ که شیطان گفت: انا خیر منه یعنی من از آدم بهترم.

[۴]- یعنی عذر ابلیس بدتر از گناهش بود. زیرا مانند این است که خدا را نفی می‌کند و از او سلب علم می‌نماید که تو نمی‌دانی و من از تو بهتر دانم.

[۵]- جزء آیه ۳۹ از سوره ۱۵ یعنی شیطان گفت سوگند به عزت تو که همه آنان را فریب دهم.

شاید به این دلیل است که توبه کردن را از صفات خوب آدم می‌شمارد: «العَجَلَةُ مِنَ الشّیطانِ، جز نقش دگر چیز نبیند، زیرا ایشان همه نقش بینند و هم استغفار نکنند، آن صفت آدمی است و فرزندانش و این اصرار صفت ابلیس و ذُرِّیّتش» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۱۱).

توبه کردن فقط مختص انسان‌های معمولی نیست. گاهی پیامبران نیز توبه می‌کنند: «آخر موسی علیه السلام با آن جلالت از حضرت خضر علیه السلام و صحبت او استکمال این صفت لطف خواست تا این لطایف دیگر حاصل کند توبه‌ها می‌کرد» (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۲۴۸).

یکی از حکایت‌هایی معروف که مولانا و شمس تبریزی هر دو به آن اشاره کرده‌اند، حکایت شخصی به نام نصوح است. شمس در مورد نصوح می‌گوید: «توبه نصوح کو؟ تُوبُو اِلَی اللهِ تَوبَه نَصوُحا[۸] بعضی گفته‌اند: النَّصُوحُ الّذی لایَعُودُ اِلَی الذّات[۹] و این قول نیکوست و بعضی گفته که شخصی بود که روی زنان بود، اما او مرد بود آلت مردان داشت، کامل بی‌علت و بی‌عنت، در حمام زنان دلاکی کردی، سی سال این کار می‌کرد تا روزی در حمام مرواریدی بزرگ از گوش دختر ملک گم شد، گفتند: در حمام گم شده است، فرو روید تا سوراخ بینی همه را بجویید و سرهنگان



درو بام حمام را گرفته:

تا در نرسد وعده هر کار که هست — سودت نکند یاری هر یار که هست
تقدیر به هر قضای ناچار که هست — درخواب کند هر دل بیدار که هست

او در خلوت درآمد. از ترس می‌لرزید که نوبت به من خواهد رسیدن و سجده پیاپی می‌کرد، و عهده می‌کرد با خدا که اگر بار خلاص یابم، همه عمر گرد این حرکت نگردم. خدایا بعد از این دلاکی زنان نکنم! اقرار کردم به خدایی تو، اگر این بار از من دفع گردانی، هرگز نصوح بدین گناه باز نگردد! (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۷).

مولانا نیز همین حکایت را با نظم می‌گوید. او برای مخاطبانش چهره‌ی پریشان و پشیمان مردی که سال‌ها به گناه‌آلوده بوده است را به تصویر می‌کشد. مردی که در اوج نا امیدی خدای را خطاب قرار می‌دهد و با تمام وجود طلب آمرزش و بخشایش دارد و گویی بارها ستاری آفریدگارش را در حق خود احساس کرده و به وجود او دل گرم است و این بار نیز مثل همیشه خود را به او می‌سپارد.

گفت: یارب! بارها برگشته‌ام — توبه‌ها و عهدها بشکسته‌ام
کرده‌ام آنها که از من می‌سزید — تا چنین سیل سیاهی در رسید
نوبت جستن اگر در من رسد — وه که جان من چه سختی‌ها کشد
در جگر افتاده استم صد شرر — در مناجاتم ببین بوی جگر
این چنین اندوه کافر را مباد — دامن رحمت گرفتم داد داد
کاشکی مادر نزادی مر مرا — یا مرا شیری بخوردی در چر
ای خدا! آن کن که از تو می‌سزد — که ز هر سوراخ مارم می‌گزد

(مولانا، ۱۳۸۸: ۵/ ۲۲۵۶ – ۲۲۶۲)

درین تَضَرُّع بود که آواز آمد: همه جستم، نصوح را بجویید. بی‌هوش شد به حق پیوست سرّش. آواز آمد که یافته شد، گفتند: لاحَول، در حقّ او گمان بد بردیم تا بیاید، دختر ملک را بمالد، که البته مالیدن او می‌خواهد. نصوح گفت که دست من امروز به کار نیست، درد زهم تب گرفته است. صحابه توبه کردندی شکستندی، فرمود که همچو توبه نصوح توبه کنید که او سی سال دیگر بزیست هرگز رجوع نکرد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۸).

آفرین‌ها بر تو بادا ای خدا! — ناگهان کردی مرا از غم جدا
گر سر هر موی من یابد زبان — شکرهای تو نیاید در بیان
می‌زنم نعره درین روضه و عیون — خلق را یا لیت قومی یعلمون

(مولانا، ۱۳۸۸: ۵ /۲۳۱۶-۲۳۱۴)



نتیجه گیری

طبق بررسی انجام شده، شمس تبریزی و مولانا در افکار بسیار شبیه به هم هستند و اعتقادات آنها تا حد قابل توجه‌ی به هم نزدیک است. آنها تحت تأثیر قرآن مجید مردمان آن زمان تا کنون را، برای زندگی بهتر در این دنیا و زندگی آرامش بخش در جهان باقی نصیحت می‌کردند و راه درست از نادرست را نشان می‌دادند. از نقطه نظرات مشترک آن دو زاری کردن در برابر خداست. شمس تبریزی و مولانا اعتقاد دارند که تضرع باعث نزدیکی انسان به خدا می‌شود و خدا صدای ناله‌ی کسی را که با خلوص نیت با او در گفتگوست، می‌شنود و اجابت می‌کند. آنها از اشتیاق خدا برای شنیدن ناله‌ی خالصانه می‌گویند دعایی که از اعماق وجود برخواسته را می‌شنود و اگر صلاح باشد، مستجاب می‌کند.

از دیگر اعتقادات مشترک این دو عارف که باز هم تحت تأثیر قرآن مجید شکل گرفته است، اهمیت و چگونگی «توبه» است. فواید این شانس دوباره را بیان می‌کنند و از تبدیل گناهان به نیکی سخن‌ها می‌گویند، گریه و زاری حقیقی را از عوامل پذیرفته شدن آن می‌دانند. ضمن اینکه توبه کردن را از صفات خوب آدم می‌شمارند، شکستن توبه را نمی‌پسندند.



پی نوشت

۱ – آیه ۱۱۷ سوره ۲۳: آیا شما گمان کرده اید که شما را بیهوده آفریدیم و به سوی ما برنمی گردید.
۲ – اشاره به آیه۲۴سوره نساء: فَقالَ انَا رَبُّکمِ الاعلی»: [فرعونِ] گفت: منِ پروردگار بزرگ شما هستم.
۳ – پیامبر (ص) فرمود: «طُوبَی لِمَنْ رَآنِی أَوْ رَأَی مَنْ رَآنِی أَوْ رَأَی مَنْ رَأَی مَنْ رَآنِی»: خوشا بر کسی که مرا دید و خوشا بر کسی که دید آنکه را که مرا دیده است.
۴ – آیه ۷ از سوره ابراهیم از قرآن یعنی اگر سپاس نعمت‌های خدا بگذارید نعمت‌های شما را افزون کنم.
۵ – یعنی مادر به فرزندش شیر نمی دهد از روی مهربانی چنانچه بچه خاموش باشد.
۶ – غیبت سخت‌تر از گناه است
۷ – (فرقان/ ۷۰): گناهان تو را به نیکی تبدیل می کند.
۸ – (سوره تحریم/آیه ۸): ای مؤمنان توبه کنید به خدا مانند توبه نصوح.
۹ – نصوح چیزی است که بر ذات بر نگردد.



منابع

۱ـ قرآن کریم (۱۳۸۶)، الهی قمشه‌ای، مهدی، انتشارات پیری، تهران، چاپ پنجم
۲ـ بلخی، مولانا جلال الدین (مولوی)، متن کامل مثنوی معنوی، ۱۳۷۵تهران، انتشارات پژوهش
۳ـ جوهری، اسماعیل بن حماد، (بی تا)، الصحاح: تاج اللغهٔ و صحاح العربیهٔ، چاپ احمد عبدالغفور عطار؛ بیروت چاپ افست تهران، ۱۳۶۸
۴ـ زرین کوب، عبدالحسین(۱۳۸۴)، پله پله تا مقالات خدا، چاپ بیست و پنجم، تهران: انتشارات علمی
۵ـ زمانی، کریم(۱۳۹۳)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر دوم، تهران: انتشارات اطلاعات
۶ـ سپهسالار،فریدون ابن احمد(۱۳۲۵)، رساله دراحوال مولانا جلال الدین رومی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران
۷ـ شریف الرضی، محمد بن حسین، ۱۳۷۹،ترجمه و شرح نهج البلاغهٔ (فیض الإسلام)، ۲جلد، مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الإسلام، تهران، چاپ پنجم
۸ـ شمس تبریزی، محمد بن علی(۱۳۹۱)، مقالات شمس، به ویراستاری کاظم عابدینی مطلق، هنر قلم
۹ـ فیض الاسلام اصفهانی. علی نقی، ترجمه و شرح نهج البلاغه (فیض الاسلام)، گردآوری: ابوالحسن‌محمدرضی، کاتب: طاهر بن عبدالرحمن خوشنویس تبریزی، ۱۳۶۵ ق، تهران، چاپخانه سپهر
۱۰ـ مظاهری.حسین، ۱۳۶۴، شرح و تفسیر دعای کمیل، مترجمولانا،۱۳۸۸: محمد تحریرچی، چ دوم، ج ۱، انتشارات لا اله إله هو
۱۱ـ موحد، محمدعلی(۱۳۸۸)، خُمی د شراب روحانی (گزیده‌ی مقالات شمس تبریزی)، تهران: سخن
۱۲ـ موحد، محمدعلی(۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی
۱۳ـ مولانا جلالدین محمد بلخی(۱۳۸۸)، مثنوی معنوی، به کوشش عباس دکانی، پرویز، تهران: الهام



نقش شمس تبریزی در سماع‌گرایی مولانا

الیاس نورایی[۱]
سحر یوسفی[۲]

چکیده

مولوی، از بزرگ‌ترین شاعران ادب فارسی و از بی‌بدیل‌ترین اندیشمندان و عارفان در جهان اسلام است که در سدهٔ هفتم هجری شاهکارهایی از جمله غزلیات شمس و مثنوی معنوی را برای بشریت به ارمغان آورده است. از آنجا که مولوی از برجسته‌ترین سماع گرایان در طول تاریخ تصوف به شمار می‌آید، این نوشتار می‌کوشد به شیوهٔ توصیفی - تحلیلی نقش شمس را در اندیشهٔ سماع گرایانهٔ مولوی و غزلیات وی بکاود. هرچند به همت مولوی، سماع به‌عنوان برجسته‌ترین آداب تصوف ماندگار شد؛ اما او این اندیشهٔ خود را وامدار شمس است. از این روی مهم‌ترین نقطهٔ عطف زندگی مولوی را باید آشنایی با شمس برشمرد که سرمنشأ تحولات روحی بسیار عمیقی در وی می‌شود. سماع، مهم‌ترین آموزه‌ای بود که شمس برای مولوی به ارمغان می‌آورد. مولوی قبل از آشنایی با شمس، هر چند صوفی بود؛ ولی اهل رقص و سماع نبود. مولوی پس از ملاقات با شمس، خورشید حقیقت زندگی خود را می‌یابد و رویکرد متفاوتی را نسبت به سماع پیش می‌گیرد که تا پیش از آن بی‌سابقه بود. این تحول هم در زندگی فردی وی و هم در غزلیاتش به خوبی منعکس شده است. غزلیات شورانگیز و سماع گونهٔ او، حاصل همین دوران و مولود وجد و سماع او است.

واژگان کلیدی: سماع، سماع گرایی، شمس، مولوی.



۱ - نویسندهٔ مسئول: دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه
۲ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه

۱ – مقدمه

مولانا جلال‌الدین بلخی، از بزرگ‌ترین و تواناترین عارفان نام‌آور ادب فارسی است که در سدهٔ هفتم هجری در بلخ به دنیا آمد. کلام ساده و در کنار معانی و اندیشه‌های ناب رمز ماندگاری آثار اوست. «این کلام سادهٔ فصیح منسجم گاه در نهایت علو و استحکام و جزالت است و همه جا مقرون صراحت و روشنی و دور از ابهام است... و در درجه‌ای از دلچسبی و دل‌انگیزی است که عارف و عامی و پیر و جوان را با هر عقیده و نظری که باشد، به خود مشغول می‌سازد» (صفا، ۱۳۸۶: ۲/ ۹۸). از سویی، آشنایی با شمس تبریزی مهم‌ترین نقطهٔ عطف در زندگی مولوی است تا آنجا که می‌توان دو دوره برای زندگی مولانا قائل شد؛ پیش از ملاقات و آشنایی با شمس تبریزی و پس از آشنایی با او. مولوی تا حدود چهل سالگی زاهدی مطرح در دوران خود بود. مریدان بسیاری داشت و مردم و مریدانش از وجود او و آموزه‌هایش بهره‌ها می‌برند. شمس از جنبه‌های مختلفی در تحول ابعاد شخصیت مولوی تأثیر فراوان داشت. یکی از تأثیرات عمیق شمس بر مولوی، گرایش وی به سماع بود. مولوی پس از آشنایی با شمس، رویکرد متفاوتی را نسبت به سماع پیش می‌گیرد که تا پیش از آن بی‌سابقه بود. این تحول، هم در زندگی شخصی او و هم در آیینهٔ اشعارش انعکاس گسترده‌ای می‌یابد.

دربارهٔ مفهوم شناسی سماع هم باید گفت که سماع واژه‌ای پربسامد در آثار ادبی فارسی است که در ریشهٔ عربی دارد و از مصدر سمع به معنی شنیدن گرفته شده است. در فرهنگ معین نیز این‌گونه معنا می‌شود: «سماع (مص. م) ۱ – شنیدن. شنودن. ۲ – شنوایی. ۳ – آواز. سرود. ۴ – وجد و سرور و پای‌کوبی و دست‌افشانی صوفیان منفرداً یا جمعاً با آداب و تشریفاتی خاص» (معین، ۱۳۶۳: ۲ /۱۹۱۷). در کنار معنی لغوی این واژه، برای معانی مجازی مختلفی از قبیل رقص، نغمه، وجد و حال مجلس انس و نیز به معنی ضیافت و برنامه‌های ترانه‌خوانی به کار رفته است (کیانی، ۱۳۶۹: ۴۲۸). به هر روی سماع یکی از بحث برانگیزترین اصطلاحات عرفانی در ادبیات فارسی است که مخالفان و موافقان بسیاری را در مقابل یکدیگر قرار داده است و در فرهنگ اصلاحات عرفانی این‌گونه تعریف می‌شود: «سماع آوازیست که حال شنونده را منقلب می‌گرداند و در حقیقت همان صوت با ترجیع است» (سجادی، ۱۳۸۹: ۲۲۵). از این روست که «سماع را دعوت حق خوانند و حقیقت سماع را بیداری دل می‌دانند که آتش محبت را تیزتر می‌کند» (نوربخش، ۱۳۷۴: ۴۳).

از دیرباز تاکنون پژوهش‌های بسیاری در قالب کتاب و مقاله دربارهٔ شمس و مولانا انجام‌شده است و در هر یک از پژوهش‌ها تلاش شده تا گرهی از پیچش شخصیتی این دو عارف بزرگ بگشایند. از جمله نوشتهٔ سپه‌سالار با نام «رساله در احوال مولانا» که در شمار کهن‌ترین و برجسته‌ترین کتبی است که با فاصلهٔ زمانی اندکی پس از درگذشت مولوی به قلم مریدش نوشته شده است. از جمله پژوهش‌های معاصر هم به نمونه‌هایی برجسته اشاره می‌شود. زرین‌کوب در «بحر در کوزه»، «سرّ نی» و «پله پله تا ملاقات خدا» شخصیت مولانا از منظر انسان کامل بررسی کرده است. تفضلی در «سماع درویشان بر تربت مولانا» پس از مفهوم شناسی سماع و سماع از نظر عارفان و شاعران، به بررسی سماع در مولوی و مولویان پرداخته است. استاجی در مقالهٔ «سرای سکوت» به بحث دربارهٔ تولد دوباره و سکوت در زندگی مولوی بر اساس آشنایی با شخصیت شمس می‌پردازد و تحلیل عرفانی از این دیدار ارائه می‌دهد. صاحب این مقاله بر این باور است که یکی از آموزه‌های شمس به مولوی سکوت و خاموشی بوده و از همین روست که مولوی «خاموش» را برای تخلص خود برمی‌گزینند.



نصرتی و عربی در مقالهٔ «سماع در مثنوی مولوی و المع سراج» نحوهٔ نگرش این دو دانشمند اسلامی و ایرانی را دربارهٔ سماع بررسی کرده‌اند. ادیم و همکارانش در مقالهٔ «تحلیل شخصیت شمس و ارتباط وی با مولوی از دیدگاه روانشناسی» با تکیه بر نظریهٔ شخصیت به بررسی مراحل شکل‌گیری شخصیت شمس، علل ارتباطش با مولانا و تحول روانی مولانا می‌پردازند؛ پژوهش حاضر می‌کوشد تا با توجه به شخصیت و اشعار مولوی، نقش شمس تبریزی را در سماع‌گرایی وی بررسی کند.

۲ - اندیشهٔ سماع‌گرایی در تصوف

پیدایش سماع پیشینه‌ای به درازای عمر انسان دارد؛ چنانکه «تاریخ نشان می‌دهد در آغاز آفرینش، آن روزگاران که انسان خود را شناخته و شایستهٔ تفکر و تصمیم‌گیری دانسته، موسیقی را نخستین انعکاس التهاب و شور هیجان و شوق درونی خود را دیده است که در خارج از وجودش تحقق یافته و موجب حالت وجد و حال، طرب و نشاط گردیده زمانی هم حزن و اندوه، اما در عین حال اثر تسکین‌دهنده و آرامش آورنده با خود همراه داشته است» (حیدر خانی، ۱۳۷۶: ۲۱). در ایران هم از دوران کوچ آریایی‌ها سنت‌های دیرینه‌ای دربارهٔ رقص و موسیقی وجود داشته است که سابقهٔ آن به عهد وداها می‌رسد. در باورهای ودایی، شیوا خدای رقص به شمار می‌رفته و تمام عالم را صحنهٔ رقص او می‌دانستند و این رقص را رمزی از جنبش و دگرگونی عالم محسوب می‌کردند (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۲۳).

در صدر اسلام هم برای نخستین بار صوفیان در جامع بغداد گرد ذوالفنون مصری جمع شدند و دربارهٔ سماع از او اجازه گرفتند. وی هم ابراز شادی کرد و سرانجام در سال ۲۵۳ هـ. ق، علی تنوخی نخستین سماع را در بغداد برپا کرد (حیدر خانی، ۱۳۷۶: ۲۶). از آن به بعد رفته رفته مجالس صوفیه به شکل حلقهٔ سماع درآمد و «مجلس سماع معمولاً در حضور پیر یا مقدّم قوم در خانقاه و گاه در مدرسه برپا می‌شد. مجلس آرا، قوّال یا حادی بود که با دم گرم خویش شوری در می‌افکند و بیتی لطیف بر می‌گرفت و جان مشتاقان مستمع را از ذوق و وجد لبریز می‌کرد» (سجادی، ۱۳۸۴: ۱۶۹).

سماع هر چند واژه‌ای است مانند می، می خواری، خرابات و ... با روح غنا پیوند داشته است؛ اما «شباهت‌های بسیار میان بی‌خودی‌های باده‌خواران و عوالم جذبات و سکر و حیرت عارفان، زمینه را برای ورود تصاویر خمریات شعری به زبان صوفیان هموار کرد و صوفیان به مدد این تصویرها به وجدهای باطنی و جذبات روحی خود اشاره می‌کردند» (فتوحی رود معجنی، ۱۳۸۹: ۲۱۴)؛ بنابراین رقص و سماع هم یکی از پربسامدترین واژگان در بینش و تفکر شاعران صوفی و عارف مشربان بوده است.



۱ - ۲ - علل برخوردهای چندگانه سماع

در طول تاریخ برخوردهای چندگانه‌ای با پدیدهٔ سماع شده است. از یک‌سو شریعت‌مداران به شدت با آن مخالف کرده‌اند و از سوی دیگر سماع‌گرایان بر آن بوده‌اند تا با دلایل شرعی حدود و شرایط سماع را مشخص و آن را مشروع کنند. دربارهٔ این پرسش که چرا سماع یکی از بحث برانگیزترین موضوعات در عرفان و تصوف است، پژوهشگران جهان اسلام بر این باورند که «برپا کردن سماع که ظاهراً از قرن سوم آغاز شده با پدید آمدن رابطهٔ مریدان و پیر و حلقه زدن آنان به دور او و شنیدن تعالیمش پیوند مستقیم داشته است. احتمالاً مجالس سماع صوفیان تقلیدی از مجالس

طرب در دربارها و به نوعی صورت دینی و مقدس شدهٔ این مجالس بوده، چنانکه شیوهٔ رفتار مریدان با شیخ نیز با ادب درباری نسبت به شاه یا خلیفه بی‌ارتباط نبوده است» (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸: ۲۲).

با این حال، سماع در تاریخ فرهنگ تصوف ایران جایگاه ویژه‌ای داشت؛ چون «یکی از وسایل تربیت صوفیه است و لااقل دو فایدهٔ بزرگ در بردارد. نخست آنکه در شنونده شور تولید کند و عواطف او را برانگیزد و او را به عالم قدس که منظور عرفاست نزدیک سازد. دوم آنکه سالکان را که در خانقاه به ریاضت و مجاهدت مشغولند. از حال کدورت و خستگی و رکود خارج کند و آنان را به شوق و حال آورد و در تزکیهٔ نفس و صفای باطن آنان تأثیر عظیم نماید» (صدیق، ۱۳۴۸: ۴۰۲).

صوفیه هم همواره در مورد سماع جهات شرعی را در نظر داشتند و با رعایت جنبه‌های شرعی، آن را در جایی که مقترن به فساد و مناهی شرعی باشد، حرام می‌دانستند و «هرگز نباید تصور کرد که صوفیان موسیقی و رقص را برای هر کسی تجویز می‌کردند، بلکه درست برعکس، حتی صوفیانی که آن را تأیید می‌کردند به حالت مبهم و دو پهلو بودن آن اذعان داشتند» (چیتیگ، ۱۳۸۸: ۱۷۷). از همین روست که «هجویری سماع فاسقانهٔ تقلیدکنندگان از سماع حقیقی را محکوم کرده است. احمد جام، ضمن انتقاد از سماع فساد انگیز، شرایط سماع را برشمرده است. عزیزالدین نسفی این گونه مجالس را از رسوم و عادات عوام معرفی کرده، باخرزی سماع روزگار خود را رسمی بی‌معنی و کالبدی بی‌روح خوانده و اوحدی مراغه‌ای با برشمردن شرایط سماع درست، نارواییهای صوفیان زمانه را برشمرده است» (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸: ۲۱۶).

این در حالی است که «در آثار صوفیه و از جمله مولانا به سماع به دیدهٔ یک نیایش رمزی نگریسته شده است و با این تعبیرات سعی در اثبات این نظر دارند که رقص و سماع صوفیانه از مقولهٔ لهو و لعب و کارهای پوچ و بی‌هدف نیست» (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۶۵۹). به هر روی یکی از برجسته‌ترین سماع گرایان در طول تاریخ تصوف، مولانا جلال‌الدین است که چنان سماع را به تار و پود آیین تصوف گره زد که جزئی از آداب برجستهٔ این آیین درآمد و به همت وی جاودانه شد.

۲ - ۲ - نقش شمس در گرایش مولوی به سماع

آشنایی با شمس تبریزی را باید مهم‌ترین نقطهٔ عطف در زندگی مولانا دانست. آشنایی با شمس، موجب تحولی ژرف در ابعاد شخصیت مولوی شد تا آنجا که زندگی او را به دو دوران تقسیم کرد. مولوی پیش از ملاقات شمس تا نزدیک چهل‌سالگی زاهدی مطرح در روزگار خود بود و پیروان و مریدان بسیاری داشت. افلاکی در مناقب‌العارفین از قول فرزند مولوی چنین آورده است: «روزی حضرت سلطان ولد حکایت فرمود که پدرم در جوانی عظیم زاهد بود و به غایت بارع و وارع و اصلاً به سماع نیامده بود» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۸۰). سپه‌سالار هم در رسالهٔ خود بر این باور است که مولوی تا پیش از ملاقات با شمس هرگز سماع نکرده است و به درخواست شمس بود که به سماع روی آورد. سپس تا پایان عمر از سماع دست نکشید و آن را یکی از اصول تصوف درآورد (ر.ک: سپه‌سالار، ۱۳۸۴: ۶۵).



زرین‌کوب دربارهٔ ملاقات و آشنایی شمس و مولوی می‌گوید: «دیدار با شمس برای او زندگی جدیدی را رقم زد و او را از هیأت فقیه و زاهدی خشک به هیئت یک درویش شاعر و یک عاشق شیدا درآورد. علت شیفتگی مولانا به شمس دریافت تازه‌ای بود که شمس ورای اوراد و اذکار و کتاب و دفتر به او داد» (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۱۱۶) و «آنچه در جریان خلوت طولانی مولوی با شمس

از این زاهد واعظ، عاشقی کف‌زنان و بی‌زبان ساخت، مقهور بودن عقل در برابر قلب بود و ذوب خاصگان در مقابل اخص. عشق مولانا به شمس مانند شعله‌ای سوزان عقل و ادراکش را سوخت و سبب طغیان روح او بر ضد عقل و آداب و سنن و مصلحت‌جویی‌ها شد و بدین ترتیب وی به دنیا پرشور و بی‌قراری‌های شمس پا گذاشت» (همان، ۱۱۷). بی‌شک این ملاقات مسیر حیات مولوی دگرگون ساخت و از عمدهٔ آثارش این بود که مولوی را از تعلق و تقید به علم ظاهر رهانید و او را با عالم عشق و جذبه آشنایی کرد (زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۹۷).

بنابراین روحیه و طبیعت بسیار حساس مولانا سبب شد که ملاقات با شمس و آموزه‌های وی به مولانا، او را اهل سماع سازد وگرنه در برابر چهارچوب‌های تنگ و زاهدانهٔ مولوی پیش از آشنایی با شمس، او را با رقص و سماع بیگانه ساخته بود. شمس که مولانا را به چرخ و سماع واداشت، در تعریف سماع می‌گوید: «تجلی و رؤیت خدا، مردان را در سماع بیشتر باشد. سماع ایشان را از عالم هستی خود بیرون آورد و به عالم‌های دیگر درون آرد و به لقای حق پیوندد. رقص مردان خدا، لطیف باشد و سبک، گوئی برگ است که بر روی آب رود، اندرون کوه و صد هزار کوه و بیرون چون کاه...» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۳). شمس بر این باور است که چنین سماعی است که «فریضه است و آن سماع اهل حال است که آن عین فرض است، چنان که نماز و روزهٔ رمضان و چنانکه آب و نان خوردن به وقت ضرورت. فرض عین است اصحاب حال را، زیرا مدد حیات ایشان است. اگر اهل سماعی را به مشرق سماع است، صاحب سماع دیگر را به مغرب سماع باشد و ایشان را از حال همدیگر خبر باشد» (همان، ۷۳).

سلطان ولد، پسر مولانا، دربارهٔ تأثیر شمس بر پدر چنین می‌گوید: «مولوی یکجا اسیر عشق جذبهٔ شمس‌الدین شد و هر چه داشت یک‌سو نهاد و یکرو به وی پیوست و زهد و خلوت و کرامت بی‌فروز به عشق نخوت سوز و وعظ و ارشاد به شعر و رقص و سماع و حال مبدل گردید» (سلطان ولد، ۱۳۱۵: ۵۰). مولوی با ارشاد شمس به سماع پرداخت تا عجب علم خود را بشکند. هیچ چیز تا بدین پایه منظومهٔ فکری مولوی را تحت تأثیر خود قرار نداده بود؛ از این روی می‌توان شمس را علمدار اندیشهٔ مولانا دانست که بی‌شک مبانی نظری مولوی دربارهٔ سماع، متأثر از اندیشهٔ شمس است. چنان که شمس قائل به سه نوع سماع بود؛ سماع اهل زهد که مباح است، سماع انسان‌هایی بدون وجد و حال که سماع حرام است و سماع اهل حال که سماعی واجب است مانند روزه و نماز (ر.ک: شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۳ – ۲۱). مولوی وصف حال خود را از آشنایی با شمس چنین می‌گوید:

عشق تو مست و کف‌زنانم کرد — مستم و بی‌خودم چه دانم کرد
غوره بودم کنون شدم انگور — خویشتن را ترش نتانم کرد
شکرینست یار حلوایی — مشت حلوا درین دهانم کرد
تا گشاد او دکان حلوایی — خانه‌ام برد و بی دکانم کرد

(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۵۴)



حاکمی ضمن اشاره به سماع انفرادی و سماع جمعی مولانا می‌گوید: «چون آفتاب حقیقت شمس بر مشرق او تافت و عشق در دل مولانا کارگر افتاد و شمس را به راهنمایی برگزید به اشارت او به سماع درآمد و بیش از آن حالات و تجلیات که از پرهیز و زهد می‌دید در صورت سماع بر او جلوه‌گر گردید» (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۶۴). پس از همین آشنایی است که دوران شور و شیدایی مولوی

آغاز می‌شود و این شیدایی را در رباعی‌ای چنین وصف می‌کند:

زاهد بودم و ترانه گویم کردی　　سرحلقهٔ بزم و باده جویم کردی
سجاده‌نشین باوقاری بودم　　بازیچهٔ کودکان کویم کردی
(مولوی، ۱۳۸۸: ۲/ ۱۴۹۰)

از پس است که شمس زندگی مولانا، دریچه‌ای تازه به روی افکار و اندیشهٔ او می‌گشاید تا سودای عشق را در سر او اندازد:

پنجره‌ای شد سماع سوی گلستان دل　　چشم دل عاشقان بر سر این پنجره
(مولوی، ۱۳۸۸: ۲/ ۸۷۲)

با وجود فراق و وصال‌ها و فراز و فرودهای بسیاری که در زندگی مولوی و شمس پیش آمد، سماع رکن مهم و جدایی‌ناپذیری از زندگی مولوی شد. سپه‌سالار دربارهٔ چرایی و چگونگی فراق اولین مولوی از شمس چنین توصیف می‌کند: «مدتی درون دریا مثال حضرتشان (شمس) از خار افکار آن جماعت بر هم نمی‌شد و به اقاویل بی‌وجه ایشان التفات نمی‌فرمود و گستاخی‌های ایشان را بر عشق حمل می‌فرمود، چون از حد تجاوز کردند دانست که مفضی خواهد شد به فتنه بسیار، جهت مصلحت وقت علی حین الغفله به محروسه دمشق هجرت فرمودند، بعد از هجرت ایشان خداوندگار مولانا که از تمامت اصحاب انقطاع و عزلت اختیار کرد» (سپه‌سالار، ۱۳۸۴: ۶۶) و در فراق او چنین گوید:

آه در آن شمع منور چه بود　　کاتش زد در دل و دل را ربود
ای زده اندر دل من آتشی　　سوختم ای دوست بیا زود زود
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۶۵)

مولانا در دوری شمس و در بی‌تابی و ناآرامی روز و شب به سماع پرداخت و آرام جان را از آن می‌طلبید:

سماع آرام جان زندگانست　　کسی داند که او را جان جانست
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۱۲۸)



مولوی پس از وصالی دوباره با شمس، دست از این آموزهٔ او بر نداشت، حتی آن زمان که شمس را برای همیشه از دست داد. سرانجام هر چند مولانا شمس را نیافت؛ اما حقیقت شمس را در خود یافت و درک کرد. دریافت آنچه که او در پی آنست در خودش حاضر و متحقق است. رقص و سماع را از سر گرفت و خود شمسی شد که پیر و جوان و خاص و عام پرتوی انوار او شدند و گردش چرخ‌زنان و رقص‌کنان می‌گشتند. چنان که مولانا می‌گوید:

ذره ذره از وجودم عاشق خورشید توست　　هین که با خورشید دارد ذره ها کار دراز
در سماع آفتاب این ذره ها چون صوفیان　　کس نداند بر چه قولی بر چه ضربی بر چه ساز
اندرون هر دلی خود نغمه و ضربی دگر　　پای کوبان آشکار و مطربان پنهان چو راز
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۴۳۸)

۲ - ۳ - سماع در اندیشهٔ مولوی

تصوف مولانا در پی تکامل در عالم جذبه و عشق بود تا با بینش وسیع و متسامحی، وحدت انسانی را آماج خویش گرداند (گلپینارلی، ۱۳۸۰: ۱۵۱). رقص برای او مجاهدهٔ روحی‌اش شد و «سماع را وسیله‌ای برای تمرین رهایی و گریز دید. چیزی که به روح کمک می‌کند تا در رهایی از آنچه او را مقید در عالم حس و ماده می‌دارد، پله پله تا بام قدس عروج نماید» (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۱۱۷). از این روی ارمغان فکری شمس، غذای روح مولوی می‌شود:

پس غذای عاشقان آمد سماع　　که درو باشد خیال اجتماع

(مولوی، ۱۳۹۰: ۴/ ۲۳۹)

مولوی، روح سماع را چنان در می‌یابد که هیچ‌چیز دیگر را به شیرینی و حلاوت آن نمی‌بیند و پیوسته طالب سماع است:

تا به شب ای عارف شیرین نـوا　　آن مـایـی آن مـایی آن ما
تا به شب امروز ما را عشر تست　　الصلا ای پاک بازان الصلا
در خرام ای جان جان هر سماع　　مـه لقایی مـه لقایی مه لقا
در میـان شکران گل ریـز کـن　　مـرحبا ای کان شکر مرحبا

(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۶۸)

مولوی سماع را مایهٔ آرامش و نزدیکی به خدا می‌دانست و اهل‌حال را به آن دعوت می‌کرد:

سماع از بـهر جـان بـی قـرار است　　سبک بر جه، چه جای انتظار است؟
مشین اینجا تو اینجا با اندیشهٔ خویش　　اگـر مـردی بـرو آنجا که یار است

(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۱۲۸)

وی برای سماع منشأ آسمانی قائل بود و تأکید می‌کرد که هر کس از عهدهٔ درک آن برنمی‌آید و این امر «گوشی دیگر» می‌طلبد:

در وقـت سماع صوفیان را　　از عرش رسد خروش دیگر
تو صورت این سماع بشنو　　کایشان دارنـد گوش دیگر

(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۸۵)



غزلیات مولانا چنان سرشار از شادمانی‌ای زادهٔ یک آرامش درونی هستند که واژگان آن گویی در رقص‌اند و به بیان دیگر «غزل‌های مولوی، یک مثل مجلس سماع است که کلمه‌ها و بیت‌ها و تصویرها عناصر حاضر در این مجلسند» (موّحد، ۱۳۷۷: ۱۱۸). علی دشتی در توصیف این غزلیات شورانگیز آن را دریا می‌خواند می‌گوید: «دیوان شمس، دیوان شعر نیست، غوغای یک دریای متلاطم طوفانی است. انعکاس یک روح ناآرام و پر از هیجان و لبریز از شور و جذبه است» (دشتی، ۱۳۸۶: ۲۳).

پس از شیدایی و شور مولانا، زندگی او همواره با موسیقی عجین بوده است. وی «هم در موسیقی علمی تبحر داشت و هم در موسیقی عملی. وزن شناسی را نیک می‌دانست و سازی به نام رباب را به چیرگی و سبک‌دستی می‌نواخت و حتی در ساختمان این ساز تغییراتی پدید آورد» (زمانی، ۱۳۸۳:

۵۶۶). تکیهٔ عقاید، افکار و تعلیمات مولانا بر سه عنصر «عشق، موسیقی و سماع» است و در «تمام آثار خود از موسیقی به عنوان یک هنر تعالی یاد می‌کند. او هم معتقد بود که آنجا که سخن باز می‌ماند، موسیقی آغاز می‌شود. زبان موسیقی، زبانی جهانی است و زبان عاشقان است» (تفضلی، ۱۳۷۷: ۱۷۲). چنان که این زبان از منظر مولوی زبانی ازلی است و در همهٔ ارکان هستی و هر زمان ساری و جاریست:

ای میر آب بگشا آن چشمهٔ روان را — تا چشم ها گشاید ز اشکوفه بوستان را
آب حیات لطفت در ظلمت دو چشم است — زان مردمک چو دریا کردست دیدگان را
هرگز کسی نرقصد تا لطف تو نبیند — کاندر شکم ز لطفت رقصست کودکان را
اندر شکم چه باشد و اندر عدم چه باشد — کاندر لحد ز نورت رقص است استخوان را
پرده‌های دنیا بسیار رقص کردیم — چابک شوید یاران مر رقص آن جهان را
جان‌ها چو می برقصند با کندهای قالب — خاصه چو بسکلاند این کندهٔ گران را
پس ز اول ولایت بودیم پای کوبان — در ظلمت رحم ها از بهر شکر جان را
پس جمله صوفیانیم از خانقه رسیده — رقصان و شکرگویان این لوت رایگان را
این لوت را اگر جان بدهیم رایگانست — خود چیست جان صوفی این گنج شایگان را

(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۷۳)

پس از این آشنایی و شور شیدایی است که غزل‌سرایی مولوی هم آغاز می‌شود و غزلیات شورانگیز مولانا حاصل همین دوران اوست که در حالت سکر و شور و شعف سماع سروده می‌شد. چنانکه شفیعی کدکنی می‌گوید: «غزل‌سرایی مولوی برای نمایش شعر و شاعری نبوده و در ساختن غزل به هیچ وجه جنبهٔ تصنع شاعرانه نداشت، بلکه غزلیاتش انگیختهٔ حالت جذبه و شور و هیجان روح و مولود احساسات تند و جوش و خروش عمیق عاشقانه بوده و بیشتر این نغمه‌های موزون را برای حالت رقص و سماع صوفیانه و شاید هم بعضی را در حالت پای‌کوبی و دست‌افشانی ساخته است و بدین جهت در اکثر غزلیاتش بحور و اوزانی از قبیل هزج و رجز به کار رفته است که با حالت رقص و سماع و دف و کف حلقات ذکر و مجالس پر حال و شور آن جماعت مناسب است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸: ۵۷۳) نظیر ابیاتی از این غزل:

پنبه برون کن زگوش عقل و بصر را بپوش — کان صنم حله پوش سوی بصر می‌رود
نای و و دف و چنگ را از پی گوشی زنند — نقش جهان جانب نقش نگر می‌رود

(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۲۲)



مولانا، رقص و سماع را از نتایج و توابع ظهور وجد می‌دانست و چون با شنیدن نغمه یا نوائی یا سخن موزونی، زمان و مکان را از یاد می‌برد. در شب یا روز یا در کوچه و بازار «هی» می‌گفت و پای بر زمین می‌کوفت و به هوا می‌جهید و چرخ‌زنان غزل می‌سرود» (تفضلی، ۱۳۷۷: ۴۶) و اهل دل را به پای کوبی و سماع می‌خواند:

برجه طرب را سازکن عیش و سماع آغاز کن — خوش نیست آن دف سرنگون نی بی‌نوا آویخته
دف دل گشاید بسته را نی جان فزاید خسته را — این دلگشا چون بسته شد و آن جانفزا آویخته

(مولوی، ۱۳۹۰: ۲/ ۸۳۰)

از همین روست که مولوی در اشعارش از پدیده‌ها و اشیا تازه‌ای نظیر ابزارهای موسیقی چون سرنا،

دف، نی، تنبور و رباب سخن گفت که تا آن زمان میان صوفیه نمادپردازی با آن‌ها رواج نداشت (فتوحی رود معجنی، ۱۳۸۹: ۲۳۴).

از آنجا که «هدف سماع، تثبیت و تقویت ذکر خداوند و تشدید شعله‌هایی است که همه‌چیز را غیر از محبوب می‌سوزاند. از نظر اهل سماع، موسیقی زبان رمزی آیات بلیغ و شنیداری خدا هستند» (چیتیگ، ۱۳۸۸: ۱۷۵). در جهان‌بینی مولوی هم سماع تعریف و چهارچوب آن مشخص می‌شود. ازجمله در تعلیقات فیه ما فیه می‌خوانیم: «چون مشاهده کردیم که به هیچ نوع به طریق حق مایل نبودند و از اسرار الهی محروم می‌ماندند به طریق لطافت سماع و شعر موزون که طباع مردم را موافق افتاده است، آن معانی را در خورد ایشان دیدیم» (مولوی، ۱۳۳۰: ۲۸۹).

با این حال وی به هیچ روی سماع را برای هر کس روا نمی‌داند؛ چون هر کسی شایستهٔ درک اسرار حق نیست، بلکه سماع تنها برای عارفان سوخته‌جان و زنده دل رواست:

بر سماع راست هر کس چیر نیست　　طعمهٔ هـر مـرغکی انجیر نیست
خـاصه مـرغ مـرده ای، پوسیده ای　　پرخیالی، اعمی ای، بی‌دیده ای
(مولوی، ۱۳۹۰: ۱/ ۸۱۳)

در اندیشهٔ مولوی، هر چه غیر از خدا و محبوب را می‌سوزاند و سبب دور شدن تعلقات از آدمی است؛ از این روی حقیقت رقص و سماع، خودشکنی و ریشهٔ شهوات را از جان برکندن است:

رقص آنجا کن که خود را بشکنی　　پنبه را از ریش شهوت برکنی
(مولوی، ۱۳۹۰: ۳/ ۴۷)

به همین دلیل «چنین رقص جذبه‌ای انسان سماع کننده را از خود حیوانی نجات داده مطیع و فرمان بردار خود خدایی‌اش می‌کند» (حیدرخانی، ۱۳۷۶: ۴۲۸). مولوی هر چند خود را سماع باره می‌خواند؛ اما هر سماعی را سماع راستین نمی‌خواند:

من که در آن نظاره‌ام مست و سماع باره‌ام　　لیک سماع هر کسی پاک نباشد از منی
هست سماع مـا نظر هست سماع او بـطر　　لیک نـدانـد ای پسر تـرک زبان ارمنی
(مولوی، ۱۳۸۸: ۲/ ۹۰۶)

پس از گذشت قرن‌ها، مولوی با اندیشهٔ سماع‌گرایانهٔ خود، سماع را برای پیروان خود به یادگار گذاشت و امروزه همچنان میراث سماع مولوی برای پیروان مولویه همچنان باقی است: «هر شب جمعه در مولوی خانه به نام آیین شریف در مدح پیغمبر(ص) و یا مولا یا مولانا با آلات موسیقی خوانده می‌شود و در مجلس ذکر با در تالار مدور با حضور مریدان برپا می‌کنند» (مدرسی چهاردهی، ۱۳۸۲: ۳۲۲).



۳ - نتیجه‌گیری

شمس‌تبریزی و مولوی، از مفاخر فکر و فرهنگ بشریت هستند و ملاقات و آشنایی این دو از مهم‌ترین جریان‌های تاریخ تصوف به شمار می‌آید. این آشنایی چنان در زندگی فردی مولوی هم مؤثر می‌افتد که دوران حیات او را می‌توان به دو دورهٔ قبل و بعد از ملاقات با شمس تقسیم کرد. مولوی پیش از این آشنایی، صوفی‌ای زاهد بود که هیچ میانه‌ای با رقص و سماع نداشت؛ اما پس از این ملاقات، شمس به او اسرار سماع را می‌آموزد؛ بنابراین مولوی که از برجسته ترین سماع گرایان در طول تاریخ تصوف یه شمار می‌آید، خود این اندیشه را از شمس تبریزی آموخته است. شمس به عنوان علمدار اندیشهٔ مولانا، منظومهٔ فکری او را به شدت تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. مولوی با ارشاد شمس برای شکستن عجب خود و درک اسرار خلق و موسیقی آفرینش به سماع روی می‌آورد. اندیشهٔ سماع گرایانهٔ شمس چنان در مولوی تأثیر می‌گذارد که غذای روح عاشقش، آرام جان بی‌قرارش و مایهٔ زندگی بخشش را سماع حقیقی می‌داند. در اندیشهٔ مولوی، عشق با سماع و موسیقی عجین است و هیچ چیز در عالم حلاوت و شیرینی سماع را برای او ندارد. مولوی، سماع حقیقی را وسیله‌ای برای ریاضت و تهذیب نفس می‌دید. سماع منشأ الهی و آسمانی‌ای برای سماع قائل بود که روح را از کبر و شهوات دور می‌دارد؛ بنابراین از یک سو رویکرد سماع گرایانه در اندیشهٔ و زندگانی مولوی و از سوی دیگر غزلیات شورانگیز و سماع گونهٔ او، این زمینه را فراهم می‌آورند که سماع آیینی جاودانه در نزد صوفیه و به ویژه مولویه شود. در نهایت هر چند آشنایی شمس و مولوی به فراق می‌انجامد؛ اما مولوی هرگز از انجام این آموزه دست برنمی‌دارد. او که حقیقت شمس را دریافته است، خود شمسی می‌شود که پیروانش را با رقص و جنبش آفرینش، به رقص و سماع درمی‌آورد.



فهرست منابع

۱ـ افلاکی، شمس الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب العارفین؛ به کوشش تحسین یازیجی، انتشارات دنیای کتاب، تهران، ایران، چاپ دوم.
۲ـ تفضلی، ابوالقاسم، (۱۳۷۷)، سماع درویشان در تربت مولانا، انتشارات تنویر، تهران، ایران، چاپ سوم.
۳ـ جمعی از مؤلفان، (۱۳۸۸)، کتابخانهٔ دانشنامهٔ جهان اسلام، انتشارات کتاب مرجع، تهران، ایران، چاپ اول.
۴ـ چیتینگ، ویلیام، (۱۳۸۸)، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمهٔ جلیل پروین، انتشارات حکمت، تهران، ایران، چاپ اول.
۵ـ حاکمی، اسماعیل، (۱۳۶۷)؛ سماع در تصوف، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ایران؛ چاپ سوم.
۶ـ حیدرخانی، حسین، (۱۳۷۶)، سماع عارفان، انتشارات سنائی، تهران، ایران، چاپ سوم.
۷ـ دشتی، علی، (۱۳۸۶)، سیری در دیوان شمس، انتشارات زوار، تهران، ایران، چاپ دوم.
۸ـ زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۳)، سرّ نی؛ انتشارات علمی؛ تهران، ایران، چاپ دوم.
۹ـ زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۵)، پله پله تا ملاقات خدا؛ انتشارات علمی، تهران، ایران، چاپ نهم.
۱۰ـ زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۸)، عارف و عامی در رقص و سماع، پژوهش نامهٔ فرهنگ و ادب، شمارهٔ نهم، صص ۳۳ – ۱.
۱۱ـ زمانی، کریم، (۱۳۸۲)، میناگر عشق، انتشارات نی، تهران، ایران، چاپ اول.
۱۲ـ سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۸۴)، زندگینامهٔ مولانا جلال الدین، به کوشش سعید نفیسی، انتشارات اقبال، تهران، ایران، چاپ ششم.
۱۳ـ سجادی، سید ضیاء الدین، (۱۳۸۹)، مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف، انتشارات سمت، تهران، ایران، چاپ شانزدهم.
۱۴ـ سجادی، سید علی محمد، (۱۳۸۴)؛ خرقه و خرقه پوشی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ایران؛ چاپ دوم.
۱۵ـ سلطان ولد، بهاءالدین، (۱۳۱۵)؛ مثنوی ولد (ولدنامه)، تصحیح جلال الدین همایی، انتشارات اقبال، تهران، ایران، چاپ اول.
۱۶ـ شفیعی کدکنی، محمد رضا، (۱۳۶۸)، موسیقی شعر، انتشارات آگه، تهران، ایران، چاپ دوم.
۱۷ـ شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی، تهران، ایران، چاپ سوم.
۱۸ـ صدیق، عیسی، (۱۳۳۸)، تاریخ فرهنگ از آغاز تا زمان حاضر، انتشارات طبع کتاب، تهران، ایران، چاپ دوم.
۱۹ـ صفا، ذبیح الله، (۱۳۸۶)، تاریخ ادبیات ایران؛ جلد دوم، انتشارات فردوس، تهران، ایران، چاپ هجدهم.
۲۰ـ علی زاده، حسین، (۱۳۹۵)، شمس تبریزی، ترجمهٔ علی رحمتی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ایران، چاپ اول.
۲۱ـ فتوحی رود معجنی، محمد، (۱۳۸۹)، بلاغت تصویر، انتشارات سخن، تهران، ایران، چاپ دوم.
۲۲ـ فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۶)، زندگی مولانا جلال الدین محمد بلخی مشهور به مولوی،



انتشارات زوار، تهران، ایران، چاپ پنجم.
۲۳ـ کیانی، محسن، (۱۳۶۹)، تاریخ خانقاه در ایران، انتشارات کتابخانهٔ طهوری، تهران، چاپ اول.
۲۴ـ گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۸۰)، تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، ترجمهٔ توفیق سبحانی، انتشارات احیاء کتاب، تهران، ایران، چاپ اول.
۲۵ـ مدرسی چهاردهی، نورالدین، (۱۳۸۲)، سلسله‌های صوفیهٔ ایران؛ انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ایران، چاپ دوم.
۲۶ـ معین، محمد، (۱۳۶۳)، فرهنگ فارسی، جلد دوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ایران، چاپ ششم.
۲۷ـ موحد، ضیاء، (۱۳۷۷)، شعر و شناخت، مجموعه مقالات ادبی، انتشارات مروارید، تهران، ایران، چاپ اول.
۲۸ـ مولوی، جلال الدین، (۱۳۳۰)، فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ایران، چاپ اول.
۲۹ـ مولوی، جلال الدین، (۱۳۸۸)، کلیات شمس تبریزی، دو جلد، انتشارات آبان، تهران، ایران، چاپ نهم.
۳۰ـ مولوی، جلال الدین، (۱۳۹۰)؛ مثنوی معنوی، شرح کریم زمانی، چهار جلد، انتشارات اطلاعات، تهران، ایران، چاپ بیستم.
۳۱ـ نوربخش، جواد، (۱۳۷۴)، در خرابات، انتشارات مهرآئین، تهران، ایران، چاپ دوم.



سیمای انسانی واخلاقی شمس تبریزی

مریم غرائمی[۱]
فاطمه حاجی قاسملو[۲]
رقیه سلطان بیگی چورسی[۳]
سمیرا شیدائی[۴]

چکیده

شمس تبریزی ازعارفان سده هفتم هجری است؛ ملاقات این بزرگ مرد، زندگی پر از وعظ و اندرز مولانا را بر هم آشفته و از وی عاشقی شوریده می‌سازد. اززندگی شمس تبریزی واحوال شخصی اوتا آنگاه که مقالات شمس کشف شد خبرمهمی در دست نبود. مقالات شمس تبریزی، سند معتبری است که از طریق آن، بسیاری از ویژگی‌های اخلاقی، علمی و دیگر ابعاد وجودی شمس برما آشکار خواهد شد. در این مقاله ویژگی‌هایی چون غرور، سخنوری، صبر، تواضع، خوش بیانی در عین حال کم حوصلگی این بزرگ مرد با توجه به قراین بررسی و ارزیابی شده است.

کلید واژگان:شمس تبریزی،مولانا،مقالات شمس،سخنوری،خوش بیانی



۱ -مدرس دانشگاه غیر انتفاعی شمس
۲ - مدرس دانشگاه غیر انتفاعی شمس تبریزی
۳ - دانشجوی دکتری تاریخ تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان
۴ -کارشناسی ارشد تاریخ تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحدخوی

مقدمه

سخن از شمس سخن از عشق است
یک قصه بیش نیس غم عشق وین عجب کز هر زبان که می شنوم نا مکرر است

شمس الدین تبریزی، بی‌شک یکی از عالی‌ترین چهره‌های بشری است که قرن‌ها وجودش بر تفکرات و اندیشهٔ بشر سایه افکنده است و منشأ بزرگترین منظومهٔ عرفانی است. گرچه از او بسیار سخن رفته است امّا هیچ کس به اعماق زندگی او پی‌نبرده است. معتبرترین اثری که می‌تواند ما را در شناخت او یاری دهد، در واقع و مقالات اوست که آن را نیز شاگردانش جمع‌آوری کرده‌اند.

نام او محمد بن علی ملک داد تبریزی و لقب و کنیه او شمس تبریزی و اهل تبریز و از خاندان معروف «بزرگ امید» بود که همگی اسماعیلی مذهب بودند .وی در تبریز دیده به جهان گشود.

از زندگی شمس تبریزی و احوال شخصی او تا آنگاه که مقالات شمس کشف شد خبر مهمی در دست نبود. قدیمی‌ترین مدارک درباره‌ی شمس تبریزی، ابتدانامه سلطان ولد 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 اسرارفرو می‌پیچید». شمس مردی دانا،کامل و جهاندیده و آگاه درسلوک ظاهر وسیرباطن مقامی بلند داشت.

کودکی او چنان که خود نیز تصریح کرده است با هم‌سالانش متفاوت بوده است و «همچون جوجهٔ بط در کنار مرغان خانگی» درد طلب از کودکی وجود او را فراگرفته بود و به همین جهت از خانه و خانواده به زودی برید و رهسپار سرنوشت و یافتن مراد خود گردید. یک چندی نزد ابوبکر سلّه‌باف از بزرگان تصوف تبریز، شاگردی کرد ولی آنچه را می‌طلبید در از وجود استاد خود، نیافت. در طی حیات خود با عرفا و متصرفه بسیاری ملاقات و همنشینی کرد، از آن جمله محیی الدین عربی که از او به عنوان شیخ محمّد کرمانی پیوسته بود، ولی بر افکار وآرای او نیز معترض بود. در طلب مدتی به سخنان شیخ شهاب الدّین سهروردی (شیخ اشراق) دل بسته بود، امّا او نیز نتوانسته بود روح تشنهٔ شمس را سیراب کند. (زرین‌کوب، ۱۳۷۱: ۱۹۶).

شمس تبریزی درمحضر اساتید به نام آن روزگاران چون شمس الدین خویی تحصیل می‌کرده است.او سپس به سیر و سلوک پرداخت و در نزد پیران طریقت، بزرگانی چون پیر سله‌باف و پیرسجاسی، به کسب معرفت پرداخت.

شمس علاقه‌ای عجیب به سفرداشت چنانچه بیشترعمر خود را به سیاحت و سفر گذراند؛ تا اینکه شمس تبریزی در ۲۶ جمادی‌الثانی ۶۴۲ (معادل ۶ دسامبر ۱۲۴۴ میلادی و ۱۶ آذر ۶۲۳ هجری خورشیدی) به قونیه رسید. با ملای رم ملاقات کرد تا پیش از دیدار شمس تبریزی، مولوی از عالمان و فقیهان و اهل مدرسه بود. در آن زمان به تدریس علوم دینی مشغول بود، و در چهار مدرسه معتبر تدریس می‌کرد و اکابر علما در رکابش پیاده می‌رفتند.



با دیدار شمس تبریزی، مولوی لباس عوض کرد، درس و وعظ را یکسو نهاد و اهل وجد و سماع و شاعری شد. برای مردم قونیه مخصوصاً پیروان مولانا تغییر احوال او و رابطه میان او و شمس تبریزی تحمل‌ناکردنی بود. عوام و خواص به خشم آمدند، مریدان شوریدند، و همگان کمر به کین او بستند. شمس تبریزی بعد از شانزده ماه در ۲۱ شوال ۶۴۳ بی‌خبر قونیه را ترک کرد. اندوه و ملال مولوی در آن ایام بی‌کرانه بود. سرانجام نامه‌ای از شمس تبریزی رسید و معلوم گشت که او در شام

است. مولوی فرزند خود سلطان ولد را با بیست تن از یاران برای بازآوردن او فرستاد. شمس تبریزی در ۶۴۴ با استقبال باشکوه به قونیه بازگشت. محفل مولوی غرق شور و شادی و وجد و سماع شد. اما شادمانی‌ها دیری نپایید. باز آتش کینه و تعصب بالا گرفت و رنج‌ها وآزارها به شمس تبریزی رسید.او با همه عشق و علاقه‌ای که به صحبت مولانا داشت تصمیم به ترک قونیه گرفت. به مولانا می‌گفت:«سفر کردم آمدم و رنج‌ها به من رسید که اگر قونیه را پر زر کردندی به آن کرا نکردی، الا دوستی تو غالب بود ... سفر دشوار می‌آید، اما اگر این بار رفته شود چنان مکن که آن بارکردی» به سلطان ولد فرزند مولوی که نزدیک‌ترین مرید و همراز او بود بارها می‌گفت:

خواهم این بار آنچنان رفتن — که نداند کسی کجایـــم مـن
همه گردند در طلب عاجـز — ندهد کس نشان ز مـن هرگز
سال‌ها بـگذرد چنین بســیار — کس نیـــابد ز گـرد مـن آثار

درسال ۶۴۵ شمس تبریزی بی‌آنکه کسی آگاه شود قونیه را رها کرد و راه سفر در پیش گرفت. مولوی بی‌تاب مدام درجستجوی خبری ازشمس تبریزی بود.بارها کسانی به او مژده می‌دادند که شمس تبریزی را درشام دیده‌اند و او مژدگانی‌ها می‌داد. با همین خبرها بود به امید یافتن شمس تبریزی دو بار به شام سفر کرد اما نشانی از اونیافت. شمس تبریزی به سلطان ولد گفته بود و چند بار این سخن را مکرر کرده که این بار بعد از ناپدید شده به جایی خواهد رفت که کسی نشانی از او نیابد. (تلخیصی از مقاله محمدعلی موحد درباره زندگی شمس تبریزی).

انسان کامل

«مولانا، شمس را انسان کاملی می‌دانست که صفات و افعال وخوی وخصلت پیامبران و اوصیا، در وجود او جمع بود. مولانا با ذکر نام‌های آرمانی و مبارکی چون علی، یوسف، سلیمان و رستم ویژگی‌های اخلاقی، روحی، فکری و ابعاد شخصیت شمس را زیبا و واضح بیان نموده است. مقصود از این ابعاد و ویژگی‌ها، جمیع صفات کمالی است که باید شیخ واصل و انسان کامل ازآن بهره‌مند باشد.» (عطاری کرمانی، ۶۴۷:۱۳۸۳).

دکتر زرین‌کوب در رابطه با انسان کامل چنین بیان می‌کنند: و ایشان زنهار خدای‌اند اندر میان خلق وی. و معنی این سخن آن است که ایشان را حق در میان خلق زنهار نهاده است تا خلق را به برکت ایشان از بلاها نگاه دارد. (زرین‌کوب، ۱۸۸:۱۳۶۴) «عشق مولانا به شمس تبریز، در حقیقت عشق اوست به انسان کامل. از نظر صوفیه انسان کامل در تاریخ، ظهورات گوناکون داشته است. انسان کامل در هر عصری تجلی و ظهوری دارد، که به ولی یا جلوه حقیقت محمدیه ازآن عبارت می‌شود. یکی از درون مایه‌های غزلیات مولانا وطن اصلی انسان است و شوق بازگشت او به آن وطن، وطن در نظر صوفیه، مصر و عراق و شام نیست، عالم نه جای (ناکجا آباد) است، حُبُّ الوَطن مِن الایمان را هم بر پایه همین مفهوم تفسیر کند» (آخرت دوست، ۶۲۹:۱۳۷۸).



شمس تبریزی از نظرگاه مولانا مظهر کمال انسانیت است و مظهر کمال «عشق» و از دیدگاه مولانا این دو مفهوم رابطه‌ای اجتناب‌ناپذیر دارند که هر چه «انسانیت» کامل‌تر باشد عشق از کمال بیشتری برخوردار است زیرا عشق امانت الاهی است که تنها به انسان سپرده شده است. شمس از میان شاعران بزرگ، سنایی، عطار و خاقانی و نظامی را سخت می‌پسندیده است و عجبا که هر ۴تن مورد توجه

مولانا بوده‌اند شمس در میان گفتارهایش استشهاد به شعر سنایی می‌کرده است و مولانا در مجالس خود پیوسته شعرهای سنایی را می‌خوانده‌است.آنچه از دیدار شمس برای مولانا حاصل شد یک نتیجه بنیادی داشت که معیارهای ارزشی مولانا را دگرگون کرد یعنی ارزش‌هایی که برای یک فقیه با یک مذکر و واعظ، در آن روز وجود داشت و گاه چه مایه گرفتاری‌ها برای صاحبانش به حاصل می‌آورد او را از چنگ آن معیارها رهایی بخشید. مولانا را از زندان عادات و عرف‌ها و از زنجیر معیارهای زمانه آزاد کرد. شاید تا آن روزگار، مولانا خود این حقایق را به کمال دریافته است اما در عمل نمیخواست تن به آنها در دهد. ممکن است تا آن زمان مولانا از دیدار مردانی چون صدرالدین قونوی یا نجم الدین دایه و امثال ایشان که مردمان ساده و زلالی همچون صلاح الدین زرکوب ارزشی بسی والاتر داشتند حتی اگر امی محض بودند و از خواندن و نوشتن بی‌بهره (تدین، ۱۳۸۹: ۸۲). از نظر مولانا پیر کسی است که متصف به صفات حق باشد:

بدان که پیر سراسر صفات حق باشد وگرچه پیر نماید به صورت بشری

کمال از نظر شمس

از نگاه شمس، کمال چیزی نیست که در یک شکل و هیئت مخصوص بتوان جویای آن بود. و حتی راه خود را راهی می‌داند فراتر از صوفیگری و عرفان. راه او راه گذر از محدوده‌ها و عبور از مرزهاست. راهی که کحل چشم انسان و سرمه‌ی مازاغ است. نه چپ و نه راست:

«به فقیهی راضی مشو. گو زیادت خواهم. از صوفی‌یی زیادت، از عارفی زیادت، هرچه پیشت آید، از آن زیادت. از آسمان زیادت . . . محمدی آن‌باشد که شکسته دل باشد. پیشینیان شکسته تن می‌بوده‌اند، به دل می‌رسیده‌اند. قومی باشند که آیَتُ الکُرسی خوانند بر رنجور. و قومی باشند که آیَتُ الکرسی باشند. . . این، کارِ دل است، کارِ پیشانی نیست.» (صادقی، ۱۳۷۳: ۲۶).

جهان شمس

جهان شمس، جهان اختلاف‌ها و «تضادها» ست. او به هر طرف می‌نگرد، تضاد ـ تضاد طبقات، تضاد افراد، تضاد اقوام، و حتی تضاد میان همکشیان و پیروان یک دین» می‌بیند. جنگ از میان هفتاد و دو ملت نیز سر فرا بر برده است. فرمانروایان بی‌توجه به قحط و گرسنگی زیردستان، به ناله و شکوه‌ی آنان، با پوزخند می‌نگرند. تا نگران مدعی اسلام، از همه چیز برخوردارند و مردان راستین در گرسنگی و تنگدستی به سر می‌برند. مالکان بزرگ، مردمان را آنچنان از سر راه خود می‌رانند که گوئی کوی و برزن و شاه راه‌های عمومی را نیز، به قباله گرفته‌اند. در جهان شمس به نظر می‌رسد که همه، اسیر ظاهرها و قالب‌ها شده‌اند. اختلاف در رنگ، در زبان، در لهجه، در مذهب، و در زادگاه، همه در همه، موجب خود برتر بینی جاهلانه، و کوچک داشت کینه توزانه‌ی دیگران گردیده است (صاحب الزمانی، ۱۳۸۷: ۱۶۶-۱۶۵).



اخلاق و خصوصیت از دیدگاه شمس تبریزی

از نظر شمس هـر خوی و صفتی ولـو اندک، دلالت بر بسیاری آن دارد. «اندکی دالست بر بسیار» یعنی لفظ‌اندکست و معنی بسیار. (شمس تبریزی،۱۳۷۳ :۱۳۴۹) هر چند که این مقاله گنجایش این ویژگی‌های زیبا را نخواهد داشت. بیان صفات شمس، آن چنان که در آثار بر جای مانده به ویژه

در مناقب العارفین افلاکی دیده می‌شود، از حد و قیاس بیرون است و فقط می‌تواند قطراتی چند از دریای بیکران را نوشید.

در وجود شمس تبریزی صفات نیک و بـد فراوان بود؛ او را لکن، تندخوو حتی شرابخوار گفته‌اند. ولی با همه این احوال، شمس عارفی بود کافی وافی و درباره کمالات او همین بس که گفته‌اند: پادشاهی بود کامل مکمل، صاحب حال و قال ذوالکشف، قطب همه معشوقان جناب احمدی و خاص الخاص درگاه صَمَدی از مستوران حرم قدس و مقبولان خطیره انس. در معارف و حقایق، رجوع اهل تحقیق بدو بودی و سالکان قدس را طریق کشف و وصول او نمودی در تکلم و تقرب مشرب موسی(ع) داشت و در تجرد و عزلت، سیرت عیسی(ع) پیوسته در مشاهده سلوک می‌فرمود و در مجاهده روزگار می گذرانید. تا زمان حضرت مولانا هیچ آفریده را بر حال او اطلاعی نبود و هیچ کس را بر حقایق اسرار او وقوف نخواهد بود. پیوسته درکتم کرامات بودی و از خلق شهرت خود را پنهان داشتی. به طریقه و لباس تجار بود به هر شهر که رفتی در کاروانسراها نزول کردی وکلید محکم بردر نهادی. (موحد،۱۳۷۹:۱۲۵،۱۲۲) البته جای دارد به این نکته نیزاشاره کرد که جامی نیز در نفحات الانس خود شمس را چنین به تصویر کشده است: مردی همیشه در سفر و ملبس به نمدی سیاه. مردی که اسرار و مکاشفاتش را اظهار نمی کرد، تا حمل بر غروراو نگردد. و، وقتی از او سؤال می‌شد که چرا دریافت‌های خویش را ابراز نمی کند. پاسخش این بود که «مرا قوت آن نیست» (جامی، ۱۳۷۰: ۴۶۶).

ویژگی‌های شمس تبریزی

۱) درون گرایی، ۲) کم حوصله و انعطاف پذیر، ۳) هنر سخنوری ۴)گزیده گویی ۵) خوش بیانی ۶) تیز بینی و موشکافی ۷) آزادگی و وارستگی ۸) عتاب و تندی ۹) بد اخلاقی ۱۰) پرهیز از غرور و تکلف ۱۱) تواضع ۱۲) صبر ۱۳) کودک استثنایی

۱) درون گرایی

چنان که منابع ذکر کرده‌اند، مردی لاغر اندام، بلند بالا و نحیف نما بوده است. او را بخاطر بلندیش، طعنه می‌زدند و بخاطر ضعف بنیه و ظاهر نحیفش حتی به فعله‌گی هم نمی‌برده‌اند. بنابر این مشخصات، شمس، طبق تیپ شناسی بدنی از زمره‌ی «تیپ استخوانی» بوده و بنابر تیپ شناسی «یونگ»، از جمله «درون‌گرایان» به شمار می‌آید. تیپ استخوانی، ممکن است، ظاهری آرام و سرد، ولی باطنی کاملا آتشین و طغیانی داشته باشد و یا برعکس، درونش آروم، و بیرونش، پر از رنج و درد، جلوه کند به بیانی دیگر، تمایل ظاهری به «مردم‌گریزی» و افسردگی، یا برعکس، گرایش سطحی به شادی و نشاط، فصل ممیز تیپ استخوانی نیست، بلکه «دوزیستی»، و دیگرگونی عمیق، و شکاف میان «ظاهر» و «باطن» آنها با یکدیگر، صفت اساسی خوی و سرشت آنان است و به همین خاطر شناخت تیپ استخوانی و برخورد با آنها بسیار دشوار است (ر.ک: صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۱۱۵ – ۱۱۲).



۲) کم حوصلگی و انعطاف پذیر

شمس مردی دیر جوش، تنگ حوصله و بی‌اعتنا به تمام موازین حاکم بر عرف و عادت‌های

زمانه بوده است خود غریبی در جهان چون شمس کو؟ از آن مردانی که خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای دارند و داوری خلق جهان را به پشیزی بر نمی‌گیرند. نگاه شمس به مسایل عصر در حوزه دین و اخلاق و تصوف نگاهی است بی‌رحم و تند و بی‌پروا.بسیاری از بزرگان عصر را به هیچ نمی‌گرفته است و گاه مردمانی گمنام را می‌ستوده و با ایشان انس می‌گرفته‌است (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: مقدمه).

«شمس تبریزی» کم‌حوصله، تندخو، یکدنده، پرخاشگر، سختگیر و انعطاف‌پذیر است. به هنگام معلمی و مکتب‌داری، این تندخوئی و انعطاف‌ناپذیری خویشتن را آزموده است. به هنگام تنبیه، به هیچگونه ، از سخت گیری‌های خود، نمی‌کاهد. لیکن شمس تبریزی در دل آرزو دارد که ای کاش، درباره‌ی رفتار خارج از مرز، و بیرون از اصول تربیتی کودکی که به قمار دست آلوده است، وی را آگاه نمی‌ساختند. و یا ای کاش، زمانی که او به جستجوی کودک، در حین انجام خلاف، می‌رود، کودک را آگاه می‌ساختند، و از خشم او می‌گریزاندند . لیکن به هنگام عمد، و یا جهل و ناشناسی عوام، نسبت به او حتی با همه اهانت‌های خویش، نمی‌توانند خشم او را برانگیزند. شمس تبریزی، در عمق دل، حتی توان دیدار شکنجه‌های تباهکاران را نیز ندارد.

۳) هنر سخنوری شمس

برتری شمس در تقریر مطالب عرفانی نسبت به معاصرانش بیشتر مرهون اسلوب مجلس‌گویی و هنر سخنوری خدادادی اوست. زرین کوب مختصات و ویژگی‌های اسلوب بیان مجالس وعظ و تذکیر عرفانی را که، از آنها با عنوان بلاغت منیری یاد می‌کند، به تفضیل یاد کرده است. استفاده از آیات، احادیث، اخبار، سخنان مشایخ صوفیه، و الفاظ و امثال و باورهای مردم، تمثیل، اتباع، آهنگ و ایقاع، خطاب به مخاطب مبهم، التفات از مخاطب به غایب و برعکس و تبدیل جهت خطاب از مخاطبی به مخاطب دیگر، تحرک، درج قصه، و حکایت، معانی متداعی، گفت وگو یا سوال و جواب سقراطی از مختصات بارز اسلوب بیان مجلس‌گویی است که در خانواده‌ی عرفانی شمس سابقه دیرین دارد و آن را در خطابه‌های بهاء الولد، برهان الدین محقق ترمذی، و مولانا به عیان می‌توان دید (زرین‌کوب، ۱۳۷۱: ۱ /۱۷۰-۱۲۲). با تأمّل در رفتار و گفتار شگرف و استثنائی شمس اسلوب بیان او را مصداق این سخن می‌توان یافت «سخن در اندرون من است. هر که خواهَد سخن من بشنود در اندرون من درآید» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۳۲۲).

٤)گزیده گویی شمس



شیوه شمس در خطابه شیوه‌ی خاص خود اوست و می‌توان گفت در نوع خود تقلید ناپذیر است. او به اشاره و ایجاز و اختصار گرایش دارد. جمله‌های او کوتاه و گاهی نزدیک شعر است.

«هنوز ما را اهلیّت گفت نیست.
کاشکی اهلّیت شَنودن بودی
تمام گفتن می‌باید
و تمام شنودن.
بر دل‌ها مُهر است
و بر زبان‌ها مُهر است

و بر گوش‌ها مُهر است» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۳۳).

۵)خوش بیانی

مؤلف کتاب «مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب»، حقیقت شخصیت تاریخی شمس و مراحل زندگی او را، با استناد به مقالات، بیان می‌کند و بر آن است که «مقالات آشکار می‌سازد که شمس سخنرانی بوده خوش بیان ونیّات خود را، به زبان فارسی و هم بسیار دل انگیز بیان می‌کرده است» (لوئیس، ۱۸۱).

شمس به مناسبت رابطه‌ی خلاقش با مولوی، نه تنها یکی از شگفت انگیزترین شخصیت‌های تاریخ ادب ایران است، بلکه بی تردید، از ابر چهره‌های حیرت آفرین، در نهضت عرفان جهانی به شمار می‌رود. شاید اگر شمس نمی‌بود، در حیات روانی مولوی، هرگز استحاله و جهشی آنچنانی را که از وی ابر مرد والایی و انسانی بی‌نظیر ساخته است، پدیدار نمی‌گشت (صاحب الزمانی، ۱۳۸۷: ۵۴). شمس، همواره در سایه‌ی شکوهمند مولوی، در پرده‌ی ابهام باقی مانده، و پیوسته نقشی جانبی، چهره‌ای فرعی، و شبحی اسطوره وار را، در کنار شخصیت مولوی داشته است (همو، ۵۵).

٦)تیزبینی و موشکافی

شمس تبریزی کسی است که با نگاه‌های تیزبین و سخنان صریح خود، وقایع روزمره‌ی زندگی را به راحتی می‌شکافد و پیش چشم می‌نهد: «امروز، شیخ حمید تفسیر کفر و ایمان می‌گفت. من در او نظر می‌کردم. می‌دیدم که صد سالِ دیگر بوی نبردی از ایمان و کفرا!» (صادقی، ۱۳۷۳: ۸۵).

۷)آزادگی و وارستگی

راه و روش شمس، فارغ از هر گروه و فرقه‌ای است. او آزاده است و وارسته: «اکنون، هر که بر این سرّ واقف شود، و آن معامله‌ی او شود، به صدهزار شیخی التفات نکند. از مرگ کی غم خورد؟ به سَر کجا التفات کند؟ حیوان به سر زنده است، آدمی به سِر زنده است. . . من مرید نگیرم. من شیخ می‌گیرم. آن گاه، نه هر شیخ. شیخِ کامل.» (صادقی، ۱۳۷۳: ۴۶).

۸)عتاب و تندی

در مورد خلق و خوی شمس تبریزی نیز آنچه که به دست می‌آید انسانی است که در راه تربیت در عین نرمی، عتاب و تندی نیز دارد چنانکه می‌گوید: «هر که را دوست دارم، جفا پیش آرم. اگر آن را قبول کرد، من خود همچنین گلوله از آنِ او باشم. وفا خود چیزی است که آن را با بچه‌ی پنج ساله بکنی، معتقد شود و دوستدار شود. الا کار، جفا دارد. ... پس آن جفا از بهر آن است تا دوست محرم راستی شود و از نفاق، خو وا کند ... یکی گفت که: مولانا همه لطف است و مولانا شمس الدین را هم صفتِ لطف است و هم صفتِ قهر است.» (صادقی، ۱۳۷۳: ۱۶۲-۱۶۱).

مولوی نیز گاه و بی‌گاه از عتابِ شمس‌تبریزی سخن می‌گوید و آن را چنین وصف می‌کند:

سه روز شد که نگارین من دگرگون است — شکر ترش نبود! آن شکر ترش چون است؟
به چشمه‌ای که در آن آب زندگانی بود — سبو ببردم و دیدم که چشمه پر خون است
به روضه‌ای که دراو صدهزار گل می‌رست — به جای‌میوه و گل، خاروسنگ و هامون است
میان ابروی وی، خشم‌های دیرین است — گره در ابروی لیلی هلاک مجنون است



بیا! بیا! کـه مـرا بـی‌تـو زندگانی نیست ببین! ببین! کـه مرا بی تو چشم جیحون است
به حق روی چو ماهت که جرم من بخشای اگـر چه جـرم مـن از جمله خلـق افزون است

عاشقم بر لطف و بر قهرش به جد ای عجب من عاشق این هر دو ضد!

۹)بد اخلاقی

شمس را بداخلاق و تندخو گفته‌اند: «مخالفان وی می‌گفتند: گفتارش با خباثت، شرارت و نفرت و کبر و حسد، عجین یا قرین است» (تدین، ۱۳۸۹: ۱۲).

باز :«فرزند کهین مولوی که از آمدن مهمان مرموز خشمگین و از فرط خشم دندان‌هایش را بهم می‌فشرد، در محافل مختلف صلا در داده بود که شمس متکبر، خودخواه و خودپرست و بلندپرواز آواره‌ای است که از مشاهده برتری علمی دیگران رنج می‌برد، تندخو و بداخلاق است، گرایش‌های مذهبی ندارد» (همان، ۱۳).

درباره تندخویی شمس، باید گفت که اتفاقاً هر از گاهی نشانه‌هایی هم از آن در مقالات، به چشم می‌خورد: وقتی خواجه ثروتمندی شمس را که بیکار است می‌خواهد به کار دعوت کند با شفقت و مهربانی از وی می‌پرسد: اینجا چه استاده‌ای؟ بی‌درنگ باران خشم شمس بر سر وی می‌بارد: «تو راه را به قباله گرفته‌ای؟ اگر شهر و راه را به قباله گرفته‌ای مرا بگوی» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۷۹).

جای دیگر خود گوید: آن وقت که تند باشم که نخوت درویشی در سرم آید، مهارم را هرگز کسی نگیرد» (همو، ۲۴۵).

«شمس در بین اکثر یاران مولانا آتشی بود که تا خاموش نمی‌شد هیچ خاطری احساس ایمنی نمی‌کرد. اقوال او یاران را به انکار وا می‌داشت، احوال او نزد ایشان با سوء ظن تلقی می‌شد» (زرین‌کوب، ۱۳۷۱:۱۴۱).

۱۰) پرهیز از غرور و تکلف

مردی همیشه در سفر و ملتبس به نمدی سیاه، مردی،که اسرار و کاشفاتش را اظهار نمی‌کرد، تا حمل بر غرور او نگردد. و وقتی از او سؤال می‌شد که چرا دریافت‌های خویش را ابراز نمی‌کند. پاسخش این بود: «مرا قوّت آن نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۳۰۳).

۱۱)تواضع



شمس تبریزی که گامش بر سر ارواح بود پا مـنه،سر بـنه بـر جایگاه گام او

مقام و جایگاهی که مولانا برای شمس قایل بود به خاطر تواضع و فروتنی و کمالات وی است و مولانا بارها در اشعار زیبای خویش به این ویژگی شمس اشاره کرده است و فیض به حق رسیدن را در تواضع و سرنهادن و دل از باد غرور خالی کردن وی می‌دانسته است.

شمس خودش را، اهل کرامت نمی‌داند اما سپه سالار و افلاکی داستان‌های متعددی از کرامات او تعریف می‌کنند، اما خود او کرامات خودش را به رخ نمی‌کشد و با آنهایی که ادعای کرامت دارند دو روزه می‌خواهند به ابا یزید و حلاج برسند سرِ جنگ دارد. با خود ابا یزید و حلاج هم میانه خوبی

ندارد و سبحانی گفتن و اناالحق گفتن آنها را نشانه بی‌کفایتی ونقصان وشتابزدگی می‌داند. اوحساب خودش را، ازهمه آنها سوا می‌کند. (شمس تبریزی، ۱۹:۱۳۷۳). همچنین در قسمتی از مقالات شمس خود را از تواضع آنچه که مولانا می‌انگارد نمی‌داند واین بارزترین قسمتی است که می‌توان برای وی صفت متواضع بودن و فروتنی را متصور شد. «ورای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکرایشان می‌رود، بندگان پنهانی ازمشهوران تمام‌تر ومطلوبی هست، بعضی از این‌ها او را دریابند وبعضی درنیابند. گمان مولانا آن است که آن منم اما اعتقاد من این نیست. در عبارتی ذکرشده ازاین مرد بزرگ نیزبه خوبی می‌توان به این ویژگی این شخصیت بزرگ پی برد «در آن کنج کاروان سرای می‌باشیدم. آن فلان گفت:به خانقاه نیایی؟ گفتم من خود را مستحق خانقاه نمی‌دانم. این خانقاه جهت آن قوم کرده‌اند که ایشان را پروای پختن و حاصل کردن نباشد روزگار ایشان عزیز باشد، به آن نرسند. من آن نیستم.

گفت مدرسه نیایی؟ گفتم من آن نیستم که بحث توانم کردن؟ اگر تحت اللفظ فهم کنم، آن را نشاید که بحث کنم. و اگر به زبان خود بحث کنم، بخندند و تکفیر کنند و به کفرنسبت کنند. من غریبم وغریب را کاروان سرا لایق است (همو، ۲۸۰).

۱۲) صبر

شمس تبریزی تعریفی بسیار زیبا از صبر کرده‌اند: این سخن قومی را تلخ آید. اگر بر آن تلخی دندان بیفشارند، شیرینی ظاهر می‌شود. پس هر که در تلخی خندان باشد، سبب آن باشد که نظر او بر شیرینی عاقبت است. پس معنیِ صبر افتادن نظر است بر آخر کار و معنی بی‌صبری نارسیدنِ نظر است به آخر کار.(شمس تبریزی،۵۶:۱۳۷۳) در جایی از مقالات شمس تبریزی صفات حق را با خود برابر می‌داند و صبر خود را صبر حق؛ آنچه که واضح و مبرهن است این که خدا در صبر همتایی ندارد و اینکه شمس خود را هم ردیف با خدا می‌داند نشان از صبر بسیار زیاد وی است. «اما آن چه تعجب نمودی از صبر من: چون من صفات حقم، صفتِ من صفتِ او باشد، چون حلم من حلم تو باشد. گویند خدا را حلم‌هاست و صبرهاست – هر صبری صد سال و هزار سال «صبر شمس تبریزی به حدی است که شامل دشمنان نیز وی می‌شود: «اکنون با دوست و با معشوق صبرِ من چنان بود. تا با بیگانه صبرم چگونه باشد» (همو، ۲۹). شمس در بیانی موجز و مختصر صبر را چنین تعریف می‌کند: «صبر افتادن نظر است بر آخر کار و معنی بی‌صبری نارسیدنِ نظر است به آخرِ کار» (شمس تبریزی، ۵۶:۱۳۷۳)



شمس در جایی از مقالات برای صبر به داستان ایوب پیامبر که نماد و مظهر صبر است اشاره لطیفی می‌کند و انسان‌ها را به صبر دعوت می‌کند. «عجب – این دوستیِ خدا را چه گونه چیزی می‌دانند این‌ها؟ این خدا که آسمان‌ها آفرید و زمین آفریدو این عالم را پدید آورد، دوستیِ او همچنین آسان حاصل می‌شود که در آیی، پیش او بنشینی، می‌گویی و می‌شنوی؟ پنداری دکانتتماجی است که در آیی و بر آشامی؟ ایوب با چندان کرم جهتِ آن صبر می‌کرد تا به این دولت برسد». (همان، ۷۳) «من سخت متواضع باشم با نیازمندان صادق، امّا با نخوت و متکبّر باشم با دگران» (همان، ۲۷۵).

۱۳) شمس کودک استثنائی

شمس، کودکی پیش رو و استثنائی بوده است. از همسالان خود کناره می‌گرفته است. پیوسته،

به وعظ و درس، روی می‌آورده است. خواندن کتاب را به شدت دوست می‌داشته است و از همان کودکی، درباره‌ی شرح حال مشایخ بزرگ صوفیه، مطالعه می‌کرده است (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۷۷).

شمس تبریزی از کودکی در مطالب مذهبی کنجکاو بوده، و اختلافات مذهبی اشعریّه و مشبّهه و معتزله و قدریه در نظرش کودکانه تلقی می‌شده و اندیشهٔ آنان را در معرفت اسرار قرآن و خداشناسی رسا می‌دانسته است و احاطه‌ی وی به علم تفسیر از اینجا معلوم می‌شود که آیهٔ «لکم دینکم ولی دین» را که در آخر سورهٔ کافرون است مانند همه مفسران قرآن از آیات منسوخه می‌شمارد (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: مقدمه مصحح).



نتیجه گیری

شیخ اجل سعدی می‌فرمایند:

«تا مرد سخن نگفته نباشد عیب و هنرش نهفته باشد»

شناخت شخصیت‌هایی همچون شمس که از خود سخنی به یادگار نگذاشته‌اند کاری بسیار سخت و مشکل می‌باشد. تنها منبع مربوط به اقوال این بزرگ کتاب مقالات شمس می‌باشد،که توسط شاگردانش جمع شده است ولی، کتاب انسجام طبیعی خود را ندارد و سخنان گاهی پریشان هستند، اما از همین گفته‌های مختصر می‌توان پی به شخصیت عظیم این عارف جلیل القدر برد، همو که از محمد جلال الدین بلخی، مولانا ساخت.

علاوه بر مقالات اذکار و ارادات مولانا نیز دریچه‌ای به شناخت، این ابر مرد می‌گشایند: با توجه به این منابع می‌توان چنین نتیجه گرفت که شمس، فردی درون‌گراست و همین باعث ناشناخته ماندن وی شده، تواضع از صفات بارز وی، است چراکه خود را بری از هرگونه کرامت می‌داند. صبوری و در عین حال کم حوصلگی از جمله دیگر ویژگی‌های وی، می‌باشد. از شمس به عنوان فردی تندخو و بداخلاق، نیز یاد شده است. تندخویی که به زیور تیز بینی، وارستگی و سخنوری نیز آراسته است. شاید به جرات بتوان گفت که بهترین و صحیح‌ترین نظر در رابطه با شناخت شمس، همان بیان مولانا است که وی انسانی کامل است.



منابع و مآخذ

۱ـ آخرت دوست، وحید، (۱۳۷۸) مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شمس تبریزی، نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول
۲ـ تدین، عطاءالله، (۱۳۸۴)بدنبال آفتاب از قونیه تا دمشق، بی نا، تهران، چاپ: دوم
۳ـ جامی، عبدالرحمان، (۱۳۷۰ش)، نفحات الانس؛ به کوشش محمود عابدی، تهران، ایران.
۴ـ زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۱ش)، پله پله تا ملاقات خدا، انتشارات علمی، چاپ دوم، تهران، ایران.
۵ـ زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۴) سر نی، انتشارات: علمی و فرهنگی، تهران
۶ـ شمس تبریزی، محمد؛ (۱۳۷۳ش)، مقالات شمس، جعفر مدرس صادقی، نشر مرکز، تهران، ایران ، چاپ اول.
۷ـ صاحب الزمانی، ناصر الدین، (۱۳۸۷)خط سوم، انتشارات: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و انتشارات: مطائی، تهران، چاپ: بیست و یکم
۸ـ صادقی، مدرس، (۱۳۷۳ش)، مقالات شمس تبریزی، نشر مرکز، تهران، ایران.
۹ـ عطاری کرمانی، عباس، (۱۳۸۳)، عشق عشق باز هم عشق زندگی پر ماجرای مولوی، نشر آسیم، تهران
۱۰ـ لوئیس، فرانکلین دین، (۱۳۸۴)، مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه: حسن لاهوتی، نشر: نامک
۱۱ـ موحد، محمد علی، (۱۳۷۹ش)، شمس تبریزی، انتشارت: طرح نو، تهران، ایران.



آفتاب آمد دلیل آفتاب
شمس در آینه ادبیات جهان بواسطهٔ ترجمه اشعار مولانا

حسین صبوری[۱]
بهنام رجب‌پور[۲]

چکیده

هر محل سخن از مولوی نقل محافل است، آوازه و تاثیر شمس تبریزی بر مولوی جزء جدایی‌ناپذیر محافل ادبی غرب و شرق می‌شود. در این مختصر تلاش بر آن است تا بواسطهٔ ترجمهٔ انگلیسی اشعار مولوی به بررسی آوازه و شناخت شمس تبریزی در ادبیات جهان نگاهی بیاندازیم. پیشینه تحقیق در دو بخش به اجرای ترجمه‌های مولوی در ادبیات جهان در زبان‌های مختلف و اصول و روش‌های ترجمهٔ شعر از منظر ترجمه‌ناپذیری شعر اختصاص دارد. داده‌های تحقیق شامل انتخاب تصادفی ۱۴ بیت از ۷ غزل از دیوان شمس مولوی است که نام و مدح شمس تبریزی هدف انتخاب بوده است. روش تحقیق شامل توضیح هفت راهبرد مهم و پربسامد در ترجمه شعر، به بررسی روش‌های ترجمه جان آرتور آربری پرداخته شده و نتیجه‌گیری می‌شود که راهبرد ترجمه شعر به نثر از مناسب‌ترین راهبردهای ترجمه برای معرفی مولوی و شمس تبریزی به ادبیات جهان می‌باشد.

واژگان کلیدی: مولوی، شمس تبریزی، دیوان شمس، ترجمه، راهبردهای ترجمه، مترجمان مولوی.



۱ـ کارشناس ارشد مطالعات ترجمه، مدرس دانشگاه شمس تبریزی خوی
۲ـ مدرس مدعو دانشگاه پیام نور خوی، کارشناس ارشد مطالعات ترجمه.

۱ - مقدمه

بحر جستجوی نام و نشان شمس تبریزی در ادبیات جهان ناگزیر باید نگاهی به اشعار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی انداخت (در رابطه با اسم «مولوی» رجوع کنید به فروزانفر، ۱۳۶۶: ۴). در بیش از صدها شعر مولوی به مدح، ستایش، پرستش و البته جستجوی شمس‌الحق تبریزی در لابلای اشعار پرداخته است؛ استاد و شاگردی که با گذشت قرن‌ها دنیایی را مسحور و شیفتهٔ خود ساخته‌اند. معرفی مولوی بواسطه ترجمهٔ اشعار وی صورت گرفته است. در واقع، مولوی و شمس و شرح احوال ایشان باعث شدند تا مترجمان زبده و مشهور دست بکار شوند و گام‌هایی برای اجرای ترجمه به سبب معرفی آوازه و شهرت ایشان در ادبیات جهان بردارند.

همچون سایر شعرا از قبیل حافظ و سعدی، شمس و مولوی چنان دنیای عرفان و ادبیات را متحول کردند که سبب پیدایش داستان‌ها، اقتباس‌ها، نقاشی‌ها، فیلم‌ها، موسیقی‌ها و صدها آثار علمی و ادبیِ ملّی و بین‌المللی شده‌اند. با گشت و گذار در جهان، لوئیس (۲۰۰۰) بصورت مفصل و به روز اینَ اقدام‌ها را گردآوری و مورد تحلیل قرار داده است. اگر کمی دقیق شویم، می‌توان نتیجه گرفت که سبب گسترش آوازهٔ هرگونه اثری در هر فرهنگی باید ترجمه انجام داد. در معنای لغوی و البته آسان، ترجمه یعنی انتقال متن مبدأ به زبان مقصد. در معنای تخصصی، ترجمه بمعنای تبدیل عناصر متنی از زبان مبدا به عناصر متنی زبان مقصد به همراه برقراری اصل تعادلِ در مقیاس صورت، معنی، هدف، فرهنگ، فلسفه، جامعه‌شناختی، روانشناختی و زبانشناسی است (کتفورد، ۱۹۶۵: ۲۰؛ ماندِی، ۲۰۱۶: فصلهای ۳ الی ۱۰).

شعر در حوزهٔ متون ادبی قرار می‌گیرد. ترجمه شعر نیز بدین گونه است. یعنی در حوزهٔ ترجمه ادبی قرار می‌گیرد (نیومارک، ۱۹۸۸: ۱۶۳) چرا که برخی از ویژگی‌های زبان ادبی را حمل می‌کند. تنها تفاوت میان متون شعر و متون ادبی از قبیل داستان‌ها و رمان‌ها در اجرای وزن، آهنگ و ایجاز می‌باشد. از دیدگاه سنّتی ترجمه، شعر ترجمه‌ناپذیر است (مشیری، ۱۳۷۹). از دیدگاه نوین و به مدد متغیرهای موجود در علم مطالعات ترجمه، شعر ترجمه‌پذیر می‌شود (نک. خرمشاهی، ۱۳۹۰: ۲۸۵).

هدف از اجرای تحقیق معرّفی کمالات و ادب شمس تبریزی به ادبیات جهان است. از آنجائیکه شمس تبریزی اثری مکتوب از خود به یادگار نگذاشته است امّا مولوی را چنان تحت تأثیر خود قرار داده است که تا آخرین دم مرگ استادش را فراموش نکرد و خود را فقط خادم و شاگرد شمس تبریزی می‌دانست که از لابلای اشعار وی بوضوح مشخص است. معرفی به فرهنگ‌های دیگر همیشه نیازمند اجرای فرآیندهای ترجمه است که مستلزم فراخوانی اصول و روش ترجمه متون شعری است. با ترکیب نظریهٔ پذیرش در ادبیّات (اصل) و تحویل نثر و متن عامه‌پسند در ترجمه شعر (روش) می‌توان نتیجه گرفت که شعری مورداستقبال فراوان و پرمخاطب (پذیرش) خواهد بود که روان، ساده و قابل درک باشد.



۲ - مروری بر پیشینه تحقیق

۲-۱ - ترجمهٔ شعر مولوی و معرفی شمس

شروع ترجمه‌های اشعار مولوی از همان سال‌های بعد از وفات وی اتفاق افتاد که برای شروع کار می‌توان یک نمونه کژتابی در ترجمه مثال آورد. در این مورد، مترجمان مولوی «ذوق‌ورزی نابجایی» بخرج داده بودند و ۳۴۰۰ غزل مولوی را که برای ترجمه نیافته بودند و بر مبنای ترجمهٔ انگلیسی

خودشان غزلی به فارسی سروده بودند که به نظر خرمشاهی (۱۳۹۰: ۱۱۸) خودشان را بی‌جهت دچار لزوم مالایُلزم کرده بودند. به دیدگاه خرمشاهی، ترجمه‌ای منثور، ساده و سرراست (مستقیم) می‌تواند شرط امانتداری را در چنین مواردی رعایت کند. به زعم خرمشاهی، وزن دادن به جمله‌ها و عبارت‌ها در ترجمه و آفرینش شعر امتیازی نیست (همان، ۱۱۹).

نام و آوازهٔ شمس و مولانا در ادبیات غرب و بالاخص آمریکا را می‌باید مدیون کلمن بارکس در کتاب رومی مصوّر دانست. ترجمهٔ بارکس باعث شد تا بروکسیر[۱] به زیارت آرامگاه مولوی رود و دین و مذهب مولوی را تمجید نماید (همان منبع). انتشارات پیر و کتاب‌های صوفی[۲] بمناسبت هفتصدوپنجاهمین سالگرد دیدار مولوی با شمس، بارکس و یک گروه آوازخوانی را در باشگاه سمفونی منهتن گردهم آورد تا اشعاری از مولوی دکلمه کنند و حاصل کار آنها تدوین فیلم «سه ماهی»[۳] براساس داستانی از مولوی بود (آذر، ۱۳۹۲: ۳۱۲).

در فرانسه کلمان هوار کتابی با عنوان «قونیّه، شهر درویشان چرخان؛ خاطرات سفر به آسیای میانه» نوشته بود؛ موریس بارس نیز سفرنامه‌ای به نام «جستجو در سرزمین‌های خاور» نوشت که احوالات صوفیان و رقص سماع را دربرداشت. در آلمان هگل، فون بونسِن و فردریش روکرت تحت‌تأثیر تاثیر اشعار مولوی و دیدار وی با شمس بواسطهٔ ترجمه‌های تولوک قرار گرفته بودند. (همان، ۳۱۵-۳۱۳).

فرانسویان دیرتر از سایر نقاط جهان به مولوی و شمس رسیدند چراکه محققان بزرگ فرانسه در آثار شرقی خود اصلاً مولوی را نمی‌شناختند و حتّی سخنی در میان نبود. فرانسه شناخت افکار مولوی و شمس را مدیون تلاش‌های اِوا دو ویترای میروویچ[۴] روسی از دهۀ ۱۹۷۰ میلادی است. ویترای نیز پیشرفت خود را مدیون آموزش‌های اقبال لاهوری می‌داند و زندگی خود را براساس افکار و اندیشه‌های شمس و ومولانا با تألیف «جلال‌الدین رومی و طریقت مولویان چرخزن» (۱۹۸۲)، «رومی و تصوف» (۱۹۷۷) و ترجمه دیوان شمس (۱۹۷۳)، فیه‌مافیه و مقالات سپری کرد (آذر، ۱۳۹۲: ۳۳۲-۳۳۱).

تاثیر شمس بر مولوی چندان بود که آنه‌ماری شیمل،[۵] زادهٔ آلمان، نام کتاب خود را شکوه شمس[۶] نهاد و به بررسی زندگینامه، اندیشه‌ها، عرفان، آثار مولوی و تاثیر شمس بر وی پرداخت. شیمل یک بار توانسته است جایزهٔ «جیورجیو لوی دلاوید»[۷] را در مقام «مولوی‌شناس بزرگ» از آن خود کند (همان منبع: ۳۱۷). «مرکز مطالعات خاورمیانهٔ گرونبام»[۸] اهدا کنندهٔ این جایزه است و فعالیت‌های بینظیری در ارتباط با شمس‌شناسی و مولوی‌شناسی انجام داده است و جلسه‌هایی منظم با نام «میراث رومی» برگزار می‌کنند. شیمل در ۱۹۵۴ در مجلس ترکیه سخنرانی کرد و ترجمه‌ای و به زبان ساده و قابل فهم برای مردم عادی به میراث گذاشت (آذر، ۱۳۹۲: ۳۳۰-۳۱۶).



زِتر ستین[۹] دفتر سوم مثنوی را با کمک ترجمه‌های آلمانی تولوک به زبان سوئدی ترجمه کرد و به متعاقب آن ناتان سودربلوم،[۱۰] فردریش هایلر[۱۱] و میرکا الیاده[۱۲] (محقق رومانیایی) تحت تاثیر قرار گرفتند. فریتز مایر[۱۳] از محققان آلمانی است که توجه خاصی به مقالات شمس داشته است (آذر، ۱۳۹۲: ۳۳۰-۳۱۷).

بدلیل اینکه آرامگاه ابدی مولانا در شهر قونیّه ترکیه قرار دارد، ارادت مردم ترکیه به ایشان بیش از سایر نقاط جهان مشهود است بطوری که به وی لقب «حضرت مولانا» را به شایستگی داده‌اند و ایشان را هم‌شأن پیغمبران خدایی قرار داده‌اند. روزانه هزاران نفر از آرامگاه مولوی در قونیه بازدید می‌کنند و در صحن حرم به راز و نیاز می‌پردازند. بنابراین بدیهی است که ترکیه شارحان، محققان و مترجمان

فراوانی در این باره تربیت کرده باشد که در جدول زیر خلاصه‌ای از اسامی ایشان آورده می‌شود:

جدول -۱ مترجمان اهل ترکیه (آذر، ۱۳۹۲: ۳۳۹-۳۳۴)	
۱ - گلشهری: اولین مترجم ترک‌زبان مثنوی در فلات آناتولی	۲ - فیضا... ساجد اولکو: ترجمهٔ منظوم دفتر اوّل مثنوی
۳-درویش شیخ محمد نظامی: مترجم دفتر اوّل مثنوی	۴ - کوتوکچی حایری بیگ (م. ۱۸۹۱)
۵ - نحیفی سلیمان افندی (م. ۱۷۴۹)	۶ - محمد خلوصی کونری (م. ۱۹۶۱)
۷ - آمیل ابن چلپی (م. ۱۹۹۰)	۸ - ولد چلپی ایربوداک (م. ۱۹۸۵): ترجمه‌اش بیشتر مورد استقبال بود و در مدارس با عنوان «آثار کلاسیک شرق» تدریس می‌شود.
۹ - سلیمان حایری بیگ	۱۰ - شفیق جان: ترجمه از متن مثنوی نیکلسون با عنوان «ترجمهٔ مثنوی با شرح موضوعات»
۱۱ - بنی شهری عونی بیگ	۱۲ - محمد فاروق تونجا (م. ۱۹۸۲) به همراه ابراهیم حقی قونیه‌ای: ترجمهٔ ۲۱۳ بیت از دفتر اوّل مثنوی
۱۳ - آبنوس سید غالب	۱ -۴ فیض حالیجی: مترجم مثنوی ۲۰۰۱ بیت بصورت نظم
۱۵ - کارا شمسی دده	۱۶ - عبدا... اوزدمیر حاجی اوغلو: ترجمهٔ ۱۲۱۲ بیت مثنوی به زبان ساده
۱۷ - فضل‌ا... رحمانی	۱۸ - ایوب نجاتی پرهیز
۱۹ - حسن نظیف دده بنی شهری	۲۰ - ویسل اوکسوز
۲۱ - احمد عونی کوناک: مترجم سه دفتر مثنوی	۲۲ - رشدی شارداغ
۲۳ - آ. یاغمور تونالی	۲۴ - نوید ارگین (۲۰۰۰)

در زیر اسامی چند از مترجمان آثار مولوی می‌پردازیم که تاثیر بسزایی در شناساندن مولوی و شمس به مغرب زمین داشته‌اند:



۱ - رینولد الین نیکلسون:[۱۴] سی ساله بود که زبان فارسی را یاد گرفته و دیوان شمس و مثنوی معنوی را مطالعه کرد و براساس موضوع‌های فلسفی شعرهایی برگزید و با نام «جانِ جان» آنها را ترجمه کرد. در سال ۱۹۲۴، بخش‌هایی از فیه‌مافیه را ترجمه کرد. از مهم‌ترین کارهایِ نیکلسون ترجمه و شرح مثنوی معنوی است. ۲۵ سال صرف تصحیح انتقادی مثنوی کرد و نه تنها سلامت و بینایی خود را بر سر آن گذاشت بلکه با فراهم‌سازی یک دورهٔ هشت جلدی توانست یک دنیا شور و شیفتگی به مولوی و شمس تبریزی تقدیم کند. نیکلسون ۴۷ سال هم و غم خود را صرف تحقیق و ترجمهٔ آثار مولوی ساخته بود (آذر، ۱۳۹۲: ۳۲۳-۳۲۲، ۳۲۸).

۲ - آرتور جان آربری:[۱۵] شاگرد کوشای نیکلسون بود و همانند استادش عاشق و شیفتهٔ مولوی شده بود. ترجمهٔ چند رباعی از مولوی، فیه‌مافیه، تقریرات مولوی، دویست حکایت از مثنوی و ترجمه قرآن مجید در کارنامهٔ ترجمه‌ای آربری است. در سال ۱۹۶۳، آربری به درخواست احسان یارشاطر چهارصد غزل مولوی را با زبان انگلیسی فصیح و قابل‌فهم ترجمه کرد. از دیدگاه آربری، مولوی هم‌مرتبه و هم‌شأن پدران شعر انگلیس همچون جفری چاسر و ویلیام شکسپیر است (آذر، ۱۳۹۲: ۳۲۴-۳۲۳). دو متغیر «فصیح» و «قابل‌فهم» از عناصر ترجمه‌ای هستند که به آنها خواهیم پرداخت. آذر (۱۳۹۲: ۳۲۸-۳۲۴) استنباط می‌کند که آربری، خلیفه عبدالحکیم هندی و شاگردش افضل اقبال نتوانسته‌اند در شناخت شخصیت مولوی موفق باشند.

۳ - سِر ویلیام جونز: زحمت‌های زیادی برای ترجمه متون فارسی کشید و سبب گرویدن بسیاری از محققان به زبان و ادبیات فارسی شد. وقتی به ترجمهٔ مثنوی رسید، دیگر کارهای خود را رها کرد و تمام وقت به ترجمه مولوی می‌پردازد.

۲-۲ - اصول و روش ترجمهٔ شعر

ترجمه شعر تاریخی دوهزار ساله دارد (کونولی، ۲۰۰۱). شعر از دیدگاه سنّتی ترجمه‌شناسان و زبانشناسان ترجمه‌ناپذیر تلقّی می‌شد چون رابطه‌ای مستقیم با پدیدهٔ پیچیدگی زبان و ویژگی خلاقیّت فردی دارد. رابرت فراست بیان می‌دارد که شعر چیزی است که در ترجمه از دست می‌رود (به نقل از کونولی، ۲۰۰۱). «اگر ترجمه را مانند عمل جرّاحی فرض کنیم، ترجمهٔ شعر شاید مانند جرّاحی پلاستیک (ترمیمی و زیباسازانه) باشد» (مشیری، ۱۳۷۹) پس می‌بینیم که فرزانگان ادبیات بیشتر نگران از بین رفتن ظرافت‌های شعری در ترجمه هستند. شعر در دهه‌های اخیر با استمدادطلبی از راهبردهای ترجمه به هر شکل ممکن ترجمه می‌شود اگرچه گاهی محصول ترجمه در «بوتهٔ نقد نامطلوب» قرار می‌گرفت (صفوی، ۱۳۸۲). اگر ترجمه شعر را در مقابل ترجمه نثر با متغیرهای صورت و محتوا قرار دهیم، می‌توان مشاهده کرد که رابطهٔ میان صورت و محتوا در شعر بسیار ناگسستنی‌تر از ترجمهٔ نثر است (عباسی و منافی اناری، ۱۳۸۲). این گفته بدین معناست که هرگونه دستکاری در یا غفلت از هر جزء کوچک در شعر مبیّن بهم‌خوردن پیوند صورت و محتوا (معنی) بوده و درنتیجه پیام‌های نهفته در شعر بصورت ناقص به مخاطبان ارسال خواهند شد. پس در اینجا لازم است که مترجم شعر تاحدممکن سررشته‌ای در ادبیات شعر و تفسیر شعر داشته باشد. سقراط در دفاعیّاتش می‌آورد که خوانندگان گاهی بیشتر از مؤلف و شاعر می‌دانند و معنای یک شعر نه در اندیشه شاعر بلکه در خود متن و برداشت خواننده از آن نهفته است. (کونولی، ۲۰۰۱). در ترجمهٔ شعر نه صورت بلکه محتوا از دیدگاه فرهنگ‌محوری[۱۶] منزلگاه دشواری‌ها است (همان منبع)، بدین معنی که شعر زائیدهٔ ذهن فرهنگی شاعراست. اشعار مولوی نیز از این قاعده مستثنا نیستند بویژه زمانی که شمس را ملاقات می‌کند و در مدح استاد خود شعرها می‌سراید که اشعاری کامل فرهنگی هستند.



از دیدگاه زبانشناختی نحو چامسکی (۱۹۶۵) و نظریه‌های ترجمه‌ای نایدا (۱۹۶۹)، اگر بتوان به ژرف ساخت متن مبدأ دست یافت، می‌توان ظاهری زیبا به همراه پیام سالم آفرید، حتی اگر ترجمه خیلی ساده باشد.

شعر را باید غالباً تفسیری ترجمه کرد تا بتوان به مولفهٔ فرهنگمندی دست یافت. ترجمهٔ تفسیری یعنی استفاده از یادداشت‌های پانوشتی و افزوده‌های تفسیری درون متن در پرانتز یا قلاب (خرمشاهی،

۱۳۹۰: ۲۸۴). از دید خرمشاهی، اشعار مولوی نه تنها دارای عمق معنایی بلکه دارای اعماق صوری و معنایی فراوان هستند که برای فهم مردم به نثر نسبتاً ساده‌ای باید ترجمه شود. خرمشاهی (۱۳۹۰: ۲۸۵-۲۸۴) بیان می‌دارد که چنین ترجمه‌ای می‌تواند «شر ناگزیر» محسوب شده و نفس شعر و رونق و رمق آن گرفته می‌شود.

۳ - چارچوب تحقیق: انواع ترجمهٔ شعر

لفور (۱۹۷۵) براساس تحلیل خویش از ترجمه‌های گوناگون از شعر ۶۴م کاتولوس، نویسندهٔ رومی، (بررسی موردی در یک دورهٔ صد ساله) روی هم رفته هفت راهبرد مختلف را برای ترجمهٔ شعر معرفی می‌کند که فراگیر و عمومی هستند و در ترجمه آثار شعری یا یکی یا بیش از یک مورد همواره بکار می‌رود. لفور در کل معتقد است که هرگاه قافیه و وزن بر مایه‌های از پیش برگزیده و از پیش تعیین شده تحمیل شود، تلاش برای یافتن یک راه‌حل قابل قبول از آغاز محکوم به شکست است و فقط کاریکاتوری از متن مبدأ تولید شود (۱۹۷۵: ۴۹، ۶۱).

۳ - ۱ - ترجمه بی‌قافیه (Blank Verse)

مترجم در ترجمهٔ بی‌قافیه موظف است بین یک پیش‌بینی‌پذیری کلّی وزنی و ضرورت فراهم آوردن برخی تغییرهای وزنی پراکنده تعادل ایجاد کند. با استفاده از ابزارهایی همچون اختصار ابیات، توقیف معانی و تغییر آرایش واژه‌ها می‌توان به این دو هدف دست یافت. ترجمه بی‌قافیه نسبت به رویکردهای دیگر همچون ترجمهٔ وزن‌دار و ترجمهٔ قافیه‌دار محدودیت کمتری دارد. در مقایسه با راهبردهای دیگر که مستلزم ترجمه به نظم هستند، ترجمهٔ بی‌قافیه صحت بیشتر و درجهٔ بالاتری از ادبیت دارد. تنها ضعف این نوع ترجمه این است که بر یک بعد اصلی متن مبدأ به بهای از بین بردن دیگر ابعاد متمرکز می‌شود (مقایسه کنید با ترجمهٔ وزن‌دار) و چه بسا به متون مقصد بدساخت، تحریف شده و گاه بی‌معنی بیانجامد (لفور، ۱۹۷۵، ۷۶). ترجمهٔ بی‌قافیه متنی همانند شعر نو فارسی حاصل می‌دهد.

۳ - ۲ - ترجمه وزن‌دار (Metrical)

از آنجایی که ترجمهٔ وزن‌دار درصدد حفظ وزن متن مبدأ در متن مقصد است، پس این راهبرد بدنبال تعادل فقط در یک سطح (وزن) می‌باشد. از نظر لفور، ترجمهٔ وزن‌دار «محدودیتی بسیار شدید است که بر متن مقصد تحمیل می‌شود. در جریان این تحمیل، تمامی عناصر و ویژگی‌های شعری متن مبدأ فقط فدای وزن می‌شوند. اگر متن مبدأ یک شاهکار شعری باشد، ترجمهٔ وزن‌دار گزینهٔ خوبی برای ترجمهٔ این آثار نیست چون ویژگی‌های شعری دیگر را پایمال می‌کند (لفور، ۱۹۷۵: ۳۷، ۴۲، ۶۱).



۳ - ۳ - ترجمه قافیه‌دار (Rhymed)

این ترجمه وزن خود را می‌آفریند و از متن مبدأ نسخه‌برداری نمی‌کند. ترجمهٔ قافیه‌دار همانند بیشتر راهبردهای ترجمه‌ای منحصراً بر یک جنبهٔ متن مبدأ متمرکز می‌شود نه بر کل متن. از نظر شاتلورث و کاوی، ۱۹۹۷: ۲۳۴)، این تنها چیزی است که مترجم شعر باتوجه به پیچیدگی‌های زیاد

شعر می‌توانند انجام دهند.

۳ - ٤ - تقلید یا برداشت (Imitation / Interpretation)

لفور تقلید یا برداشت را اصلاً ترجمه بشمار نمی‌آورد. از نظر وی، تقلید یعنی خلق یک شعر «تازه» که فقط در نقطهٔ آغاز (مطلع شعر) با هم مشترک هستند (۱۹۷۵: ۷۶). متنی که بواسطهٔ تقلید ساخته می‌شود بیشتر شبیه ترجمهٔ آزاد است و متنی دگرگون در مقایسه با متن مبدأ است. صرف‌نظر از پایایی و روایی تحقیق کلاهی و امامیان‌شیراز (۲۰۱۲)، برداشت یا تقلید یک راهبرد پربسامد برای ترجمهٔ شعرهای نو محسوب می‌شود.

۳ - ۵ - ترجمه تحت‌اللفظی (Literal)

در ترجمهٔ شعر استفاده از رویکرد تحت‌اللفظی بسیار مشکل‌آفرین است زیرا مترجم با ساختارهای از پیش‌برگزیده و از پیش تعیین شده کار می‌کند و محدودیت‌های زیادی دارد. لفور نتیجه می‌گیرد که چون نمی‌توان برای عناصر زبان مبدأ در زبان مقصد معادل‌های مستقیمی یافت، رویکرد تحت‌اللفظی در عمل و در سطح هنری نامیسّر است. از دید لفور، راهبرد تحت‌اللفظی یعنی اجرای عقب‌نشینی‌های خیلی زیاد و همزمان تظاهر به طرفداری از متن مبدأ است. (لفور، ۱۹۷۵: ۶۱، ۲۸). کلاهی و امامیان‌شیراز (۲۰۱۲) ترجمهٔ تحت‌اللفظی را بصورت نادرست با ترجمهٔ واژه به واژه برابر می‌دانند. ترجمه واژه به واژه آن است که ترجمه کلمه‌ای در زبان مبدأ درست زیر آن کلمه بدون درنظرگرفتن ساختاری اجرا می‌شود، درحالیکه ترجمهٔ تحت‌اللفظی ساختارها را منطبق با ساختار زبان مبدا می‌کند.

۳ - ٦ - ترجمه واجی یا هم‌آوا (Phonemic / Homophonic)

مترجم تلاش دارد تا بیش از هرچیز به امانتداری در سطح آوای متن مبدأ پایبند باشد تا متن مقصدی بیآفریند که «تصویر آوایی» متن مبدأ را تقلید می‌کند. در ترجمهٔ واجی، آوا، وزن و نحو زبان مبدأ در زبان مقصد تولید می‌شود. شباهت آوایی در سراسر چنین متن مقصدی نهفته است. در نگاه اوّل شاید بنظر برسد که این راهبرد از نظر افرادی که معتقدند شعر نباید ترجمه شود ایده‌آل باشد، امّا لفور از این نوع ترجمه انتقاد می‌کند و معتقد است که تولید نحوهای شخصی و پیچیده می‌تواند متنی بدساخت و فاقد هرگونه معنا در زبان مقصد بیآفریند (لفور، ۱۹۷۵: ۲۱، ۹۵).



۳ - ۷ - شعر به نثر (Poetry into Prose)

مترجم در این راهبرد می‌کوشد برخی از ویژگی‌های شعریِ متن اصلی (و نه همهٔ آنها) را به متن مقصد انتقال دهد. عقاید در این خصوص متفاوت است. برای مِثال، تایتلر ترجمهٔ شعر غنایی به نثر را «مضحک‌ترین کار» می‌داند (۱۹۷۱/۱۹۷۸: ۲۰۷؛ به نقل از شاتلورث و کاوی، ۱۹۹۷: ۲۰۱). از سوی دیگر، موری معتقد است که «نباید قیدوبندهای مربوط به وزن یا قافیه بر ترجمه تحمیل شود» زیرا مانع از شروع ترجمهٔ شعر می‌شود (۱۹۲۳: ۱۲۹؛ به نقل از شاتلورث و کاوی، ۱۹۹۷: ۲۰۱). لفور ترجمهٔ شهر به نثر را «صحیح و در مقایسه با ترجمهٔ منظوم، نزدیک‌تر به متن مبدأ» می‌داند چون همانند راهبرد واجی به دور از عناصر بی‌روح کننده است و البته گاهی نیز شاید موازنه‌ای ناپایدار میان نظم و نثر

برقرار نماید (لفور، ۱۹۷۵: ۴۲). در کلام آخر، مترجمی که این راهبرد را برمی‌گزیند همچنان ملزم به فعالیت در محدودهٔ قیدوبندهای فراوانی است که درنهایت از تاثیر کلی متن ادبی می‌کاهد (شاتلورث و کاوی، ۱۹۹۷: ۲۰۱).

٤ - روش تحقیق

لفور (۱۹۷۵) بیان می‌دارد که ترجمه بی‌قافیه بهتر از ترجمه‌های قافیه‌دار و وزن‌دار است چون محدود کنندگی کمتر دارد. ترجمه قافیه‌دار و ترجمهٔ وزن‌دار در یک نقطهٔ مشترک هستند که آنها پیام و معنا را که از مهمترین عناصر کلیهٔ متون و بویژه متون ادبی هستند نادیده می‌گیرند. پس تا به اینجا، ترجمه بی‌قافیه اولویت تحقیق است. تقلید یا برداشت نیز از نظر لفور (۱۹۷۵) ترجمه محسوب نمی‌شود چون یک بازنویسی (نوشتار جدید) بوجود می‌آورد. ترجمهٔ تحت‌اللفظی نیز عملکرد مطلوبی در ترجمه‌های شعر ندارد چون فقط در اندیشهٔ مطابقتِ ساختار است. ترجمهٔ واجی نیز چون نحوهای شخصی پیچیده و نه ساختار و نه معنای درستی تولیدَ می‌کند، مورد قبول واقع نمی‌شود. با اینکه ترجمهٔ شعر به نثر شاید از تاثیر متن ادبی بکاهد ولی عملکردی مناسب و مطلوب می‌تواند به دست دهد. پس ترجمهٔ شعر به نثر و ترجمهٔ بی‌قافیه چارچوب نظری این تحقیق را تشکیل می‌دهند. بنابراین با بررسی ترجمه‌های جان آرتور آربری از اشعار دیوان شمس خواهیم دریافت که آیا مترجم توانسته است از منظر نظریه‌های ترجمه‌ای خوب عمل کند و درنتیجه باعث معرفی شمس و مولوی به ادبیات جهان (به زبان انگلیسی) باشد.

٥ - تحلیل داده

نمونه‌های تحلیل داده بصورت تصادفی از دیوان شمس مولوی، قسمت غزلیات انتخاب شده است. نمونه‌ها شامل ۷ دوبیتی آخر از غزلهای ۶۴، ۳۲۱، ۵۲۸، ۶۵۶، ۶۶۲، ۱۰۹۵ و ۱۱۸۵ است. در این انتخاب تلاش بر آن است تا نام شمس تبریزی در بیت‌ها باشد. به دلیل بررسی قافیه‌ها دوبیت انتخاب شده است.

نمونه شماره -۱ غزل شماره ۶۴: تو دیدی هیچ عاشق را که سیری بود ازین سودا	
زهی دلشاد مرغی کو مقامی یافت اندر عشق به کوه قاف کی یابد مقام و جای جز عنقا زهی عنقای ربانی شهنشه شمس تبریزی که او شمسیست نی شرقی و نی غربی و نی در جا	Splendid, happy bird that has found a dwelling in love! How should any but the ‘Anqa find place and lodging in Mount Qaf? Splendid, lordly ‘Anqa, Emperor Shams-i Tabriz! For he is the Sun neither of the east nor of the west, nor of any place. (Arberry, 2008: 45)



مشاهده می‌شود که آربری برای غزل شماره ۶۴ راهبرد شعر به نثر را انتخاب کرده است و نه تنها از کاهش ادبی آن نکاسته است بلکه آنرا بخوبی نگاشته است. این ترجمه نوعی ترجمهٔ بی‌قافیه نمی‌باشد چون آربری از اصول برقراری تعادل در سطح شعر نو استفاده نکرده است که نشان از توانایی مترجم

در برگردان اشعار دارد. «شمس تبریزی» در اینجا بصورت (Shams-i Tabriz) ترجمه شده است.

نمونه شماره -۲ غزل شماره ۳۲۱: آن خواجه را از نیم شب بیماریی پیدا شده ست	
تو عشق را چون دیده‌ای از عاشقان نشنیده‌ای خاموش کن افسون مخوان نی جادوی نی شعبده‌ست ای شمس تبریزی بیا ای معدن نور و ضیا کاین روح باکار و کیا بی‌تابش تو جامدست	When did you ever see love? You have never heard from lovers; keep silent, chant no spells; this is not a case for magic or jugglery!" Come, Shams-i Tabrizi, source of light and radiance for this illustrious spirit without your splendour is frozen and congealed. (Arberry, 2008: 68-69)

ترجمه غزل شمارهٔ ۳۲۱ نیز بصورت ترجمه شعر به نثر است. این ترجمه نوعی ترجمه بی‌قافیه نیست چون به ویژگی‌های شعر نو در آن دیده نمی‌شود. «شمس تبریزی» در اینجا بصورت (Shams-i Tabrizi) ترجمه شده است.

نمونه شماره -۳ غزل شماره ۵۲۸: آن کیست آن آن کیست آن کو سینه را غمگین کند	
با ذوق مسکین رستمی بی‌ذوق رستم پرغمی گر ذوق نبود یار جان جان را چه باتمکین کند دل را فرستادم به گه کو تیز داند رفت ره تا سوی تبریز وفا اوصاف شمس الدین کند	With rapture the poor wretch is a Rustam, without rapture. Rustam is one full of grief; but for rapture, how would the Friend of the Soul stablish the soul? I sent forth my heart timely (for it knows swiftly to travel the way), to carry the description of Shams-i Din to the Tabriz of fidelity. (Arberry, 2008: 92)

ترجمه غزل شماره ۵۲۸ از راهبرد ترجمهٔ شعر به نثر تبعیت می‌کند. ترجمهٔ غزل شماره ۵۲۸ ترجمه بی‌قافیه همانند شعر نو نیست. «شمس‌الدین» بصورت Shams-i Din ترجمه شده است.

نمونه شماره -۴ غزل شماره ۶۵۶: مرغان که کنون از قفس خویش جدایید	
گر هند وگر ترک بزادیت دوم بار پیدا شود آن روز که روبند گشایید ور زانک سزیدیت به شمس الحق تبریز والله که شما خاصبک روز سزایید	Whether you are born Hindu or Turk a second time will become clear on the day when you remove the veil. And if it be that you have been worthy of Shams al-Haqq of Tabriz, by Allah, you are the high chamberlains of the day of retribution. (Arberry, 2008: 109)



ترجمه غزل شماره ۶۵۶ از راهبرد ترجمهٔ شعر به نثر تبعیت می‌کند. ترجمهٔ غزل شماره ۵۲۸ ترجمه بی‌قافیه همانند شعر نو نیست. «شمس‌الدین» بصورت Shams-i Din ترجمه شده است.

نمونه شماره ۵- غزل شماره ۶۶۲: اگر عالم همه پر خار باشد	
The soul of the lover knows nothing of fodder-eating, for the souls of lovers are vintners of fine wine. In Shams al-Din-i Tabrizi you will discover a heart which is at once intoxicated and every sober. (Arberry, 2008: 110)	علف خواری نداند جان عاشق که جان عاشقان خمار باشد ز شمس الدین تبریزی بیابی دلی کو مست و بس هشیار باشد

غزل شماره ۶۶۲ بصورت نثر روان ترجمه شده است و همزمان نوعی ترجمه بی‌قافیه نیست (لازم به یادآوری است که این گفته دلالت بر ترجمهٔ قافیه‌دار بودن نمی‌کند). «شمس‌الدین تبریزی» بصورت Shams al-Din-i Tabrizi ترجمه شده است.

نمونه شماره ۶- غزل شماره ۱۰۹۵: داد جاروبی به دستم آن نگار	
The day is gone, and my story has not grown short - O night and day put to shame by his tale! King Shams al-Din-i Tabrizi keeps me intoxicated, crop-sickness upon crop-sickness. (Arberry, 2008: 157)	روز رفت و قصه‌ام کوته نشد ای شب و روز از حدیثش شرمسار شاه شمس الدین تبریزی مرا مست می‌دارد خمار اندر خمار

غزل شماره ۱۰۹۵ بصورت نثر ساده و قابل‌درک ترجمه شده است و همزمان ویژگی‌های شعر نو را ندارد. «شمس‌الدین تبریزی» بصورت Shams al-Din-i Tabrizi ترجمه شده است.

نمونه شماره ۷- غزل شماره ۱۱۸۵: چنان مستم چنان مستم من امروز	
Since We are nearer has been realized, I will not worship myself any more today. Do not tie up that tress, Shams al-Din-i Tabriz, for I am like a fish in this net today. (Arberry, 2008: 167)	چو نحن اقربم معلوم آمد دگر خود را بنپرستم من امروز مبند آن زلف شمس الدین تبریز که چون ماهی در این شستم من امروز



غزل شماره ۱۱۸۵ بصورت نثری قابل‌فهم ترجمه شده است و عاری از ویژگی‌های شعر نو می‌باشد. «شمس‌الدین تبریز» بصورت Shams al-Din-i Tabriz ترجمه شده است.

٦ - نتیجه‌گیری

تحلیل داده‌ها و یافته‌های تحقیق مبنی بر آنست که آربری (۱۹۶۸/۲۰۰۸) برای ترجمه غزلیات دیوان شمس مولوی از روش ترجمه شعر به نثر (لفور، ۱۹۷۵) استفاده کرده است و اصول و شرایط امانتداری را با تخطی نکردن از راهبردهای ترجمه به خوبی و به زیبایی رعایت کرده است. به بیان دیگر، آربری از بار ادبی اشعار مولوی نه در سطح صوری و نه در سطح زیبایی‌شناختی کاسته است و در سایهٔ تلاش‌های مولوی‌پژوهی و شمس‌پژوهی خود به‌خوبی توانسته است مولوی و شمس (متن مبدأ) را به زبان قابل درک و روان به ادبیات غرب معرفی کند و گامی درست در تبیین اندیشه‌های این دو متفکر و استاد و شاگرد بزرگ برداشته است.

از منظر ترجمه‌ناپذیری شعر و ظرافت‌های متون ادبی می‌توان اظهار کرد که ترجمه شعر به نثر چون آسیبی به متن مبدأ وارد نمی‌سازد و به‌دور از هرگونه دستکاری در سطح خُرد (صورت: آوا، کلمه و ساختار) و سطح کلان (محتوا: معنی، پیام، مفاهیم فرهنگی، مفاهیم ایدئولوژیکی و تحلیل گفتمان) متن می‌باشد پس گزینه‌ای درست برای انتقال مفاهیم و اندیشه‌های شمس تبریزی و مولوی به جهانیان است. حاصل ترجمه شعر به نثر متنی ساده، روان، قابل‌درک و پرمخاطب است که هم‌ارز نظرهای خرمشاهی (۱۳۹۰)، صفوی (۱۳۸۲)، عباسی و منافی اناری (۱۳۸۲) و مشیری (۱۳۷۹) می‌باشد.



۷ - پی نوشت

۱ـ Brookhiser
۲ـ Pir Publications & Sufi Books
۳ـ “The Intelligent Fish”, and “The Half Intelligent Fish”, and “Stupid Fish”
۴ـ Eva de Vitary Meyerovich
۵ـ Annemarie Schimmel (۱۹۲۲-۲۰۰۳)
۶ـ The Triumphal Sun: A Study of the Words of Jalaloddin Rumi, London, Fine Books, ۱۹۷۸.
۷ـ The Giorgio Levi Della Vida Award
۸ـ The Center for Near Eastern Studies
۹ـ Karl Vilhelm Zettersteen (۱۸۶۶-۱۹۵۳)
۱۰ـ Nathan Soderblom (۱۸۶۶-۱۹۳۱)
۱۱ـ Friedrich Heiler
۱۲ـ Mircea Eliade
۱۳ـ Freitz Meier (۱۹۱۲-۱۹۹۸)
۱۴ـ Reynold Alleyne Nicholson
۱۵ـ Arthur John Arberry
۱۶ـ Culture-bound



۸ ـ منابع

۱ـ آذر، اسماعیل، (۱۳۹۲)، ادبیّات ایران در ادبیّات جهان، تهران، نشر سخن.
۲ـ خرمشاهی، بهاالدین، (۱۳۹۰)، ترجمه کاوی، نشر ناهید: تهران.
۳ـ صفوی، کوروش، (۱۳۸۲) نگاهی به فرآیند برگردان شعر، فصلنامه مطالعات ترجمه، سال اوّل، شماره ۲، صص. ۷۴-۶۵.
۴ـ عباسی، جمشید، منافی اناری، سالار، (۱۳۸۲). روش‌های ترجمه شعر: بازسازی صورت و معنا. فصلنامه مطالعات ترجمه، سال اول، شماره ۴، صص. ۷۳-۵۳.
۵ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۶۶)، زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، مشهور به محمد، تهران، نشر زوار.
۶ـ لوئیس، دی. فرانکلین، (۲۰۰۰)؛ مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب: دربارهٔ زندگی، معارف و شعر جلال‌الدین بلخی، ترجمه، حسین لاهوتی، (۱۳۸۵)؛ نشر نامک، تهران.
۷ـ مشیری، مهشید، (۱۳۷۹)، آیا شعر ترجمه‌پذیر است؟، مجموعه مقالات نخستین همایش ترجمهٔ ادبی، مشهد، صص. ۲۴۵-۲۳۹.
8_ Catford, J. (۱۹۶۵). A Linguistic Theory of Translation; London: OUP.
9_ Chomsky, N. (۱۹۶۵). Aspects of the Theory of Syntax. Massachusetts: MIT Press.
10_ David C, (۲۰۰۱). Poetry Translation, pp. ۱۷۰-۱۷۶, in Mona Baker, Routledge Encyclopedia of Translation Studies, Routledge: London and New York.
11_ Ergin, N. (۲۰۰۰). Divan-i Kebir. (Translation). LA, California: Echo Publication.
12_ Jalal al-Din Rumi (Malavi). (۱۹۶۸/۲۰۰۸). Mystical Poems of Rumi. Translator: John Arthur Arberry. Chicago & London: The University of Chicago Press.
Kolahi, Sh., & Emamian Shiraz, M. (۲۰۱۲). Application of Lefevere's Seven Strategies in English Translations of Sohrab Sepehri's Poems. International Journal of Linguistics. Vol. ۴, No. ۴, pp. ۴۵۰-۴۶۷. DOI: http://dx.doi.org/۱۰.۵۲۹۶/ijl.v۴i۴.۲۹۱۵.
13_ Lefevere, A. (۱۹۷۵). Translating Poetry: Seven Strategies and a Blueprint, Assen & Amsterdam: Van Gorcum.
14_ Munday, J. (۲۰۱۶). Introducing Translation Studies: Theories and Applications. Routledge: London and New York.
15_ Newmark, P. (۱۹۸۸). A Textbook of Translation. Prentice Hall: London.
16_ Nida, E. (۱۹۶۴). Toward a Science of Translating, Leiden: E. J. Brill.



خلق و خوی شمس

دیانا مرادیان[۱]

چکیده

دراین مقاله خلق و خوی شخصیت اندیشمند و وارسته، شمس الدین ملک داد تبریزی، معروف به «شمس» که از شگرف‌ترین ستاره‌های آسمان عرفان ادب فارسی است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. شمس انسانی زجر دیده و ستم کشیده بود که روزگار او روزگار نامرادی‌ها و نامردمی‌ها بود و او را به سوی انزوا و درونگرایی سوق می‌داد و این درونگرایی ثمره‌ی ضعف وی نبود.. بلکه گریز وی همه از آن رو بود که آسیبی به ضعیفان نرسد. آرزوی شمس آرمانشهری بود که در آن دو رنگی و زور و سلطه نباشد. زبان شمس در مقالات زبانی ساده و موجز است که مصالح عامه و واقعیت‌ها را در بر می‌گیرد که جرأت و بی باکی وی در بیان مطالب مورد توجه است. او با وجدانی بیدار و ضمیر آگاه در قبال نارسایی‌ها جامعه‌ی عصر خویش سکوت نمی‌کند.. شمس بر آنست که داستان انبیا در قرآن یک روند تاریخی نیست، بلکه روند وجودی است. انبیا در درون تو باید باشند و تو بایستی خُوی‌های پسندیده و شایسته‌ی آنان را در خود محقق کنی. در این پژوهش، خلق و خوی شمس، به استناد مقالات شمس، مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد هر چند در کتاب مقالات، شمس تبریزی به شرح احوال و معرفی پیشینه‌ی خود نپرداخته است. اما می‌توان او را از میان توصیفات و خاطرات بازشناخت. توصیفاتی که او به مناسبت‌های مختلف در باره‌ی افراد و اقوال مطرح می‌کند. هدف کلی از این مقاله شناساندن خلق و خوی شمس تبریزی است.

کلید واژه: خلق و خوی شمس، مقالات شمس



۱ـ کارشناس ارشددانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج

مقدمه

مولانا شمس الدین محمد در سال ۵۸۲ هـ . در تبریز پای به عرصه‌ی حیات نهاد. سپهسالار این عارف شوریده را به «نام شمس الدین محمد بن علی بن ملک داد و با القاب سلطان الاولیاء و الواصلین، تاج المحبو بین، قطب العارفین، فخر الموحدین، آیهٔ تفضیل الاخرین علی الاولین، حجةالله علی المؤمنین، وارث الانبیاء و المرسلین و صاحب حال و قال معرفی می‌کند. مولانا او را به لقب «خسرو اعظم»، «خداوند خداوندان اسرار»، «سلطان سلطانان جان»، «نور مطلق»، «جان جان جان»، «شمع نه فلک»، «بحر رحمت»، «مفخر آفاق»، «خورشید لطف»، «روح مصور» و بخت مکرر می‌خواند. و باز سپهسالار وی را از «مستوران حرم قدس» معرفی می‌کند که تا زمان حضرت خداوندگار (مولانا) هیچ آفریده را بر حال او اطلاعی نبود.» (موحد، ۱۳۷۷: ۲۱ – ۲۰)

در مقالات شمس گزارش‌های مجمل و تا حدی مبهم به چشم می‌خوردکه نکاتی از زندگی راز آلود او را آشکار می‌نمایند.

پدرش علی بن ملک داد تبریزی که شغل وی بزازی بوده است. فردی پارسا و نیک مرد و مهربان بود بود و با احوالات فرزندش فاصله‌ی بسیار داشت. و نسبت به آینده‌ی فرزند خویش احساس نگرانی می‌کرد. «فرزندم بی‌شک تو دیوانه نیستی، مرتاض هم نئی، نمی‌دانم چه روش و مسلک داری؟ مشرب تو چیست؟ گفتم یک سخن از من بشنو: تو با من چنانی که خایه‌ی بط را زیر مرغ خانگی نهادند، پرورد و بط بچگان برون آورد، بط بچگان کلان تَرَک شدند، با مادر به لب جو آمدند، در آب در آمدند. مادرشان مرغ خانگی است، لب لب جو می‌رود، امکان در آمدن در آب نی . اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم مرکب من شده است، و وطن و حال من اینست. اگر تو از منی یا من از توام، درا در این دریا، و اگر نه، برو بر مرغان خانگی. و این تو را آویختن است.» (موحد، ۱۳۷۷ :۷۷)

پدر شمس تنها با حیرت و تاثر در پاسخ فرزند خود می‌گوید: با دوست چنین کنی، با دشمن چه کنی؟ همچنین در وصف پدرش می‌گوید: «من ظاهر تطوّعات خود را بر پدر ظاهر نمی‌کردم. باطن را و احوال باطن را چگونه خواستم ظاهر کردن! نیک مرد بود و کرمی داشت. دو سخن گفتی، آبش از محاسن فرو آمدی، الا عاشق نبود. مرد نیکو دیگر است و عاشق دیگر. (موحد، ۱۳۷۷ :۱۱۹)

شمس از همان اوان کودکی خانه‌ی پدری را ترک کرده و روزگار خود را به ریاضت و جهانگردی گذراند. گاهی در شهری به مکتب داری می‌پرداخت و زمانی دیگر شلوار بند می‌بافت و از در آمد آن زندگی می‌کرد مدتی هم در خانقاه «رکن الدین سجاسی» به سر برد. شمس علاوه بر مدرسه و خانقاه بخشی از عمر خود را صرف کار و اشتغال به کارهای دستی گذرانید. «سه روز به فعلگی رفتم، کس مرا نبرد، زیرا ضعیف بودم. همه را بردند و من آنجا ایستاده. شمس در وصف زادگاه خود می‌گوید: «آنجا کسانی بوده اند که من کمترین ایشانم.که بحر مرا برون انداخته است همچنان که خاشاک از دریا به گوشه‌ای افتد. چنینم تا انها چون باشند!» (صاحب الزمانی،۱۳۵۱ :۷۸) شمس به زودی امکان روشن بینی، استعدادکشف و بینش‌مندی و درک امور غیبی را در خود حس می‌کند ودر آغاز می‌پندارد که کودکان دیگر نیز همه مانند اویند. ولی بعداً تفاوت‌ها را در می‌یابد.



پیشینه‌ی تحقیق: تا کنون در مورد خلق و خوی شمس شرح مختصری در کتاب‌های «ابتدا نامه» اثر سلطان ولد، «رساله‌ی سپهسالار» و «مناقب العارفین» شمس‌الدین احمد افلاکی، ـ شمس من و خدای من ـ اثر پرویز عباسی داکانی، «خط سوم» اثر ناصرالدین صاحب الزمانی، و مقال‌های تحت عنوان خلق و خوی شمس اثر احمد فرشبافیان صافی و سایر بزرگان ادب فارسی نگاشته شده است.

اما در هیچکدام شرح مبسوطی بر خلق و خوی شمس صورت نگرفته است. در این مقاله، نگارنده، مقالات شمس تبریزی را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. و نتیجه‌ی این پژوهش آشنایی با خلق و خوی شمس و یک رنگ و یک روی بودن و عدم تلّون و رک‌گویی وی است که از جای جای مقالات محسوس و قابل درک است و وجود همین ویژگی‌ها در وجود شمس، گاهی سبب بدبینی و منتسب شدن وی به بد اخلاقی و تند خویی شده است. «فرق میان ما و بزرگان همین است که آنچه ما را باطن است ظاهر همان است.» (موحد،۱۳۷۷: ۱۵۵) البته این تندی و عصبانیت بازتاب روح شفاف و بی‌پیرایه‌ی اوست.

تعلیم و تربیت شمس

بر خلاف پندار برخی از بیوگرافی نویسان، شمس نه تنها بی‌سواد و عامی نبوده، بلکه در اکثر دانش‌های روزگار خویش سرآمده بوده، وی اهل سواد و بیاض بوده، اما چنان استغراق در ناله‌های عرفانی خویش داشته که نسبت به این امور همت نمی‌گمارده است. خود شمس میان اُمی و عامی فرق می‌گذارد. اُمی دیگر است و عامی دیگر. اما شمس مقالاتِ نه اُمی است و نه عامی. شمس تحصیلات مقدماتی را در تبریز و طریقت صوفیانه را نزد بابا کمال جَندی آموخت. شمس قرآن، علم حدیث، فقه و کلام را آموخت و به صحبت و همنشینی با صوفیان علاقه‌مند شد و در مجالس وعظ و ذکر و دعا حضور یافت. شمس در سفرهای دور و درازش به محضر مشایخ بسیاری رسیده است. ولی ظاهراً نزد هیچ کدام چیزی را که می‌جست، نیافت. شمس از شاگردان مکتب محی‌الدین عربی است که در جامع دمشق درس خوانده و احاطه‌اش به افکار عرفانی ابن عربی مسلم و انکار ناپذیر است. شمس نزد محی الدین و اساتید دیگر عرفان ذوقی و عملی را به پایان رسانید. اما برخی او را مرید رکن الدین سجاسی و گروهی مرید بابا کمال جندی دانسته‌اند. زین‌العابدین شروانی در دیباچه‌ی مثنوی می‌نویسد که بابا کمال الدین جندی پیر شمس به او گفت: «به روم رفته در انجا یک نفر دل سوخته است باید او را مشتعل ساخته برگردی. شمس عزیمت روم نمود و وارد قونیه شد و در سرای شکر فروشان منزل گرفت. یک روز مولانا بر استری سوار و به کوکبه‌ی تمام از راهی می‌گذشت، شمس در عنان مولانا روان می‌شود و می‌پرسد غرض از مجاهدت و ریاضت و دانستن علوم چیست؟ در جواب گفت: پیروی سنت و آداب شریعت. شمس گفت: شما که همه این‌ها را می‌دانید. مولانا گفت بالاتر از این چه می‌توان باشد. شمس گفت علم آنست که ترا بسر منزل مقصود برساند شمس نسبت به شیخ محی‌الدین عربی و شیخ اوحدالدین کرمانی» نظری انتقادی داشت و مجالست و موانست با مولانا را برتر و مفیدتر از هم صحبتی با آنها می‌دانست.» (علوی، ۱۳۷۶: ۴۳)



شمس در«مقالات»خود را از مریدان ابوبکرِ سله‌باف می‌خواند. ابوبکر سله‌باف تبریزی از مشایخ بلند آوازه‌ی آن عصر به شمار می‌رود و ظاهراً بذر بی‌اعتنایی به مراسم معمول تصوف به وسیله‌ی این شیخ در دل شمس افکنده بود. «مرا شیخی بود ابوبکر نام در شهر تبریز و او سله بافی می‌کرد و من بسی ولایت‌ها که از او یافتم، اما در من چیزی بود که شیخم نمی‌دید و هیچ کس ندیده بود آن چیز را خداوندگارم مولانا دید....آنچه برای خاطر تو کردم، برای شیخم انجام ندادم. از وی به قهر دوری کردم و او می‌گفت: من شیخم.» (مناقب العارفین: ۳۱۰ - ۳۰۹)

مولانا شمس را در علم کیمیا، فلسفه، الهیّات، نجوم و کلام بی همتا می‌داند و می‌فرماید: چون شمس به مردان مورد نظر خود رسید و با آنها مصاحبت کرد همه را در جریده لا ثبت فرمود، مجرد

شد و عالم تفرید و توحید را اختیار کرد.

وی هر چند طالب علم ظاهری نیست ولی می‌گوید اگر من از این علم‌های ظاهری شروع می‌کردم تا یه درس را خوب فرا نمی‌گرفتم درس بعدی را شروع نمی‌کردم چنانکه کسی مسئله‌ای را به خوبی دریافت کند بهتر از آنست که هزار مسئله را به صورت خام دریافت کند. شمس تاویل احادیث را می‌دانست و می‌گفت درجه‌ای بزرگ از سخن است که از سخن مقصود گوینده را بداند.

شمس خود را متعلق به خانقاه و سلسله‌ی خاصی نمی‌دانست و از هیچ کدام نیز خرقه نگرفت و می‌گفت خرقه از رسول الله(ص) دریافت کرده است. شمس با فلسفه و فیلسوفان مخالف بود و معتقد بود وصول به حقیقت، فقط از طریق متابعت و عشق امکان پذیر است. اما نسبت به شیخ اشراق «شیخ شهاب الدین سهروردی» ابراز دوستی و محبت کرده او را می‌ستود. «آن شهاب را آشکارا کافر می‌گفتند آن سگان. گفتم: حاشا شهاب کافر چون باشد؟ چون نورانی است. آری پیش شمس شهاب کافر باشد. چون درآید به خدمت شمس، بدر شود، کامل گردد». (موحد، ۱۳۷۷: ۲۷۵)

در جایی دیگر شیخ شهاب الدین، شمس را مایه‌ی آسایش و آرامش خود می‌داند. «این شهاب کسی را به خود در خلوت راه ندادی. می‌گفت که جبرئیل مرا زحمت است و می‌گفت که وجود من هم مرا زحمت است . با این همه ملولی، مرا می‌گفت که تو بیا،که مرا با تو آرام دل است.» (موحد، ۱۳۷۷: ۲۷۱)

آن هریوه بود. از خراسان. که شهابش گویند. هریوه که هیچ کس را محل نمی‌نهاد. می‌گفت [در باره‌ی من]، این مرد اهل است. با نشستن او می‌آسایم. آسایش می‌یابم.

در مقالات شمس، فرازهایی خواندنی وجود دارد که شمس در طی آنها از شیوه‌ای خاص در تعلیم و تربیت و مکتب داری سخن به میان آورده است.و در اثنای تدریس اگر فردی را مستعد می‌دید او را وارد جرگه‌ی عرفان و سیر و سلوک می‌کرد. «آن کودک را به همان سه ماه که گفتم، قرآن بیاموزم.» بنابر مقالات او در «ارزروم» مکتب داری کرده و تازه واردان رادر طی سه ماه قادر به خواندن قرآن می‌کرده است. البته شمس در تادیب شاگردان بسیار جدی و تندخو و سخت‌گیر بود که نتایج درخشانی هم در برداشت. چنان که کودکی که نزد وی قرآن را به اشتباه باز می‌کند. وی را به باد کتک می‌گیرد و فردی را به اصطلاح خودش به نام خواجه رئیس، پنهانی به شفاعت وی فرامی‌خواند. تا بعد از یک هفته که کودک مجدداً مراجعه می کند این بار مودب‌تر و منضبط‌تر از همیشه وارد مکتب می‌شود. «مُصحف را باز کرد پیش من، از اشتاب پاره‌ای دریده شد. گفتم، مُصحف را چگونه می‌گیری؟! یک سیلیش زدم، طپانچه‌ای که بر زمین افتاد و دیگریف و مویش را پاره پاره کردم، و همه برکندم، و دست‌هاش بخاییدم که خون روان شد بستمش در فَلَق!» (موحد، ۱۳۷۷: ۲۹۲ – ۲۹۱)



شمس نحوه‌ی تربیت خود را مُلهم از خداوند می‌داند. «مولانا را سخنی هست مِن لِدُنی، می‌گوید در بند آن نی که کس را نفع کند یا نکند اما مرا از خردگی، به الهام خدا هست که به سخن تربیت کنم کسی را چنان که از خود خلاص می‌یابد و پیشترک می رود. این شیخِ حق است.» (موحد،۱۳۷۷: ۷۶۷)

چرا شمس به قونیه آمد؟

شروع داستان با خواب یک شیوه‌ی دیرینه کلاسیک بوده است. شمس در دیدار خود با مولانا

می‌نویسد: «به حضرت حق تضرع می‌کردم که: مرا با اولیاء خود اختلاط ده و هم صحبت کن. به خواب دیدم که مرا گفتند که، تو را با یک ولی همصحبت کنیم. گفتم کجاست آن ولی؟ شب دیگر دیدم که گفتند، در روم است.» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۶۲ – ۱۶۱)

شمس با خوابی که در تبریز دیده بود، راه می‌افتد به طرف غرب. شهر به شهر می‌گردد. «می‌رسد به ارزوم. آنجا معلّمی می‌کند. می‌رود به ارزنجان. او را به فعلگی نمی‌گیرند. چون جثه‌ی نحیف و لاغری دارد و پیداست که به درد این کار نمی‌خورد. شمس جایی ماندگار نمی‌شود. به او می‌گویند «شمس پرنده».» (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۱۶)

تا به اطراف قونیه می‌رسد. شب هنگام بود و در خان شکر فروشان نزول فرمود. «حجره‌ای بگرفت و بر در حجره‌اش قفلی نادر می‌نهاد و کلید را در گوشه‌ی دستارچه قیمتی بسته و بر دوش می‌انداخت. تا خلق گمان آید که او تاجر بزرگ است و خود در حجره غیر از حصیری کهنه و شکسته کوزه‌ای و بالشی از خشت خام نبود. در ده و پانزده روزی نان خشکی را در آب پاچه ترید کرده، افطار می‌فرمود. صبحی، بر در خان، دکه‌ای بود آراسته که اکثر صدور، آن جایگاه بنشستندی. بر سر آن دکه بنشست. و یعقوب‌وار بوی یوسف را به مشام جان استنشاق فرمود.» (عباسی داکانی، ۱۳۸۷: ۱۹۲)

«شمس می‌گوید هدف اساسیم از این دیدار انسان شناسی و شناخت حالات دل است. کسی می‌خواستم از جنس خودکه او را قبله سازم و روی بدو آورم به من گفتند، که بنده‌ی نازنینی را در قونیه از قید و بندهای قیل و قال نجات بخشم چون می‌دانستم او میان افرادی که به آشفتگی و نابسامانی‌ها و دلهره‌ها گرفتارند بسر می‌برد، دریغم آمد که مولانا را به زیان و ارزان برند در صورتی که می‌دانستم مولانا خلاقّ و درونگر است. آمدم تا نوسازی کنم و مولانا را از نو بسازم.» (تدین، ۱۳۷۷: ۲۰۹)

پیوند شمس و مولانا

شمس داستان خودش را با مولانا به این صورت خلاصه می‌کند: گوهری بود در صدفی. گرد عالم می‌گشت. صدف‌ها می‌دید بی‌گوهر. حکایت صدف و گوهر می‌کردند. او نیز با ایشان حکایت صدف می‌کرد. تا روزی جوهری یگانه‌ای یافت. گفت آنچه گفت شمس آتشی به جان مولانا انداخت و او را به خود آورد. (مدرس صادقی ۱۳۸۴: ۲۳)

شاید اولین ملاقات شمس با مولانا در همین شهر ارزنجان صورت گرفته باشد. و یا در لارنده و یا در کاروان سرایی بر سر راه.



اما در روز بیست و ششم جمادی‌الاخر سال ۶۴۲ هجری قمری بود که شمس به قونیه رسید. گویا در آن زمان، شصت ساله بود. روز شنبه‌ای بود که به شهر درآمد و در کاروان سرای شکرریزان اتاق گرفت. یکی از این روایت‌ها که جامی در نفحات الانس نقل می‌کند، از این قرار است: شمس به مدرسه مولانا وارد می‌شود و می‌بیند که مولانا توی حیاط ،کنار حوض نشسته است و پهلوی دستش یک دسته کتاب روی هم تلنبار شده. شمس از مولانا می‌پرسد «اینها چیست؟» مولانا می‌گوید: «تو به اینها چه کار داری؟» اینها قیل و قال است. شمس کتاب‌ها را هُل می‌دهد توی آب. مولانا فریاد می‌زند» این چه کاری بود که کردی؟ شمس که می‌بیند مولانا خیلی ناراحت شده، کتا ب‌ها را یکی یکی از توی آب می‌کشد بیرون. هیچ کدام عیبی نکرده و حتی تر نشده. مولانا تعجّب می‌کند. می‌گوید «چه طور؟» شمس جواب می‌دهد «تو به این کارها چه کار داری؟ به این می‌گویند ذوق و

حال.» «من سخنی می‌گویم از حالِ خود. هیچ تعلقی نمی‌کنم به این‌ها. تو نیز، مرا بگو، اگر سخنی داری، و بحث کن! اگر وقتی سخنی دقیق شد از بهر استشهاد ـ چنانکه مولانا فرماید، مهر بر نهند از قرآن و احادیث تا مُشَرَّح شود ـ روا باشد». (موحد، ۱۳۷۷: ۷۲)

بعد مولانا دست او را می‌گیرد و می‌برد به حجره‌ی خودش و سه ماه آنجا می‌مانند و در به روی خود می‌بندند و بقیه‌ی قضایا. (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۱۶)

مولانا را جمال خوب است و مرا جمالی هست و زشتی هست. جمال مرا مولانا دیده بود، زشتی مرا ندیده بود. این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببیند، نغزی مرا و زشتی مرا. (موحد، ۱۳۷۷: ۷۴)

مولانا قبل از شمس، مدرسی عالی مقام بود که علوم رسمی زمان خود را بر مذاق تفکر اشعری می‌ساخت و درس می‌داد. اما در اثر برخورد با شمس مولانای دیگر شد و شمس، کیمیایی بود که مس وجود مولانا را به طلا تبدیل کرد. البته مولانا هم آمادگی این کار را داشت. «موضوع دو طرف دارد. هم فاعلیت و ایجاب و عظمت و کمال شمس مطرح بود که انسانی شیدا، یگانه و بی‌همتا بود و هم قابلیت مولانا نقش داشت. مولانا از کودکی خویش، برای اتفاقی بزرگ آمادگی داشت.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۸۹)

مولانا که قبله‌ی شمس است و سخن او را در می‌یابد و او را از تنگدلی می‌رهاند، شمس آشکارا می‌گوید:«خوب گویم و خوش گویم، از اندرون روشن و منورم، آبی بودم بر خود می‌جوشیدم، و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم ،تا وجود مولانا بر من زد، روان شد، اکنون می رود خوش و تازه و خرم» (موحد،۱۳۷۷ :۱۴۲)

این سخن نشانه‌ی کارسازی شگرف مولانا جلال‌الدین در منش و زندگانی شمس‌الدین است. ورای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکر ایشان می‌رود، بندگان‌اند پنهانی، از مشهوران تمامتر و مطلوبی هست. شمس تبریزی از دیگاه مولانا، مطلوبی است بعضی از اینها او را دریابند. شمس می‌گوید: مولانا را گمان آن است که آن مَنَم. ولی چنین بر داشتی را خود روا نمی‌داند. «اگر مطلوب نی‌ام، طالب هستم و غایت طالب از میان مطلوب سر بر آورد. جای دگر شمس، مولانا را غواص می‌خواند و خود را بازرگان. آشکاراست که غواص باید گوهر را از دریا بیرون بیاورد و در دسترس بازرگان قرار دهد. «امروز غواص مولاناست و بازرگان من و گوهر میان ماست.» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۱۵)

گاه شمس از پیوند خود با مولانا سرگشه و حیران است. «مرا باید ظاهر شود که زندگانی ما با هم به چه طریق است. برادری است و یاری؟ یا شیخی و مریدی؟ این خوشم نمی‌آید. استادی و شاگردی؟ سر انجام خود به این پرسش‌ها پاسخ می‌گوید و مولانا را بسی برتر از آن می‌داند که کسی پیر راه او شود و خود را نیز رهرو نمی‌داند و در می‌یابد که پیوند بر بنیاد دوستی است و آماج آسایش. (پرتو، ۱۳۸۱: ۱۲۶)



شمس صریحاً از قاعده‌ی مریدی و مرادی صوفیه اجتناب نموده و حتی زمانی که می‌خواست از حلب باز گردد با مولانا شرط کرد که شیخی نکند. او سعی داشته است تا حتی‌المقدور از تیررس معرفت دیگران نسبت به حالات خویش بر کنار بماند. «من بر مولانا آمدم، شرط این بود که من نمی‌آیم به شیخی. آن که شیخ مولانا باشد، او را خدا هنوز بر روی زمین نیاورد. اکنون شرط من و مولانا آن بود که زندگانی بی‌نفاق باشد. «اکنون به جهت دوستی و آسایش، می‌باید هیچ نفاق نیاید

مرا کردن.» (موحد، ۱۳۷۷: ۷۷۷)

از دیـد مـولانا، پیوندش با شمس، چون پیوند مـوسی و هـارون است. این دو برادر جدایی ناپذیرند. در این گفت و گویی نیست که زندگی مولانا پیش از دیدار شمس تاریک بوده است و شاید این تاریکی را می‌توان همان یکسره نگریستن مولانا به دانش‌های زمینی و ناآشنایی با روشنایی مینوی دانست و شمس با برانگیختن مولانا به رهایش از بند و زنجیر بندگی و آموزش رهروان و سرسپردگان، تاریکی را از زندگی او زدوده است.

شمس الـحق تبریزی مـاییم و شب وحشت گر شمس نبودی شب از خویش کجا رستی؟

در پیوند با مولانا، شمس او را و خود را دو دوست می‌داند که با هم در راه خدا گام بر می‌دارند و در این دوستی، جز پاکدلی و نیک خواهی چیزی در کار نیست. شمس خود را در پیشگاه مولانا آسوده می‌بیند و خرسند.

سلطان‌ولد در ابتدا نامه‌ی خود رابطه‌ی مولانا را با شمس همانند رابطه‌ی موسی با خضر معرفی می‌کند. مولانا با همه‌ی فضل و دانش و مقامات و کرامات همواره در طلب صحبت اولیای حق بود و سرانجام شمس را یافت. ورود شمس به قونیه و ملاقاتش با مولانا طوفانی در محیط آرام این شهر و به ویژه در حلقه‌ی ارادتمندان خاندان مولانا بر انگیخت .

سر چـه بـاشد تـا فـدای شمس الـدین کـنم؟
نـام شمس الـدین بـگو تـا جـان کـنم بـر او نثار
شمس دین جام جمست و شمس دین بحر عظیم
شمس دین عیسی دم است و شمس دین یوسف عذار
(یثربی، ۱۳۸۶: ۷۸)

سیما، اخلاق و عادات شمس

مقالات، شمس تبریزی را پیر مردی معرفی می‌کند با ریشی اندک و بدنی لاغر و ضعیف ولی چالاک و پر طاقت و با نفسی گرم و کلامی نافذ، مردی سخت به خود متکی که چندان در بند آداب و رسوم ظاهری نیست و درونگر و در عین حال پر شور و ناآرام و رک است. او علوم رسمی را ارج می‌نهد ولی آنها را در کشف حقیقت بی‌فایده دانسته و با مراسم خانقاه نشینان مانند تعلیم ذکر و چله نشینی و خرقه دادن میانه‌ی خوشی ندارد. در برابر بیگانه، تحمل و بردباری و ادب به خرج می‌دهد اما از آشنا جز به تسلیم مطلق راضی نمی‌شود. جفا کاری و فزون طلبی و انتظار و توقع بی‌حد و مرز در برابر دوست شیوه‌ی خاص اوست. «اگر بیگانه مرا صد کفش بزند، هیچ نگویم، اما از یگانه سر مویی بگیرم، آن شفقت است و رحمت.» (موحد، ۱۳۷۷ :۲۵۲)



«هر که خُلق و خوی فراخ دیدی، و سخن گشاده و فراخ حوصله، که دعای خیر همه عالم کند،که از سخن او تو را گشادِ دل می‌شود و این عالم و تنگی او بر تو فراموش می‌شود. – نه چنان طبع گشاده که کفرگوید که تو بخندی، بلکه چنان محض توحیدگوید که تو همچو سراج الدین از برون می‌آید آب چشمت، و از درون صد هزار خنده باشدت.» (موحد، ۱۳۷۷: ۷۱۳)

لاشک با هر چه نشینی و با هر چه باشی، خوی او گیری. «در کُه نگری در تو پَخسیتگی در آید، در سبزه و گل نگری، تازگی درآید. 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.» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۰۹ – ۱۰۸)

«شمس در آغاز جوانی کمتر می‌خورد و کم می‌خوابید، دلتنگ بود، متفکر بود. به او می‌گفتند چرا نمی‌خوری، چرا کم می‌خوابی و شب‌ها بیداری؟ شمس که اندیشه‌ای متعالی داشت به مادرش پاسخ داد: «می‌خواهم تا با ایثار جسم خویش و بررسی هستی و وجود، حقایق را درک کنم تا موفق شوم با خالقی که جهان را وی را آفرید، بدون واسطه سخن گویم. شمس شرط کرده بود تا این مکالمات انجام نشود نخواهد خورد و نخواهد خفت، او گفته بود: وقتی خواهم خورد و خسبید که دقیقا بدانم چگونه آمده‌ام و کجا می‌روم و عواقبم چگونه می‌باشد؟» (تدین، ۱۳۷۷: ۱۹۵)

یکی آمد که مرا ادب طعام خوردن بیاموز، که مرا گران کرد و رنجانید. گفتم: خوردن باید چنان باید که تو خوردن را برنجانی، نه چنانکه خوردن تو را برنجاند. چنان بخور که تو گرانی بر او اندازی، نه چنانکه او گرانی بر تو اندازد. (موحد، ۱۳۷۷: ۳۰۳ – ۳۰۲)

مقالات شمس سرتاسر وجد و حال و شور و نشاط است. جملات آن با همه‌ی شکستگی و در هم ریختگی، از صفا و جاذبه‌ی خیره کننده‌ای سرشار است. گفتار شمش با همه‌ی سادگی و بی‌پیرایگی نغز و شیرین و آبدار است. وقتی او به سخن در می‌آید خیال می‌کنی که مولانا شعر می‌سراید. بیانی پرنشئه و آهنگ، تنیده از تار و پود طنز و تمثیل، خالی از هر گونه تکلف و فضل فروشی، پر از خیال‌های رنگین و اندیشه‌های بلند، لبریز از روح و حرکت.

شمس با آن شور و غوغایی که در درون داشت، هیچ وقت دست به قلم نمی‌برد. او نفس گرم انسان بالغ رسیده به توحید و حیّ و حاضر را بر کلمات منقول از مردگان، نقش بسته بر الواح بی‌روح را ترجیح می‌داد. «من عادت نبشتن نداشته‌ام هرگز. سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد.» بافت دلکش و زیبای سخن شمس در مقالات، خود عالمی دارد که در بسیار جاها با شِعر پهلو می‌زند، بیانی بس شیوا و دلاویز و نثری بسیار شفاف و تاثیرگذار. «بزرگترین کرامت او سخن اوست. و سخن را از معامله جدا نمی‌داند. او اهل معامله است. یعنی عمل.» (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۱۹)

«آنکه مـرا دشنام مـی‌دهد خوشم می‌آید و آنکه ثنایم می‌گوید می‌رنجم زیرا که ثنا می‌باید چنان باشد که بعد از آن انکار درنیاید و گـرنه آن ثنا نفاق باشد آخـر آنـکـه منافق است بتر است از کافر.» (موحد، ۱۳۷۷: ۳۱۹)

خود شمس اصلاً اهل مبالغه نیست. داستان خودش را به سادگی و بدون اغراق و بدون ذرّه‌ای زرق و برق و رنگ و لعاب اضافی تعریف می‌کند. «این قاعده‌ای است که چون سخن راست را متلوّن کنی و به ناویل گویی، اندکی برنجند و اغلب رقت آید و حالت آید. و چون بی‌تاویل گویند نه رقت آید و نه حالت آید مگر آن را خدای تعالی مخصوص کرد به قابلیت و لذت راستی بدو رسانید.» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۲۴)



شمس از افراد نادان دوری می‌جست. «صحبت بی‌خبران سخت مضر است. حرام است. صحبت نادان حرام است، طامعشان حرام است طعام حرام که از آن نادانی است آن به گلوی من فرو نمی‌رود. چو طعام او بخورم، چنان باشد که سنگ منجنیق بیاید در خانه آبگینه گر که پر باشد آبگینه تا به سقف از آلت‌های آبگینه گین و کاسه‌های آبگینه گین» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۸۸)

شمس از شهرت پرهیز می‌کرد: یکی هزار جهد می‌کند که از خود چیزی بنماید، و یکی به صد

حیلت خود را پنهان می‌کند. هر چند خود را بیش پیدا کنم، زحمتم بیش شود. محرم و نامحرم گرد شود، نتوانم چنانکه مرا باید زیستن. (موحد، ۱۳۷۷: ۳۰۴-۳۰۵)

شمس همواره به عارفان و صاحب دلان عشق می‌ورزید من سخت متواضع باشم با نیازمندان صادق، اما سخت با نخوت و متکبر باشم با دیگران. و می‌گوید: «یک درم به صاحب دل رود از مال تو، بهتر از هزار درم که به صاحب نَفس رود.» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۲۶)

شمس عاقبت نگر بود. «هرکه در تلخی خندان باشد، سبب آن باشد که نظر او بر شیرینی عاقبت است. پس معنی صبر افتادن نظر است بر آخر کار و معنی بی صبری، نارسیدن نظر است بر آخر کار.» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۰۸) در مقالات شمس، همه جا این خود شمس است که دارد سخن می‌گوید. «بدون هیچ واسطه‌ای. حضور او را به راحتی در همه جا، حتی در قصّه‌هایی که از دیگران نقل می‌کند، احساس می‌کنیم. (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۳۱)

تواضع و فروتنی شمس بر خاص و عـام چشمگیر است. «روزی حضرت خداوندگار در محله می‌گذشت، جماعت اطفال می‌آمدند و دست بوسی می‌کردند. سجده می‌نهادند. خداوندگار در مقابل سجده می‌نهاد. کودکی مشغول بود. گفت خداوندگار صبر کن تا من نیز بیایم و دست بوسی کنم. و یکی دیگر از عادات شمس هنر عیب‌پوشی او می‌باشد: «عیبی باشد در آدمی که هزار هنر را بپوشاند، و یک هنر باشد که هزار عیب را بپوشاند. آن یکی (ابلیس) را همه عیب‌ها نبود، الا کینه‌دار بود، هنرهاش را پوشانید.» (موحد، ۱۳۷۷: ۹۰)

شمس در برابر خصم، بردبار و مداراجو بود. او می‌گفت «تا بتوانی، در خصم، به مهر، خوش در نگر ! چو به مهر، در کسی روی، او را خوش آید، اگر چه دشمن باشد، زیرا که او توقع کینه و خشم باشد از تو، چو مهر بیند، خوشش آید.» (عباسی داکانی، ۱۳۸۷: ۱۷۲)

در مقالات شمس از مبالغه و تعارف ابداً خبری نیست. شمس با هیچ کس تعارف ندارد. به هیچ کس بدهکار نیست. از هیچ کس نمی‌ترسد. به کسی باج نمی‌دهد زبان شمس زبانی رُک و راست، تیز و برنده، فشرده و موجز است. زرین‌کوب می‌نویسد: شمس تند و گستاخ و بی‌پروا سخن می‌گفت و نوعی خشونت و بلند پروازی در سخن او بود که تحمل آن برای مریدان مولانا دشوار به نظر می‌رسید. خود او می‌گفت: سخنم همه بر وجه کبریا می‌آیدو خلایق را طاقت آن نیست. شمس به سادگی و بدون حاشیه رفتن و تردید و مسامحه، اصل مطلب را تعریف می‌کند. هیچ ملاحظه‌ای توی کارش نیست. به مریدان مولانا پرخاش می‌کند و فحش می‌دهد. مریدان به مولانا شکایت می‌برند. مولانا از شمس گله می‌کند که چرا ملاحظه‌ی آنها را نمی‌کنی و شمس از مولانا گله می‌کند که چرا جواب آنها را نمی‌دهی؟مولانا نمی‌خواهد مریدان را از دست خودش برنجاند و باز هم ملاحظه می‌کند. شمس قهر می‌کند و می‌رود به حلب. مولانا سلطان ولد را با چهارصد درم و نامه‌های منظوم به حلب می‌فرستد تا شمس را برگرداند. (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۲۱)



مولانا در دفاع از شمس هنگامی که از حلب به همراه سلطان ولد برمی‌گردد. می‌گوید: «شمس شیطان نیست، آواره نیست، افسونگر نیست. بر اندیشه خود برتمنیات نفسانی خود مسلط است، رضا به قضا داده، تهمت و رنج و زحمت و محبت را به خاطر عشق یکسان می‌بیند. هیچگاه دیو پلید خشم و آز و مقام پرستی و زعامت بر او چیره نمی‌شود، خیر محض است. او حقیقت آدمی را عشق به انسان‌ها می‌داند. با دشواری‌ها می‌سازد و ترسی ندارد.» میهمانان خود را در برابر آفتاب حق و حقیقت ناچیز می‌انگاشتند. چگونه می‌توانستند احساس پریشان و آشفته‌ی خود را با مقام رفیع شمس که مولانا مداح

آن بود بسنجند؟ واز آنجا که این سخنان از عواطف لطیف مولانا که نشات گرفته از مرادش بود و به وی حیات و امید تازه‌ای می‌بخشید در میهمانان تاثیرگذار شد و آنان با اشتیاقی هر چه بیشتر منتظر کسب فیض بیشتر و آگاهی‌های تازه‌تری از فرزنه‌ای به نام شمس شدند.

تجربه‌های عرفانی شمس

شمس که جاذبه حقیقت را با تمام وجودش درک کرده بود برای آنکه شمس حقیقی را معرفی کند در پاسخ یکی از پرسش‌های مولانا چنین گفت: «مولانا بدان و آگاه باش آن خطاط سه گونه خط نوشتی: یکی او خواندی لاغیر! یکی را هم او خواندی و هم غیر! یکی نه او خواندی نه غیر او! آن خط سوم منم!»

اول با فقیهان نمی‌نشستم، با درویشان می‌نشستم. می‌گفتم آنها از درویشی بیگانه‌اند. چون دانستم که درویشی چیست و ایشان کجااند، اکنون رغبت مجالس فقیهان بیش دارم ازین درویشان. زیرا فقیهان باری رنج برده‌اند. این‌ها می‌لافند که درویشیم. اخر درویشی کو؟ چه شد که من نمی‌بینم، آخر درویشی گونه‌ای از سالاری و سروری است.

شمس می‌گوید: همه طالب فایده‌ی علم باشند. تو طالب کار نیک باش، تا از یار، نیک حاصل کنی که مغز این است و پوست آن است. شمس می‌خواهد تا انسان پنبه غفلت را از گوش خارج کند و اسیر زبان و سالوس ظاهر نشود. شمس با دانش ظاهری موافق نبود. با بسیاری از حکما و فلاسفه و عرفا مخالف بود. حتی افلاطون، فخر رازی، جنید و بایزید را قبول نداشت. و فخر رازی را که مورد احترام خاص و عوام است با طنزی به ریشخند می‌گیرد، نظر شمس از «کرم» فخر رازی است که اهل فلسفه بود و نزد خوارزمشاه ارزش والایی داشت. بدین ترتیب مدعی است «گفت خلقی دیدم ترسان و گریزان. پیش رفتم، مرا می‌ترسانیدند و بیم می‌کردند که زنهار، اژدهایی ظاهر شده که عالمی را دریک لقمه می‌کند. هیچ باک نداشتم. پیشتر رفتم. دری دیدم از آهن، پهنا و درازی آن در صفت نگنجد. فرو بسته بر او قفل نهاده پانصد من. گفتند در این جاست آن اژدهای هفت سر. زنهار، گرد این در مگرد. مرا غیرت و حمیت بجنبید. بزدم و قفل را در هم شکستم. در آمدم کِرمی‌دیدم. پی بر نهادم، زیر پیش بسپردم، و فرو مالیدم در زیر پای و بکشتم.» (موحد، ۱۳۷۷: ۶۵۹)

ودر جای دیگر نقل می‌کند:گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده است فخر رازی در تفسیر قرآن. صد هزار فخر رازی در گرد راه ابایزید نرسد.

مولانا می‌فرماید: «یکبار بهاء ولد در حجره‌ام نشسته بود از شمس پرسید در کدام مدرسه دمشق بیشتر تحصیل علم کرده است؟ شمس با دو کف دستش اشاره‌ای به اندامش کرد و پاسخ داد: مدرسه‌ی ما این است: این چهار دیواری گوشتی! مدرسش بزرگ است، نمی‌گویم کیست؟ اما می‌دانم معبدش دل است! (تدین، ۱۳۷۷: ۲۰۵) و سپس ادامه می‌دهد: خُنُک آن که چشمش بخسبد و دلش نخسبد، وای بر آنکه چشمش نخسبد و دلش بخسبد.



شمس می‌گوید: «دنیا گنج است و مار است و مولانا می‌گوید مار بر سر گنج است. تو زشتی مار را مبین، نفایس گنج را ببین. گفتند: مولانا از دنیا فارغ است، و مولانا شمس‌الدین تبریزی فارغ نیست از دنیا. و مولانا گفته باشدکه این از آن است که شما مولانا شمس الدین تبریزی را دوست نمی‌دارید. که اگر دوست دارید، شما را طمع ننماید، و مکروه ننماید. همین که عیب دیدن گرفت بدان کو که محبت کم شد.» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۰۰)

یکی گفت که مولانا همه لطف است و مولانا شمس‌الدین را هم صفت لطف است و هم صفت قهر است. مبالغه می‌کنند که فلان کس همه لطف است. لطف محض است. پندارند که کمال در آن است. نیست. آنکه همه لطف باشد ناقص است. هرگز روا نباشد بر خدا این صفت ـ که همه محض لطف باشد. سلب کنی صفت قهر را. بلکه، هم لطف می‌باید و هم قهر، لیکن به موضع خویش. نادان را هم قهر و لطف باشد. الا به غیر موضع، از سر هوا و جهل.» (موحد، ۱۳۷۷: ۶۱۵)

شمس، دوستان و دشمنان

با آنکه همه مردم را دوست می‌دارد از اینکه با همه کس تفاهم برقرار کند سرباز می‌زند. می‌گوید: مرا در این عالم با این عوام هیچ کار نیست، برای ایشان نیامده‌ام. او می‌داند که سخنش در مرتبه‌ی فهم عوام نمی‌گنجد و لذا بارها تاکید می‌کند که حرف‌های او به درد عامیان نمی‌خورد و آنان را نفعی ندارد. شمس، مخاطبان خود را مشخص کرده است او می‌داند روی سخنش با چه کسی است از این رو هنگام اعتراض نسبت به پیچیدگی سخنش آشکارا اعلام می‌دارد: «سخن من به فهم ایشان نمی‌رسد. مرا دستوری نیست که از این نظیرهای پست بگویم.» مرا در این عالم با این عوام هیچ کاری نیست برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق انگشت بر رگ ایشان می‌نهم. گویی شمس به مدیریت نخبگان اعتقاد دارد. او روشنفکری می‌نماید که به سراغ روشنفکران می‌رود. از این رو شمس حرف‌هایش را از طریق مولانا به گوش مردم می‌تواند برساند. و در جایی دل خود را خزینه‌ی حق معرفی می‌کند «دل من خزینه کسی نیست، خزینه‌ی حق است. قماش اشتربان در اینجا چرا رها کنم؟ برون اندازم، این ضمیر دیگران دیگر است. این طاقت ندارد الا خزینه شه را. (موحد، ۱۳۷۷: ۶۲۷)

آقای اوری استاد زبان فارسی در کمبریج رساله‌ی کوچکی به نام جلال‌الدین و شمس تبریزی نگاشته و در آن عبارت زیر از شمس نقل می‌کند. «این مردمان را حقست به سخن من الف (الفت) ندارند. سخنم همه به وجه کبریا می‌آید.. قرآن و سخن محمد همه به وجه نیاز آمده است لاجرم معنی می‌نماید: سخنی می‌شنوید نه در طرف طلب و نه در نیاز. از بلندی به مثابه آنکه برمی‌نگری کلاه می‌افتد. (دشتی، ۱۳۷۵: ۱۸۷)

شمس خوش ندارد که با تشبیه و استعاره سخنش را به به نفاق و تلوّن بیالاید. هر چه در باطن دارد، رک و راست و بی‌هیچ کل و اعوجاجی بیان می‌کند. و باطن او همه یکرنگی است. می‌گوید: «باطن من همه یکرنگی ست. اگر ظاهر شود و مرا ولایتی باشد و حکمی، همه عالم یکرنگ شدی – شمشیر نماندی، قهر نماندی و این سنت الله نیست که این عالم چنین باشد.» (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۲۶)

«گفتم، پُر سَری آمد که، با من سِرّی بگو. من با تو سِر نتوانم گفتن. من سر با آن کس توانم گفتن که او را در او نبینم. خود را در او بینم. سّر خود را با خود گویم. من در تو خود را نمی‌بینم، در تو دیگری را می‌بینم.» می‌گویندش چرا به خانقاه نمی‌آیی با یک دنیا طنز پاسخ می‌دهد: «من خود را مستحق خانقاه نمی‌دانم. این خانقاه جهت آن قوم کرده‌اند که ایشان را پروای پختن و حاصل کردن نباشد، روزگار ایشان عزیز باشد با آن نرسند. من آن نیستم.» می‌گویندش اگر اهل خانقاه نیستی لابد اهل مدرسه‌ای، خوب بیا در مدرسه منزل کن. پاسخ می‌دهد که اهل مدرسه در لفظ می‌تنند، این نوع بحث کار من نیست و اگر بخواهم از مقوله‌ی لفظ خارج شوم و به زبان خود بحث کنم بخندند و تکفیر کنند. آنگاه می‌گوید رهایم کنید که «من غریبم و غریب را کارونسرا لایق است.» شمس از



دست مریدان شکایت می‌کند که از بهر تفهیمشان سخن مکرّر می کردم، طعن زدند که از بی‌مایگی سخن مکرّر می‌کند.» و در جواب آنها، می‌گوید: بی‌مایگی شماست. این سخن من نیک است و مشکل. اگر صد بار بگویم، هر بار معنی دیگر فهم شود و آن معنی اصل همچنان بکر باشد.

شمس نسبت به دوستان حساسیت خاصی دارد و آنها را از نمامی و سخن‌چینی حسودان و کوردلان بر حذر می‌دارد. وی همچنین جمع دوستان را مانند حروف منظوم می‌داند که کنار هم خوش آهنگ و زیبا هستند. و آنها را به اتحاد و همدلی فرا می‌خواند«هر که تو را از یار تو بدی گوید ـ خواه گوینده‌ی درونی و خواه گوینده بیرونی ـ که یار تو بر تو حسود است، بدان که حسود اوست، از حسد می‌جوشد. هر که گوید که تو را فلان ثنا گفت، بگو، مرا ثنا تو می گویی، او را بهانه می‌سازی. هر که گوید که تو را فلان دشنام داد، بگو، مرا تو دشنام می دهی، او را بهانه می کنی. این او نگفته باشد، یا به معنی دیگر گفته باشد.» (موحد، ۱۳۷۷ :۳۱۵)

«حروف منظوم را پهلوی همدگر می‌نویسی، چگونه خوش می‌آید؟ تا بدانی که خوشی در جمعیتِ یاران است، پهلوی همدیگر می‌نازند و جمال می‌نمایند. آنگه جدا جدا می‌افتند هوا در میان ایشان در می‌آید،آن نورِ ایشان می‌رود.» (موحد، ۱۳۷۷: ۲۷۱)

«مرا گمان نیک باشَد به دوستان. آنچه معاینه بینم در وسع من نباشد که به خلاف آن گمان برم. الاّ اول در حق کافران نیز بد نه اندیشیدمی. گفتمی،که داند؟ باشد که مسلمان بود در حقیقت و در عاقبت.» (موحد، ۱۳۷۷: ۲۰۹)

«هر که را دوست دارم ، جفا پیش آرم . اگر آن را قبول کرد، من خود همچنین گلوله از آنِ او باشم . وفا خود چیزی است که آن را با بچه پنج ساله بکنی، معتقد شود و دوست دارشود. الا کار جَفا دارد.» (موحد، ۱۳۷۷: ۲۱۹) «همه خلل یاران و جمعیت آن است که نگاه ندارندیک دیگر را. باید که چنان زیند که ایشان را لاینفک دانند. (موحد، ۱۳۷۷: ۹۹)

شمس زیرکانه دوستان خود را محک می‌زد. «یکی دوست نمای بود. مریدی دعوی کردی. می‌آمد که، «مرا یک جان است، نمی دانم که در قالب توست یا در قالب من.»به امتحان، روزی گفتم، «تو را مالی هست. مرا زنی بخواه با جمال. اگر سیصد خواهند تو چهارصد بده.» خشک شد بر جای. (موحد،۱۳۷۷: ۲۹۰-۲۹۱) فرق میان ما و بزرگان همین است ـ که آنچه ما را باطن است ظاهر همان است. خدا ما را این داده است که با بیگانه توانیم نشستن ـ با دوست، اولی‌تر. کسی که به طریق معین منفعتی یافت، آن طریق را سخت گیرد. (موحد، ۱۳۷۷: ۱۵۵)

شمس در حق هیچ کس بد نمی‌اندیشد و خیر خواه همگنان است: «وقت‌ها باشد که بگذرم یاران را سلام نکنم. نه از آزار. تا این نیز گفته باشم: ایشان نمی‌دانند که ما در حق ایشان چه می‌اندیشم. اگر دانستندی که ایشان را چه صفا و پاکدلی و دولت می‌جوئیم، پیش ما جان بداندی. من هرگز بد نیندیشم. چه اندیشد خاطری که پاک شود از دیو و وسوسه‌ی خود؟ هرگز دیو در آن دل نیامده است. پیوسته در او فریشته بوده باشد. تا حق تعالی می‌فرماید که، من این را خانه رحمت خود می کنم. شما کرم کنید بیرون روید.» (موحد، ۱۳۷۷: ۲۱۱)



شمس برای هدایت دشمنانش هم دعا می کرد: «من خوی دارم که جهودان را دعا کنم. گویم که، خداش هدایت دهاد! آن را که مرا دشنام می‌دهد، دعا می گویم که، خدایا او را از این دشنام دادن بهتر و خوشتر کاری بده تا عوض این تسبیحی گوید و تهلیلی ، مشغول عالم حق گردد.» (موحد،۱۳۷۷: ۱۲۱)

مردی آن است که دیگران را خوش کند. چه مردی باشد که خویشتن خوش باشد؟ آری بنده همین تواند کردن که خویشتن خوش باشد. آن کار خداست که دیگران را خوش کند.

لحظه‌ای برویم تا به خرابات آن بیچارگان را ببینیم. آن عورتکان را خدا آفریده است. اگر بدند یا نیک‌اند. در ایشان بنگریم. در کلیسا هم برویم، ایشان را بنگریم. طاقت کار من کسی ندارد. آنچه من کنم مقلّد را نشاید که بدان اقتدا کند. راست گفته‌اند که این قوم اقتدا را نشایند.» (موحد، ۱۳۷۷: ۳۰۲)

تزکیه و ترک تعلق شمس

شمس در ریاضت ماهر و استاد و مجرب بود. «مولانا شمس الدین در شهر حلب چهارده ماه در حجره‌ی مدرسه‌ای درآمد و به ریاضت و مجاهده به غایتی مشغول شد که اصلاً یک روز از حجره بیرون نخرامید، از دیوار حجره آواز آمد که آخر نفس تو را نیز بر تو حقی است. نفس او، همچنان مصور شد که جهاد را از این بیش صبر و تحمل نباشد. ناگزیر تبسم کنان ترک گوشه‌گیری و اعتکاف کرده و به سوی دمشق عزیمت نمود.» (تدین، ۱۳۷۷: ۷۳)

شمس با تزکیه نفس، از ریا و خودنمایی پزهیز می‌نمود: «اگر به تماشای پاکی و نیکی خود مشغول نباشی، و آن خیانت‌های پنهانی را پاک کردن گیری، این پاکی و نیکی که داری بیشتر شود».(موحد، ۱۳۷۷: ۹۷)

شمس معتقد است که ظاهر و باطن مرد باید یکسان باشد. «گفت: مرد آن است که چنانکه باطنش بوَد، ظاهر چنان نماید. باطن من همه یک رنگ است. اگر ظاهر شود و مرا ولایتی باشد و حکمی، همه عالم یک رنگ شدی. شمشیر نماندی، قهر نماندی. کوتاه سخن آنکه: معنی نفاذ ظاهر من آن است که آنچه اندرون من است بیرون افتد، پس این عالم نباشد. آن خود عالمی دیگر باشد. مرا حالی است گرم. کس هیچ طاقت حال من ندارد. الا قول من می‌آید آن را مرهم می‌کند. تا میان این و میان او حایل شودو قوّت یابد.» (موحد،۱۳۷۷: ۱۰۶)

شمس ولایت را در تسلط بر نفس خویشتن می‌داند. «ولایت چه باشد؟ آنکه او را لشکرها باشد و شهرها و دیه‌ها؟ نه! بلکه، ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفسِ خویشتن، و بر احوال خویشتن و بر صفات خویشتن و بر کلام خویشتن و سکوت خویشتن. و قهرَ در محل قهر و لطف در محل لطف. (موحد، ۱۳۷۷: ۸۶ – ۸۵)

شمس برخی از جویندگان علم در زمان خویش را سرزنش می‌کندکه تحصیل علم از بهر دنیا چه فایده‌ای دارد؟ بلکه در بند آن باشید که چه کسی هستی و جوهر وجودی شما چیست؟ «تحصیل علم جهت لقمه‌ی دنیاوی چه می‌کنی؟ این رسن از بهر آنست که از چَه بر آیند، نه از بهرِ آن که از این چَه به چاه‌های دگر فرو روند. در بند آن باش که بدانی که من کی‌ام و چه جوهرم؟ و بهَ چه آمدم و کجا می‌روم؟ و اصل من از کجاست و این ساعت در چه‌ام؟ و روی به چه دارم؟» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۷۸)

شک نیست که چرک اندرون می‌باید که پاک شود، که ذره‌ای از چرک اندرون آن کند که صد هزار چرک برون نکند. آن چرک اندرون را کدام آب پاک کند؟ سه چهار مشک از آب دیده نه هر آب دیده‌ای، الا آب دیده‌ای که از آن صدق خیزد. بعد از آن بوی امن و نجات بدو رسد. (موحد، ۱۳۷۷: ۱۳۲) «می‌پنداری که ان کس که لذّت بر گیرد حسرت او کمتر باشد؟ حقّا که حسرت او بیشتر باشد، زیرا که با این عالم بیشتر خو کرده باشد.» (موحد، ۱۳۷۷: ۸۷)

شمس شرط رهایی از دوزخ را طهارت نفس از خصایل و صفات مذموم می‌داند. «آن نفست را



پاک کن از خبث و بخل و خصال ذمیمه تا از دوزخ خلاص یابی (موحد، ۱۳۷۷: ۱۴۰)

شمس دوری از خلق و انزوا طلبی را مقدمه سیر و سلوک می‌داند و هیچ سودی در اختلاط با خلق نمی‌بیند «با خلق اندک اندک، بیگانه شو. حق را با خلق هیچ صحبت و تعلّق نیست. ندانم از ایشان چه حاصل شود. کسی را از چه باز رهانند؟ یا به چه نزدیک کنند؟ آخر تو سیرت انبیا داری. پیروی ایشان می‌کنی. انبیا اختلاط کم کرده‌اند. ایشان به حق تعلق دارند، اگر چه به ظاهر خلق گرد ایشان در آمده‌اند. سخن انبیا را تاویلی هست، باشد که گویند برو، آن برو، مرو باشد در حقیقت.» (موحد، ۱۳۷۷: ۲۳۱) شمس انسان را به درستی و هم صحبتیِ با افراد دانا فرا می‌خواند و وی را از کجی و ناراستی بر حذر می‌دارد. زیرا اندکی راستی مرد دال است بر بسیار، و اندکی کژی و نفاق مرد دال است بر بسیار. (موحد، ۱۳۷۷: ۱۲۲)

همنشین تو از تو به باید تا تو را جاه و قدر افزاید

(موحد، ۱۳۷۷ :۶۴۵)

با کسی کم اختلاط کنم. با چنین صدری که همه عالم را غلبیر کنی، شانزده بود که سلام علیک بیش نمی‌کردم و رفت. (موحد، ۱۳۷۷: ۲۹۰)

نیل به این کمال، که عبارت از رهایی از خودی است، حاجت به معرفت دارد اما این معرفت عنایت الهی است، از طریق هدایت و ارشاد مرشد غیبی حاصل می‌شود و راه آن تزکیه و مجاهده است.

«تعالی و عروج روح از حضیض دنیای حس و ماده به «جناب قدس» که «نیستان» در مثنوی تعبیری از آن است طی کردن مراحل سلوک در سفر الی الله را بر وی الزام می‌کند که آغاز آن تفرقه و اعراض از تمام آن چیزی است که وی را از حق مشغول و به خود منصرف می‌دارد و پایان آن رفض و احتقار ما سوی الله است.» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۱۶)

ایمان و اعتقاد شمس

شمس معتقد است که قبل از هر چیز انسان باید ایمان داشته باشد و خدای را به خوبی و با تمام وجود بشناسد. و در دلش را برای تجلی انوار الهی باز کند، خدایی که نور مطلق است. خدایی که غایت حیات و قانون ازلی و ابدی هستی است. «اگر به عرش روی، هیچ سود نباشد، و اگر بالای عرش روی. و اگر زیر هفت طبقه زمین، هیچ سود نباشد. در دل می‌باید که باز شود. جان کندن همه انبیا و اولیا و اصفیا برای این بود. این می جستند.» (موحد، ۱۳۷۷: ۲۰۳)



شمس معتقد است که قرآن کلامی بزرگ است. «بالای قرآن هیچ نیست. بالای کلام خدا هیچ نیست. اما این قرآن که از بهر عوام گفته است جهت امر و نهی، و راه نمودن ذوق دگر دارد و آنکه با خواص می‌گوید ذوق دگر» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۸۴)

شمس معتقد است که تفسیر و فهم قرآن کار هر کسی نیست. قرآن تبلور عینی و تجسم حقیقی خود را در سیمای عالمان الهی نشان می‌دهد. «تفسیر قرآن هم از حق بشنو. از غیر حق تفسیر بشنوی، آن تفسیر حال ایشان بود، نه تفسیر قرآن. ترجمه تحت الفظ همه کودکان پنج ساله خود بگویند.» (موحد، ۱۳۷۷: ۶۳۵ – ۶۳۴)

شمس در کودکی روی به اصول دین آورد. «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 بربود

بوی حق (موحد،۱۳۷۷ :۷۳۵)

شمس در برخی از گفتارهایش متذکر می‌شود که خرقه از پیامبر گرفته است، نه از مشایخ. برخی از این جمله چنین استنباط کرده‌اندکه وی اساسا مرید کسی نبوده و یک صوفی اویسی مسلک بوده است که بدون داشتن شیخ به مقامات روحانی رسیده‌اند. و شاید شمس با گفتن این سخن که من خرقه از مصطفی گرفته‌ام. در واقع در پی بیان داشت علوّ شأن خویش است، یعنی خرقه‌ی او ظاهری نیست، بلکه باطنی است. شمس تبعیت از پیران واصل را لازمه‌ی سیر و سلوک می‌داند و هیچ سالکی بدون تبعیت صادقانه از ولایت پیران ربانی ره به جایی نخواهد برد. در میان انبیاء شمس آشکارا به محمد(ص) توجهی خاص دارد. «من قرآن را بدان تعظیم نمی‌کنم که خدا گفت. بدان تعظیم می‌کنم که از دهان مصطفی(ص)برون آمد. بدان که از دهان او برون آمد.» (موحد، ۱۳۷۷: ۶۹۱) و در جایی دیگر می‌گوید: «محمد اگر چه دیر گفت و بعد چهل گفت، اما کامل‌تر بود سخن او .»(موحد، ۱۳۷۷: ۱۹۷)

متابعت محمد آن است که او به معراج رفت. تو هم بروی در پی او. جهد کن تا قرارگهی در دل حاصل کنی. چون طالب دنیا باشی، به زبان نباشی، بل که به مباشرت اسباب باشی. طالب دین باشی. هم به زبان نباش، به ملازمت طاعت باش و طالب حق باشی به ملازمت خدمت مردان باش

رقص سماع: رقص مردان خدا لطیف باشد و سبک. گویی برگ است که بر روی آب می‌رود. اندرون چون کوه و صد هزار کوه و برون چو کاه. و در جای دیگر می‌فرماید: تو نیز رقصی بکن، تا به خدا برسی، خُطوَتَین وَ قَد وَصَل. (موحد، ۱۳۷۷: ۲۱۴)

مفاخره شمس

گاهی شمس از علم خویش و وسعت آن سخن به میان می‌آورد و در این واگوی‌ها و حدیث نفس‌ها، گونه‌ای خود باوری یا حتی غرور نیز به چشم می‌خورد. و برای سخن خود ارزش و احترام خاصی قائل است. چنانکه می‌گوید: صد هزار درم بر من خرج کنی، چنان نباشد که حرمت سخن من بداری. وی همچنین به دانش کافی مجهز بوده و خود را برای هر گونه سوالی آماده می‌بیند «اگر اهل رُبع مسکون جمله یک سو باشند و من به سویی،هر مشکل‌شان که باشد همه را جواب دهم. و هیچ نگریزم از گفتن و سخن نگردانم و از شاخ به شاخ نجهم. هر اشکال که گویند، جواب حاضر بیابند از ما در هر چه ایشان را مشکل است. جواب در جواب، قید در قید! باشد سخن من. هر یکی سوال را ده جواب و حجت که در هیچ کتابی مسطور نباشد به آن لطف و به آن نمک. چنانکه مولانا می‌فرمایدکه، تا با تو آشنا شده‌ام این کتاب‌ها در نظرم بی‌ذوق شده است.» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۸۶)



به قول نویسنده کتاب خط سوم دکتر صاحب الزمانی «سخن شمس در عین روشنی مبهم است. در عین دلپذیری، شلاق گونه است، فشرده و کوتاهست. شمس بت شکن است، از خود راضی و خودپسند می‌نماید، خود آگاهی شمس تا بدان پایه می‌رسد که حتی وصف ستایش مبالغه‌آمیز مولانا را از خود کافی نمی‌داند.» (تدین، ۱۳۷۷: ۷۳) شمس در سراسر زندگیش یک انسان راستین و والا یعنی مولانا را کاملاً درک کرد، که برای وی آوارگی و خطر مرگ و دلهره و خشم به همراه داشت.

شمس معتقد است که هر کس باید رساله‌ی خویش داشته باشد چرا که کسانی که اسرار اولیا حق را ندانند و رساله‌ی ایشان را مطالعه کنند. هر کس خیالی در سر می‌پروراند و گوینده سخن را به کفر و خطا متهم می‌کند و دیگر نمی‌گوید این کفر و خطا در جهل و خیال اندیشی ماست. «مرا

رساله محمد رسول الله سود ندارد. مرا رساله‌ی خود باید. اگر هزار رساله بخوانم که تاریک‌تر شوم.» (موحد، ۱۳۷۷: ۲۷۰)

در این فراز آشکارا مشاهده می‌کنیم که شمس از استادی خود در نوجوانی سخن می‌گوید. پس وی بسیار زود هنگام وارد جرگه‌ی سالکان شده است. «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 نگوید مرا، چه خفتن و خوردن؟» (موحد، ۱۳۷۷: ۷۳۵ – ۷۳۴)

شمس همواره برای تفهیم مریدان سخن خود را تکرار می‌کرد و آنها شمس را سرزنش می‌کردند که سخن تکراری بر زبان می‌راند «هر آینه، از بهر تفهیمشان سخن مکرر می‌کردم. طعن زدند که: از بی‌مایگی سخن مکرر می‌کند. گفتم: بی‌مایگی شماست. این سخن من نیک است و مشکل. اگر صد بار بگویم، هر بار معنی دیگر فهم شود و آن معنی اصل همچنان بکر باشد.» (موحد، ۱۳۷۷: ۷۱)

«من چون شعر گویم در اثناء سخن، باز شکافم، و معنی سّر آن بگویم. بعضی از غلبه معنی لال شوند مولانا را لالی نیست الا غلبه معنی قومی را قلّت معنی. مرا از این هیچ نباشد.» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۳۸) «هنوز در بسیط زمین، در قونیه، در دمشق و در خراسان بزرگ کسی نتوانسته است مراتب فضل و دانش مرا درک کند نمی‌گویم کسی از من تقلید کند ولی باید به حرف‌های آسمانیم گوش کند.» (تدین، ۱۳۷۷: ۷۱) من وعظ خوش گویم، و به آخر وعظ لال نشوم. خجندی لال می‌شود به آخر وعظ. اول وعظ سخن او کجا و آخر کجا؟ (موحد، ۱۳۷۷: ۳۴۸) دل من خزینه کسی نیست خزینه حق است قماش اشتر بان در اینجا چرا رها کنم ؟ برون اندازم. این ضمیر دیگران دیگر است. این طاقت ندارد الاخزینه شه را. (موحد، ۱۳۸۶: ۱۹۶)

مرگ شمس به روایت احمد افلاکی

در شب پایانی عمر شمس، او با مولانا خلوت کرده است. شخصی که ظاهراً با ایشان آشناست، از بیرون در آهسته به شمس اشاره می‌کند. شمس رو به مولانا کرده و به او می‌گوید: «به کُشتنم می‌خواهند.» و گویند هفت کس ناکس حسود عنود دست یکدیگر کرده بودند و ملحدوار در کمین ایستاده چون فرصت یافتند،کاردی راندند و همچنان حضرت مولانا شمس الدین چنان نعره‌ای بزد که آن جماعت بی‌هوش گشتند و چون به خود آمدند، غیر از چند قطره خون هیچ ندیدند. و از آن روز تا غایت، نشانی و اثری از آن سلطان معنی صورت نبست. (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۸۴)

اما مولانا در عروج شمس می‌گوید: «رفتن ناگهانی‌اش، در اوج شیفتگی مرا به دیوانگی کشاند. خود را در او گم کرده بودم، آن چه می‌سرودم به نام شمس بود هر چند که در شیفتگی خدا بود، من می‌نگاشتم و شمس را در آن نگاشته‌ها جان می‌دمید. گویی شمس زبان من بود و یا آن چه زبانم را به گفت وا می‌داشت. کلکی بودم در دست او، نایی بودم در دهان او ، خروش من خروش او بود، اندیشه‌ی من اندیشه‌ی او بود. من هرگز اندوهگین نبوده‌ام، من دشمن اندوهم و اندوه را بخشی کوچک از مرگ می‌دانم . دوری از شمس مرا می‌سوزاند و از این سوزش شادمان بودم و چون در نبودش «سماع» را روا نمی‌دانستم، در پندار می‌چرخیدم و می‌چرخیدم و سرمست بودم از آن که چم راستین «شیفتگی» را بازمی‌شناسم.» (پرتو، ۱۳۸۳: ۳۸)



به نظر می‌رسد که واقعه‌ی قتل شمس بسیار محتمل است و روایات ناپدید شدن شمس احتمالاً پس از قتل وی ساخته شده‌اند.

نتیجه

سخن شمس آینه‌ی شخصیت پیچیده و درونگرای اوست. از این رو از فرازهای او به آسانی نمی‌توان گذشت بلکه باید در آنها زیست و در آنها اندیشید. و با آنها مأنوس گشت. شمس در هاله‌ای از اسرار نیست باید او را درک کرد. با کلید عقل جزوی نمی‌توان او را دریافت، عقل در این راه عاجز و زبون است. برای او و رسیدن به آستانش هر قدر از تعصّب دور شوید به حریم ملکوتی او نزدیک‌تر خواهید شد. شمس خود را طبیبی می‌بیند که به نزد وی بیماران شفا و دوا یابند. او اندوهگین است که چرا مردم سخن می‌شنوند ولی بدان عمل نمی‌کنند و پایبند نیستند.

شمس معتقد است که هدف اصلی آفرینش انسان است و راز اشرف مخلوقات بودن انسان در همین است. انسان جهانی در اندرون دارد و دلی که خلوتسرای عشق است و انسان عاشق دنبال انسان کامل است. شمس ملاک موجودیّت و هوّیت انسانی را عشق می‌داند. عشق در ذات خود آفریننده و خلاق است. به گفته او جهان پایگاه عشق است و عقل و قانون در مقایسه با عشق پدیده‌های ثانوی‌اند. شمس کوشش کرد که آتش عشق و محبتی که خداوند در سینه‌های انسان‌ها به ودیعت نهاده است فروزان‌تر و روشن‌تر شود. شمس با تجربه‌های عرفانیش ثابت کردکه عشق کاینات را اداره می‌کند و انسان را تا مقام کروبیان بالا می‌برد. شمس می‌فرماید: عشق در ذات معشوق همچون وارستگی و استغنا و نزد عاشق به شکل تواضع، خاکساری و درد و رنج تجلی می‌کند. او حماسه‌هایی می‌سراید تا بر افکار انسانی هجوم برده و به او بگوید خدای را در همه جا بجوئید و ناراحتی‌های خود را با این تسلّی بخش بزرگ در میان گذارید. از نظر مولانا، شمس تبریزی، عصاره و خلاصه همه بزرگان بشر بود. شمس مردی است که از اختلاط بدی و خوبی، زشت و زیبا شکلی به حوادث و رویدادها می‌دهد و زنجیرهای تعصّب و خرافات قرون را از دست و پای سالک بر می‌دارد و شور و عشق می‌آفریند. البته خوشبختانه یا بدبختانه، شمس چندان هم مبادی آداب نبوده و گهگاه از دریای طبع لطیفش فحش‌های آبدار هم شنیده می‌شود.

شمس با فلسفه و فیلسوفان مخالف بود و معتقد بود وصول به حقیقت، فقط از طریق متابعت و عشق امکان پذیر است. در مقالات می‌نویسد: «کمترین چیزی از مصطفی(ص) ندهم به صد هزار رساله‌های قشیری و قریشی و غیر آن. بی‌مزه‌اند، بی‌ذوق‌اند شمس علم را وسیله می‌داند و نه هدف و فیلسوف را سرگشته می‌خواند. شمس به دانش‌های تجربی و عقلی معتقد نبود، بلکه شیفته‌ی دانش‌های متکی بر جذبه و عشق بود او در مقایسه‌ی این دو نوع دانش در مقالات می‌گوید: این علم به مدرسه حاصل نشود و به تحصیل شش هزار ساله که شش بار عمر نوح بود، بر نیاید. به هر صورت شمس، از نظر مشرب و سلوک و جذبه عرفانی و طریقت به فرقه خاصی منتسب نشده است. وی عارفی موحد بود که پذیرفتن هر نوع قیدی را دلیل نقصان می‌دانست و خود را از تمام قیود، رها ساخته بود شمس معتقد است که مردم تحصیل می‌کنند تا ریاست مدرسه‌ای را بر عهده بگیرند، یا در صدر مجالس بنشینند و یا مشهور شوند، در صورتی که هدف از زندگی شناخت انسان‌هاست، معرفت کاینات است، بدین جهت شمس می‌خواست همراهانی بیابد که مردم را از تاریکی، از خود پرستی، از تظاهر، از ریا و تعصب نجات بخشد.



بی‌شک در هر دوره‌ای ولیی لازم است و راه نیل به مقام ولایت برای انسان‌های مومن و موحد و مخلص باز است.

شمس به کرامت ذات انسان اعتقاد داشت و با ایمانی راستین همه‌ی انسان‌ها را مخاطب می‌سازد

و فریاد بر می‌آورد: ایام از شما مبارک باد. ایام می‌آیند تا بر شما مبارک شوند مبارک شمایید. بینشی چنین والا به انسان و کرامت او بی‌گمان نظیر کیمیایی است که بر هر مس، بلکه بر هر خاک افکنند زر شود. شمس در تاریخ اندیشه‌های عرفانی و در پرورش اندیشه نقش والایی دارد.



منابع

۱ـ ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹)شعاع شمس، غزلیات شمس تبریزی به روایت دکتر دینانی، مترجم کریم فیضی، انتشارات اطلاعات، تهران، ایران

۲ـ پرتو، ابو القاسم (۱۳۸۳)شور خدا: گزاره بر مثنوی معنوی مولوی، انتشارات اساطیر، تهران، ایران، چاپ دوم.

۳ـ پرتو، ابو القاسم (۱۳۸۱) گشتی در دیوان مولانا جلال الدین محمد، انتشارات کویر، تهران، ایران.

۴ـ تدین، عطاء الله(۱۳۷۷) بدنبال آفتاب از قونیه تا دمشق، انتشارات تهران، ایران.

۵ـ چیتیک، ویلیام(۱۳۸۷) من و مولانا: زندگانی شمس تبریزی و ارتباط او با مولانا جلال‌الدین، ترجمه شهاب الدین عباسی، انتشارات مروارید، تهران، ایران، چاپ سوم

۶ـ دشتی، علی (۱۳۷۵) سیری در دیوان شمس، انتشارات جاویدان، تهران .

۷ـ صاحب الزمانی، ناصرالدین (۱۳۵۱) خط سوم، انتشارات عطایی، تهران، ایران

۸ـ علوی، مهوش السادات (۱۳۷۶) مولانا خداوندگار طریقت عشق، موسسه انتشارات سوره، تهران، ایران، چاپ اول.

۹ـ مدرس صادقی، جعفر (۱۳۷۳) مقالات شمس، نشر مرکز، تهران، تهران

۱۰ـ موحد، محمد علی (۱۳۷۷) مقالات شمس تبریزی، انتشارات خوارزمی، تهران، ایران، چاپ دوم .

۱۱ـ یثربی، سید یحیی(۱۳۸۶) زبانه‌ی شمس و زبان مولوی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ایران .

۱۲ـ یازجی، تحسین(۱۹۶۱) مناقب العارفین، انتشارات انجمن تاریخ کرد، آنکارا، ترکیه

13-Ebrahimidinani, G., (2010), Shoae Shams, lyrics of Shams Tabrizi by Dr. Dinani, translated by Karim Feizi, Eteleat Publication, Tehran, Iran

14-Parto, A., (2004), Passion for God, A review of Malawi Mathnavi Maenavi, Asatir Publication, Tehran, Iran, 2nd edition

15-Parto, A., (2002), A look at Molana Jalalaldin Mohammad Divan, Kavir Publication, Tehran, Iran

16-Tadayon, A., (1998), In search of Sun from Qonieh to Damascus, Tehran Publication, Iran

17-Chitic, w., (2008), Molana and I: Shams Tabrizi's life and his relationship with Molana Jalalaldin, translated by Shahabaldin Abbasi, Morvarid Publication, Tehran, Iran, 3rd edition

18-Dashti, A., (1996), A review of Shams Divan, Javidan Publication, Tehran

19-Sahebalzamani, N., (1972), Third Line, Ataei Publication, Tehran, Iran

20-Alavi, M., (1997), Molana the god of love path, Soureh Publication Institute, Tehran, Iran, 1st edition



21-Modarres sadeqi, J., (1994), Shams' articles, Markaz Publication, Tehran, Iran
22-Movahed, M, A., (1998), Shams' articles, Kharazmi Publication, Tehran, Iran, 2nd edition
23-Yasrebi, S, Y., (2007), Shams' language and Molawi's language, Amirkabir Publication, Tehran, Iran
24-Yazeji, T., (1961), Manaqebalarefin, Kurd History Society Publication, Ankara, Turkey



چهرهٔ شمس تبریزی در آینهٔ دیوان کبیر با تکیه بر نظریهٔ استعارهٔ مفهومی

مریم بلوری[۱]

چکیده

دیوان کبیر بطور قطع بهترین محملی‌ست که تصویر شمس تبریزی در آن بخوبی بازتاب یافته است. در سرتاسر این کتاب عرفانی که از عشق او لبریز است، مولاناجلال الدین با مفاهیم زیبا و ترکیباتی خاص و منحصر بفرد به توصیف و تحلیل شخصیت این مراد آسمانی پرداخته است. ما در این پژوهش کوشیده‌ایم تا بر اساس نظریهٔ استعاره‌های مفهومی به تصویرهایی که مولانا از شمس تبریزی ایجادکرده است بپردازیم. گفتنی‌ست ایدهٔ استعارهٔ مفهومی نخستین بار توسط «جانسون» و «لیکاف» مطرح شد تا استعاره را از حوزهٔ زبانی و ادبیِ صِرف خارج کند و بار معنایی عمیق‌تری به آن بخشد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد شمس تبریزیِ در شمار ابرمعناهای موجود در دیوان کبیر است. این مفاهیم و معانی که البته در برخی ترکیبات دیوان شمس بررسی شده، به سیزده کلان استعاره و بیش از هفتاد خرده استعاره تقسیم می‌شود. شمس در این بررسی بیش از همه شاه، نور و شیرینی دانسته شده است. مفاهیمی چون مطرب و ساقی و ... در ردیف‌های بعدی قرار می‌گیرند.

واژگان کلیدی: استعاره مفهومی، شمس تبریزی، مولوی، دیوان کبیر



۱ـ استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی نجف آباد

۱ -مقدمه

۱-۱ نظریهٔ استعارهٔ مفهومی جانسون و لیکاف

برخلاف روزگار گذشته که همواره در کتاب‌های معانی و بیان، استعاره از دیدگاه زبانی و ادبی بررسی می‌شد، از سال ۱۹۸۰ مارک جانسون و جورج لیکاف نظریهٔ استعارهٔ مفهومی را مطرح نمودند که نشان می‌داد استعاره در زندگی انسان‌ها کاربردی ناخودآگاه و غیر ارادی دارد. مطالعات زبانشناسی شناختی معاصر نشان می‌دهد که استعاره تنها یک سوژه و موضوع ادبی و بلاغی نیست بلکه بیش از آن که به حوزهٔ کلامی و بیان معطوف شود به شناخت انسان ارتباط پیدا می‌کند. از این نظر استعاره‌ها در برخورد با فکر و اندیشهٔ بشری و تخیلات او کارکرد ویژه‌ای خواهند داشت. زبانشناسی شناختی تعریفی از استعاره ارائه می‌دهد که اساساً با تعریف این اصطلاح نزد بلاغیون و منتقدان ادبی حوزهٔ شعر متفاوت است. نظریهٔ معاصر استعاره بسیاری از مفاهیم انتزاعی را دارای ساختاری استعاری می‌داند. به عبارت دیگر مفاهیم انتزاعی اغلب با کمک استعاره تبیین می‌شوند و از این راه امور انتزاعی برای ما محسوس و قابل درک می‌شود، اگرچه ممکن است نمود زبانی برخی استعاره‌هایی که برای بیان مفاهیم انتزاعی بکار می‌رود برای سخنگویان زیاد مشخص نباشد. تعریفی که از استعاره‌های مفهومی در قلمرو زبان‌شناسی ارائه می‌شود عبارت است از: «الگوبرداری نظام‌مند بین عناصر مفهومی یک حوزه از تجربهٔ بشر که ملموس و عینی‌ست، بر روی حوزهٔ دیگری که معمولاً انتزاعی‌تر است یعنی حوزهٔ مقصد.» (Lacoff,۱۹۹۳:۴۳)

لیکاف و جانسون از نخستین کسانی بودند که با طرح نظریهٔ استعارهٔ مفهومی یا ادراکی پنجره‌ای دیگر به سوی پژوهش‌های مرتبط با استعاره‌ها گشودند و در سال ۱۹۸۰ م نظریاتشان را در کتاب«استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم» مطرح کردند. اساس نظریات ایشان دربارهٔ این نوع استعاره این بود:

۱.استعاره‌های زبانی، نمودی عینی و سطحی از استعاره‌های مفهومی هستند

۲.این استعاره‌ها برگرفته از تجربه‌های روزانهٔ بشر است.

۳.استعاره‌ها تنها راه دریافت اندیشه‌های انتزاعی و ناملموس هستند.(lakoff,G.&M.Johnson, ۱۹۸۰ : ۲۷۲)

چنان که اشاره شد استعاره‌های سنتی به واژه مربوط می‌شوند نه اندیشه‌ها. یعنی استعاره وقتی شکل می‌گیرد که کلمه‌ای در معنای متعارف و قاموسی خود به کار نرود. این استعاره‌ها استوار بر علاقهٔ مشابهت هستند. جانسون و لیکاف چنین ذهنیتی را به چالش کشیده‌اند و سعی کرده‌اند تصویر دیگری از ماهیت و کارکرد استعاره‌ها ارائه دهند. استعاره‌های مفهومی از دیدگاه آن‌ها فقط محدود به زبان شعر و بلاغت و فصاحت ادیبان نمی‌شود بلکه در زبان روزمره هم فراوان وجود دارد. بنابراین خروج از نُرم نیست، کارکرد زبان است. استعاره‌های مفهومی به دنیا می‌آیند و می‌میرند اما مفاهیم مرتبط با آن‌ها باقی می‌مانند. از طرفی وجود علاقهٔ مشابهت در همهٔ استعاره‌ها قابل اثبات نیست بلکه نگاشت‌های سازندهٔ استعاره است که میان دو حوزهٔ مبدأ و مقصد ارتباط ایجاد می‌کند. ممکن است علاقهٔ دو حوزهٔ مبدأ و مقصد مجاورت یا دیگر علاقه‌ها باشد. این بدین معناست که در نظریهٔ استعارهٔ مفهومی، استعاره‌ها فقط در منطقهٔ زبان ادبی وجود ندارند و همهٔ زبان و اساساً فرآیند تفکر در تصرف استعاره‌ها قرارمی‌گیرد. بنابراین استعاره‌های موجود در آثار ادبی بخشی از خانوادهٔ بزرگ استعاره‌ها هستند نه همهٔ آن‌ها. از دیگر سو، رویکرد آن‌ها به استعارهٔ شناختی‌ست نه بلاغی و جمال‌شناسانه. برای



ما که بیرون از حوزهٔ زبان‌شناسان شناختی ایستاده‌ایم، بررسی وضعیت و کارکرد استعاره‌ها در آثار ادبی موضوعیت دارد. ما می‌توانیم از نظریات و تحلیل‌های آن‌ها استفاده کنیم بدون این که لزوماً طابق النعل بالنعل بر مسیر آن‌ها برویم.

۱ - ۲ استعارهٔ مفهومی شمس تبریزی در دیوان کبیر

در پژوهش پیش رو که در غزلیات شمس انجام گرفته است، هدف بررسی ترکیباتی ست که بصورت وصفی یا اَضافی و یا کنایی در این اثر سترگ و پر بها بکار گرفته شده است. این ترکیبات عمدتاً از نوعی خلاقیت و نوآوری برخوردارند که در نوع خود ممتاز و قابل توجه است. در میان این ترکیبات چهرهٔ شمس بسیار خودنمایی می‌کند و از روی آن‌ها می‌توان به میزان علاقه و ارادت مولانا نسبت به شمس تبریزی پی برد. چون این ترکیبات و مفاهیم از مجموعه‌های ریز و درشت تشکیل شده، بر آن شدیم تا آن‌ها را بر اساس نظریهٔ استعارهٔ مفهومی بررسی و طبقه‌بندی کنیم.

تعداد کلان استعاره‌های این پژوهش به سیزده عدد رسید. در این کلان استعاره‌ها شمس به مفاهیمی از جمله نور و شیرینی و مطربی و مایهٔ حیات و پیامبران و حتی برخی جانوران نسبت داده شده است. هر کدام از این کلان استعاره‌ها خود به زیرمجموعه‌های کوچکتری تقسیم می‌شوند. برای مثال وقتی شمس به شیرینی نسبت داده می‌شود، اسمش، کلامش، خیالش و حتی غمش هم شیرین است. اگر قاضی‌ست و حکم می‌کند حکمش هم شیرین است. یا جایی که به شراب و ساقی و مستی نسبت داده می‌شود هرکدام از مفاهیم و ترکیبات گویای حس ناب مولانا نسبت به شمس تبریز است. به عبارتی شمس یک مفهوم واحد است که سوای جنبه‌های بلاغی به مفاهیمی ریزتر و زیباتر تقسیم شده است که این مفاهیم کوچکتر همچون اقمار مختلفی گرد این خورشید در حرکتند و ضمن حفظ استقلال خود از آن مفهوم اصلی و واحد جدایی ناپذیرند.

در ادامه به معرفی کلان استعاره‌های شمس و خرده استعاره‌های موجود در غزلیات شمس می‌پردازیم که به خوبی تصویرهایی ناب از چهرهٔ حقیقی شمس پیش روی مخاطب می‌گذارد. از مجموع این تصاویر پی می‌بریم که مولانا جلال الدین بیش از شمس، در وجود او نور حق تعالی را مشاهده کرده است و خود در تفکیک خدا و شمس از یکدیگر دچار نوعی حیرت و سرگشتگی شیرین است.

نتیجهٔ دیگری که می‌توان گرفت این است که استعارهٔ مفهومی «شمس شاه است» با شانزده خرده استعاره بیشترین کاربرد را در ترکیبات بررسی شدهٔ ما در دیوان کبیر داشته است و استعارهٔ «شمس نور است» با پانزده خرده استعاره و «شمس شیرینی ست» نیز با پانزده خرده استعاره در ردیف دوم قرار می‌گیرند.



۲ - متن

۱-۲ شمس گوهر است

۲ - ۱-۱ گوهر گویای عشق

مولانا از شمس تبریزی به مثابه جواهری سخن می‌گوید که ناقل و سخنگوی عشق است و دل او برای کسب چنین گوهری در تب و تاب است و مواج:

از طلب گوهر گویای عشق　　موج زند موج چو دریا دلم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۷۱/۵)

۲-۲ شمس شاه است

۲ - ۲ - ۱ شاه ساقیان

شمس برای مولانا فقط یک ساقی نیست. او شاه ساقیان است. برای رسیدن به بقای مطلق باید از جام او نوشید و مست شد واین مستی پایان ندارد:

بستان زشاه ساقیان ،سرمست شو چون باقیان گر نیم مست ناقصی مست تمامت می‌کند
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۴۰/۷)

۲-۲-۲ شاه نقابی

ترکیب دیگری که مولانا برساخته، شاه نقابدار است. و این عشق شادمانه است که با گفتار زیبا و اندیشهٔ خوش، قادر است پرده از روی این معشوق بردارد.

ای عشق طرب پیشه خوش گفتِ خوش اندیشه بـــربای نـــقاب از رخ آن شاه نقابی را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۸۰/۳)

۲ - ۲ - ۳ امیر حُسن

شمس امیر زیبایی و جمال است:

امیر حُسن! خندان کن چشم را وجودی بخش مر مشتی عدم را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰۷/۱)

۲ - ۲ - ۴ شاه حیات انگیز

در کلان استعاره‌های بعدی هم به مفهوم زنده‌کنندگی شمس پرداخته شده است:

از عنایت‌های آن شاه حیات انگیز ما جان نو ده مر جهاد و طاعت و انفاق ما
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵۱/۲)

۲ - ۲ - ۵ قیصر مه رویان

باز هم تعبیر قیصر، همچون شاه و امیر و ... بر سروری و صلابت شمس اشاره دارد. او شاه زیبارویان است:

عید آمد ره جویان، رقصان و غزل گویان کان قیصرمه رویان زآن «قصر مشید» آمد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۳۲/۶)



۲-۲-۶ میر شکار غیب

و اینک شمس شکارچی غیب است. لفظ میرشکار باز هم بر سروری و پیشتازی او اشاره دارد:

چون میر شکار غیب رادیدم چون تیر پریدم و کمان بردم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵۴۶/۴)

۲ - ۲ - ۷ خواجهٔ خوش‌دامن

ترکیبات و واژگانی که مولانا به کار می‌برد خاص و خلاقانه است. چنانکه ملاحظه می‌کنید بیشتر

توصیفاتی که از شمس تبریز می‌شود با واژگان خوب، خوش و شیرین ارتباط دارد. اینبار خوش دامن، که ضمن زیبایی ظاهری در لباس و پوشش، نظری به پاکدامنی هم دارد:

ای خواجهٔ خوش دامن دیوانه تویی یا من درکش قدحی با من بگذار مَلامت را

(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۹/۴)

۲ – ۲ – ۸ خسرو دریا خو

وجود مراعات نظیرهای دریا، صدف، گهر، دریا خو بودن شمس را به تصویر می‌کشد. مولانا سکوت می‌کند چون گوهری به نام عشق در وجود خود دارد. پس این خسروی دریا صفت است که باید به جای او سخن بگوید:

باقیش بفرما تو، ای خسروِ دریاخو بستم چو صدف من لب،یعنی که گهر دارم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۵۵/۱۵)

۲ – ۲ – ۹ شاه طرّاران

شمس بارانی‌ست که بر جان مولانا خوش می‌بارد. او مستی آفرین است و رباینده دل‌ها. او فقط طرار نیست، شاه طراران است.:

ای ابر خوش باران بیا ،وی مستی یاران بیا وی شاه طرّاران بیا، مستان سلامت می‌کنند

(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۳۳/۶)

۲ – ۲ – ۱۰ سلطان شکر قندان

شمس باز هم شاه و سلطان است، اینبار سلطان معشوقه‌های شیرین. و این میزان عشق و ارادت مولانا را بخوبی نشان می‌دهد:

بگریز ازین در بند، برجمله تو در دربند جز شمس حق تبریز سلطان شکر قندان

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۷۰/۷)

۲ – ۲ – ۱۱ قباد جان

جان‌ها مطیع امر شمس هستند. او سلطانی‌ست که جز تمکین در برابرش چاره‌ای نیست. این از مواردی‌ست که به نظر می‌رسد مولانا در تشخیص شمس از خدا دچار حیرت شده است:

گر نه شمس الدّین تبریزی قباد جان‌هاست صد هزاران جان قدسی هر دمش منقاد چیست؟!

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۹۲/۹)

۲ – ۲ – ۱۲ شاه خوش دستار

بیا که خرقه‌ها جمله گرو شد زتو ای شاه خوش دستار از این سو

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۸۴/۱۲)

۲ – ۲ – ۱۳ شه بی جهت

این شاه آسمانی گویی از جنس زمینیان نیست که جهت و مکان داشته باشد، این صفت نیز صفتی



عرشی و الهی‌ست و بیشتر از آنکه در راستای شخصیت شمس باشد، با وجود باریتعالی سازگار است و دمخور:

روح شو و جهت مجو،ذات شو وصفت مگو　　زان شه بی جهت نگر جمله جهات ریخته
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۸۶/۴)

۲ – ۲ – ۱۴ امیر دل

امیر دل همی‌گوید: «تراگر تو دلی داری　　که عاشق باش تا گیری زنان و جامه بیزاری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۵۰۲/۱)

۲ – ۲ ۱۵– میراب دل

سیلابی در راه است تا آب و گِل وجود مولانا جلال الدین را ویران کند. این ویرانیِ جان‌پرور حاصل بذل و بخشش سرچشمهٔ انهار است که به میرابی دل او آمده است:

امشب ز سیلاب دلم ویران شود آب و گِلم　　کَامد به میرابی دل سرچشمهٔ اَنهار من
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۹۱/۱۲)

۲ – ۲ – ۱۶ میرِ شکران

شکران زیبَارویان دلفریبند و امیرشان بی‌شک کسی‌ست که از آن‌ها گوی سبقت ربوده است و آن کسی نیست جز شمس الحق تبریزی:

گر ز میرشکران داد بیابی، ای دل　　شُکر کن، شو تو گدازان چو شکر با شکران
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۹۴/۱۰)

۲ – ۳ شمس نور است

۲ – ۳ – ۱ خورشید بی پایان

شاید یکی از زیباترین ابیاتی که مولانا عظمت و هیبت شمس را به تصویر می‌کشد و او را با خدا یکی می‌داند همین بیت باشد.بیخود نیست که او مدام صفات شاهانه و کبریایی به شمس می‌بخشد، گویی خداست که در روی زمین به کسوت شمس درآمده است و خورشید بی‌پایان بهترین توصیف الهی در این حیرت و سرگردانی‌ست:

زهی خورشید بی‌پایان که ذرّاتت سخن گویان　　تو نور ذات اللّهی، تو اللّهی، نمی‌دانم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۳۶/۷)



۲ – ۳ – ۲ واعظ خورشید

اینبار خورشیدی بر منبر خطبه می‌خواند و دل‌های مریدان مجذوب اوست. آیا او واعظ خورشید الهی‌ست یا خود خورشیدی‌ست که دل‌ها را جذب کردهاست و پای صحبت کشانده:

خامش کن تا واعظ خورشید بگوید　　کو بر سر منبر شد و ما جمله مریدیم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۸۰/۱۶)

۲ - ۳-۳ قندیل جان

شمس قندیل و چراغدانی‌ست که جان را روشنی می‌بخشد:

عجب! قندیل جان باشد؟درفش کاویان باشد؟! عجب!آن شمع جان باشد؟که نورش بی‌کران باشد

(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۷۷/۳)

۲ - ۳ - ۴ چشم و چراغ آسمان

شمس مگر نه اینکه خورشید است، روشن کنندهٔ چشم و دل آسمان است و زنده کنندهٔ زمین:

آن چشم و چراغ آسمان را آن زنده کنندهٔ زمین را

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۱۷/۲)

۲ - ۳ - ۵ صبح شکر ریز

شمس تبریز تویی،صبح شکر ریز تویی عاشق روز، به شب قبلهٔ‌پنهان چه کند؟!

(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۸۸/۱۴)

۲ - ۳ - ۶ مه مشهور

شمس الحق تبریز چو این شور بر انگیخت از مــشرق جــان مــه مشهور بر آمد

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۰/۱۳)

۲ - ۳ - ۷ ماه بیرون از افق

ای ماهبیرون از افق،ای ما تورا‌امشب قُنق چون شب جهان را شد تتق پنهان روان را کار شد

(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۳۱/۹)

۲ - ۳ - ۸ آتش‌رخسار

رخسار شمس آتشی‌ست که در بیشهٔ جان‌ها افتاده است و دودش تا به هفت آسمان برخاسته:

آتش رخسار تــــو در بیشهٔ جان‌ها زده دود جان‌ها برشده، هفت آسمان برخاسته

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۳۶۳/۲)

۲ - ۳ - ۹ شمع سوزندهٔ جان

شمس همچون شمعی ست که اگرچه پروانهٔ وجود مولانا جلال الدین را می‌سوزاند، او بر پای این شمع فروتنانه سرمی‌نهد و شکرگزار است:

شمع تو پروانهٔ جانم بسوخت سر پی شکرانه نهم بر لگن

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۰۸/۱۶)



۲ - ۳ - ۱۰ آفتاب خوش‌عمل

مولانا بارها شمس را آفتاب خوانده ولی صرفاً این مشابهت نام نیست. صفاتی که او به شمس تبریز می‌دهد، از عهدهٔ خورشید آسمان خارج است. از این‌رو ترکیبات بسیاری با خورشید و آفتاب

می‌سازد تا اندکی از احساسش را بیان کرده باشد:

ای آفتاب خوش عمل، بازآ سوی برج حمل نی یخ گذار و نی وحل،عنبرفشان،عنبر فشان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۹۴/۱۸)

۲ – ۳ – ۱۱ آفتاب سرکشان

ای آفتاب سرکشان با کهکشان آمیختی مانند شیر و انگبین با بندگان آمیختی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۴۰/۱)

۲ – ۳ – ۱۲ نور سایه سوز

شمس نور است. نه نوری عادی و متعارف. او نوری‌ست که هم سایه می‌سازد و هم سایه‌سوز است. این پارادوکس آشکار بخشی از هنرمندی اوست. باید گفت مراد از سایه‌ای که می‌سوزد، بخش تاریک وجود انسان است که به نور شمس روشن و سایه‌ای که ساخته می‌شود همان پناه امنی‌ست که در همنشینی و جوار او حاصل می‌گردد:

سایه ساز ماست نور سایه سوز زان که همچون مه به میزان توایم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۷۳/۱۵)

۲ – ۳ – ۱۳ شمس مقعَد صدق

شمس خورشیدَ است، اما نه خورشید بی‌ثبات و ناپایدار این عالم، شمسی که مولانا از دل و جان می‌خواندش تا بر برج دل‌ها بتابد، شمسی که قرارگاه صدق و راستی‌ست:

بتاب ای شمس تبریزی، به سوی برج‌های دل که شمس مَقعَدِ صِدقی نه چون این شمس سرگردان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۴۵/۲۲)

۲ – ۳ – ۱۴ ماه‌لقا – ۲ – ۳ – ۱۵ مشتری رو

دیدی که چه کرد آن پری رو! آن ماه لقای مشتری رو
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۹۰/۱)

۲ – ٤ شمس ساقی است

۲ – ۴ – ۱ ساقی شیرین صلا

اینجا تأکید بر ساقی بودن شمس است. ساقیی که جان هر غمناکی را دلخوش می‌کند. در مبحث شیرینی هم به این ترکیب اشاره شده است:

ای ساقی شیرین صلا جان علی و بوالعلا برکف بنه ساغر هلا بر رغم هرغم باره‌ای
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۴۵/۴)



۲ – ۴ – ۲ ساقی شیرین فن

شمس ساقیی با ترفندهای شیرین برای دلبری:

آن باید کـــو آرد، او جمله گهر بارد یا رب! که چه‌ها دارد آن ساقی شیرین فن!
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۸۳/۱۹)

۲ – ۴ – ۳ ساقی دریا عطا

شمس ساقیی ست که نه پیمانه و ساغر بلکه دریا دریا می‌بخشد:

در روز بزم ساقی دریاعطای ما در روز رزم شیر نر و ذوالفقار ما

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۳/۶)

۲ – ۴ – ۴ ساقی خوش مذهب

خوابیدن مجاز نیست وقتی که شاهدی شیرین لب و ساقیی خوش مرام قرار است محفل‌گردان بزم عاشقان باشد و این ساقی مستی‌بخش کسی جز شمس تبریزی نیست. کسی که اگرچه مولانا بیشتر اوقات به کنایت از او سخن می‌گوید از هر سخنی آشکارتر است:

زان شاهد شکّر لب، زان ساقی خوش مذهب جان مست شدوقالب،ای دوست مخسب امشب

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۹۲/۱)

۲ – ۴ – ۵ بادهٔ بی انتها

هیچ نیرزد این میش،نی غلیان و نی قیش این بفروش و باده بین،بادهٔ بی کنار من

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۳۵/۱۳)

۲ – ۴ – ۶ می لب

پیشتر آ می لبا، تا همه شیدا شویم پیشتر آ گوهرا، تا همه دریا رویم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۱۹/۱)

۲ – ۴ – ۷ صبوح روح

شمس برای مولانا مایهٔ آرامش است. راحت روح است:

حریف ماه شدی ،از عسس چه غم داری؟! صبوح روح چو دیدی ز صبح و شام مترس

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۱۴/۸)

۲ – ۵ شمس مطرب است

۲ – ۵ – ۱ مطرب شیرین قدم

درعشق توچون دم زدم،صد فتنه شداندرعدم ای مطرب شیرین قدم ،میزن نوا تا صبحدم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۵۲/۲)



۲ – ۵ – ۲ مطرب شکرخا

و باز هم یاری که صورتش در نظر عاشق چون ماهست و مطربی بنام شمس که از نوایش شهد و شکر می‌بارد:

ای یار قمرسیما، ای مطرب شکّرخا آواز تو جان افزا، تا روز مشین از پا

(مولوی، ۱۳۶۳: ۸۳/۱)

۲ – ۵ – ۳ مطرب شیرین نفس

شمس،جان مولانا را به وجد می‌آورد. نفسش گرم و شیرین است. او مطربی‌ست که مولانا او را به جان می‌خواهد:

ای مطرب شیرین نفس،هرلحظه می‌جنبان جرس ای عیش،زین نه برفرس،بر جان ما زن ای صبا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۴/۵)

۲ - ٦ شمس شیرینی است

۲ - ۶ - ۱ شیرین‌خیال

خیال و تصور شمس در ذهن مولانا شکرستانی‌ست مرکب از گل سرخ و شکر که می‌تواند گل‌های صد برگ در گلشن حقیقت به ارمغان آورد:

شکرستان خیالت برِ من گلشکر آرد به گلستان حقایق گل صدبرگ فشانم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۱۵/۱۰)

۲ - ۶ - ۲ شیرین‌غم

و البته گاهی ذره‌ای از خیالات شمس می‌تواند دل مولانا را از هم بدرد. دلی که چون کاغذ نازک و شکننده شده است. باوجود این غمش شیرین است:

چـــاشنی خیال تـــو مـــی‌بدرد دل مرا ای غم او چو شکرّی، ای دل من چو کاغذی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۸۸/۳)

۲ - ۶ - ۳ شکر پاسخ

شمس با جواب خود به کام مولانا شهد و شکر می‌ریزد. اگر چه او کُشنده است، هموست که به مولانا زندگی دوباره می‌بخشد:

آن شکر پاسخ نباتم می‌دهد وان که کشتستم حیاتم می‌دهد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۸۱۱/۱)

تو نه آن شکر جوابی که جواب من نیابی مگر احقم گرفتی که سکوت شد جوابم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۲۲/۱۵)

۲ - ۶ - ۴ شیرین دَم

نک نوبهار آمد کزو سرسبز گردد عالمی چویارمن شیرین دمی،چون لعل او حلواگری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۳۵/۷)

۲-۶-۵ شیرین قضا

اینبار شمس را در کسوت قضا می‌بیند. قاضیی که هیچ گواهی را نمی‌پذیرد اما مولانا حکمش را همچون عشق به دل و جان می‌خرد و حکمش شیرین و لازم الاجراست:

ور تو گواهان مرا رد می‌کنی ای پرجفا ای قاضی شیرین قضا، باری فروخوان محضرم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۷۳/۴)



۲ – ۶ – ۶ شکر گلو

تو سماع گوشی، تو نشاط هوشی نظر دو چشمی، شکرگلویی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۱۱۲/۱۰)

۲ – ۶ – ۷ نوشین لب – ۲ – ۶ – ۸ خوش افسانه

ای چشم،چمن می‌بین،وی گوش، سخن می‌چین بگشای لب نوشین، ای یار خوش افسانه
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۳۱۹/۳)

۲ – ۶ – ۹ سلطان شکر قندان

شمس شیرین است آنقدر که سلطان شکرقندان لقب گرفته است:

بگریز ازین در بند، برجمله تو در دربند جز شمس حق تبریز سلطان شکر قندان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۷۰/۷)

۲ – ۶ – ۱۰ میر شکران

گـــــر زَ مـــیرشکران داد بیابی، ای دل شُکر کن، شو تو گدازان چو شکر با شکران
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۹۴/۱۰)

۲ – ۶ – ۱۱ مطرب شیرین قدم

درعشق توچون دم زدم،صد فتنه شداندرعدم ای مطرب شیرین قدم ،میزن نوا تا صبحدم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۵۲/۲)

۲ – ۶ – ۱۲ مطرب شکرخا

ای یار قمرسیما، ای مطرب شکّرخا آواز تو جان افزا، تا روز مشین از پا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۸۳/۱)

۲ – ۶ – ۱۳ مطرب شیرین نفس

ای مطرب شیرین نفس،هرلحظه می‌جنبان جرس ای عیش،زین نه برفرس،بر جان ما زن ای صبا

۲ – ۶ – ۱۴ ساقی شیرین صلا

ای ساقی شیرین صلا جان علی و بوالعلا برکف بنه ساغر هلا بر رغم هرغم باره‌ای
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۴۵/۴)

۲ – ۶ – ۱۵ ساقی شیرین فن

آن بایـد کـــو آرد، او جـمله گـهر بارد یا رب! که چه‌ها دارد آن ساقی شیرین فن!
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۸۳/۱۹)



۲ – ۷ شمس زنده کننده است

۲ – ۷ – ۱ زنده کن در و دیوار بدن

آن زنده کن این در ودیوار بدن کو؟ و آن رونق سقف و در و د رسارهٔ ما کو؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۷۶/۱۳)

۲ – ۷ – ۲ بارندهٔ آب حیات

گویی چهرهٔ شمس در آسمان دل او هرشب چون ماهی می‌درخشد و از دل ابری و غمبار خود بر جان معشوقش آب حیات می‌بارد:

بدان نشان که به هر شب چو ماه م‌تابی ز ابر دل قطرات حیات مـــی‌باری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۱۰۶/۲)

۲ – ۷ – ۳ سرافیل دل ۲ – ۷ – ۴ زنده کن آب و گِل

چون تو سرافیل دلی، زنده کن آب و گلی در دم ز راه مقبلی در گوش ما نفخهٔ خدا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۱/۳)

۲ – ۷ – ۵ مهندس دل

معشوق مهندسی‌ست که دل خاکی عاشق را از نو بنا می‌کند. مرحبا بر روش و هنرش:

دل است تختهٔ پرخاک،او مهندس دل زهی رسوم و رقوم و حقایق و اسما
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۶/۶)

۲ – ۷ – ۶ شاه حیات انگیز

شاه حیات انگیز خداست یا شمس تبریزی. کسی که به عبادات و طاعات مولانا جانی نو می‌بخشد:

از عنایت‌های آن شاه حیات انگیز ما جان نو ده مر جهاد و طاعت و انفاق ما
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵۱/۲)

۲ – ۸ شمس پیامبر است

۲ – ۸ – ۱ خلیل خدا نوش

خلیل صفت ابراهیم است و مفهومی کهن، اما خدانوش صفتی تازه و بی‌بدیل است. شاید یعنی کسی که با تمام وجودش خدا را درک کرده است:

بخند، موسی عمران! به کوری فرعون بخور، خلیل خدا نوش، کوری نمرود
(مولوی، ۱۳۶۳: ۹۲۳/۱۲)



۲ – ۸ – ۲ میوهٔ یعقوبی ۲ – ۸ – ۳ چشمهٔ ایوبی

مولانا شمس را با ایوب مقایسه می‌کند. صبوریش، چشمه ای که وجود ایوب را صفابخشید و امراضش را برطرف ساخت. شمس برای جان عاشق چنین است:

آن میوهٔ یعقوبی وآن چشمهٔ ایّوبی از منظره پیداشد، هنگام نظر آمد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۱۳/۳)

۲ – ۸ – ۴ داود جان

امشب چو مه برآید، داود جان بیاید ای رنج،موم گردی،گر برج آهنینی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۹۶۲/۵)

۲ – ۸ – ۵ مریم بندندهٔ گهواره

جان همچو مسیحیست به گهوارهٔ قالب آن مریم بندندهٔ گهوارهٔ ما کو؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۷۶/۱۳)

۲ – ۸ – ۶ مسیح حُسن

آن مسیح حُسن را دانم که می‌دانی کجاست با کسی کز عشق دارد بسته زنّاری بگو
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۰۰/۳)

۲ – ۸ – ۷ موسی ایام

موسی(ع) بر کوه طور به میقات پروردگار رفت. حالا این دل مولاناست که وعده‌گاه دیدار است با موسای زمان، شمس تبریزی:

شمس الحق تبریز! تویی موسی ایّام بر طور دلم رفته به میقات، افندی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۶۳۰/۲۵)

۹-۲ شمس باغ و بهار است

۲ – ۹ – ۱ بهار جان

ز بهارجـــان خبرده، هله ای دم بهاری ز شکوفه‌هات دانم که تو هم زوی خماری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۸۴۹/۱)

۲ – ۹ – ۲ باغ بی‌نشانه

ناگاه چون درخت برستم میان باغ زان باغ بی‌نشانه نشانی خریده‌ام
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۰۷/۶)

۲ – ۹ – ۳ باغ بی‌پایان

شمس تبریزی باغی‌ست بی‌انتها که از دید مولانا شکوفایی گل‌ها و باروری شاخه‌ها از وجود بی‌دریغ اوست:

گل جامه در از دست تو،ای چشم نرگس مست تو ای شاخه‌ها آبست تو،ای باغ بی پایان من
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۸۶/۷)



۲ – ۹ – ۴ نوروز رُخ

نگفته پیداست صورتی که به نوروز تشبیه شود چقدر در نظر عاشق رنگین و شاد و فرحبخش و جانفزاست:

نوروز رخت دیدم خوش اشک بباریدم نوروز و چنین باران باریده، مبارک باد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۹۷/۴)

۲ – ۹ – ۵ بهار
چهرهٔ شمس همچون روز است، روشن و دلفروز، اون آفرینشی چون بهار دارد و مهربانی‌اش به حدی‌ست که نمی‌توان از عشقش برید و توبه کرد:
آن روی همچو روزش وان رنگ دلفروزش وان لطف توبه سوزش وان خلق چون بهارش
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۶۵/ ۴)

۲ – ۱۰ شمس پرنده و جانداری زیبا ست
۲ – ۱۰ – ۱ بلبل شیرین فن ۲ – ۱۰ – ۲ فاخته ۲ – ۱۰ – ۳ طاوس
کو بلبل شیرین فنم؟کو فاختهٔ کوکو زنم؟ طاوس خوب چون صنم؟کوطوطیان کو طوطیان؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۹۴/۷)

۲ – ۱۰ – ۴ طوطی هم‌خوان
شمس طوطی شکرخاست. او هم سفره و همراه مولوی‌ست، بی تعلق، بی‌ادعا. قندِ بی‌چونی خوراک او خواهدبود. بی‌شک مراد مولانا بهره‌های ناب معنوی‌ست که خوراک آن‌ها و مایهٔ حیاتشان است:
ای طوطی هم خوان ما، جز قند بی چونی مخا نی عین گو ونی عرض،نی نقش و نی آثار من
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۹۱/۱۸)

۲ – ۱۰ – ۵ آهوی خوش‌ناف
آهوی خوش ناف، آهویی‌ست که مُشک و عطر بدست می‌دهد، گرانبها و قیمتی‌ست، و حالا این آهوی خوش‌ناف نه اهل ختن که اهل تبریز است:
آن آهوی خوش ناف به تبریز روان گشت بغداد جهان را به بصیرت همدان کرد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۴۳/۵)

۲ – ۱۰ – ۶ شیر خدا
ایا شیر خدا، آخر بفرمودی به صید اندر که خه مرآهوی ما راچوآهوخوش شکاری تو
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۶۸/۲)



۲–۱۱ شمس عمر و جان است
۲ – ۱۱ – ۱ عُمر عزیز ۲ – ۱۱ – ۲ استاد جان
چوآن عمرعزیزآمد،چراعشرت نمی‌سازی؟ چو آن استاد جان آمد چرا تخته نمی‌شویی؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۵۱۳/۱۰)

۲ – ۱۱ – ۳ دایهٔ جان

پستان وفا کی کرد سیه؟! آن دایهٔ جان،آن مادر من
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۹۳/۹)

۲ – ۱۲ شمس مفخر تبریز است

مولانا دل خود را به اسبی چابک و راهوار تشبیه کرده که به جهت بندگی و تمکین، توانسته به مفخر تبریز، شمس تبریزی دست یابد:

به شمس مفخر تبریز ازآن رسید دلت که چُست دُلدُل دل می‌نمود مرکوبی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۰۵۰/۱۳)

۲ – ۱۲ – ۲ دو دیدهٔ تبریز

شمس تنها یک اسم نیست، او خورشید واقعی حقیقت است. هم ازینروست که کاه دل‌های عاشق جذب کهربای وجودش می‌شود. او چشم و چراغ تبریز است:

ایا دو دیدهٔ تبریز! شمسِ دینِ بحق تو کهربای دلی دل به عاشقی کَه توست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۴۶/۶)

۲ – ۱۳ شمس مُشرف است

۲ – ۱۳ – ۱ واقف اسرار رسول

مولاناجلال الدین، سوای عشقی که به شمس تبریزی دارد، نام زیبا و شیرین او را درمانگر گمشدگان می‌داند، و این بخاطر آن است که به زعم او، شمس از اسرار پیامبرانه آگاه است:

شمس تبریزی تویی واقف اسرار رسول نام شیرین تو هر گمشده را درمان باد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۹۲/۸)

۲ – ۱۳ – ۲ حارس دل ۲ – ۱۳ – ۳ مُشرف جان

او نگهبان دل است و آگاه به احوال دل و جان:

آن حارس دل، مشرف جان، سخت غیورست با غیرت او رو سوی اغیار مدارید
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۵۵/۵)



۳ - نتیجه‌گیری

استعاره‌های مفهومی این پژوهش ضمن انتقال تصاویری ناب و ارزنده از شمس تبریزی به مخاطب دیوان کبیر، از نوعی زیبایی و خلاقیت نیز برخوردارند. مولانا جلال الدین که انصافاً در ردیف شاعران هنجارشکن محسوب است به زیبایی هرچه تمام‌تر به خلق ترکیباتی نو پرداخته است. او بیش از هرچیزی از صفات خوب، خوش و شیرین بهره گرفته است. اگر شمس در نگاه او مطرب است یک مطرب معمولی نیست، شیرین قدم است، شیرین صلاست، شیرین نفس است. این شیرینی و تلفیق آن با طرب، خود بیانگر اثری‌ست که شمس بر جان و دل او گذاشته است. پیامبران و حتی پرندگان و چرندگان نیز در این دیوان نقش دارند. بر زیبایی و شادمانگی این کتاب افزوده‌اند. برای مثال شمس فاخته است. طوطی‌ست، آهوست. نه آهوی معمولی که آهویی خوش‌ناف. همین ترکیبات خوش‌ناف و خوش‌پیوند و ... ضمن آنکه بخوبی پیام مولانا را به شنونده منتقل می‌کند، از لحاظ زیبایی‌شناختی کلام او قابل توجهند. هرکدام از ترکیبات او را می‌توان بارها شنید بدون آنکه ملالی در خاطرت ایجاد کند.



فهرست منابع

۱ - آخرت دوست، وحید، (۱۳۷۸)، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شمس تبریزی، آثار ومفاخر فرهنگی، تهران
۲ - شمیسا، سیروس، (۱۳۷۴)، بیان ومعانی، انتشارات فردوس، تهران.
۳ - صفوی، کورش، (۱۳۷۳)، از زبان شناسی به ادبیات، نشر چشمه، تهران.
۴ - مولانا جلال الدّین، محمد، (۱۳۶۳)، کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپخانهٔ سپهر، تهران.
۵ - فیضی، کریم(۱۳۹۲)، شعاع شمس، غزلیات شمس تبریزی به روایت دکتر دینانی، چاپ سوم، تهران

۶ -lakoff,G.&M.Johnson.(۱۹۸۰)Metaphors We Live By. Chicago and London: University of Chicago Press.
۷ -Lakoff, G. (۱۹۹۳)." The contemporary Theory of Metafor" in Metafor and Thought.Ed.A. Ortomy. Second Edit. PP. ۲۰۲-۲۵۱. Cambridge University Press.



بررسی نکاتی از یک غزل دیوان شمس

شهربانو صحابی[۱]

چکیده

غزل‌های مولانا که حاصل شیفتگی و شوریدگی و استغراق او در عالم معنی است، تاکنون آنچنان که باید شرح و بسط داده نشده است. البته کوشش‌هایی از سوی مشتاقان و اهل ادب و تحقیق در دست اقدام است، اما ویژگی خاص واعجازگونه این سروده‌ها، دست محققین را برای اظهار نظر و ارائه‌ی شرح و تفسیری که معمول هر دیوان شعر است، کوتاه کرده و جرأت غور در این دریای بی‌کران پر راز و رمز را از همگان گرفته است. به نظر می‌رسد تلاش جمعی شیفتگان مولانا لازم است تا بتوان پاره‌ای از این معانی باطنی را گره‌گشایی کرد و رازهای شگفت انگیز نهفته را برابر دیدگان خیل مشتاقان قرار داد. به عنوان نمونه، در اینجا بنده غزلی را موضوع مقاله خود قرار داده و کوشیده‌ام در حد توان و به اختصار، پاره‌ای از معانی نهفته آن را شرح دهم. قضاوت با اهل نقد و فن خواهد بود که تا چه حد توفیق داشته‌ام.

واژگان کلیدی: مولانا، غزلیات شمس، جهان بینی خاص مولانا، عشق، شعور.



۱ـ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد مهاباد

مقدمه

همه سروده‌های مولانا جلال الدین محمد و در رأس آن‌ها غزلیات بی‌مانند او که همچون تاجی بر سر ادبیات فارسی می‌درخشد، همانند سرزمین پر راز و رمز پریان است که جوینده مشتاق را با شگفتی‌های بی‌نظیر خویش به تحسین و اعجاب وا می‌دارد و زیبایی‌هایی را برابر دیدگان حیرت‌زده‌اش قرار می‌دهد که غیر قابل حدس و گمان است.

خلاف مثنوی که به قصد آموزش و تربیت مخاطبان در سطوح مختلف به رشته نظم درآمده، غزلیات دیوان کبیر در عین استغراق و حالت خلسه و عشق‌ورزی با معشوق درونی و ازلی سروده شده است و این اشعار بی‌اختیار بر زبان مولانا جاری شده و برای آن‌ها مخاطب خاصی را نمی‌توان درنظر گرفت.

به همین جهت دانستن مفهوم آن غزل‌ها محتاج کشف بطن آن است و این کار به دور از دشواری و خطا نخواهد بود، چرا که برای فهم عمق آن غزل‌ها شرایط روحی مولانایی لازم است. یعنی رهایی و فراغت از تمامی داشته‌های علمی و ذهنی و معنوی وبه سربردن در یک حالت خلسه‌گونه تا زبان، فرصت جریان سیال و بی‌مهاری را به دست آورد و نکته‌هارا بیرون بریزد. بنابر این سعی ما هم در این زمینه آب در هاون کوبیدن است؛ با این حال ارائه غزلی از دیوان کبیر در این مقوله و طرح و ایراد مشکلاتی که ذهن حقیر را مشغول کرده است، به امید گشایش و رفع عطش درونی خویش در حد تشنگی، راه اندیشمندان را نمی‌بندد و زحمتی درمسیر روشنگری محققان ایجاد نمی‌کند.

شرح کوتاه نکاتی از یک غزل:

«هله عاشقان بکوشید که چو جسم و جان نماند / دلتان به چرخ پرد چو بدن گران نماند
دل و جان به آب حکمت ز غبارها بشویید / هله تا دو چشم حسرت سوی خاکدان نماند
نه که هر چه در جهانست نه‌که عشق جان‌آنست؟ / جز عشق هر چه بینی همه جاودان نماند
عدم تو همچو مشرق اجل تو همچو مغرب / سوی آسمان دیگر که به آسمان نماند
ره آسمان درونست پر عشق را بجنبان / پر عشق چون قوی شد غم نردبان نماند
تو مبین جهان ز بیرون که جهان درون دیده‌ست / چو دو دیده را ببستی ز جهان جهان نماند
دل تو مثال بامست و حواس ناودان‌ها / تو ز بام آب می‌خور که چو ناودان نماند
تو ز لوح دل فروخوان به تمامی این غزل را / منگر تو در زبانم که لب و زبان نماند
تن آدمی کمان و نفس و سخن چو تیرش / چو برفت تیر و ترکش عمل کمان نماند».

(مولوی، ۱۳۵۱: غ۷۷۲)



عاشقان

مراد از «عاشقان» در مطلع غزل چه کسانی‌اند؟

آنچه به نظر می‌رسد، عاشقان مخاطب مولانا به طور عام، همگان می‌توانند باشند. درحقیقت عشق بدون مرز است. همگان آن را به هر نحو تجربه کرده‌اند؛ کودکی که پا به جهان می‌گذارد از همان اوان عاشق است. «هیچ آفریده‌ای نیست که در وی آتش عشق خدا نیست.» (شیخ رومی، ۱۳۵۴: ۱۲۹)

در اینجا دو گونه تعریف از عشق‌هایی که مربوط به ساده‌ترین و لطیف‌ترین احساسات بشری است، می‌توان ارائه کرد. البته این تقسیم‌بندی غیر از تقسیمات دوگانه عشق از سوی صدر المتالهین است

که عشق مجازی را به دو قسم نفسانی و حیوانی تقسیم کرده است، بلکه این تقسیم‌بندی از نگرش نگارنده با احتساب مطالعات پیشین و تجربیات ازساده‌ترین رفتارهای معمول مردم دریافت شده و از این قرار است:

۱.خود محور یا عشق‌هایی که بوی خودشیفتگی می‌دهد: من عاشقم، اگر نباشی می‌میرم، من نمی‌توانم بر دوری تو صبورباشم و من و من و من.

۲.دیگرشیفتگی: تو بی‌نظیری، تو مرا مجذوب کردی، تو نباشی من می‌میرم، همه تو و محوریت «تو» است که مولانا از این عشق‌ها با عنوان عشق‌های رنگی، نسبی و مجازی، تعبیر می‌کند «عشق‌هایی کز پی رنگی بود، عشق نبود عاقبت ننگی بود.» (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ب۲۰۶) و البته او این عشق‌ها را لازمه حیات بشری در چرخه زندگی و تولید نسل می‌داند و همین عشق‌ها را مقدمه‌ای برای رسیدن به عشق والای روحانی می‌داند؛ چنانکه می‌گوید: «عاشقی گر زین سر و گر زان سر است، عاقبت ما را بدان سر رهبر است» (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ب۱۱۱)

بیشتر صوفیه عشق را محور اساسی طریقت می‌دانند و آن را جزو فرایض این راه محسوب می‌کنند. «به خدا رسیدن فرض است و لابد هرچه به واسطه آن به خدا رسند، فرض باشد به نزدیک طالبان. عشق، بنده را به خدا رساند، پس عشق از بهر این معنی فرض راه آمد.» (عین القضات، ۱۳۴۱: ۹۷)

پس عشق‌های مجازی مانند پلی است که ما را به سوی عشق ازلی راهنمایی می‌کند، همچنان که گفته‌اند: «المجاز قنطره الی الحقیقه». «می‌توان گفت که عشق مجازی، تمرین و ممارستی است برای تحمل عشق حقیقی، چنانکه گفته‌اند: عشق لیلی را یک چندی از نهاد مجنون مرکبی ساختند تا پخته عشق لیلی شود. آنگاه بار کشیدن عشق الله را قبول توان کردن. نیکلسون در توضیح این کارآموزی، مثالی گویا می‌آورد؛ می‌گوید: تاثیر عشق مجازی و تبدیل کردن آن به عشق حقیقی، از شمشیر چوبی یک پسربچه که در آینده سرباز می‌شود و یا عروسک بازی دختر خردسالی که در آینده مادر می‌شود، نمایان است». (ستاری، ۱۳۹۲: ۱۷۶)

اما در معنی خاص، خطاب مولانا به عاشقانی است که عشق زمینی و مادی را تجربه کرده‌اند. می‌گوید: ای عاشقان بکوشید از این مراحل هم بگذرید و از محورهای خودشیفتگی دنیوی و مجازی رها شوید وبه مراحل بالاتر قدم بگذارید. رسیدن به عشق ماندگار و جاودانه، در گرو گذر از من و تو است. آنجا متوقف نشوید تا پرواز به سوی آسمان را تجربه کنید. بدانید با ابزارهای مادی قادر به پرواز نخواهید بود، بلکه نردبان ویژه‌ای لازم است. مولانا دلبستگی به جسم و جان و مال و علم و دانش محدود را مانع پرواز می‌داند. علوم و داده‌های پیشین و اکتسابی را نه تنها ابزار کافی نمی‌داند، بلکه اسباب توقف می‌شمارد.



چرخ/ آسمان

مراد از چرخ و آسمان، مرحله بالاتر از مکان و فلک است. چنانکه گوید «ره آسمان درون است...». منظور مولانا، متوجه شدن به لامکانی است که به شرط رهایی از سنگینی ذهن و وابستگی‌ها امکان پذیر می‌شود. آسمان و جهات مشرق و مغرب آن، که مولانا اینجا مطرح می‌کند، به آسمان مادی و عینی هیچ شباهتی ندارد: «ازل تو همچو مشرق، اجل تو همچو مغرب، سوی آسمان دیگر، که به آسمان نماند». جهان مورد نظر مولانا، درون جان است وفقط بیرون از چشم ظاهری قابل مشاهده است. به نظر می‌رسد آسمان در این غزل استعاره از عرش، جایگاه الهی یا در اصطلاح عرفا، مرتبه

وحدت است.

آب حکمت/ غبار

این عشق و عروج به آسمان معنی، که مطرح است، حالت اساطیری و غیرقابل دسترس نیست، بلکه در بطن شعور و آگاهی انسان وارسته و مشتاق جا دارد و قابل درک و دریافت است. می‌گوید «دل و جان به آب حکمت ز غبارها بشویید...» آب حکمت، ترکیب اضافه تشبیهی است؛ حکمت که به معنی اراده حق و دانش و معرفت است، در اندیشه مولانا به مثابه آب است که خاصیت شویندگی، جریان و نو به نو شدن دارد؛ آب جاری، کهنه و گند نمی‌شود. انسان اهل شعور و معرفت نیز دربند نمی‌ماند. همچنانکه طبیعت بدون آب زنده نیست، انسان ناآگاه و بی‌شعور هم، مرده‌ای بیش نیست. پس برای پرواز در این چرخ، دل و جانتان را با نیروی حکمت و دانش از غبارها بشویید و پاک کنید. غبار چیست؟ عادت‌ها، علوم تجربی، حواس فیزیکی و هر آن چیزی که انسان را دربند می‌کشد وسبب خمودگی، خودشیفتگی، گندیدگی و جمود او می‌شود. در این بیت به صراحت می‌گوید که این بندها را مثل غبار با ابزار آگاهی از درون باید پاکسازی کرد. مولانا خود به این درجات رسیده بود. حضرت شمس به تمامی، سبب این غبارروبی در دل و جان مولانا شد و وجود او را با این بینش شستشو داد. هرآنچه که مولانا سال‌ها اندوخته و دل بسته بود، شمس در یک آن از او گرفته، ساختارهای ذهن او را درهم شکست و تجربه والای روحانی را برای او به ارمغان آورد؛ در نتیجه حقیقت مثل ماه صافی بر دل او تابیدن گرفت:

«چون غبار تن بشد، ماهم بتافت ماه جان من هوای صاف یافت»

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶ /ب۴۰۷۵)

راه/ نردبان

«ره آسمان درون است پر عشق را بجنبان، پر عشق چون قوی شد غم نردبان نماند».

راه، همان سلوک، حرکت، طریقت و نردبان ابزار روش و رفتار و وسیله طریقت است. البته در غزل های مولانا واژه نردبان در هردو معنی مجازی و حقیقی یامنفی ومثبت به کار رفته است، چنانکه:

«نـردبان خلق این ما و منی است عـــاقبت از نـــــردبان افتادنـــی است

لاجرم هرکس که بالاتر نشست، استخوانش سخت تر خواهد شکست»

(مولوی، ۱۳۷۵: ۴/ ب۱۰۶)



که مراد مولانا در اینجا مراتب و درجات دنیوی است که جنبه منفی نردبان در نظر است؛ اما در غزل مورد بحث روش عارفان و واصلان مورد نظر است که بالارفتن از آن جنبه درونی دارد و هرچه سالک بالاتر رود، به درجات کمال بیشر نزدیک می‌شود؛ در این معنی در دفتر ۶ مثنوی گوید:

«مـن نجویم زین سپس راه اثیر پیر جویم، پیر جویم، پیر، پیر

تـیر پران از که گردد از کمان پیر بـاشد نـــردبـــان آسمان

چون ز من سازی به بالا نردبان بـــی پریدن برروی بر آسمان

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/بی۱۳۸)

دل / بام / ناودان

«دل تو مثال بام است و حواس ناودان‌ها، تو زبام آب می‌خور که چو ناودان نماند»

دل، آن نقطه‌ای است که خاستگاه دایره وجود نامیده می‌شود و قابل تعریف نیست. آن غده سمت چپ بدن انسان که خون را پمپاژ می کند هم نیست؛ هرچه هست محل درک و فهم اسرار الهی است؛ «مراد از دل، گوشت پاره صنوبری نیست، بلکه غرض روزنه و دریچه روح است بر تخته بند تن و بنابر این، دل محل ظهور صفت روحانیت و رحمانیت است در عالم صغری و جام جهان نمای پادشاهی و گنجینه تجلیات ذات وصفات اسماء الهی است.» (ستاری، ۱۳۹۲: ۱۶۸)

بام، استعاره از بالاترین قسمت وجود که یک طرف آن روی به دنیا دارد و محل فرماندهی وجایگاه اندیشه و آگاهی است، یعنی محل معرفت حقیقی که لازم و ملزوم عشق است وازسوی دیگر روی به عقل کل دارد و قدرت شناخت و تشخیص از این پایگاه به حواس مادی صادر می‌شود. ناودان، همان ابزارهای مادی و حواس پنجگانه است که کارایی و قدرت محدود ی دارد و پایدار نیست. می گوید در سیر درونی و پرواز به سوی آسمان معنی، به این حواس ناپایدار تکیه مکن، بلکه از بام معرفت و شعور، بال و پر عشق را قوی کن. توجه به شعور و آگاهی به این شکل کمتر مورد توجه صوفیان و عارفان بوده است. تنها در نوشته‌ای از شیخ احمدجام به شکل تلویحی به اهمیت این موضوع اشاره شده است. البته اگر بتوان از شعور و آگاهی با عنوان «عقل تمام» تعبیر کرد. «... اما هرکه را با عقل تمام عشق باشد، او آن مرد باشد که در میان اولیای خدای عز و جل، قطب او باشد.» (ستاری به نقل از انس التائبین، ۱۳۹۲: ۷۷)

به نظر نگارنده، مولانا عاقل ترین عاشقان حقیقت است که تفحص در اندیشه محوری او از این زاویه ضروری به نظر می‌رسد و پرداختن به این مهم مقالات دیگری می‌طلبد.



نتیجه

به نظر می‌رسد در این غزل جایگاه آگاهی و شعور در اندیشه مولانا بر زبان او جاری می‌شود. عشق که محور اصلی غزل‌های دیوان اوست، ظاهرا بر یک زیربنایی قوی از حکمت و شعور ایستاده است و این شعور و آگاهی به عنوان مقدمه‌ای اساسی برای شروع یک پرواز قوی با پر عشق تعبیر شده است. البته ما نمی‌توانیم پاسخی دقیق برای سخنان واحوالات مولانا در متن این غزل‌ها بیابیم؛ خود مولانا نیز گفتگو در این احوالات را که خلسه‌های عاشقانه او را به تصویر می‌کشد، خارج از دایره بحث و جدل می‌داند. تلاش برای شناخت و درک این غزل‌ها و این احوالات مولانا کار بسیار دشوار است؛ تا کسی در درون و بطن این احوال نباشد، نمی‌تواند به راز و رمز آن‌ها پی ببرد. با این حال سخنانی کوتاه بود برای تسکین دل دردمند و مشتاق.



منابع

۱ – جام نامقی، ابونصرشیخ احمد،(۱۳۵۴). دقایق الحقایق، به اهتمام محمدرضا جلالی و محمد شروانی، تهران: موسسه انتشارات و تحقیقات فرهنگی.
۲ – ستاری، جلال،(۱۳۹۲). عشق صوفیانه، تهران: نشر مرکز، چاپ هفتم.
۳ – عین القضات، عبدالله ابن محمد،(۱۳۴۱). تمهیدات، به کوشش عفیف عُسیران، تهران: انتشارات منوچهری، چاپ چهارم.
۴ – مولوی، جلال الدین محمد،(۱۳۵۱). کلیات غزلیات شمس(دیوان کبیر)، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵ – مولوی، جلال الدین محمد،(۱۳۷۵). مثنوی معنوی، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و فهرست‌های محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار، چاپ سوم.



شمس تبریزی: «فرامن مولانا»

سِوال گونبال بوزکورت[۱]

چکیده

دیدار مولانا با شمس تبریزی بزرگترین واقعهٔ زندگی مولانا بود. شمس تبریزی بر زندگی و افکار مولانا تأثیری عمیق گذاشته است. وقتی که آثار مولانا را مطالعه می‌کنیم با این تأثیر ژرف شمس مواجه می‌شویم. پژوهشگران، تا به حال دربارهٔ هویت شمس تبریزی بسیار سخن گفته‌اند. اما باز هم کافی نیست. چون هویت شمس و اهمیت وی در زندگی مولانا برای خوانندگان باز هم آشکار نیست. شمس تبریزی یک مبهم زندگی مولانا است. مثل این که ناگهان از آسمان آمده و با افسون مولانا را به سوی خود کشیده است. شمس تبریزی، هر چه هم باشد در عالم معنا فرامن مولانا شده، مولانا او را به نام معشوق خود خوانده است. اگر از معنای کلمات دور شویم به باطن این دو عارف شوریده خواهیم رسید. در آنجا مهم نیست که مولانا برتر یا شمس! چون در آنجا فقط عشق می‌ماند و عشق امانت الهی است.

در این مقاله بر آنیم تا اهمیت شمس تبریزی در زندگی مولانا بپردازیم، شباهت‌های سروده‌های ایشان را نشان دهیم و در نهایت شخصیت شمس تبریزی را توصیف کنیم تا آشکار گردد مولانا، از شمس به عنوان فرامن، خداوند یا معشوق خود بحث می‌کند. در این مقاله کوشیده شده است تا به پرسش‌هایی از قابیل این فرامن، در آثار مولانا چگونه شکل گرفته است، آیا شمس تجلی حق است؛ پاسوخ خواهد داد.

کلیدواژه: مولانا، شمی تبریزی، فرامن، مقالات شمس، آثار مولانا.



۱ـ دانشجوی دکتری رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

مقدمه

شمس تبریزی، اولین بار در سال ۶۴۲ به قونیه آمد و شانزده ماه در آنجا ماند. در این مدت کوتاه، محبت و دوستی ایشان بشتر شد. دوستی و عشق این دو عارف باعث حسودی مریدان مولانا شد. شمس تبریزی قنیه را ترک کرد. مولانا بسیار نامه نوشت تا شمس بازگردد و پس از یک مدت آفتاب و خدایی مولانا به قونیه بازگشت. اما در آنجا زیاد نماند. دوباره از قونیه رفت و هرگز باری دیگر بازنگشت. عاشقی و بی‌قراری مولانا، پس از غایب شدن و یا کشته شدن شمس تا پایان عمر، در جان و روح او هرگز فرونشت. مولانا، در جسم شمس تبریزی که تجسم معشوق الهی بوده، جلوه‌های حق را تماشا می‌کرد. از دیدگاهٔ مولانا حق، در جمال شمس ظاهر شده است. تأثیر شمس بر مولانا و تجربهٔ فردی مولانا در غزل‌های وی آشکار دیده می‌شود. شمس تبریزی زندگی مولانا را چگونه دگرگون کرد؟ از آن شیخ مدرسه چگونه عاشقی شوریده به وجود آورد؟ مقصد مولانا از «شمس» چیست؟ چگونه باید در آثار مولانا شمس را فهمید؟ شمس، تنها مثل دیگر عارفان از یاران خدا بود یا فرامن مولانا؟ در غزل‌های وی فرامن مولانا حق است یا شمس یا دیگران؟ هدف اصل ما در این تحقیق بر اساس بررسی و مطالعه مقالات شمس و آثار مولانا، نشان دادن تأثیر شمس تبریزی بر مولانا است.

دیدار مولانا با شمس تبریزی در سن سی هشت سالگی یا کمی بیشتر، بزرگترین واقعهٔ زندگی مولانا بود که تأثیر ژرف بر زیست و ذهن اندیشهٔ او گذاشت. این درویش شوریدهٔ آواره سرانجام از شیخ و واعظی مشهور، عاشقی شوریده و شاعری عارف ساخت که تا سال ۶۷۲ که از جهان رفت، شعله‌های التهاب روح بی‌قرار و شور و هیجان عاطفی ناشی از عشقی عظیم و مقدس دمی در او فرونشست (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۲۷). می‌توان گفت که تولد دیگر مولانا بعد از آشنایی با شمس تبریزی شروع کرده است. گم گشتگی مولانا به آن حد می‌رسد که شمس و اندیشهٔ شمس را در خود گم می‌کند و مثل حل شدن شکر در آب، در جان شمس ذوب می‌شود. زندگی مولانا را باید دو قسمت تقسیم کرد؛ زندگی مولانا قبل از شمس و زندگی مولانا بعد از شمس. مولانا بعد از شمس، هرگز مثل قبلی نبوده است. اشعار مولانا که می‌خوانیم، بسیار در تأثیر محبت و سخنان شمس تبریزی سروده شده است. یادآور شویم که در غزلیات شمس نیز دیده می‌شود که مولانا، بعد از آشنایی با شمس غزل‌های بسیار شور انگیز سروده است. سخن مولانا، سخن شمس است.

موضوعی که در مقالات شمس وجود دارد، آنها را به شکل واضح‌تر در مثنوی یا به شکل چند بیت در غزل های مولانا می‌بینیم. اگر بعد از خواندن مقالات شمس، به آثار مولانا دوباره نگاهی بکنیم؛ تأثیر شمس بر آثار و افکار مولانا آشکار دیده می‌شود. می‌توان آن را با استفاده از چند مثال مقالات شمس و غزلیات مولانا نشان داد:



«ای طالب صدیق دل خوش دار، که خوش کنندهٔ دل‌ها در کار تست و در تمام کردن کار تست، که کل یوم هو فی شآن. یا در کار طالب است یا در کار مطلب، هر که غیر این دو گوید ابلهی گوید و حماقت، اگر چه او حماقت خود را نبیند. آنها که تمییز الهی دارند که ینظر بنورالله، دانند که آنچه در نظر وی هنرست و دقیق بینی است، در نظری که بعد از فنای نظرها باقی ماند، حماقت است و حجاب» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۹۷).

ور همنشینِ حـــق شوی، جانِ خـــوشِ مطلق شوی
یـــارب، چـــه با رونق شوی! ایَ جـــانِ جانِ من شده
هـم طالب و مـــطلوب او، هـــم عـاشقَ و معشوق او

هم یوسف و بعقوب او، هم طریق و هم گردن شده
(مولوی،۱۳۸۷: ۱۱۳۱)

دیده می‌شود که هم مولانا و هم شمس تبریزی در آثار خودشان از موضوع فنا فی الله، طالب و مطلوب، عاشق و معشوق جوری دیگر سخن گفتند. البته در کل می‌توان گفت که مقصد ایشان یکی است. عقیدهٔ ایشان این است که خواستهٔ ما فقط از اوست.
در جایی دیگر هم:
«یک نیاز آن است که پیش شیخ روترش و منقبض نباشد. ای خواجهٔ ترش با ما عتابی داری؟ با ما جنگ کرده‌ای؟ گفت نی. اکنون آدمی ترش با آن کس کند که ازو رنجیده است، و با آن دگر خندان باشد و خوش باشد. آن را ببیند ترش می‌کند، این را ببیند می‌خندد، آزارش هیچ نماند، همه خوش شود، و اگر رنجی دارد آن نیز جنگی است...» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۰۱).
این سخنان شمس، در بعضی جاهای آثار مولانا با تفاوتی اندک انعکاس دارد. اگر بعد از خواندن این سطرهای مقالات شمس، غزل مولانا را بخوانیم، احساس می‌کنیم که مولانا دارد به شمس جواب می‌دهد. چرا ابیات مولانا باعث چنین افکار می‌شود؟ شاید همنشینی مولانا با شمس، وی را تحت تأثیر شمس قرار گرفته است.

چون بجهد خنده ز من، خنده نهان دارم از او — روی ترش سازم از او، بانگ و فغان آرم از او
شهر بـزرگ است تنم، غم طرفی، من طرفی — یـک طرفی آبـم از او، یک طرفی نارم از او
بـا تَـرشانش تـرشم، بـا شکرانش شکرم — روی من‌او، پشتِ من‌او، پشتِ طرب خارم ازاو
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۶۹)

۱. مولانا بعد از شمس تبریزی

در آثار مولانا با شیوهٔ گوناگون مواجه می‌شویم که می‌توان آنها را دریافت بعد از با آشنایی شمس سروده است یا نه؟ در بعضی جاها هم می‌بینیم که سخن مولانا بی‌تابی و شوریده حال او را بیان می‌کند. شاد و غمگین بودن غزل مولانا، بر ما آشکار می‌کند که این غزل بازآمدن شمس به قونیه سروده است یا نه؟

آمـد مـهٔ مـا مستی، دستـی، فلکا، دستی — من نیست شدم باری، در هستِ یکی هستی
از یک قدح و از صد، دل مست نمی گردد — گـر باده اثر کردی در دل، تن از او رستی
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۲۲۸)



آشکار است که این دو بیت بعد از دوباره آمدن شمس به قونیه سروده شده است و در بیت زیر هم دیده می‌شود که بر عکس غزل پیش، شمس تبریزی دیگر کنار مولانا نیست. نیازی شرح ندارد تا بفهمیم مولانا این ابیات را در جدایی شمس سروده است.

ای جـان و ای دو دیدهٔ بینا، چـگونه ای؟ — وی رشکِ مـاه و گنبدِ مینا، چگونه‌ای؟
ای ما و صد چو ما ز پیِ تو خراب و مست — ما بی تو خسته‌ایم، تو بی مـا چگونه‌ای؟
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۳۱۵)

بارها گفتند که اگر شمس، مـولانا را در نمـی‌یافت چه مـی‌شد؟ آیا اگر شمس، مولانا را در نمی‌یافت؛ مولانا، تنها شیخ و واعظ مدرسه بود؟ آیا اگر شمس با مولانا برخورد نکرده بود، نام ایشان باز هم چندان مشهور خواهد شد؟ اگر مریدان عاشق بی‌قرار مولانا نبودند، چه می‌شد؟ آن زمان داستان این دو عارف عاشق شنیده می‌شد یا نه؟

این درویش شوریدهٔ بی‌سر و سامان که به سبب جهانگردی‌های خویش «شمس پرنده» خوانده می‌شد در آن ایام با کلاه سیاه و جامهٔ ژندهٔ قلندرانهٔ خویش به قونیه درآمده بود و در خان شکر فروشان خانه گرفته بود. داستان برخورد او با جلال الدین که ظاهرا یک بار نیز وی را در دمشق دیده بود در کتاب‌ها با کرامات شگفت باور نکردنی آمیخته است (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۲۲۹). از صحبت این پیر، انقلابی در وجود مولانا پدبد آمد. مولانا درس و وعظ را کنار گذاشت. صحبت شمس، مولانا را که مرد درس و وعظ بود، در چهل سالگی معلم عشق و شاعری آموخت:

زاهد بودم، ترانه گویم کردی　　سرفتنهٔ بزم و باده جویم کردی
سجاده نشینِ باوقارم دیـــدی　　بازیچهٔ کـودکان کویم کردی

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۴۳۶)

مولانا، در این ابیات تغییر یافتن خود توسط شمس تبریزی را قلمداد کرده است. فقط این محبت باعث دشمنی مریدان مولانا به شمس شد. مریدان مولانا نمی‌توانستند تحمل کنند که درویشی ناشناسی از راه برسد و مرشد و مراد آنها را بربابد و آنان را در نظر او خوار و بی‌مقدار گرداند. عشق البته انحصار طلب است و عاشق قاعدهٔ تحمل رقیب نمی‌تواند کرد. عاشق حسود است و اگر ببیند که معشوق را دل با کسی دیگر است ناراحت می‌شود (موحد، ۱۳۹۲: ۸۵). اما شمس و مولانا هم دل بودند. در میان ایشان دوری و دشمنی و حسودی نبود. عشق ایشان، عشق آسمانی بود و برای همین؛ حسودی و مکر شیطان در آن عشق الهی نبود. آنها مثل انسان‌های عادی نبودند که عشق آنان نیز مانند دیگران باشد.

«ما دو کس عجب افتاده‌ایم. دیر و دور تا چو ما دو کس بهم افتد. سخت آشکار آشکاریم، اولیا آشکارا نبوده‌اند؛ سخت نهان نهانیم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۹۳).

همانطور که روح در جان پنهان است، در درون اجسام زمینی آنان نیز حقیقت پنهان است. عاشق بودند و دنبال راه دیگری بودند. دنبال عاشق شدن و دل بستن به کسی زیبا روی نبودند. دنبال مردن و در آن حقیقت دوباره زنده شدن بودند. برای عاشقان محال نباشد.

«مطرب که عاشق نبوَد، و نوحه گر که دردمند نبوَد، دیگران را سرد کند. او برای آن باشد که ایشان را گرم کند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۹۹).

به نظر مولانا مرگ روشنایی چشم و ذوقی است و او مشتاق مرگ است. بر عقیدهٔ مولانا مرگ، از این خانه به خانهٔ بزرگ رفتن؛ از این سرای به سرای بزرگ رفتن است. شاید آن مرگ نیست. مرگ آیینه‌ای است و نور چشم. آنها دیگر در مقام حیرت‌اند. معلوم نیست که عاشق کیست و معشوق کیست. چندان نیز مهبم نیست. اما آشکار این است که ابیات فلسفی و عاشقانهٔ مولانا و مقالات شمس پر از افکار ایشان است.

تــو نقشی، نقشبندان را چه دانی؟　　تو شکلی، پیکری، جان را چه دانی؟
تو خود می نشنوی بانگِ دهل را　　رمـــوزِ سر پنهان را چـــه دانـــی؟....



تجلی کرد این دم شمسِ تبریز تو دیوی، نورِ رحمان را چه دانی؟
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۲۴۵)

این غزل نیز؛ مولانا بعد از شمس در چه حال بوده، می‌فهماند. شمس بر گردن مولانا چه جور زنجیری یا کمندی انداخته، مولانا تا آخر عمر، حتی یک لحظه هم از دست آن زنجیر رهایی نطلبید. آن زنجیر مولانا را به آسمان کشید و به سوی حق.

ای عاشقان، ای عاشقان، دیوانه‌ام، کو سلسله؟ ای سلسله جنبانِ جانا، عالم ز تو پر غلغله
زنجیرِ دیگر ساختی، در گردنم انداختی وز آسمان در تاختی، آن ره زنی بر قافله...
چون دل ز جان برداشتی، رستی ز جنگ و آتشی آزاد و فارغ گشته ای هم از دکان، هم از غله
(مولوی،۱۳۸۷: ۱۱۲۹)

در این غزل مولانا نیز می‌بینیم که شمس با او چه کار کرده است. در این ابیات، فرق آسمان و زمین بودن را بهتر می‌فهمیم، آمدن شمس به طرف مولانا و رفتن وی، در دل و جان مولانا چنین انعکاس می‌یابد:

عشق تو مست و کف زنانم کرد مستم و بی خودم، چه دانم کرد؟
خلق گوید: «چنان نمی باید» من نبودم چنین، چنانم کرد
پر کنم شُکر، آسمان و زمین چون زمین بودم آسمانم کرد
از رهِ کهکشان گذشته دلم زان سوی کهکشان، کشانم کرد
نردبان‌ها و بام‌ها دیدم فارغ از بام و نردبانم کرد
چون جهان پُر شد از حکایتِ من در جهان، همچو جان،نهانم کرد
بس کن ای دل که در بیان ناید آنچه آن یارِ مهربانم کرد
(مولوی، ۱۳۸۷: ۵۶۶)

مولانا، با شمس نو می‌شود. از شمس، روشنایی می‌گیرد و همچو گل‌ها رو بر آفتاب می‌چرخاند:

از تو چرا تازه نباشم که تو تازگی سرو و گل و سوسنی
از تو چرا نور نگیرم که تو تابشِ هر خانه و هر روزنی
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۳۵۰)



شمس تبریزی، جان و روح مولانا است. با این وجود هیجان انگیز و آشفتگی مولانا عجب نیست که وی دنبال شمس گردد.

بر آ، ای شمسِ تبریزی، ز مشرق که اصلِ اصلِ اصلِ هر ضیایی
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۲۵۸)

۲. شمس معشوق است یا فرامن مولانا

مولانا برای یافتن معنی راه، از تجربیات روحی خود و رهبری الهی شمس استفاده کرد. در آثار مولانا؛ حق، شمس، فرامن یا معشوق؛ هر چه هم باشند، مولانا در راه حقیقت است. مولانا نیازمند

کسی است که از همجنس وی باشد و با آن کس درد عشق را که در درونش هست، گفتگو کند. شمس، برای مولانا پیر و رهبر بود. راه زندگی را باید با عشق و جذبه طی می‌کرد، مولانا نیز چنین کرد. بعد از آشنایی شمس با هیچ کس انس نگرفت، غیر از دو سه نفر. مولانا در مقام عشق است؛ یا عاشق است یا معشوق؛ یا شمس عاشق و یا معشوق او است. مولانا آثار خود را گفته‌های شمس می‌شمارد. چون عاشق فقط آیینه‌ای است که جمال معشوق در او منعکس می‌شود. مولانا، سخن از حق می‌گوید یا فرامن خود یا کسانی دیکر. اما آشکار است که گفته‌های مولانا هر چه هم باشد، مقصد خداست. وقتی که از عاشق پنهان خود سخن می‌گوید، مقصد وی حق است. فرامن یا معشوق، تنها یک نماد راز مولانا است. برای رسیدن به راه حقیقت نشانه‌ها وجود دارد. مولانا با واسطهٔ شمس تبریزی راه عشق الهی را تجربه می‌کند و نشانه‌های حق را در شمس می‌بیند.

مولانا برای تکامل انسان، عشق، سماع و موسیقی را اساس قرار داده است و از این راه از یک طرف بینش‌های تنگ و خشک شریعتمداران را به هیچ گرفته است و از سوی دیگر با افزودن ماهیتی الهی به این سه پدیدهٔ بدیع طبعا تحولی دینی ایجاد کرده است. به نظر مولانا، عشق از اوصاف الهی است. انسان بر هر کس و هر چیزی که عشق‌ورزی کند، این عشق فی الواقع بر «هستی مطلق» است (گولپینارلی، ۱۳۹۰: ۳۱۴). چون عشق امانت الهی است که تنها انسان سپرده شده است.

به گفتهٔ دکتر شفیعی کدکنی؛ شمس مردی دیرجوش، تنگ حوصله، بی‌اعتنا به تمام موازینِ حاکم بر عُرف و عادت‌های زمانه بوده است: خود غریبی در جهان چون شمس کو؟ نگاهِ شمس به مسائل عصر، در حوزهٔ دین و اخلاق و تصوف، نگاهی است بی‌رحم و تند. بسیاری از بزرگانِ عصر را به هیچ نمی‌گرفته است و گاه مردمانی گمنام را ـ با همهٔ خروجی که از معیارهای اخلاقی و دینیِ عصر داشته‌اند ـ می‌ستوده و با ایشان اُنس می‌گرفته است (کدکنی، ۱۹). فرامن؛ به معنی من برتر می‌آید. پس، شمس با این همهٔ بیگانگی چطور مولانا را تخت تأثیر خود قرار داد؟ آیا به گفتهٔ اهل قونیه و مریدان مولانا، شمس جادوگر بوده یا تنها غریبه‌ای در این عالم بوده است؟

«چه کنم اگر بر منبر سخن بر من چنین غلبه کند؟ من بر منبر نمی‌روم. ای خواجه دروغ بود، دروغ گفتیم، و غلط می‌گوئیم. سخن در اندرون من است. هر که خواهد سخن من شنود در اندرون من در آید. الا دربان نشسته است: ترک بیمناک بی‌باک، صدهزار دوست و آشنا را کشته، بی‌باک، لاابالی. خود نمی‌پرسد که تو کیستی، فرصت نمی‌دهد تا بگوید که من کیستم. آخر من آشناام؛ فلان بن فلان...» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۲۱).

معلوم است که در درون شمس سخن‌ها بوده، اگر اجازه می‌دادند، خواهد گفت. اما کشته شدن او یا غیبت دوباره وی مانع این شده است. اما مولانا، در غزل‌های خویش از صدا کردن شمس هیچ وقت دست برنداشته است. می‌دانیم که میان عاشق و معشوق هیچکس نیست و رازهایی الهی را نمی‌شود با هر کس گفت. عاشق نیز نمی‌تواند با همه همنشینی کند. برای همین مولانا به شمس و شمس نیز به مولانایی نیاز داشت.

هر که را اسرارِ عشق اظهار شد — رفت یاری زان که محو یار شد
شمع افروزان، بنه در آفتاب — بنگرش، چون محوِ آن انوَار شد؟
نیست نَور شمع، هست آن نور شمع — هم نشد آثار و هَم آثار شد
جوی، جویان است و پویان سوی بحر — گم شود چون غرقِ دریا بار شد
تا طلب جنبان بود مطلوب نَیست — مطلب آمد: آن طلبَ بی کار شد



پس طلب تا هست ناقص بُد طلب چون نمانَد، آنگهی سالار شد
(مولوی، ۱۳۸۷: ۵۰۲)

کسانی که عالم معنا و غیر ظاهر را تجربه کرده باشند و از سنخ مولانا باشند، شمس واقعیت است. این واقعیت، در چهره شمس برای مولانا ظهور کرده است. به قول بعضی از پژوهشگران شمس، کامل‌تر ار مولانا بوده است و شمس به باطن مولانا تأثیر کرده است. انگار که مولانا سال‌ها در انتظار شمس بوده و هر چیزی را بر جستوجوی آن بود، در شمس دید. وجود شمس، از نظر مولانا یک انسان کامل است. شمس و مولانا در جهانی معنا غرقند. شمس تبریزی، مراد مولانا است و مقصد مولانا از این مراد جز از حق چیزی دیگر نمی‌باشد. شمس تبریزی، یک انسان فرهیخته بوده است و بلکه او ولیی است و از اولیای خداوند که در دایره حقیقت گام زده است و واصل بوده است. او بدون تردید به حقیقت واصل بوده است و مولانا هم به دریای او متصل شده است. اگر شمس نبود، مولانا مولانا هم نبود (فیضی، ۱۱۲).

طوطیِ جانِ مستِ من از شکری چه می شود! زُهرهٔ مَـی پرستِ مـن از قـمری چه می‌شود!
بـــحرِ دلمَ، که موجِ او از فلکِ نهم گذشت خیره بمانده‌ام که او از گهری چه می‌شود!....
از تبریزِ شمسِ دیـنَ راست شود دل و نـظر آن نظرِ خوش از کژ و کژنگری چه مـی‌شود!
(مولوی،۱۳۸۷: ۳۶۳)

در این ابیات موالانا آشکار است که او همه چیز را از شمس می‌داند. مولانا، شمس تبریزی را ولی مطلق می‌شمورد و خود را از گفتن این بحث هیچ گونه دریغ نداشت. شمس، نه تنها آفتاب اوست، بلکه پیر و معشوق الهی اوست. آفتابی که در شمس می‌بیند، آن هم از نور خداوند است. مولانا می‌گوید: آن نظرِ خوشی که شمس دارد و تجلی حق است. از گژ نگاه کردن دشمنان شمس به «آفتاب» هیچ باک نیست!



نتیجه گیری

تاثیر شمس تبریزی بر مولوی مشخص است و همچنین شمس تبریزی بر افکار مولوی تاثیر عمیقی داشته است. همانطوری که ملاحظه می‌شود مولانا هم در غزل‌ها و هم در مثنوی معنوی تحت تاثیر گفتار و افکار تصوفی شمس تبریزی بوده است. به ویژه با مطالعه دقیق مقالات شمس و مقایسه آن با آثار مولوی اینکه بسیاری از موضوع مقالات شمس در آثار مولوی ذکر شده، به وضوح دیده می‌شود.

در این مقاله چیستی ماهیت فرامن غیر از معنی لغوی آن و نحو استفاده آن در آثار مولوی با آوردن مثال‌ها نشان داده شده است. شمس چگونه فرامن مولوی بوده؟ همانطور ملاحظه می‌شود شمس در اثار مولانا نه تنها فرامن بلکه در عین حال معشوق، پیر و مولای وی نیز هست. چرا که مولانا در یکی از ابیات خود از شمس به عنوان «خداوندی کزو» بحث کرده است. شمس فرامنی است مولانا را به حق رسیده بود. از این رو مولانا وی را هم به عنوان عاشق و معشوق و هم به عنوان دوست مخاطب قرار داده بود. این فرامن فقط سمبل و سرّی است آن مورد نظر بوده، رسیدن به حقیقت می‌باشد.



منابع

۱ـ پورنامداریان، تقی (۱۳۹۲)، در سایهٔ آفتاب، تهران: انتشارات سخن.
۲ـ زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹)، با کاروان حله، (مجموعهٔ نقد ادبی) تهران: انتشارات علمی.
۳ـ فیضی، کریم (۱۳۸۹). شعاع شمس: غزلیات شمس تبریزی به روایت دکتر دینانی / کریم فیضی، تهران: انتشارات اطلاعات
۴ـ گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۹۰)، مولانا جلال ادین محمد بلخی، (زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌یی از آن‌ها) ترجمهٔ توفیق هـ سبحانی، تهران: نشر کتاب پارسه.
۵ـ مولانا جلال الدین محمد بلخی (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
۶ـ موحد، محمد علی (۱۳۹۲)، گفتارهایی دربارهٔ شمس و مولانا، تهران: کارگاه نشر کارنامه.
۷ـ شمس الدین محمد تبریزی (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، مصحح: محمد علی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.



تحلیل جایگاه مخاطب در مقالات شمس تبریزی

افسانه سعادتی

چکیده

شمس تبریزی در خلال مقالات به تبیین جایگاه و نقش مخاطب در تکوین اثرش، انواع مخاطب، مخاطب خاص و چگونگی تعامل با وی پرداخته است. شمس نه مخاطب محور نه مخاطب سالار و نه مخاطب ناشناس بوده است؛ او مخاطب گزینی بوده که وسواس زیادی در تخصیص خطاب و کلام داشته است. شمس مختصر و موجز، نامأنوس، دیریاب و دشوار با مخاطبان نخبه خویش در مقالات سخن گفته و از این روی گرایشی به تفصیل‌گویی و رفع ابهام نداشته است. گرچه روی سخن شمس در مقالات با مخاطبان زبده بوده که عمدتاً قادر به درک و دریافت زبان ویژه‌ی وی بوده‌اند، اما از تغذیه‌ی عوام نیز غفلت نکرده و بسیاری از نکته‌های نغز و آبدار را در مطاوی و سخنان عام و «مضاحکی‌های» خویش مکتوم و مذکور داشته است.

کلیدواژه‌ها: مقالات، شمس تبریزی، مخاطب.



مقدمه

شناخت مخاطب، پسندها و مقدار درک و دریافت وی از اثری یکی از دغدغه‌های مهم نویسندگان و گویندگان از گذشته‌های دور تا به امروز بوده است. فرض اثر بدون مخاطب امری غیر ممکن و محال است. مخاطب چه به صورت حاضر و چه به صورت غایب همواره در اثر حضور دارد و یک نویسنده، هنگامی به نتیجه‌ی مطلوب نایل می‌آید که مخاطب خود را شناخته و به نیاز او توجه داشته باشد و با دقت، کلمات را برای القای هدف خود به کار گیرد. مخاطب‌شناسی در علوم سنتی ما، ریشه‌های ژرفی دارد. به دور از واقعیت نیست اگر بگوییم قسم عمده‌ای از مباحث علم «معانی» به این مهم می‌پردازد؛ به طوری که بزرگان و مؤلفان علوم بلاغی، گفتن و نوشتن به مقتضای حال را نیمی از بلاغت دانسته‌اند. «وقتی در تعریف این علم می‌گوییم، بحث از معانی ثانوی، جمله‌هایی که به اقتضای حال مخاطب ایراد شده باشند مراد ما این است که در مخاطب مؤثر افتاده باشند، بدیهی است که گوینده باید از همه‌ی امکانات برای تأثیر هر چه بیشتر کلام باید استفاده کند» (شمیسا، ۱۳۷۵: ۳۴). نسنجیدن ابناء بشر و نشناختن مخاطب، محکم‌ترین دلیل عقلی و شرعی و انسانی برای ننوشتن و نگفتن است. «امروزه کمتر نویسنده‌ای را می‌یابید که بنویسد و در ذهن خود خواننده‌ای یا مخاطبی آرمانی نیافریند؛ مخاطبی که متن خطاب به اوست» (احمدی، ۱۳۸۵: ۲۹۱). ژان پل سارتر معتقد است که هر متنی بر اساس تصوری خاص از مخاطبان بالقوه‌اش پدید می‌آید و شامل نمایی از کسانی است که متن برای آن‌ها نوشته شده است (ایگلتون، ۱۳۶۸: ۱۱۶). بنابراین به اعتقاد پل ریکور، نظریه‌پرداز و فیلسوف فرانسوی، شنونده یا مخاطب در شمار یکی از چهار رکن سخن است. با در نظر داشتن چنین دیدگاهی نقش مخاطب در فرآیند شکل‌گیری اثر اهمیت فراوان یافت به طوری که فقدان او توانست به عقیم ماندن اثر منجر شود. از سده‌ی نوزدهم میلادی که مطالعات ادبی شکل جدی‌تر به خود گرفت، موضوع مخاطب اهمیت یافت. توجه به خواننده‌ی اثر همچنان سیر رو به رشدی داشت تا اینکه در سده‌ی بیستم در نتیجه پژوهش‌های متفکران بزرگ غربی بحث افول مؤلف مطرح شد و تا بدان جا پیشرفت که به حذف اساسی مؤلف از متن انجامید. با محوریت یافتن مخاطب به عنوان یکی از پایه‌های اساسی آفرینش اثر، رفته رفته وی جزئی از خود اثر شد. برای نمونه در آثار تعلیمی که کاملاً مخاطب‌مدار و مخاطب سالار است، تمام همّ و غم مؤلف در پی متأثر ساختن اوست و نقش زبان در چنین آثاری به همین دلیل به صورت ترغیبی و کنایی در آمده است.

با توجه به نقش متنوع و در نوسان مخاطب در آثار گوناگون باید اذعان داشت همچنان جایگاه مخاطب یکی از موضوع‌های مغفول در میان پژوهش‌هاست. نگارنده در این پژوهش با واکاوی این موضوع در متن مقالات بر آن است این مهم را مورد ارزیابی قرار دهد و با به چالش کشیدن شطح‌گونگی، سنت شکنی و آشنایی‌زدایی کلام شمس که در نتیجه‌ی بی‌اعتنایی او به مخاطب و کیفیت پیام حاصل شده است، از زاویه‌ای دیگر به این موضوع بنگرد. مخاطب‌شناسی شمس نکته‌ای است که نباید در بررسی مقالات فراموش شود. وی در جای جای مقالات به صورت پراکنده به انواع مخاطبان و نحوه‌ی تعامل با آنان پرداخته است.



شمس، مخاطب‌گزینی را وجهه کار در ساختار مقالات گفتار بنیاد خود قرار داده است و برعکس وعاظ و خطیبان دیگر که با مخاطب محوری و مخاطب سالاری در پی گرم ساختن بازار مشتری مداری خویشتن هستند؛ به شیوه‌ای متفاوت بر آن است تا مخاطب گزینش شده‌ی خویش را مسحور و مجذوب گفتارش سازد: «آن کس که به صحبت من راه یافت، علامتش آن است که صحبت دیگران

بر او سرد شود، نه چنان که سرد شود و همچنین صحبت می‌کند بلکه چنان که نتواند با ایشان صحبت کند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۴).

مخاطب‌جویی و مخاطب‌گزینی (جستجوی مخاطبان نخبه)

نامی شدن مجموعه‌ی سخنان و مقالات شمس به «خرقه» و «معارف» و «اسرار» در میان مریدان و حامیانش حکایت از این واقعیت دارد که اساساً این اثر برای طیفی از مخاطبان خاص تدوین شده است. «مرا در این عالم با عوام هیچ کاری نیست برای ایشان نیامدم. این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق انگشت بر رگ ایشان می‌نهم» (همان، ۸۲). وی در توصیه به شاگردانش، آنان را از بازگو کردن سخنانش پیش دیگران منع می‌کند و مایل است که مخاطبش را خود برگزینند: «این وصیت یاد دارید که این سخن ما را بازگفتن نباشد. معامله کردن را شاید. هر چه افتاد، همه از باز گفتن سخن ما افتاد. هیچ باز مگویید. اگر کسی بگوید، بگویید: سخنی شنیدیم خوش و جان‌افزا و لذیذ. چه بود؟ نتوانم باز گردانیدن. اگر تو را می‌باید، برو، بشنو. چون بیاید، من می‌دانم. خواهم، بگویم - اگر لایق آن باشد- نخواهم، نگویم» (همان، ۷۴۳). دیر پسندی شمس در مخاطب قرار دادن و گزینش نخبگان عصر، ابر مردان، شیخان کامل و انسان‌هایی والا که مسؤلیت رهبری مردم را بر عهده دارند در عبارت‌های گسسته و از فحوای کلام شطح گونه‌ی وی در مقالات دریافت می‌شود.

«این مردمان را حق است که با سخن من إلف ندارند؛ همه سخنم به وجه کبریا می‌آید، همه دعوی می‌نماید» (همو، ۱۳۴۹: ۱۳۹). «روشنایی می‌بینید که از دهانم فرو می‌افتد. نور برون می‌رود از گفتارم در زیر حروف سیاه می‌تابد » (همو، ۱۳۸۵: ۶۶۰).

«این من نیز منکر می‌شود مرا می‌گویمش: چون منکری؟ رها کن، برو، ما را صداع می‌دهی. می‌گوید: نه نروم. همچنین می‌باشد منکر. این که نفس من است، سخن من فهم نمی‌کند» (همان، ۲۷۲).

شمس، آزادانه و بی‌اعتنا به هر گونه قید و بندی در پی پیرایه بستن به اثر خود و جذب مخاطب نیست، و بدین نکته بیش از هر کس دیگری واقف است که کلامش روزی مخاطب خود را خواهد یافت: «چون گفتنی باشد و همه‌ی عالم از ریش من در آویزند که مگو، بگویم و هر آیینه اگر چه بعد از هزار سال باشد، این سخن به آن کس برسد که من خواسته باشم (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۷۸). «این خمی بود از شراب ربانی، سر به گل گرفته، هیچ کس را به این وقوفی نه، در عالم گوش نهاده بودم، می‌شنیدم، این خنب به سبب مولانا سرباز شد» (همو، ۱۳۸۵: ۷۷۳).



شمس به شیوه‌ی استثنایی و به مدد سحر بیانش، صید خویش را از پی خود می‌دواند و به یکباره خط بطلانی بر روش متداول پی‌جویی صیاد از صید می‌کشاند. «مستمع باید تابع شمس، شیوه‌ی استدلال و آرمان زیر ساز سخن وی باشد نه شمس. شمس هرگز تابع روان‌شناسی مستمع، میل او، نطق او، باورداشت‌های او و سرانجام سطح درک او نیست» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۱۲۴).

مغناطیس گفتار شمس که رازناکی و بویناکی توأمان دارد و «نور از آن می‌تابد» (همو، ۱۳۸۵: ۶۶) و «دوزخ را می‌تفساند» (همان، ۱۴۲) بر هر که رسد، بدون شک وی را سرمست و چالاک گرداند: «اسرار می‌گویم، کلام نمی‌گویم، سرّ کلام دیگر است و کلام که حرف و صوت نیست» (همان، ۶۹۱).

«روزی رمزی گفتم و کشف می‌کردم و نمی‌خواستم که معنی بر وی کشف نشود!» (همو، ۱۳۴۹:

۲۸۵). «دلم می‌خواهد که با تو شرح کنم! اما همین «رمز» می‌گویم، بس می‌کنم!...» (همان، ۱۳۷).
سخن بدون شرح و تأویل برای شمس دلپذیر بوده است: «این قاعده‌ای است که چون سخن راست را متلون کنی و به تأویل گویی اندکی برنجد و اغلب رقت آید و ذوق آید و حالت آید و چون بی‌تأویل گویند، نه رقت آید نه حالت آید» (همو، ۱۳۸۵: ۱۲۴).

«با هر که به نفاق سخن گویم، بهشتش برد و با هر که به راستی گویم به حقش برد... آخر کسانی که پرتو سخن ما بر ایشان می‌زده است، وقت‌ها چیزهای معین می‌دیده‌اند، عجایب و واقعیت‌ها و نور معین در دست و بر دیوار. پس من کی از آن خالی باشم؟ و تا خود چه‌ها بینم! والله اگر بوی سخن به تو می‌رسید، برخاستی و جامه ضرب کردیی و صد فریاد کردیی!» (همان، ۷۷۵).

اگر مقالات از اسرار خالی بود بدون شک در زمانه‌ی خویش متوقف می‌شد و کاغذ پاره‌ای سوخته بیش جلوه نمی‌کرد. رمزگویی عارفان از جمله شمس به جهت تحفظ از خویشتن خویش بوده است: «این بزرگان را و کاملان را که عالم جهت ایشان هست کرد، هم حجابی هست و آن آن است که گاه گاهی اسرار می‌گویند با خدا تا متلاشی نشوند، وقت دیگر نباشد حجاب، اسرار می‌گویم، کلام نمی‌گویم» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۴۴).

از رازناکی کلام شمس و مخاطب قرار دادن همه‌ی افراد یک نسل در برخی از فرازهای مقالات، این نکته محصل می‌شود که گوینده بی‌پروا از مقتضیات زمان و مکان لب به سخن گشوده و مستمع خویش را از فراسوی قرن‌ها مخاطب قرار داده است.

«کسی بر کسی آید از سه قسم برون نباشد؛ یا مریدی بود یا به وجه یاری یا به وجه بزرگی، تو از این هر سه قسم کدامی؟ آخر نه پیش فلان می‌باشی، گفت معلومست او را در تو می‌بینم چو او در تو باشد، من در تو نباشم، چو او من نیستم. گفت: مرد آن است که چنانک باطنش باشد ظاهر چنان نماید، باطن من همه یک رنگ است اگر ظاهر شود و مرا ولایتی باشد و حکمی، همه عالم یکرنگ شدی، شمشیر نماندی، قهر نماندی و این سنت الله نیست که این عالم چنین باشد، سخن دراز کوته شد، معنی نما و ظاهر من آن است که آنچه اندرون من است، بیرون افتد...» (همان، ۴۲).

شمس که برای خود شخصیتی فرا زمانی و فرا مکانی قائل بوده است، وجود و کلام خود را فراتر از درک و شناخت مردم زمانه‌اش دانسته است و می‌گوید: «آن خطاط سه گونه خط نبشتی، یکی او خواندی لاغیر، یکی هم او خواندی هم غیر، یکی نه او خواندی نه غیر او. آن منم که سخن گویم، نه من دانم و نه غیر من» (همو، ۱۳۸۵: ۲۷۲).

اسرارآوری شمس از یک سو نمایانگر تکامل کلام وی و از سوی دیگر نشان ترقی و پیشرفت مخاطب در به دست آوردن سطوح مختلف معانی بوده است. این شیوه‌ی بیانی شمس بیشتر به جهت انگیزندگی مخاطب به تفکر و تأمل بوده است و با چنین تمهیدی گوینده در پی آن بوده تا حس کنجکاوی مخاطب را تحریک کند. فراتر از این مطلب، مخاطب فهیم مقالات این گونه می‌پسندد که با قرار گرفتن در چنین ساحت قدسی، «معارف» را کنایی و رمزی بخواند و با رمز و راز فرض کند تا گره‌ای از متن بگشاید تا بتواند فراتر از روایت را بکاود و حس عاطفی‌اش را بیش از پیش برانگیزاند. در سایه‌ی این ویژگی منحصر به فرد مقالات که آن را به الماسی درخشان در بین سایر متون عرفانی بدل ساخته است، می‌توان از مخاطب، انتظار تفکر، تدبر، مدل‌سازی و تسری داشت.



شمس هوشمندانه به این نکته اشراف داشته است که آن گاه که کلام خویش را بدون مستمع لایق و همصحبت و هم جنس سزاوار یافت، دم فرو بندد و خاموشی پیشه سازد: «سخن با خود توانم گفتن

یا هر که خود را دیدم در او با او، سخن توانم گفت» (همو، ۱۳۴۹: ۷۴). گرچه بخشی از نکته‌های نغز و اسرار شمس در لابه لای «سخن عام» وی نهفته است؛ «آن وقت که با «عام» (توده‌ی مردم) گویم سخن، آن را گوش دار! که آن همه اسرار باشد! هر که «سخن عام» مرا رها کند که: «این سخن، ظاهر است، سهل است!» از من و سخن من بر نخورد! هیچ نصیبش نباشد! بیشتر اسرار در آن «سخن عام» گفته شود! سرّی عظیم باشد که از غیرت در میان مضاحکی باشد» (همان، ۸۰).

اما واکنش توده‌های بی‌تفاهم اگر متعصب باشند «تکفیر» و اگر لاابالی و بی‌تعصب باشند «نیشخند» و «تحقیر» است (همان، ۵۹) از این روی و سرانجام شمس ترجیح می‌دهد و تأکید می‌کند: «سخن بیش از این نیارم گفتن تنها ثلثی گفته شد» (همان، ۱۶۹).

ابهام‌گویی و تعامل شمس با مخاطبان خاص

از آن جا که روی صحبت شمس در مقالات با مخاطبان خاص بوده که به یافتن و درک زبان خاص وی قادر بودند، بنابراین کلام گوینده در بسیاری از مواضع با ایجاز و ابهام و دشواری همراه بوده است. «این سخن من نیک است و مشکل. اگر صد بار بگویم، هر باری معنی دیگر فهم شود و آن معنی همچنان بکر باشد (همو، ۱۳۴۹: ۱۶۸). زمانی که بر شمس خرده می‌گیرند و از وی درخواست می‌کنند که بر وفق صلاح و درک مردم سخن بگوید، خشمگین می‌شود و گوینده را فاقد صلاحیت چنین دستوری بر خویش می‌خواند و می‌گوید: «آنجا شیخی بود. مرا نصیحت آغاز کرد که: با خلق به قدر حوصله‌ی ایشان، سخن گوی! و به قدر صفا و اتحاد ایشان، ناز کن! گفتم: راست می‌گویی! و لیکن نمی‌توانم گفتن جواب تو! چو نصیحت کردی و ترا حوصله‌ی این جواب ! نمی‌بینم! » (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۷۹). وی به خوبی می‌داند که توجه بیش از حد به نیاز مخاطب عام، کارکردی منفی برای کلامش ایجاد خواهد کرد. شمس در پاسخ به این اعتراض آشکارا اعلام می‌دارد که: «صریح گفتم... که... سخن من به فهم ایشان، نمی‌رسد! مرا ... دستوری نیست که از این نظیر (مثال)های پست گویم! آن اصل را می‌گویم، بر ایشان سخت مشکل می‌آید! نظیر آن، اصل دگر می‌گویم، پوشش در پوشش می‌رود! » (همان، ۸۱).

در متن مقالات، خواننده در انتظار نا گفته‌ها و روشن شدن ابهام‌های متن باقی می‌ماند. اینجاست که به تعبیر ولفگانگ آیزر «سفید خوانی‌هایی به چشم می‌خورد که فقط خواننده می‌تواند آن‌ها را پر کند. در نظر او خواندن این فرصت را در اختیار ما می‌گذارد که مدون ناشده‌ها را مدون کنیم» (سلدن و همکاران، ۱۳۸۴: ۷۷-۸۰).



ابهام‌گویی‌های شمس در تعامل با مخاطب خاص

بررسی و تحلیل ساختار جمله‌ها در مقالات این مطلب را آشکار می‌کند که شمس در مواجهه با مخاطبان خاص از شفافیت، تفصیل‌گویی و آوردن مثل و حکایت و داستان در اثنای سخن اجتناب می‌کند.

«دلم خواهد که با تو شرح کنم همین رمز می‌گویم، بس می‌کنم، خود بی‌ادبی است پیش شما شرح گفتن...» (همان، ۲۰۴).وی با به کار بستن زبان مبهم هنرمندانه، مخاطب خویش را در حالتی از خلسه قرار داده و به نحو مؤثر با او ارتباط برقرار می‌کند.

«... طعن آن شیخک ریشاهک ماند به مناظره‌ی غواره‌ی پشم با گوهر، آنگه چه پشم آلوده‌ی گنده،

الزامش نکنم به قول خود، سخن خود را بدو نیالایم، الزامش هم به قول او» (همان، ۳۷). پیام شمس در لوای اختصار و ایجاز و رمز و در هاله‌ای از ابهام وارد ضمیر ناهشیار مخاطب شده است و بدون آنکه با مانع ضمیر هشیار برخورد کند، بر رفتار آن تأثیر می‌گذارد. الگوهای زبانی به کار رفته در مقالات به مدل میلتون بسیار نزدیک است. مدل میلتون از الگوهای زبانی تشکیل شده است که ریچارد بندلر، جان گریندر، بنیان‌گذاران ان. ال. پی از نظریه‌های میلتون اریکسون که از موفق‌ترین هیپنوتراپ‌های تمامی قرون و اعصار است، استخراج کرده‌اند. «زبان میلتون، ضمیر ناهشیار را به خود مشغول یا به بیانی دیگر آن را منحرف می‌کند و به این ترتیب اجازه می‌دهد تا ما به ضمیر ناهشیار و همه‌ی منابع آن دسترسی پیدا کنیم» (آلدر و هیتر، ۱۳۸۰: ۲۲۳). در این جا با بررسی برخی الگوهای مورد استفاده‌ی شمس، تکنیک ارتباطی وی را با مخاطبان خاص مورد تحلیل دقیق قرار می‌دهیم.

الگوی فکر خوانی

ادعای دانستن افکار و احساسات دیگران، بدون اینکه فرآیندی را که از طریق آن به این آگاهی‌ها دست یافته‌اید را مشخص کنید (همان، ۲۲۴). «شیخ چون نظر نیکو عنایت کردی درو این اندیشه‌های نیکو درتافتی، باز چون در سایه رفتی، وسوسه‌های تاریکی پیدا شدی که: گیرم که او را مقام آن هست! چه مروت بود خلق را گمراه کردن و در شبهه و اندیشه انداختن، شیخ آن را دیدی، گفتی: سلام علیک! چونی در اندیشه‌ی ما؟! باز فراموش کردی، پنداری چنین رها کنیم در اقرار و یا در انکار؟!» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۴۰-۳۴۱).

الگوی قضاوت بدون قاضی

دست یازیدن به قضاوت‌های ارزشی بدون آنکه مشخص شود این قضاوت متعلق به چه کسی است (آلدر و هیتر، ۱۳۸۰: ۲۲۵). «آن شیخ را دیدم، حیران می‌نگریست در من و آن دگر فرو رفته، سر فرو انداخته و آن دگر سجده می‌کرد پیاپی، آن دگر در خاک می‌غلتید و آن دگر کفش بر سر می‌زد. گفتم تماشا آن کس را باشد که پیل را تمام دید، اگر چه عضوی از آن حیرت آرد، اما آن حظ ندارد که دیده‌ی کل. تا جان داری بکوش پیش از آنک منادی اجل برآید...» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۰۵).

الگوی علت و معلول

«اگر این بچه را به من دهند، چنانش برآرم که نه این خواهد نه آن، چنانکه هر که بیندش، گوید فرشته است، این آدمی نیست. آن گاه او از من بادام خواهد، یکی در رویش بزنم، هان گرسنه‌ای نان بخور، اگر نه هرزه مگو» (همان، ۲۹۴).



الگوی معادل‌های پیچیده

این الگو وقتی بروز می‌کند که دو چیز مفاهیم معادل پیدا می‌کنند. «من شیخ را می‌گیرم و مؤاخذه می‌کنم نه مرید را آنگه نه هر شیخ را، شیخ کامل را...» (همان، ۲۸۶).

الگوی پیش‌فرض‌ها

معادل زبانی فرض‌ها.

«پیش ما کسی یکبار مسلمان نتواند شدن، مسلمان می‌شود و کافر می‌شود و باز مسلمان می‌شود و هر باری از هوا چیزی بیرون می‌آید تا آن وقت که کامل شود، گفتم می‌روم امشب نزد آن نصرانی که وعده کرده‌ام که شب بیایم، گفتند ما مسلمانیم و او کافر بر ما بیا، گفتم او به سر مسلمان است زیرا تسلیم است و شما تسلیم نیستید، مسلمانی تسلیم است» (همان).

الگوی کلمات فراگیر

مجموعه‌ای از واژگان که ویژگی فراگیر یا مطلق دارند. «اکنون چون است که همه سخن او کرم است، از آن همه کتاب‌ها و تصانیف همه کرمست از آن. چون از الف همه را معلوم گردد که حاجت نیست آن دیگر که معلوم نکرد جهت او شرح بایست» (همان، ۲۲۲).

جملات سؤالی منفی

پرسشی کــه بعد از یک گزاره افزوده می‌شود تا مقاومت شخص مورد نظر را در هم بشکند. «محمود ایاز را گفت، اینجا بنشین. بر ایاز هیچ اعتراض باشد؟ و بر خواست شاه کی اعتراض کند؟» (همان، ۲۲۳).

نا مشخص بودن شخص یا چیز مورد اشاره

«چون سخن می‌گویند، خود را رسوا می‌کنند، یعنی ما را به بینند که ما چنین زشتیم، رها کن تا شاهدی رو بگشاید...» (همان، ۲۰۱).

مقایسه‌ی نا مشخص

«(از کوزه همان برون تراود که دروست) صاف باشد صاف، کفر باشد کفر» (همان، ۱۹۰).

همراهی با تجربه‌ی فعلی

تشریح تجربه‌ی طرف مقابل به شیوه‌ای غیر قابل انکار. «گفت ای خداوند هی مرا بکش، چون سخت مرحوم و مظلوم شد، مهر شاه برجوشید، تأثیر آن مهر او را این بیت یاد آمد....من بد کنم و تو بد مکافات می‌کنی پس فرق میان من و تو چیست بگو» (همان، ۱۸۵).

رابطه بر اساس سؤال



در این حالت، ارتباط شکل یک پرسش را به خود می‌گیرد؛ پرسشی که شنونده را دعوت به پاسخ «آری» یا «نه» می‌کند؛ مختارید جواب بدهید یا ندهید. در هر صورت خواسته‌ی پرسشگر اجابت می‌شود (آلدر و هیتر، ۱۳۸۰: ۲۲۸). «صفات عین ذاتست یا غیر ذاتست برین اتفاق هستند؟ نی نیستند...» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۵۳).

نقل قول‌های طولانی

«یک رشته عبارات زنجیره‌ای که ضمیر هشیار را نحت فشار قرار می‌دهد و باعث می‌شود که ارتباط گوینده با آنچه می‌گوید، قطع شود» (آلدر و هیتر، ۱۳۸۰: ۲۲۸).

«سخن جولاهه‌گانه بگویم، بی‌هوش نعره زند. گویم عجب کم دوختی! به دوزخ ماند. قوی کافری می‌باید تا در صفت قهر دایم بماند» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۹۷).

«یک نقل قول، جز آنکه یک رابطه را شخصیت زدایی می‌کند، می‌تواند تأثیر فوق‌العاده‌ای بر سر منشأ این نقل قول بگذارد و این چیزی است که سخنرانان از آن به خوبی آگاهند و نقل قول‌های «زنجیره‌ای» این تأثیر را دو چندان می‌کنند» (آلدر و هیتر، ۱۳۸۰: ۲۲۸).

«معتزله می‌گویند: که از قدم کلام قدم عالم لازم آید، این راه بحث معتزله نیست، این راه شکستگی است و خاک باشی و بیچارگی و ترک حسد و عداوت و چون سرّی کشف شد بر تو باید که شکر آن را بگذاری، به نفاق گویم معنی شکر را یا به راستی، بحمدلله نومید مشو، رؤیت صفاست و نور پاک و روی به صحت است و روح و راحت، رنج‌ها گذشت و کدورت‌ها گذشت (خیرالناس من ینفع الناس) کسی که نداند که خیر چیست چون خیر کند؟ چون نمی‌داند که سال چه باشد و عمر چه باشد، یکدیگر را سال عمر چه می‌خواهند؟ یک درم به صاحب‌دلی رود از مال، بهتر از هزار درم که به صاحب نفس رود، شرح این به تو نتوانم کردن که نفس تو زنده است و در حرکت است، اگر بگویم تو سخنی بگویی از ما انقطاع باشد ترا» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۵۴).

نقض منطق

گزاره‌ای غیر منطقی و بد فهمیده شده که هیچ معنایی ندارد.

« ره ره چو چکید خون نه بینی جایی پی بر که به چشم من برون آرد سر

سماع چه کند جسمانی، سماع او خوردنیست، آن خوردن به نفس باشد، همه اکل شده باشد» (همان، ۲۴).

ابهامات

آوایی: کنار هم قرار دادن کلمات هم آوا می‌تواند شنونده را گیج و پریشان کند به نحوی ناهشیار توجه او را به مفهومی خارج از موضوع هدایت کند. «...و لطف در محل لطف و اگر نه صفات وی بر وی بلا باشد و عذاب، چو محکوم او نبود، حاکم او بود مفلسف فلسفی، تفسیر عذاب قبر می‌کرد...» (همان، ۲۸).

نحوی:

«عیسی در حال سخن گفت، محمد بعد چهل سال در سخن آمد، نه از نقصان بلکه از کمال، زیرا محبوب بود، بنده را گویند تو کیستی؟ آن شخص نقصان‌اندیش، ورق خود برخواند، ورق یار بر نمی‌خواند و بس ... این ایام مختار همچون آن بتان، می‌گویند ای بی‌خبران از خویشتن که به ما تبرک می‌جویید ما خود در آرزوی آنیم که شما در ما نگرید...» (همان، ۳۷).



دامنه (کژتابی)

«وقتی نمی‌توانید به مدد بستر زبانی مشخص کنید که یک بخش از جمله تا چه اندازه در مورد بخش دیگر صدق می‌کند» (آلدر و هیتر، ۱۳۸۰: ۲۲۹). «حکایت برادر آن شخص لوطی که هر بارش می‌گرفتند که گرد شهر بگردانند و خرک برادرش را بار فرو انداختند و او را بر می‌نشاندند...» (همان، ۷۱).

بهره‌گیری از وقایع لحظه‌ای

«یخنی مخور، ترشی است؛ سرد باشد، معده سرد کند، ترا شیرینی‌ها به باشد از ترشی، خوش می‌گرید آه آه آه چنین مخند ه ه ه چندین خنده ه ه ه بعد از آن ه ه ه چشمت درد می‌کند سه بار حقبقققو قو را ترا باید گفتن و چه سود دارد...» (همان، ۱۲۰).

به نظر می‌رسد شمس در متن مقالات با مخاطب خویش به گفتگو پرداخته است؛ شمار فراوان جملات انشایی، زمانی اتفاق می‌افتد که گوینده، مستقیم و رو در رو با مخاطب به شیوه‌ی خطابی و نمایشی سخن گوید.

شمس در یک ارتباط هم‌پایه با مخاطبان خاص و هم‌جنس، هم سن، صمیمی و مشابه خویش در بسیاری از مواضع مقالات گرایش به استفاده از کلمات نا مهذّب و بی‌ادبانه داشته است. وی به دلیل چنین صمیمیت آشکاری از تکنیک لاغ‌گویی نیز برای پرداخت سخنان خویش بهره برده است.

«لاغ گوییم که مولانا اهل حق است، پیش خدمت او سخن لطیف باید گفتن. نمی‌بینی تاکنون سخن محبت می‌گفتیم؟» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۰۶).

«آن کس را که صاحب دل است، این لاغ‌ها نیک است که بگشاید اما آن کس را که جهان برو می‌خندد او چه خندد» (همو، ۱۳۴۹: ۲۰۷).

وی در جایی از مقالات به این نکته اشاره می‌کند که اگرچه لاغ، خشونت و هیبت را می‌کاهد اما اینکه لاغ از سوی چه کسی باشد نیز اهمیت دارد؛ برخی لاغ‌ها هیبت‌افزاست: «...این چنین کس اگر لاغ کند، آشنایان را از لاغ او هیبتی آید، اما چنان هیبت نیاید که از سخن. لاشک در لاغ، خشونت و هیبت کم باشد و خوب‌تر باشد... » (همان، ۸۰).

نا گفته نماند که بسیاری از مفاکه‌ها و خوش‌منشی‌های شمس متأثر از فرهنگ عامه و واکنش‌های متداول در میان مردم و تعبیرها و اصطلاحات رایج در بین آن‌ها بوده است.



نتیجه‌ی بحث

زبان عرفانی شمس در مقالات تا حدود بسیار زیادی تحت‌الشعاع مخاطب نخبه، خاص و زبده بوده است. وی در مواجهه و تعامل با چنین مخاطبانی به ابهام‌گویی، اختصارگویی و لاغ‌گویی متوسل می‌شود. بخش عمده‌ای از اسرار و نکته‌های نغز و آبدار شمس در «مضاحکی»ها و سخنان عام وی مکتوم و مذکور شده است، از این روی وی از تغذیه‌ی این دسته از مخاطبان خویش نیز غافل نبوده است و با آنان به تفصیل و شفاف و توفنده سخن گفته است.



فهرست منابع:

۱ـ آلدر، هری و هیتر، بریل (۱۳۸۰)، ان ال. پی در ۲۱ روز، ترجمه علی شاد روح، تهران، انتشارات ققنوس.
۲ـ احمدی، بابک، (۱۳۸۲)، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز.
۳ـ ایگلتون، تری، (۱۳۶۸)، پیش درآمدی بر نظریه‌ی ادبیات، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
۴ـ سلدن رامان و پیتر ویدوسون، (۱۳۸۴)، راهنمای نظریه‌ی ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، چ دوم، تهران، طرح نو.
۵ـ شمس تبریزی، محمد، (۱۳۸۵)، مقالات، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، چ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
۶ـ ــــــــــــ (۱۳۵۱)، مقالات، تصحیح و تعلیق احمد خوشنویس(عماد)، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
۷ـ ــــــــــــ (۱۳۷۳)، مقالات(بازخوانی متون)، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران، نشر مرکز.
شمیسا، سیروس، (۱۳۷۵)، معانی، چ چهارم، تهران، نشر میترا.
۸ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۵۱)، خط سوم، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.



درنگی بر غزلیات منسوب به مولوی در جُنگ‌های ادبی

زهرا پارساپور[۱]
اکرم کرمی[۲]

چکیده

اهمیت دیوان کبیر در تاریخ ادبیات فارسی موجب شده است نسخ متعددی از این اثر سترگ به دست ما برسد. در عین حال بر خلاف مثنوی به دلایل متعدد هنوز متنی منقح و تفسیری قابل توجه از کلیات شمس در دست نداریم. هنوز غزلیاتی با نام مولوی هست که در نسخ چاپی ملاحظه نمی‌کنیم و بر عکس حجم قابل توجهی از غزلیات آورده شده در کلیات، به طور قطع از مولوی نیست. با بررسی توضیحاتی که مصححان این اثر در مورد انتخاب نسخه‌های مورد نظر خود داده‌اند درمی‌یابیم که جنگ‌ها و مجموعه‌های شعری مطمح نظر آن‌ها نبوده است در حالی‌که در این مجموعه‌های شعری غزلیات متعددی با نام مولوی و یا عنوان شمس تبریزی آمده است. به نظر می‌رسد جمع‌آوری این غزلیات می‌تواند در تصحیح و تکمیل چاپ‌های بعدی از کلیات به کار آید هرچند در صحت انتساب بسیاری از آن‌ها به مولوی می‌توان تردید کرد. در این مجال، ضمن معرفی غزلیاتی که با عنوان «شمس تبریزی» یا «مولوی» در دو جنگ ارزشمند «۳۵۲۸» دانشگاه تهران و «۱۳۶۰۹» کتابخانه مجلس شورای اسلامی آمده است، تلاش می‌کنیم که دلایل درستی و یا نادرستی انتساب آن‌ها به مولوی را بیان نماییم. همین طور درباره دلایل ورود غزلیات الحاقی به این جنگ‌ها مباحثی را مطرح خواهیم کرد .

کلیدواژه : غزلیات شمس تبریزی، جنگ‌ها و مجموعه‌های شعری، غزلیات



۱ـ دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۲ـ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

دو اثر سترگ مولوی یعنی مثنوی و دیوان شمس هم به واسطه وجهه ادبی و هم به دلیل معارف ارزشمند حکمی و عرفانی از دیرباز مورد توجه ادبا و محققان در کشورهای مختلف بوده‌اند. نسخ متعددی که ازین دو اثر در طی قرون و اعصار به جا مانده نشانی بر اهمیت جایگاه آنها در طول تاریخ است. با این وجود مثنوی معنوی هم در حوزه تصحیح و هم در حوزه شرح نسبت به کلیات شمس بیشتر مورد توجه قرار گرفته است که می‌توان در مورد دلایل آن در جایی دیگر اندیشید. نتیجه آن شده است که امروزه یکی از متون بحث برانگیز از لحاظ گردآوری، تصحیح و تفسیر، غزلیات شمس تبریزی است. هنوز از این اثر سترگ تصحیح انتقادی قابل اعتمادی در دست نیست. به این معنا که بتوان گفت تمام اشعار موجود در دیوان به طور قطع و یقین از مولوی است. در سالیان متمادی غزلیات شمس تبریزی توسط ادیبانی نظیر؛ بدیع‌الزمان فروزانفر، جلال‌الدین همایی، توفیق سبحانی، علی دشتی و محمدرضا شفیعی کدکنی تصحیح و به چاپ رسیده است. باز با این حال به گواه نظر همین مصححین، بویژه محمدرضا شفیعی کدکنی غزلیات فراوانی در دیوان هست که متعلق به مولوی نیست.(۱۳۸۸، ۳۹) از سوی دیگر آن‌چه در گردآوری و تصحیح غزلیات شمس مورد نظر مصححان قرار گرفته، جست و جو و یافتن نسخ خطی دیوان شمس بوده است و هیچ یک از آن‌ها به دنبال یافتن غزلیات شمس در جنگ‌ها و مجموعه‌های خطی نبوده‌اند در حالی که می‌دانیم غزلیات شمس در این جنگ‌ها به وفور یافت می‌شود. غزلیاتی که بعضی از آن‌ها در هیچ یک از تصحیحات موجود از کلیات شمس تبریزی دیده نمی‌شود و یا اگر موجود باشد با تعداد ابیاتی متفاوت و گاه با اختلافاتی در ضبط اشعار کتابت شده‌اند. این مقاله برای نخستین بار به بررسی اشعار منسوب به مولوی در دو جنگ می‌پردازد. سوالاتی که در این مجال برآنیم پاسخ دهیم عبارتند از:

- تا چه اندازه می‌توان غزلیات موجود در این جنگ‌ها را به مولوی نسبت داد؟
- چه کسانی و به چه دلیل یا دلایلی اشعار خود را به مولوی منسوب کرده‌اند؟
- نقش کاتبان در این میان چه بوده است؟

۱. پیشینه‌ی تصحیح غزلیات شمس

* دیوان شمس طبع هندوستان در سال ۱۳۳۵ هـ. ق، چاپ لکهنو اولین منبع چاپی غزلیات شمس است که خود منبع تصحیح غزلیات شمس تبریزی است. بدیع‌الزمان فروزانفر ابتدا با این نسخه آشنا شدند. ایشان در مقدمه دیوان بیان می‌کنند که پس از بررسی این اثر متوجه می‌شوند که این نسخه ارزش چندانی ندارد. «در اشعار اصلی، حذف و اضافات ناروا راه یافته و تعداد بسیاری از غزلیات دیگران در ضمن اشعار اصلی آمده است.» (فروزانفر، ۱۳۹۰:ب) طبق نظر استاد همایی نیز این چاپ مشتمل بر اغلاط و سقطات بی‌حد و حصرو اشعار الحاقی بسیارست. (ر.ک مقدمه همایی بر غزلیات شمس، ۱۳۷۰: ۸۹) همچنین اشعاری از شاعران دیگر چون شمس طبسی و شمس مشرقی و دیگران با آن آمیخته شده است. (مقدمه پرتو علوی بر غزلیات شمس، ۱۳۷۰: ۱۲۲)

* دیوان کامل شمس تبریزی به تصحیح فروزانفر بر اساس ده نسخه از چهارده نسخه‌ای صورت گرفته است که در اختیار داشته و شامل ۳۲۲۹ غزل است. لازم به ذکرست بر اساس گزارشی که استاد فروزانفر از ده نسخه مورد نظر داده است تعداد ابیات بسیار متغیر است برای نمونه؛ نسخه ۷۷۰ قونیه شامل ۴۰۳۸۰ بیت و نسخه قرن هفت کتابخانه چستربیتی که شبیه‌ترین نسخه به قونیه است ۳۸۱۲۴ بیت



و نسخه اسعد افندی ۱۰۳۷۲ بیت را شامل می‌شود و بسیاری از غزلیاتی که در نسخه قونیه و چستربیتی آمده در آن نیست. (ر.ک نیری و دیگران،۱۳۹۳: ۱۶۹) دولتشاه (ق۹)تعداد ابیات دیوان شمس را ۳۰۰۰۰ بیت ذکر کرده است (دولتشاه، ۱۳۸۲: ۱۹۷)از فقدان غزلیات در برخی نسخ معتبر می‌توان دو تعبیر داشت: یا به دلیل حجم زیاد غزلیات بخشی از آنها را کاتب درج نکرده است و یا این‌که می‌توان در اصالت آن‌ها تردید کرد. طبق نظر مینوی تنها ثلث غزلیاتی که فروزانفر در دیوان خود آورده است متعلق به مولاناست و بقیه در نسخه‌های معتبر قدیم دیده نمی‌شود. (ر.ک نیری و دیگران،۱۳۹۳: ۱۶۹)

* دیوان شمس تبریزی به اهتمام منصور شفق و مقدمه جلال‌الدین همایی از روی چاپ هندوستان تهیه و درسال۱۳۳۵توسط نشر صفی علیشاه منتشر شده است. این مجموعه شامل منتخبی از غزلیات مولاناست که طبیعتا می‌توان در آن اشعاری یافت که متعلق به مولانا نیست و یا در انتساب آن‌ها می‌توان تردید کرد. بعضی از غزلیاتی که در این مجال از جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران معرفی می‌شود، تنها در این منتخب مشاهده شد.

* توفیق سبحانی غزلیات شمس را تنها بر اساس نسخه‌ای که پیش از این فریدون نافذ در اختیار فروزانفر قرار داده بود تصحیح و تدوین کرد. این کتاب در سال ۱۳۸۶ در دو جلد توسط انجمن آثار و مفاخر فرهنگی منتشر شد. خرمشاهی معتقدست کار سبحانی از فروزانفر کاملترست چرا که فروزانفر از نسخ دیگری نیز اشعار را نقل می‌کند که در مقایسه با نسخه نافذ اعتبار کمتری دارند. (خرمشاهی، ۱۳۸۶: سایت فارس نیوز) اما سبحانی معتقدست در همین چاپ نیز اشعاری از سنایی، خاقانی و سلطان ولد وجود دارد که باید بعد از تحقیق آن‌ها را در چاپ‌های بعدی حذف کرد. (همان‌جا)

* علاوه بر موارد بالا گزیده‌هایی از غزلیات شمس نیز منتشر شده است که از آن جمله می‌توان به گزیده ارزشمند دو جلدی شفیعی کدکنی اشاره کرد.

با بررسی نسخه‌هایی که در این کلیات و گزیده‌ها، مورد نظر مصححان و استادان بوده است ملاحظه می‌کنیم که جنگ‌ها و مجموعه‌های شعری که در آن‌ها غزلیات متعددی با نام مولوی و یا عنوان شمس تبریزی آمده است مطمح نظر آن‌ها نبوده در حالی که مثلا در مورد جمع‌آوری اشعار ناصرخسرو، مجموعه‌ها و جنگ‌ها نیز لحاظ شده‌اند. به نظر می‌رسد جمع‌آوری این غزلیات می‌تواند در تصحیح و تکمیل چاپ‌های بعدی از کلیات به کار آید هرچند در صحت انتساب بسیاری از آن‌ها به مولوی می‌توان تردید کرد. در این مجال، غزلیاتی که با عنوان «شمس تبریزی» یا «مولوی» در دو جنگ ارزشمند«۳۵۲۸» دانشگاه تهران و «۱۳۶۰۹» کتابخانه مجلس شورای اسلامی آمده است را معرفی می‌کنیم و تلاش می‌کنیم که در مورد درستی و یا نادرستی انتساب آن‌ها به مولوی دلایلی را ذکر کنیم. پیش از هر چیز به معرفی این دو جنگ می‌پردازیم.



جنگ ارزشمند «۳۵۲۸» دانشگاه تهران، جنگی احتمالا[1] متعلق به قرن نهم و گنجینه‌ای از اشعار شعرای شیعی قبل از عصر صفویه است. کاتب این جنگ، فردی به نام «علی بن احمد» است و در این جنگ، ۱۲ غزل منسوب به شمس تیریزی دیده می‌شود که از این ۱۲ غزل، ۷ غزل در تصحیحات انجام شده دیوان شمس نیامده و ۵ غزل دیگر نیز با اختلافاتی در تصحیح منصور شفق آمده است .

جنگ ارزشمند«۱۳۶۰۹» کتابخانه مجلس شورای اسلامی، جنگی است شامل قصاید و غزلیات فارسی، در توحید، موعظه و مدح چهارده معصوم(علیهم‌السلام). در این جنگ که به ادعای فهرست نسخ خطی مجلس شورای اسلامی (ج۳۷: ۱۲۴) در قرن نهم تنظیم شده است .اشعار شاعران گمنامی درج شده که در جایی معرفی نشده‌اند. اوراق نسخه در صحافی جا به جا گردیده و یافتن اشعار را

به شکل کامل دشوار و گاه ناممکن ساخته است. در این جنگ بیش از ۵۰ غزل منسوب به مولوی دیده می‌شود که بعضی از غزلیات در تصحیحات انجام شده، آمده و برخی نیز در نسخه‌های چاپی نیامده است.مجموع غزلیات این دو جنگ را که به مولوی نسبت داده شده در دو گروه تقسیم‌بندی و تحلیل می‌کنیم:

۱. غزلیاتی که فقط در جنگ‌ها مشاهده شدند.

۲. غزلیاتی که در دیوان‌های چاپی هم دیده می‌شوند. این دسته از غزلیات را نیز می‌توان در دو گروه تقسیم کرد:

۱-۲.غزلیات مشترکی که به شکل کامل‌تر در جنگ‌ها آورده شده است.

۲-۲.غزلیاتی که تقریبا از حیث تعداد ابیات مشابه غزلیات دیوان هستند.

۱.غزلیاتی که فقط در جنگ‌ها مشاهده شدند

با توجه به این که این دسته از غزل‌ها در نسخ متقدمی که در اختیار مصححان دیوان کبیر بوده، دیده نشده و با توجه به این که این دو جنگ تقریبا با فاصله بیش از دو قرن از مولانا شکل گرفته است احتمال دارد، بعضی از این غزل‌ها از مولوی نباشد. اما برای رد یا اثبات این انتساب باید دلایل کافی ذکر کرد دلایلی که بعضی از آنها الحاقی بودن بسیاری از غزلیات را در خود کلیات شمس تصدیق می‌کند. در این جا به بعضی از دلایل ورود اشعار الحاقی به این جنگ‌ها به نام مولوی با ذکر نمونه‌های یافته شده می‌پردازیم .

۱-۱.با توجه به این که مولوی در تخلص غزل‌ها نام شمس را جایگزین نام خود ساخته است اشعار او با اشعار شاعرانی نظیر شمس مغربی و شمس مشرقی در آمیخته و بعضی از کاتبانی که این اشعار را جمع آوری می‌کردند به اشتباه هرکجا نام «شمس» می‌آمده از آن مولوی می‌دانستند. فروزانفر در مورد اشعاری که تخلص شمس در بیت پایانی آنها درج شده است چند احتمال را می‌دهد: «اولا اشعار بعضی از شعرا که در انتساب ان بدیشان هیچ شک نیست در دیوان شمس آورده [شده] و گاهی در پایان غزل بیتی متضمن نام شمس افزوده‌اند تا نسبت آن به وی مقطوع گردد و تردیدی دست ندهد. چنانکه ابیاتی از جمال الدین اصفهانی و شمس طبسی و انوری و ۲۷ غزل از سلطان ولد فرزند مولانا که تخلص ولد در همه مذکورست در دیوان چاپی و بعضی از نسخ خطی کلیات ثبت نموده‌اند. ثانیا در ضمن غزل‌های منسوب به مولانا اشعار شاعری که غالبا شمس تنها و گاه شمس مشرقی تخلص می‌کند درج شده و بر حسب احصای دقیق بالغ بر ۲۳۰ غزل که ساخته خیال این شاعر است در کلیات شمس موجود است. (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۵۰) استاد فروزانفر در ادامه معیارهایی را برای تشخیص اصالت این غزلیات بر می‌شمارند. (همان) در جنگ ۱۳۶۰۹ در میان غزلیاتی که با عنوان «شمس تبریزی» آورده شده با غزلی روبرو می‌شویم که کاتب به درستی متوجه شده است که شاعر آن «شمس مغربی» است و آن را در عنوان ذکر کرده است.

منم مست از لب ساقی نه از می از آن لب می‌کشم جام پیاپی

(جنگ۱۳۶۰۹: برگ۴۱۵)



۲-۱.تخلص دیگری که در بخشی از غزلیات مولوی ملاحظه می‌کنیم «خموش» یا «خاموش» است همایی بخشی از غزلیات الحاقی در دیوان را که با تخلص «خموش» یا «خاموش»آمده، سروده‌ی

سلطان ولد، فرزند مولانا می‌داند که به سبک و سیاق پدر خود غزل‌هایی را استقبال کرده و از قضا در آخر پاره‌ای از آن، کلمه «خموش» را به همان شیوه مولوی به کار برده است. از آن جمله می‌توان به غزل(۳۹) دیوان شمس طبع هندوستان که مطلع و مقطع آن چنین است اشاره کرد:

امروز آن سلطان ما آمد در این میدان ما امروز اندر جان ما بنمود رو جانان ما
خامش کن از گفت زبان تا دل شراب جان خورد کامروز ساقی خرد گشته است در فرمان ما
(همایی مقدمه کلیات دیوان، ۱۳۷۰: ۸۰-۷۹)

۳-۱.بسیاری از دراویش سلسله مولویه و یا حتی درویش‌های محلی که به خواندن غزلیات مولوی اهتمام داشتنند پس از تتبع و ممارست در شعر مولوی استعداد تقلید از اشعار مولوی را پیدا کرده و با جا به جا کردن واژگان شعری، غزلیاتی را بیشتر در وزن و ردیف غزلیات مولانا سروده‌اند و عده ای نیز آنرا ضبط کردند و این اشعار سقیم و نامطمئن به اشعار مولوی اضافه شده است. در کلیات شمس ملاحظه می‌کنیم که چندین غزل با وزن و قافیه و ردیفی مشابه وجود دارد که گاه ارزش شعری آن‌ها یکسان نیست و می‌توان در صحت انتساب بعضی از آنان به مولوی تردید کرد. در جنگ‌ها هم غزلیاتی با نام «جلال‌الدین رومی» آمده است که در دیوان‌های چاپی دیده نمی‌شود. از این رو اگر این غزلیات را به شاعری شوریده و یا مقلدی آشنا با شعر مولوی نسبت دهیم که خودش یا افرادی بعد از او آن شعر را در زمره اشعار مولانا درج کرده‌اند زیاد دور از ذهن نیست. در پاره‌ای از اوقات کاتبان نیز در ورود اشعار دیگران به دیوان شمس دچار خطا شده و اشعاری را که رنگ و بویی از عرفان داشته به نام مولوی ثبت کرده‌اند. «کاتبان گاه خود به طبع آزمایی می‌پرداختند و اشعاری بر نظم و سیاق دیوانی که کتابت می‌کردند، می‌سرودند و به آن اضافه می‌کردند.» (نیری و دیگران،۱۳۹۳: ۱۶۸)

همان طور که ذکر شد غزلیاتی از مولوی در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران آمده که در دیوان شمس دیده نمی‌شود از جمله می‌توان به این غزل اشاره کرد:

ای عاشقان ای عاشقان من عاشق یکتاستم عشقم چو بر سر می زند من واله و شیداستم
من والهٔ شیداستم من عاشق یکتاستم اینجاستم آنجاستم هم زیر و هم بالاستم
هم عرش وهم کرسی منم از اصل لایخطی منم با خادمان عرش کو من پیش از این برخاستم
عالم منوّر شد زِ من آدم مصوّر شد زِ من هم عالمم هم فاضلم هم قاضی القضا ستم
قاضی زِ من نازد همی فتوا ز من سازد همی فتوی ناحق می دهد نی زین و نی زین هاستم
زآنجا که بیرون آمدم سرمست و افزون آمدم دانی که تا چون آمدم افزون شدم نی کاستم
برپاستم برجاستم پنهان نیم پیداستم پنهان چرا داری زِ او از نور مولاناستم
با او تو این سرّ نهان در دیدهای ما بجو در دیدهای ما بجو اندر بصر بیناستم
ایوب را درمان منم یعقوب را آن منم هم حکمت لقمان منم هم یونس .... منم
این دم منم آن دم منم هم ریش و هم مرهم منم هم ریش و هم مرهم منم ....از درد گل فریاستم
هم کوه و هم صحرا منم هم گوهر و دریا منم در من نگر در من نگر اندر زبان گویاستم
دریای پی پایان منم با نوح کشتی بان منم با عیسی و یوسف منم هم موسی شعباستم
همچون گل بویا منم آن بلبل گویا منم آن بلبل گویا منم اندر سر سوداستم
هم کار بی کاران منم آن بلبل کو.... هم درد بی درمان منم هم درد و هم درماستم



هم‌جان‌ستان وجان دهم‌جان از من ومن هم زجان جان از من و من هم ز جان در حضرت اعلاستم
....کـــن آب و گل انـــدر جـــهان بنـد کسل مـــن حبّه زیـبـاستم
..... در میدان عشق با شاه مـــی گویـــی سخن با شاه .....دانی .... یک جرعهٔ شهاستم
ای شمس دین ای شمس روشن کنِ روی زمین روشـــن کـــنِ روی زمـین الشمس الاعلاستم
(جنگ۳۵۲۸: برگ ۱۰۱)

زبان این غزل در بعضی از ابیات چندان استوار و معنای آن بلند نیست. هم از حیث لفظ و هم از حیث معنی نسبت به غزلیات مولوی ضعیف‌تر و بسیاری از تعبیرات آن تکرار و تقلید عبارات مولانا در غزلیات دیگرست. از این رو به نظر می‌رسد در صحت انتساب آن به مولانا می‌شود تردید کرد. غزلیات متعددی با مطلعی شبیه به این غزل و با همین وزن و قافیه در دیوان شمس وجود دارد:

* ای عاشقان ای عاشقان آمد گه وصل و لقا
* ای عاشقان ای عاشقان آن کس که بیند روی او
* ای عاشقان ای عاشقان پیمانه را گم کرده‌ام
* ای عاشقان ای عاشقان دیوانه‌ام کو سلسله
* ای عاشقان ای عاشقان من خاک را گوهر کنم
* ای عاشقان ای عاشقان هنگام کوچست از جهان

نمونه دیگر از غزلیاتی که در دیوان شمس موجود نبود و در نسخه ۳۵۲۸ دانشگاه تهران، برگ ۲۸۶ ملاحظه شد در ذیل آمده است که گویی به استقبال غزلی از مولانا سروده شده است. این غزل نوعی باور به تناسخ را در خود دارد که مولانا به این شکل به آن معتقد نبو د. «درباره دیدگاه مولانا در باره تناسخ» (ر.ک نجاریان، ۱۳۹۹: ۲۴۷ – ۲۱۷)

جان خود سرمست جانان دیده‌ام ایـن زمـان از آشیان ببریده‌ام[۲]
ای پـسر انـــدر سپـهر هفتمین بـا مـــلایک سالـها گردیده‌ام
گر بگویم شرح حال خویش را نـهـصد و هـفتاد قـالب دیده‌ام
گـــر بپرسندم ز حـــال زنـدگی هـــمـچو سبزه بارهـا روئیده‌ام
همچو خضرم بـر لب آب حیات چـشمه جـلاب را نـوشیده‌ام
هـمچو الیاسم درین بـحر محیط در مـیـان چـــار دریا بـوده‌ام
جرعه‌ای[۳] خـوردم ز خـم لم‌یزل این نـظر از شاه مردان دیده‌ام
هـــمـــچو بـلبل در گلستان ارم در فـــراقش سالـها نالـیده‌ام
دیـــده‌ام خـــوبان عـالم را بسی تا نه پنداری کـه من نادیده‌ام
روشنائـــی در دل مـــلای روم چـــشم بـاطن تـا ثریا دیده‌ام



در جنگ ۱۳۶۰۹ برگ ۳۰۳ غزل دیگری در دوازده بیت منسوب به مولوی آمده است که در دیوان‌های چاپی از مولوی نیافتیم.:

مـــا دل اندر راه جانان باختیم غلغلی اندر جهان انداختیـــم
آتش انـــدر دل خلقان زدیـم شورشی در عاشقان انداختیم

ما ز قرآن برگزیدیم مغز را / پوست را پیش خسان انداختیم
خرقه و سجاده و تسبیح را / در خرابات مغان انداختیم
جبه و دستار و علم و قیل و قال / جمله در آب روان انداختیم
داشتیم بر پشت خود بار گران / شکر کان بار گران انداختیم
دستها برداشتیم از ملک و مال / آتش اندر خان و مان انداختیم
از کمان سخت تیغ معرفت / راستی را بر نشان انداختیم
تخم اعمال و تجارت تا ابد / در زمین و آسمان انداختیم
ما بساط قربت و درع ریا؟ / در سرای لامکان انداختیم
چون که دنیا نیست الا جیفه‌ای / جیفه را پیش سگان انداختیم
خوب گفتی شمس تبریز ی بحق / رمز بر مولای روم انداختیم

بسیاری از مضامین این غزل در اشعار مولانا چه در مثنوی و چه در غزلیات تکرار شده است. از لحاظ وزن و قافیه نیز در اشعار مولوی سابقه دارد:

دوش عشق شمس دین می باختیم / سوی رفعت روح می افراختیم
در فراق روی آن معشوق جان / ما حضر با عشق او می ساختیم..

لقب «مولانا»، [«مولانای روم»] در بیت آخر در آثار متقدم مثل مناقب‌العارفین، تذکره دولتشاه نیز آمده است، بر خلاف لقب مولوی که بعد از قرن نهم به او نسبت داده شد. (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۴) از این رو این لقب می‌تواند نشان کهنگی این غزل باشد. از سوی دیگر سنت شکنی مولانا در ذکر نام شمس به عنوان تخلص به جای نام خود در بسیاری از غزلیات او دیده می شود که این غزل نیز دارای این ویژگی هست. تنها به نظر می‌رسد تعابیر برجسته ملامتی شبیه حافظ و اصطلاحی چون «پیر مغان»[۴]، در انتساب این غزل به مولانا کمی تردید ایجاد می‌کند.

۴-۱. دسته‌ای دیگر از غزلیات منسوب به مولانا در برخی از جنگ‌های مناقب‌خوانان شیعی دیده می‌شود. این گروه علاقه‌مند بودند تا مولوی این شاعر مشهور را، شاعری با گرایش شیعی معرفی نمایند و از این طریق راهی برای تثبیت اندیشه‌های خود فراهم کرده باشند. این اشعار از نظر سبکی به سبک شاعران مناقب‌خوان شیعی نزدیک می‌باشد. چنان‌که می‌دانیم مولوی چه در مثنوی و چه در دیوان غزلیاتش نسبت به ساحت امیرالمومنین ابراز ارادت کرده است اما حنفی مذهب بوده است. جلال‌الدین همایی در مقدمه دیوان شمس، انتساب این اشعار را به مولوی مورد تردید قرار داده است. البته همایی معتقد است «این اشعار متعلق به دوره بعد از صفویه است».(صفا، ۱۳۷۱: ۳/ ۴۶۹) اما پس از تفحص و جست و جو در جنگ۳۵۲۸ دانشگاه تهران و جنگ۱۳۶۰۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی به یقین می‌توان گفت این نوع سرایش از قبل از صفویه شروع شده است. نمونه‌ای ازین غزلیات را می‌توان در جنگ ۱۳۶۰۹، برگ ۳۰۳ ملاحظه کرد که مطلع آن چنین‌ست:

ای سرور مردان علی مردان سلامت می‌کنند / وی صفدر مردان علی مردان سلامت می‌کنند



همایی در مقدمه کتاب خود این غزل را به نقل از دیوان طبع هندوستان، صفحه ۲۵۵ در زمره اشعار الحاقی ذکر می‌کند و می‌گوید که شاید سراینده آن قصد استقبال از غزل سلطان ولد را داشته است

که چنین آغاز می‌شود:

رندان پیامت می‌کنند مستی ز جامت می‌کنند عشرت به نامت می‌کنند مستان سلامت می‌کنند
(مقدمه همایی بر غزلیات شمس، ۱۳۷۰: ۹۴)

به هر حال ابیات پایانی غزل منسوب به شمس که در جنگ ۱۳۶۰۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، برگ۳۰۴آورده شده، نشان دهنده اینست که شاعر این غزل یک شیعه دوازده امامی است:

با موسی کاظم بگو با طوسی عالم بگو با صائم دائم بگو مردان سلامت می‌کنند
هم با تقی گو و نقی با سیدان متقی کای شاه تو نور حقی مردان سلامت می‌کنند
با میر دین هادی بگو با عسکر و مهدی بگو با والی عهدین بگو مردان سلامت می‌کنند

غزلی دیگر ازین دست منسوب به مولوی در ادامه می‌آید با این تفاوت که این غزل را همایی در دیوان خود آورده است. ملاحظه می‌کنیم که طبق سنت شاعران شیعه در این غزل شأن و جایگاه علی علیه السلام با همه انبیا و اولیا مقایسه می‌شود. این غزل در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران،برگ ۱۰۱ در ۷ بیت و نیز در جنگ کتابخانه مجلس ۱۳۶۰۹برگ ۳۰۳ در ۱۴ بیت و در دیوان شمس به تصحیح همایی، صفحه ۳۸۷ - ۳۸۹ در ۱۷ بیت آمده است.

شمس تبریزی گوید در مدح شاه کونین

ای عاقل صادق بیا عاشق یکتا ببین[۵] غرّه مشو در جهان دلبر زیبا به‌بین
کشتی فکرت بران تا بمحیط کمال غوطهٔ معنی بخور گوهر دریا به‌بین
گوهر دریا علیست با همه شیء محیط[۶] دیدهٔ باطن گشا صانع[۷] اشیا به‌بین
صانع اشیا علیست واحد گویا علی است همدم عیسی علیست قائم زیبا به‌بین[۸]
باب شریعت علیست پر طریقت علی است حق حقیقت علیست افضل و اعلا به‌بین[۹]
هر که نداند علی کافر مطلق بود گر تو نداری بصر حق بدل[۱۰] ما به‌بین
شمس تبریز بشد[۱۱] در طلب نور او گر تو نداری خبر دوژخ و هولا به‌بین[۱۲]«۱۰۱»

۲. غزلیاتی که در یکی از دیوان‌های چاپی نیز مشاهده می‌شود

احتمال منسوب بودن این غزلیات به مولانا نسبت به گروه اول ممکن‌ست بیشتر باشد؛ اما با توجه به آن چه پیش از این گفتیم بسیاری از غزلیات موجود در دیوان‌ها هم از آن مولوی نیست؛ لذا باید مورد بررسی قرار گیرند. این غزلیات که معمولا تعداد ابیات آن‌ها متفاوتست می‌توانند در تصحیح کلیات شمس به عنوان نسخه بدل به کار گرفته شوند. بر اساس این که این اشعار در جنگ ها چقدر با غزل مشابه خود در دیوان‌های چاپی مشابهت داشته باشند آنها را به دو گروه تقسیم کرده‌ایم:

۱-۲. غزلیات مشترکی که به شکل کامل‌تر در جنگ‌ها آورده شده است.

در مورد غزلیاتی که شکل کامل‌تر آن‌ها در جنگ‌ها دیده می‌شود (به شرط آن‌که سبک وسیاق کلام مولانا را داشته باشد) دو احتمال را می‌توان داد: یکی این‌که شاعری دیگر، سروده مولانا را پی گرفته و ادامه داده است. و دیگر این‌که نسخه کامل‌تری از شعر مولاناست که کاتبی دیگر در مجلس آن را ثبت کرده است. انسجام یا عدم انسجام زبانی و سبکی می‌تواند ما را در تشخیص این موضوع راهنمایی کند. برای نمونه غزلی منسوب به مولوی در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران در برگ ۱۰۴-۱۰۳



در ده بیت آورده شده که در دیوان شمس به تصحیح همایی، صفحه ۶۷۳ در ۹ بیت آمده است.

ما شاهباز قدسیم از لامکان رسیده / بهر شکار صیدی در قالب آرمیده
سیمرغ[۱۳] قاف قربیم از دام کون جسته / طاووس باغ عرشیم با عرشیان[۱۴] پریده
آن دم الست با حق قالو بلی گفته[۱۵] / آواز نحن اقرب بی واسطه شنیده
اسرار کنت کنزا از لوح دل بخوانده / از بادهٔ عبادی الی انی قریب دیده
از خوان نَحنُ نَرزُق قوت حیات خورده / زان شربت سقیهم[۱۶] از ربهم چشیده[۱۷]
تا خود به خود چه بویی بیرون زخود چه‌جویی / چون آب در سبویی جزوی ز کل بریده
هر یک[۱۸] کجا شناسد ما را به چشم صورت / ما نور کردگاریم در آب و گل دمیده
از[۱۹] سایهٔ خداییم و ز نور مصطفاییم / دُرّ گران بهاییم اندر صدف چکیده
ایشان که دیده باشند دانند ما چه گوییم[۲۰] / منکر شود به حالم آن را که نیست دیده
مولا جلال اویم از خود سخن چه گویم[۲۱] / در پیکرم نظر کن از قدرت آفریده
مادام شمس تبریز از فرج‌البصر خوان / در دیده‌های اعمی کحل بصر کشیده

از این گروه می‌توان به غزل دیگری با قافیه‌ای عجیب و موسیقایی اشاره کرد که در نسخه ۳۵۲۸ دانشگاه تهران، برگ ۱۰۳ - ۱۰۲ در ۱۳ بیت، در نسخه ۱۳۶۰۹ مجلس، برگ ۴۱۶در ۱۴ بیت و در دیوان شمس به تصحیح فروزانفر در صفحه ۱۱۵۴ تنها در پنج بیت آمده است.

مولانا جلال الدین رومی نورالله قبره

ای خسرو خوبان دو عالم به حقیقی / ای مور میان بسته دهان فندق.....
گر بر سر خوبان تو کنی دعوی شاهی / خوبان همه گویند تو را صدّق قیقی
از بلبل کوه بدخشان به جمالت / ور بنده ..... ملک یمنی یافت عقیقی
اینجا شنوی بانگ کبوتر بقفّو قو / آنجا شنوی ..... حقایق حقیقی
..... به ثنا گفت شناسیم خدا را / حقاً حقاً حق حقاً حق حققیقی
بنشین ز کدومی ز کدو پیش تو ریزیم / لقا لقا لق لقا لقلق قیقی
چون صدر ..... محمد به حقیقت / مگر معجز او شده شقاً شققینی
از بو تلا تا تلا تن تن درنا / از تن تن در نازده اند علم....
ساقی بده آن بادهٔ گلرنگ دمادم / یک جرعه از ان آتش مطلق لقیقی
مطرب تو درین پردهٔ دگری نوایی ساز / بشنو ز کدو صوت لقا لقلققیقی
کمتر ز خروسی تو مباش اندر ره / کو شب همه شب نعره زند نعره ققویی
در شهر اگر چه خواجهٔ عکاشه ..... / صد مرتبه دارد ز تو بهتر .....
ملا سخنی گوی ز پیغمبر و درویش / ..... طریقاً ور ....

(جنگ دانشگاه تهران، برگ۱۰۳-۱۰۲)



۲-۲. غزلیاتی مشترکی که تعداد ابیات آنها نیز یکسانست.

این غزلیات که تعداد ابیات آنها در جنگ و در نسخه چاپی از کلیات شمس مشابه است می‌توانند به عنوان نسخه بدل در تصحیح دیوان استفاده شوند هر چند این مشابهت باز دلیل قاطعی برای انتساب آن به مولوی نیست. برای نمونه غزلی در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران برگ ۵۵ دیده شد که در

نسخه همایی صفحه ۱۳۷ با تعداد ابیات مشابه یعنی ۱۲ بیت آمده بود. بیت اول این غزل در فرهنگ جهانگیری با تردید به مولانا نسبت داده شده است. (دهخدا ذیل واژه «پروا» به نقل از جهانگیری) با این حال به نظر می‌رسد این غزل محصول هنرنمایی شاعری جز مولاناست و در آن از شور و سرمستی و مضامین عاشقانه و عارفانه مولانا خبری نیست و تنها به تمرین صنعت تقسیم و تکرار پرداخته است.

ربـــود چشم و رخ و زلـف آن بت رعـــنا یکـــی قـرار و دوم طاقت و سوم پروا
قرار و طاقت و پـر وای مـــن سه چیز ربود یکـــی جمال و دوم چهره و سوم سیما
جـــمال و چهره و سیماش در جهان افکند یکـــی بـــلا و دوم فتنه و سوم غـــوغا
بـــلا و فتنه و غـوغای مـــن ز فرقت اوست یکـــی مـدام و دوم بیحد و سوم هرجا
مـــدام و بیحد و هـــر جای عشق او شده‌ام یکی غریب و دوم عاشق و سـوم رسوا
غـــریب و عـاشق و رسواچنانشدم که شدند یکی چو بشر و دوم وامق و سوم عذرا
چـــو بشر و وامـق و عـــذر از مـــن بیاموزید یکـــی فغان و دوم نـــالـــه و سوم سودا
فغان‌وناله‌وسودای من ازآن است که اوست یکـی لطیف و دوم چابک و سوم زیبا
لـــطیف و چـــابـــک و زیبـــای او بـــنامیزد یکـــی مـــیان و دوم طلعت و سوم بالا
مـــیان و طلعت و زیبای اوست در عـــالم یکـــی عیان و دوم مـشرح و سوم پیدا
عـیان و مـــشرح و پیـــداست شمس تبریزی یکی جمال و دوم دولت و سوم عقبی
جـــمال و دولـت و عقبی و شمس تبریزی یک جـمال و دوم دولت و سوم عقبی



جمع بندی و نتیجه گیری

حجم متغیر غزلیات مولوی در نسخ خطی و چاپی و آمیختگی آن با اشعار دیگران در طول تاریخ شکی باقی نمی‌گذارد که علاوه بر لزوم تصحیح این دیوان، نیاز به تحقیق سبک شناسانه دقیق در جهت رسیدن به مجموعه‌ای قابل اعتماد از غزلیات شمس احساس می‌شود. از سویی تا کنون آن چه مورد نظر استادان و محققان در این زمینه بوده نسخ خطی کلیات شمس است و توجهی به اشعار پراکنده در جنگ‌ها و مجموعه‌های شعری نشده است. در این مجال روشن شد که حدود ۶۵ غزل منسوب به مولوی در دو جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران و ۱۳۶۰۹ مجلس درج شده است که بعضی از این غزلیات در دیوان‌های چاپی دیده نمی‌شود. هر چند برخی از این غزلیات در ارزیابی سبک شناسانه مشخص شد که از مولوی نمی‌تواند باشد اما پاره دیگر از این غزلیات می‌توانند در تصحیح و تکمیل دیوان به کار آیند. دلایل انتساب این اشعار در جنگ‌ها به مولوی از دیگر مواردی بود که در این پژوهش به آن اشاره شد. به نظر می‌رسد گسترده شدن دامنه غزلیات منسوب به مولانا در طول تاریخ بر اهمیت جایگاه و شهرت این شاعر بزرگ دلالت دارد به گونه‌ای که شیعیان، دراویش، شاعران و گاه کاتبان تلاش می‌کردند با انتساب اشعار به او در ماندگاری و تاثیر آنها بیفزایند.



پی نوشت

۱. هر چند فهرست نویسان این جنگ را متعلق به قرن نهم دانسته‌اند اما اشعاری از شاعران قرن دهم نیز در آن دیده می‌شود و حدس می‌توان زد که متعلق به قرن ۱۰ و ۱۱ است. این جنگ به همت نویسندگان این مقاله تصحیح شده و بزودی منتشر خواهد شد.
۲. متن: بریده‌ام
۳. متن: جرعهٔ
۴. این ترکیب تنها یک بار در دیوان مشاهده شد آن هم در غزلی که به خاقانی نیز منسوب شده است.
شو گوش خرد برکش، چون طفل دبستانی تا پیر مغان بینی در بلبله گردانی
۵. بر اساس دیوان. نسخه دانشگاه تهران: ای عاقل صادق بیا صادق یکتا به بین.
۶. دیوان: ناظر اشیا علیست.
۷. دیوان: عالم.
۸. دیوان: عالم اشیا علیست هادی موسی علیست ناطق گویا علیست واعظ گویا علیست.
۹. دیوان: شاه شریعت علیست ماه طریقت علیست حق بحقیقت علیست از دم احیا ببین.
۱۰. بر اساس دیوان. نسخه دانشگاه تهران: بدیل. این مصرع در دیوان اینگونه آمده است: «گر تو بدانسته‌ای حق بدل ما ببین».
۱۱. احتمالاً: «شمس ز تبریز شد».
۱۲. دیوان: شمس ز تبریز دید مفخر انوار او ور تو ندیدی بیا در دم مولا ببین.
۱۳. دیوان: طوطی.
۱۴. دیوان: از لامکان.
۱۵. دیوان: روز الست با حق لفظ بلی بگفته.
۱۶.نسخه دانشگاه تهران: سقهم.
۱۷. دیوان: وز شربت سقیهم من ربهم چشیده.
۱۸. دیوان: هرکس.
۱۹. دیوان: ما.
۲۰. بر اساس دیوان. نسخه دانشگاه تهران: حسیم.
۲۱. نسخه دانشگاه تهران: ما چون جلال اوئیم از خود سخن چه گویم.



فهرست منابع

۱ - [بی نا] ،(ق۹)، جنگ اشعار (از شعرای گمنام) نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره۱۳۶۰۹.
۲ - خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۸۶)، سخنرانی در مراسم رونمایی دیوان شمس، درسایت فارس نیوز: >http://www.farsnews.com/printable.php?nn=۸۶۰۹۰۴۰۷۴۲<
۳ - دولتشاه ، علاء الدوله بختیشاه، (۱۳۸۲)، تذکره الشعرا. به تصحیح ادوارد براون، تهران: انتشارات اساطیر
۴ - دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین، سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵ - صدرایی خویی، علی، حائری، عبدالحسین،(۱۳۷۶)، فهرست نسخه‌های خطی مجلس شورای اسلامی، ج۳۸. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶ - صفا، ذبیح‌الله،(۱۳۷۱)، تاریخ ادبیات ایران، ج ۳، تهران: ابن سینا.
۷ - علی بن احمد، (۹ق)، جنگ علی بن احمد، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۳۵۲۸.
۸ - فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۶)، زندگی مولانا جلال الدین محمد بلخی مشهر به مولوی، تهران: انتشارات زوار
۹ - مولوی، جلال الدین، (۱۳۸۸)، غزلیات شمس تبریزی، مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر سخن.
۱۰ - مولوی، (۱۳۴۶)، دیوان کامل شمس تبریزی، مقدمه و شرح حال از بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات جاویدان علمی
۱۱ - مولوی، جلال الدین، (۱۳۸۹)، دیوان کبیر کلیات شمس تبریزی، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انجمن مفاخر فرهنگی کشور
۱۲ - مولوی، جلال الدین، (۱۳۷۰)، کلیات دیوان شمس تبریزی، به اهتمام منصور مشفق و مقدمه جلال الدین همایی، تهران: انتشارات صفی علیشاه
۱۳ - نجاریان، محمد، (۱۳۸۹)، «تناسخ و رجعت از دیدگاه مولانا» در مولانا پژوهشی، سال اول تابستان ۱۳۸۹، شماره ۲. صص ۲۱۷- ۲۴۷
۱۴ - نیری، محمدیوسف، خلیلی،الهام، رزمجو، شیرین، (۱۳۹۳)، «لزوم تصحیح دوباره غزلیات شمس» در مجله شعر پژوهی، سال ششم، شماره دوم، تابستان، پیاپی ۲۰.صص۲۰۱-۱۶۷.



بررسی باغ سلطنتی شاه اسماعیل صفوی در خوی با بازخوانی کاخ زمستانی و منارۀ شمس تبریزی

رضا بایرام زاده[۱]

چکیده

باغ‌های شاهی صفوی به ویژه باغ سلطنتی و میدان شاهی اسماعیل صفوی با استفاده از تصویر مینیاتوری که از خوی و باغ شاهی که در کتاب بیان منازل سفر عراقین توسط نصوحی السلاحی مطراقچی ترسیم شده، از شکوه و عظمتی خاص برخوردار است و در آن میان فعالیت‌هایی که در آن باغ از قبیل چوگان بازی، قباق اندازی و شکار که همه نشانه‌های دلاوری شاه را نمایش می‌دادند، مورد توجه بوده است. در بینابین شکوه باغ صفوی و دلاوری‌ها منارۀ شمس تبریزی هم که مربوط به دورۀ صفوی است با استناد به نمونه‌هایی که در سفرنامۀ برخی سیاحان چون پیترو دلاواله، کمپفر و شاردن آمده و هم از نگاه ساختار معماری سنتی برای اولین بار در این پژوهش به صورت تحلیلی آورده شده که نتیجۀ حاصل از این بررسی آشکار می‌کند که منارۀ مذکور در معماری اسلامی ایرانی از نوع کاربرد در ردیف مناره‌های «سمبل پیروزی» می‌باشد که در ابتدا سه مناره بودند و اکنون تنها یکی از آنها باقی مانده است. و در ادامه از اجزای معماری مناره از لحاظ بررسی عناصر نمادین در ایران سخن رفته است. داده‌های پژوهشی در این مقاله در یک مطالعۀ کتابخانه‌ای و میدانی گردآوری شده و به صورت توصیفی- تحلیلی تدوین گردیده است.

واژگان کلیدی: شاه اسماعیل، صفوی، باغ سلطنتی، میدان شاهی، منارۀ شمس تبریزی، شاخ قوچ



۱ـ کارشناس ارشد تاریخ هنر ایران باستان، مدرس دانشگاه غیر انتفاعی شمس تبریزی خوی

مقدمه

شاه اسماعیل شکست‌ناپذیر و نیمه الهی بعد از جنگ چالدران دیگر در هیچ نبردی شرکت نکرد. به جای آن، در باقی عمر، تا به هنگام مرگ در سال ۹۳۰ ق / ۱۵۲۴ م، به لذت‌های شاهانه ـ چوگان بازی،[۱] قباق اندازی،[۲] شکار و ضیافت ـ پرداخت (عالمی، ۱۳۸۷: ۴۸). پادشاهان صفوی باغ سازانی بزرگ بودند که تاریخچهٔ باغ‌های آنان هنوز به خوبی شناخته نشده است. دستاوردهای باستان شناسی، تاریخ شهر، متون فارسی، و منابع تصویری همراه با یادداشت‌های جهانگردان اروپایی که از باغ‌ها دیدار کرده‌اند مجموعه‌ای غنی از منابع فراهم می‌آورد که تاکنون ندرتاً به اتفاق مطالعه شده است. صفویان در باغ سازی راهبرد نیاکان خود را دنبال می‌کردند و از باغ سازی به منزلهٔ راهی برای توجیه قدرت خود، فراهم آوردن تسهیلات جدید برای اهالی شهر، و ایجاد صحنه‌هایی برای نمایش قدرتشان در برپایی مراسم گوناگون در میدان بهره می‌بردند (Bellan, ۱۹۳۲ :۷۵). به همین خاطر پادشاهان صفوی برای رسیدن به چنین هدفی باغ شهرهای جدیدی در حاشیهٔ مراکز قدیمی پایتخت‌هایشان و باغ سلطنتی و میدان شاهی پدید آوردند (Babayan, ۱۹۹۶:۱۱۹). شاه اسماعیل صفوی بعد از جلوس در سال ۹۰۷ ق، خوی را اتراق زمستانی خویش قرار داد و در آباد ساختن آن کوشید و کاخ خود را در کنار آرامگاه شمس تبریزی[۳] که در محدودهٔ باغ شاهی قرار داشت، ساخت. این انتخاب به چند سبب بود: یکی اینکه او جوانی شکار دوست بود و دشت خوی و کوهستان‌های سبز و خرم پیرامون آن پُر از حیوانات شکاری بود، دیگر اینکه خوی در خطر حمله عثمانی‌ها قرار داشت. دلیل دیگر نیز می‌تواند این باشد که شاه اسماعیل خود عارفی بنام و شاعری توانا در عرفان بوده و «خطایی» تخلص می‌کرده و دیوان اشعارش به زبان‌های ترکی و فارسی گواه این مدعاست. وجود مزار شمس تبریزی می‌تواند علت سکونت وی در این مکان بوده باشد. چرا که عُرفا در جوار آرامگاه بزرگان عرفان، از آن اماکن نوعی بهرهٔ معنوی داشته‌اند (ریاحی، ۱۳۷۵: ۲۹ – ۲۸). در نقشهٔ به جا مانده در کتاب بیان منازل سفر عراقین از نصوحی السلاحی مطراقچی[۴] که مربوط به سال ۹۴۲ هجری قمری می‌باشد نمایی از کاخ شاه اسماعیل با سه منار که پشت آن نیز مقبرهٔ شمس تبریزی است، دیده می‌شود. این نقشه وجود مقبره را در لابلای باغات نشان می‌دهد که راهی از نزدیکی آن که در واقع ورود و خروج قلعه نیز بوده، به عنوان راه گذر ترسیم شده است. در دوره قاجاریه به نوشتهٔ جهانگیر میرزای قاجار در آثار البلاد و اخبار العباد، دو منار باقی مانده است. این نوع منارها به علت قرار گرفتن جمجمهٔ قوچ با شاخ در نمای آنها در معماری اسلامی ایرانی از نوع منارهای «سمبل پیروزی» می‌باشند. لازم به ذکر است که اجزای تشکیل دهندهٔ مناره و عناصر نمادین متشکلهٔ آن در پژوهشی، در مجموع بر معنایی متعالی و برگرفته از فرهنگ کهن ایرانی دلالت دارد.



۱ – سیاست‌های ایجاد میدان در باغ سازی دورهٔ صفوی

قیام شاه اسماعیل (۹۰۵ق/ ۱۵۰۱ م) بر ضد پادشاهان آق قویونلوی تبریز در یکی از تاریخ نامه‌های صفوی گزارش شده است. بنا به این تاریخ، درمی‌یابیم که درویشی در قسطنطنیه تاج گذاری او را پیش‌گویی کرده بود: «در آن روز، از اولاد حضرات طیبین پادشاه شده، سکه و خطبه همان روز زده و خوانده خواهد بود. در میدان تبریز، شهریار چوگان بازی خواهد کرد» (عالمی، ۱۳۸۷: ۵۷).

بازی چوگان صرفاً ورزشی شاهانه محسوب نمی‌شد؛ بلکه از نشانه‌های مهّم پادشاهی بود. مطراقچی، نقاش عثمانی، در طی سفرش به ایران (۹۴۲ – ۹۴۰ ق/ ۱۵۳۵ – ۱۵۳۳ م) در نگاره‌ای، میدانی را که

شاه اسماعیل در آن چوگان بازی کرده بود به تصویر کشید. این میدان را اوزون حسن آق قویونلو در حومه شمالی رود ماهان (مهران رود؟) ساخته بود. این سنّت ایجاد میدان در باغ سازی به پادشاهان ایران باستان باز می‌گردد و آن طور که پیداست، پادشاهان آق قویونلو آنها را زنده نگه می‌داشتند. چوگان را همراه با نقاره کوبی بازی می‌کردند و به نبردی با فریاد شرکت کنندگان و شهیه اسبان شبیه بود. در شاهنامهٔ فردوسی، چوگان آزمونی برای اثبات توانایی و نیروی پهلوانان توصیف شده است. مسابقه قباق اندازی از مراسم دیگری بود که در میدان اجرا می‌شد. سوارکار اسب را با حداکثر سرعت به سوی دیرکی هدایت می‌کرد و به هنگام عبور از آن، همچنان که اسب می‌تاخت، ناگهان بر می‌گشت و نیزه را به سمت هدف پرتاب می‌کرد. شاه و امرا بر بالای سَردر خانهٔ باغ، که مکانی ممتاز برای نظارهٔ مراسمی بود که در میدان اجرا می‌شد، می‌نشستند و از این فرصت‌ها برای نمایش قدرت به زیردستان استفاده می‌کردند (Romano, ۱۹۸۰: ۴۴۸). شاه اسماعیل در سال‌های بعد از شکستِ چالدران، در خوی به خوش گذرانی و شکار می‌پرداخت. در آنجا باغی ساخت که به میدانی مشرفِ بود. از توصیف بازرگان ونیزی[۵] در سال ۹۱۲ ق/ ۱۵۰۷ م و نگاره‌ای از مطراقچی (تصویر ۱)، معلوم می‌شود که از میدان و باغ محصور شاهی مجموعه ای از فضاهای مرتبط پدید آمده بود که در آنها مراسم چوگان و قباق اندازی و شکار، اجرا می‌شد (عالمی، ۱۳۸۷: ۵۸). در دوره صفوی میدان را می‌توانستند همانند باغی محصور بیارایند؛ زیرا میدان همانند دیگر فضاهای سلطنتی، هم با طبیعت بکر ـ مکانی برای سوار کاری و چوگان بازی ـ رابطه داشت و هم با هنر و معماری ظریف و پرکار (Bellan, ۱۹۳۲: ۱۷۱).



تصویر (۱). قلعهٔ قدیم خوی در سال ۹۴۲ هجری قمری، از کتاب بیان منازل سفر عراقین (نصوحی السلاحی مطراقچی) دستنویس موزهٔ توپقاپو سرای استانبول. در سمت راست تصویر قلعه، نمایی از مقبرهٔ شمس تبریزی به همراه سه منار با تزیینات جمجمه و شاخ قوچ که در محدودهٔ باغ و میدان شاهی می باشد، جشم‌اندازی می‌کند و در مرکز قلعه به سمت چپ نیز کاخ زمستانی شاه اسماعیل اول صفوی که پیرامون آن، دیواری به شکل شش ضلعی ساخته شده، ترسیم گردیده است (ریاحی، ۱۳۷۸: ۶۰۸). بین کاخ و آرامگاه یک راهرو و دالان سرپوشیدهٔ طویل و مستطیل شکلی دیده می‌شود که پیوند و اتصال دهندهٔ کاخ و آرامگاه می‌باشد همچنین این دهلیز شبیه نوعی راستهٔ بازار بوده که بعدها فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی مردم در آنجا صورت می‌گرفته است.



۲ - آیین‌های دیگر برگزار شده در باغ‌های عمومی دورهٔ صفوی

علاوه بر مراسم چوگان و قباق اندازی، آیین‌های دیگری توسط پادشاهان صفوی برگزار می‌شد که همراه با سنن شیعه، حکومت پادشاهان صفوی را در نزد ایرانیان مستحکم می‌کرد. از میان این آیین‌ها می‌توان به چهار مورد زیر اشاره نمود: صفویان نخست جشن آب پاشان را، که سنتی ساسانی بود، برای لذت همه مردم ایران زنده نگه داشتند (Bellan, ۱۹۳۲: ۱۸۲). دوم، به برگزاری جشن اطعام می‌پرداختند، که امتیاز خدای گونه و خاص پادشاهان باستان بود. سوم جشن نوروز که جشن زرتشتیان باستان مربوط به اعتدال بهاری بود و آن را جم، نخستین شاه اسطوره‌ای محبوب، بنیاد گذاشته بود (Carter, ۱۹۷۴: ۱۷۵). در آخر، باید به مراسم سوگواری شیعیان نظر افکنیم که در این دوره با فرمان شاه عباس، مراسم سوگواری محرم برای شهادت امام حسین (ع) به مراسمی بزرگ تبدیل شد که جنبه های اجتماعی و مذهبی را توأمان دارا بود (Calmard, ۱۹۹۶: ۱۴۳-۱۴۴).

۳ - بررسی مینیاتور مطراقچی از خوی با بازیابی باغ سلطنتی شاه اسماعیل صفوی

نیروی تحت فرمان سلیمان قانونی که در ۲۸ ذی قعدهٔ ۹۴۰ از استانبول حرکت کرده بود، در ۱۴ ربیع الاول ۹۴۱/ ۲۳ سپتامبر ۱۵۳۴، یعنی در حدود سه ماه و نیم بعد، در چمن مقابل روستای «سُکمن‌اوه»[۶] اتراق کرد (مطراقچی، ۱۳۷۹: ۴۰). سلطان سلیمان پس از توقف هفته‌ای در تبریز ناگزیر آنجا را با نیروی زیادی تخلیه نموده و از طریق سردرود، صوفیان، مرند، چمن گوی تپه، قره کوی، خوی و سکمن‌آباد، بالاخره در ۷ ربیع الاول ۹۴۲/ ۵ سپتامبر ۱۵۳۵، از حدود مرز امروزین ایران و عثمانی آذربایجان را ترک کرد و در ۱۴ رجب ۹۴۲/ ۸ ژانویه‌ی ۱۵۳۶ وارد قسطنطنیه، پایتخت خود شد و بدین ترتیب سفر عراقین پس از حدود ۲ سال و ۳ ماه به پایان رسید (مطراقچی، ۱۳۷۹: ۵۱ - ۵۰). نصوحی السّلاحی مطراقچی وقایع نویس و نگارگر سلیمان قانونی خود در این لشکرکشی شرکت داشته و طرح منازل را بر اثر مشاهدات خود کشیده و یادداشت‌هایی در جریان سفر برداشته‌اند. پژوهندگان، این منازل نامه را نوعی تاریخ مصّور آن لشکرکشی، نوعی سفرنامهٔ مصّور و نقشه‌دار و نوعی اطلس و کروکی و ... نامیده‌اند. تصاویر راه‌ها و منزل‌ها و حومه‌های آنها به ترتیب عبورها و اتراق و با گذشتن از رودها و نهرها، کوه‌ها، دربندها، گردنه‌ها، دشت‌ها و چمن‌ها، پوشش گیاهی و حیوانی، از بیشه‌ها و باغچه‌ها گرفته تا تک درخت‌ها و دنیای وحش، آبادی‌ها (شهرها، قصبه‌ها و روستا)، کاروان سراها، دژها، پل‌ها، عوارض طبیعی و ... چندان که اظهار نظر شده است این تصویرها پر معلومات‌تر و تمام نماتر از نقشه‌های توپوگرافی هستند (مطراقچی، ۱۳۷۹: ۷۷ - ۷۶).

همچنین در قسمت راست مینیاتور مطراقچی از خوی (تصویر ۱)، باغ شاه اسماعیل صفوی که آرامگاه شمس تبریزی نیز در محدودهٔ آن قرار گرفته است، دیده می‌شود. مشکل عمده‌ای که به چشم می‌خورد این است که ما تعریفی روشن از باغ از دیدگاه فرهنگ دورهٔ صفویه نداریم. ولی برای درک و نگرش وسیع و روابط میان باغ و نقاط شهری در دورهٔ صفوی، باید به نقاط اشاره شده دقت نظر داشته باشیم: نخست، برای دستیابی به درک زیبایی شناختی باغ‌های صفوی، باید به مطالعهٔ باغ شهرهای آن دوره و توصیف‌های شاعرانهٔ آنها بپردازیم. در گام دوم، باید از بیان تصویری باغ در نگاره‌ها بهره گیریم، تا به تعریفی وسیع از باغ ایرانی، شامل باغ‌های خصوصی و عمومی و شاهی که انگاره‌ای مشابه دارند، دست یابیم. در گام سوم، بررسی ایجاد باغ‌های شاخص و مراسم شاهانه در دورهٔ صفوی مبیّن آن خواهد بود که چگونه پادشاهان باغ‌ها را در شهرها برای برقراری مراتبی از



سلطه بر رعایا و تحکیم بنیان سلطنتشان پدید می‌آوردند (عالمی، ۱۳۸۷: ۴۷).

پژوهشگران عقیده دارند این نقش‌ها متکی به مشاهده بوده، عوارض طبیعی و ابنیه بر اساس قرارگیری شان در میدان دید نسبت به هم تصویر گردیده‌اند. یعنی که نقاش کوشیده است تا دیده‌هایش را حتی الامکان متناسب با اصل ترسیم کند. از همین روی است که پرهیز از مبالغه را از ویژگی‌های این تصاویر دانسته‌اند و گرایش به واقع نگاری را از وجوه آنها به شمار آورده‌اند. فرانز تاشنر با توجه به همین ویژگی‌ها این تصاویر را در کتاب بیان منازل سفر عراقین دارای ارزش سندیت دانسته و در عین حال تذکر داده است که با این همه نباید در این مورد بی‌احتیاطی به خرج داد، زیرا، اگر چه طرح‌ها حاصل مشاهده مستقیم هستند، اما از آن جایی که رنگ آمیزی و تکمیل تصویرها بعدها و دور از محل منازل صورت گرفته، احتمال اعمال دخل و تصرف در آنها زیاد است. وانگهی تصاویر بناهای موجود در مینیاتور گونۀ یک شهر، بیشتر نمادی هستند تا تصویر دقیق همان بنا. چنانکه همه پل‌های تصاویر موجود در بیان منازل سفر عارقین شبیه هم ترسیم گردیده‌اند (مطراقچی، ۱۳۷۹: ۷۷). با همه آنچه که ذکر شد، مینیاتورهای این کتاب، به ویژه مینیاتورهای شهرها، از نظر نمایش تیپ و ترکیب آنها و ارائه نمونه‌های معماری و بررسی روند و تاریخ معماری منطقه دارای ارزش فراوان هستند.

٤ - تحلیل ساختار معماری سنتی منارۀ شمس تبریزی

منارۀ مزار شمس تبریزی به شکل استوانه‌ای[۷] ساخته شده که حدود ۱۴/۵ متر ارتفاع دارد و به صورت مجوف و توخالی بوده و پلکان مارپیچی شامل ۴۳ پله در ورودی بنا از سطح زمین شروع می شود و به انتهای آن منتهی می گردد و تزئینات آن با شاخ و جمجمه قوچ انجام گرفته که حاصل یک روز شکار جرگۀ شاه اسماعیل صفوی و سپاهیان او بوده است (ریاحی، ۱۳۷۸: ۵۳۰) (تصویر ۲).







تصویر (۲). عکس سمت راست منارۀ شمس تبریزی را که میان درختان باغ نشان می‌دهد احتمالاً به سال ۱۳۳۰ شمسی بر می گردد (کریم‌زاده تبریزی، ۱۳۸۸: ۳۴۴). عکس سمت چپ نمای کنونی از مناره می‌باشد.

باید ذکر شود که منارهٔ مزار شمس تبریزی از نوع کدامین مناره‌ها است چون مناره‌ها از لحاظ کاربرد متفاوت‌اند و بر سه دسته تقسیم می‌شوند که عبارتند از: ۱ – میل یا منارهٔ راهنما ۲ – منارهٔ اذان گویی و خبررسانی ۳ – منارهٔ سمبل پیروزی، می‌توان گفت که منارهٔ مزار شمس تبریز از نوع سوم است برای اینکه این مناره نه در کنار راه‌های کاروانی قدیمی ساخته شده و نه در کنار دشت‌های وسیع و صحرای گرم و سوزان کویری قرار گرفته است پس نمی‌توان به عنوان میل راهنما به حساب آورد و نه اینکه در کنار مساجد و بقاع متبرکه ساخته شده بود که بتوان آن را از نوع میل‌های اذان گویی شمرد لذا همانگونه که از ظاهر مناره بر می‌آید و آن شاخ‌های قوچ که در آن به عنوان تزیین بکار رفته و حاصل یک روز شکار شاه اسماعیل صفوی است و نیز قرار گرفتن این مناره در گذشته در میان باغ‌های سرسبز و خرم و در کنار درختان انبوه که به باغ شاهی معروف بود و همچنین در کنار مناره واحدهای قدیمی دیگر نیز وجود داشته که به عنوان اتراق زمستانی شاه اسماعیل بکار می‌رفته است و از اینجا می‌توان فهمید که این مناره که در نخست طبق اسناد و مدارکی سه تا بودند به عنوان سمبل پیروزی برپا شده بودند (بایرام زاده، ۱۳۸۶: ۱۲).

صحبت را به یکی از شگفتی‌ها و عجایب و اعمال غیرعادی جنایتکاران تاریخ می‌کشیم که در پی هوس‌های شاهانه چه جنایت‌ها که نیافریدند و چه سمبل پیروزی و یادبودها که بر پا نکردند و به رخ مردم دربند نکشیدند. منار کله از سر انسان‌های بی‌گناه یا شورشیان سرکوب شده، از این مقوله جنایات است که نه تنها در دوران مغولان خونریز و تیمورلنگ سفّاک، بلکه در دوران صفویه و افشاریه نیز که سلاطین آن مدعی دین‌پروری بودند، تاریخ شاهد چنین فجایعی بوده است. حتی بعضی از سیاحان و جهانگردان خارجی که به ایران سفر کرده‌اند، تصاویری از این منار کله ارائه داده‌اند؛ از جمله توماس هربرت معتقد است که مناره‌ها از سر شورشیان بنا گردیده، تصویری را نیز که رسم نموده ستون ساده ای است که بر روی آن جمجمه انسان‌ها نقش گردیده است (همایون، ۱۳۴۸: ۶۹).

جوناس هانوی که از طرف دولت انگلیس در سال۱۱۵۶ هـ.ق به ایران آمد و دو جلد سفرنامه از خود به جای گذاشته است، تصویری از منار کله در کتاب خود ترسیم نموده که از سر انسان ساخته شده است. در تصویر دیگری که هانوی را سوار اسب به اتفاق همراهان نشان می‌دهد، این مناره به صورت بهتری نمایش داده شده است. از جملهٔ منار کله‌های دیگر مناره‌هایی هستند که از کلّه‌های بزکوهی و حیوانات وحشی دیگر ساخته شده‌اند. پیترو دلاواله این مناره[۸] را در اصفهان دیده، تصویر آن را نیز در سفرنامه خود آورده است (دلاواله، ۱۳۸۱: ۳۶) (تصویر ۳).





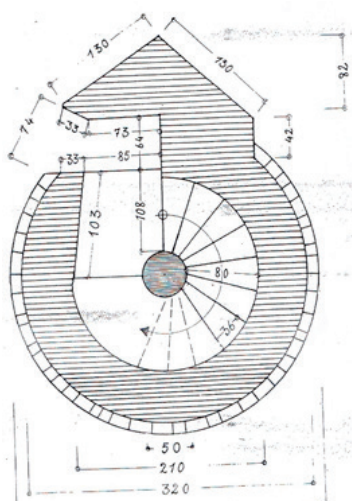
تصویر (۳). مناره ای با کله‌های حیوان در اصفهان (دلاواله، ۱۳۸۱: ۳۶)

کمپفر و شاردن نیز تصاویری از منار کلهٔ حیوانات ترسیم نموده، ولی تاریخ احداث آن را با اختلاف گزارش کرده‌اند از این مناره ها آثاری به جای نمانده است لازم است یادآوری شود که منارهٔ شمس تبریزی از این نوع است که در شهرستان خوی جلب توجه می‌کند ولی از نوع جنایت نیستند که هوس‌های شاهانه با سر انسان آفریده باشند بلکه با سر حیوان قوچ می‌باشد که سمبل پیروزی و نماد قدرت و شجاعت است و تصویر و پیکره این حیوان را در دیگر آثار مربوط به این منطقه در موزه‌ها نیز مشاهده می‌کنیم (کیانی، ۱۳۷۹: ۳۳۶ – ۳۳۵).

به طور کلی ساختمان مناره از سه قسمت پایه،[۹] ساقه[۱۰] یا بدنه و کلاهک[۱۱] یا تاج مناره تشکیل شده است. منارهٔ مزار شمس تبریز با ارتفاع بسیار و مساحت کم زیربنا، فشار بسیاری را بر سطح قاعدهٔ خود تحمیل می‌کند و هرگونه سستی در پایه باعث انهدام و فرو ریختن بنا خواهد گردید به همین جهت در موقع ساخت منارهها، برای استحکام و اطمینان بیشتر، زمین را تا جایی که به زمین سخت برسد حفر کرده، سپس با شفته و سنگ آن را پُر و مستحکم می‌سازند (کیانی، ۱۳۷۹: ۳۳۶). پایه اصلی منارهٔ مزار شمس تبریزی با سنگ و آجر بنا گردیده است که بدنهٔ منارهٔ مذکور در نقطه گلوگاه[۱۲] با پیش آمدگی مقعر گونه مانند نیلوفر یا گل شیپوری باز شده با افزایش مقطع بدست آمده نعلبکی[۱۳] مناره گفته می‌شود (فلاح فر، ۱۳۷۹: ۱۹۳). در مناره‌هایی که کاربرد اذان گویی دارند این قسمت جایگاه مؤذن است ولی در منارهٔ مزار شمس تبریزی این قسمت احتمالاً کاربرد نگهبانی داشته است بعد از قسمت نعلبکی شکل دیوارهٔ مناره در جایگاه نگهبانی باریک شده به صورت ستون موزون درآمده که به این قسمت در مناره‌هایی که کاربرد اذان گویی دارند گلدسته گفته می‌شود که تا ارتفاع دو الی سه متر بالاتر از نعلبکی شکل مناره ادامه می‌یابد (مصری، ۱۳۶۳: ۵۳). یک روزنه بزرگی در بالای نعلبکی شکل مناره که رو به سمت جنوب است، وجود دارد که به احتمال زیاد هم به عنوان نورگیر استفاده می‌شده و هم اینکه به عنوان دید مسافت‌های دور استفاده می‌گردید که از آمدن دشمن خبردار می‌شدند. چون که در ارتفاع مناره یک نورگیر بسیار کوچکی وجود دارد که تأمین کنندهٔ نور داخل مناره نیست مدّعای جمله مذکور این است که این مناره از نوع منارههای اذان‌گویی و راهنما نیست. دکلی در وسط مناره شمس تبریزی وجود دارد که ستون مدوری است که در مرکز مناره ساخته شده و پلکان‌های مارپیچی به دور آن پیچیده و بالا رفته‌اند. این دکل[۱۴] یا ستون مرکزی در پایین دارای ضخامتی به اندازه ۵۰ سانتی متر می‌باشد (کیانی، ۱۳۷۹: ۳۳۹-۳۳۶). به تدریج هر چه به طرف بالا می‌رود از ضخامت آن، متناسب با کم شدن قطر مناره کاسته می‌شود. پلکان‌های منارهها عموماً از روی نقشه، برخلاف حرکت عقربه ساعت است ولی به طور استثناء پلکان‌های مناره مقبره شمس تبریزی در جهت عقربه‌های ساعت است و پله‌ها به صورت مارپیچی به حول محور مرکزی یا دکل می‌پیچند و تا نعلبکی مناره ادامه می‌یابد (کیانی، ۱۳۷۹: ۳۳۹). لیکن در مناره مقبره شمس تبریزی پلکان‌ها ظریف‌تر و نزدیک‌تر به شکل مثلث در داخل مناره قرار گرفته‌اند. بهترین خاصیت پله‌های مارپیچی داخل مناره این است که به بنا حالت فنریت می‌دهد و به مناره در برابر ارتعاش و زلزله ایستایی بیشتری می‌بخشد بخصوص اینکه شکل مدور مناره باعث می‌شود که مناره در برابر نیروی باد به راحتی مقاومت کند (بایرام زاده، ۱۳۸۶: ۱۲) (تصویر ۴). مناره مذکور که در محدودهٔ آرامگاه شمس تبریزی واقع شده در حال حاضر در میان خانه‌های نوساز قرار گرفته است، این منارهٔ استوانه‌ای شکل که قسمت زیرین مناره از سنگ و قسمت فوقانی آن آجری و در قسمت میانی تزئیناتی از جمجمه و شاخ قوچ به کار رفته است متأسفانه در سال‌های گذشته بیشتر شاخ‌های تزئینی



نمای بیرونی این بنا آسیب دیده و از بین رفته و یا در شُرف ریزش کامل قرار دارند که بایستی با نظر متخصصان مربوطه نسبت به تحکیم آنها هر چه زودتر اقدام گردد (بایرام زاده، ۱۳۸۶: ۱۲). به همین خاطر تثبیت و تحکیم بخشی شاخ‌های باقی مانده در نمای بیرونی بنا به وسیلۀ ماده مناسب رزین اکریلیک (پارالوئید) با رعایت ضوابط مربوط توسط کارشناسان، مرمت و همچنین ترمیم و تعویض موضعی آجرهای پوشیده بدنه و نیز مرمت و تحکیم بخشی پله‌های مارپیچ داخل مناره در سال‌های قبل اقدام شده است. مناره شمس تبریزی در فهرست آثار تاریخی به شمارۀ ۹۶۶ به ثبت رسیده است. (بایرام زاده، ۱۳۸۶: ۱۲).



تصویر (۴). پلان منارۀ شمس تبریزی

شاخ‌های قوچ در مناره و قوچ‌های سنگی بر روی سنگ قبرهای گذشته این منطقه که در موزه خوی برای بازدید گذاشته شده‌اند نیز نشان اقتدار، شجاعت، مردانگی و دلاوری می‌باشند. مناره‌ای که رو به سمت آسمان و پله‌هایی که به طرف یک اصل و یک عشق و قرب الهی و شاخ‌های قوچی که نماد و آفرینشی دوباره و شعاع نور می‌باشند امیدواری به ظهور منجی موعود، گذار از مرحلۀ ناسوت و جهان فرودین به مرتبه جاودانه اعلی را به ارمغان می‌آورند (جابز، ۱۳۷۰: ۲۵ – ۲۳). «به گفتۀ «کلودلوی استروس» بی‌معنا داشتن اندوخته‌های فرهنگی، که از مشاهده طبیعت ـ حیوانات و گیاهان ـ با مشخصه‌ها و موارد استفاده متفاوت در فرهنگ خاص جمع آوری شده‌اند...» و نادیده گرفتن «عادات و رسوم در هاون عقل» منجر به مضمعل شدن شیوه هایی از زندگی می‌شود که بر روی سنتی کهن شکل گرفته است.



۵ – عناصر نمادین منارۀ شمس تبریزی

۵ – ۱ – منار یا برج

ساختار یک منار یا برج، بلافاصله برج بابل (نماد تشویش و اغتشاش و بی‌نظمی)، یا دروازه‌ای

آسمان را به ذهن متبادر می‌کند، که هدف از ساختن آن بالا رفتن تا جایگاه خدایان بوده و راه رسیدن به این هدف را ساختن محوری می‌دیدند، چرا که محور اصلی خراب شده بود (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۷۳). انسان خودبین، به اندازه‌ای بالا می‌رود، اما ممکن نیست بتواند از شرایط انسانی فرا بگذرد. این فقدان توازن و تعادل باعث اغتشاش در حیطهٔ زمینی و آسمانی می‌شود، آدمیان تفاهم خود را از دست می‌دهند، دیگر به یک زبان صحبت نمی‌کنند. یعنی دیگر در میان آنان اقلّی از موافقت وجود ندارد، هر کس به فکر خویش است، و خود را یک قادر مطلق می‌انگارد (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۳ – ۲). برج‌ها، سه عالم، آسمان، زمین و زیرزمین را به هم وصل می‌کند (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۷۴). برج نماد بیداری و عروج بود. در قرون وسطی ممکن بود از برج برای کمین دشمن کشیدن استفاده شود، اما در عین حال به معنی نردبان بود: ربط میان زمین و آسمان که به وسیلهٔ نردبان نشان داده می‌شد. هر پلهٔ نردبان، یادآور یکی از طبقات برج و نشانه مرحله‌ای از عروج بود (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۷۶).

۵ – ۲ – پله

پله در مناره یا برج نماد پیشروی به سمت دانش، صعود به طرف شناخت و دگرگونی است. اگر به سوی آسمان بالا رود، به معنی شناخت جهان ظاهر یا عالم معنا است. اگر از آسمان به زیر زمین باز گردد، به معنای شناخت اسرار و عمق ناخودآگاه است. پله نماد باستانی صعود، نه تنها نشانه ترقّی در شناخت و معرفت است. بل نشانه رفعت ضمنی هر موجود نیز هست. نمادگرایی پله با نمادگرایی محور جهان، با عمودیت و مارپیچ مشترک است. وقتی پلکان شکلی مارپیچ دارد، توجه به مرکز شعاع‌های منشعب از محور جذب می‌شود، که ممکن است خدا، یک اصل، یک عشق، یک هنر، شناخت یا خودیت آن موجود باشد، که در هنگام صعود، کاملاً روی آن مرکز انشعاب، که در پیرامون آن مارپیچ قرار گرفته تکیه می‌کند (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۲۳۶ – ۲۳۵).

۵ – ۳ – قوچ

معانی سمبلیک: آرامی، باروری، تحمل، تواضع، خورشید، دانایی، رام کردن، صلح، محافظت، مولّد حرارت، نیرومندی و وقار می‌باشد.

باورهای قومی و اساطیری: اولین علامت منطقه البروج (ماه فروردین)، از این رو، سمبل افکار نو و طلوع دوره جدید است. در نشان‌های نجابت خانوادگی، علامت درک یا رهبر می‌باشد. در اساطیر، ایزدان قوچ برابر با خدایان گاو نر بوده‌اند.



در ایران، نشان امپراطوری ایران، سمبل مردانگی و یکی از ده حیوان در بهشت مسلمانان است. شاخ قوچ نیز نماد آفرینش، شعاع نور، جنگ و خشونت می‌باشد (جابز، ۱۳۷۹: ۲۳). قوچ یکی از شکل‌های جانوری عمده که در آنها، خدایان وابسته به زایش و باروری در خاورمیانه، یونان، مصر باستان مورد پرستش بود. در هنر شرقی، تصویر قوچ نسبتاً نادر است. گاهی از آن، در ریگ ـ ودا به عنوان مرکب آگنی یاد می‌شود. همراه با بز نر، به عنوان یکی از دوازده شاخه زمینی تقویم چینی به کار می‌رود و نماد بازنشستگی سعادت‌آمیز است. در منطقه البروج غربی‌ها، قوچ به صورت برج حمل است که به صورت قوچی تصویر می‌شود (هال، ۱۳۸۰: ۸۰ – ۷۹).

نتیجه

یافته‌های این تحقیق آشکار می‌کند که بر عکس برخی تصورات، باغ صفوی ممکن بوده است انواع مکان‌هایی چون باغ شکارگاهی با کلبه، باغی محصور، خیابانی با ردیف درختان، و میدانی عمومی برای برگزاری مراسم، مجموعه ای از کوشک‌ها و بناهای دیگر را شامل شود و مفهوم باغ به الگوی طراحی خاصی وابسته نبوده؛ بلکه باغ بیشتر مکانی برای فراهم کردن حس پیوند با طبیعت و امکان فعالیت اجتماعی بوده است. طبق توصیف از بازرگانی ونیزی در سال ۹۱۲ ق/ ۱۵۰۷ م و نگاره‌ای از نصوحی السلاحی مطراقچی معلوم می‌شود که از میدان و باغ محصور شاهی در خوی، مجموعه‌ای از فضاهای مرتبط پدید آمده بود که در آنها مراسم چوگان بازی و قباق اندازی و شکار، تمامی قدرت شاه را نمایش می‌دادند. و از جملهٔ بناهای دیگرِ باغ محصور شاهی، کاخ زمستانی شاه اسماعیل به همراه سه تا منار است که با شاخ و جمجمهٔ قوچ تزَئین شده بودند و در معماری اسلامی به لحاظ کاربرد از نوع مناره‌های «سمبل پیروزی» به شمار می‌آیند. تمامی این مجموعه در کنار آرامگاه شمس تبریزی که مربوط به دورهٔ ایلخانی می‌باشد و از آن دوره در این مکان بوده، و از دورهٔ صفوی در محدودهٔ باغ شاهی قرار گرفته، ساخته شده‌اند. برای اینکه وجود مزار شمس تبریزی می‌تواند علت سکونت شاه اسماعیل و ساخت این باغ محصور شاهی بوده باشد. چرا که عُرفا در جوار آرامگاه بزرگان عرفان، از آن اماکن نوعی بهرهٔ معنوی داشته‌اند. و این نوعی تأثیرات مذهب شیعه بود که شاه اسماعیل آن را از دورهٔ صفوی به عنوان مذهب رسمی تمام قلمرو خود ساخت. تا اعتقاد آنان به مذهب شیعه، وسیله‌ای برای تبلیغ در مقابل امپراتوری عثمانی استفاده گردد و وحدت درونی شان حفظ شود. بعدها کاخ زمستانی شاه اسماعیل از بین رفت و با گذشت سال‌ها بنای آرامگاه شمس نیز ویران گردید و از آن مجموعه تنها دو منار باقی ماند که با نام «شَمیش دیبی» (جوار شمس) شناخته می‌شدند. یکی از منارها مُقارن با جنگ جهانی اول در اثر سوانح طبیعی ویران شد و امروزه تنها یک منار باقی است.



پی نوشت

۱. بازی کردن با گوی و چوگان، یکی از اقسام ورزش که سواره یا پیاده با گوی و چوگان صورت می‌گیرد، چوگان سواره دسته اش بلند و سر آن شبیه به تخماق است، بازی چوگان اصلاً از ایران بوده و از دورهٔ ساسانیان رواج داشته است (دهخدا، ۱۳۳۸: ۴۱/ ۳۹۰).

۲. یکی دیگر از بازی‌های بسیار متداول زمان صفویه بود. این بازی عبارت بود از چوبی بلند و عظیم که در میان میدان‌ها نصب کنند و بر فراز آن حلقه‌ای از طلا یا نقره وضع نمایند و سواران از یک جانب میدان دوانیده به پای قباق که رسند همچنان که اسب در دویدن است تیر در کمان نهاده حوالهٔ حلقه کنند و هر کس که آن حلقه را به تیر زند حلقه از آن او باشد و چوب قباق نیز مستعمل است (دهخدا، ۱۳۳۸: ۵۷/ ۱۳۹).

۳. یکی از کهن‌ترین نشانه‌های حضور شمس تبریزی در خوی متنی از نسخهٔ خطی «ثمرات الفؤاد فی مبداء و المعاد» عالم و صوفی نامدار ساری (صاری) عبدالله افندی (متوفی ۱۰۷۱ ق) است که با عناوین رئیس الکتاب و شارح مثنوی شناخته می‌شود (مقدم، ۱۳۹۰: ۹۰-۸۹). از دیگر قدیمی‌ترین منابعی که از وجود مدفن شمس در خوی ذکری رفته در مجمل فصیحی خوافی هروی (تألیف شده در ۸۴۵ه.ق) است. در دو جا این مطلب را تصریح می‌کند، در یکی از دو مورد در حوادث سال ۶۹۸ ه. ق که به مناسبت وفات شیخ حسن بلغاری احتمالاً بر حسب دلایلی از شاگردان شمس تبریزی بوده است، خوافی می‌نویسد: شیخ حسن خرقه از دست شیخ الکامل المکمل الواصل شیخ شمس الدین تبریزی که به خوی مدفون است و مولانای روم تخلص اشعار خود را بنام او کرده، گرفته و پوشید (ریاحی، ۱۳۷۸: ۵۲۸).

۴. نصوحی السلاحی مطراقچی (نگارگر و رسّام ترک عثمانی، فعال در میانهٔ سدهٔ شانزدهم م/ دهم ق): در موضع نگاری و نقشه کشی از بناها و استحکامات شهری دست داشت. سه کتاب مصّور به نام‌های بیان منازل، سلیمان نامه و تاریخ سلطان بایزید از او به جای مانده‌اند؛ که در آنها توانایی‌اش را در مشاهده و ثبت مکان‌ها و شرح جنگ‌های عثمانیان نشان داده است (پاکباز، ۱۳۸۶: ۵۷۴).

۵. جهانگرد تحت تأثیر مناره‌هایی قرار گرفت که از شاخ قوچ‌هایی ساخته بودند که شاه اسماعیل شکار کرده بود. آن مناره‌ها را در میدان مقابل سرای شاه برای نمایش مهارت شاه در شکار و جنگاوری بر پا کرده بودند. بازرگان سرای او را به صورت مجموعه‌ای از باغی بزرگ با بخش‌هایی برای مردان و زنان حول دو حیاط شرح می‌دهد (Romano, ۱۹۸۰: ۴۲۲).

۶. امروزه منطقهٔ سُکمن‌اوه (سکمن آباد) در بخش صفائیه شهرستان خوی قرار دارد.

۷. این منارهٔ استوانه‌ای شکل هر چه به سمت بالا می رود از قُطر آن کاسته می شود و در واقع نمای مناره نزدیک به مخروط ناقص است.

۸. این مناره که به پاشاخ معروف بود در محله پاشاخ اصفهان قرار داشته است.

۹. کانون‌های بیضی، حدّ فاصل هر کدام از اجزاء باربر با زمین که بار نهایتاً از طریق آن به زمین منتقل می‌شود.

۱۰. حدّ فاصل پای ستون تا سرستون، حد فاصل نعلبکی مناره تا پای مناره.

۱۱. کلاهک مناره بالاترین بخش مناره، سقف و پوشش مناره.

۱۲. جای تنگ شدن.

۱۳. پیش‌زدگی بالای مناره در زیر گلدسته، جایی‌که قطر مناره یکباره زیاد و گلدسته روی آن سوار می‌شود.

۱۴. ستون مدور یا چند ضلعی مرکز مناره که پلکان مناره دور آن می‌چرخد.



منابع

۱ – بایرام زاده، رضا؛ (۱۳۸۶)؛ «معماری و باستان شناسی منارهٔ مزار شمس تبریزی»؛ شمس عارفان– ویژه نامهٔ جشنوارهٔ شمس تبریزی؛ ص ۱۲.
۲ – پاکباز، رویین؛ (۱۳۸۶)؛ دایره المعارف هنر (نقاشی، پیکره سازی، گرافیک)؛ فرهنگ معاصر؛ تهران؛ ایران.
۳ – جابز، گرترود؛ (۱۳۷۹)؛ سمبل ها ـ کتاب اول، جانوران؛ انتشارات کامیاب؛ تهران؛ ایران.
۴ – دلاواله، پیترو؛ (۱۳۸۱)؛ سفرنامهٔ پیترو دلاواله؛ ترجمه، شعاع الدین شفا؛ بنگاه ترجمه و نشر کتاب؛ تهران؛ ایران؛ چاپ دوم.
۵ – دهخدا، علی اکبر؛ (۱۳۳۸)؛ لغت نامهٔ دهخدا؛ چاپ سیروس؛ تهران؛ ایران.
۶ – ریاحی، محمد امین؛ (۱۳۷۵)؛ «تربت شمس کجاست؟»؛ مجله ی کلک؛ شماره –۷۲ –۷۴ ۷۵؛ صص –۲۸ ۲۹.
۷ – _____ (۱۳۷۸)؛ تاریخ خوی؛ انتشارات طرح نو؛ تهران؛ ایران.
۸ – شوالیه، ژان و گربران، الن؛ (۱۳۷۹)؛ فرهنگ نمادها؛ انتشارات جیحون؛ تهران؛ ایران.
۹ – عالمی، مهوش؛ (۱۳۸۷)؛ باغهای شاهی صفوی– صحنه ای برای نمایش مراسم سلطنتی و حقانیت سیاسی؛ ترجمه، مریم رضایی پور و حمید رضا جیحانی؛ گلستان هنر؛ شماره ۱۲؛ صص –۴۷ ۵۸.
۱۰ – فلاح فر، سعید؛ (۱۳۷۹)؛ فرهنگ واژه های معماری سنتی ایران؛ کامیاب؛ تهران؛ ایران.
۱۱ – کریم زاده تبریزی، محمد علی؛ (۱۳۸۸)؛ یادوارهٔ شهر خوی؛ انتشارات سرمدی؛ تهران؛ ایران.
۱۲ – کیانی، محمدیوسف؛ (۱۳۷۹)؛ معماری ایران دوره اسلامی؛ انتشارات سمت؛ تهران؛ ایران.
۱۳ – مصری، زکی محمد حسن؛ (۱۳۶۳)؛ صنایع ایران بعد از اسلام؛ ترجمه، محمد علی خلیلی؛ اقبال؛ تهران؛ ایران.
۱۴ – مطراقچی، نصوحی السلاحی؛ (۱۳۷۹)؛ بیان منازل سفر عراقین؛ ترجمه و تعلیق، رحیم رئیس نیا؛ سازمان میراث فرهنگی کشور؛ تهران؛ ایران.
۱۵ – مقدم، علیرضا؛ (۱۳۹۰)؛ «نگاهی بر کتاب مزارات خوی»؛ گزارش میراث؛ شماره ۴۷ – ۴۸؛ صص ۸۹ – ۹۰.
۱۶ – هال، جیمز؛ (۱۳۸۰)؛ فرهنگ نگاره ای نمادها در هنر شرق و غرب؛ ترجمه، رقیه بهزادی؛ انتشارات فرهنگ معاصر؛ تهران؛ ایران.
۱۷ – همایون، غلامعلی؛ (۱۳۴۸)؛ اسناد مصور اروپاییان از ایران؛ دانشگاه تهران؛ تهران؛ ایران.

18-Babayan, K. (1996). “Sufis, Dervishes and Mullas”. In Charles Melville (ed.). Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society. London: I. B.Tauris. pp. 117- 138.
19-Bellan, L. L. (1932). Chah ‘Abbas 1er, savie, son histoire. Paris: Geuthner.
20-Calmard, J. (1996). “Shi’i Rituals and Power II: The Consolidation of Safavid Shi’ism, Folklore and Popular Religion”. In Charles Melville (ed.). Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society.



London: I. B. Tauris. pp. 139- 190.
22-Carter, M. L. (1974) “Royal Festal Themes in Sasanian Silverwork and their Central Asian Parallels”. In Acta Iranica. Commemoration 23-Cyrus: Actes de Congres Shiraz 1971. Tehran: Pahlavi. pp. 171-202.
Romano, F. (1980). “Viaggio Di Un Mercante Che Fu in Persia.” In 24-Giovanni Baptista Ramusio and Marica Milanesi. Navigazioni e Viaggi. Torino: Einaudi. pp. 421-481.



دیار شمس تبریزی از دوران روستانشینی اولیه تا دوران آغاز شهرنشینی بر اساس مطالعات باستان شناختی

افراسیاب گراوند[۱]
فاطمه ملک پور[۲]

چکیده

شمال‌غرب ایران به عنوان یک پل ارتباطی ما بین فلات ایران، بین النهرین، آسیای صغیر و قفقاز همیشه نقش مهمی را در روابط و تبادلات فرهنگی و اجتماعی ایفا نموده است. در این میان دیار شمس تبریزی (خوی) به لحاظ شرایط استراتژیکی، اقلیمی و زیست محیطی از دیرباز توجه جوامع بسیاری را به خود جلب کرده و مطالعات باستان شناختی و نیز مطالعه مواد فرهنگی محوطه‌های باستانی در این دیار، می‌تواند تا حدودی امکان درک فرآیند روستانشینی اولیه (هزاره ششم ق.م) تا دوران آغاز شهرنشینی (اواخر هزاره چهارم و اوایل هزاره سوم ق.م) و برهم کنش‌های فرهنگی با مناطق همجوار را فراهم نماید.

در این نوشتار تعداد ۱۴ محوطه باستانی متعلق به دوران روستانشینی اولیه یعنی دوره نوسنگی و مس سنگی (هزاره ششم و پنجم ق. م) و دوره آغاز شهرنشینی یا عصر مفرغ (اواخر هزاره چهارم و اوایل هزاره سوم ق.م)، در دیار شمس (خوی) مورد مطالعه و تحلیل باستان شناختی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: دیار شمس تبریزی (خوی)، روستانشینی اولیه، آغاز شهرنشینی، باستان شناسی.



۱ـ کارشناس ارشد باستان شناسی اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری آذربایجان غربی
۲ـ کارشناس ارشد باستان شناسی اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری آذربایجان غربی

مقدمه

دیار شمس تبریزی از جمله مناطق پهنه فرهنگی شمال غرب ایران است که به لحاظ قرار گرفتن در حد فاصل ارتباطی که از یک طرف به حوضه دریاچه ارومیه، از طرف دیگر به منطقه قفقاز جنوبی و از سوی دیگر به شرق آناتولی و شمال بین‌النهرین منتهی می‌گردد، موقعیت خاص استراتژیکی بخصوص برای جوامع پیش از تاریخ فراهم آورده است و در پژوهش‌های مرتبط با شکل‌گیری جوامع نخستین از اهمیت بسزایی برخوردار می‌باشد. بررسی‌های باستان شناختی منطقه نشان می‌دهد که قدیمی‌ترین سابقه سکونت در منطقه به دوره نوسنگی جدید (هزاره ششم ق.م) می‌رسد (ملک پور، ۱۳۸۹؛ عابدی، ۱۳۹۵: ۴۲؛ گراوند و ملک پور، ۱۳۹۵).

با عنایت به اینکه بررسی‌های دقیق و منظم بخصوص در حاشیه رودخانه‌های فصلی، غارها و پناهگاه‌های منطقه انجام نگرفته، استقراری از دوره‌های پارینه سنگی و فرا پارینه سنگی شناسایی نشده است. و احتمال می‌رود چنانچه در آینده پژوهش‌هایی با هدف شناسایی استقرارهای پارینه سنگی در منطقه به صورت روشمند انجام گیرد، نشانه‌هایی از بقایای بر جای مانده از گروه‌های انسانی منطقه مشاهده شود.

در این جستار قدیمی‌ترین تپه‌ها و محوطه‌های باستانی شناسایی شده منطقه مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرند. این تپه‌های باستانی که صحنه فعالیت‌های انسانی در گذشته‌های دور و نزدیک‌اند، بخش‌هایی از تاریخ نانوشته‌ی ایران زمین‌اند. این تپه‌ها که به نظر چیزی جز توده‌های خاک نیستند، در واقع عناصر فرهنگی – اجتماعی و تاریخ گذشته‌ی نیاکان ما را در دل خود جای داده‌اند (علیزاده، ۱۳۸۳: ۱۵۹).

موقعیت جغرافیایی منطقه مورد مطالعه

دیار شمس تبریزی (خوی) دشتی پهناور و از شهرهای بزرگ استان آذربایجان غربی است که از شمال به شهرستان چالدران و چایپاره، از جنوب به شهرستان سلماس، از غرب به ترکیه و از شرق به استان آذربایجان شرقی منتهی می‌شود و فاصلهٔ آن از مرکز استان ۱۴۰ کیلو متر است. شهرستان مذکور از ۴ بخش مرکزی، به مرکزیت شهر خوی؛ بخش صفائیه، به مرکزیت شهر زرآباد؛ بخش قطور، به مرکزیت شهر قطور؛ و بخش ایواوغلی، به مرکزیت شهر ایواوغلی، تشکیل شده است (ملک پور و گراوند، ۱۳۹۵؛ نقشه ۱).

دیار شمس به واسطه ساکنین با ایمانش به «دارالمومنین» و به سبب وجود زیبایی‌های جذابش و ساکنین صادق و با صفایش به «دارالصفا» و به دلیل وجود مردمی سفید چهره و ختای‌نژاد به «ترکستان» ایران مشهور بوده است و دارای سابقه کهنی است که در دوران گذشته در مسیر بزرگراه مهم بازرگانی منشعب از جاده ابریشم قرار داشته است (نصیری، ۴۴:۱۳۸۱).



درباره نام این شهرستان دو روایت بیان داشته‌اند اول اینکه «خوی» از واژه ارمنی به معنی قوچ است و دوم اینکه «خوی» یک کلمه کردی است و به معنای نمک که به علت وجود کوه‌های عظیم نمک در اطراف خوی مصداق این معنا می‌تواند باشد (آقاسی، ۱۳۵۰: ۷).

نژاد، زبان و مذهب مردم خوی

با توجه به مطالعات باستان شناسی سابقه سکونت در منطقه خوی به دوران پیش از تاریخ می‌رسد

و بعدها با ورود آریائی‌ها و اختلاط آنها این نژادها در هم آمیختند. پس از اسلام نیز اقوام دیگری از جمله ترکان و مغولان در این سرزمین سکنی گزیدند و با مردمان آن درآمیختند. اکثر اهالی این مناطق به زبان آذری تکلم می‌کنند. بر اساس منابع تاریخی آذری زبان متداول مردم آذربایجان بود و زبان ترکی با نفوذ تدریجی ترکان سلجوقی در سال ۴۳۱ هـ.ق. در این منطقه رایج شد. علاوه بر این، زبان کردی نیز بین ساکنان کرد منطقه و همچنین زبان آشوری و ارمنی نیز بین اقلیت‌های مذهبی رایج است. بیشتر مردم این محدوده شیعه اثنی عشری و کردها اهل تسنن و اقلیت‌های مذهبی، مسیحی می‌باشند (ملک‌پور و گراوند، ۱۳۹۵).

جغرافیای تاریخی خوی

دشت خوی به گواهی منابعی که از ۲۷ قرن پیش در دست داریم، همیشه یکی از سرسبزترین و حاصلخیزترین نواحی ایران به شمارمی رفته، حتی در دو هزار و هفتصد سال پیش در دوره اورارتوها، کثرت باغ‌ها و تاکستان‌های آن در آن روزگار شهرت داشته است (ریاحی، ۱۳۷۸: ۲۱) معنی کلمه خوی و ریشه این لفظ و اینکه از چه دوره ای نام این شهر قرار گرفته روشن نیست.

به عقیده محمد امین ریاحی این نام ممکن است با جزئ آخر نام شهر «اولخو» که ۲۷۰۰ سال پیش در همین جا واقع بوده، یا جزئ آخر نام «ساردوری خورد» دژی که یکی از پادشاهان اورارتو به نام ساردوری در کنار شهر اولخو ساخته بوده بی‌ارتباط نباشد. از طرف دیگر، چون کلمه خوی در پهلوی و کردی به معنی نمک است، این حدس زده شده که شاید به علت وجود کانی‌های نمک در چند فرسخی شهر، این نام بدان اطلاق گردیده باشد (زریاب خویی، ۱۳۱۹: ۳۴۳). روستاهایی به نام‌های خوی(در بیرجند)، خویا (در اصفهان)، خویمن (در خوی) نیز وجود دارند. در قرن چهارم نیز دو ناحیه به نام خوی در ری و قم وجود داشته که تصور ارتباط میان این شهر باستانی با آن روستاها دشوار می‌نماید (تهرانی، ۱۳۱۳: ۲۱۸).

اصطخری درباره خوی می‌نویسد: «از ارومی تا سلماس چهارده فرسنگ و از سلماس تا خوی هفت فرسنگ و از خوی تا تانشوی (نخجوان) سه مرحله است» (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۶۱).

ابن حوقل می‌نویسد: «خوی شهری متوسط لیکن آباد و پر جمعیت و حاصلخیز است، میوه‌ها و باغ‌های فراوان دارد. حصاری استوار از آجر بر آن ساخته‌اند و مردم آنجا لطیف‌تر از مردم تبریزاند» (ابن حوقل، ۱۳۴۵: ۸۴).

حمداله مستوفی درباره خوی می‌نویسد: «خوی از اقلیم چهارم است طولش از جزایر«خالدات عظم» و عرض از خط استوا «لزم» شهر وسط است و دورش شش هزار پانصد گام است هوایش بگرمی مایل و آبش از جبال سلماس آید و بارس ریزد و باغستان بسیار دارد و از انگور و امرود پیغمبری مانندش جای دیگر نیست. شیرینی و بزرگی و آبداری، مردمش سفید چهره و خنای نژاد و خوب صورت‌اند و بدین سبب خوی به ترکستان ایران خوانند قریب هشتاد پاره دیه از توابع آن است. مشاهیرش خوس و بذلاباد حقوق دیوانیش پنجاه و سه هزار دینار است (مستوفی، ۱۳۶۲: ۸۴-۸۵).

یاقوت حموی می‌نویسد: «خوی شهر مشهوریست از اعمال آذربایجان و آن قلعه ایست پر نعمت و میوه ...» (حموی، ۱۳۲۳: ۵۰۲)

ناصر خسرو قبادیانی می‌نویسد: «چهاردهم ربیع الاول از تبریز روانه شدیم، به راه مرند و با لشکری از آن امیر و هسودان، تا خوی شدیم و از آنجا با رسولی برفتم تا برکری و از خوی تا برکی سی



فرسنگ است» (قبادیانی: ۸)

عمادالدین زکریا بن محمد مولف قرن هفتم در کتاب «آثار البلاد و اخبار العباد»، خوی را شهری آباد دارای حصاری بلند و استوار و پر آب و درخت و دارای غلات و محصولات فراوان و مردمی خیر و نیکوکار و منسوجی ابریشمین به نام جولخ توصیف کرده است (عمادالدین زکریا بن محمد: ۲۷۹).

گزارش یک بازرگان ونیزی (در مجموعه سفرنامه‌های ونیزی‌ها در ایران) از خوی، حکایت از ویرانی آن پیش از عهد صفویه و تجدید بنای خوی در روزگار شاه اسماعیل دارد. این بازرگان که در سال ۹۱۳ هـ از خوی می‌گذشته، بخش اعظم شهر را آباد دیده بوده است در حالی که ویرانه‌های شهر در کنار محله‌های آباد، بزرگی خوی را در روزگار قدیم به ذهن او القا کرده است (ترابی، ۱۳۸۹: ۶)

خوی در نگارش برخی از جهانگردان دوره قاجار

جوناس هنوی (۱۷۲۴م/۱۱۳۶ هـ.ق): «ترک‌ها در فوریه ۱۷۲۴م، پس از تصرف تلفیس به آذربایجان حمله کردند. سی و پنج هزار نفر نیروهای مجهز آنان، به شهر خوی تاختند. پس از دو ماه محاصره و محاربه، آن شهر را به تصرف در آورده و غارت کردند. پاشای وان پس از گشایش قلعه و تصرف استحکامات نظامی و تاراج شهر، به سوی تبریز یورش برد» (منصوری، ۱۳۸۹: ۱۲۸ – ۱۲۷).

جیمز موریه – سفر دوم (۱۸۱۶–۱۸۱۰ م): « در اول ژوئن ۱۸۱۳م با ادامه سفر در مناطق کوهستانی، به آرامی به دشت خوی وارد شدیم. فراوانی کشتزارها، آب جویبارها، مراتع و جمعیت آن، شاید در سایر نقاط ایران بدان اندازه نبوده باشد. دشتی است بیضی شکل با ۱۵ میل طول و ۱۰ میل عرض در میان کوه‌های بی‌درخت، ولی زیبا و خوش منظر ...» (همان، ۱۲۹)

ژوستین پرکینز (۱۸۴۰م/۱۲۵۶ هـ.ق): «در میان شهرهایی که من در ایران دیده‌ام، بعد از ارومیه خوی دومین شهر زیبا و حاصلخیز این منطقه است. دشت خوی را از هر جانب کوه‌ها در میان گرفته است. در نیمه را سلماس به خوی، کوه نمک سنگی کم ارتفاعی را به نام «دوزلاخ» بازدید کردیم که مقادیر زیادی نمک از آن استخراج می‌کنند. چند میل نرسیده به شهر، از ژل استوار بنا شده از سنگ و آجر بر روی رودخانه «قطور چایی» گذشتیم ...» (همان، ۱۳۸).

جرالد ریت بینجر(۱۹۳۰م/۱۳۴۹ هـ.ق): «در جنوب شهر خوی، رودخانه ژرف و پر آبی جریان دارد. در قسمت پایین آن مزارع سبزی کاری و بعضی خانه‌های کوچک قرار گرفته است. در محل باریک آن پل چوبی پیاده گذری، رهگذران را به دروازه سنگی شهر هدایت می‌کند. دو پیکر شیر، به طور برجسته بر طرفین دروازه خشن و خام تراشکاری شده است، هنوز قدمت آنها از صد سال فراتر نمی‌رود (فاقد دستمایه و ظرافت هنر ایرانی است) دروازه مذکور از سنگ‌های سیاه و زرد بنا یافته، اما بقیه دیوارهای شهر تماما از گل. بازار طاقدار و کم ارتفاع، با طی مسافت ششصد پا به خط مستقیم به میدانی منتهی می‌شود که دور تا دور آن را خانه‌های فقیر و قهوه خانه‌های کثیف در بر گرفته است ...» (همان، ۱۴۹).



پیشینه مطالعات باستان شناختی منطقه

– بررسی و شناسایی منطقه توسط آقای ولفرام کلایس، ۱۹۶۰ م (Kleiss,۱۹۶۷,۱۹۷۰,۱۹۷۱)
– بررسی محوطه‌های باستانی توسط آقای سالوینی، ۱۹۶۸ م

– ثبت محوطه‌های باستانی در فهرست آثار ملی کشور توسط آقای بهمن کارگر در سال ۱۳۸۱ (کارگر، ۱۳۸۱)
– بررسی و شناسایی آثار شهرستان خوی توسط آقای رضا حیدری و ریحانه عفیفی در سال ۱۳۸۱ (حیدری و عفیفی، ۱۳۸۱).
– بررسی و بازنگری آثار دوره مس سنگی و مفرغ شهرستان خوی و سلماس توسط خانم ملک پور در سال ۱۳۸۷ (ملک پور، ۱۳۸۹)
– کاوش باستان شناختی محوطه دوه گُز خوی توسط آقای اکبر عابدی (عابدی ۱۳۹۲)
– گمانه زنی و تعیین عرصه و حریم محوطه دوزداغی خوی توسط خانم ملک پور و آقای گراوند (ملک پور و گراوند، ۱۳۹۵).

بررسی و تحلیل مطالعات باستان شناختی

بررسی‌های باستان شناختی نقش مهمی در شناخت تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مناطق گوناگون دارند. در بررسی‌های باستان شناختی تعداد ۱۴ محوطه باستانی متعلق به دوران روستانشینی اولیه و دوره آغاز شهرنشینی در شهرستان خوی (دیار شمس تبریزی) شناسایی و مورد مطالعه قرار گرفته است (ملک پور، ۱۳۸۹؛ تصویر ۱). از این تعداد، ۲ محوطه دارای آثاری متعلق به دوره نوسنگی جدید، ۵ محوطه دارای شواهدی متعلق به دوره مس سنگی و ۱۲ محوطه دارای آثار و شواهدی مربوط به عصر مفرغ (دوران آغاز شهرنشینی) هستند (نمودار۱ و نقشه ۲ و ۳).

در منطقه مورد بررسی در این پژوهش، دو محوطه دوه‌گُوز و دُوزداغی متعلق به دوره نوسنگی جدید (هزاره ششم ق.م) دارای قدیمی‌ترین شواهد و مدارک باستان شناختی می‌باشند.

محوطه دوه گز در دشت حاصلخیز دیزج دیز یک دشت میانکوهی بسیار وسیع محصور شده با کوه‌های بلند واقع شده است. جریان رودخانه فصلی قره سو در این دشت یکی از عوامل شکل‌گیری استقرارها در آن بوده است. شواهد باستان شناختی و مدارک حاصل از کاوش بر شکل‌گیری محوطه در هزاره ششم ق.م تاکید دارند. محوطه فوق الذکر دارای آثاری از دوره نوسنگی جدید، مس سنگی انتقالی (۵۰۰۰–۵۴۰۰ ق.م)، مس سنگی قدیم (۴۵۰۰–۵۰۰۰ ق.م) و مس و سنگ جدید ۲–۱ (–۴۵۰۰ ۳۷۰۰ ق.م) است (عابدی، ۱۳۹۵: ۴۳).

محوطه دُوزداغی با ارتفاع ۱۲۰۰ متر از سطح دریا، محوطه‌ای است به وسعت بیش از ۱۶ هکتار و به ارتفاع ۲۴ متر از سطح زمین‌های اطراف که در میان باغ‌ها و مزارع کشاورزی خوی واقع شده است. این محوطه دارای آثار فرهنگی از دوره‌های نوسنگی، مس سنگی، مفرغ (آغاز شهرنشینی و شهرنشینی) و عصر آهن می‌باشد. دوره پویایی و شکوفایی این محوطه در عصر مفرغ یعنی دوران آغاز شهرنشینی و شهرنشینی است (گراوند و ملک پور ۱۳۹۵). مهمترین مشخصات زیستی محوطه دُوزداغی، عبارتند از: وسعت زمین‌های حاصلخیز و قابل کشت، میزان بارش، ارتفاع مناسب، راه دسترسی، وجود مراتع و پوشش گیاهی مناسب و قابل دسترس در اطراف محوطه، منابع سوخت، منابع آب دائمی فراوان و از همه مهم‌تر وجود معدن نمک در شرق محوطه نام برد. این اثر باستانی مهم‌ترین پتانسیل و شرایط بهره برداری اقتصادی مبتنی بر کشاورزی، دامپروری و تجارت و مبادلات فرهنگی (نمک، سنگ ابسیدین و ...) با مناطق همجوار را نیز به همراه داشته است (همان). در دوران پیش از تاریخ نمک فراورده‌ی مهم تجاری محسوب می‌شده است (برنی و لانگ، ۱۳۸۶: ۲۳).



پراکندگی استقرارهای دوره مس سنگی (۵ محوطه) در شهرستان خوی بیشتر در بخش شرقی این شهرستان که از لحاظ ارتفاع نسبت به بخش غربی آن دارای ارتفاع کمتری است. این قسمت که به صورت یک دشت کوچک میان کوهی در آمده در قسمت میانی آن از عرض آن کاسته شده و به طول چندین کیلومتر به صورت تنگه در آمده که قسمت‌های شمالی و جنوبی دشت کوچک را هم دیگر مرتبط می‌کند. استقرارهای این دوره بیشتر در قسمت جنوبی دشت واقع شده‌اند و علی رغم یکسانی قسمت شمالی دشت با قسمت جنوبی استقراری در قسمت شمالی مشاهده نمی‌شود. شاید دلیل آن کمبود منابع آب این قسمت (شمالی) نسبت به بخش جنوبی باشد؟ در ورودی تنگه شمالی‌ترین استقرار یعنی تپه پیرکندی (شماره ۵) با کمتر از ۲/۵ هکتار که کم وسعت‌ترین محوطه این دوره است. از این بین تنها محوطه شماره ۳ دوه گؤز با مساحتی حدود ۴/۵ هکتار در حاشیه ارتفاعات قرار گرفته است. چرا محوطه دیگر تقریباً به صورت خطی در امتداد شمال و جنوب واقع شده‌اند که از این بین محوطه دوزداغی (شماره ۱) با وسعتی حدود ۱۶ هکتار که بزرگترین و مهمترین محوطه‌ها می‌باشد که در مرکز دشت و در حاشیه رودخانه قطور چای واقع شده است. و به دلیل موقعیت مناسب زیستی و استقراری نقش هسته مرکزی را در میان سایر محوطه‌های این دوره داشته است.

به نظر می‌رسد در این دوره محوطه دوزداغی که در حاشیه قطور چای قرار گرفته نسبت به محوطه‌های دیگر حالت مرکزیت داشته است. با توجه به شرایط اقلیمی مناسب در هزاره پنجم و چهارم ق.م که موجب گسترش سکونتگاه‌ها گردیده و همچنین با توجه به الگوی پراکنش استقرارها که بیشتر در دشت واقع شده و قسمت شمالی آن به صورت خطی و جنوب دشت به صورت متمرکز هستند، به نظر می‌رسد که اساس معیشت مردمان این دوره در این منطقه بیشتر بر پایه کشاورزی استوار بوده است.

در دوره مفرغ (دوران آغاز شهرنشینی) تعداد استقرارها در منطقه مورد مطالعه به ۱۲ محوطه می‌رسد و ما در این دوره شاهد افزایش جمعیت و تعداد استقرارها در منطقه هستیم (نمودار۱). برخلاف دورهٔ قبل که استقرارها فقط در دشت مشاهده می‌شدند در این دوره پراکندگی استقرارها نسبت به اوضاع طبیعی و جغرافیایی هم در دشت (مناطق کم ارتفاع) و هم در بلندی (ارتفاعات) دیده می‌شود و نسبت به دوره قبل تغیر الگوی استقراری را شاهد هستیم. در این دوره استقرارها در کوهپایه‌ها و دره های میان کوهی نیز مشاهده می‌شود. در این دوره قسمت شمالی دشت خوی توسط دو محوطه اشغال می‌شود که در دوره قبل هیچگونه استقراری در این قسمت صورت نگرفته بود تعداد ۱۰ محوطه در دشت واقع‌اند که این محوطه‌ها از لحاظ پراکندگی و الگوی استقرار تقریباً مشابه استقرارهای مس سنگی هستند و بیشتر در کنار رودخانه‌های دائمی و شاخه‌های فرعی آن قرار دارند. تعداد ۷ استقرار نیز در ارتفاعات و کوهپایه‌ها واقع‌اند که بیشتر این استقرارها در شمال منطقه واقع شده‌اند و همگی در کنار منابع آبی فصلی و یا چشمه قرار دارند.

استقرارها که در دشت قرار دارند از لحاظ وسعت نسبت به استقرارهای ارتفاعات وسیع‌ترند در این دوره ما شاهد افزایش جمعیت و به تبع آن افزایش تعداد استقرارها هستیم علاوه بر اینکه استقرارهای دشت احتمالاً اساس معیشت شان بر پایه کشاورزی بوده استقرارهای قابل توجهی هم از محوطه‌های که معیشتان احتمالاً بر پایه دامداری بوده شاهد هستیم البته نباید از نظر دور داشت که جمعیت قابل توجهی در این دوره احتمالاً کوچ رو بودند و و بر اساس نیاز بین دشت و ارتفاعات در حرکت بودند.



پایان سخن

دشت میان‌کوهی دیار شمس تبریزی به لحاظ قرار گرفتن در حد فاصل ارتباطی که از یک طرف به حوضه دریاچه ارومیه، از طرف دیگر به منطقه قفقاز جنوبی و از سوی دیگر به شرق آناتولی و شمال بین النهرین منتهی می‌گردد، موقعیت خاص استراتژیکی بخصوص برای جوامع پیش از تاریخ فراهم آوده است. وجود زمین‌های کشاورزی بسیار وسیع و حاصلخیز از یک طرف و کوه‌های اطراف که مکان‌های بسیار مستعدی برای دامپروری است از طرف دیگر اهمیت این منطقه را دو چندان می‌کند.

براساس مطالعات صورت گرفته در استقرارهای نوسنگی در حوضه شمال غرب ایران، می‌توان گفت که شرایط مساعد آب و هوائی منطقه و خاک حاصلخیز و وفور منابع آبی در جلگه‌های آن، مهم‌ترین عامل جهت شکل‌گیری روستاهای آغازین در هزاره ششم قبل از میلاد بوده است. این وضعیت مساعد چنان تداوم می‌یابد که در غالب محوطه‌های پیش گفته، تداوم توالی استقراری لایه‌های فرهنگی تا دوران مس سنگی و عصر مفرغ نیز دیده می‌شود. با توجه به الگوی قرارگیری تپه‌های دوره نوسنگی در جلگه‌های حاصلخیز و نیز داده‌های حاصل از کاوش‌های با ستان شناختی محوطه دوه گز به عنوان شاخص گاهنگاری این دوران، می‌توان الگوی معیشتی ساکنان این استقرارها را به عنوان نخستین جوامع کشاورز منطقه مورد بررسی قرار داد.

به نظر می‌رسد جوامعی که در این مرحله از دوران نوسنگی وارد حوزه جغرافیائی جلگه‌ای اطراف دریاچه ارومیه شده‌اند. جوامعی کوچرو بوده که از فلات آناتولی و مرزهای شمالی این منطقه وارد شده‌اند و پس از ایجاد نخستین استقرارها، دوران آغاز کشاورزی را در این منطقه خاص، تشکیل داده اند. (voigt,۱۹۸۳) اگر چه کمبود مطالعات میدانی سبب شده تاکنون هیچ محوطه‌ای از دوران نوسنگی بدون سفال شناسائی نگردد اما با توجه به قابلیت‌های زیست محیطی منطقه به نظر می‌رسد بتوان در محوطه‌های دیگری، این فاز را جستجو نمود.

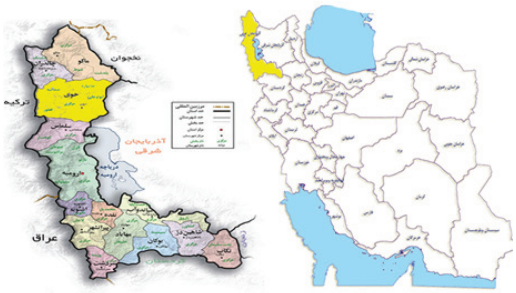
گسترش دامنه تحولات و توسعه اجتماعی براساس تغییر الگوی معیشتی زمینه‌ساز بستری شد که فرهنگ‌های دوران بعدی استقرار را در این منطقه تشکیل داد. رشد و گسترش فن کشاورزی و فراوانی زمین‌های قابل کشت و آشنایی با دانه‌هائی گیاهی سبب شد تا سرتاسر حوضه، محلی مناسب جهت استقرارگاه‌های جوامعی گردد که در دوران مس سنگی و اواخر دوره نوسنگی در این منطقه ساکن شدند.

در اواخر عصر مس سنگی، تحول فرهنگی جدیدی در بخش‌هائی از قفقاز (بین رودخانه‌های کورا و ارس) رخ داده است که گستره نفوذ آن تا مناطق جنوبی ارس و زاگرس میانی و شرق آناتولی کشیده شده است و آن را فرهنگ کورا ارس می‌نامند (Glume and Anthony ۱۹۹۲:۲۰۳) این تغییر فرهنگی در اثر تحولات اقلیمی صورت گرفته در منطقه بوجود آمده که می‌توان از تغییر شرایط آب و هوائی ساوانا به آب و هوای سرد و مرطوب اشاره کرد که در اواخر دوره مس سنگ رخ داده است (Henrikson,۱۹۸۵:۱۲). حوزه دریاچه ارومیه نیز از این تغییرات به دور نبوده است و به نظر می‌رسد که یک دوره پر بارش را تجربه کرده است.



شرایط پیش آمده و بهبود اوضاع اقلیمی منطقه زمینه ساز ورود مردمانی تازه گردید که جلگه‌های شمال‌غربی را در نوردیدند (young,۲۰۰۴) چارلز برنی در خصوص مردمانی عصر مفرغ قدیم اعتقاد دارد که آنها کوچ نشینانی بودند که به منطقه شمال غرب ایران وارد شدند (Burny, ۱۹۹۴:۴۸) تغییر

در نقشه و فرم معماری این دوران نسبت به عصر مس و سنگ و نیز افزایش محوطه‌ها از نظر تعداد و تراکم استقرارها و نیز وسعت محدوده استقراری از تغییراتی است که در نتیجه این مهاجرت به داخل منطقه، ایجاد گردید. استقرار در کنار رودخانه‌ها و منابع دائمی آب از الگوهای شاخص استقراری این دوران بود و از نظر معیشت، کشاورزی آبی از اهمیت بیشتری برخوردار است. این سکونتگاه‌ها به طور مشخصی نسبت به دوره مس و سنگ، وسیع‌تر شده اند. اطلاعات داده‌های ناشی از بررسی میدانی در منطقه حاکی از آن امر می‌باشد. (kushanereva,۱۹۹۷:۴۳) .

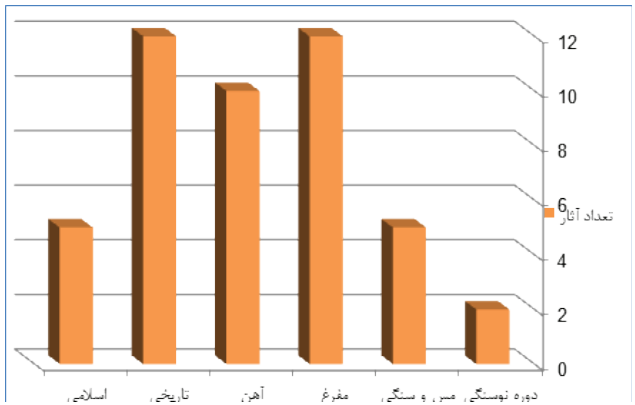


نقشه ۱- موقعیت استان آذربایجان غربی و شهرستان خوی

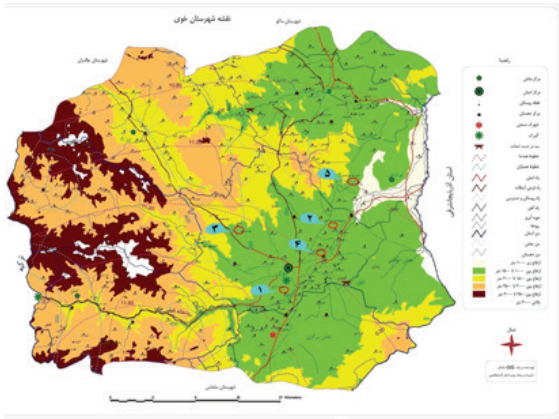


تصویر -۱ عکس هوایی محوطه‌های شناسایی شده مورد مطالعه خوی

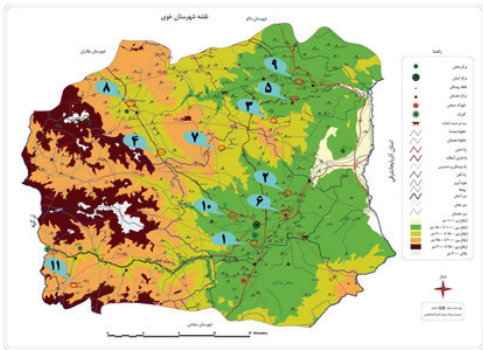




نمودار-۱وضعیت آثار شهرستان خوی



نقشه ۲- موقعیت محوطه های دوران نوسنگی و مس سنگی شهرستان خوی



نقشه ۳- موقعیت محوطه های عصر مفرغ شهرستان خوی

۱- محوطه دوزدامی ۲- تپه آغشلو ۳- محوطه چیر کندی ۴- تپه شوریک ۵- محوطه چورس ۶- تپه کوهران ۷- تپه آی درق
۸- محوطه کوشیش ۹- تپه ماران ۱۰- محوطه زاویه حسن ۱۱- تپه گرناویک



منابع و ماخذ

۱ -آقاسی، مهدی، (۱۳۵۰)، تاریخ خوی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، موسسه تاریخ و فرهنگ ایران،
۲ - این حوقل، (۱۳۴۵)، ایران در «صورة الارض»، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۳ -اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، (۱۳۴۰)، ترجمه مسالک و الممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴ -اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، مراة البلدان جلد ۴
۵ -برنی، چارلز و لانگ مارشال، (۱۳۸۶)، تاریخ اقوام کوه نشین شمال غربی ایران، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: موسسه انتشارات نگاه، ، ۵۳۲ ص.
۶ - ترابی، سید محمد، (۱۳۸۹)، «خوی در گذر تاریخ و از نظر ادب»، مجموعه مقالات در باب تاریخ و فرهنگ خوی، به کوشش علیرضا مقدم، چاپ اول.
۷ - تهرانی، جلال، (۱۳۱۳)، تاریخ قم، چاپ تهران.
۸ - حموی، یاقوت، (۱۳۲۳ هجری)، المعجم البلدان، جلد ۲.
۹ - حیدری، رضا و عفیفی، ریحانه، (۱۳۸۱)، بررسی باستان شناختی شهرستان خوی جلد اول تا سوم، آرشیو میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان آذربایجان غربی، منتشر نشده.
۱۰ - ریاحی، محمد امین، (۱۳۷۸)، تاریخ خوی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱ - عابدی، اکبر، (۱۳۹۵)، گاهنگاری مطلق (14C) و نسبی محوطه دوه گز خوی با استفاده از روش طیف سنج جرمی شتاب دهنده (AMS)؛ شواهدی از دوره مس و سنگ انتقالی، دالما و پیزدلی، پژوهه باستان سنجی، سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صفحات ۳۹-۵۴.
۱۲ - عابدی، اکبر، (۱۳۹۲)، گزارش مقدماتی اولین فصل کاوش های باستان شناختی محوطه دوه گز خوی، آرشیو پژوهشکده باستان شناسی- پژوهشگاه میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری (چاپ نشده).
۱۳ - علیزاده، عباس، (۱۳۸۳)، تئوری و عمل در باستان شناسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سازمان میراث فرهنگی کشور.
۱۴ -عمادالدین زکریا بن محمد بن محمود قزوینی، «آثار البلاد و اخبار العباد»، متولد ۶۰۰ و متوفی ۶۸۲ (صفا،ج۳)
۱۵ - گراوند، افراسیاب و ملک پور، (۱۳۹۵)، محوطه دوزداغی خوی در دوران آغاز شهرنشینی و شهرنشینی از دیدگاه مطالعات باستان شناختی، مجموعه مقالات چهارمین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران (آذربایجان غربی)، زیر چاپ
۱۶ - مستوفی، حمداله، (۱۳۶۲). نزهت القلوب، به اهتمام گای لسترنج - تهران، دنیای کتاب.
۱۷ - ملک پور، فاطمه، (۱۳۸۹)، مطالعه و تحلیل الگوهای استقراری مس سنگی تا پایان مفرغ قدیم شهرستان‌های خوی و سلماس، پایان نامه کارشناسی ارشد باستان شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ابهر.
۱۸ - ملک پور، فاطمه و گراوند، افراسیاب، (۱۳۹۵)، گزارش گمانه زنی تعیین عرصه و حریم محوطه دوزداغی خوی، آرشیو اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان آذربایجان غربی،منتشر نشده.



۱۹ – ملک‌پور، فاطمه و گراوند، افراسیاب، (۱۳۹۵)، مسجد مطلب خان خوی از دیدگاه مطالعات باستان شناختی، مجموعه مقالات چهارمین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران (آذربایجان غربی)، زیر چاپ.
۲۰ – منصوری، فیروز، (۱۳۸۹)، خوی در نگرش و نگارش جهانگردان دوره قاجار، مجموعه مقالات در باب تاریخ و فرهنگ خوی، به کوشش علیرضا مقدم.
۲۱ – نصیری، بهروز، (۱۳۸۱)، خوی در گذر زمان، انتشارات قرانوش خوی، چاپ اول.

22 - Burney, C.A. 1994, " contact and Cinflict in North Western Iran " Iranica Antque , 29:47 – 62.
23-Kleiss,W,"Bericht Uber Zwei Erkundungsfahten in Nordwest Iran", Archaeologische Mitteilungen Aus Iran, Band 2, 1969, P. 7-119.
24 - Kushnareva,K . 1997, the Southern Caucasus in prehistory , trans. H Michael , philadelfia : university of penselvania museum.
25-Glumac , P & Anthony, D . 1992, " Culture and Environment in Perhistoric Caucasus : The Neolothic through the Early Bronze Age " , in Chronologhies in Old World Archology , Third Edition , by Robert W.Erich , vol. I,pp.196-206
26 - Voigt, Mary, M. 1987. Relative and absolute chronologies for Iron Between 6500 B.C. Chronologies in the near East. O. Aurenche. J. Evin and F. Hours. Oxford, BAR International series 379 (ii) 615 – 649.
27-young, C ,2004 ,"the kangavar survey period VI to IV", Ancient near Eastern Studies Supplment 12 .Archeaologhy Studies in honour Charles Burney , edited by A. Sagonia.







پژوهشگاه علوم انسانی
و مطالعات فرهنگی

تولیت شمس تبریزی

مجموعه مقالات سومین همایش بین المللی شمس و مولانا