موسیقی تولیت شمس تبریزی و مفاخر

شمس و مولانا

مجموعه همایش بین مقالات المللی

مجموعه مقالات سال ۱۳۹۴

اولین همایش بین المللی شمس و مولانا

بسم الله الرحمن الرحیم

مجموعه مقالات
همایش شمس تبریزی
«از زادگاه تا بارگاه»
هفتم مهر ماه ۱۳۹۴
ایران ـ خوی

کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر

مجموعه مقالات کنفرانس شمس تبریزی «از زادگاه تا بارگاه»
کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی

- دبیر اجرایی: رضا جعفرپور
- دبیر علمی: دکتر محبوب مهدویان
- ویراستار: خداوردی عباس‌زاده و فاطمه رحیم‌لو
- صفحه‌آرایی: فاطمه رحیم‌لو
- طراحی روی جلد: صابر عباسی‌اقدم
- تعداد صفحات: ۳۶۳ ص
- سال چاپ: بهمن ۱۳۹۴
- ناشر:
- آدرس:
- شماره شابک:

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

اعضای ستاد برگزاری کنفرانس

رئیس همایش: سید فتاح کبیری
دبیر همایش: دکتر محبوب مهدویان

اعضای کمیته علمی همایش (به ترتیب الفبا)

۱ـ دکتر عباس باقی‌نژاد
۲ـ دکتر شهریار حسن‌زاده
۳ـ دکتر ایرج رضایی
۴ـ دکتر ایرج شهبازی
۵ـ دکتر مجتبی صفرعلیزاده
۶ـ دکتر خداوردی عباس‌زاده
۷ـ دکتر فرهاد فلاحت‌خواه
۸ـ دکتر محمدباقر محسنی
۹ـ دکترسیامک مختاری
۱۰ـ دکتر رحمان مشتاق‌مهر
۱۱ـ دکتر علیرضا مظفری
۱۲ـ دکتر نجیبه هنرور

اعضای کمیته اجرایی همایش (به ترتیب الفبا)

۱ـ دبیر کمیته اجرایی: رضا جعفرپور
۲ـ دبیرخانه کنفرانس: امیر هنرور
۳ـ فاطمه رحیم‌لو
۴ـ مینا محمدپور
۵ـ آنا قاسم‌زاده

فهرست

پیش‌درآمد ۱
حسین سیوانی‌اصل

سخنرانی امام جمعه شهرستان خوی ۳
حجت الاسلام و المسلمین شکوری

مقدمه ۵
محبوب مهدویان

پیام آیت‌الله جوادی‌آملی ۷

شمس و شخصیت‌شناسی فرهنگی خوی و تبریز ۱۳
نصراله پورجوادی

تاثیرات متقابل شمس و مولانا ۱۹
کریم زمانی

شمس سقراط شرق ۲۴
ناصر مهدوی

کسوف شمس ۳۲
تأمل در پارادوکس‌های نسبت انسان امروزی با متون کهن عرفانی
مقصود فراستخواه

مداری عرفانی در اندیشه و رفتار شمس تبریزی ۴۳
محمد خدادادی

از مرگ هراسی تا مر آشامی ۶۵
راهکارهای نظری و عملی مولانا برای رهایی از ترس مرگ
ایرج شهبازی

داستان‌پردازی در مقالات شمس ۸۹
مریم حسینی
لیلا آقایانی‌چاوشی

علم شمس ۱۰۶
پژوهشی پیرامون گستره علمی شمس تبریزی
فاطمه محمدی عسکرآبادی

نقدهای روشنگرانه و شجاعانه شمس تبریزی ۱۳۳
محمد براتی‌خوانساری

آموزه‌های کاربستی از مقالات شمس تبریزی ۱۵۷
سیامک مختاری

سیمای چندگانه مولوی در مقالات شمس ۱۶۹
کبری صدیقی
رضا روحانی

تأویل‌های عرفانی شمس تبریزی از حضرت محمد (ص) ۱۸۴
عبداله طلوعی‌آذر
شهناز پسندیده

معنای زندگی در نگاه شمس تبریزی ۱۹۵
یحیی نورالدینی‌اقدم

پیوندهای موضوعی مقالات شمس تبریزی با مثنوی معنوی ۲۱۴
عبدالله ولی‌پور
رقیه همتی

عشق نامه مولانا ۲۳۱
جلوه معشوق الهی در دیوان شمس
فریبا محمودی

زبان شعر در نثر مقالات شمس تبریزی **۲۵۴**
رقیه همتی
عبدالله ولی‌پور

چرایی و چگونگی تاثیرپذیری مولوی از شمس تبریزی **۲۶۶**
بررسی تفکر «انسان کامل» در گرایش مولانا به شمس
طیبه پرتوی‌راد
کریم زمانی

نگاه دوگانه غرب به رابطه شمس و مولانا **۲۸۳**
هادی حاتمی

نگرشی لب مفهوم روانشانسی فرافکنی در غزلیات شمس **۲۹۷**
هاله آژدرنژاد

تأثیرات قرآن و حدیث در کلیات شمس تبریزی **۳۱۳**
محمدباقر محسنی

بررسی مفهوم نیاز در مقالات شمس تبریزی **۳۲۲**
سید مهدی حسینی میرمحمدی

شمس تبریزی یا شمس پرنده **۳۳۲**
تکرار اندیشه یا اندیشه تکرار
محمدرضا جوانروح گیوی

مقایسه اندیشه‌های شمس و مولوی (در استفاده از نماد) **۳۴۳**
حمیدرضا قانونی
فرونوش پارسه

مـــا
را رسـول علیه‌السـلام در
خـواب خرقـه داد، نه آن خرقـه که بعد
از دو روز بـدرد، و ژنـده شـود، بلکـه خرقـه
صحبـت .
صحبتـی کـه نـه در فهم گنجـد، صحبتـش که آن
را دی و امـروز و فردا نیسـت.
عشق را با دی و با امروز و با فردا چه کار؟

شمس تبریزی

پیش‌درآمد

شمس تبریزی در ظاهر جهانگرد و درویش ساده دلی بود که دبدبه و کبکبه‌ای نداشت حال آن که در زمانه خود تاثیرگذار بود و آوازه این تاثیرگذاری پس از قرن‌ها هنوز پر طنین به گوش می‌رسد. دکتر محمدعلی موحد در کتاب باغ سبز و گفتارهایی در مورد شمس و مولانا به زندگی راز آلود شمس اشاره می‌کند که در عین آشکار بودن نهان است «اگر شمس نبود، مولانا هم نبود.»

دکتر موحد، زیبایی سخن شمس را در موسیقی خاصی می داند که بسیاری از تکه‌های آن شعر ناب است. تکه‌های مقالات شمس از دیدگاه این پژوهشگر، نظیر شاهکارهای هنری چون تابلوهای نقاشی با قطعات موسیقی است که انسان از دیدن یا شنیدن آن‌ها به یک بار سیر نمی‌شود و تکرار آن در هر بار صفایی و حالتی تازه به همراه دارد. به عقیده دکتر موحد مقالات شمس روزنه‌ای است به عالم معنی. نگاهی عرفانی که در پی برآوردن نیاز روحی انسان‌هاست.

زنده نگاه داشتن یاد و فلسفه عرفانی اندیشه شمس‌الحق تبریزی یکی از مهم‌ترین وظایف و مسئولیت هایی که بر عهده فرهیختگان و دانشمندان امروزی است که به مدد الهی و در سایه تلاش و همراهی دانشمندانی چون دکتر موحد و مرحوم ریاحی و دیگران، چند سالی است که این مهم به خوبی و در بارگاه شمس تبریزی شهر خوی در قالب جشنواره، کنفرانس و همایش برگزار می‌شود.

همایش ملی شمس تبریزی در سال ۹۴ نیز با الهام از تجربه سنوات گذشته و یاری هنرمندان و استادان دانشگاهی برگزار شد که کنفرانس علمی آن یکی از ماندگارترین و تاثیرگذارترین بخش‌های آن بود.

شمس تبریزی خود می‌گوید:

> بعضی کاتب وحی‌اند، و بعضی محل وحی‌اند! جهد کن تا هر دو باشی، هم محل وحی، هم کاتب وحی، خود باشی!

با مطالعه مقالات رسیده به همایش، می‌توان به علاقه وافر و اندیشه والای کاتبانشان در بیان عظمت و شخصیت وجودی و عرفانی شمس تبریزی پی برد. اساتید فرهیخته در مقاله‌ها و سخنان خود به زیبایی به اوج عرفان و اندیشه والای شمس تبریزی اشاره‌های فراوانی دارند که مطالعه آن‌ها، قطعا بر ارزشمندی انسان می‌افزاید و سخن شمس را بهتر درمی‌یابد که می‌گوید:

> هر که را سعادت باشد، نصیحت او را صیقل باشد بر روی آینه، و هر که را سعادت نباشد، سخن نصیحت، او را تاریک کند و آینه او را زنگ افزاید.

امید است شما عزیزان نیز با مطالعه این مجموعه ارزشمند و ماندگار کنکاشی مختصر در دریای شمس تبریزی داشته باشید.

حسین سیوانی‌اصل
معاون استاندار و فرماندار شهرستان خوی
و رئیس هیئت مدیره تولیت شمس تبریزی

سخن امام جمعه محترم شهرستان خوی

بسم الله الرحمن الرحیم

در میان علوم اسلامی عرفان در هاله‌ای از ابهام پیچیده شده است ریشه‌ها و علل آن را باید در موارد زیر جستجو کرد

خارج از دسترس عموم بودن مفاهیم آن، غموض و عدم وضوح مفاهیم و اصطلاحات عرفانی، وجود فرقه‌های فراوانی به نام صوفیه همراه با دارا بودن بر اندیشه و عقاید متضاد، نفوذ اندیشه‌های صوفی گرانه وارداتی از اقوام و ملل پیشین از قبیل نصارا و ثنیه، برهمایی و بودایی و در نهایت عارفان و صوفیان در طول ادوار تاریخی مدام از سوی عده‌ای مورد طعنه، ملامت و تکفیر قرار گرفته و بعضی از آنان به قتل رسیده‌اند

جهت بدست آوردن حقایق عرفانی، شناخت اندیشه و مبانی عرفای اسلامی، معرفت سیر تاریخی عرفان در دو بعد نظری و عملی و بدست آوردن تضاد و تعارضات صوفیان در ادوار مختلف تاریخی ضرورت دارد آثار تأثیرگذار در این رشته مورد مطالعه و تحلیل قرار بگیرد از قبیل آثار و تألیفات غزالی، قشیری، عین‌القضاۀ، حلاج، فارابی، اخوان‌الصفا، ابن‌عربی، ابن‌سینا، ابن‌ترکه، جامی، نسفی، شبستری، صدرالمتألهین، فیض کاشانی و ...

جالب اینکه نوع صاحبان مکاتب عرفانی و صوفیان ریشه و تبار خود را به امیرمؤمنان(ع) می‌رسانند در حالی که اگر آنان در این ادعا صادق باشند نباید شاهد این همه انحرافات، اختلافات و تعارضات باشیم چون اصول و معیارهای عرفان اهل بیت(ع) کاملا روشن و سیره شاگردان این مکتب در اختیار بشریت قرار دارد و امیرمؤمنان(ع) در مقام بیان ویژگی‌ها و خصوصیات عارفان حقیقی می‌فرماید:

به خدا سوگند، که شمارشان بس اندک است، ولی قدر و منزلتشان بسیار است. خداوند به اینان حجت ها و نشانه‌های روشن خود را حفظ کند، تا آن را به همانندان خود به ودیعت سپارند و این بذر در دل‌های ایشان بکارند. علم و حقیقت و بصیرت به آنان روی‌آور شده و روح یقین را یافته‌اند و آنچه ناز پروردگان، دشوار پنداشته‌اند، بر خود آسان ساخته‌اند. و بر آنچه نادانان از آن می‌ترسند انس گرفته‌اند. به تن همدم دنیایند ولی جانشان به جهان بالا پیوسته است. جانشینان خداوند در روی زمین هستند و داعیان دین اویند. آه، آه. چه آرزومند دیدارشان هستم.

به برکت انقلاب اسلامی ایران از جمله موضوعات زنده و مطرح در محافل جهانی عرفان اسلامی است و تاکنون ده‌ها کنگره، همایش و نشست علمی بین‌المللی، منطقه‌ای و داخلی در زمینه عرفان اسلامی و معرفی چـهره واقـعی عـرفای ایرانی برگزار گردیده است.

چنین اقدامات ارزشمند عملی از سوی دانشمندان و مسئولان فرهنگی و علمی نظام جمهوری اسلامی در راستای تجلیل از عرفان و عارفان ایران اسلامی در خور تقدیر و ستایش است. به شرط این که توأم با برنامه‌ریزی و مدیریت هوشمندانه باشد. چون بر سر راه این موضوع جریان‌ها و چالش‌های جدی متعددی وجود دارد که هدف مشترک آنها زیر سوال بردن عرفان اسلامی و خدشه‌دار کردن شخصیت عارفان مسلمان به ویژه عرفای ایران اسلامی است.

حجه‌الاسلام و المسلمین سیدرضی شکوری
امام جمعه شهرستان خوی
و عضو هیأت مدیره تولیت شمس تبریزی

مقدمه

شمس تبریزی، مرد گریزان از نام و نشان، که به نام و نشان، بل شمس بی‌غروب عارفان و عاشقان مبدل شد، با مولوی شهره آفاق گردید. شمس و مولانا سراسر شور و شوق بودند. از این شوریدگی، درک و فهمی متقابل به وجود آمد، آن دو عاشقی شدند که یکدیگر را سیراب نمودند.

نقش خاص شمس در تحول و دگرگونی احوال مولانا، تا به آنجاست که در اشعار مولانا، «شمس جای مولوی» را گرفته است؛ از این روی تردیدی نیست که شمس در عمق جان مولوی نشسته و چنان ارادتی در وی ایجاد کرده که گفت:

از تبریز و شمس دین، رمز و کنایت است دین　　آه! چه شدی که پیش او من، شده ترجمانی

ولی این تاثیرگذاری و تاثیرپذیری از چه جنسی بوده است؟ به نظر می‌رسد شکل‌گیری ارتباطی تنگاتنگ بین شمس و مولانا، زمینه‌ساز برخی سوءبرداشت‌ها شده است و گاه چنین تصور شده است که مولوی و نوشته‌های او، چیزی جز تجلی شمس و اندیشه‌های شمس نیست. در حالی که می‌دانیم مولوی اندوخته‌ای کافی از علم و دانش داشت که او را مقبول و محبوب عام و خاص کرده بود؛ به گونه‌ای که خود شمس می‌گوید:

> مولانا این ساعت در ربع مسکون مثل او نباشد در همه فنون ـ خواه اصول، خواه فقه و خواه نحو و در منطق، با ارباب آن به قوت معنی سخن گوید به از ایشان و خوب‌تر ازیشان، اگرش بباید و دلش بخواهد و ملامتش مانع نیاید.

پس تاثیرگذاری شمس در مولانا، از جنس دیگر بوده است. شمس بیش از این که چیزی یا علمی به او بدهد، چیزهایی از او گرفت و همین مساله، اندیشه و افکار مولوی را به سمت و سویی متفاوت سیلان و جریان داد و داشته‌های او را در شکلی دیگر متجلی ساخت. به عبارتی دیگر بیشترین تاثیر شمس تبریزی در مولوی، گشودن مسیری در اندیشه مولانا بود که او اندوخته‌های علمی و معرفتی خود را در قالب آن ریخت.

به نظر می‌رسد آثار مولوی را تجّلی‌گاه صرف اندیشه‌های شمس تبریزی دانستن، از دو جهت می‌تواند در بررسی ابعاد وجودی و شخصیتی شمس و مولانا، اندیشه و آثار آنان مشکل ایجاد کند؛ اول این که عظمت شخصیت مولوی و علم و معرفت او، در سایه بزرگی شخصیت شمس تبریزی قرار گیرد؛ دوم این که شخصیت و افکار و اندیشه‌های شمس، در آثار مولوی جستجو و در آن محو شود. مراجعه به حجم انبوه از تحقیقات و پژوهش‌ها، نشانـی از آن را نمایان می‌سازد.

آنچه گفته شد در اندکیِ تحقیقاتی که شمس و شخصیت او را جدای از مولوی و آثار او بررسی کند، آشکارتر است. از این روی مجموعه همایش‌هایی که با عنوان شمس تبریزی در شهرستان خوی برگزار می‌شود بر آن است با محور قرار دادن «شمس تبریزی»، برای اندیشمندان و پژوهشگران، مجالی و فرصتی فراهم نماید تا از جهات مختلف ابعاد شخصیتی، عرفانی، علمی و اخلاقی شمس تبریزی را مورد بحث و بررسی قرار دهند.

امروز وجهی دیگر نیز پرداختن به عرفان و عارفان برخاسته از متن دین و قرآن را ضروری ساخته است؛ آن این که در دنیای تشنه معرفت و اخلاق و معنویت، عده‌ای درم ناسره بجای زرناب عرضه داشته‌اند:

کآن همـه نامـوس و نـام چون درم ناسـره　　روی طـلا کـرده داشـت هیچ نبـودش عیار
(سعدی)

که زمینه غفلت را فراهم نمودند و گاه خریدارانی نیز یافته‌اند؛ از این روی شایسته است با بحث و بررسی عالمانه اندیشه عارفان صاحب نام و ضمن معرفی شخصیت‌های برجسته عرفانی و حفظ میراث غنی سرزمینی، از دلربایی اندیشه‌های دروغین که هر از چند گاهی با رنگ و لعاب عرفانی عرضه می‌شوند، جلوگیری کرد.

دکتر محبوب مهدویان
مدیر پژوهشی مؤسسه تولیت شمس تبریزی
و دبیر علمی همایش ملی شمس تبریزی

متن کامل پیام حضرت آیت‌الله جوادی‌آملی دامه برکاته
به همایش ملی شمس تبریزی

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحیم

«الحمد لله ربّ العالمین و صلّی الله علی جمیع الأنبیاء و المرسلین و الأئمهٔ الهداهٔ المهدیین سیّما خاتم الأنبیاء و خاتم الأوصیاء(علیهما آلاف التحیهٔ و الثناء) بهم نتولّی و من أعدائهم نتبرّیء الی الله».

مقدم شما فرهیختگان حوزوی و دانشگاهی، مسئولان بزرگوار شهر خوی که شهر فقاهت و علم و معرفت است را گرامی می‌داریم و از همه بزرگوارانی که با ارائه مقاله یا ایراد مقالت بر وزن علمی این کنگره افزودند، حق‌شناسی می‌کنیم و از بزرگوارانی که در برگزاری این همایش وزین سعی بلیغ داشتند، کوشش اینها ـ ان‌شاءالله ـ مرضیّ ذات اقدس الهی باشد!

محور اصلی این‌گونه از کنگره‌ها و همایش‌ها تشخیص حق و باطل، صدق و کذب، خیر و شرّ، حَسن و قبیح است، چون در جهان طبیعت، بدلی ساختن دشوار نیست، از سطح طبیعت که بگذریم در فراطبیعت، ماورای طبیعت هر چه هست، حق است «و لا باطل»، صدق است «و لا کذب»، خیر است «و لا شرّ»، حُسن است «و لا قُبح»؛ اما در قلمرو طبیعت بدلی ساختن، کار دشواری نیست. قرآن کریم قلمرو طبیعت را مشخص کرد تا حکیمان و فقیهان و عارفان و بزرگوارانی که حق‌محورند و صدق‌مدار و پیرو علی و اولاد علی(علیهم الصلاهٔ و علیهم السلام) هستند که رسول گرامی فرمود: «عَلِیٌ مَعَ الْحَقِ وَ الْحَقُ مَعَ عَلِی»، [۱] این بزرگواران جلوی بدلی ساختن را می‌گیرند.

مستحضرید که در عالَم طبیعت، قلمرو ماده، کار شیطنتِ شیطان، بدلی ساختن است در هر سطحی،

اگر ذات اقدس الهی خداست که هست! در قلمرو طبیعت عدّه‌ای خدای بدلی ساختند. در هر عصر و مصری گاهی ممکن است فرعونی پیدا شود و بگوید: (أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلى)[۲] یا (ما عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرِی)،[۳] پس در قلمرو خدای سبحان، توحید بدلی ساخته شد، سالیان متمادی نمرودها و فرعون‌ها و امثال آن توحید بدلی آوردند به جای توحید حق، از توحید گذشته تنزّل بکنیم به مقام نبوّت و رسالت برسیم، کار شیطنت شیاطین بدلی ساختن است، جعل کردن بدل است، آمار متنبّیان کمتر از آمار انبیا نیست، در هر قلمروی که پیامبری برخاست، گفت «من نبیّام» در همان حوزه متنبّیانی برخاستند، گفتند ما پیامبریم. کار ابلیس جعل بدلی است. تشخیص متنبّی از نبی کار هر کسی نیست، چه اینکه تشخیص مدّعی الوهیّت از اله راستین کار هر کسی نیست.

در بخش سوم، کار امامت و ولایت و خلافت است، هر جا سخن از خلافت پیغمبر است، خلیفه‌های جعلی هم پیدا شدند، شما مستحضرید که سقیفه را در برابر غدیر جعل کردند، الآن ما در آستانه غدیر علوی(علیه آلاف التحیّة و الثناء) هستیم، آن‌که سقیفه را به جای غدیر جعل می‌کند، می‌تواند عارف‌نما را عارف معرفی کند، عرفان کاذب را عرفان صادق معرفی کند، این کار یعنی جعل سقیفه در برابر غدیر همان خطری بود که صدرالمتألهین(رضوان الله علیه) در آن رساله معروفش دارد که «قُتل الحسین [بن علی بن ابی طالب(علیهما السلام)] یوم السقیفه»،[۴] این حرف ملاّصدر است که حسین بن علی در روز سقیفه شربت شهادت نوشید. این جعل خلافت بدلی، کربلا را به بار آورد، کسانی باید باشند، مثل علامه امینی‌ها که از همان سرزمین آذربایجان است برخیزند تا غدیر را غدیر و سقیفه را سقیفه معرفی کنند که خدا رحمت کند مرحوم شهریار را! در وصف مرحوم علامه امینی این‌چنین سرود: [۵]

«مؤلّف «الغدیر» فاتح فتح الفتوح — رایت این فتح گو به عرش برکوبدا»

«لا قلم الاّ «امین» لا رقم الاّ غدیر — تاجوَر است آن‌که این سکّه به زر کوبدا»

منطقش از «هل أتی» بازویش از «لا فتی»

این علی که علیّ غدیر است، در برابر او سقیفه جعل شده است و مستحضرید که امینی‌ها می‌خواهد تا جریان سقیفه را از غدیر جدا کند، عرفان کاذب را از عرفان صادق جدا کند، حق‌نما را از حق جدا کند، این بخش سوم.

پس در بخش توحید، جعل بدل شده، در بخش وحی و نبوّت، جعل بدل شده، در بخش امامت و خلافت جعل بدل شده، مانده دو بخش دیگر: یکی روحانیت است و یکی ایمان؛ مشایخ سوء کم نبودند، علمای دربار کم نبودند، کسانی که فتوای حلال را حرام و حرام را حلال می‌کردند، کم نبودند. امروز شما این فاجعه تلخ و سانحه سوگ و اندوه‌بار و گرانبار و غمبار مکه و منا را می‌بینید به نام اینکه حاجی مقصّر بود، دارند جلوه می‌دهند، بی‌تدبیری و بی‌مسئولیتی عربستان را ترک می‌کنند، نمی‌بینند و بیگانه را به جای آشنا می‌نشانند و آشنا را بیگانه معرفی می‌کنند، این مشایخ سوء و علمای سوء، عالمان

جعلی‌اند، شیخ‌های جعلی‌اند و مانند آن.

بخش پنجم، بخش ایمان و نکاح است، ایمان ارزش داشت و دارد برای همیشه، عده‌ای با ایمان درافتادند، وقتی دیدند ایمان ارزش دارد، مؤمن ارزش دارد گفتند ما مؤمنیم، اینها همان منافقانی بودند که (هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمان)،[۶] بنابراین ملاحظه فرمودید که جهان دو بخش دارد: بخش فراطبیعت، بخش طبیعت; بخش فراطبیعت دست جعل و بدلی‌سازی نمی‌رسد، ولی در قلمرو طبیعت از توحید تا ایمان، از ایمان تا توحید همه مراحل پنج‌گانه بدلی ساختند، جعل کردند و مانند آن. عرفان هم از این جریان مصون نمانده است، عرفان کاذب با عرفان صادق، عرفان باطل با عرفان حق، عرفان قبیح با عرفان حَسن، عرفان شرّ با عرفان خیر، جعل کردند، بدلی ساختند. عرفان آن است که در مدار کتاب و سنّت باشد «و لاغیر». ذرّه‌ای از دین فاصله نگیرد، چه کسی عارف‌تر از علی بن ابی‌طالب است! علی(صلوات الله و سلامه علیه) عارف بود هم به لحاظ مبدأ هم به لحاظ معاد، هم به لحاظ وحی و نبوّت. ممکن است کسی حکیم باشد توحید را با برهان بشناسد، معاد را با برهان بشناسد، وحی و نبوّت را با برهان بشناسد، این حکیم است، فیلسوف است و نه عارف، عارف آن است که علم حضوری داشته باشد، علم شهودی داشته باشد، آن‌که ببیند، نه آن‌که بفهمد، آن‌که بیابد نه آن‌که بگوید، آن‌که در جان خود احساس تجربه عرفانی داشته باشد، وجود مبارک علی بن ابی‌طالب(علیه أفضل صلوات المصلّین) عالی‌ترین عارف است که گفت: «يَا غَايَةَ آمَالِ العَارِفِينَ»،[۷] این درباره خدا گفت من خدا را نفهمیدم، بلکه خدا را دیدم، از او سؤال کردند آیا شما خدا را دیدی؟ فرمود: «مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبّاً لَمْ أَرَه»،[۸] پس آغاز عالم، مبدأ عالم، توحید عالم را او دید، نه فهمید، آن‌که فهم دارد حکیم است، آن‌که می‌بیند عارف است.

مـولویای که شاگرد شمس است در دو مرحله دو نوع سخن دارد، اگر حکیمانه بخواهد سخن بگوید، می‌گوید:

«ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای»[۹]

انسان به جز علم و دانش سرمایه‌ای ندارد، آنچه می‌ماند و ماندنی است ادراک است و فهم است و برهان است و دلیل، ولی وقتی به ذات اقدس الهی می‌رسد که او مفهوم نیست تا با علم حصولی درک شود، همین مولوی شاگرد شمس، همین مولوی که می‌گفت: «ای برادر تو همان اندیشه‌ای» گفت: «گردن بزن اندیشه را ما از کجا او از کجا»[۱۰] مگر خدا مفهوم است که به ذهن بیاید، مگر خدا مثل شمس و قمر است که به ذهن بیاید، مگر خدا مثل آسمان و زمین است که با علم حصولی و استدلالی و مفهوم به ذهن بیاید:

«آفـــت ادراک آن قـــال ســـت و حـــال خون به خون شستن محال است و محال»[۱۱]

حکیم می‌گوید، من مطلب نظری را با مفهوم بدیهی می‌فهمم، فقیه می‌گوید چنین است، اصولی می‌گوید چنین است، محدّث می‌گوید چنین است که مطلب مشکل را با مطلب آسان باید فهمید; یعنی

با مقدّمات بدیهی به نتیجه می‌رسیم، این راه اندیشه است؛ اما ذات اقدس الهی که مفهوم نیست، خدا که ماهیّت ندارد او حقیقت هستی خارجی است او که به ذهن نمی‌آید؛ لذا مادامی که مرز فقه است و اصول است و حکمت است و حدیث است و برهان است و فلسفه، حرف مولوی شاگرد شمس این است: «ای برادر تو همان اندیشه‌ای»؛ اما وقتی نسبت به خدا رسید، فرمود: «گردن بزن اندیشه را ما از کجا او از کجا»، «آفت ادراک این قیل است و قال *** خون به خون شستن محال است و محال»، شما مفهوم نظری را می‌خواهی با مفهوم بدیهی حل کنی؟! خون را با خون می‌خواهی بشویی؟! آن مشکل نظری را باید از تن بیرون بروی، از ذهن بیرون بروی «از علم به عین آمد و از گوش به آغوش» [۱۲] باید بیرون بروی و مشاهده کنی مگر می‌شود چیزی که عین خارجی است مفهوم نیست و ماهیّت نیست و به ذهن بیاید نیست، آن را با ذهن حل کنی، بنابراین اگر بزرگانی آمدند درباره حق‌مداری سخن گفتند، دیدند علی بن ابی‌طالب (صلوات الله و سلامه علیه) که «مَعَ الحَق» است و حق با اوست، گفت: من خدا را دیدم و عبادت کردم؛ البته منطقه سوم که منطقه ممنوعه نیست، «منطقةالفراغ» است؛ یعنی کُنه ذات نیست، کُنه صفات ذات نیست، منطقه ظهور ذات است.

در مقام وحی و نبوّت هم در خطبه قاصعه نهج‌البلاغه وجود مبارک پیغمبر به امیرمؤمنان(صلوات الله و سلامه علیهما) فرمود: یا علی «إِنَّکَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَ تَرَی مَا أَرَی» آنچه من می‌بینم تو می‌بینی، آنچه من می‌شنوم تو می‌شنوی «إِلاّ أَنَّکَ لَستَ بِنَبِیٍّ»[۱۳] تو نبیّ نیستی تو امامی، پس درباره وحی و نبوّت، علی دید نه فهمید درباره معاد هم که فرمود: «لَوْ کُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ یَقِینا»،[۱۴] عالم هم که بیش از این سه بخش ندارد: آغاز دارد، انجام دارد و بین راه؛ آغاز می‌شود توحید، انجام می‌شود معاد، بین راه می‌شود وحی و نبوّت، هر سه را علی دید و کسی در مسیر عرفان بخواهد قدم بردارد؛ یعنی شهود داشته باشد شهود علوی خواهد داشت حَسنی و حسینی و فاطمی و رضوی و صادقی و کاظمی این چهارده همه‌شان نور واحدند، این خواهد بود.

این بزرگواران تلاش و کوشش کردند که مثل اهل بیت حق‌مدار باشند، آن‌گاه همان‌طوری که یک طبیب می‌گوید، من می‌فهمم که عطش صادق کدام است و عطش کاذب کدام، یک منجّم می‌گوید، من می‌فهمم که صبح صادق کدام است صبح کاذب کدام، یک حکیم جامعه‌شناس و متدیّن و دیندار دین‌باور می‌گوید، من می‌فهمم که تمدّن صادق کدام است تمدّن کاذب کدام، یک عارف ورزیده، استاددیده، خدمت‌کرده، منطق‌دیده، حکمت‌دیده، قرآن و روایت دیده، می‌تواند بگوید، من می‌فهمم عرفان صادق کدام است، عرفان کاذب کدام. خیلی‌ها تشنه‌اند؛ اما کدام عطش صادق است و کدام عطش کاذب این را باید طبیب تشخیص بدهد، آن بیماری که از اتاق عمل آمده، تازه جرّاحی شده عطش فراوان دارد، ولی جرّاحش می‌گوید، یک قطره آب به او برسد، باعث هلاکت اوست، این عطش، عطش کاذب است فعلاً باید تشنه باشد تا این زخم التیام بپذیرد، بعد به او آب بدهد. تشخیص عطش صادق با عطش کاذب به عهده جرّاح و پزشک حاذق است. تشخیص صبح صادق و صبح کاذب آن‌جا که صبح، صبح کاذب است یک عمود روشنی پیدا می‌شود، منجّم تشخیص می‌دهد، آن‌جا که نوار روشنی کلّ افق را باز می‌کند، آن را منجّم باید تشخیص دهد، تشخیص صبح صادق از صبح کاذب به

عهده منجّم ماهر است، تشخیص تمدّن صادق از تمدّن کاذب به عهده حکیم جامعه‌شناس قرآن‌مدار سنّت‌محور است، تشخیص عرفان صادق از عرفان کاذب هم به عهده کسی است که مکتب علوی و حسنی و حسینی و قرآن و عترت را کاملاً دیده است که امیدواریم همه شما بزرگواران که در این راستا قدم برداشته و برمی‌دارید، مقالی دارید یا مقالتی ارائه کردید همه شما کاملاً بتوانید این عرفان صادق را از عرفان کاذب تشخیص بدهید، بازگو کنید، جوانان عزیز ما را، مردم، برادران و خواهران عزیزانم را که در سرزمینی زندگی می‌کنند که آن‌جا به نام شمس تبریزی دفن شده است و بزرگانی از همین سرزمین برخاستند، حقّ این زمان، حقّ این زمین به خوبی ادا شود و بزرگوارانی که شناسنامه ایران زمین‌اند، دیگران به نام خود ثبت نکنند، مستحضرید ایران را «اربا اربا» کردند، ایرانستان کردند، بلخ و بخارا را از ایران گرفتند، خراسان شرقی را از ما گرفتند، وقتی بلخ را گرفتند، بخارا را گرفتند، بلخی‌ها را از ما می‌گیرند، بخارایی‌ها را از ما می‌گیرند، ابن‌سیناها را از ما می‌گیرند، مولوی‌ها را از ما می‌گیرند، بنابراین همّت بلند شما ـ ان‌شاءالله ـ مشکور ولیّ عصر باشد!

سعی بلیغ شما مورد قبول ذات اقدس الهی باشد!
ارواح بزرگان سرزمین خوی از شما راضـی باشند!

جوانان سرزمین شما، برادران و خواهران سرزمین شما که سرزمین ادب‌پرور، فرهنگ‌مدار و دین‌محور است، ـ ان‌شاءالله ـ همچنان بالنده و شکوفا باشد!

من مجدداً مقدم همه شما فرهیختگان را گرامی می‌دارم از برگزارکنندگان این همایش و کنگره وزین حق‌شناسی می‌کنم، از ذات اقدس الهی مسئلت می‌کنم که توفیق تشخیص حق و باطل را، عرفان صادق و کاذب را به همه ما مرحمت کند!

«غفر الله لنا و لکم و السلام علیکم و رحمهٔ الله و برکاته»

[۱]. مناقب آل أبی طالب علیهم السلام (لإبن شهر آشوب)، ج۳، ص۶۲.
[۲]. سوره نازعات، آیه۲۴.
[۳]. سوره قصص، آیه۳۸.
[۴]. رساله سه اصل، ص۱۲۲.
[۵]. ر.ک؛ غدیر در شعر فارسی، ص۱۸۶.
[۶]. سوره آل عمران، آیه۱۶۷.
[۷]. اقبال الاعمال(ط ـ القدیمهٔ)، ج۲، ص۷۰۸.
[۸]. الکافی(ط ـ الاسلامیهٔ)، ج۱، ص۹۸.
[۹]. مولوی(مثنوی معنوی)، دفتر دوم، بخش۹.
[۱۰]. غزلیات دیوان شمس، غزل شماره۳۳.
[۱۱]. مولوی(مثنوی معنوی)، دفتر سوم، بخش۲۲۶.
[۱۲]. دیوان اشعار حکیم سنایی، غزلیات، غزل شماره ۲۰۹؛ «دردی که به افسانه شنیدم همه از خلق *** از

علم به عین آمد و از گوش به آغوش».
[۱۳]. نهج البلاغه (للصبحی صالح)، خطبه۱۹۲.
[۱۴]. غرر الحکم و درر الکلم، ص۵۶۶.

شمس و شخصیت‌شناسی فرهنگی، خوی و تبریز

نصراله پورجوادی[1]

تشکر می‌کنم از برگزارگنندگان این همایش و به خصوص آقای مهدویان که بنده خیلی ایشان را زحمت دادم، قرار بود دیروز بیایم ولی خوب به هر حال اشتباهی شد که نتوانستم دیروز خدمتتان برسم. مطلبی که بنده فکر کرده بودم اینجا در مورد آن صحبت کنم شمس تبریزی و تفاوت تصوف شمس و ابن عربی بود ولی به دلایلی موضوع را عوض کردم و راجع به شمس و تبریز و یا در واقع فرهنگ تبریز، تصوف تبریز می‌خواستم عرایضی بکنم. بنده خیلی خوشحالم از اینکه به خوی آمدم، اولین بارم هست که به این شهر آمده‌ام و خوی و شهرهای قدیم ما به طور کلی هرکدامشان یک شخصیت‌هایی دارند و تاریخی دارند اینکه عرض می کنم شخصیت، شاید برای ما یه مقدار عجیب باشه که بگوییم شهرها شخصیت دارند، چطور مثلاً شهری شخصیت دارد؛ از نظر شخصیت، وقتی که به هرحال بزرگان یک شهر را ما در نظر بگیریم، این‌ها تاریخ، شخصیت و فرهنگی به آن شهر می‌دهند و شهرهای ما، درست مثل اشخاص که مراحل مختلف فرهنگی و مراحل رشد دارند؛ زمانی شخص کودک است، رشد می‌کند، نوجوان و جوان است رشد می‌کند و به پیری می‌رسد. در مورد هر کدام از شهرها نیز ما می‌توانیم چنین مراحلی را مشاهده کنیم.

دوران‌هـایی است که شهرها رو به شکوفایی بوده و به دلایلی مختلف برجسته شده‌اند، مثلا شهر شیراز را در نظر بگیرید که در قرون ششم، هفتم و هشتم، ناگهان این همه شاعر مانند روزبهان بقلی، خواجو، حبیب شیرازی و سعدی پدید می‌آیند که در شیراز و اطراف آن زندگی می‌کنند. اصفهان نیز همین طور است. در زمان‌های مختلف اشخاص بزرگی ظهور کردند. که باعث شدند این شهر، رشد خاصی به خود بگیرد و در قرن‌های سوم و چهارم به خصوص قرن پنجم به اوج شکوفایی فرهنگی خود، البته به زبان عربی برسد و همین شکوفایی در دوره صفویه نیز تکرار شد.

در آذربایجان نیز مشاهده می‌کنیم که در مراحل مختلف، شهرها تاریخ بخصوصی پیدا کرده و برجستگی‌هایی پیدا می‌کنند. برای مثال اگر شهر مراغه را در نظر بگیریم، این شهر، از جهت فرهنگی قبل از شهری مانند تبریز، بسیار مهم بوده است، به گونه‌ای که ملاحظـه می‌کنیم در قرن ششم کسانی

۱. عضو هیأت علمی انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران

مثل امام فخر رازی و شیخ اشراق در مدرسه‌ای در این شهر درس می‌خوانند. وجود این دو شخصیت بزرگ، نشان می‌دهد در این شهر خبرهایی بوده است. این مسیر بعد از قرن ششم نیز ادامه پیدا می‌کند و در قرن هفتم، در حمله مغول، آذربایجان بیشتر از مناطق دیگر اهمیت پیدا می‌کند و آذربایجان و مراغه برجسته می‌شود.

خواجه نصیرالدین طوسی رصدخانه را بنیان می‌نهد و علما و دانشمندان به مراغه روی می‌آورند که این امر نه بدون سابقه، بلکه بر اساس سابقه این شهر شکل گرفته است. شهر خوی هم همین گونه بوده است. در این شهر در دوره‌های مختلف، شخصیت‌هایی بوده است. برای نمونه در زمان همین شمس تبریزی، شمس‌الدین دیگری به نام شمس خویی بوده که برای بنده خیلی جالب است، او درست هم عصر شمس‌الدین بوده، وی حکیم یعنی اهل فلسفه و اهل حکمت بود؛ گویا طبیب و فقیه هم بود. شمس‌الدین‌خویی قاضی بوده و مدتی قاضی القضات در شام بوده است. او تدریس می‌کرده است. شمس به او خیلی ارادت داشته و در مجالس درس وی شرکت می‌کرد. پس در واقع ارتباط شمس با خوی، فقط در این نیست که خوی مدفن شمس تبریزی بوده؛ بلکه خوی جایی بوده که شمس خویی از آن برخاسته است و اگر نگوییم شمس خویی یکی از اساتید شمس تبریزی، لااقل یکی از دوستان شمس بود که در مجالس او شرکت می‌کرد.

من درباره شخصیت شمس خویی مطلب جالبی دیدم (آقای موحد این مطلب را در کتاب خودشان درباره شخصیت شمس خویی نوشته‌اند)؛ آن اینکه او دو جور کلاس و دو نوع مجلس داشته است؛ مجلس عام و مجلس خاص. که در مجلس خاصش، «مجلس‌گویی» می‌کرد. تشکیل مجالس خاص در میان صوفیه، گویی یک سنت بوده که در آن صوفیان، مطالب عرفانی خودشان را در آن مجالس بیان می‌کردند و مشایخ بزرگ مثل ابوعلی دقاق در مجلس‌گویی خیلی معروف بوده است؛ همین طور مجالس احمد غزالی. همین کتاب «*فیه‌مافیه*» در واقع مجالس مولانا و «*مقالات شمس*»، مجالس شمس تبریزی است. در هر صورت با وجود این که نمی‌دانیم شمس‌خویی تا چه میزان اهل تصوف بوده، ولی همین قدر می‌دانیم دو نوع مجلس داشته، یکی مجلس عام و دیگری مجلس خاص. که آن مجلس خاص، مخصوص اهل عرفان بوده است. به هر حال شمس‌الدین تبریزی نیز در این مجالس شرکت خوبی داشته است. شبیه همین مجالس، در صدرالدین قونوی هم قابل مشاهده است. صدرالدین قونوی، صبح‌ها یک جور و عصرها و غروب‌ها یک جور دیگر درس داشته است. گفته‌اند وقتی صبح‌ها مجلس می‌گفت، مجلسش عام بوده و در آن عربی تدریس می‌کرد و بعد از ظهرها و عصرها مجلس خاص بوده و اهل عرفان در آن شرکت می‌کردند و در آن به فارسی مجلس می‌گفت. بعید نیست که شمس خویی نیز همین طور باشد. معمولا مشایخ صوفیه این گونه بودند و مطالب عرفانی خودشان را به عرفانی می‌گفتند. برای مثال در همان عصر، شیخ اشراق، آثار فلسفی و حکمی خودش را به زبان عربی، ولی آثار عرفانی خودش را به زبان فارسی می‌نوشت. شمس خویی نیز همین طور بوده است. می‌توانیم بگوییم که او صبح‌ها عربی تدریس می‌کرد و ظهرها مجلس خودش را داشته است. این بخشی از فرهنگ خوی است.

در زمان شمس تبریزی، قبل از حمله مغول (شمس تبریزی، حدود ۴۰ سال قبل از حمله مغول، در حدود ۵۸۳ هجری قمری متولد شده است) خود تبریز یکی از مراکز فرهنگی آذربایجان بوده است. در حمله مغول نیز آذربایجان بصورت کلی مصون ماند؛ به گونه‌ای که بعد از حمله، آذربایجان به مهم‌ترین مرکز فرهنگی ایران زمین تبدیل شد. حتی گاهی به جرأت می‌توان گفت که در قرن هفتم و هشتم، تبریز

بزرگ‌ترین مرکز فرهنگی جهان بوده است. اصلاً در این عصر، تبریز یک شخصیت فرهنگی دارد. این شخصیت فرهنگی تبریز را تا حدودی در «سفینه تبریز» می‌توان ملاحظه کرد. درست است که «سفینه تبریز» در اوایل قرن هشتم نوشته شده؛ ولی کتابخانه‌ای که ابوالمجد تأسیس کرده، پدر این شخص، خانواده او، خانواده فرهنگی در شهر تبریز بودند که شخصیت فرهنگی داشتند. از این کتاب می‌توانیم به خیلی از جنبه‌های فرهنگی شهر تبریز پی ببریم.

ما هنوز واقعاً تاریخ شهرهای خودمان را بررسی نکرده‌ایم و نمی‌شناسیم. ما باید شخصیت‌های فرهنگی شهرهای خودمان را در هر دوره‌ای شناسایی بکنیم. سال‌ها پیش من مقاله‌ای نوشتم که درباره مدرسه‌های شهرها در دوره‌های مختلف، که چه اساتیدی در این مدارس بوده و چه چیزهایی تدریس می‌شد. برای مثال این مجموعه، آثار فلسفی و عرفانی است که در سال ۵۹۶ هـ . ق در یکی از مدارس آن کتابت شده، و اطلاعات زیادی در اختیار می‌گذارد. این که می‌دانیم در اواخر قرن ششم در مراغه مدرسه‌ای بوده و کتاب‌های درسی آن را نیز می‌دانیم و در آن دروسی مثل فلسفه، حکمت و عرفان تدریس می‌شد و این که چه کسانی در آن درس می‌خواندند، بخشی از تاریخ این شهر است.

یکی از کارهایی که بایستی انجام بدهیم بررسی نسخ خطی است این که در کجا نوشته شده اند من بیشتر مجموعه‌های فلسفی را دقت کردم، دیدم که در شیراز نوشته شده‌اند؛ همین مساله نشان می‌دهد که شیراز یکی از مراکز مهم فلسفی در قرن نهم بوده است و بی‌شک مهم‌ترین مرکز تدریس حکمت و فلسفه نیز در قرن هشتم، شیراز بوده است این مطلب را نه فقط از شخصیت‌هایی که در آنجا بوده‌اند؛ بلکه از کتاب‌ها و مجموعه‌هایی که در آن شهر کتابت شده‌اند نیز دریافت می‌کنیم. درباره چه کتاب هایی در چه عصری نوشته شده‌اند؟ در این شهر چه مدرسه هایی بوده است همین طور درباره تبریز.

این ها مقدماتی بود که من راجع به اهمیت جنبه های فرهنگی شهر و فرهنگ دینی شهرها عرض کردم در همین ارتباط می‌گویم، می‌دانیم که شمس در تبریز بوده، در تبریز رشد کرده، بعد سفر کرده به جاهای دیگر رفته است او در آنجا وارد سیر و سلوک شده، شیخ دیده و توسط مشایخی که در این شهر بوده‌اند، تربیت شده است.

مهم‌ترین جنبه یا مهم‌ترین برنامه‌ای که به طور کلی در تصوف وجود داشته، به خصوص قبل از صفویه در ایران، سماع بوده است. سماع از قرن دوم و سوم وارد تصوف شده است. آن سنت را از ایرانیان گرفته‌اند. در ایران قبل از اسلام مجالس برگزار می‌شد؛ مجالسی که تا حدودی جنبه دینی هم داشته است. این مجالس ادامه پیدا می‌کند. صوفیان آن را اخذ کرده و به رنگ اسلامی درآورده‌اند. این مجالس را به صور مختلف برگزار می‌کنند. محدودیت‌های ایجاد کردند برخی از آلات موسیقی را حذف کردند و به جای آن مثلا قرآن و حدیث خواندند و بعدها اشعاری که می‌خواندند، اشعاری بود که جنبه دینی و عرفانی و عاشقانه داشت. به هر حال این‌ها را به رنگ اسلامی درمی‌آوردند. علی‌رغم همه مخالفت‌هایی که در دوره‌هایی مختلف بوده، سماع همواره یکی از مهم‌ترین برنامه‌های تصوف بوده است. شاید باور نکنید سنائی یکی از مخالفان سماع بوده است. بنده درباره نظـر سنائـی درباره سماع، مقالـه‌ای نوشته‌ام که زیر چاپ است.

از موافقان درجه یک سماع حافظ و شمس تبریزی بوده است. همیـن مساله نشان می‌دهد که در تبریز آن زمان، این برنامه‌ها بوده و اجرا می‌شده است. در خانقاه‌ها و جاهایی که محل تجمع صوفیه بوده، سماع وجود داشته و مجالس آن به صور مختلف برگزار می‌شد. بعضی‌ها با آلات موسیقی، و بعضی‌ها

بدون آلات موسیقی برگزار می‌شد و فقط با صوت و آواز خویش می‌خواندند، قرآن می‌خواندند، شعر می‌خواندند و می‌رقصیدند. رقص و دست افشانی، پای کوبی بوده است؛ تا جائی که وقتی می‌خواستند این جور مجالس را توجیه کنند، می‌گفتند در بهشت هم هست و حدیث می‌آوردند که در بهشت هم می‌رقصند و در بهشت مجالس سماع هم وجود دارد.

نه فقط در آثار صوفیه، بلکه در تفاسیر هم، چنین چیزی دیده می‌شود. مثلا در «تفسیر میبدی» و دیگر صوفیه، وجود سماع در بهشت مطرح شده است. این امر تا حدودی شبیه همان کاری است که در مسیحیت صورت می‌گیرد. شما در مسیحیت مشاهده می‌کنید که توی کلیساها موسیقی هست و می‌خوانند. اینها در واقع همان سماع است. این‌ها سماع دارند و کاری را می‌کنند که در بهشت مومنان از آن بهره‌مند می‌شوند. در تصوف هم، همین گونه است. این ها توجیهاتی بود که می‌کردند.

منظور از این مطالب، این است که شمس تبریزی اهل سماع بود و در آن تردید نداریم. حتی گفته‌اند مولانا تا زمان ملاقات با شمس تبریزی، اهل سماع نبوده است و سماع نمی‌کرد. زمانی به سماع شروع کرد که شمس تبریزی این مجالس را از تبریز با خود آورد و گفت: این کاری است که ما در تبریز می‌کردیم شما هم همین کار را بکنید. در قونیه به سماع شروع کرد. در رساله «*سپه‌سالاریه*» آمده: مولانا هرگز سماع نکرده بود؛ چون حضرت مولانا، سلطان المحبوبین، شمس‌الحق الدین تبریزی را به نظر بصیرت دیده، بنابر اشارت او، امتثال امر فرمود، یعنی شمس به او گفت: سماع کن. مولانا در سماع آمد و تا آخر عمر، بر آن سیاق عمل کرد و آن را آئین و طریق ساخت. سلطان‌ولد می‌گوید:

پیش‌تر از وصل شمس‌الدین ز جان — بود در طاعات روزان و شبان
سال و مه پیوسته آن شاه گزین — بود مشغول علوم زهد و دین
آن مقاماتش از آن ورزش رسید — با تقی و زهد ره را می‌برید
اندر آن مظهر بدش جلوه ز حق — هر دمی می‌برد از حق نو سبق
چونکه دعوت کرد او را شمس دین — در سماعی که بد آن پیشش گزین
چون درآمد در سماع از امر او — حال خود را دید چندان ز هو
شد سماعشق مذهب راه درست — از سماع اندر دلش صد باغ رست

سماع می‌کردند نه بخاطر اینکه وقت خوشی داشته باشند بلکه سماع می‌کردند چون در نتیجه سماع می‌توانستند درهایی را باز کنند و به کشف و شهود برسند، به وجد و حالت برسند. در واقع این یکی از الفاظ اصطلاحی است که به کار می‌بردند. باید «حالت» داشته باشند تا به وجد برسند. «وجد» یعنی «یافت» یعنی به معرفت و شهود برسند و در کمال آن به وجود برسند. «وجود» یعنی «یافتن»، یعنی از خود نیست شدن، لحظاتی از خود خالی شدن، نیست شدن و از حق پر شدن. این‌ها نتیجه‌ای بود که از سماع انتظار داشتند. مولانا در ابیاتی که درباره احوال خود در دوره فراغ سروده، سماع را ترک کرده است (وقتی که شمس از قونیه رفت مولانا حوصله سماع نداشت و پس از رفتن شمس از قونیه در دفعه اول، هیچ حوصله سماع نداشت):

درفـــــراق جـــمـــــال او مـــــا را　　جسـم ویـران و جـان درو چـون بـوم
آن عنـــان را بـــدین طـرف برتـاب　　زفـــت کـن پیل عیـش را خـرطـــوم
بی‌حضــورت ســماع نیســت حــلال　　همچـو شـیطان طـرب شـده مرجوم

این رسم و شیوه شمس بود که او اهل سماع بود؛ سماعی که می‌گویم اهل موسیقی بوده، موسیقی که هنر است. یکی از خصوصیات بارز شمس تبریزی، هنر دوستی او است. شمس جمال‌پرست بود. جمال، در صورت‌های حسی، در حس باصره یا در شنیدن است. در مجالس سماع قدیم که ایرانیان معرفی می کنند، معتقد بودند که همه اعضا باید بهره‌مند و محظوظ شوند. باید از زیبایی‌ها بهره‌مند شده و لذت ببرند. شمس هم جمال‌پرست بود. جمال و زیبایی را چه در صورت‌های مخصوص به حس باصره و چه مخصوص به حس سامعه دوست می‌داشت.

ما نظریات شمس را در آثار او مشاهده می‌کنیم. شمس به دو جور سماع قائل بوده است: یکی سماع نفسانی و یکی سماع روحانی که به آن سماع جان هم می‌گفتند. این تفکیک بین سماع جسمانی و سماع روحانی، تفکیکی است که حتی در تفاسیر (تفاسیر عرفانی) هم می‌بینیم. مهم‌ترین خصوصیت تفسیر عرفانی، یعنی آن چیزی که تفسیر عرفانی را از تفسیر غیر عرفانی تا قرن ششم، متمایز می کند؛ این است که می‌گوید: وقتی مومنان و متقیان به بهشت می‌روند، دو نوع لذت می‌برند؛ یکی لذت نفسانیه و دیگری لذت روحانیه. کسانی که به درجات بالا رسیده‌اند، از لذت‌های روحانی برخوردار می‌شوند. در لذات بهشت، مراتبی است یکی در رتبه اول بهشت، جنات الحظ و یکی در مقصد الصدق. در مرحله اوللذت‌ها، لذت‌های نفسانیه است ولی زمانی که به مقصد صدق می‌رسد. لذت‌ها، لذت‌های روحانـی می‌شوند. سماع هم در آنجا هست. در مرحله اول، سماع نفسانیه است و نفس بهره‌مند می‌شوند؛ در مرحله بالاتر سماع روحانی است و به گوش جان می‌شنوند.

ما به نحوی این تمایز را در شمس تبریزی مشاهده می‌کنیم. آن چیزی که در دنیا نکوهیده است نه در بهشت، سماع نفسانیه است و شمس تبریزی به این امر تصریح می‌کند. سماعی که مدرک آن نفس است؛ سماعی که مدرک آن جان است. سماع نفسانی از آن کسانی است که جسمانی هستند. شنیدن برای آنان مانند غذا خوردن است. این تفسیر را خود شمس به کار برده است. گفته می‌شود این موسیقی‌هایی که همه می‌شنوند، اگر شمس بود، می‌گفت: اینها همه نفسانید؛ مثل غذا خوردن است. حیوانات هم غذا می‌خورند، دارای نفس هستند. خیلی‌ها می‌گویند حیوانات هم از موسیقی لذت می‌برند. برای این است که حیوانات هم نفس دارند. نفس حیوانی دارند و از موسیقی لذت می‌برند. همان طوری که حیوان یا انسان با خوردن غذا اشتهای حیوانی خود را ارضاء می کند، در سماع نفسانی هم، اشتهای نفس با لذت بردن ارضاء می شود.

از مقالات شمس نقل می کنم، شمس می‌گوید: سماع را چه کند جسمانی، سماع او، خوردن است، آن خوردن او به نفس باشد همه آکل شده باشد یأکلون و یتمتعون کما تأکل الانعام. درست مثل حیوانات است. البته بعد از این، شمس باید، سماع جان را توضیح می‌داد که وارد آن نشده است. شاید دلیلش این باشد که آنچه از شمس در اختیار داریم، مجموعه گفته‌های او است که دیگران یادداشت کرده‌اند. کسانی که یادداشت می‌کردند نرسیده‌اند بقیه صحبت‌های شمس را یادداشت کنند. از این نواقص در داخل متن

مقالات شمس، زیاد به چشم می‌خورد. در هر صورت شمس، سماع را به دو نوع تقسیم می کند؛ جسمانی و روحانی. بعد تقسیم بندی دیگری هم می‌کند. همان طوری عرض کردم این‌ها، مطالب نو و جدیدی نیست. در شمس شما به ندرت مطلب نو و جدیدی پیدا می کنید. در او اصلا نباید دنبال مطالب نو و جدید باشید. همه حرف‌هایی که شمس می‌گوید، قبل از او، دیگران هم گفته‌اند؛ حرف جدیدی ندارد. یعنی نباید انتظار چیزهای جدید داشته باشیم، ولی همین مطالبی که گفته، برای شناخت شمس، مهم است. برای شناخت عقیده شمس، برای شناخت تصوفی که او بر آن قائل بود، برای شناخت نوع تصوفی که در آن زمان در تبریز بوده است.

شمس تبریزی در جایی دیگر، سماع را به سه دسته تقسیم کرده است:

ـ سماع حرام
ـ سماع مباح
ـ سماع واجب.

سماع حرام: سماعی که حرام است، کفر است.
«آنچنان سماع است؛ آنچنان سماع، دستی که بی‌حالت برآید؛ البته آن دست به آتش دوزخ معذّب باشد» «حالت» همان طوری که عرض کردم اصطلاح خاصی است که می‌گویند: حال سماع یعنی حال قلبی پیدا شود تا شخص بتواند سماع کند و بتواند آن موسیقی را با گوش دل بشنود و آن آواز خویش را بشنود. این که شمس روی حالت همواره تاکید می‌کند. کسی که بی‌آن حالت درآید، اگر آن حالت را نداشته باشند و به آن حال نرسیده باشد و بخواهد برقصد و دست افشانی کند، سزاوار آتش دوزخ است و «دستی که با آن حالت برآید، البته به بهشت رسد.»

سماع مباح: «سماع اهل ریاضت و زهد است که ایشان را آب دیده و رقت آید.» این‌ها کسانی هستند که ریاضت کشیده‌اند و به صفای باطنی رسیده‌اند؛ آنان می‌تواند سماع کنند و سماع برای آنان مباح است.

سماع فریضه: سماع دیگری است که فریضه است امروزه خیلی حرف است که شخصی بگوید، سماع برای برخی اشخاص فریضه است، مثال هم می‌زند؛ «آن سماع اهل حال است که فرض عین است. چنان که پنج نماز و روزه رمضان و چنان که آب و نان خوردن به وقت ضرورت فرض عین است». زیرا سماع، این حال معنوی، برای اصحاب حال، مدد حیات است. می‌گوید: این شخص به جایی رسیده که برای تمدید و ادامه حیات معنوی، به آن احتیاج دارد. می‌گوید: در سماع فریضه، سماعی که واجب است، مرحله‌ای است که مشاهده و شهود قلبی دست می‌دهد. در اینجا نکته بسیار باریکی است؛ شما دارید می‌شنوید، سماع شنیدنی است؛ بعد شنیدن به دیدن تبدیل می‌شود یعنی در آنجا برای قلب انفتاح حاصل می‌شود، و به کشف شهود می‌رسد.

تا آنجا که حافظه مرا یاری می‌کند این عین کلام شمس است: «این تجلی و رویت خدا، مردان خدا را در سماع بیشتر باشد ایشان از عالم هستی خود بیرون آمده‌اند» یعنی تا موقعی که تو قائم به هستی خود هستی، آن حرام است. این دیگر قائم به هستی خودش نیست. قائم به هستی محبوب، الله است. ایشان از عالم هستی خود، بیرون آمده‌اند؛ از عالم‌های دیگر بیرون آمده اند؛ سماع این‌ها را بیرون آورد و از آن هستی، به لقای حق پیوست.

تاثیرات متقابل شمس و مولانا

کریم زمانی[1]

جانب شه هم چو شهباز آمدیم
سیر گشتیم از غریبی و فـراق
سوی اصل و سوی آغاز آمدیم

به نام خداوند مهر گستر و مهربان

سلام عرض می کنم خدمت همه دوستان عزیز و استادان بزرگوار. من مقدمتاً به سوالی که مطرح شد می‌پردازم که آیا شمس به مفهوم رایج و اصطلاحی، صوفی بود؟ ما وقتی می‌گوییم صوفی یا تصّوف، ممکن است گاهی معنای عام در ذهن ما باشد؛ او را مرادف عرفان که یک چیز عام است بدانیم؛ اما یک مفهوم خاص هم دارد که تصوف جنبه تشکیلاتی و سلسله مراتب با آداب خاص خودش می‌باشد.

به این معنا این طور که در مقالات مشاهده می‌کنیم، جواب سوال خیلی ساده است شمس خیلی صریح می‌گوید: من آن خرقه‌ای که بپوسد و بریزد و در مذبله بیفتد، دوست ندارم. خرقه من خرقه‌ی محبت است که از رسول اکرم(ص) گرفته‌ام. او اهل تلقین و ذکر آنگونه که در آداب تصوف خانقاهی است، اهل خرقه دادن و خرقه گرفتن هم نبود. اهل جایگاه نبود؛ صریح می‌گوید: که جایگاه من در کاروانسرا است و واقعا هم در کاروانسراها مسکن می‌گزید؛ وقتی که او را به خانقاه دعوت می‌کنند، می‌گوید: من اهل جایگاه نیستم بلکه در کاروانسرا هستم. ضمن این که به همه مشرب‌ها احترام نیز می‌گذاشت. (هر کس به باورهای خودش پایبند است. «کل حزب بما یدیهم فرحون»).

چون وقت تنگ است، من فهرست وار چند موضوع را در مورد شمس که شاید هم اشارتی به مولانا داشته باشم، در این فرصت ضیق بیان می‌کنم؛ چون تفسیرش یک فرصت واسعی می‌خواهد.

در اذهان عموم چنین جا افتاده است که تاثیر شمس بر مولانا هم یک طرفه بوده و هم در آنِ لحظه اتفاق افتاده است. درحالی که این تاثیر در لحظه و آنی نبوده بلکه در طی بیش از دو سال حشر و نشر اتفاق افتاده است، دیگر اینکه این تاثیر یک جانبه نبوده؛ چرا که در مکتب عرفانی مولانا، رابطه میان شیخ و شاگرد و مرید و مراد، یک رابطه خطی یک طرفه نیست؛ بلکه ارتباط، ارتباط حلقوی و

۱. مولوی‌پژوه و شارح قرآن و مثنوی

دورانی است؛ یعنی ضمن اینکه شاگرد شاگرد است، ای بسا شیخ آن، شاگرد خودش هم بشود؛ شیخ، شاگرد و مرید هم مراد شود.

در مقدمه مثنوی در دفتر اول می‌خوانیم مولانا زمانی که می‌خواست مثنوی را به درخواست حسام‌الدین شروع کند، خطاب به او گفت: «لاستدعا سیدی و معتمدی و مکان الروح من جسدی». این تعبیراتی که مولانا درباره حسام‌الدین عرضه داشته در واقع توصیف یک مرید، نسبت به مرادش است؛ به همین ترتیب در *مقالات شمس* می‌خوانیم که می‌گویند: «غواص مولاناست» «امروز غواص مولاناست و صدف، گوهر در میان و من بازرگان.» یعنی صدف حقایق را مولانا غواصی کرده و من طالب معارف او هستم. باز در *مقالات* است که شمس می‌گوید: من می‌توانم درس‌هایی که مولانا می‌دهد اعاده کنم (یک مقامی هست در تدریس قدیم به نام معید، معید کسی است که درس‌های استاد را تکرار می‌کند)، اما صبر می‌کنم این معارف در جان‌ها بنشیند. این نشان می‌دهد که یک فرصت‌هایی بوده، که مولانا معارف می‌گفته که شمس هم استفاده می‌کرد. بنابراین این تصور عام که تاثیر یک طرفه بوده، تصور درستی نیست و با واقعیات نمی‌خواند یعنی به همان عبارت خیلی جالب و معروف، آینه در آینه بودند در هم می تابیدند و انعکاس پیدا می‌کردند.

شمس، شمس پرنده بود آنهایی که موافق و دوستدار شمس بودند از او به شمس پرنده تعبیر کرده‌اند؛ چرا که شمس اهل سفر بود لااقل تا آنجایی که مسلم است به سرزمین شامات، عراق، آسیای صغیر و آناتولی سفرهای مکرر کرده بود. اهل تحقیق هم بود با بزرگان اهل معرفت در تماس بود. در *مقالات* به صراحت می‌گوید که با ابن‌عربی حشر و نشر داشته، شیخ‌محمدبن‌عربی را نام می‌برد و می‌گوید: «وقت‌ها با او بنمودی سر فرو انداختی گفتی فرزند تازیانه می‌زنی قوی.» این نشان می‌دهد که شمس اینجور که در *مقالات* پیداست با ابن‌عربی، آن صوفی و عارف اکبر در ارتباط و مباحثه بوده. و اینجور که از این عبارت برمی‌آید او را هم تحت تاثیر قرار داده است. باز می‌گوید: «شیخ محمدبن‌عربی نیکو مونسی بودی اما در متابعت نبود متابعت نداشته» حال این جمله آخر ابهام دارد ابهام در آن است که آیا منظورش از این متابعت شرع بوده یا چیز دیگری؟ این مطلبی هست که اهل نظر باید تفسیر کنند و ما استفاده کنیم.

علی ایهاالحال شمس تاثیری بر روی مولانا گذاشته بود، کار بزرگی کرد، انصافاً کاری بی‌نظیر که هیچ احدالناسی نمی توانست این کار را به انجام برساند و آن این بود که مولانا را از این هستی‌های اضافی، از این منش‌های وهمی، مقام‌های توهمی عالمانه رهانید، تمام آن زنگارها، و اضافات وجودی‌اش را فرو ریخت. او را رها کرد، آزادش کرد و در واقع می‌توانیم به قاطعیت بگوییم که تمام آثاری که مولانا در ظهور آورده، سرچشمه‌اش شمس بود. اما این به این معنی نیست که برخی محققان نوشته و برداشت کرده‌اند که تمام مطالب *مثنوی*، از نظر معارفی، همه‌اش از *مقالات* شمس گرفته شده است و اگر *مقالات* را باز بکنیم در واقع شرح مثنوی است. اینجوری نیست من چندین بار مو به مو این‌ها را تطبیق کردم، به این صورت نیست؛ این اشتباه نشود.

خیلی از موضوعات اساسی هستند که در *مثنوی* هست ولی در *مقالات* نیست، مولانا وحی را تحلیل می‌کند؛ ولی در *مقالات* تحلیل وحی نمی بینیم، مولانا نحوه خداشناسی خاصی دارد. در مراتب مختلف،

خداشناسی را مطرح می‌کند یک موقع خدا را چنان طرح می‌کند، که در کنار دست ماست (دید موسی یک شبانی را به راه)؛ خدای خیلی نزدیک تشبیه شده؛اما در مرتبه‌ای دیگر خداوند و خداشناسی را به گونه‌ای طرح می‌کند که گویی به کلی از دسترس ما خارج است:

جملـــه ادراکات بـــر خرهـــای لنـــگ او ســـوار بـــاد پـــران چـــون خدنـــگ

آن جایی که از دسترس ما خارج است، یا اتصال بی‌تکلیف بی‌قیاس هست و یا رب الناس را جان ناس، اینجاها مواردی است که مرتبه خداشناسی را در مقام بالاتری مطرح می کند. «اناالحق» کلامی استوار است در حالی که می‌بینیم مولانا چه در *فیه‌مافیه* و چه در *مثنوی* و حتی در *دیوان* شمس ادبیاتی دارد که به نحوی خیلی شورانگیز و مومنانه این کلمات را توجیه و تفسیر می‌کند. شمس می‌گوید: «سبحان ما اعظم شأن» یعنی بایزد گفته این کلامی کودکانه است تو کجا و خدا کجا؛ ولی مولانا کلام بایزید را هم تفسیر می‌کند.

به نظر من شمس سرچشمه ظهور معارف *مثنوی*، *دیوان شمس*، *فیه‌مافیه* است. اما شمس چگونه مولانا را از قیود رها کرد؟ کار کمی نیست. جدا شدن از جاه و مسند و مقام کار هر کسی نیست. کاری است که شمس توانست انجام دهد. همین که مولانا را رها کرد، مولانا خاص شد. خود مولانا می‌گوید: من اگر در دیار خودم بودم غایتا در *فیه‌مافیه* مصنّفی، مؤلفی، خطیبی، سخنرانی می‌شدم که به سوی شعر روی آوردم. حالا لفظ شعر را می‌آورد که هیچ چیز در نگاه من بدتر از شعر نیست؛ اما چه کنم که سلیقه میهمان سیراب شیردان دوست دارد. من اصلا از بوی سیراب شیردان فرار می‌کنم، اما برای او درست می کنم این ها همه از آثاری است که شمس در مولانا ایجاد کرده، یعنی در واقع مولانا را متولد کرد و این کاری است که هیچ کبیری نتوانست این عمل را صورت بدهد.

این است که ما شمس را به نهایت و به حق، تقدیر و تحسین می‌کنیم حالا مولانا در چهره دیگری ظهور کرده، ویژگی‌های خاصی پیدا کرده است. شرایط زندگی مولانا به گونه‌ای نبود که فکر کنیم به پشتی تکیه داده و در حال صرف چای و شربت، شروع به سرودن ابیات کرده است. مولانا در بدترین شرایط تاریخی زندگی می‌کرد؛ از یک طرف هجوم مغول و محاصره قونیه توسط سپاه مغول، از یـک سـوی آتش جنگ‌های صلیبی که هنوز زبانه می‌کشید. مولانا در یک بحران تاریخی خاصی نفس می‌کشید، این بحران‌های جهانی در نظام قونیه هم اثر گذاشته بود؛ اختشاشاتی هم در آنجا از حیث مسائل حکومتی ایجاد شده بود، عدم ثباتی حاکم بود. در یک چنین شرایطی مولانا باید بسیار تاریک بین می‌شد و از یأس و حرمان در لاک خود می‌خزید؛ اما می‌بینیم که مولانا درست برعکس این جریان شنا کرد و این از تاثیرات شمس بود. مولانا می‌گوید:

اگـــر عالم همـــه پر خار باشـــد دل عاشـــق همـــه گلزار باشـــد.

این از تاثیرات شمس بود استعاره است به شرایط تاریخی خودش که جهانش جهان پر خار است اما یک عاشق می‌تواند درون خودش را پر از گلزار کند:

وگـر تنهاسـت عاشـق نیسـت تنهـا　　کـه با معشـوق پنهان یـــار باشـد
سـوار عشـق شـو وز ره مینـــدیش　　که اسـب عشـق بـس رهوار باشـــد

از این ابیات فراوان است. چو در عالم زدی، تو (در واقع خطابش خداوند است) آتش عشق، جهان گشته است همچون دیگ حلوا؛ می‌گوید: این عشق است که وجود تلخ ما را شیرین می‌کند. آدمی تا وقتی که عاشق نیست وجود تلخی و عبوسی دارد. عاشق که می‌شود شیرین می‌شود می‌گوید خداوند هم یک طباخی است که با اکسیر عشق حلوایی شیرین (شیرین زندگی سعادت بار) برای ما نشان می‌دهد:

ای غم اگر مو شوی پیش منت بار نیست　　پر شکرست این مقام هیچ تو را کار نیست
غصه در آن دل بود کز هوس او تهیست　　غم همه آن جا رود کان بت عیار نیست
حلقهٔ غین تو تنگ میمت از آن تنگتر　　تنگ متاع تو را عشـق خریدار نیسـت

یا خداوند را تشبیه می کند به یک دفاف، به نوازنده دف:

بر ضرب دف، حکمت این خلق همی‌رقصند　　بـی‌پـرده تـو رقـصد یـک پـرده نـپـنـدارم
آواز دفـت پـنهان وین رقـص جـهان پـیـدا　　پنهان بود این خارش هر جای که می خارم

می‌توان هم خارَش هم خارِش خواند هر دو را می‌توانیم درست بخوانیم چون می‌گوید:

مـنـم غـــرقـــه درون جـــویـــبـــاری　　نـــهـانـم مـــی خـلـــد در آب خـاری
ندانم تا چه خـار است انـدر این جوی　　کـه خـالی نیست جـان از خـار خاری

به هر حال می‌گوید: این خار، خار عشق، نتیجه آن نوازندگی‌های خداوند است که بر دف عشق می‌نوازد و همه را به رقص عشق وا می‌دارد. این است که به عقیده بنده مکتب عرفان مولانا مکتب شادجانی است، با شادمانی فرق می‌کند؛ شادجانی معادل سرور است، سرور هم از سره، از درون، شادی می‌جوشد.

در عالم معنا در آن عالم بی‌کران، شادی حقیقی در آنجاست؛ این است که قرآن وقتی که می‌خواهد زندگی بهشتی را وصف کند در آن از کلمه سرور استفاده می‌کنم «فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِکَ الْیَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا» (انسان / ۱۱) «آنها که خداوند شر قیامت را از آنها باز داشته و شادمانی و سرور را به آنها داده است».

زندگی بهشتی، سرور است. شادی ظاهر نیست که از محرک‌های بیرونی پدید آمده باشد؛ بلکه شادی است درونی، شادجانی است یا آنجایی که بهشتی‌ها نامه اعمال سعادت و رستگاریشان را می‌گیرند «ینقلب الی اهله مسروراً» (انشقاق / ۹) «شادمانی به سوی خانواده‌اش باز می‌گردد» می‌گوید. وقتی نامه قبولیشان را می‌گیرند مسرورند. عالم معنا چون عالم انبساط هست چرا در عالم معنا شادی

هست برای این که انبساط هست غم در عالم تنگنا و تراکم ایجاد می‌شود. در عالم معنا کسی جای کسی را تنگ نمی‌کند که ایجاد غم بکند:

ده چـراغ ار حاضـر آیـد در مـکان — هـر یکـی باشـد بصورت غیـر آن
فـرق نتـوان کـرد نـور هـر یکـی — چـون به نـورش روی آری بی‌شـکی

این چراغ ها اگر بدنشان تنشان به هم برسند، جای هم دیگر را تنگ می‌کنند؛ اما اگر انوارشان به هم برسد، جای هم را تنگ نمی‌کنند؛ چرا برای این که از وجه لطافت با هم در ارتباط هستند، بشر هم همین طور است اگر ما در جامعه از جنبه‌ی قدسی مان با هم برخورد داشته باشیم، هیچ کجا جای هم دیگر را تنگ نمی‌کنیم. این تنگی و این غم جان فرسا که ایجاد شده است از اینجاست که ما از وجهٔ مادی با کالبد آن چراغ با هم برخورد می‌کنیم طبعاً جای هم دیگر را تنگ می‌کنیم. جهان معنا جهان انبساط است؛ مقام حضور هست، مقام حضور در حقیقت سرچشمه شادی است. ابن‌سینا در *اشارات و تنبیهات* تعبیر «هو فرحان» را در وصف عارف که وصل هست به کار می‌برد (هو فرحان بالحق یا هو هَشٌّ، بَشٌّ، بَسّامٌ). *اشارات و تنبیهات* آخرین تالیف ابن‌سینا که گرایش به عرفان پیدا می‌کند و عرفان را به زبان فلسفی خیلی خوب جا می‌اندازد

یا سهروردی در انتهای حکمت *الاشراق فی الاحوال سالکین* می‌گوید: شادی در جهان مادی اصلا امکان ندارد ظهور پیدا کند، شادی فقط در معنویت است. آن شادجانی است شادی که پایدار است. ابتهاج پایدار، نه شادی‌هایی که از سیلان نفس ها است؛ این که من حالا یک میلیون به دست آوردم یک ذوقی پیدا کنم، این شادجانی نیست سیلان نفس است که دیری نمی‌پاید و به غم تبدیل می‌شود. اما مولانا به دنبال شادی است که نامش شادجانی است مکتب شادجانی، سرور از باطن، ابتهاج پایدار، ویژگی دیگر مولانا است.

این همـه گفتیم لیـک انـدر بسیج — بـی عـنایـات خـدا هیچیـم هیـچ
بـی‌عنایات حـق و خاصـان حـق — گـر ملک باشـد سیـاه هستش ورق
ای دهـنـده عقـل‌هـا فـریـاد رس — تا نخواهـی تـو نـخواهـد هیـچ کس
دسـت گیر از دسـت ما، مـا را بخر — پـرده را بـردار و پـرده مـا مـدر
از چو ما بیچارگان ایـن بند سخـت — کـی گشایـد ای شه بی‌تاج و تخت
مـا ز خـود سـوی تـو گردانیـم سر — چـون تـویـی از مـا به مـا نزدیکـتر
این دعا هم بخشـش و تعلیم توسـت — گر نه در گلخن گلسـتان از چه رُسـت
جز تـو پیش کی بـرآرد بنده دست — هـم دعـا و هـم اجـابت از تو اسـت

شمس، سقراط شرق

ناصر مهدوی[1]

مقدمه

بیشتر متفکرانی که درباره مولوی و نسبت او با شمس تبریزی، خصوصا ملاقات حیرت‌انگیزی که بین این دو شخصیت بزرگ معنوی رخ داده است، آن را ماجرای راز گشایی از چهره عشق از طرف شمس و شیدا شدن مولانا در برابر این راز بزرگ، ترجمه و تحویل کرده‌اند و از رخداد مهمی که در حوزه معرفت فی‌مابین این دو چهره درخشان رخ داده، اندکی غفلت ورزیده‌اند. آری به نظر می‌رسد این ملاقات نوع نگاه مولوی را نسبت به خدا، به زندگی و انسان و حیات تغییر داده است، ولی این تغییر فقط محدود به حوزه عواطف و احساسات درونی مولوی نبوده است که به نظر می‌رسد، مولوی نسبت به معرفت و دستیابی به حقیقت به یک نگاه ژرف و تغییر اساسی دست یافته است که پیش از دیدار با شمس تبریزی در آثار او پر رنگ نیست گر چه زمینه‌های آن فی‌المثل در *فیه‌مافیه* موجود است.

از رفتار مولوی، پس از این حادثه مهیب و رستاخیز ناگهان، پیداست که به عشق و زندگی و قمار عاشقانه توجه ویژه پیدا کرده است و این سّجاده‌نشین باوقار، به بازیچه کودکان کوی خودش به ظاهر تحّول یافته و آن همه ژست و ناموس و نامی که در سر داشته، قربانی طریق عشق نموده است. ولی همه جنبه‌های مثبت تغییر، در این سلوک عرفانی و تجربه عشق خلاصه نمی‌گردد؛ بلکه آن چه شمس به مولوی هدیه داده است و تقریبا در ادبیات بسیاری می‌توان رد آن را جستجو کرده و نشانه‌های قانع کننده‌ای از آن بدست آورد، تغییر نگاه مولوی به مسأله دستیابی به معرفت و دست شستن ایشان از نگاه رسمی و جزئی به مسأله آگاهی و معرفت است. از همین روی است که نگارنده این متن اعتقاد دارد که شمس رفتاری سقراط وار با مولوی داشته و نه تنهای راه سلوک عاشقانه را در برابر مولوی همواره کرده است؛ بلکه کوشیده، پنجره‌های معرفت را نیز در برابر دیدگان مولوی گشوده و نحوه دیگری از داوری‌های معرفتی را برای مولوی آموزش داده که این دو امر از چنین انسان بزرگی یعنی مولانا، کوه رقصان و جوشان متولد کرده است.

جسم خاک از عشق در افلاک شد　　کوه در رقص آمد و چالاک شد

---

۱. عضو کمیته علمی اخلاق زیستی دانشگاه شهید بهشتی

قبل از آن که ادعای خود را روشن‌تر سازم، مایلم بصورت خلاصه و محدود اندکی درباره شخصیت سقراط نکاتی را عرض کنم و به آن جنبه مهمی که شمس را شبیه مولوی می‌کند و این شخصیت، یعنی شمس را به موجود پر برکتی در فرهنگ ایرانی، عرفانی تبدیل می‌سازد، اشاره داشته باشم.
سقراط در سال ۴۶۹ ق از میلاد در منطقه آلپکه در آتن باستان بدنیا آمده[۱]. در خانواده‌ای متولد شد که پدرش سنگتراش و مادرش ماما بود[۲]. از پدر آموخت که می توان از دل یک سنگ صاف بی آن که چیزی به آن افزود مجسمه‌های زیبا ساخت و آثار هنری درخشان آفرید. فقط کافی بود بخش‌های اضافی سنگ تراشیده شود و زیبایی پنهان شده در دل سنگ آفریده شود. همان چیزی که سقراط آن را تهذیب نفس می‌دانست یعنی پیرایش دل از اغیار و بوجود آمدن زیبایی و اخلاق از سرشت آدمی. از حرفه مادر آموخت که حقیقت را از نهاد هر انسانی طلب کند و با مامایی و گفتگو، به زایمان حقیقت بپردازد. بخاطر همین، سقراط همت خود را جزم می‌کند و با پاهایی برهنه و شکلی ژولیده و کاملا بی‌فرد و بی‌ادعا به درون شهر آتن پا می‌گذارد. در میان مردم به زبان مردم سخن می‌گوید و برای دستیابی به سعادت انسان‌ها، هم ساز فضیلت می‌نوازد و هم داد معرفت سر می‌دهد.

در فضیلت‌خواهی، مردم را به این سو دعوت می‌کند که از فکر داشتن‌ها و هیاهوی زیستن ظاهری قدری خود را خلاص کنند و اندکی به هستی پنهان خود و به اصطلاح به بودن خویش نظاره کنند، و در معرفت‌خواهی درس طلب و تشنگی می‌دهد و با همه دانسته‌های بسیار خود، باور می‌کند که هیچ نمی‌داند؛ زیرا چنان عرصه حقیقت را فراخ و گسترده می‌بیند که یافته‌های خویس را در برابر این بی‌نهایت هیچ می‌یابد و از غرور این نا چیزی علم و معرفت، خود را پیراسته می‌سازد. همچنین سقراط با آزمون پی در پی کشف می‌کند که همان آموخته‌های ناچیز، وقتی به سنگ نقد و آزمون سنجیده می‌شود، معلوم می‌گردد که رخنه در همان‌ها نیز جاری است و بسیاری از آن چه را که ما حقیقت می‌پنداریم با اندک پرسش و نقد و ارزیابی در متن مشخص می‌گردد که از آن دریای شیرین زلال، جز بویی و بانگی در جان ننشسته است. برای همین به نزد مردم می آید تا آن‌ها را از جزئیت و دستیابی راحت و ارزان به یقین باز دارد و هشدار دهد که با حفظ آموختن چند واژه و کلام و گزاره و قضیه، خود را عالم و دیگران را جاهل و خویش را عاقل و سایرین را سفیه نخوانند که از قضا، جهل در همین عدم درک نقصان خویش و نداری معرفتی خود است.[۳]

چنین نگاهی به معرفت، غوغایی در تاریخ فرهنگ و اندیشه مغرب زمین به وجود آورد و بر خلاف بزرگان مشرق زمین که همواره خود را اعلم و ارشد و افضل می‌دانستند، پیامی به گوش‌های اهل معرفت رساند که، آگاهی و کمالی نه در جمع‌آوری اطلاعات ناآزموده، بلکه در شنیدن سخنان و نقد کردن سایر متفکران است با حضور و نقد خویش می‌توان نقصان سیر اندیشه آدمی را به او گوشزد کند و خطاهای پنهان ذهن بازیگران انسان را بر ملا سازند به این ترتیب کاروان معرفت در انباشت واژه‌ها و کلمات متنوع که در پند گرفتن از خطاهای ذهنی خود به راه افتد و آدمیان مرتب دستگاه فرضی خود را از خطا پیراسته و راه درست اندیشه را بتدریج بیاموزند.

همین نگاه ژرف به معرفت و کوبیدن بر طبل«هیچ نمی‌دانم»، خون در رگ اندیشه علمی و فلسفی و فرهنگی مغرب زمین افکند و از میوه‌های آن، گسترش حیرت‌انگیز اندیشه‌های فلسفی و دستاوردهای بزرگ علم تجربی بود. وقتی ندانی طلب می‌کنی و هنگامی که فکر کنی می‌دانی، از طلب باز می‌مانی و آرام آرام بی‌حاصل می‌میری و تمام می‌شوی.

اکنون برسیم به شمس تبریزی؛ شمس‌الحق یا شمس‌الدین لقب اوست و نام اصلی وی محمد بود و نام پدرش هم علی بود[۴] این شخصیت بزرگ و ارجمند، در خانواده متوسط الحالی متولد شد. گفته شده شغل پدرش بزازی بود و نیک مرد و با سخاوت بود. شمس از همان دوران کودکی احوالی شگفت‌انگیز داشت، بنگرید به احوال سقراط، که ساعت‌ها در خلوت می‌نشست، در سرمایی بسیار سخت در شهر آتن، گاهی از شامگاه تا سحرگاه در یک نقطه خیره می‌شد و به اندیشه فرو می‌رفت و البته تاکید می‌کرد در معرض تجربه یک الهام غیبی است و در پی کشف رازی است که فقط به جان او القا می شود.[۵] شمس تبریزی نیز چنین بوده در سکوت عمیق فرو می‌رفت کمتر در فکر تامین تقاضاهای جسمانی و واکنشهای مزاجی بود و چنان اشتهای او ضعیف شده که به سختی لقمه از گلوی او فرو می رفت. پدرش پرسید تو را چه شده است؟ شمس پاسخ می‌دهد: مرا هیچ نشده، دیوانه ام[۶]. البته چنین حالاتی گاهی موجب کشمکش بین شمس و پدرش بود، ولی بتدریج که بلوغ طبیعی از راه می‌رسد، دل شمس نیز رنگ دریا می‌گیرد. تجربه‌های قدسی او چنان است که سماع و رقص عرفانی خبر از بلوغ عقلی و عرفانی شمس می دهد. گفته شده چنین حالات شور انگیزی به سبب هم‌نشینی با صاحب دلی بوده که شمس او را چنان عقابی فربه و پر هیبت و خود را گنجشکی کوچک در دستان تاثیرگذار او می‌دیده است.[۷]

شمس، بنابراین، برخلاف آن چه از گزارش‌ها برمی‌آید که عامی و عارف شد، بسیار دانش‌آموخته بود!! با این همه، حقیقت حال خود را از عالمان دین و زهدورزان ریاضت پیشه پوشیده می‌داشت چنان که هم روزگارانش سردرگم بودند که او خود را فقیه می‌داند یا جفر[۸]

بنگرید به احوال مشهور سقراط که وقتی پرسیده شد تو عالم و داناترین مرد روزگار، چه می‌دانی که سایر حکیمان و فیلسوفان از آن بی‌خبرند؟ پاسخ داد: من این را می‌دانم که هیچ نمی‌دانم. شمس پر می‌دانست اما بسیار بی‌ادعا و گمنام زندگی می‌کرد و مجموعه دانسته‌ها و فقه را کمال نفس خود نمی‌دانست که هیچ، شکوفایی دل را در فقر و رها کردن نام و منزلت‌های ظاهری جستجو می‌کرد.

اکنون چنین انسان وارسته‌ای پا به جهان قونیه گذاشته است. شمس معتقد بود که مسلمانان مبداء تاریخ خود را نه رحلت پیامبر و نه حتی بعثت پیامبر، که روز هجرت پیامبر به مدینه می‌دانند و من نیز با ورودم به قونیه متولد شده‌ام و تاریخ ورود من به قونیه لحظه تولد من است[۹]. گر چه این سخن فروتنانه است ولی در حقیقت این لحظه ورود به یک معنی، تولد دیگر مولوی است، مولانایی که در فقه، تفسیر، حدیث، کلام سرآمد گشته و چنان لوای دانش و معرفت به تن کرده است که گویی همه دریچه‌های معرفت به روی او گشوده شده است. اوست که شایسته خطاب: اعلم یا افضل گشته است. شمس در مورد مولوی می‌گوید: گویا سه مرحله پیاپی در تحول روحی مولانا گذاشته است. نخستین مرحله، مولانایی است خام که هنوز یکسره از خود تهی نشده است و به تبحر و تسلط خویش در علوم متداول می نازد[۱۰]. این همان نقطه اوجی است که شمس از راه می‌رسد و نقش سقراطی خود را در برابر مولوی آشکار می‌سازد. با این که شمس سخت به مولوی عشق می‌ورزد و ناز او را می‌کشد ولی بخوبی دریافته است که بندی به پای محبوبش قرار گرفته است که او را سخت برای طی؛ کردن راه کمال گرفتار کرده است و آن بند سخت، توهم بسیار دانی و بسیار خوانی است. آفتی که راه شکوفایی و انبساط دل را می‌بندد و آدمی را در فضای تاریک جهل و نادانی، با این توهم که عالم‌ترین و فاضل‌ترین است، رها می‌سازد. این آفت اجازه رشد معرفت را از آدمی سلب می‌کند و بزرگ‌ترین دشمن گفتگوی

بین انسان‌هاست. اکنون باید راه بسته شده گشوده گردد. شمس می‌گوید:

> این ذوفنون علم، که در فقه و اصول و فروع متبحر است این‌ها هیچ تعلق ندارد به راه خدا و راه انبیاء، بل پوشاننده است او را. اول از این‌ها همه، بیزار می‌باید شد ... وقتی آن علم‌های بسیارش پیش آمدی، نافع شدی.[11]

ذوفنون شمس، مولوی است ولی در دام جزئیت و توهم اعلم بودن در افتاده است. اکنون نوبت شمس است که بتابد و چهره عشق و حقیقت را برای مولوی آشکار سازد. گفته شده در یک گفتگوی مناظره گونه که شمس از مولوی پرسشی می کند و هیبت ظاهری او را در هم می شکند و مولوی متوجه رازی بزرگ در زبان و اندیشه این ژولیده گمنام می شود و آن راز متعالی عشق است. عرصه‌ای بس فراخ که فقط شهبازان طریقت می‌توانند در آن سوی گام بگذارند و بیشتر مست آن بیشه شوند. کسانی می‌توانند در آن سوی گام گذارند که محرم درگاه حقیقت شوند زیرا به قول مولوی بیت:

اذکـرو الله کار هـر اوبـاش نـیست — ارجعـی بـر پـای هر قلاش نیسـت
چـون که نـا محـرم در آیـد از درم — پـرده در پنهـان شونـد اهـل حرم
ور درآیـد محرمـی دور از گزنـذ — بـرگشایـند آن سـتیران روی بنـد

باید محرم و اهل نظر شد تا عروسان معانی را بی‌نقاب و حجاب و فاصله مشاهده کرد، ولی روی آین که آدمی محرم شود باید قربانی فرستد و از تعلقاتی که مانع سلوک دل و پرواز روح هستند، دست بشوید.

ولی آن مانع فربهی که راه تحول نفس را بسته کدام است؟ به نظر می‌رسد همین احساس غنی و بی‌نیازی کاذب است که شخص بی‌آزمون و طی مسیر کمال و با اندک آموخته‌های ظاهری، خود را کامل و بی‌نقص و لبریز از علم و آگاهی می‌داند و چنان با تکبر و تخبر سخن می‌گوید که گویی همه حقایق آسمان‌ها و زمین در کف و درسلطه دستان اوست؛ در حالی که در واقع هیچ نمی‌داند و هرگز آموخته‌هایش به محک آزمون‌های جدی در نیامده است. فقط برای خودش، توهمی رخنه کرده که عالم است. چنان رفتار کرده که فقط ستایشش کنند و در برابر پرسش به خشم آمده با انگ و تکفیر و تهدید راه نقد خود را بسته است این همان بت بزرگی است که باید شکسته شود تا با رخنه در زندان تاریک نفس، مرغ معرفت آدمی فرصت نفس کشیدن یافته و مجال پریدن پیدا کند.

آن یکـی عاشـق بـه پیـش یـار خود — می‌شـمرد از خدمـت و از کار خـود
کـز بـرای تـو چنیـن کـردم چنـان — تیرهـا خـوردم در ایـن رزم و سـنان
مـال رفـت و زور رفـت و نـام رفـت — بـر من از عشـقت بسـی نـا کام رفت

هیـچ صبحـم خفته یـا خندان نیافـت — هیـچ شامـم بـا سر و سـامان نیافت
کانچـه اصلِ اصلِ عشق است وولاسـت — آن نکردی،آن چه کـردی فـرع هاست

گفتش آن عاشق بگو کان اصل چیست؟ گفت: اصلش مردن است و نیستیست

این درس بسیار بزرگی است که شمس در گوش مولوی می‌خواند و می‌کوشد او را از خیالات تهی و اندیشه‌های منفی که پای وی را در گل نشانده است آزاد و رها سازد. روی همین از او می‌خواهد که باور کند که در فقر و نداری غوطه ور است. بجای سیراب شدن و طبل ارشد و افضل کوبیدن بهتر است، ناله سر دهد که هیچ نمی‌داند و راهی هنوز طی نکرده است. این آموزه نه برای سختی راه و یاس رونده که برای ایجاد عطش و تشنگی جهت تعلیم و فهم و ترقی و تعالی پی در پی و بی‌امان سالک است. حقیقتی که در فرهنگ شرق نمونه ندارد و شمس دیوانه پا به این میدان نهاده تا ما را از یقین‌های کاذب برهاند و راه طلب و عطش معرفت را هموار سازد. از کجا معلوم که شمس چنین تقاضایی از مولوی داشته؟ بنظر می‌رسد که در طریق اول نخستین غزلیاتی که بعد از دیدار با شمس سروده می‌شود، چنین ادعایی را به اثبات می‌رساند و ثانیا سراسر مثنوی لبریز می‌شود از بانگ طربناک و حیات بخش تشنگی رطب آب و سلوک بی‌امان مولوی و همه کسانی که مولوی را به عنوان یک معلم بزرگ تحول روحی خویش برمی‌گزینند.

در همان غزل معروفی که گفته شده بعد از دیدار با شمس تبریزی سروده است[۱۲] مولوی می گوید:

مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم
دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

این همان تحول میمون و درخشانی است که روح مولوی را در برگرفته است. کسی که مفتی بزرگ و زاهد مشهور شهر بوده و دانشجویان و طلاب بزرگی برای آموختن در حلقه درس او جمع می‌شدند و مفتون و خیره دانش بسیار معلم و مراد خود بودند، خود را شمع جمع و عالم بی‌بدیل شهر و زمان می دانسته اکنون باور کرده که نمی‌داند و در تنگ راه سلوک روحی، حواسش پرت شده و از فرصت پریدن و دیدن و شنیدن عمیق‌تر و تهذیب و شکوفایی بیشتر نفس جا مانده است؛ لذا شور مندانه فریاد می‌زند که شمع نیم، جمع نیم. دود پراکنده شدم. من هیچ ادعایی ندارم هیچ نمی‌دانم و من از زنجیر توهم فخر و ناداری خویش رسته ام. سقف من این سقف حقیر و کوچک نیست من تا آسمان راه دارم و هنوز اولین قدم سلوک را هم تجربه نکرده‌ام.

گفت که شیخی و سری پیش رو راهبری
شیخ نیم پیش نیم امر تو را بنده شدم

دست از نام و ناموس برکشیده‌ام و بختیاری خودم را نه در ستایش دیگران و هزاران جلوه و جبروت ظاهری که اکنون در نهایت بی‌ادعایی و طلب حقیقت می‌دانم. آری این همان حقیقت ناب و لذیذ و شیرینی است که شمس در گوش مولوی نجوا کرد. که سقف تو بلندتر از آن است که به اندک دانستنی و فضلی از راه بایستی، خود را سیراب و غنی فرض کرده و از طلب حقیقت باز بمانی. به همین

دلیل مولوی که شاگرد صادق و بصیر این مدرسه است. با دل و جان تعلیم شمس را می‌پذیرد و دست از لاف گزاف پر ادعایی خویش و داد اعلم و ارشد سر دادن خود می‌کشد و با آن همه فضل و دانش، ترانه‌گوی شهر می‌شود.

میخـاره بـزم و بـاده جویـم کـردی　　زاهـد بـودم و ترانـه گویـم کـردی
سجـــاده نشیـــن باوقـــاری بـودم　　بـــازیچه کـودکان کویـم کـــردی

به زندگی سقراط توجه بفرمائید او هم بازیچه کودکان کوی آتن است. با پای برهنه، ژولیده و درهم ریخته، بی‌ادعا و شوخ طبع، به میان مردم می‌رود تا به همگان بیاموزد زندگی بدون آزموده شدن تفکر، ارزش زیستن ندارد و اندیشه بی‌پرسش و نقد، ارزش باور کردن ندارد و خود نخستین کسی که رخت دانشمندی اعلمی را از تن بیرون آورده فریاد می زند من هیچ نمی‌دانم. پس از این حادثه بزرگ است که مولوی همچون کوهی رقصان می‌شود و به دریایی از عشق، معرفت، بزرگی و فضیلت بدل می‌گردد.

دگـر بار دگـر بار ز زنجیـر بـجستـم　　از این بند و ازین دام زبون گیر بجستم
شب و روز دویدم ز شب و روز بریدم　　وزین چرخ بپرسید که چون تیر بجستم

ایـن جستن، رهایی از خویش است و آزاد شدن از عقل کج اندیش خود است. عقلی که به جهل و کذب لاف بزرگی می‌زند و ادعای علم و معرفت و دانش آن هم بدون آزمون و سنجش سر می‌دهد. اکنون مولوی از چنین زندان تاریکی عبور کرده و بوی یک فضای جدید، او را حیران و سرگشته خود کرده است.

تـــا بـــه اینجـــا بهـــر دینـــار آمـــدم　　تـــا بدیـــدم مســـت دیـــدار آمـــدم

یک جهان گسترده و بی‌کران در برابر دیدگانش ظاهر شده و بی‌انتهایی آن جهان، امان از مولوی بریده بوده و تازه متوجه شده که در برابر آن حضرت بی‌نهایت، حتی لاف قدم اول سلوک را زدن بسی لاف گزاف است.

بی‌نهایـت حضـرت اسـت این بـارگاه　　صـــدر را بگـــذار صـــدر توســـت راه

این توهم به صور و به قله رسیدن، از ادبیات جزئی است. ادبیات توهم دانشمندی و خود را افضل دیدن است. ادبیاتی که رکود و خمودی به بار می‌آورد و اندیشه را به بند و زنجیر می‌کشد. مولوی از این ادبیات به یک ادبیات تازه روی آورده زیرا روح او تحول یافته و شخصیت ایشان در رقصان شده چنان تحولی که گویا در حوزه معرفت و اندیشه سقراطی از راه رسیده و بجای ادعای علم و معرفت از طلب و تشنگی، آن هم در سراسر مثنوی دم می‌زند. روح سقراطی از شمس به مولوی و از مولوی در مثنوی به همه مشتاقان حقیقت القا شده و ادبیات نادر و گرانبهایی را خلق کرده که شاید در میان همه ادبیات عرفانی و حتی فلسفی شرق خصوصاً ادبیات و فرهنگ ایرانی، اگر نگویم بی‌نظیر شاید بسیار کم‌یاب و

کم‌نظیر باشد. آغاز این راه با ترویج اندیشه طلب و تشنگی است:

آب کـم جـو تشـنگی آور بدسـت تـا بجـوشد آبـت ازبـالا و پسـت

نفس طلب و فرهنگ دویدن به سوی حقیقت است که آدمی را به عرصه روشنایی می‌رساند، گر چه مفهوم تشنگی در این بیت، در برگیرنده طلب از معشوق و طلب عشق و حقیقت است؛ ولی همین آغاز راه، دوری از فرهنگ خمودی و مردگی ناشی از بی‌طلبی و بی‌عشقی است که چراغ روشن عقل را خاموش و راه رشد و معرفت را ناهموار می‌سازد.

آب جیحـون را اگـر نتـوان چشـید هـم بـه قـدر تشـنگی نتـوان بریـد

گـویا این همان ادبیاتی است که می‌گوید: اگر نمی‌توان به کنه و ذات واقعیت پی برد، همواره می‌توان جوشید و تلاش کرد و درمندانه، حقیت را جستجو کرد.

تشـنه می‌گویـد کـه کـو آب گـوار آب هـم نالـد کـه کـو آن آبخـور
حکمـت حـق در قضـا و در قـدر کـرده مـا را عاشـقان یکدیـگر

خداوند جهان هستی در برابر تشنگان عشق و حقیقت، خود را نمایان می‌کنند و آغوش خود را به روی اهل درد و طلب می‌گشایند و نسبت حقیقت با کسانی متناسب و امکان‌پذیر است که هیچ ادعایی در سر نداشته و به حقیقت از روی فروتنی و عطش توجه کنند نه سلطه و تکبر. از اینجا مولوی به موضوع ویژه معرفت می‌پردازد و می‌گوید:

از پـدر آمـوزای روشـن جبیـن ربنـا گفـت و ظلمنـا پیـش از ایـن
گـر بـگویـی جاهـلم تعلـیم ده ایـن چنیـن انصـاف از نامـوس بـه

مادامی که به اندک دانسته خود راضی شوی و دریچه ذهن خود را به روی همگان ببندی و تصور کنی عالم دهری و از هر نقد و نظری بگریزی، دست معرفتت خالی خواهد ماند و جهل مرکب عمرت را تباه خواهد کرد؛ ولی وقتی بگویی هیچ نمی‌دانم، جاهلم و مرا تعلیم بده، دست عطش و نیاز برای فهم بیشتر و درک بهتر بگشایی، با خودت و دیگران به انصاف رفتار کرده‌ای و از ژست کاذب و توهم خود بزرگ‌بینی (ناموس) رها شده‌ای.

آسمـانی کـه بـود با زیـب و فـر حـق بفرمایـد کـه «ثـم ارجـع بصر»
یـک نظـر قانع مشـو زین سـقف نور بارهـا بنگـر ببیـن هـل مـن فطور

ثم ارجع بصر یعنی دوباره بنگر، دو مرتبه امتحان کن. این همان کلام معروف سقراط است که

زندگی نیازموده ارزش زیستن ندارد. این پیام دلنشین و معرفت آفرین مولاناست که با یک ادعا، یک حرف و یک آرمان، زود قانع مشو؛ از حق داوری رنجش‌گری خودت سود ببر و نقصان و فطور ادعاها را خردمندانه ارزیابی کن.

چونکه گفت کاندرین سقف نکو　　بارها بنگر چو مرد عیب جو
پس زمین تیره را دانی که چند　　دیدن و تمیز باید در پسند

این فرهنگ بارها نگریستن و از خطای خود و دیگران آموختن، فرهنگ درخشانی است که در مثنوی بسیار روشن و با تأکید تکرار شده و حتی بدان اصرار ورزیده شده است.

نتیجه‌گیری

حضور شمس در زندگی مولوی، هم برای هموار کردن راه عاشقی و درهم شکستن زنجیرهای تعلقات نفس و فراهم کردن تجربه خداوند بوده و هم آوردن پیامی بس مهم و درخشان بوده، که ادبیات اهل توهم و خیال دانش و دانشمندی در مسیری نا روشن قدم گذاشته‌اند و با خیالی باطل عمر را سپری می‌کنند، حقیقت به کسانی اقبال بیشتری می‌ورزد که هم تشنه و طالب باشند، هم اهل بخش و آزمودن باشند و هم با کمال ادب و احترام حق آزمودن افکار خود را به خردمندان و عاقلان بسپارند. کسی که خودش فقط باور کند که به حقیقت دست یافته و راه نقد را مسدود کند، در جهل مرکب بسر می‌برد و بوی خوش حقیقت از جان‌هایی منتشر می‌شود که دیگران بعد از نقد و بخش افکار او موقتاً به وی امتیاز قبولی بدهند.

خوش‌تر آن باشد که سر دلبران　　گفته آید در حدیث دیگران

پی‌نوشت

۱. سقراط؛ نویسنده پاوار، دل، ترجمه جهان افروز معماریان، نشر ققنوس
۲. رویای خرد، آنتونی گایلبی، ترجمه می لا، سازگار، ص ۱۸۹
۳. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به کتاب، تسلی بخش‌های فلسفه، آلن، دوباتن، ترجمه عرفان ثابتی، نشر ققنوس، سقراط
۴. کتاب شمس تبریزی، محمدعلی موحد، ۴۰
۵. تاریخ فلسفه یونان، کاپلستون، جلد ۱ / ۱۱۷
۶. شمس تبریزی، ص ۴۳، طرح نو
۷. همان، ۴۶
۸. مولانا دیروز تا امروز، فرانکلین دین لوئیش، ترجمه حسن لاهوتی، ۱۸۹
۹. همان، ۲۰۴
۱۰. همان، ۲۱۷
۱۱.همان، ۲۱۴
۱۲. درس گفتارهای شرح مثنوی دکتر عبدالکریم سروش
گفت که تو شمع شدی　　قبله این جمع شدی
شمع نیم جمع نیم　　دود پراکنده شدم

کسوف شمس
تأمل در پارادوکس‌های نسبت انسان امروزی با متون کهن عرفانی

مقصود فراستخواه[1]

چکیده

عقلانیت مدرن در همان حال که خود نور است حجابی نیز شد میان ما و سنت‌های کهن عرفانی. اما در دورهٔ «مابعد مدرن» اسطورهٔ پیشرفت محل پرسش قرار گرفت. علم پسامدرن میل به فهم‌هایی کیفی پیدا کرد و متون کهن مورد توجه واقع شد اما نه مثل سابق به وجه شرق‌شناسانه. وضعیت مدرن با نوعی نسیان جمعی نسبت به امر الهی آغشته بود اما در شرایط «پست مدرن» خاطرات عرفانی اهمیت یافتند. نشانه‌هایی هست که بخشی از مردمان، علاقه‌مند هستند دست‌کم، قسمتی از اوقات فراغت خود را به امور معنوی و احوال درونی اختصاص بدهند. تجربه‌ها و خاطرات سرکوب شدهٔ مدرنیسم وماشینیسم، باردیگر از ناخودآگاه اجتماعی سر برمی‌آورند. عناصر خاموش، به حیطه آگاهی جمعی برمی‌گردند. اما رجوع به شمس بی‌تنش نیست و یکی نیز دیالکتیک شکل ومحتواست. از یکسو محتوای معناجویی نیاز به شکل دارد چون تجربه در خلأ روی نمی‌دهد، سنتی لازم هست که در آن دست به تجربه های معنوی بزنیم و در فضای حضور شمس، معانی و خاطراتی هست که مشحون از بشارت و دعوت‌اند. اما از سوی دیگر، شکل تصوف وعرفان نمی‌تواند بازنمایی کنندهٔ همه پویایی‌هایی باشد که در دنیای درون ما و در محتوا جریان دارد. خود شمس نیز با اشکال رسمی مشکل داشت.

از سوی دیگر وقتی امروز کسی از شمس سخن می‌گوید، این در حقیقت، سخن گفتن از شمس بدون شمس است. یعنی حتی آنگاه که انسان پسامدرن میل به معانی عرفانی می‌کند در او تمایلی برای تصرفات ذهنی و تجربی در ساختارهای سنتی و تاریخی عرفان هست. در گذشته عرفان و شمس و مولانا برای اهل طریق و اهل سلوک یک مرجع تلقی می‌شد اما امروز برای علاقه‌مندترین افراد، همهٔ این‌ها در حدّ یک منبع تلقی می‌شوند. علتش انواع گسست‌های معرفت‌شناختی نسبت به دنیای شمس

۱. عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی

ومولاناست که در دنیای امروز با چیزهایی مثل عقلانیت، نقد، پلورالیسم معرفتی و مرکززدایی از فکر، هرمنوتیک، تحلیل گفتمان، پسا ساختارگرایی و شالوده‌زدایی به وقوع پیوسته است. رجوع انسان امروزی به شمس، لاجرم مراجعه‌ای اقتضایی، گزینشی و حسب حال است. امروز در همان حال که شمس خوانده می‌شود شالوده‌هایش در هم می‌شکند. یک فاصلهٔ دیگر ما با شمس، فاصلهٔ عرفی است. ارزشها و هنجارهای عرفی امروز تاحد زیادی با عرف زمان شمس تفاوت دارد. مثلا شمس محاط به فرهنگ مردسالار در زمینه اجتماعی و زمانش بود یا حسب فضاهای و زمینه فرهنگی خویش فلک‌زدن کودکان را لازم می‌دید. عارفان با همه اوج گیری‌های خویش در معانی واحوال، موجوداتی از جنس گوشت وپوست و استخوان بودند. انواع غرائز و عادت‌ها و روحیات در آنها بود. در عرفان، همه‌اش معانی آسمانی و اهورایی نبود، انبوهی عناصر حقیر زمینی نیز در تاریخ عرفان نفوذ وجریان دارد.

فرهنگ و ادب ودانش ایرانی بیش از اینکه با روال‌ها و روتین‌ها توسعه پیدا بکند، از«خلاف آمد عادت» طلب کام کرده است، با نقدها و بدعت‌ها و پرسش افکنی‌ها پیش رفته است. وقتی تکه‌هایی از عادات و قواعد شکسته شده است، گشایشی روی داده است و معانی شمسیه عیان و بیان شده است. زلف پریشان شمس از عوام زدگی سربرتافت. در او زشتی و زیبایی، خوبی و بدی، و کفر و ایمان دست همدیگر را می‌گیرند. در شمس، مسرت هست و شادی‌ای که از درون می‌جوشد. در شمس تمنای زندگی هست. زیستن با مردمان و در همان حال فرد بودن و فرد ماندن هست. نوعی الهیات انسان‌گرا هست. اگر انسانی حضور نداشته باشد تا با متون سخن بگوید چیزی از آنها نمی‌چکد. مهم وضعیت خود آدمی است. مهم این است که ما چگونه به تجربه‌های مان معنا بدهیم. در شمس پاره‌هایی از نقدهای دینداری و مسلمانی است و معنای انسان دوستی و صلح است. شمس موجودی «بی در کجا»ست.

واژگان کلیدی: عرفان، عقلانیت مدرن، شرایط پس مدرن، شکل و محتوا، عرف زمان شمس، معانی شمسیه.

کسوف

چرا از کسوف شمس سخن می‌گوییم؟ چون عقلانیت مدرن در همان حال که خود نور جدید در جمع محیط بشریت است برای توضیح و تفسیر عالم و آدم و تغییر آن و بهبود بخشیدن به شرایط بشری و تقلیل مرارت‌ها، حجابی نیز هست میان ما و سنت‌های کهن عرفانی. مارتین بوبر از اختفای الهی در دنیای جدید بحث کرد (Buber,1999). بسط انسانیت جدید با حس سوژگی و خویشکاری همراه است. میل به تصرف ذهنی و فنی در عالم و آدم دارد. این وضعیت مدرن چندان مناسب حس و حال عتیق عرفانی نیست. حس و حالی که در او تحیّر است و «صید بودن خوش‌تر از صیادی است» و دام تصرفات ذهنی خویش بگذاشتن است و دل دادن و به دام دلدار رفتن است. (تو مگر آیی و صید او شوی، دام بگذاری به دام او روی/ دفتر ۵).

بیشتر در دورهٔ «مابعد مدرن» بود که میل به خواندن مولانا و شمس به طرز محسوسی رونق عمومی یافت. چون «وضعیت مدرن» عوض شد و شرایط پست مدرن جایگزین آن شد. «تو خود حجاب خودی حافظ، از میان برخیز». عقلانیت مدرن بنابه سرشت انتقادی خویش بعد از نقد سنت‌ها فرصت پیداکرد تا به نقد خود نیز بپردازد و از اینجا دوره‌ای آغاز شد که مدرنیتهٔ متأخر یا دورهٔ پست مدرن می‌نامیم. در مدرنیتهٔ متقدم عمدتا روال کار بر اسطوره‌زدایی از دنیای قدیم بود. اما در دورهٔ مابعد مدرن، نوبت به شالوده‌زدایی از اسطوره‌های ساخته شده در دنیای مدرن نیز می‌رسد؛ مثل «اسطورهٔ پیشرفت» که دیگر آن هیمنهٔ پیشین را ندارد. دیگر منطقی نمی‌نماید که هرچه را متعلق به گذشته است دور بریزیم، به حاشیه زندگی برانیم و یا به حوزهٔ خاموش خصوصی تبعید کنیم.

علم پسامدرن نیز علمی پسانرمال هست. همه‌اش از شکاکیت و بی‌طرفی و روشمندی ودقت و عینیت دم نمی‌زند و میل به فهم‌هایی کیفی، میل به پدیدارشناسی و تعویق احکام ذهنی (اپوخه) و هم‌گرایی‌های میان رشته‌ای و غیر دیسیپلینی در مجموعهٔ دانش بشری دارد. این است که در مدرنیتهٔ متأخر، متون کهن مورد توجه واقع می‌شود اما نه به وجه شرق‌شناسانه، که در دنیای مدرن رایج بود، بلکه با جدیت، علاقه، همدلی، زیباشناختی و معناجویانهٔ بیشتر، که یک میل شایع در شرایط پس مدرن است. اینجاست که مردم به خواندن مثنوی و شمس اشتیاق نوستالژیک پیدا می‌کنند و شمس با یک دنیا حس حسرت محل توجه در حوزهٔ عمومی می‌شود. به تعبیر دانیل هرویو لژه جامعه‌شناس دین فرانسوی، انسانیت در وضعیت مدرن دچار نوعی نسیان جمعی نسبت به امر الهی می‌شود ولی رفته رفته که شرایط پست مدرن به وجود می‌آید گروه گروه مردمان حتی در اروپا به صورت قومیت‌های مذهبی در پی حافظه و خاطره می‌روند و معانی گذشته به مثابه زنجیره‌ای از حافظه‌های خُرد اقتضایی اهمیت می‌یابند (فراستخواه، ۱۳۹۴). بدین معنا رویدادی مثل شمس ـ مولانا، همچون تکه‌ای درخشان از حافظه ادبی، معنایی، زیباشناختی و بارقه‌ای از خاطرات عرفانی ما بار دیگر شکوه و احتشام پیدا می‌کند.

شاید از تیزبین‌ترین آینده‌پژوهان در دهه ۷۰ و ۸۰ قرن بیست، والاس کاکیس و همکاران بودند که در کانادا از سناریوهای آینده بحث کردند. آن‌ها در مقایسه با سناریوی ولخرجی (کار کمتر با مصرف بیشتر[۱])، سناریوی پرخرجی (کار بیشتر با مصرف بیشتر[۲]) و حتی سناریوی مقتصدانهٔ «کار بیشتر با کمترین منابع»، از آینده‌ای سخن گفتند که ممکن است در او مردمان، درپی یک زندگی «مابعد مقتصدانه» بشوند: «کمتر

کارکن، با کمترین منابع تا بتوانی به کارهای دیگرت بپردازی»[۳] (Valaskakis et al, 1982). این همان چیزی است که نشانه‌هایی از آن را در گرایش‌های عرفانی برخی گروه‌های جماعتی می‌بینیم که به جای دوندگی‌های زیاد کاری، به اوقات فراغت خویش می‌افزایند و بخش مهمی از آن را به امور معنوی و احوال درونی اختصاص می‌دهند.

دیالکتیک شکل و محتوا

اما رجوع مجدد به عرفان، در درون خود با انواع ابهامات و تناقض نماها درگیر است. اگر بخواهیم نسبت امروزی خود را با شمس به زبان زیمل توضیح بدهیم، همان دیالک تیک شکل و محتواست (زیمل، ترجمه ۱۳۸۶؛ واندنبرگ، ترجمه ۱۳۸۶، فریزبی، ترجمه ۱۳۸۶). محتوای معناجویی یا میل به معناسازی که در اجتماع امروزی و انسان امروزی پس از انواع سرخوردگی‌های دنیای مدرن مثل جنگ جهانی،[۴] ماشینیسم، پیامدهای صنعتی‌شدن، نابرابری‌ها، بحران‌های اخلاقی، معنوی، اجتماعی و .... باز جنبیده است زمینه برای رجوع مجدد به میراث‌های سنت و عرفان را به وجود می‌آورد. هم محققان عالَم به بررسی شمس روی آورده‌اند[۵] و هم مردم کوچه و بازار به خواندن او.[۶] محتوای زیست ما در پی تجربه‌های درونی و معنایی است اما این معنا خواهی نمی‌تواند بدون شکل ادامه پیدا بکند. هیچ تجربه ای در خلأ روی نمی‌دهد ودست کم برای ادامه تجربه‌های بی‌تعیّنِ خود، احساس نیاز به فضاها و به سنت‌هایی می‌کنیم که به این تجربه‌های بی‌تعین ما تعین ببخشد و شکل و شمایل بدهد. در اینجاست که به سراغ متون کهن و به سنت‌های عرفانی و به سراغ شمس و مولانا می‌رویم: «اصل دین ای خواجه روزن کردن است» (مثنوی، دفترسوم). وقتی در فضای مقالات شمس، دیوان شمس و مثنوی هستیم؛ روزنی گشوده می‌شود، فضایی نمادین و معنایی در دسترس ماقرار می‌گیرد که به ما امکان عمل تفسیری می‌دهد

سنتی هست که در آن دست به تجربه‌های تازه بزنیم، جماعتی معنادار و نافذ هست که در او حضور پیدا بکنیم، گویا در یک بازی شعف‌انگیز جمعی یا در یک همسرایی گوشنواز شرکت می‌جوییم و با آواها هم آوازی می‌کنیم. نمادها، تمثیل‌ها، معانی وخاطرات همه برای ما مشحون از بشارت و دعوت‌اند و می‌توانیم در چنین فضایی آن محتویات نیاز روحی و معنوی خویش را دنبال بکنیم و امکان تجربه‌های شخصی به دست می‌آوریم.

اما شکل متون ومراجع تصوف وعرفان نمی‌تواند بازنمایی کنندهٔ همه پویایی‌ها و تنش‌هایی باشد که در دنیای درون ما و در محتوا جریان دارد. محتوا از یکسو نمی‌تواند به شکل تحویل شود و تقلیل یابد و از سوی دیگر بی‌شکل نیز نمی‌تواند به نحو پایداری باقی بماند و تداوم پیدا بکند و این همان سیر جدالی و دیالک تیکی شکل و محتوا در بیان زیملی آن است. آنچه نیز اندکی پیشتر از بیان مولوی آوردیم یعنی آن عملِ «روزن کردن» در دین و مناسک، به این سادگی نیست و همواره با مناقشات و تشنجاتی در چارچوب‌های شریعت همراه بوده است. خود شمس هم به دلیل پویایی‌های درونی‌اش با این اشکال رسمی و تاریخی عرفان مشکل داشت و می‌گفت اینها همه پوشاننده دل‌اند (شمس،۱۳۸۵: ۷۷۸-۷۷۹). «عشق خران جو به جو، تا لب دریای هو/ کهنه خران کو به کو ، اسکی بَبُج کیمده وار»،

«نوبت کهنه فروشان در گذشت، نوفروشانیم واین بازار ماست» (دیوان شمس، غزل ۱۱۳۲ و ۴۲۴) و به همین سبب با انواع مخالفت‌ها، طردها و آزارها حتی در جرگه مریدان مولوی مواجه شد. یکی دوبار از سر استیصال و به قهر آنها و قونیه را ترک گفت و مهاجرت کرد. عاقبت نیز در غربت و عسرت درگذشت و یا بنا به اقوال نیازمودهٔ دیگری، اصولا به دست همین دراویش کشته شد.

شمس بدون شمس

هرنوع رجوع به شمس یا عرفان در دنیای امروز، بازگشت به همان شمس واقعا موجود تاریخی یا عرفان تاریخی نیست. آن تاریخ حقیقتاً به پایان رسیده است. اگر امروز کسی حتی در فضای مابعد مدرن (و به طریق اولی با نگاه مدرن) از عرفان می‌گوید ویا از شمس سخن می‌گوید بهتر است بگوییم این در حقیقت، سخن گفتن از عرفان بدون عرفان، از شمس بدون شمس است. ارجاع همدلانهٔ پست مدرن به دین، به چیزی غیر از دین در دورهٔ تاریخی اوست، چون آن تاریخ حقیقتا سپری شده است؛ با همه آفاق، الگوها، جهان‌شناسی‌ها، انسان‌شناسی‌ها، ارزش‌ها و ساختارهایش. خیلی‌ها مثل لویناس[۷](دیویس، ترجمه ۱۳۸۶؛ علیا، ۱۳۸۸) و دریدا در دنیای پسامدرن شوق تحسّرآمیزی به معانی دینی ابراز داشته‌اند، اما کاپوتو که نیایش‌ها و گریه‌های دریدا را به رشته تحریر درآورده وکتاب کرده است (Caputo,۱۹۹۷)، عنوان فرعی کتاب خویش را چنین گذاشته است: «*دین بدون دین*». یعنی آنگاه که انسان پسامدرن نوعی دل نگرانی مبهمی معطوف به مضامین دینی دارد باز هم نوعا در او تمایلی برای عبور از «شالوده دین» یا صورتی از تصرفات ذهنی و تجربی در ساختارهای سنتی و تاریخی دین پنهان شده است (فراستخواه، ۱۳۹۰).

در گذشته عرفان و شمس و مولانا برای اهل طریق و اهل سلوک یک مرجع تلقی می‌شد اما امروز برای علاقه‌مندترین افراد به شمس و مولانا و عرفان، همهٔ این‌ها نه بسان یک مرجع بلکه در حدّ یک منبع تلقی می‌شوند. به تفاوت میان مرجع حجّیّت[۸] با منبع[۹] استفاده و یا منبع مصرف فکری وروحی توجه داشته باشیم. چرا شمس در گذشته، مرجع حجّیّت برای مریدان و سالکان بود اما امروز فقط یک منبع معرفت و معنا برای مشتاقان است؟ برای اینکه دنیای امروز در دورانی پس از انواع گسست‌های معرفت‌شناختی نسبت به دنیای شمس ومولانا به عرصه رسیده است. در دنیای امروز، چیزهایی هست که این دنیا را با دنیای گذشته به لحاظ ماهوی متفاوت می‌کند، چیزهایی مثل عقلانیت، نقد، پلورالیسم معرفتی و مرکز زدایی از فکر. چیزهایی مانند هرمنوتیک، تحلیل گفتمان، پساساختارگرایی و شالوده‌زدایی که همه از مشخصات دنیای امروزاند. هرکس که در این جغرافیای مدرن یا مابعد مدرن زندگی می‌کند و نفَس می‌کشد، کم و بیش میل به سنجش‌گری عقلانی و تجربی دارد. ممکن است بخواهد در آن واحد از چند منبع معرفتی موازی مثل علم و فلسفه و عرفان و دین استفاده بکند، دعاوی مختلف را با هم بسنجد و به بوته نقد بنهد. بنابراین آنچه او از شمس و مولانا می‌خواند فقط منبعی از داده‌ها، دعاوی و معانی در کنار سایر داده‌ها، دعاوی و معانی است. او مایل است پس از دریافت این داده‌ها، آنها را پردازش کند، به محک‌های مختلف عقلانی یا پراگماتیستی بزند، داوری بکند واز حاصل استنباط خود هرطور خواست بهره‌ای در زندگی بگیرد. بنابراین انسان امروزی، که خود را فاعل شناسای

عالَم و کارگزار آن می‌داند، آن گاه نیز که می‌خواهد به شمس مراجعه کند، این هرچه هم مشتقانه و صمیمانه باشد،لاجرم مراجعه‌ای اقتضایی، گزینشی و حسب حال است.

فاصلهٔ ما با شمس

ما با شمس از چند جهت فاصله داریم. فاصله‌های معرفت شناختی و پارادایمی در سطور پیش تاحدی بیان شد. یک فاصلهٔ دیگر ما با شمس، فاصلهٔ عرفی است. ارزش‌ها و هنجارهای عرفی امروز تاحد زیادی با عرف زمان شمس تفاوت دارد. خیلی خیلی تغییر کرده است. امروز هر مرد معمولی می‌داند که همسرش یک انسان تمام است با همه آزادی‌ها و حقوق یک فرد. در نتیجه نیازی نیست تا کسی به درجات بالای معرفت و چه رسد مراتب عالی عرفان و معنویت برسد تا بفهمد که خانم او می‌تواند با دوستانش به گردش برود. اما در دوره ای که شمس و مولانا می‌زیستند چنین عرفی وجود نداشت. مردسالاری بود و فرهنگ مذکر بود و این ناخودآگاه بر آنها نیز سایه‌انداز است.

چنانکه مولانا به رغم میل کیمیا (دختر بیست وپنج ساله همسر دومش)، او را با آن همه تفاوت سنی فاحش به عقد شمس پیرمرد شصت ساله می‌آورد و شمس کامل تبریزی، این عارف طائر شیدا نیز نه تنها او را به حجله می‌برد بلکه حتی به رسم زمانه، اصرار به پرده‌نشینی او دارد و از یک بار رفتن زن جوان خویش به گردش چنان برمی‌آشوبد و اتفاقات مرموزی می‌افتد که دختر نگون‌بخت، در چند روز با مرض سختی، جان خود را از دست می‌دهد. مریدان نه تنها این را بر شمس خرده نمی‌گیرند بلکه در تاریخ‌نگاری سنتی عرفان و تصوف ما که پر از مناقب‌نویسی، اغراق، افسانه‌پردازی، خرق وکرامات‌سازی است[۱۰]، بیماری دردناک و مرگ غیر منتظره کیمیا، به طور ضمنی گویا مکافات ناخرسندی شمس از او نیز تلقی شده است. جزئیات این واقعه هرچه بود، چه تندخویی و زن آزاری شمس، و چه اصرار کیمیا بر جدایی از این ازدواج ناخواسته و نهایتا قصهٔ طلاق (مقایسه کنید دو نوع تفسیر را: قدس،۱۳۸۳ و موحد، ۱۳۸۷)، به هرصورت با عرف معمول مردم متوسط الحال امروزی فاصله دارد.

این‌ها چیز عجیبی نیست و شمس را از شمس بودن به مثابه پدید نادر در قله عرفان و ادب ساقط نمی کند . هرچه بود شمس محاط به فرهنگ مردسالار در زمینه اجتماعی و زمانش بود «از زن شیخی نه آید، زن را همان پس کار ودوک خود» (شمس،۱۳۸۵) هم شمس وهم مرید سینه‌چاکش مولوی، زن را از جنس نفس و دارای سطح پایینی از مراتب وجود می دانستند:

> نفس، طبع زن دارد، بلکه خود زن طبع نفس دارد. شاوروهن و خالفوهن. یا رسول‌الله می‌فرمودی که مشورت کنید. خاصه در کاری که منفعت و مضرّت آن عام باشد. اکنون اگر مردی نیابیم با او مشورت کنیم، آنجا زنان باشد، چون کنیم؟ می‌فرمایدکه با ایشان مشورت کنید هرچه گویند ضد آن بکنید (شمس،۱۳۸۵: ۲۸۷).

مثال دیگر از فاصله عرفی فرهنگ مدنی امروز با فرهنگ دوران شمس این است که در عرف جدید پداگوژیک و تعلیم وتربیت، کاربرد خشونت مدت‌هاست یک امر ناهنجاری تلقی می‌شود اما شمس حسب فضاهای و زمینه فرهنگی خویش که اتفاقا قرن‌ها بعد از او نیز دیرپا و دیر زی بود، فلک زدن

کودکان را لازم می‌دید و حتی چنان از تنبیه بدنی کودکی در دوره معلمی و مکتب‌داری خویش به طول وعرض فراوان سخن می‌گوید که تو گویی قهرمان حماسی.

ایران زمین از نبرد خویش با سپاه توران روایت می‌کند ورجز می‌خواند. می‌گوید:

> ... با پدر ومادرش شرط کردم که اگر دست شکسته بر شما آید هیچ تغیری نکنید ... یک سیلیش زدم طپانچه‌ای که بر زمین افتاد و دیگری. و مویش را پاره پاره کردم، و همه برکندم و دست‌هاش بخاییدم که خون روان شد، بستمش در فلق! .... برداشتش حمال و به خانه بردند. تا هفته‌ای از خانه برون نیامد .... بعد از آن چوب را در آب نهادم. ... در فلق کشیدندش. ... چوب برداشتم و خود زدمش. چهارم چوب. پوست پای او با چوب برخاست. چیزی از دل من فروبرید، فروافتاد ... (شمس،۱۳۸۵: ۲۹۴-۲۹۱).

اینجا در صدد نقد عرفان نیستیم که البته در جای خود و با روش‌های صحیح کاری لازم است. عرفان باب بزرگی از معارف بشری است اما هاله قداست ورازوارگی و اسطوره‌سازی ضخیمی بر او هست و بسی غلط‌انداز است. عیار نقد است تا نشان بدهد عارفان با همه اوج‌گیری‌های خویش در معانی و احوال، موجوداتی از جنس گوشت، پوست و استخوان بودند. انواع غرائز، عادت‌ها و روحیات در آنها بود. مریدان شان بر سر اینکه کدامیک از بزرگان عرفان سجاده بر آب می‌اندازد و کدام بر هوا، باهم اختلاف می‌کردند به نحوی که از مفاخرات ما و منی در زندگی روز مره مردمان بی‌ادعا پیش پا افتاده‌تر است. میان نزدیک‌ترین اطرافیان مولانا بر سر خاک خراسان و تبریز حسادت شدید بود. چنانکه خود شمس از زبان آن‌ها می‌گوید چگونه «خاک خراسان متابعت خاک تبریز کند» (شمس،۱۳۸۵: ۷۳۶). کشاکش‌های شهری وقومی در تاریخ این سرزمین علل تاریخی داشت. شمس که مثل هر فرد معمولی نسبت به شهر خود گرایش دارد و در میان «قوم ناهموار» (شمس،۱۳۸۵ :۶۲۲) گرفتار آمده، یک طرف این کشاکش‌هاست. می‌گوید:

> آن از خری خود گفته است که تبریزیان را خرگفته است. او چه دیده است... آنجا کسانی بوده‌اند که من کمترین ایشانم، که بحر مرا برون انداخته است، همچنان که خاشاک از دریا به گوشه‌ای افتد. چنینم، تا آنها چون باشند (شمس،۱۳۸۵: ۶۴۱).

پس در عرفان، همه‌اش معانی آسمانی واهورایی نبود، انبوهی عناصر حقیر زمینی در عرفان وول وول می‌خوردند. بخشی از مشکلات شمس نیز به سبب مخالفت او با آلودگی‌های مرسوم خانقاهی مثل دروغ و دغل، مصرف حشیش، سوءرفتارهای جنسی و غلام بارگی در میان دراویش (موحد،۱۳۸۷: ۱۳۸-۱۰۳) افزون بر شطحیات او که «در خانقاه طاقت من ندارند، در مدرسه از بحث من دیوانه شوند» (شمس،۱۳۸۵: ۷۳۷) و تلخ زبانی‌ها و تندخویی‌های او که در جای‌جای مقالاتش عیان است.

در خلاف آمد عادت، بطلب کام!

ادب، دانش و معرفت، بیش از اینکه با روال‌ها و روتین‌ها بسط و توسعه پیدا بکند، از «خلاف آمد عادت» طلب کام کرده است، با نقدها و بداعت‌ها و نوآوری‌ها و تک روی‌ها و به خرق اجماع و گذر

از مرزهای مألوف و در اثنای شطحیات و پرسش افکنی‌ها پیش رفته است و شکوفا شده است. اگر از تاریخ فرهنگ ما حکیم فردوسی، زکریای رازی، خیام، ابن‌سینا، حلاج، بایزید بسطامی، شمس، مولوی، حافظ، نیما، فروغ و شاملو را برداریم، انصافا فقط دوازده نفر به معنای حساب عددی کم نمی‌شود، بلکه ماهیت و سرشت یک فرهنگ از او بازستانده می‌شود، تو گویی می‌خواهیم حرکت و خاصیت را از امری روان سلب می‌کنیم. این‌ها مثال‌هایی بودند که هیچ کدام بنابر عادت مرسوم کار نکردند و تکه‌هایی از عادات وقواعد را بشکستند. پس فرهنگ، ادب و دانش ایرانی اگر هنوز هویتی دارد و باقی است؛ بی‌گمان، کسب جمعیت از این زلف‌های پریشان کرده است.

زلف پریشان شمس

زلف پریشان شمس بود که از عوام‌زدگی مستولی بر فضای غالب نخبگان سربرتافت: «مرا در این عالم با این عوام هیچ کاری نیست. برای ایشان نیامده ام» (شمس،۱۳۸۵: ۸۲). در شمس؛ زشتی وزیبایی، خوبی و بدی، و کفر و ایمان دست همدیگر می‌گیرند. تو گویی شمس به عنوان یک انسان، خود را باهمه آنچه هست پذیرفته است: «مولانا را جمال خوب است و مرا جمالی هست وزشتی هست..» (شمس،۱۳۸۵: ۷۴)، برای همین است که در شمس، امید، اطمینان و مسرت باطنی هست و شادی‌ای هست که از درون می‌جوشد: «در اندرون من بشارتی هست ... ما را آن گشاد اندرون می‌بیاید» (شمس،۱۳۸۵: ۶۱۰)، «خوشی من از نهاد من، رنج من هم از نهاد من» (شمس،۱۳۸۵: ۷۵۶). حس ، حال شور و شادی درونی است که از او وجد و سماع برمی‌خیزد و از شالوده‌های فتوایی عبور می‌کند. پریشانی شمس است که کتمان نمی‌دارد اگر موسیقی بر او مثل وحی ناطق می‌بارد و نوای چنگ، قرآن فارسی می‌شود و او سجاده‌نشین باوقاری را بازیچه کودکان کوی می‌کند: «در دست همیشه مصحفم بود، وز عشق گرفته‌ام چغانه؛ اندر دهنی که بود تسبیح، شعر است و دوبیتی و ترانه» (دیوان شمس، غزل ۲۳۵۱).

در شمس تمنای زندگی هست، حتی اگر شده باشد با نقد حدیثی منقول از پیامبر! :

> مرا از این حدیث عجب می‌آید که الدنیا سجن المؤمن، که هیچ سجن ندیدم، همه خوشی دیدم، همه عزت دیدم، همه دولت دیدم. زهی من!... چندین گاه خویشتن را نمی‌شناختم،[۱۱] زهی عزت وبزرگی (شمس،۱۳۸۵: ۳۱۷).

چه نزدیک است شمس در این ملاحظه صمیمانه و بی‌شائبهٔ خویش با حقیقت وجود شریف پیامبر. در شمس زیستن با مردمان و در همان حال فرد بودن و فرد ماندن هست: «در خلوت مباش وفرد باش ...زن بخواه و مجرد باش» (شمس، ۱۳۸۵: ۷۲۱). این یک ظرفیت عالی از عرفان اجتماعی، عرفان زندگی و عرفان مثبت است. با معناست

که آن دیدار نخست شمس با مولانا نیز در عرصه عمومی روی داد؛ در حوالی بازار قونیه که محل عبور روزانه مولوی بود و در مکانی که معمولا او وهمراهان می‌نشستند و صحبت می‌کردند.

از شمس بر ما، اخگرهایی معنایی از الهیات انسان‌گرا برمی‌جهد:

چه سزا گفتن باشد که خداهست، تو هستی حاصل کن، خود را اثبات کن... گفت خدا یکی

است، گفتم اکنون تو را چه؟ چون تو در عالم تفرقه‌ای (شمس،۱۳۸۵: ۲۵۹،۲۸۰،۶۸۸).
تو را از قِدَم عالم چه؟ تو قِدَم خویش را معلوم کن، شناخت خدا عمیق است، ای احمق! عمیق تویی، اگر عمیقی هست، تویی (شمس،۱۳۸۵: ۲۲۱).

در این خلاف آمد عادت، قرآن و حدیث و سخنان بزرگان به یک سو، و سخن خود انسان به یک سوی دیگر ماجراست. اگر انسانی حضور نداشته باشد و سَرَکی نکشد و قامت ذهن و ضمیر برنیفرازد که با این متون سخن بگوید چیزی از آنها نمی‌چکد. اینجا مراد شمس، فرد فرد انسان‌هاست:

هله این...کلام مبارک اوست. تو کیستی؟ از آن تو چیست؟ این احادیث حق است وپرحکمت، واین دگر اشارت بزرگان است. از آن تو کدام است؟ (شمس،۱۳۸۵: ۷۲)

اوج الهیات تنزیهی: «که او اکبر است از آن همه تصورها... اگر چه تصور نبی است و مرسل و اولوالعزم» (شمس،۱۳۸۵: ۶۴۸-۶۴۷).

در الهیات انسان‌گرا، مهم وضعیت خود آدمی است. گاه بیان شمس به غایت شطحی‌گون می‌شود و زلف، پریشان: «مرا رسالهٔ محمد رسول‌الله سود ندارد، مرا رسالهٔ خود باید» (شمس،۱۳۸۵: ۲۷۰). بلی مهم سودای سر ماست و معنا بخشیدن ما به تجربه‌هایمان هست. اگر جوششی و جنبشی در ما نیست پیامبر نیز با همه صفای باطن و سرّ سخن، دربارهٔ ما کاری چه تواند بکند. اما اگر سودای سر ما بالاست و سوزی و نیازی هست، ابلیس نیز و همه غرائز و حالات بشری ما و همه تعارض های ما، بخشی از طرح رهایی و تعالی ما می‌شود.

در قصه آفرینش، خداوند آدم وحوا را آفرید و گفت بخرامید (و این یعنی زندگی). آن گاه گفت اما به این درخت نزدیک نشوید و شیطان آغاز به وسوسه کرد (و این نیز یعنی زندگی). شیطان چیست واز کجا آمد؟ جز اینکه بخشی از یک طرح بزرگ است. آن رویدادهای وجودی که آدمی را به کمال می‌رساند از متن همین وسوسه‌ها به وقوع می‌پیوندد. اگر صحنه هنرمندی هست، شیطان نیز در او شرکت دارد. غرائز و افکار و تردیدها و نافرمانی‌ها بخشی از موجود باارزشی است که انسان می‌نامیم. سرانجام باز خداوند فرمود اکنون که وسوسه شدید و گناه را و میل را و سرپیچی را تجربه کردید و حالیا همی شوقی به بالا دارید، پس بیایید (و این نیز یعنی زندگی).

خیر و شر دست همدیگر می‌گیرند. ببینید روایت شمس پریشان حال از شیطان را:

در بادیه چون پای آن مرد از خار مغیلان بشکست، قافله رفته، در آن حالت نومیدی، دید آینده از دور می آید ... پای در هم پیوست و او را به کاروان رسانید. گفت ... تو کیستی که این همه فضیلت تو راست؟ .... گفت من ابلیسم که کودکان در کتاب‌ها می‌خوانند انّ علیک لعنتی. کسی که در ابلیس اعتقاد در می‌بندد و به اعتقاد بدو می‌نگرد چنین به مراد می‌رسد و آن که در پیامبر بی‌اعتقاد می‌نگرد به عکس و خواری گمراه می‌شود، همچو ابوجهل (شمس،۱۳۸۵: ۲۶۵).

پس از نظر شمس مهم وضعیت انسان ورویکرد اوست. مهم این است که ما چگونه به تجربه‌هایمان

معنا بدهیم.

در شمس پاره‌هایی از نقدهای دینداری و مسلمانی است و معنای انسان دوستی و صلح است:

> آخر سنگ پرست را بد می‌گویی که روی سوی سنگی یا دیواری نقشین کرده است، تو هم رو به دیواری می‌کنی. پس این رمزی است که گفته است محمد علیه السلام، تو فهم نمی‌کنی. چون این کعبه را از میان برداری، سجدهٔ ایشان به سوی دل همدیگر باشد، سجده آن بر دل این، سجدهٔ این بر دل آن (شمس،۱۳۸۵: ۱۰۱-۱۰۰).

القصه شمس به تعبیری که من از ادوارد سعید در زندگی نامه خود نوشت او وام می‌گیرم (Said,1999)، حقیقتا موجودی «بی در کجا» ست. چنانکه عاشق دلباخته‌اش مولانا او را به این وصف می‌خواند: زهی عنقای ربانی شهنشه شمس تبریزی، که او شمسی است نی شرقی ونی غربی و «نی در جا» (دیوان شمس، غزل ۶۴).

پی نوشت

1. do less with moree
2. do more with more
3. Doing less with less and doing something else

۴. آنه ماری شیمل می‌گوید اگر مولانا نبود چطور می‌توانستیم فجایع و پیامدهای جنگ جهانی دوم را تحمل بکنیم. برای بحث شیمل دربارهٔ شمس بنگرید به: شیمل،ترجمه ۱۳۶۷

۵. همچون نیکلسون، شیمل، ادوارد وینیفیلد، آرتور آربری، فرانکلین لوئیس، ویلیام چیتیک، یوهان کریستوف بورگل، فروزانفر، زرین کوب و موحد.

۶. برای نمونه گزارشی دربارهٔ فروش چند صد هزار نسخه‌ای آثار مربوط به مولانا و انواع رکوردها و نیز اقبال عامه پسند به این نوع آثار در ایالات متحده بنگرید به: http://sale2002.persianblog.ir/post/76/

۷. لویناس، اخلاق را شنیدن صدای دیگری می‌داند؛ چه دیگری انسانی یا هر جاندار دیگر. درحقیقت به بیان لویناس یک به کلی دیگری «The wholly other» هست که در اثنای روابط پرشر وشور ما، به دوست داشتن دیگری دعوت می‌کند بدون اینکه اجباری در میان باشد. ما آزادیم که این دعوت را اجابت کنیم و آن دیگری را دوست بداریم، یا به اقتضای محرک‌ها و پاسخ ها با دیگران مقابله به مثل، یا ناهمدلی و یا حتی بدرفتاری بکنیم. اما همچنان صدای خفیف و حزین دیگری در عمق دل و جان ما و سرّ وجدان ما به گوش می‌رسد. خدای متعال یک بیان استعلایی از این «به کلی دیگری» است.

8. Reference Authority
9. Resource

۱۰. از اسرارالتوحید ابوسعید تا تذکره الاولیای عطار و مناقب اوحدالدین کرمانی و شیخ احمد جام و افلاکی.

۱۱. خویشتن نشناخت مسکین آدمی. از فزونی آمد و شد در کمی(مثنوی، دفتر سوم)

منابع

ـ دیویس، کالین، (ترجمه ۱۳۸۶)، درآمدی بر اندیشه لویناس. ترجمه مسعود علیا. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
ـ زیمل، گئورگ، (۱۳۸۶)، مقالاتی دربارهٔ تفسیر در علم اجتماعی. ترجمه شهناز مسمی پرست. تهـران: شرکت سهامی انتشار.
ـ شمس‌الدین محمد تبریزی، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی. تصحیح وتعلیق محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.
ـ شیمل، آنه ماری، (ترجمه ۱۳۶۷)، شکوه شمس، سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
ـ علیا، مسعود، (۱۳۸۸)، کشف دیگری همراه با لویناس. تهران: نشر نی.
ـ فراستخواه، مقصود، (۱۳۹۰)، ساخت اجتماعی دین‌ورزی. گروه جامعه‌شناسی دین، انجمن جامعه شناسی ایران، ۱۰ مرداد ۱۳۹۰. http://www.isa.org.ir/session-report/3878
ـ فریزبی، دیوید، (۱۳۸۶)، گئورگ زیمل. ترجمهٔ شهناز مسمی پرست. تهران: ققنوس.
ـ قدس، سعیده، (۱۳۸۳)، کیمیا خاتون؛ داستانی از شبستان مولانا. تهران: نشر چشمه
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۸۷)، باغ سبز عشق. تهران: کارنامه.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۸۵)، تصحیح و تعلیق مقالات شمس تبریزی. تهران: خوارزمی.
ـ واندنبرگ، فردریک، (۱۳۸۶)، جامعه‌شناسی جورج زیمل. ترجمهٔ عبدالحسین نیک گهر. تهـران: توتیا.
- Buber,M.(1999).Eclips of God. Us: Greenwood Press.
- Caputo, J. D.(1997). The Prayer and Tears of J. Derrida;Religion Without R. Religion. Bloomington,Indiana University Press.
- Said, Edward W. Out of Place: a Memoir. New York: Knopf, 1999.
- Valaskakis, Kimon; Lambert Gardiner, W. and Sindell, Peter(1982). The Management of Time in a Conserver Society. Montreal: GAMMA.

مدارای عرفانی در اندیشه و رفتار شمس تبریزی

محمّد خدادادی[1]

چکیده

شمس، حقیقت را نوری واحد می‌داند که در مجلاهای مختلف، به صور گوناگون، ظهور یافته است و از این رو، تعصّب و یکسویه نگری مذهبی و نزاع بین فرق را کاری ناروا می‌داند. از دیدگاه او، بین اصل ادیان و فرق اسلامی تباین ذاتی وجود ندارد و این سطحی اندیشی مردمان است که باعث نزاع‌های مذهبی شده است. همین اندیشهٔ او سبب شده است که با پیروان سایر ادیان و مذاهب و گروه‌های مختلف جامعه حتی آنان که عقایدی مخالف او دارند با مدارا و احترام رفتار کند و توجّه آنها را به سوی خود جلب نماید. از دیدگاه او، هر یک از مکاتب، به نوعی حقیقتی در خود دارند، اما برای دستیابی به آن حقایق، باید از تعصّب، سطحی‌اندیشی و یکسویه‌نگری رها شد و به عمق آن اندیشه‌ها توجّه کرد.

در پژوهش حاضر، دیدگاه‌های شمس، ذیل پنج عنوان، مورد بررسی قرار گرفته است: مدارای عرفانی، وحدت حقیقت و اختلاف دیدگاه‌ها؛ مدارای عرفانی با غیر مسلمانان؛ مدارای عرفانی با فرق مختلف اسلامی؛ نسبت کفر، ایمان و حقیقت در مدارای عرفانی؛ مدارای عرفانی با گروه‌های مختلف جامعه.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، مقالات شمس، مدارای عرفانی.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

مقدمه

متأسفانه در روزگاری به سرمی‌بریم که همچنان غبار تعصّب و یکسویه‌نگری از خاطر گروهی از انسان‌ها پاک نشده است و همین موضوع، سبب برپایی جنگ‌های فرقه‌ای به نام دین، مذهب و نسل‌کشی‌های وحشیانه می‌گردد. این در حالی است که فرهنگ غنی ادبیات عرفانی فارسی، سرشار از آموزه‌هایی است که اگر بتوان آن‌ها را در میان جوامع بشری نشر داد و به کار بست، بسیاری از این نزاع‌ها پایان می‌پذیرد. یکی از این آموزه‌ها، مبحث مدارای عرفانی است که اگر بتوان آن را در بستری مناسب گسترانید، علاوه بر این که زمینهٔ وحدت گروه‌های مختلف اسلامی و بالاتر از آن گفتگو و احترام متقابل بین ادیان گوناگون را فراهم می‌آورد، موجب از بین رفتن افراط‌گرایی نیز می‌شود.

یکی از عارفان برجسته مسلمان که در این باب، مباحث بسیار زیبا و قابل توجّه‌ای دارد، شمس‌الدین محمّد تبریزی، عارف نامدار قرن هفتم هجری، است. شمس از زمرهٔ معدود عرفایی است که در عین تبحّر و تسلّط بر علوم متداول روزگار خود، علاقه‌ای به نگارش اندیشه‌هایش نداشته و همین موضوع، مهم‌ترین دلیل پنهان ماندن عقاید اوست. تنها اثر به جا مانده از او، یعنی *مقالات* شمس تبریزی، مجموعه‌ای از سخنان اوست که در جمع مریدان مولوی بیان می‌داشته، اما متأسفانه همین منقولات نیز صدها سال در پردهٔ خمول و گمنامی به سر می‌بردند و تا این اواخر، کمتر کسی به آنها دسترسی داشت. همین موضوع، باعث شده بود که محققان عرفان اسلامی در سده‌ها و حتّی دهه‌های گذشته، نتوانند از رهگذر این اثر به اندیشه‌هایِ ناب شمس تبریزی راه یابند.

خوشبختانه در روزگار معاصر نسخه‌ای نسبتاً منقح از *مقالات* شمس تبریزی در اختیار محققان و پژوهشگران عرفان اسلامی و ادبیات فارسی قرار گرفته که راهگشای بسیاری از مجهولات پیرامون زندگی و اندیشه‌های شمس تبریزی است. با وجود این، متأسفانه تا کنون، بنا به دلایل مختلف از جمله دشواری‌ها و پراکنده گویی‌های موجود در کتاب *مقالات* چنان که بایسته و شایسته است به این کتاب ارزشمند توجّه نشده و بجز چند اثر معدود، آثار قابل توجّه‌ای در این حوزه نگارش نیافته است. این در حالی است که کتاب مقالات شمس تبریزی به گنجینه‌ای می‌ماند که انواع معارف اسلامی همچون عرفان، کلام، تفسیر، تأویل و جز آن، به شکلی زیبا و ادبی در آن وجود دارد و تحقیق دربارهٔ هر یک از این موضوعات، نیازمند پژوهشی مستقل و جامع است.

اگر چه پژوهش‌های معدودی در زمینهٔ پلورالیزم و مدارای عرفانی در ادبیات کلاسیک فارسی و اکثراً در مورد دیدگاه‌های مولوی انجام شده است، اما تا کنون نه تنها هیچ اثر مستقلی به مقولهٔ مدارای عرفانی در اندیشهٔ شمس نپرداخته است، بلکه در هیچ کدام از آثار انگشت‌شماری نیز که دربارهٔ شمس تبریزی نگاشته شده است، مطلبی در این مورد وجود ندارد و پژوهش حاضر نخستین اثری است که دیدگاه های شمس را در این زمینه بررسی می‌کند.

در ادامه به صورت بسیار مختصر به مقولهٔ مدارای عرفانی در ادبیات عرفانی فارسی اشاره می‌کنیم و سپس، دیدگاه‌های شمس تبریزی در این مورد را بررسی خواهیم کرد:

مدارای عرفانی در ادبیات عرفانی

اگر چه برخی از متفکّران جهان غرب، مدعی ابداع نظریهٔ پلورالیزم‌اند، اما باید دانست که در ادبیات عرفانی کلاسیک ما مباحث عمیقی در زمینه وحدت ادیان و کنار گذاشتن تعصّبات بیهوده و یکسویه‌نگری‌های خام‌اندیشانه، بیان شده است که اگر نگوییم بسیار قابل توجّه‌تر از نظریّات فیلسوفان معاصر غربی است، چیزی از آنها کم ندارد. این حقیقت به قدری روشن است که حتی خود جان هیک نیز با صراحت آن را بیان داشته است:

> گاهی گفته می‌شود پلورالیسم دینی، محصول لیبرالیسم غربی مابعد عصر روشنگری است؛ اما این خطای آشکاری است ... این نظریه را برخی از متفکران نظیر رومی و ابن‌عربی در قرن سیزدهم ... تعلیم داده‌اند ... بنابراین، هرگز چنین نیست که خاستگاه این نظریه در غرب جدید باشد. واقع این است که غرب جدید، اکنون به پای شرق باستان رسیده است (هیک، ۱۳۸۴الف: ۵۳).

بدون شک، فرهنگ اسلامی در ارتقای وسعت مشرب، مدارای عرفانی و کنار گذاشتن تعصّبات و یکسویه‌نگری‌ها، در بین آرای اندیشمندان جهان در طول تاریخ، سهم چشم‌گیری داشته است. در حقیقت، این «اسلام بود که با تشویق مسلمانان به علم، روح معاضدت و تساهل را جانشین تعصّبات دنیای باستان کرد». (زرین‌کوب، ۱۳۵۵: ۲۴) آنگاه اندیشمندان و عرفای اسلامی، براساس همین تعالیم و اندیشه‌ها به رشد و پویایی این فرهنگ، غنایی خاص بخشیدند. به عنوان نمونه، حسین منصور حلاج، عارف نامدار مسلمان، نظر خود را در این مورد این گونه ابراز می‌دارد:

«اعلم أنَّ الیَهودیّهٔ وَ النَّصرانیّهٔ وَ الإسلام وَ غَیر ذَلکَ مِنَ الأدیانِ هِیَ اَلقابٌ مُختَلِفَهٍ و أسام مُتغایرهٔ وَ المَقصود لا یَتغیِّرُ و لا یَتخلَّف» (ماسینیون، ۱۹۳۶: ۷۰). (بدان که یهودیت و مسیحیت و اسلام و سایر ادیان همگی اسامی مختلفی است که برای مقصودی که اختلاف و تغییر در آن راه ندارد به کار می‌رود)

و سپس در اشعاری اندیشه و نظر خود را اینگونه بیان می‌دارد:

تفکّـرتُ فـی الأدیـانِ جِـداً مُحققّـاً فَالفیتُهـا اَصـلاً لَـهُ شـعبٌ جـمّـا
فَــلا تَطلُبَــن لِلــمَرءِ دِینــاً فَــانَّهُ یَصُـدُّ عَـنِ الاصـلِ الوَثیـقِ وَ اِنَّمـا

(همانجا)

(در پژوهشی پی‌گیر در همه ادیان اندیشه کردم، پس برای آن اصلی یافتم که دارای شاخه‌های گوناگون است. پس برای انسان دین و مذهبی خاص مخواه، چرا که این کار باعث می‌شود از رسیدن به آن اصل حقیقی و راستین باز ماند).

از دیـدگاه ابن‌عربی نیز، عارف کامل کسی است که هر معبودی را جلوه و مظهری از جلوات و مظاهر الهی ببیند که حق در آن پرستش می‌شود: «وَالْعَارِفُ الْمُکَمَّلُ مَنْ رَأی کُلّ مَعْبُودٍ مَجْلی لِلْحَقِّ یُعْبَدُ فِیهِ» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۹۵) و در جای دیگر می‌گوید:

«الحَمدُ لِلّه مُنَزِّلِ الحِکَم عَلَی قُلُوبِ الکَلِم بِأَحَدیَّةِ الطَّرِیق الأَمَم مِنَ المَقام الأَقدَم وَ إِن اختَلَفَت النِّحَلُ وَ المِلَلُ لِاختِلاف الاُمَم». سپاس خدای را نازل کنندهٔ حکمت‌ها در دل‌های کلمه‌ها به یگانگی راه راست از مقام قدیم‌تر اگرچه دین‌ها و مذهب‌ها به اختلاف امت‌ها مختلف گشته‌اند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۴۷)

بنابراین، از منظر ابن‌عربی، اگرچه حکمت‌های فرو فرستاده شده بر پیامبران به شکل‌های مختلف بوده، اما چون همهٔ آنها از یک مبدأ (وجود قدیم پروردگار) صادر شده است، اختلافی میان آنها نیست.

از این منظر حکمت‌هایی که بر دل پیامبران نازل شده ناظر بر وحدت راه حق است. این حکمت‌ها همه از یک مقام سرچشمه گرفته و به یک جا منتهی می‌شود و حامل یک پیام است: راه راست به سوی حق یکی است و پیروان ادیان و مذاهب، به رغم اختلافات ظاهری که دارند، همه سالکان یک راهند. (موحد، ۱۳۸۶: ۱۳۸).

از دیدگاه عارفان مسلمان،

همه [ادیان] مقرند به یگانگی خدا و به آنکه خدا خالق است و رازق است و در همه متصرّف و رجوع به وی است و عقاب و عفو از اوست ... پس اگر در راه ها نظر کنی اختلاف عظیم است و مباینت بی‌حد؛ اما چون به مقصود نظر کنی همه متفق‌اند و یگانه (مولوی، ۱۳۴۸: ۹۷).

از نظر اسلام «الطُّرُقُ اِلی الله بِعَددِ اَنفاسِ الخَلائق» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۴ /۱۳۷). از این منظر، غایت و هدف تمام ادیان به یک چیز ختم می‌شود و آن وجود حضرت حق است که تمام اشیاء و مخلوقات هر یک به زبان خویش در حال تسبیح ذات او هستند، چنانکه «وَ إِن مِن شَیْءٍ إِلاَّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» هیچ موجودی نیست جز آنکه او را به پاکی می‌ستاید (اسراء / ۴۴) و از اینجاست که در نزد عارفان، «کافر و مؤمن هر دو مسبّحند ... او به زبانی و این به زبانی». (مولوی، ۱۳۴۸: ۲۰۵)

رد پای این اندیشه را نزد ابوسعید ابوالخیر نیز می‌توان یافت، چنان که او نیز خرابات را خالی از مردان خدا نمی‌دانست؛ «شیخ را پرسیدند که: مردان او در مسجد باشند؟ گفت: در خرابات هم باشند!». (میهنی، ۱۳۶۶: ۱ /۲۸۴)[1] چنانکه می‌بینیم از نظر ابوسعید هم خرابات و مسجد چندان تفاوتی با یکدیگر ندارند. در آثار حکیم سنایی نیز می‌توان چنین اندیشه‌هایی را مشاهده کرد. از نظر او نیز راه رسیدن به حقیقت تنها ایمان نیست، بلکه گاه کفر نیز راهبر و راهنمای آدمی به سوی حقیقت است:

نیست اندر نگار خانهٔ امر — صورت و نقش مؤمن و کفار
زانکه در قعر بحر الا الله — «لا» نهنگی است کفر و دین اوبار

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۹۹)

از نظر سنایی ادیان مختلف به صرف نام، هیچ یک از دیگری برتر نیستند. چنان که در نظر او

علمای یهود، نصارا و اهل ذمه تفاوتی با فقیهان و علمای اسلام ندارند.

تـــوهـنوزازبـهـررعـنـایـیـزبـهـرلاشـه‌ای　　گـاه در بـند هویدی گـاه در نقش مهار
چون به حکم اوست، خواهی تاج خواهی پایبند　　چون نشان اوست خواهی طیلسان خواهی غیار
(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۸۷)

طیلسان لباس مخصوص فقها بوده و غیار علامت زردرنگی است که اهل ذمه و گاه یهود و نصارا برای بازشناخته شدن از مسلمانان بر جامهٔ خویش می‌دوخته‌اند. به هر حال غیار و طیلسان و تاج و پایبند در نظر عارف یکسان است و تفاوتی میان آنها نمی‌بیند. از نظر سنایی زبان و مکان نیز نمی‌تواند جدا کننده و فصل ممیز میان ادیان و حقیقت واحد باشد، از نظر او سخن حق ممکن است به هر زبان و در هر مکان جاری باشد:

سخن کز روی دین گویی چه عبرانی چه سریانی　　مـکان کـز بهر حق جویی چه جـابلقا چه جابلسا
(سنایی، ۱۳۶۲: ۵۲)

شمس تبریزی نیز در لابلای سخنان پراکندهٔ خود، مطالبی در این باب بیان داشته است که به نوبهٔ خود، بسیار جالب توجّه‌اند. در ادامه به صورت ساختارمند به نقد و تبیین این اندیشه‌ها پرداخته می‌شود.

مدارای عرفانی، وحدتِ حقیقت و اختلاف دیدگاه‌ها

اگرچه از دیدگاه شمس، حقیقت امری واحد است که در مجلاهای مختلف، به اشکال گوناگون ظهور یافته است؛ اما این اختلاف مراتب و دیدگاه‌ها هم به خواست و حکمت الهی است و نمی‌توان به طور کلّی آن را ردّ کرد و خواستار تجمیع حقایق به حول یک مرکز خاص شد. به عبارت دیگر، کثرت اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها خواست خدا و تجلّی صفات مختلف اوست و باید باشد، ولی باید این نکته را نیز درنظر داشت که در هر یک از این مراتب، حقیقت به شکلی و نوعی وجود دارد:

> هو عظیم‌تر از چندین هزار نظرهاست. چه عجب اگر هو با همه صفات و محدثات باشد؟ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَينَما كُنْتُمْ.[۲] چنانکه [خداوند] بصیرت هر کسی را در این جهان به سویی گشاده است که سویِ دیگر را نبیند. چنانکه یکی تصرفات زرگری را بیند، یکی دقایق جوهری و کیمیا و سحر و ... بیند، و یکی حقایق خلافی را بیند و فقه و اصول، و یکی روح و راحت آن جهانی را و نور خدا را بیند و یکی شهوت و جمال و عشق را بیند و یکی هزل و سحر را داند و بس، و یکی فرشتگان و کروبیان و عرش و کرسی را داند و بس و هر یکی را در این کوشک منظری دگر گشاده است و رواقی دگر گشاده، که این را از حال آن خبر نیست و آن را از حال این (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ /۳۲۳).

بنابراین، اگرچه شمس، حقیقت را امری واحد می‌داند، اما معتقد است که در این عالم هرکسی

بهره‌ای از این حقیقت دارد و آن را از دریچهٔ چشم خود می‌نگرد و از این رو، از احوالات دیگران بی‌اطلاع است. اما اگر به عنـوان یک محقّق از فضایی ورای این اختلاف دیدگاه‌ها به این نما نگریسته شود، این موضوع دریافته می‌شود که همهٔ این مراتب در یک کوشک (= یک حقیقت) قرار دارد و اختلاف‌ها تنها در رواق‌های مختلفی (= دیدگاه‌های متفاوتی) است که در برابر آنها گشوده شده است.

از دیدگاه شمس، این تفاوت دیدگاه‌ها به دلیل اختلاف عقل‌ها[۳] و همچنین دشوار بودن و پیچیدگی مسائل هستی‌شناسی و معرفتی است وگرنه در مسائل ساده جدالی بین گروه‌های گوناگون وجود ندارد. پس حقیقت امری واحد است و اختلاف عقل‌ها و پیچیدگی مباحث هستی‌شناسی باعث جدایی بین ادیان و مذاهب شده است:

> و از بهر این است که هفتاد و دواند ملّت. عقل‌ها با هم مخالفند و متناقضند. مثلاً دو کس را بپرسی که دو در دو چند است؟ هر دو یک جواب گویند بی مخالفت، زیرا اندیشه کردن آن آسان است. چون بپرسی هفت در هفت چند است؟ یا هفده در هفده؟ خلاف کنند آن دو عاقل، زیرا اندیشه آن دشوارتر است (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ /۱۹۲).

سپس، اضافه می‌کند که حقیقت یکی است، اما از آنجا که هر کسی با توجّه به دیدگاه خود به قضیه می‌نگرد و یا به قول شمس آینه را به صورت صحیح و مستقیم در برابر شیء مورد نظر قرار نمی‌دهد، در نتیجه، حقیقت را آنگونه که باید نمی‌بیند و اختلاف بین ادیان هم از همین جا ناشی شده است، وگرنه همهٔ آنها، حقیقت و نوری واحدند:

> چون کاهلی کند و عقل را استعمال نکند، چنان است که آینه را کثر می‌دارد. وگرنه، صد هزار آینه را چون راست داری، یک سخن گویند. مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتابِ وَ مُهَیْمِناً.[۴] نورها جمله یار یکدگرند (همان)

از نظر شمس، میان انبیاء نیز هیچ دوگانگی و اختلافی نیست؛ بلکه هر یک معرّف دیگری هستند: «انبیا همه معرّف همدگرند. عیسی می‌گوید: ای جهود موسی را نیکو نشناختی، بیا مرا ببین تا موسی را بشناسی. محمّد(ص) می‌گوید: ای نصرانی، ای جهود، موسی و عیسی است» (همان،۱ /۷۵). مولوی نیز این دیدگاه‌های شمس را در مثنوی خود بازتاب داده است، شمس را نیکو نشناختید، بیائید مرا ببینید تا ایشان را بشناسید. سخن انبیا شارح و مبیّن همدیگر چنانکه می‌گوید:

تـا قیامت هست از مـوسـی نتاج — نور دیـگر نیست دیگـر شـد سـراج
این سفال و این پلیته دیـگرست — لیک نورش نیست دیگر زان سرست
گر نظر در شیشه داری گم شوی — زانـک از شـیـشه سـت اعـداد دوی
ور نـظـر بـر نـور داری وا رهـی — از دوی و اعـداد جـسـم مـنـتـهـی
از نـظـرگاهـست ای مغـز وجـود — اخـتـلاف مـؤمـن و گـبر و جـهـود

(مولوی، ۱۳۸۷: د۳ /۴۶۳)

این اعتقاد شمس، از زمرهٔ اعتقادات اصیل عارفان مسلمان است و ریشهٔ آن را باید در قرآن مجید جستجو کرد، چرا که:

> از نظر قرآن، دین خدا از آدم تا خاتم یکی است. همهٔ پیامبران به یک مکتب دعوت می‌کرده‌اند. اصول مکتب انبیاء که دین نامیده می‌شود، یکی بوده است. تفاوت شرایع آسمانی، یکی در سلسله مسائل فرعی و شاخه‌ای بوده که بر حسب مقتضیات زمان، خصوصیات محیطی و ویژگی‌های مردمی که دعوت می‌شده‌اند متفاوت می‌شده است و دیگر در سطح تعلیمات بوده که پیامبران بعدی به موازات تکامل بشر، در سطح بالاتری تعلیمات خویش را القاء کرده‌اند... این تکامل دین است، نه اختلاف ادیان. هرگز خداوند کلمهٔ دین را به صورت جمع (ادیان) نیاورده است (مطهری، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۸۲-۱۸۱).

شمس در جای دیگری از سخنانش باز هم تأکید می‌کند که این تفرقه‌هایی که در عالم و در بین ارباب مذاهب و شرایع است، اصالت ندارد و اگر از سطحی‌نگری و ظاهربینی بگذریم به وحدت ادیان و حقایق پی می‌بریم: «اکنون این تفرقه و مرتبه، خود از روی علم ظاهر و محسوسات و معقولاتِ عقل این جهانی و حسّ این جهانی است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۱۰) او در ادامه سخنان خود این موضوع را متذکّر می‌شود که از این اختلاف‌های ظاهری که ساختهٔ اوهام بشری و یا ریاکاری و منفعت‌طلبی عده‌ای است دست بردارید و به سوی درک آن حقیقت واحد که در پشت این نمایش‌های ظاهری است، حرکت کنید و از آن اطلاع یابید: «شما را می‌گویم: پنبه‌ها از گوش بیرون کنید، تا اسیر گفت زبان نباشید[۵] و اسیر سالوس ظاهر نباشید و به هر نمایشی در نیفتید. چشم و گوش باز کنید تا به معاملهٔ اندرون مطلع باشید» (همان).

برای رسیدن به این هدف، لازم است که از یکسویه‌نگری و خود را حق مطلق دانستن چشم پوشید و دیدگاه‌های طرف مقابل را نیز به شکلی محقّقانه و خالی از غرض، مورد تأمل و مطالعه قرار داد. شمس، این مفهوم را در چند جای *مقالات* به شکلی تمثیلی بیان کرده است: «ورقی فرض کن، یک روی در تو، یک روی در یار، یا در هر که هست، آن روی که سوی تو بود خواندی، آن روی که سوی یار است هم باید خواندن» (همان،۲ /۱۲۸) و باز در جای دیگر تأکید می‌کند که همهٔ رنج‌های بشری محصول همین یکسویه‌نگری و عدم توجّه به دیدگاه ها و حقایق دیگران است: «این را یاد دارید که ورق خود را می‌خوانید، از ورق یار هم چیزی فرو خوانید. شما را این سود دارد. این همه رنج‌ها از این شد که ورق خود می‌خوانید، ورق یار هیچ نمی‌خوانید» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲ /۱۳۳) و براستی همه نزاع‌ها و رنج‌های بشری، از سطح کلان جامعه گرفته تا سطح خانواده، محصول یکسویه‌نگری و عدم توجّه به دیدگاه‌ها و درونیات طرف مقابل است و اگر بشر به جای مطلق‌نگری و دگماتیسم به سوی گفتگو و توجّه به عقاید دیگران حرکت می‌کرد در طول هزاران سال تمدن بشری، این همه جنگ و نزاع برپا نمی‌شد.

شمس در جای دیگری از سخنانش، تأکید می‌کند که راه نجات و خلاص آدمی رها شدن از یکسویه‌نگری و مطلق‌گرایی است:

قول اصولیان را بگیریم که قضایا سه قسم‌اند: یکی واجب است، چنانکه عالم حق و صفات او؛ و دوم محال است، همچون اجتماع نقیضین؛ و سیم جایز است که هر دو روا باشد، شاید که بود و شاید که نبود. هر که این قسم[سوم] را بگیرد، آن کس خلاص یابد (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ /۱۶۴).

شمس، از حکم مطلق کردن بر حذر داشته و راه رهایی بشر را وسعت مشرب و اندیشهٔ فارغ از تعصّب دانسته است. شمس در ضمن حکایت عارف بغدادی به شیوهٔ کسانی که از ابراز عقیدهٔ دیگران جلوگیری می کنند بشدّت انتقاد می کند و شیوهٔ آنان را مغایر رفتار انسانی می‌داند و آنها را به آزادی در بیان عقیده دعوت می‌نماید: «... او را دست برنهد که چرا گفتی؟! نی خود چرا دست نهند. همچنانش رها کنند که بود، از این نظیر سخن ما چرا آری؟...» (همان، ۲ /۱۱۰)

شمس در زندگی شخصی خود، عملاً دارای وسعت مشرب بوده و با دیدگاهی محقّقانه و خالی از غرض به آرا و اندیشه‌های صاحبان سایر مذاهب و فرق می‌نگریسته است و همین موضوع باعث شده که گروه‌های مختلف نیز او را محترم بشمارند و هم صحبتی با او را غنیمت بدانند:

آن یکی می‌گفت که اگر تو فقیه بودی چه بحث‌های دقیق پیدا کردئی؛ آن نصرانی گفت: اگر تو نصرانی بودی، رونق بودی دین نصاری را. جهود باری بِه از این گفت. گفت: اگر همهٔ مسلمانان چنین بودندی، زهی دین که بودی دین محمّد(ص) ... (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ /۳۴۵).

مدارای عرفانی با فرق مختلف اسلامی

آزاد اندیشی و وسعت مشرب شمس تا به حدّی است که به روی مکتب فقهی خود نیز که ظاهراً به نظر می‌رسد شافعی بوده است (موحد، ۱۳۸۸: ۳۲۴)، تعصّب ندارد و می‌گوید اگر من حقیقتی را در مکتب فقهی دیگری بیابم بدون تعصّب و غرض ورزی آن را می‌پذیرم: «مثلاً من شَفْعَویم، در مذهب ابوحنیفه چیزی یافتم که کار من بدان پیش می‌رود و نیکوست، اگر قبول نکنم لجاج باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ /۱۸۲_۱۸۳).

این دیدگاه از آنجا منشأ می‌گیرد که او اختلاف بین فرق و مذاهب اسلامی را نیز امری اصیل نمی‌داند و معتقد است که اختلاف بین فرق اسلامی محصول تعصّب است وگرنه هیچ اختلافی در بین بزرگان حقیقی مذاهب اسلامی وجود ندارد و اگر ما پردهٔ تعصّب و دگماتیسم را از روی اندیشهٔ خویش برداریم، این اختلافات ظاهری به خودی خود از میان برداشته می‌شود:

گفت که اگر فهم متردّد نشدی در اشارات و عبارات، علمای اسلام خلاف نکردندی، و از نصوص یک معنی فهم کردندی، گفتم: علمای اسلام را با هم چگونه دوئی و اختلاف باشد؟ آن دو دیدن و آن تعصّب کار توست. ابوحنیفه اگر شافعی را دیدی، سَرَکش کنار گرفتی، برچشمش بوسه دادی. بندگان خدا با خدا چگونه خلاف کنند؟ و چگونه خلاف ممکن باشد؟ تو خلاف می‌بینی. قربان شو تو، از دوئی برهی (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۳۰۴).

اهـمیت و عظـمت این سخنانِ آزاد منشانهٔ شمس از آنجا روشن می‌شود که این سخنان را در روزگاری مطرح کرده است

> که اکثریت قریب به اتفاق جامعهٔ بشری، غرق گرداب تعصّب مذهبی بودند، جنگ‌های صلیبی هنوز پایان نیافته بود، فرق اسلامی خون هم را می‌ریختند و هر فرقه‌ای که دست می‌یافت، مدارس فرقهٔ دیگر را ویران می‌کرد و کتب کتابخانه‌های آنها را در آب می‌شست و یا در آتش می‌سوخت. پیروان ادیان دیگر و اهل ذمه را خوار می‌داشتند و به هنگام فرصت خانه‌های آنها را به تاراج می‌دادند و این عمل ناثواب را وسیله اجر اخروی و ثواب می‌انگاشتند! (فروزانفر، ۱۳۸۲: ۲ /۹۳۱)

در چنین روزگاری، سخن از آزادی بیان و وحدت ادیان و مذاهب گفتن و دعوت به همزیستی مسالمت‌آمیز و رها کردن تعصّبات دینی، نشان دهنده شأنی والا و فهمی متعالی است.

مدارای عرفانی با غیرمسلمان (معتقدان ادیان دیگر)

چنانکه ذکر شد، از نظر شمس، میان انبیاء هیچ دوگانگی و اختلافی نیست (همان، ۱/ ۷۵). از همین رو، او معتقد است که باید با معتقدان راستین ادیان دیگر با احترام و تساهل رفتار کرد. او نصارا و یهودی و مسلمان را در پذیرش یک عقیده و رد سایر عقاید در تنگنای تعصّب و سخت‌گیری قرار نمی‌داده است. از منظر شمس، وقتی حجاب‌ها از دیدهٔ باطن اشخاص کنار بروند، آنگاه به فهم این حقیقت نائل خواهد آمد که بنا نیست تنها عقیده‌ای خاص را حقّ بداند و سایر عقاید را نفی کند، از این رو «آنها که تمییز الهی دارند که یَنظُرُ بِنُورِالله،[۶] دانند که آنچه در نظر وی هنرست و دقیق‌بینی است، در نظری که بعد از فنای نظرها باقی ماند، حماقت است و حجاب». (همان، ۱/ ۹۷) مولوی نیز به تبع شمس، همین یگانگی ادیان و همسو بودن آنها در مسیر حقیقت را بیان کرده است، چنانکه می‌گوید:

صد کتاب ار هست جز یک باب نیست — صد جهت را قصد جز یک محراب نیست
این طُرُق را مخلـصش یک خانه اسـت — ایـن هـزاران سنبـل از یـک دانـه است
(مولوی، ۱۳۸۷: د ۱۲۱۲/۶)

از دیدگاه شمس، مسلمان واقعی باید دارای مدارای اجتماعی و سعهٔ صدر باشد و موصوف به صفت الهی ستّار. در باور او، این مدارای اجتماعی با غیر مسلمانان و رفتار محبت‌آمیز با ایشان است که باعثِ جذبِ آنها به اسلام می‌شود و رفتار خشن و تعصّب‌آمیز، تنها باعث دلزدگی دیگران از دین مبین اسلام خواهد شد:[۷]

> تو ... مسلمانی، مؤمنی، مسلمان کم آزار بود، ستّار بود. مثلاً کشیشی مسلمانی را کشت، آمد در خانهٔ تو که از عوانان گریخته‌ام؛ تو را یافتم، امانم دِه، نگویی مسلمانی را مسلمانی را می‌کشد نمی‌رهد. الّا امانش دهی، تا او میل شود به مسلمانی (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۴۴)

و یا: «اگر این نصرانی صد روز سخن گوید ملول نشوم. آن ملول و ستیزشونده را بسوختم که ساختن در سوختن است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۳۰۹).

همین اعتقادات و رفتارهای سنجیدهٔ شمس با معتقدان ادیان و مذاهب دیگر، باعث می‌شود که آنها به سوی او میل کنند و خواهان همراهی و مصاحبت با او باشند: «در ره سخن بگفتم، آن ارمنی می‌گوید: خنک و اقبال آن کس که همه روز با تو باشد ...» (همان، ۱ /۱۴۸) و یا «آن پسر نصرانی ... نگران من شد، به حجره راه جست و دایه را آنجا آورد. همسایه جهت بهانه و از راه بی‌راحت راهی ساخت ...» (همان، ۱ /۳۷۰).

خود شمس نیز هر جایی که صفای درون و حقیقتی را می‌یابد به سوی آن میل می‌کند. برای او تفاوتی نمی‌کند که حقیقت در کلیسا باشد یا جای دیگر. هر جا که اهلیت و صلاحیتی را ببیند آنجا می‌رود، هرچند از نظر ظاهربینان مورد سرزنش قرار گیرد:

> ... جماعتی مسلمان برونانِ کافر اندرون، مرا دعوت کردند. عذرها گفتم. می‌رفتم در کلیسا. کافران بودندی دوستان منِ، کافرِ برون، مسلمانِ اندرون. گفتمی: چیزی بیارید تا بخورم، ایشان به هزار سپاس بیاوردندی و با من افطار کردندی و خوردندی و همچنان روزه دار بودندی (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲ /۳۱).

بنابراین، شمس در بند ظواهر و ظاهرسازی‌های ریاکاران نیست و هرجا حقیقت را ببیند، آنجا می‌رود. از این دیدگاه، ادیان مختلف حقیقتی در خود دارند که برخی از اصحاب آنها به آن دست یافته‌اند و بعکس برخی از پیروان دین مبین اسلام که کامل‌ترین ادیان است تنها در بند اسم و رسم خود مانده‌اند و بهره‌ای از حقیقت ندارد. از این روست که شمس، ترجیح می‌دهد با مردان اهل حقیقت واقعی که به ظاهر بر کیشی غیراسلام هستند، مجالست تو مؤانست کند و از مسلمانان ظاهری‌ای که در باطن مشرک و کافرند دوری ورزد:

> گفت با ما بیا تا شب زنده داریم به هم. گفتم: می‌روم امشب بر آن نصرانی که وعده کرده‌ام که شب بیایم. گفتند: ما مسلمانیم و او کافر، بر ما بیا. گفتم: نی او به سرّ مسلمان است؛ زیرا او تسلیم است و شما تسلیم نیستید و مسلمانی تسلیم است (همان، ۱ /۲۲۶).

همین رستن از یکسویه نگری و فراگیر بودن حقیقت باعث شده است که شمس، بدون تحقیق، به شخص و یا گروه خاصی گمان بد نبرد،[۸] زیرا چه بسا کسی که به ظاهر کافر به نظر می‌آید صاحب باطنی نیک باشد و دارای حُسن عاقبت[۹]: «مرا گمان نیک باشد به دوستان، آنچه معاینه ببینم در وسع من نباشد که به خلاف آن گمان برم، الا اوّل در حق کافران نیز بد نه اندیشیدمی. گفتمی که داند؟ باشد که مسلمان بود در حقیقت و در عاقبت» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۰۹).

از خصوصیات دیگر این وسعت مشرب و سعهٔ صدر آن است که شمس برای معتقدان همهٔ مذاهب دعای خیر و آرزوی نیک دارد و نه تنها در حق کس بد نمی‌اندیشد؛ بلکه برای همه آرزوی عاقبت به

خیری دارد:

> من خوی دارم که جهودان را دعا کنم. گویم که خدایش 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 تحلیلی، مشغول عالم حق گردد[۱۰] (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ /۱۲۱).

براستی اگر این اندیشه در جهان معاصر ما که مملو از بدخواهی، دشمنی و کینه‌ورزی بین گروه‌های مختلف و ارباب مذاهب و فرق گوناگون است، پذیرفته شود، جهان پر از صلح و آشتی خواهد شد.

نسبت کفر، ایمان و حقیقت در مدارای عرفانی

یکی دیگر از دیدگاهی که در بینش مدارای عرفانی شمس مطرح می‌شود، این است که حقیقت، برتر از کفر و ایمان است؛ هرچند هم در کفر و هم در ایمان، مراتبی از حقیقت وجود دارد. به عبارت دیگر، او معتقد است که اگر از نظرگاهی دیگر به کفر نگریسته شود، آن نیز مرتبه‌ای از حقیقت است. این بینش عرفانی در نزد سایر عرفا هم دیده می‌شود، چنانکه حکیم سنایی که شمس ارادت ویژه‌ای نیز به او دارد (ر.ک: شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ /۱۴۷، ۹۲؛ ۲ /۵۷، ۲۲۳) می‌گوید:

> شرط مؤمن چیست؟ اندر خویشتن کافر شدن　　شرط کافر چیست؟ اندر کفر ایمان داشتن
> (سنایی، ۱۳۶۳: ۴۵۹)

و در جای دیگر می‌گوید:

> کو کمال حیرتی، تا مر تو را رخصت بود　　صورتِ جان را نه کافر نه مسلمان داشتن
> (سنایی، ۱۳۶۳: ۴۶۴)

یعنی «کسی که به کمال معرفت برسد حیرتی به او دست می‌دهد که در آن حال کفر و دین را یکسان می‌بیند، کجاست چنین کمال معرفتی تا صورت جان تو نه کافر و نه مسلمان باشد». (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۴۲۵) و باز در جای دیگر می‌گوید:

> گفتم دل سنایی از کفر آگهست　　گفت این نه از شمار سخن‌های سرسری است
> در حقّ اتّحاد حقیقت بحقّ حق　　چون تو نه ای، حقیقت اسلام، کافری است
> (سنایی، ۱۳۶۳: ۹۰)

بنابراین، می‌توان گفت که در اندیشه سنایی:

کسی که میان کفر و هدایت تفاوت قائل شود، خود از رستگاری و هدایت برخوردار

نیست؛ زیرا در منطق عشق و در تعالیم صوفیه کفر و دین دو روی یک سکه است و همه در قلمرو مشیت و اراده الاهی قرار دارند، گروهی را مؤمن خواسته و گروهی را کافر (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۸۱).

به قول ابوسعید ابوالخیر:

در راه یگانگی نه کفر است و نه دین یک گام زخود برون نه و راه ببین
(میهنی، ۱۳۶۶: ۱ /۳۳۰)

عین‌القضات همدانی نیز سخنان مفصّلی در این مورد بیان داشته است. (ر.ک: همدانی، ۱۳۷۰: ۲۵۴-۲۰۴) چنانکه می‌گوید:

ای عزیز شمه‌ای از کفر گفتن ضرورت است: بدانکه کفرها بر اقسام است و خلق همهٔ کفرها یکی دانسته‌اند ... کفر ظاهر است و کفر نفس است و کفر قلب است. کفر نفس نسبت به ابلیس دارد؛ و کفر قلب، نسبت به محمّد(ص) دارد؛ و کفر حقیقت، نسبت با خدا دارد ... (همدانی، ۱۳۷۰: ۲۰۹-۲۰۸).

باید دانست که از دیدگاه عرفا «ای بسا سخن که نمودار دین است و سر در کفر دارد و چه بسا گفتار کفر نمای که به سوی دین و یقین می‌کشد» (فروزانفر، ۱۳۸۲: ۲ /۹۴۷).

شمس تبریزی نیز در ضمن سخنان پراکندهٔ خود، مباحثی را در مورد کفر و ارزش والای آن بیان کرده است که ممکن است در نگاه نخست، کمی عجیب و تأمل برانگیز به نظر برسد؛ اما با کمی تعمّق در مفهوم مورد نظر او از کفر و پی بردن به معنای عرفانی آن، این تناقض ظاهری رفع می‌گردد. شمس معتقد است که بسیاری از مشایخ روزگار او، معنای حقیقی و یا حقیقت کفر و ایمان را درنیافته‌اند و فقط در ظاهر الفاظ و عبارات گرفتار مانده‌اند: «امروز شیخ حمید، تفسیر کفر و ایمان می‌گفت. من در او نظر می‌کردم، می دیدم که صد سال دیگر بوی نبرد از ایمان و کفر» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۹۱).

شمس معتقد است که کفر، پوشش ایمان است و در زیر کفر نیز حقیقتی پنهان است:

این نیز همان روی پوش است که گفت: کفر پوشش ایمان است. آری چون کسی نیست که با او نفسی بی‌روی پوش توان زد. اندرون محمود همه ایاز است، اندرون ایاز همه محمود، نامی است که دو افتاده است (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ /۲۷۴)

از همین روست که عرفا کفر و ایمان را همچون دو روی یک سکه یا دو کسوت می‌داند: «ایشان گویند که کفر و اسلام بر ما یکی است دو کسوت است» (همان، ۱ /۷۲) و از همین جاست که شمس معتقد است که: «مسلمان در کافر درج است» (همان، ۱ /۱۴۳). او حتی یک درجه از این بالاتر رفته و کفر را مقامی والاتر از ایمان می‌داند، چنانکه می‌گوید: «خوشی در الحاد من است، در زندقهٔ من،

در اسلام من چندان خوشی نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵:۱ /۱۱۴) و باز در جای دیگر می‌گوید: «در مسلمانی چه مزه باشد؟ در کفر مزه باشد. از مسلمان هیچ نشان و راه مسلمانی نیابی؛ از ملحد راه مسلمانی یابی ... الا بر نمط سخن ما واقف نیستند، سرگشته شوند». (همان، ۱ /۱۴۴) و یا: «صحبت با ملحدان خوش است که بدانند که ملحدم» (همان، ۱ /۱۴۱) و البته چنین کافری که شمس او را می‌ستاید در همه جا یافت نمی‌شود: «در عالم کافر کو تا سجودش کنم و صد بوسه‌اش دهم. تو بگو که من کافرم تا تو را بوسه دهم». (همان،۱ /۱۴۳) نباید براساس ظاهر الفاظ شمس قضاوت کرد و از کافر معنای ظاهری آن را برداشت کرد، زیرا خود او می‌گوید: «کافر چه سگ است که کفر را داند» (همان، ۱ /۳۳۸) و همچنین همچنان که ذکر شد می‌گوید که سخن او به شیوهٔ خاصی بیان می‌شود که برای درک آن نیاز به فهم آن شیوه است: «بر نمط سخن ما واقف نیستند سرگشته شوند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱ /۱۴۴).

از دیدگاه شمس، کفر، صفتی الهی است: «کفر صفتی است از خدا آمده؛ اگر (کافر) دانستی که کفر چیست، او یگانه بودی، کافر نبودی» (همان، ۱ /۳۳۸). شمس، کفر را مظهر صفت قهر الهی می‌داند و از این رو، معتقد است که اگر کسی با این دید به کفر نگاه کند، مظهری از مظاهر و صفتی از صفت‌های الهی را می‌بیند: «قهر در لطف می نگرد به دیدهٔ خود، همه قهر می‌بیند. آخر این بندهٔ خدا کافر را می‌گوید که تو از آنِ اویی و من ازانِ اویم، لیکن تو صفت قهر اویی، من صفت لطف او». (همان،۱/ ۹۳) و همچنین نمرود را نتیجه صفت قهر می‌داند: «ای نمرود تو نتیجهٔ قهری ...» (همان، ۱۱۰/۱).
مولانا نیز به تبع شمس، چنن عقیده ای دارد، چنانکه می‌گوید: «حق را دو صفت است: قهر و لطف. انبیاء مظهرند هر دو را. مؤمنان مظهر لطف حق‌اند و کافران مظهر قهر حق» (مولوی، ۱۳۴۸: ۲۲۰). همچنین این موضوع را در مثنوی این گونه بیان می‌کند:

بحر تلـخ و بـحـر شیرین در جهان　　در مـیـانـشان بـرزخٌ لایـبـغیـان[11]
و آنگـه این هـر دو ز یک اصلی روان　　در گـذر زیـن هـر دو رو تـا اصـل آن
(مولوی، ۱۳۸۷:د۱/ ۳۱)

بنابراین می‌توان گفت از دیدگاه شمس و به تبع او مولوی:

> ایمان و کفر و تمامت صفات متضاد به ایجاد حق وجود یافته و منشأ آن همه، یک چیز است و اگر در عالم خارج اختلاف دارند به اصل که ایجاد موجد است هیچ اختلافی موجود نیست ... جمیع کائنات مظهر اسماء و صفات حق‌اند و بنابراین، کفر، مظهر اسم مُضِلّ و ایمان، مظهر اسم هادی است و مبدأ هر دو یکی است (فروزانفر، ۱۳۸۲: ۱ /۱۳۷).

از آنجا کـه، از دیدگاه عـرفا، هر یک از اسمای الهی مظهری می‌طلبد،[12] شمس معتقد است که «قومی کافر می‌باید تا در صفت قهر دایم بماند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۴۴). از این دیدگاه، نفس امّاره و مطمئنه، دو روی یک سکه هستند و اگرچه در ظاهر بین آنها اختلاف است، اما حقیقت آنها

تجلّی دو صفت الهی است: «... آنکه امّاره نامش کرده‌اند، خود مطمئه است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۷۶). ولی باید توجّه داشت که کشف این حقیقت برای هرکسی امکان‌پذیر نیست و عارفی آگاه و صاحب بصیرت باید تا تمام عالم را مظهر اسماء و صفات الهی بیند و در هر چیز آثار حق تعالی را دریابد.[۱۳]

این نکته نیز قابل ذکر است که شمس معتقد است کسی به مقام کامل درک حقیقت نائل می‌آید که یک سویه نگری را کنار بگذارد و بارها و بارها برای درک حقیقت، بین کفر و ایمان یعنی مظاهر مختلف الهی تردد کند و هر بار دریابد که حقیقتِ حق، ورای نام‌ها و نشان‌هاست. آنگاه می‌تواند به مقام تسلیم واقعی که در سایهٔ روشنایی حقیقت کسب می‌شود دست یابد: «پیشِ ما کسی یک بار مسلمان نتوان شدن، مسلمان می‌شود و کافر می‌شود، و باز مسلمان می‌شود، و هر باری از او چیزی بیرون می‌آید، تا آن وقت که کامل شود» (همان، ۱/ ۲۲۶) و باز در ضمن بیتی می‌گوید:

«تـا ایـــمان کفـر و کفـر ایمـان نشـود یـک بنـدهٔ حـق، بحـق مسـلمان نشـود»
(همان،۱ /۱۶۰)[۱۴]

نتیجه بحث این که از دیدگاه شمس، حتی در کفر هم، نوعی حقیقت وجود دارد و اگر از دیدگاهی ورای الفاظ و حجاب‌های ظاهری به آن بنگریم، کفر نیز صفتی از صفات الهی است. از این منظر، می‌توان با صاحبان تفکّرات گوناگون، حتی کسانی که بر خلاف ما می‌اندیشند با مماشات و مدارا رفتار کرد و این همان جنبهٔ اجتماعیِ مدارای عرفانی است که شمس در زندگی خود آن را رعایت می‌کرده است. چنانکه با پیروان مذاهب دیگر و اندیشه‌های مختلف اجتماعی که حتی مخالف عقاید او بوده‌اند با مسالمت می‌زیسته و دیگران را هم به این همزیستی و مدارای اجتماعی عرفانی دعوت می‌کرده است. البته همین روش او و به تبع او مولوی باعث جذب بسیاری از غیرمسلمانان و حتی اهل خرابات به سیرهٔ عرفانی آنان شده است، چنان که در کتاب‌های مولویه حکایت‌های فراوانی در این مورد وجود دارد. (به عنوان نمونه، ر. ک: افلاکی، ۱۳۸۲: ۱/ ۵۵۵)[۱۵]

مدارای عرفانی با گروه‌های مختلف جامعه

شمس نه تنها به مذاهب گوناگون و پیروان آنها احترام می گذارد؛ بلکه معتقد است که حتی با کسانی هم که به ظاهر اهل صلاح نیستند نیز باید با مدارا رفتار کرد. او برای این عقیدهٔ خود دلایلی ذکر می‌کند، از جمله این که اهل خرابات نیز سوای از عملشان انسان‌اند و مخلوق خداوند و علاوه بر این، کسی بر باطن انسان‌ها آگاه نیست و چه بسا آن کسی که به ظاهر اهل فسق به نظر می‌آید از نظر باطنی دارای مقامی والا باشد؛ زیرا در عالم حقیقت نمی‌توان بر اساس ظاهر حکم کرد: «لحظه‌ای برویم 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 ...». (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۳۰۲) و چنانکه در جای دیگر می‌گوید، چه بسا کسانی در خرابات و در لباس فسق بسی والاتر از کسانی باشد که در لباس صلاح هستند:

خدای را بندگانند [منظور اهل ظاهر] که ایشان همین که بینند که کسی جامهٔ صلاح پوشیده و خرقه، او را حکم کنند به صلاحیت و چون یکی را در قبا و کلاه دیدند، حکم کنند به فساد، قومی دیگرند که ایشان به نور جلال خدا می‌نگرند،[۱۶] از جنگ و از رنگ و بو به در رفته. آن یکی را از خرقه بیرون کنی دوزخ را شاید، دوزخ از او ننگ دارد. و کسی هست در قبا، که اگر او را از قبا بیرون کنی، بهشت را شاید. آن یکی در محراب نماز نشسته، مشغول به کاری که آنکه در خرابات زنا می‌کند به از آن است که او می‌کند[۱۷] (شمس تبریزی، ۱۳۸۵:۱/ ۱۴۹).

شمس باز هم در جای دیگری در ضمن بیان خاطره‌ای بر این موضوع تأکید می‌کند که چه بسا کسی در ظاهر خراباتی و اهل فسق، اما در حقیقت، دارای باطنی والا باشد. به عبارت دیگر، حتی در خرابات هم مردان حق یافت می‌شوند و خرابات هم خالی از حقیقت نیست:[۱۸] «از آن دوستان که می‌گویم می‌باید شما ببینید که از ماست، یکی در صورت طریل[۱۹]است ... اکنون هم نگفتم که کیست. صد طریل را خدمت باید کردن تا به آن یک طریل برسی» (همان، ۱/ ۲۱۵ – ۲۱۶). بنابراین، براساس ظاهر افراد نمی‌توان به صلاح یا فساد آن‌ها حکم کرد چرا که: «بر بعضی لباس فسق، عاریتی است. بر بعضی لباس صلاح عاریتی است» (همان، ۱/ ۲۲۳) و البته این دیدگاه مختص به شمس تبریزی نیست و برخی دیگر از عرفا نیز نظریاتی همچون او دارند، چنان که ابوسعید ابوالخیر نیز، خرابات را هم خالی از حقیقت نمی‌داند: «شیخ را پرسیدند که: مردان او در مسجد باشند؟ گفت: در خرابات هم باشند» (میهنی، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۸۴).

شمس به واسطهٔ وسعت مشربی که دارد، بر اهل خرابات هم به دیدهٔ شفقت و مهربانی می‌نگرد و برای آنان آرزوی خلاصی و عاقبت به خیری می‌نماید و این طرز تفکّر را به دیگران نیز توصیه می‌کند: «کسی در این خرابات به چشم شفقت بنگرد ... از روی شفقت آبش از چشم فرو آید، که خدایا ایشان را خلاصی ده از گناه و مرا و همهٔ مسلمان را» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۹۸).

نکتهٔ آخر این که این مدارای شمس با خراباتیان به معنی اباحی گری و تأئید کارهای خلاف شرع نیست؛ زیرا چنان که از سراسر *مقالات* شمس برمی‌آید، او بشدّت پایبند قوانین شرع اسلام است، چنانکه می‌گوید: «آن را که خشوعی باشد چون با من دوستی کند، باید که آن خشوع و آن تعبّد افزون کند. در جانب معصیت اگر تاکنون از حرام پرهیز می‌کردی، می‌باید که بعد از این از حلال پرهیز کنی» (همان، ۲ /۱۳۳).

بنابراین، غرض شمس از طرح مباحث فوق‌الذکر، القای این مطلب است که چه بسا در جایی که آدمی فکر آن را هم نمی‌کند، حقیقتی متعالی وجود داشته باشد و بر آن است که این درس را بدهد که حقیقت، مِلک طِلق گروه خاصی نیست و ممکن است در هر جایی لمعه ای از نور حقیقت سربرآورد. از این رو، باید به جای سخت‌گیری و تعصّب در جستجوی حقیقت، آزاداندیش بود و وسعت مشرب داشت و با گروه‌های مختلف با مدارای عرفانی رفتار نمود و از تکفیر پرهیز کرد.

مدارای عرفانی و پلورالیزم

یکی از مباحث جدید مطرح شده نزد متفکّران جهان، مبحث پلورالیزم است که با توجه به مفهوم و کارکرد این اصطلاح، می‌توان در ادبیات عرفانی فارسی، معادل مدارای عرفانی را برای آن در نظر گرفت. بر اساس این دیدگاه، هر یک از ادیان و مذاهب حقیقتی متعالی در خود دارند و به همین سبب، در جایگاه خود شایسته و قابل احترام‌اند. در طی سال‌های اخیر، به دلیل اهمیت این موضوع و نقش مؤثر آن در تحولات جهانی، اندیشمندان زیادی از زوایا و وجوه مختلف آن را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. اگر چه ابداع این نظریه را به فیلسوفان معاصر غرب، خصوصاً جان هیک، نسبت می‌دهند؛ اما حقیقت آن است که در ادبیات عرفانی فارسی، مطالبی وجود دارد که این مباحث به بیانی دیگر و حتّی به زبانی شیواتر در آن‌ها مطرح شده است. از جملهٔ این متون، مقالات شمس تبریزی است. با بررسی این اثر، این موضوع دریافته می‌شود که شمس تبریزی، هم در اندیشه و هم در عمل، دارای وسعت مشرب بوده و به مدارای عرفانی اعتقادی راسخ داشته است.

مبحث پلورالیزم (Pluralism) که در فارسی با عنوان «تکثر و چندگانگی» و «آیین کثرت و کثرت‌گرایی» (باطنی، ۱۳۸۰: ۶۴۲) تساهل و تسامح و مدارای دینی از آن یاد می‌شود (نبویان، ۱۳۸۱: ۱۵) و به نظر می‌رسد که بهتر آن باشد که در ادبیات عرفانی معادل «مدارای عرفانی» را برای آن برگزینیم، در حال حاضر به عنوان مبحثی نو و جدید در علوم انسانی به شمار می‌آید. در طی سال‌های اخیر، به دلیل اهمیت این موضوع و جایگاه تأثیرگذار آن در تحولات جهانی، متفکّران داخلی و خارجی به صورت فراگیر بدین موضوع پرداخته و زوایای مختلف آن را مورد نقد، تحلیل و بررسی قرار داده‌اند. «این اصطلاح به معنای این نظریه است که ادیان بزرگ جهان، تشکیل دهندهٔ برداشت های متفاوت از یک حقیقتِ غاییِ الهی‌اند».(الیاده، ۱۳۷۵: ۳۰۱)

پیدایش نظریه پلورالیزم، عمدتاً به قرن بیستم برمی‌گردد. چنین به نظر می‌رسد که ابتدا این نظریه، توسط ویلفرد کنتول اسمیت (Wilfred cantwell smith) استاد دانشکده الهیات هاروارد، بیان شده است و بعد از او شاگردانش به ویژه جان هیک (John Hick) آن را بسط داده‌اند. جان هیک، فیلسوف و دین پژوه مسیحی معاصر، با نوشتن کتاب‌ها و مقالات مختلف، بحث پلورالیزم دینی را به طور جدی دنبال می‌کند. قابل ذکر است که او در آثار خود و در تشریح پلورالیزم، در موارد گوناگون، به ادبیات عرفانی فارسی استناد می‌جوید (ر.ک: هیک، ۱۳۸۴الف: ۵۰-۴۹؛ همو، ۱۳۸۴ب: ۴۲ ؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۵۵).

از دیدگاه هیک: «ادیان مختلف، جریان‌های متفاوت تجربهٔ دینی هستند که هر یک در مقطع متفاوتی در تاریخ بشر آغاز گردیده و خودآگاهیِ عقل خود را درون یک فضای فرهنگی بازیافته است» (هیک، ۱۳۷۲: ۲۳۸). به عبارت دیگر، ادیان مختلف نتیجهٔ دریافت‌ها و ادراک‌های متفاوت قوای انسانی از حقیقتِ مطلق خداوند است (Hick.1997: 164-165). بر اساس این نظریه، «همهٔ اقوال ادیان مختلف می‌توانند نسبت به جهان‌بینی‌هایی که خاستگاه آن اقوال هستند، صحیح باشند». (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۴۱) جان هیک، با بیان این نظریّات خود، در برابر عقیده سنّتی مسیحیان که تنها راه نجات را گرویدن به این دین می‌دانستند ایستاد و بر این موضوع تأکید کرد که راه رسیدن به حقیقت، می‌تواند از مسیر ادیان دیگر نیز صورت گیرد. (Hick, 1981: 156) او بر این باور است که این تغییر نگرش او

در الهیات مسیحی یعنی جایگزینی کثرت‌گرایی به جای انحصار طلبی دینی همچون انقلاب کپرنیکی در نجوم است که باعث یک نگرش جدید به هستی و کائنات شد (Hick, 1988: 114).

جان هیک معتقد است که: «حق، فی نفسه، همیشه در برابر ما حاضر است و بر ما تأثیر می‌گذارد و دیگر این که وقتی این اثر به سطح خودآگاهی برسد به گونه‌ای که ما آن را تجربهٔ دینی می‌نامیم در می‌آید» (هیک، ۱۳۸۲: ۸۸) و البته بدیهی است که چنین تجربه‌هایی دارای تنوع‌اند و با توجّه به محیطی که در آن ظهور می‌یابند دارای صور گوناگونی هستند، اما حقیقت آنها امری واحد است. بنابراین می‌توان گفت در ورای ظاهر همه ادیان، واقعیتی نهایی وجود دارد

> که در همهٔ سنّت‌های دینی اصیل، تجربه و فهم شده است و همگی راه های مؤثری را به طور یکسان، برای نجات و رهایی (رستگاری) ارائه می‌کنند. بنابر کثرت گرایی دینی، سنن ادیان بزرگ جهان، بیانگر تصورات و ادراکات متفاوت بشری از یک واقعیت الاهی نامتناهی و پاسخ آنها به آن هستند (هیک، ۱۳۷۲: ۲۴۹).

از تعریف پلورالیسم که به نوعی یکسان انگاری حقانیت ادیان است می‌توان فهم، تجربه و تساهل یا همان مدارا را به عنوان سه پایهٔ اصلی پلورالیزم دریافت کرد (منصوری‌لاریجانی، ۱۳۷۶: ۳۴).

بـراساس این دیدگاه، آیین‌ها، فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون به جای تعارض و تضاد می‌توانند با یکدیگر و در کنار هم با آرامش و صلح زندگی کنند. نظریه «گفت و گوی» تمدن‌ها که در سال‌های اخیر مورد توجّه و استقبال اندیشمندان جهان قرار گرفته است برهمین پایه و اساس استوار است.

در مقاله حاضر نشان داده شد که صدها سال قبل از بیان این نظریات توسط متفکران غربی، شمس به بیانی بسیار زیبا، رسا و بسیار متعالی‌تر این مفاهیم را مطرح کرده و بشریت را به سوی صلح، مدارا و محبت دعوت نموده است. اگر چه بین مباحث مطرح شده در مقالات و مبحث پلورالیزم تفاوت‌هایی وجود دارد، اما شباهت‌هایی نیز در بن مایه‌های این تفکرات به چشم می‌خورد. با این تفاوت که آبشخور اصلی تفکرات شمس، عرفان اسلامی، قرآن و سخنان پیامبر گرامی اسلام(ص) است.

نتیجه‌گیری

یکی از مباحث مطرح شده نزد متفکّران روزگار معاصر و جهان غرب، مبحث پلورالیزم است که بر اساس آن، هر یک از ادیان، حقیقتی غایی و متعالی در خود دارند و به همین سبب در جایگاه خود شایسته و قابل احترام هستند. از جمله نتایجی که از این تفکّر حاصل می‌شود، جایگزینی گفتگو و مدارا با به جای جنگ، نزاع و تعصّب است. با بررسی متون عرفانی موجود در ادبیات عرفانی فارسی و خصوصاً مقالات شمس تبریزی، دریافتیم که چنین اندیشه‌ای صدها سال پیش از آن که توسط فیلسوفان غربی بیان شود در سنّت عرفان اسلامی وجود داشته است. شمس تبریزی، در روزگاری که تعصّب و نزاع‌های مذهبی و فرقه ای در سراسر جهان بشدّت در جریان بوده است، مطالبی را بیان داشته که بسیار قابل توجّه‌اند.

شمس معتقد است که همهٔ ادیان در راستای یک حقیقت واحدند و اگر ظواهر آنها را کنار بزنیم در اصل هیچ تباین و تضادی بین آنها نیست. او در مورد فرق اسلامی نیز همین نظر را دارد و از همین

رو، اعتقاد دارد که پیروان فرق گوناگون اسلامی باید به دور از تعصّب و یکسویه‌نگری به عقاید یکدیگر احترام بگذارند و اگر که نکتهٔ خوبی در دیگر مذاهب اسلامی یافتند، آن را بپذیرند.

از منظر شمس، در ورای همهٔ مکاتب تفکّری، حقیقتی متعالی نهفته است و این سطحی‌نگری انسان‌هاست که باعث می‌شود، آن حقیقت دریافته نشود. او حتی کفر را هم خالی از حقیقت نمی‌داند؛ چرا که از نگاه عارفانهٔ او، کفر نیز مظهری از مظاهر الهی (مظهر قهر) است.

از دیدگاه او حتی ممکن است کسی که در ظاهر اهل صلاح هم نیست به حقایقی دست یافته باشد و از این رو، نباید بر اساس ظاهر انسان ها، باطن آنها را قضاوت کرد و یا از روی تعصّب و سطحی نگری دست به تکفیر زد. همین عقاید او سبب شده اند که در رفتار اجتماعی نیز با گروه‌های مختلف جامعه، اعم از معتقدان سایر ادیان و حتی خراباتیان، با مدارا و نرمش رفتار کند و برای همهٔ انسان‌ها آرزوی نیک و خیر داشته باشد.

پی نوشت

۱. داستان‌هایی نیز در رفتار اجتماعی او با غیر مسلمانان در اثبات همین عقیدهٔ او وجود دارد. مثل داستان به کلیسا رفتن او همراه مریدانش. (ر.ک: میهنی، ۱۳۶۶: ۱ /۲۱۰)

۲. قرآن مجید، سوره حدید (۵۷)، آیه ۴. (هر جا باشید او با شما است).

۳. مولانا هم به اختلاف عقل‌ها اشاره کرده و معتقد است که انسان‌ها از آغاز خلقت خود با بهره‌های هوشی و عقلی متفاوتی خلق شده‌اند، چنانکه می گوید:

اختلاف عقل‌ها از اصل بود — بر وِفاق سنیان باید شنود
بر خلاف قول اهل اعتزال — که عقول از اصل دارند اعتدال ...

(مولوی، ۱۳۸۷:د۳/ ۴۷۶)

۴. قرآن مجید، سورهٔ مائده(۵)، آیه ۴۸. (و این کتاب[قرآن] را به حق بر تو نازل کردیم، در حالی که کتب پیشین را تصدیق می‌کند، و حافظ و نگاهبان آنهاست.

۵. این سخنان شمس در این ابیات مثنوی تجلّی یافته است:

گفت هان ای سخرگان گفتگو — وعظِ گفتار زبان و گوش جو
پنبه اندر گوش حسّ دون کنید — بند حس از چشم خود بیرون کنید
پنبهٔ آن گوش سِرّ، گوش سَر است — تا نگردد این کر، آن باطن کر است ...

(مولوی، ۱۳۸۷: د۱ / ۴۵)

۶. سالوس ظاهر نباشید و به هر نمایشی در نیفتید. چشم و گوش باز کنید تا به معاملهٔ اندرون مطلع باشید» (همانجا).

۷. قرآن مجید نیز مؤمنین را به رعایت ادب نسبت به دشمنان دعوت کرده است: «وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (و آنهایی را که جز خدا می‌خوانند دشنام مدهید که آنان از روی دشمنی [و] به نادانی، خدا را دشنام خواهند داد) (انعام / ۱۰۸).

۸. البته در قرآن مجید هم به این موضوع اشاره می‌شود که ظن و گمان بد، پسندیده نیست: «يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از بسیاری از گمانها بپرهیزید که پاره‌ای از گمان‌ها گناه است) (حجرات /۱۲).

۹. به قول جناب حافظ:

چون حُسن عاقبت نه به رندی و زاهدی است　　آن به که کار خود به عنایت رها کنند

(حافظ شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۶۷)

۱۰. مولوی هم همین اندیشهٔ شمس را در مثنوی بیان کرده است:

بر همه کفّار ما را رحمت است　　گرچه جان جمله، کافر نعمت است

بر سگانم رحمت و بخشایش است　　که چرا از سنگ‌هاشان مالش است

آن سگی که می‌گزد گویم دعا　　که از این خو وارهانش ای خدا

این سگان را هم در آن اندیشه دار　　که نباشند از خلایق سنگ‌سار

(مولوی، ۱۳۸۷: د۳/ ۴۸۷)

۱۱. اشاره به آیهٔ ۲۰ ، سوره الرحمن (۵۵): «بَيْنَهُما بَرْزَخٌ لا يَبْغِيان» (در میان آن دو برزخی است که یکی بر دیگری غلبه نمی‌کند).

۱۲. این دیدگاه در عرفان نظری و بخصوص در نزد ابن‌عربی و شارحان او به صورت مفصّل بحث شده است. به عنوان نمونه ابن‌عربی در الفتوحات المکیّه، ج۲، ص ۳۴ می‌گوید: « وَ الْعَالِمُ كُلُّهُ مَظَاهِرِ هَذِهِ الاسماءِ الالهیه» (یعنی: همهٔ هستی، مظاهر این اسماء الهی است). همین معنا را قیصری در شرح فصوص الحکم، ص۶۹۳ این گونه بیان می‌کند که: «كُلُّ واحدٍ مِنَ الموجوداتِ مَظهر اسمٌ مِنَ الاسماءِ و ظِلّ لَهُ...». (یعنی: همهٔ موجودات مظهر اسمی از اسماء الله و به مثابهٔ سایه‌ای برای او هستند).

۱۳. چنانکه عرفا همهٔ عالم را مظهر حق می‌دانند، اما صاحبان بصیرت را کاشفان درک این حقیقت می‌دانند:

یار بی پرده از در و دیوار　　در تجلّی است یا اولوالابصار

(هاتف اصفهانی، بی‌تا: ۲۸)

دلی کز معرفت نور و صفا دید　　به هر چیزی که دید اول خدا دید

(شبستری، ۱۳۸۶: ۸)

همچون حضرت علی ای (ع) می‌باید که در همه چیز خدا را بیند چنانکه می‌فرماید: «مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا رَأَيْتُ اللهَ قَبْلَهُ وَ مَعَهُ وَ بَعْدَهُ». (یعنی: چیزی را ندیدم مگر آنکه خدا را قبل، بعد و با آن چیز دیدم) (حسینی همدانی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۱۵)

۱۴. مولانا این بیت را در رباعی ای از خود آورده است:

تا مدرسه و مناره ویران نشود　　اسباب قلندری به سامان نشود

تا ایمان کفر و کفر ایمان نشود　　یک بندهٔ حق بحق مسلمان نشود

(مولوی، ۱۳۵۵: ۸/ ۱۳۶)

۱۵. یادآوری این نکته نیز لازم است که جنبهٔ مثبتِ دیگرِ کافران از دیدگاه شمس، یکرنگی آنهاست.

یکرنگی همان چیزی است که هر انسان وارسته‌ای آن را می‌ستاید. شمس نیز که بشدّت با ریاکاران و منافقان سرستیز دارد، از این دیدگاه نیز کافران را دوست‌تر دارد تا منافقان را: «کافران را دوست می‌دارم، از این وجه که دعوی دوستی نمی‌کنند. می‌گویند آری کافریم، دشمنیم. اکنون دوستیش تعلیم دهیم، یگانگیش بیاموزیم. اما اینکه دعوی می‌کند که من دوستم و نیست، پُر خطر است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۹۸).

۱۶. اشاره است به حدیث: «اِتَّقُوا فِرَاسَهَ المُؤمن فَاَنَّهُ یَنظُرُ بِنُورِالله» (از تیزبینی مؤمن حذر کنید زیرا با نور خدای می‌بیند) (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۶۲).

۱۷. اشاره به این حدیث پیامبر(ص) که: «یَا أَبَاذَر إِیَّاکَ وَ الْغِیبَهَ فَإِنَّ الْغِیبَهَ أَشَدُّ مِنَ الزِّنَا » (از غیبت دوری کن. چون غیبت از زنا سخت‌تر است) (حرّعاملی، ۱۴۰۹: ۱۲/ ۲۸۱)

۱۸. به قول شیخ بهایی:

در میکده دوش، زاهـدی دیـدم مـست　　تسبیـح به گردن و صراحـی در دست
گفتم: ز چه در میکده جا کردی؟ گفت:　　از میکده هم به سوی حق راهی هست

(شیخ بهایی، ۱۳۵۲: ۸۲)

۱۹. طریل: به معنی بی‌غیرت و فرومایه. (به نقل از تعلیقات محمّدعلی موحد بر مقالات شمس، ص ۵۲۱)

منابع

ـ قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، (۱۳۸۱)، قم، انتشارات مؤسسه تحقیقات فرهنگی بضعه المختار.
ـ ابن‌عربی، محیی‌الدین، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، چاپ دوم، قم، انتشارات الزهراء(س).
ـ (بی‌تا)، الفتوحات المکّیه، بیروت، ناشر: دار صادر.
ـ اصفهانی، هاتف، (بی‌تا)، به تصحیح حسن وحید دستگردی، تهران، کتابفروشی فروغی.
ـ فلاکی، شمس الدین احمد، (۱۳۸۲)، به کوشش تحسین یازیجی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دنیای کتاب.
ـ الیاده، میرچا، (۱۳۷۵)، دین پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
ـ باطنی، محمّدرضا، (۱۳۸۰)، فرهنگ معاصر، چاپ ششم، تهران، انتشارات فرهنگ معاصر.
ـ حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمّد، (۱۳۷۵)، دیوان حافظ، به سعی سایه (هوشنگ ابتهاج)، چاپ چهارم، تهران، نشر کارنامه.
ـ حرّ عاملی، شیخ محمّد بن حسن، (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث.
ـ حسینی همدانی، سید محمّد، (۱۳۶۳)، درخشان پرتوی از اصول کافی، قم، چاپخانه علمیه.
ـ حییم، سلیمان، (۱۳۶۳)، فرهنگ انگلیسی ـ فارسی، تهران، انتشارات فرهنگ معاصر.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۵)، کارنامه اسلام، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
ـ سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۶۲)، دیوان سنایی، به سعی و اهتمام سیّدمحمّدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی.
ـ شبستری، شیخ محمود، (۱۳۸۶)، گلشن راز، چاپ دوم، تهران، انتشارات زوار.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمّدرضا، (۱۳۷۲)، تازیانه‌های سلوک، تهران، انتشارات آگاه.
ـ شمس تبریزی، شمس‌الدین محمّد، (۱۳۸۵)، مقالات شمس، به تصحیح محمّدعلی موحد، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
ـ شیخ بهایی، بهاءالدین محمّد، (۱۳۵۲)، کلیات اشعار و آثار فارسی، به کوشش غلامحسین جواهری، تهران، انتشارات کتابفروشی محمودی.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۲)، شرح مثنوی شریف، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
ـ (۱۳۸۷)، احادیث و قصص مثنوی، ترجمه کامل و تنظیم مجدد حسین داوودی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
ـ قیصری، شرف‌الدین داوود، (۱۳۶۳)، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار.
ـ لگنهاوزن، محمّد، (۱۳۷۹)، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرجس جواندل، قم، مؤسسه فرهنگی طاها.

ـ ماسینیون، لویی و وب. کراوس، (۱۹۳۶)، اخبار الحلاج، پاریس، مطبعه القلم.
ـ مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، قم، انتشارات صدرا.
ـ منصوری لاریجانی، اسماعیل، (۱۳۷۶)،«جایگاه پلورالیزم در حوزهٔ دین و عرفان»، مجلهٔ کیهان فرهنگی،شماره ۳۹، صص۳۹-۳۴.
ـ موحد، محمّدعلی، (۱۳۸۸)، خمی از شراب ربانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سخن.
ـ موحد، محمّدعلی و صمد موحد، (۱۳۸۶)، فصوص الحکم ابن‌عربی، برگردان متن، توضیح و تحلیل، چاپ سوم، تهران، نشر کارنامه.
۲۷ـ مولوی، جلال‌الدین محمّد بلخی، (۱۳۵۵)، دیوان کبیر، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمّد بلخی، (۱۳۴۸)، فیه‌مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، ص ۱۳۴۸.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمّد بلخی، (۱۳۸۷)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، به تحقیق کریم زمانی، چاپ چهارم، تهران، نشر نامک.
ـ میهنی محمّدبن منور، (۱۳۶۶)، اسرارالتوحید به کوشش محمّدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران، انتشارات آگاه.
ـ نبویان، سید محمود، (۱۳۸۱)، پلورالیسم دینی، تهران، نشر دانش و اندیشهٔ معاصر.
ـ همدانی، عین‌القضات، (۱۳۷۰)، تمهیدات، به تصحیح عفیف عسیران، چاپ سوم، تهران، انتشارات منوچهری.
ـ هیک، جان، (۱۳۸۴ الف)، «پلورالیسم دینی و اسلام»، ترجمه محمّد محمّدرضایی، مجله قبسات، سال دهم، پاییز، صص۵۴-۳۹.
ـ ------ (۱۳۸۲)، «پلورالیزم دینی»، ترجمه سعید عدالت نژاد، فصلنامه پل فیروزه، شماره۸، صص۱۶۰-۱۵۰.
ـ ------ (۱۳۸۴ب)، «چرا و چگونه به پلورالیزم رسیدم»، اخبار ادیان، شماره ۱۲، صص۴۳-۴۲.
ـ ------- (۱۳۷۲)، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات الهدی.
- Hick, John(1997). Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion; London: Macmillan Press.
- Hick, John and Brian Hebblethwaite(1981). Christianity and Other Religions London: Fortress Press.
- Hick, John. (1988). God and the Unverse of Faiths, London: Macmillan Press.
- Hornby, A.S, (2005). Oxford Advanced Learner's Dictionary, Tehran, Elham.

از مرگ‌هراسی تا مرگ‌آشامی
(راه کارهای نظری و عملی مولانا برای رهایی از ترس مرگ)

ایرج شهبازی[1]

چکیده

نگاهی اجمالی به مثنوی و دیوان شمس نشان می‌دهد که مولوی از مرگ نمی‌ترسد و بلکه عاشقانه آن را دوست دارد. از سوی دیگر مروری سریع بر زندگی مولوی نشان می‌دهد که او با همهٔ وجود اهل کار و تلاش بوده است و عشق فراوان او به مرگ سبب تنبلی و خمودگی و افسردگیاش نشده است. شگفت‌آور است که کسی این گونه بین عشق به مرگ از یک سو و عشق به زندگی از سوی دیگر جمع کرده است. به نظر می‌رسد که مولوی توانسته است، معمای مرگ را برای خودش حل کند. نگاه مولوی به مرگ، مستقیماً تحت تأثیر جهان‌بینی اوست. ریشه‌های نگاه مولانا به مرگ را باید در خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی او پی گرفت. البته ممکن است که کسی نگاه مولانا به مقوله‌های مذکور را نپذیرد و در همه یا بخشی از آنها مناقشه کند، بااین حال در اینجا فقط برآنیم که توصیفی واقع‌بینانه از نگاه مولانا به این مسائل به دست بدهیم. بااینکه سخنان مولوی دربارهٔ مرگ بسیار گسترده و متنوع است، اما به نظر می‌رسد که بخش عظیمی از سخنان او دربارهٔ مرگ، به چند اصلِ کلی و بنیادین برمی‌گردند. با توجه به این اصول، مرگ از نظر مولوی نه تنها نابودی و پایان بخش نیست، بلکه عین زیبایی و رشد و شادی است. این اصول عبارتند از: ۱) توجه به ساختار لایه لایه و تودرتوی عالَمِ هستی، ۲) توجه به تجربه‌های پیاپیِ مرگ در سطوح و مراحلِ مختلفِ حیات انسان، ۳) توجه به رابطهٔ تن و جان، ۴) عشق شدید به خدا که وجودی سراپا کَرَم و لطف و رحم و خیرخواهی است، ۵) فهمِ درستِ رابطهٔ پاداش عمل، ۶) توجه به قدرت و توانایی عظیم روحِ انسان. مولوی، با توجه به این اصول، راه کارهایی برای رهایی از ترس مرگ در اختیار ما قرار می‌دهد و البته بیشتر این راه کارها نظری و فکری هستند؛ یعنی او می‌کوشد نگاهِ ما را به مقولات اصلی هستی؛ مانند خدا و دنیا و انسان تغییر دهد و از طریق دگرگون کردن نگاه ما، موضعِ ما

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، موسسه لغت‌نامه دهخدا

در برابر مرگ را نیز تغییر دهد و کاری کند که ما با مرگ کنار بیاییم و بدون ترس با آن روبه رو شویم و البته مولانا برخی راه کارهای عملی را هم به ما معرفی می‌کند؛ راه کارهایی که با ورزیدن و به کار بستنِ آنها می‌توانیم بر ترس از مرگ غلبه کنیم. در این مقاله می‌کوشیم راه کارهای مولانا برای رهایی از ترسِ از مرگ را بررسی کنیم.

واژگان کلیدی: مرگ، مولوی، مثنوی معنوی، دیوان شمس، عرفان.

مقدمه

باوجود اینکه انسان‌ها به طرق مختلف سعی می‌کنند، به مرگ نیندیشند، اما زندگیِ ما از همه سو با مرگ احاطه شده است. مرگ شب و روز با بانگ بلند در پیرامون ما فریاد می‌کشد و حضور خودش را به ما اعلان می‌کند. اگرچه آدمی از مرگ و نابودی می‌ترسد و تلاش می‌کند همهٔ نشانه‌های مرگ را از محیط پیرامون خود دور کند، اما مرگ همواره خودش را در اطراف ما نشان می‌دهد. علیرغم همهٔ انکارها و تغافل‌هایی که آدمی در برابر مرگ دارد، مرگ به شکلی اجتناب‌ناپذیر خودش را در چشم انداز ما قرار می‌دهد و چنان سیطره و هیمن‌های بر زندگی ما دارد که به هیچ روی نمی‌توانیم به طور کامل خود را از یاد مرگ فارغ سازیم. اندیشهٔ مرگ، به همان قدرت و شدتِ اندیشهٔ زندگی، ما را احاطه می‌کند و ما خواهناخواه مجبوریم که آن را به یاد داشته باشیم؛ ازاینرو به نظر می‌رسد که باید به جای انکار مرگ، یا تابو قلمداد کردنِ آن، به آن بیندیشیم و خود را برای رویارویی با آن آماده کنیم:

سال‌ها این مرگ طَبْلَک می‌زند　　گوش تو بیگاه جنبش می‌کند ...
این گلوی مرگ از نعره گرفت　　طبلِ او بشْکافت از ضَربِ شگفت
(مولوی، ۱۳۷۵: د۶/ ب ۷۶۳ و ۷۷۵)

انواع مرگ‌اندیشی

همهٔ مباحث و مسائلِ مربوط به مرگ را در دو گروه بزرگ می‌توان طبقه‌بندی کرد:[۱] مباحثِ عینی و مباحثِ ذهنی. منظور از مباحث عینی، مباحثی است که دربارهٔ مرگ، به عنوان یک پدیدهٔ واقعیِ عینی که در عالم واقع رخ می‌دهد، سخن می‌گویند. مرگ پدیده‌ای است که برای همهٔ موجوداتِ جهان، و از جمله انسان، اتفاق می‌افتد. انواع پدیده‌هایی که از این منظر، به عنوان مرگ در نظر گرفته می‌شوند، عبارتند از: ۱) نزع، ۲) مرگ، ۳) پس از مرگ در این دنیا (نگرانی‌های شخص درمورد مسائلی که در این دنیا، پس از مرگ او رخ می‌دهند، مثل وضعیت همسر و فرزندان و دیگر بستگان)، ۴) پس از مرگ در دنیای دیگر، ۵) مردن: یعنی همهٔ موجودات جهان لحظه به لحظه در حال مردن و نزع هستند.

مباحثِ ذهنی مربوط به مرگ دربارهٔ آگاهیِ انسان از مرگِ خود بحث می‌کنند. ظاهراً انسان تنها موجودی است که از مرگ خود آگاهی دارد. البته همهٔ انسان‌های مرگ آگاه، مرگ اندیش نیستند. مرگ آگاهی پدیده‌ای است که به شکلی طبیعی و غریزی در همهٔ انسان‌ها وجود دارد، اما اذهانِ همهٔ انسان‌ها درگیرِ مسألهٔ مرگ نیست و دغدغهٔ آن را ندارند. اگر کسی دغدغهٔ یکی از پنج مسألهٔ بالا را

داشته باشد و در همه یا بعضی از اوقات به آنها بیندیشد، چنین کسی افزون بر مرگ آگاه، مرگ‌اندیش هم هست؛ بنابراین مرگ‌اندیشی به نحوهٔ مواجههٔ انسان با پدیدهٔ مرگ و به شیوهٔ تفسیر و تعبیری که او از این پدیده دارد، اشاره می‌کند. در توضیح این نکتهٔ مهم باید گفت که در عالم بیرون پدیده‌های بی‌شماری وجود دارد و هر انسانی به شیوهٔ خاص خود با این پدیده‌ها رویارو می‌شود. اگر ده نفر به یک پدیدهٔ واحد نگاه کنند، بدون تردید واکنش‌های ذهنی و عاطفی و روانیِ آنها به آن پدیده یکسان نخواهد بود. با بررسی انواع واکنش‌های این ده نفر به روشنی می‌توان طیفی از این حالاتِ عاطفی و روانی را ملاحظه کرد: ترس، خشم، عشق، اندوه، شادی، تعجب، ناتوانی، نیرومندی، ناامیدی، امیدواری و نظایر آنها. مولانا در ابیات زیر به زیبایی به این نکته اشاره کرده است که ممکن است سه نفر در یک جا بنشینند و به یک پدید نگاه کنند، اما آن پدیده را به سه شکل کاملاً متفاوت ببینند:

آن یکی ماهی همی بیند عیان — و آن یکی تاریک می‌بیند جهان
و آن یکی سه ماه می بیند به هم — این سه کس بنشسته یک موضع؟ نَعَم
چشمِ هر سه باز و گوشِ هر سه تیز — در تو آویزان و از من در گریز
سِحرِ عین است این، عجب لطفِ خَفی است — بر تو نقش گرگ و بر من یوسفی است
عالم ار هجده هزار است و فزون — نیست این هجده به هر چشمی ربون

(مولوی، ۱۳۷۵: د۱/ب ۳۷۵۲ ـ ۳۷۵۶)

با توجه به نکات بالا می توان گفت که مرگ، پدیده‌ای است که در عالم واقع اتفاق می‌افتد، اما واکنش همهٔ انسان‌ها در برابر این پدیدهٔ واحد یکسان نیست، بعضی از انسان‌ها از این پدیده وحشت دارند، برخی آن را انکار می‌کنند، برخی واقع‌بینانه آن را می‌پذیرند و برخی دیگر عاشقِ آن هستند؛ بنابراین به تعداد انسان‌ها واکنشِ ذهنی، عاطفی و روانی در برابر پدیدهٔ مرگ وجود دارد. ما در اینجا، بدون آنکه ادعای حصر عقلی، یا استقصای تام را داشته باشیم، انواع مرگ‌اندیشی را به پنج گونهٔ کلان تقسیم می‌کنیم: مرگ‌هراسیِ عامیانه، مرگ‌اندیشیِ زاهدانه، مرگ‌گریزیِ لذت گرایانه، مرگ‌اندیشیِ واقع بینانه و مرگ آشامیِ عارفانه. در ادامه به اختصار دربارهٔ این پنج نوع مرگ‌اندیشی سخن می‌گوییم و آنگاه به موضوع اصلیِ مقاله که ارائهٔ راهکارهایی برای رهایی از «مرگ‌هراسی» است، برمی‌گردیم.

مرگ‌هراسیِ عامیانه: بسیاری از انسان‌ها به سبب درکِ نادرستی که از پدیدهٔ مرگ دارند، آن را امری تلخ و ناخوشایند تلقی می‌کنند و از آن می‌ترسند. گروهی از این افراد، کسانی هستند که بر اثر آموزش‌های نادرستِ مذهبی، از مرگ و دنیای پس از مرگ می‌ترسند و گروهی دیگر کسانی هستند که به خاطرِ دلبستگی‌ها و وابستگی‌های دنیاییِ خود، مرگ را امری ناخوشایند می‌دانند. این نوع مرگ هراسی در میان عموم افراد جامعه شایع است و منظور اصلیِ مقالهٔ حاضر نیز آن است که با توجه به آموزه‌های مولانا، ترس این قبیل افراد از مرگ را از بین ببرد، یا دست کم ترسِ آنها را کاهش دهد.

مرگ‌اندیشیِ زاهدانه: منظور از مرگ هراسیِ زاهدانه این است که اندیشیدن به مرگ باعث شود که ترسی عمیق همهٔ زندگی ما را فرا بگیرد، به طوری که شهد زندگی را در کام ما به زهر مبدّل سازد، اخم و تروشرویی شدیدی همهٔ زندگی ما را فرا بگیرد، نسبت به همهٔ زیبایی‌های زندگی بی‌تفاوت شویم و خود را از آنها محروم کنیم و عمر خود را به گریه و زاری به خاطر ترس از مرگ بگذرانیم. طبیعی است که این نوع مرگ اندیشی از اساس با روح زندگی مغایرت دارد و باعث می‌شود که اندوه و ملالت و تلخی بر احوال آدمی چیره شود، به طوری که نه از روابط سالم و طبیعی با دیگران لذت ببرد و نه از توانایی‌ها و انرژی‌های خود خوب بهره بگیرد. مروری سریع بر زندگی بسیاری از زاهدان، در تاریخِ بلند کشورمان، این نوع مرگ اندیشی را به خوبی به ما معرفی می‌کند. از خلال متون ادبی و عرفانی می‌توان زاهدانی را پیدا کرد که از ترس مرگ، ازدواج نکرده‌اند، در پی ساختن خانه و یافتن شغل برنیامده‌اند، در گوشهٔ بیغوله‌ای، یا در بُنِ غاری دامن از صحبت خلق برچیده‌اند و عمر خود را، با نوحه و زاری، به سر آورده‌اند.

مرگ‌گریزیِ لذت‌گرایانه: در این رویکرد، ترس انسان‌ها از مرگ و نیز میلِ آنها به هرچه بیشتر لذت بردن از زندگیِ مادی باعث می‌شود که مرگ را انکار کنند. انکار مرگ یکی از مهم‌ترین کارهایی است که بیشتر انسان‌ها برای رهایی از مرگ‌اندیشی و مرگ آگاهی در پیش می‌گیرند. انسان‌ها برای آنکه بتوانند آزادانه از لذات زندگی بهره بگیرند، مرگ را انکار می‌کنند و بدان نمی‌اندیشند و می‌کوشند فارغ از اندیشهٔ مرگ، از زندگی خود لذت ببرند. مولوی از زبان قوم سبا خطاب به پیامبران می‌گوید:

جان ما فارغ بُد از اندیشه‌ها — در غم افکندید ما را و عنا
ذوقِ جمعیت که بود و اتّفاق — شد ز فالِ زشتتان صد اِفتراق
طوطی نُقْلِ شَکَر بودیم ما — مرغِ مرگ اندیش گشتیم از شما

(مولوی، ۱۳۷۵: د۱/ ۲۹۴۹ ـ۲۹۵۱)

در دنیای غرب، پس از رنسانس، شاهد جریانی بسیار مهم هستیم که یکی از مهم‌ترین اهدافش مرگ‌زدایی از همهٔ سطوح زندگی است. اندیشمندان غربی، شاید به سبب افراط‌هایی که در قرون وسطی در زمینهٔ انکارِ زندگی و توجه به مرگ رخ داده بود، به شکلی افراطی به انکار مرگ پرداختند و کوشیدند با تبدیل کردن مرگ به یک تابو، همهٔ نشانه‌های مرگ را از زندگیِ خود محو کنند (برای آگاهی بیشتر. نگاه کنید به مقالهٔ ارزشمند استاد محمد صنعتی، با عنوان «درآمدی به مرگ در اندیشهٔ غرب» در مجلهٔ ارغنون، صص ۶۵ – ۱). غربیان در طول سه قرن، برای بهره گرفتن از فرصت حیاتِ زودگذرِ این دنیایی، مرگ را به یک تابو تبدیل کردند و حتی‌الامکان در فلسفه و ادبیاتِ خود و نیز در زندگیِ روزمرهٔ خویش، آن را نادیده انگاشتند و تنها پس از جنگ‌های جهانی و کشتارهای عظیم مردم بود که دیگر باره توجه آنها به مرگ معطوف شد.

مرگ‌اندیشیِ واقع‌بینانه: یادآوریِ ناپایداری حیات و فانی بودنِ فرصت‌های زندگی، ما را به بهره‌گیری هرچه بیشتر از عمر و انرژی خود تشویق می‌کند و ما را بر آن می‌دارد که تا می‌توانیم از عمر خود استفاده کنیم. به نظر می‌رسد که اگر اندیشیدن به مرگ به شکلی درست انجام بگیرد، می تواند تأثیرات بسیار مثبتی در زندگی بشر داشته باشد. نگاه ما به مرگ تغییراتی بنیادین در شیوه و کیفیتِ زندگی ما پدید می‌آورد؛

> ازاین روست که رواقیون مرگ را مهم ترین واقعهٔ زندگی دانسته‌اند. وقتی بیاموزی خوب زندگی کنی، می آموزی خوب بمیری و بالعکس؛ یعنی اگر خوب مردن را بیاموزی، خوب زندگی کردن را خواهی آموخت. ... به قول سِنِکا: «فقط کسی از طعم واقعی زندگی لذت می‌برد که مشتاق و آمادهٔ دست کشیدن از آن باشد». آگوستین قدّیس نیز همین نظر را دارد: «تنها در رویارویی با مرگ است که خودِ انسان متولد می‌شود» ... بسیاری از متفکران به این نتیجه رسیده‌اند که مرگ بخشی جدایی‌ناپذیر از زندگی است و در نظر داشتنِ دائمی مرگ بیش از آنکه زندگی را فقرزده کند، به آن غنا می‌بخشد. اگرچه نفْسِ مرگ آدمی را نابود می کند، اندیشهٔ مرگ نجاتش می‌دهد (یالوم، ۱۳۹۰: ۵۶–۵۷).

مطالعهٔ زندگیِ کسانی که حتی برای لحظه‌ای کوتاه، در جنگ، تصادف، بیماری، یا حادثه‌ای از این دست، خود را با مرگ رویارو دیده‌اند، به خوبی نشان می‌دهد که زندگیِ آنها پس از این حادثه به شدت دستخوش تغییر شده است. در داستان‌های مشهور جهان، برخی از قهرمانان داستان‌ها، با تجربهٔ رویارویی با مرگ، تحولی عمیق می‌یابند، مانند اسکروج در سرود شب کریسمسِ چارلز دیکنز و پییر در جنگ و صلحِ تولستوی. خودِ داستایوفسکی نیز در بیست و یک سالگی تا آستانهٔ مرگ پیش رفت و از آن پس زندگانی او به طور کامل دگرگون شد (یالوم، ۱۳۹۲: ۳۷–۳۸). در زندگیِ بیماران، به ویژه بیمارانِ سرطانی نیز این مسأله آشکار است که روبه رو شدن با مرگ در زندگانیِ آنها تحولاتی ژرف پدید می آورد.

گفتنی است که برای همهٔ انسان ها روبه رو شدن با مرگ پیش نمی‌آید و نیز نمی‌توان به دیگران توصیه کرد که عمداً خود را در معرض تجربهٔ مرگ قرار دهند؛ ازاین رو در عموم ادیان و مکاتبِ بزرگ جهان با توصیه‌هایی جدی درمورد «اندیشیدن به مرگ» مواجه می‌شویم. انسان به خاطر نیروی عظیم تخیل خود و نیز به سبب قدرتِ تفکرِ فراوانش، می‌تواند مرگ را به خود یادآوری کند و در عرصهٔ ذهن و ضمیرِ خود، اوضاع و احوال مربوط به مرگ را به یاد خود بیاورد. این مرگ اندیشی می‌تواند آثار نیکوی فراوانی در زندگی انسان داشته باشد؛ به دیگر سخن، یاد مرگ باعث می‌شود که زندگیِ انسان غنی‌تر و پربارتر و زیباتر شود. در ادامه به برخی از آثار و نتایج مرگ‌اندیشیِ آگاهانه اشاره می‌کنیم: ۱) عمیق و اصیل شدنِ زندگی، ۲) زیستن در زمان حال، ۳) مهربانی با دیگران و بخشیدنِ خطاهای آنها، ۴) متحول شدن و تجدید نظر در برنامه‌های خود (اولویتبندی)، ۵) کم شدنِ ترس‌های فردی، ۶) احساس رهایی برای انجام دادن کارهای دشوار، ۷) بدون نقاب زیستن، ۸) کم شدن حساسیت‌های کوچک و بی‌اهمیت، ۹) جلوگیری از غرور و ظلم و خودپسندی، ۱۰) قرار گرفتن در نقطهٔ تعادل بین غم و شادی.

مرگ‌آشامیِ عارفانه: عارفان و مؤمنانِ واقعی نه تنها مرگ را نابودی نمی‌دانند و از آن نمی‌هراسند، بلکه عاشقانه آن را دوست دارند و با رقص و پایکوبی به پیشواز آن می‌روند. مولانا چنین نگاهی به مرگ دارد؛ او نه تنها از مرگ نمی‌ترسد، بلکه عاشقانه آن را دوست دارد. او در بیت زیر که بیش از هرکسی، وصف‌الحال خود اوست، تعبیر شگفت‌آور «مرگ‌آشامی» را به کار برده است:

مرگ‌آشامـــان ز عشـــقش زنـــده‌اند　　دل ز جـــان و آبِ جـــان بَرکَنْده‌انـد

(مولوی، ۱۳۷۵: د۱/ ب ۴۲۱۸)

عارفانی مانند مولانا، رویارویی انسان با خدا، بعد از مرگ، را نوعی وصال عاشقانه با خداوند می‌دانند و آن را عروسی جان با خدا به شمار می‌آورند. البته برای شرکت در این بزم آسمانی باید همهٔ حجاب‌ها و از جمله حجاب تن را کنار گذاشت. اگرچه این کار بسیار دشوار است، اما باعث می‌شود که آدمی به وصال جانان برسد و با او یگانه شود؛ ازاین رو مرگ امری شیرین و خواستنی است و باید با آغوش باز به استقبال آن رفت:

تـو مکن تهدیـد از کشـتن که مـن　　تـشنهٔ زارم بـه خـونِ خـویـشـتـن

عاشـقان را هـر زمانی مُردنی اسـت　　مـردنِ عُشّـاق خـود یـک نوع نیست

او دو صـد جـان دارد از جـانِ هُـدی　　وآن دو صـد را مـی‌کند هر دَم فـدی

هـر یکـی جـان را ستـانَد ده بها　　از نُـبـی خـوان: «عَـشْـرَهُ أمْـثَالِـهـا»

گـر بریزد خـون مـن آن دوسـتـرو　　پـای‌کوبـان جـان بـرافـشانـم بـر او

آزمـودم مـرگ مـن در زندگی اسـت　　چون رَهَم زین زندگی، پایندگی است

أقْتُلُونِـــی أقْتُلُونِـــی، یـَا ثِقـات!　　إنَّ فِـی قـتْلِـی حَـیـاتاً فِـی حَـیات

(مولوی، ۱۳۷۵: د۳/ ۳۸۳۳ ـ ۳۸۳۹)

در این مقاله نمی‌توانیم راجع به همهٔ مسائل بالا سخن بگوییم، ناچار توجه خود را به مسألهٔ مرگ هراسی معطوف می‌کنیم و می‌کوشیم در این بخش، برخی از راه کارهایی را که مولانا برای رهایی یافتنِ انسان‌ها از ترسِ مرگ پیش روی ما نهاده است، معرفی کنیم.

راه‌کارهای مولانا برای رهاییِ انسان‌ها از مرگ‌هراسی

به نظر می‌رسد که مهم‌ترین ترسِ آدمی، ترس از مرگ است و بقیهٔ ترس‌های او نیز در ترس از مرگ ریشه دارند؛ یعنی ترس‌های ما از تاریکی، فقر، بیماری، حوادث طبیعی، تنهایی، فراقِ دوستان، تأیید نشدن، طرد شدن، ندیده شدن، حاکمان و مراجع قدرت، اشتباه و دیگر ترس‌ها، همه و همه، در نهایی‌ترین تحلیل ریشه در ترس از مرگ دارند. یالوم دربارهٔ اضطرابِ مرگ به یک باور نادرست در میان روان درمانگران اشاره می‌کند: «روان درمانگران اغلب به اشتباه فکر می‌کنند که اضطرابِ آشکارِ

مرگ اضطراب از مرگ نیست، بلکه نقابی است برای مشکلات دیگر» (یالوم، ۱۳۹۲ ۲۴). به نظر یالوم روان درمانگران در این باور خود بر خطا هستند و اضطراب مرگ واقعیتی انکارناپذیر است و باید به خودی خود جدی گرفته شود و ما حق نداریم آن را جانشینی برای دیگر اضطراب‌ها بدانیم.

ترس از مرگ را می‌توان به چند ترس کوچکتر تقسیم کرد. طبق تحقیقی که جیمز دیگوری و دورین راتمن بر روی یک جامعهٔ آماریِ ۵۶۳ نفری انجام دادند، «شایع‌ترین ترس‌ها از مرگ، به ترتیب نزولی، عبارت بودند از: ۱) مرگ من بستگان و دوستانم را دچار اندوه و ماتم می‌کند، ۲) همهٔ نقشه‌ها و برنامه‌هایم به پایان می‌رسند، ۳) شاید روند مرگ دردناک باشد، ۴) دیگر نمی‌توانم چیزی را تجربه کنم، ۵) دیگر نمی‌توانم از افراد تحت تکفلم مراقبت کنم، ۶) از این می‌ترسم که اگر دنیای بعد از مرگ واقعیت داشته باشد، چه بلایی بر سرم می‌آید، ۷) از این می‌ترسم که بعد از مردن چه بر سر جسمم می‌آید» (یالوم، ۱۳۹۰: ۷۳-۷۴). می‌توان مواردِ دیگری را هم به موارد هفتگانهٔ بالا اضافه کرد؛ مثلاً ۸) من از مرگ می‌ترسم، چون می‌دانم که بعد از من دنیا همچنان ادامه دارد و انسان‌ها، بدون من، سرگرمِ زندگیِ خود هستند، ۹) من از مرگ می‌ترسم چون مرگ باعث فراموش شدن یاد و نام من می‌شود، ۱۰) مرگ مرا از همهٔ دارایی‌ها و متعلقاتم جدا می‌کند. برخی از این ترس‌ها (مانند ترس‌های اول و پنجم) مستقیماً به خود شخص و فرایند مرگ ارتباط ندارند، اما بقیهٔ ترس‌ها مستقیماً به خودِ شخص و فرایند مرگ پیوند دارند؛ ازاین‌رو می‌توان گفت که «ترس از نابودیِ خویش در کانون این دلواپسی هاست» (همان، ۷۴).

مولوی در مثنوی به انواع گوناگونِ ترس انسان از مرگ اشاره کرده است؛ به عنوان نمونه، در قطعه‌ای بسیار زیبا، از زبان همسر بلال، به برخی از مهم‌ترین ترس‌های انسان‌ها از مرگ اشاره کرده است (مولوی، ۱۳۷۵: د۳/ ب ۳۵۱۷ ـ ۳۵۳۲). تردیدی نیست که این گفتگو بین بلال و همسرش رخ نداده است و همهٔ سخنانِ بلال، درواقع سخنانِ خودِ مولانا هستند. از پاسخ‌هایی که مولانا به دهانِ بلال نهاده است، می‌توان نگاهِ شگفت‌آور او به مرگ را مشاهده کرد. نگاهی اجمالی به مثنوی و دیوان شمس نشان می‌دهد که مولوی نه تنها از مرگ نمی‌ترسد، بلکه عاشقانه آن را دوست دارد. دو بیت زیر، بیش از هرکسی، وصف‌الحال خود مولاناست:

مرگ کاین جمله از او در وحشت‌انـــد　　می‌کننـد ایـن قـوم بـر وی ریشـخند
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۱/ ب ۳۴۹۵)

مـرگ آشـامـان ز عشقـش زنـده‌انـد　　دل ز جـان و آبِ جـان بَرکَنْـده‌انـــد
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۵/ ب ۴۲۱۸)

از سوی دیگر مروری سریع بر زندگی مولوی نشان می‌دهد که او با همهٔ وجود اهل کار و تلاش بوده است و عشق فراوان او به مرگ سبب تنبلی و خمودگی و افسردگیاش نشده است. شگفت‌آور است که کسی این گونه بین عشق به مرگ از یک سو و عشق به زندگی از سوی دیگر جمع کرده است. به

هر حال به نظر می‌رسد که مولوی توانسته است، معمای مرگ را برای خودش حل کند. نگاه مولوی به مرگ، مستقیماً تحت تأثیر جهان‌بینی اوست. ریشه‌های نگاه مولانا به مرگ را باید در خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی او پی گرفت. بخش عظیمی از سخنان مولانا دربارهٔ مرگ، به این چند اصلِ کلی و بنیادین برمی‌گردند: ۱) ایمان به خداوندی حکیم و دانا و خیرخواه و عادل و مهربان که هستی از او آغاز می‌شود و به سوی او بازمی‌گردد، ۲) ایمان به ساختارِ لایه لایه و تو درتوی جهان و سطحی و بی‌ارزش دانستنِ رویهٔ مادیِ آن و ۳) ایمان به ترکیبی بودنِ وجودِ آدمی و اصیل دانستنِ روح و بی‌اعتنایی به تن. تقریباً با اطمینان می‌توان گفت که همهٔ مسائلی که مولانا دربارهٔ مرگ مطرح کرده است، به یکی از این سه اصلِ اساسی برمی‌گردند. ما در این مقاله تمام توجه خود را به راه کارهایی معطوف می‌کنیم که از اصول بالا استخراج می‌شوند و می‌توان با درک و درونی کردنِ آنها ترس از مرگ را از بین بُرد، یا کم کرد.

مولوی راه کارهایی برای رهایی از ترس مرگ در اختیار ما قرار می‌دهد و البته بیشتر این راه کارها نظری و فکری هستند؛ یعنی مولانا می‌کوشد نگاهِ ما را به مقولات اصلی هستی؛ مانند خدا و دنیا و انسان تغییر دهد و از طریق دگرگون کردن نگاه ما، موضعِ ما در برابر مرگ را نیز تغییر دهد و کاری کند که ما با مرگ کنار بیاییم و بدون ترس با آن روبه رو شویم و البته مولانا برخی راه کارهای عملی را هم به ما معرفی می‌کند؛ راه کارهایی که با ورزیدن و به کار بستنِ آنها می‌توانیم بر ترس از مرگ غلبه کنیم. این راهکارها را در زیر سه عنوان بررسی می کنیم: ۱) راه کارهای نظری و عملی برای مواجههٔ بدون ترس با مرگ، ۲) فهم عمیقِ نکاتی دربارهٔ جهان مادی، ۳) راه کارهای نظری و عملی برای مواجههٔ بدون ترس با زندگیِ پس از مرگ. در ادامه راجع به هریک از این سه نکته سخن می‌گوییم:

راه‌کارهای نظری و عملی برای مواجههٔ بدون ترس با مرگ

فهمِ ارزشِ مرگ در زندگی انسان: مرگ پدیده‌ای لازم و حیاتی برای زندگیِ این جهانی است. جهان بدون مرگ ناتمام و ناقص است؛ چراکه زندگیِ بسیار طولانی، یا زندگیِ جاودانه هدفمندی و شور و شوق زیستن را تا حد زیادی از بین می‌برد. مرگ، باعثِ محدودیت زندگی و از این رو سببِ ارزشمند شدنِ آن می‌شود. به نظر مولوی مزرعهٔ زندگیِ انسان، بدون مرگ، به مرحلهٔ برداشت نمی‌رسد:

آن یکی می‌گفت: «خوش بودی جهان — گر نبودی پای مرگ اندر میان»
آن دگر گفت: ار نبودی مرگ هیچ — که نیرزیدی جهانِ پیچ پیچ
خرمنی بودی به دشت افراشته — مُهْمَل و ناکوفته، بگْذاشته

(مولوی، ۱۳۷۵: د ۵/ ب ۱۷۶۰ـ ۱۷۶۳)

تجربه‌های پیاپیِ مرگ در مراحل مختلف زندگی: انسان در هر لحظه مرگ را تجربه می‌کند؛ چراکه انسان در هر لحظه نو می‌شود؛ یعنی صورتی را وامی‌نهد و صورتی جدید را می‌پذیرد، اما این وانهادنِ صورتِ کهنه و پذیرفتنِ صورت جدید آنچنان به سرعت انجام می‌گیرد که آدمی متوجه آن

نمی شود؛ به این ترتیب می‌توان گفت که آدمی در هر لحظه مرگ را تجربه می‌کند و مرگ پایان زندگی نیست:

صورت از بی‌صورتی آمد برون / باز شد که «إنّا إلَیْهِ رَاجِعُون»
پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است / مصطفی فرمود: «دنیا ساعتی است».
فکرِ ما تیری است از هو در هوا / در هوا کی پاید؟ آید تا خدا
هر نَفَس نو می‌شود دنیا و ما / بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد / مستمِرّی می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمِر شکل آمده است / چون شَرَرکش تیز جنبانی به دست
شاخِ آتش را بجنبانی به ساز / در نظر آتش نماید بس دراز
این درازیْ مدت از تیزیِ صُنع / می‌نماید سرعت‌انگیزیّ صُنع

(مولوی، ۱۳۷۵: د۱ / ب۱۱۴۱ ـ ۱۱۴۸)

حال که ما در هر لحظه یک مرگ و یک زندگی را تجربه می‌کنیم، می‌توان دریافت که آن پدیده‌ای که از آن با کلمهٔ «مرگ» یاد می‌کنیم، مرحله‌ای طبیعی از زندگی است و هر انسانی در مراحل گوناگون حیات خود بارها آن را تجربه کرده است. همانگونه که گفتیم، انسان برای رسیدن به مرحلهٔ پسین، باید از مرحلهٔ پیشین بمیرد و این مرگ با رنج و درد همراه است، اما همین دردها زمینهٔ رشد و تکامل او را فراهم می‌آورند. پس دردِ مرگ نیز می‌تواند زمینه ساز رشد و کمال آدمی شود:

از جمادی مُردم و نامی شدم / وز نما مُردم، به حیوان بر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم / پس چه ترسم؟ کی ز مُردن کم شدم؟

(مولوی، ۱۳۷۵: د۳ / ب ۳۹۰۱ ـ ۳۹۰۲)

دیدنِ خود در آیینهٔ مرگ: مرگ یک موقعیت مرزی است که حقیقتِ وجودیِ انسان را آشکار می‌کند. وقتی که مرگ قالب انسان را در هم می‌کوبد، برخی از انسان‌ها که جز همان قالب زیبا چیزی نداشته‌اند، رسوا می‌شوند و برخی دیگر که مغزی زیبا و نیکو داشته‌اند از شکسته شدنِ قالب خوشحال می‌شوند و احساس زیان نمی‌کنند. مرگ در واقع گوهر وجود انسان را هویدا می‌کند؛ ازاین رو آنان که از مرگ می‌ترسند، از آشکار شدنِ درون خود می‌هراسند و از روبه رو شدن با حقیقت خود بیم دارند. مرگ همهٔ تمایزهای موهوم بین انسان‌ها را از بین می‌برد و ویژگی‌های حقیقیِ آنها را آشکار می‌کند؛ ازاین رو می‌توان گفت که مرگ ما را همانگونه که هستیم به خودمان نشان می‌دهد:

مرگِ هر یک، ای پسر! همرنگِ اوست / پیشِ دشمنْ دشمن و بر دوستْ دوست
پیشِ تُرک آیینه را خوش رنگی است / پیشِ زنگی آینه هم زنگی است
آنکه می‌ترسی ز مرگ اندر فرار / آن ز خود ترسانی، ای جان، هوش دار!

رویِ زشـتِ تـوسـت، نـه رخـسـارِ مـرگ — جـان تـو همـچون درخت و مـرگْ بـرگ
از تو رُسـته است، ار نکوی است، ار بد است — ناخـوش و خوشِ هر ضمیرت از خود اسـت
گـر بـه خـاری خسـته‌ای، خـود کِـشته‌ای — ور حـریـر و قَـز دَری، خـود رِشـتـه‌ای
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۳/ ب ۳۴۳۹_ ۳۴۴۴)

در بیت‌های زیر باز مولانا به این نکتهٔ مهم اشاره می‌کند که مرگ آیین‌های است که انسان‌ها در آن به تماشای خود می‌نشینند:

مرگ آینه است و حُسْنَت، در آینه، درآمد — آییـنه بربگـوید:خـوش مَنْظَر است مردن
گر مؤمنیّ وشیرین،هم مؤمن است مرگت — ور کـافریّ و تلـخی، هـم کافر است مردن
گـر یوسفیّ و خوبی، آیینه‌ات چنان است — ورنه در آن نمایش، هم مُضْطَر است مردن
(مولوی، ۱۳۸۶: غ ۲۰۳۷)

ترس از فوت فرصت‌ها: مرگ ترسی ندارد، ترسِ انسان از کمی توشه است. به دیگر سخن، آدمی از درد مرگ نمی‌ترسد، بلکه از اندکیِ توشه و دل بستن به امور فانی ناراحت می‌شود. کسانی که هنرها و دانش‌هایشان در همین دنیا به کار می‌آید و هنری نورزیده‌اند که در بازارِ قیامت سودمند باشد، از مرگ می‌ترسند. مولانا، در عنوان ابیاتی که در زیر نقل می‌شوند، چنین می‌گوید: «آدمی از درد مرگ نمی‌ترسد، از اندکیِ توشه و دل بستن به امور فانی ناراحت می‌شود؛ لَیْسَ لِلْمَاضِینَ هَمُّ الْمَوْتِ، إِنَّمَا لَهُمْ حَسْرَهُ الْفَوْتِ»:

راسـت گفتـه اسـت آن سپـهـدارِ بشـر — کـه هـر آنـکـه کـرد از دنـیـا گـذر،
نـیسـتـش درد و دریـغ و غَـبْـنِ مـوت — بلکـه هسـتـش صـد دریـغ از بـهرِ فوت،
کـه چـرا قـبـلـه نـکـردم مـرگ را — مـخـزنِ هـر دولـت و هـر بـرگ را
قـبـلـه کـردم مـن هـمـه عُـمْـر از حَـوَل — آن خـیـالاتـی کـه گـم شـد در اجـل
حـسـرتِ آن مـردگان از مـرگ نـیسـت — زآنْسْـت که انـدر نقش‌هـا کردیـم ایست
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۶ / ب ۱۴۵۰ _ ۱۴۵۴)

لذت بردن و وابستگی: یکی از مهم‌ترین دلایل ترس انسان‌ها از مرگ آن است که به شدت به دنیا و جاذبه‌های آن دل بسته‌اند. وابستگی های عاطفیِ آنها به دیگران و نیز دلبستگیِ شدیدِ آنها به لذات دنیایی باعث می‌شود که دل کندن از دنیا برای آنها بسیار دشوار و دردناک باشد. درختی که ریشه در اعماق زمین دوانده است و به صدها شکل مختلف به زمین بسته شده است، با سختیِ تمام از زمین جدا می‌شود؛ به همین منوال انسانی که وابستگیِ شدید به اشخاص و اشیای جهان داشته باشد، مرگی بسیار تلخ را تجربه می‌کند. مولانا در بیت زیر می‌گوید که هرکه شیرین‌تر زندگی کند، تلخ‌تر می‌میرد:

هـر کـه شـیرین میزیَـد، او تلـخ مُرد　　هرکـه او تـن را پرسـتد، جـان نبُـرْد
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۱/ ب ۲۳۰۲)

بنابراین اگر کسی می خواهد مرگیِ شیرین و آسان را تجربه کند، باید کمترین وابستیگی را به دنیا داشته باشد.

آسیب‌ناپذیریِ جان در برابر مرگ: یکی از مهم‌ترین ترس‌های انسان از مرگ، ترس از ویران شدن تن است. به نظر مولوی، تن ابزاری موقتی در اختیار روح است و در بسیاری از اوقات دلبستگی ما به تن سبب می‌شود که از گنجِ جان دور شویم. ما با مرگ تنی بی‌ارزش را از دست می‌دهیم، اما نیروی بسیار عظیم‌تری برای زندگی کردن پیدا می‌کنیم. پیوند جان با تن سبب بستگی و گرفتاری جان می‌شود و او را از لذت‌های بزرگ محروم می کند. مرگ نمی‌تواند چیزی از ذات و حقیقت انسان را کم کند. کسی که خود سلطنت و بخت خود باشد، مرگ نمی‌تواند آسیبی به او برساند. با از بین بردنِ تن می‌توان به گنجِ روح رسید. مرگ باعث می‌شود که زیباییِ روح آشکار شود و آنگاه است که آدمی از زیباییِ تن بیزار می‌شود؛ پس مرگ نه تنها ترسناک نیست، بلکه باعث دستیابی انسان به زیبایی‌های حقیقی می‌شود. مرگ آزادی جان از قفسِ تن است و جان می‌تواند بدون تن زندگی کند:

جـان مُـجَرَّد گشتـه از غـوغـای تن　　مـی‌پَرَد بـا پَـرِّ دل بـی پـای تـن ...
خَلْق گوید: «مُرْد مسکین آن فلان».　　تـو بـگـویـی: «زنـده‌ام، ای غـافـلان!
گر تنِ من همـچو تنها خفـته است　　هشـت جَنّـَت در دلـم بشْکفته است
جان چو خفته در گُل و نسرین بـُوَد　　چه غم است ار تن در آن سرگین بُوَد؟
جـانِ خفـته چـه خـبر دارد ز تـن　　کاو بـه گلـشن خـفت، یـا در گولخن؟
مـی‌زنـد جـان در جـهـانِ آبـگـون　　نـعرهٔ «یَـا لَـیْـتَ قَـوْمِـی یَـعْلَـمُـون»
گر نـخواهد زیست جان بی این بدن　　پـس فلـک ایـوانِ کـه خـواهـد بُدَن؟
گر نـخواهـد بی بدن جانِ تو زیست　　«فِـی السَّمَـاءِ رِزْقُکُمْ» روزیّ کیست؟
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۵/ ب ۱۷۲۱ ـ ۱۷۴۲)

تمرین مرگ: با تحمل رنج‌ها می‌توان خود را برای مرگ آماده کرد. هر دردی پاره‌ای از مرگ است و از طریق تحمل رنج‌ها می‌توان مرگ را هم قابل تحمل ساخت. کسانی که در ناز و تنعم زندگی می‌کنند و هیچ گاه با رنج‌ها و دردها روبه رو نمی‌شوند، طبیعی است که از مرگ می ترسند و نمی‌توانند آن را تحمل کنند. از این سخن مولوی می‌توان دریافت که انسان می‌تواند مرگ‌آزمایی کند و خود را برای مرگ آماده سازد:

این همـه غم‌ها که اندر سینه‌هاست　　از بـخـار و گَـرد بـاد و بـود مـاسـت
ایـن غمانِ بیخ کَن چون داسِ ماست　　این چنین شد و آنچنان، وسواسِ ماست

دان که هررنجی زمُردن پاره‌ای است / جزوِ مرگ از خود بران! گر چاره‌ای است
چـون ز جزوِ مـرگ نتْـوانی گـریخت / دان کـه کُلّـش بـر سرت خواهند ریخت
جزوِ مـرگ اَر گشـت شیرین مر تو را / دان کـه شیریـن مـی‌کنـد کُـل را خـدا
دردهـــا از مـرگ مـی‌آیـد رســول / از رسولش رو مگـردان، ای فَــضـول!
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۱/ ب ۲۲۹۶ ـ ۲۳۰۱)

فهم عمیقِ نکاتی دربارهٔ جهان مادی

فهم عمیقِ ماهیتِ خواب گونهٔ حیاتِ این دنیا: به نظر مولانا زندگیِ این جهانیِ ما، با همهٔ عرض و طولش، در برابرِ زندگیِ حقیقیِ ما مانند خوابی آشفته است. این تمثیل معنایی رسا و عمیق دارد و از آن نکته‌های فراوانی را می‌توان آموخت. کسی که خوابیده است، غمگین یا شاد می‌شود، می ترسد، گرفتار درد و رنج می‌شود و هزاران احساس و اندیشه و خواسته را تجربه می‌کند، اما وقتی که بیدار شود، می‌بیند که همهٔ آن مسائل از اساس بی‌پایه و بیارزش بوده‌اند. ما در بیداری بر همهٔ افتخارات و بزرگی‌ها و پیروزی‌هایی که در خواب تجربه کرده‌ایم، لبخندِ تمسخر می‌زنیم و به خاطرِ آنها شگفت‌زده می‌شویم. دردها و رنج‌هایی که در عالمِ خواب تجربه می‌کنیم، نیز چنین‌اند. به نظر مولوی زندگیِ ما سراپا یک خواب است و هنگام مرگ از این خواب بیدار می‌شویم و آنگاه به همهٔ شادی‌ها و پیروزی‌های دنیایی با نگاهی تحقیرآمیز می‌نگریم. فهمِ عمیق این نکته باعث می‌شود که تا حد زیادی ترسِ از دست دادن آنها و روبه رو شدن با مرگ از بین برود. مولوی در داستان کورِ دوربین و کرِ تیزْشنو و برهنهٔ درازْدامن می گوید:

مـردِ دنیـا مُفْـلِس اسـت و ترسناک / هیـچ‌اورانـیـسـت،ازدزدانـش بـاک!
او بـــرهـنـه آمـــد و عـریـــان رود / وز غـــم دزدش جـگر خـون مـــی‌شـود
وقتِ مرگش که بُوَد صد نوحـه پیش / خنـده آَید جـانْش را زیـن ترسِ خویش
آن زمـان داند غَنـی کش نیسـت زر / هـــم ذَکـــی دانـد کـه بُـد او بـی‌هـنـر
چـون کنـار کـودکـی پُـر از سـفـال / کـاو بـر آن لـرزان بـوَد چـون رَبِّ مـال
مُحْتَشَـم چـون عاریـت را مِلْـک دید / پـس بـر آن مـالِ دروغـیـن مـی‌طـپید
خـواب مـی‌بیند که او را هسـت مال / تـرســد از دزدی کـــه بـرْبـایـد جـوال
چـون ز خوابش بـرجهانـد گوشکش / پـس ز تـرسِ خویـش تَـسْـخَـر آیـدش
(مولوی، ۱۳۷۵: د۳ / ب ۲۶۳۲ ـ ۲۶۴۱)

کودک به خاطر چیزهایی مانند خوراکی‌های کوچک و اسباب‌بازی‌های بیارزش با دیگر کودکان جنگ می‌کند و پس از اینکه به دورهٔ نوجوانی می‌رسد، به طور طبیعی به آن تعلقاتِ بیارزش دورهٔ کودکی بی‌توجه می‌شود، اما این بار به چیزهای دیگر وابستگی پیدا می‌کند و با همهٔ وجود تلاش می‌کند به آنها برسد و به خاطر به دست آوردن آنها شاد و بر اثرِ از دست دادنشان غمگین می‌شود، اما به

محض رسیدنِ به مرحلهٔ جوانی به طور کامل از آرزوها، امیدها، ترس‌ها و وابستگی‌های دورهٔ نوجوانی رهایی می‌یابد، ولی این بار به چیزهایی دیگر دل می‌بندد. وضعیت آدمی در هر دوره‌ای از زندگی چنین است. انسان همیشه وقتی که به مرحلهٔ بالاتر می‌رسد، از دغدغه‌های پیشینِ خود شگفت‌زده می‌شود. بالاخره انسان در پایانِ دورهٔ زندگی این دنیاییِ خود به چیزهایی مانند خانواده، زمین، پول، قدرت و شهرت وابسته می‌شود و برای به دست آوردنِ این امور تلاش می‌کند، اما همین امور نیز در قیاس با زندگیِ آخرت مانند خواب هستند. وابستگیِ بزرگ‌ترها به ثروت و قدرت و شهرت و لذت از نظر ماهیت هیچ تفاوتی با وابستگیِ بچه‌ها به اسباب بازی و شکلات و شیرینی ندارد:

چـون کنـار کودکـی پـُر از سفال — کاو بـرآن لـرزان بُـوَد چـون رَبِّ مال
گـر ستـانی پـاره‌ای، گـریان شود — پـاره گر بـازش دهـی، خندان شـود
چـون نبـاشد طفـل را دانـش دثار — گـریه و خنـده‌ش نـدارد اِعـتبـار
مُحْتَشَـم چـون عـاریت را مِلْک دید — پـس بـر آن مـالِ دروغیـن می‌طپیـد

(مولوی، ۱۳۷۵: د۳ / ب ۲۶۳۲ ـ ۲۶۴۱)

فهم ماهیت زندان گونهٔ دنیا: عالم ماده، به خاطر ساختمان ویژه‌اش، دارای ماده و صورت و بُعد و زمان و مکان است؛ ازاین رو عالم ماده، در قیاس با عالم غیب، مانند یک زندان، یا یک قفسِ تنگ و تاریک است که آدمی در آن به شدّت محدود و مقیّد و گرفتار است. مرگ سبب رهایی از محدودیت‌ها و رنج‌های عالم ماده می شود. مولانا برای تبیین این مسألهٔ مهم از دو تمثیلِ بسیار زیبا استفاده کرده است: پرنده‌ای را در نظر بگیرید که در میانِ قفسی، در وسط باغی بسیار دل‌انگیز قرار دارد و دیگر پرندگان را در بیرون از قفس می‌بیند که با چه شور و شوقی در هوا پرواز می‌کنند و بر روی شاخه‌های درختان می‌نشینند و آواز می‌خوانند. روشن است که قفس برای چنین پرنده‌ای بسیار زشت و نفرت‌انگیز است و او آرزویی جز شکسته شدنِ قفس و بیرون آمدن از آن ندارد. این پرنده در درون قفس هیچ لذتی از زندگی نمی‌برد و تنها خواهان آزادی است. حال پرنده‌ای دیگر را در نظر بگیرید که او هم در درون قفسی گرفتار است و تعدادی گربه پیرامون قفس را گرفته‌اند و می‌خواهند با چنگال‌های تیز خود، پرنده را از هم بدرند و گوشت اورا بخورند. کاملاً معلوم است که این پرنده، بر خلاف پرندهٔ قبلی، هیچ علاقه‌ای به آزاد شدن از قفس ندارد؛ زیراکه آزادی از قفس همان و گرفتار شدنِ او در چنگال‌های تیز و بیرحمِ گربه‌ها همان. برای این پرنده قفس بهترین جا برای زندگی است و آزادی معنای جز مرگ ندارد (مثنوی معنوی، دفتر سوم، از بیت ۳۹۵۲ تا بیت ۳۹۵۹). معنای این دو تمثیل زیبا روشن است؛ کسانی که دل به همین دنیا خوش کرده‌اند و به دنیای دیگر باوری ندارند، به هیچ روی دوست ندارند که از این دنیا بیرون بروند. سخنی که مولانا از زبانِ جالینوس نقل کرده است، به بهترین شکلی وضعیتِ روانیِ این قبیل افراد را توصیف می‌کند: از جالینوس نقل شده است که گفت: «من راضی‌ام در حالی که نیم جانی بیش ندارم، در درونِ شکمِ یک استر باشم و از سوراخِ پشتِ او دنیا را ببینم، ولی زنده باشم و نمیرم»[۲] (مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت‌های ۳۹۶۰ و ۳۹۶۱). به نظر مولانا جالینوس، در هنگام گفتن این سخن، درست مانند همان پرنده‌ای است

که گربه‌ها اطراف او را گرفته‌اند. برای او خارج شدن از دنیا به معنیِ فروافتادن در تاریکی و درد و رنج است، حال آنکه به نظر برخی دیگر از افراد، زندگی این دنیایی با همهٔ جاذبه ها و زیبایی هایش، در برابر گستردگی و جذابیتِ عالم غیب، مانند قفسی است در میان باغی بسیار دلگشا و زیبا. کسی که چنین فهمی از زندگی داشته باشد، آرزوی جز رهایی یافتن از این دنیای محدودِ آکنده از اندوه ندارد. مولانا برای تبیین محدودیتِ عالمِ ماده در برابر وسعتِ عالم آخرت از تمثیل «جنین» نیز استفاده کرده است. بهتر است شرح این تمثیل زیبا را از زبان مولانا بخوانیم:

چون جنین کش می‌کَشَد بیرون کَرَم — می‌گریزد او سپس سوی شکم
لطف رویش سوی مَصْدَرَ می‌کند — او مَقَر در پشتِ مادر می‌کند
که اگر بیرون فُتَم زین شهر و کام — ای عجب بینم به دیده این مقام؟
یا دَری بودی در آن شهرِ وَخِم — که نظاره کردمی اندر رَحِم؟
یا چو چشمهٔ سوزنی راهم بُدی — که ز بیرونم رَحِم دیده شدی؟
آن جنین هم غافل است از عالَمی — همچو جالینوس او نامحرمی
او نداند کآن رطوباتی که هست — آن مَدَد از عالَمِ بیرونی است
آنچنان که چار عنصر در جهان — صد مدد آرد ز شهرِ لامکان
آب و دانه در قفص گر یافته است — آن ز باغ و عَرْصه‌ای در تافته است
جان‌های انبیا بینند باغ — زین قفص، در وقتِ نُقلان و فراغ
پس ز جالینوس و عالَم فارغ‌اند — همچو ماه اندر فلک‌ها بازغ‌اند

(مولوی، ۱۳۷۵: د۳ / ب ۳۹۶۴ ـ ۳۹۷۴)

مولانا کسانی را که این دنیا را نهایتِ آرزو و غایتِ همت خود می‌دانند، به موش‌هایی مانند می‌کند که در بنِ سوراخی گرفتار آمده‌اند و به جای آنکه در پیِ رهایی از آنجا باشند، تمام کوششِ خود را به کار می‌گیرند، تا آن سوراخ را دلپذیرتر و زیباتر کنند و از آن لذت ببرند. روشن است که دانش راستین آن است که به کار رهایی از زندان بیاید، نه دانشی که همهٔ هدفش زیباسازیِ زندان باشد:

مرغ جانش موش شد سوراخ جو — چون شنید از گربگان او عَرِّجُوا!
زآن سبب جانش وطن دید و قرار — اندر این سوراخِ دنیا موش‌وار
هم در این سوراخ بنّایی گرفت — در خورِ سوراخ دانایی گرفت
پیشه‌هایی که مَر او را در مَزید — کَه انْدر این سوراخ کار آید، گزید
زآنکه دل برکند از بیرون شدن — بسته شد راه رهیدن از بدن

(مولوی، ۱۳۷۵: د۳ / ب ۳۹۷۷ ـ ۳۹۸۱)

ممکن است کسی بپرسد: به چه دلیلی این دنیا را، با همهٔ گستردگی و زیبایی، تنگ و محدود

می‌دانید. پاسخ مولانا این است که بهترین دلیل برای تنگی و محدودیتِ عالم ماده، بی‌قراری و اضطرابی است که مردم در دنیا تجربه می‌کنند. تردیدی نیست که کسانی که غرق در لذاتِ این دنیا هستند، بیش از همه احساس اضطراب و نگرانی و پریشانی دارند و همین بهترین دلیل است برای اینکه این دنیا جایی بسیار تنگ و محدود است. مولانا برای توضیح این نکته، گذشته از تمثیل جنین، از چند تمثیل بسیار زیبای دیگر هم استفاده کرده است؛ در تمثیل نخست که آن را تمثیل «گرمابه» می‌نامیم، مولانا می‌گوید که کسی که در گرمابه است، به شدت احساس تنگیِ نفس می‌کند و نفس کشیدن برای او بسیار دشوار می‌شود. تنها راه برای راحت شدنِ او آن است که گام از گرمابه بیرون بگذارد. این دنیا مانند گرمابه است؛ به همین سبب ساکنان آن همواره مضطرب و پریشان‌اند و هرچه بیشتر در آن می مانند، پیرتر و ناتوان‌تر و خمیده پشت‌تر می‌شوند و مرگ به منزلهٔ بیرون رفتن از این گرمابهٔ تنگ و خفقان اور است. در تمثیل دوم که آن را تمثیل «کفش تنگ در بیابانِ فراخ» می‌نامیم، مولانا به ما می‌گوید که چنانچه کسی در یک بیابانِ بسیار فراخ، با کفشی تنگ راه برود، از قدم زدن در آن فضای باز هیچ لذتی نمی‌برد و بلکه درد و رنج فراوانی را تحمل می‌کند. نگرانی و اضطرابی که مردمِ دنیا تجربه می‌کنند، نشان می‌دهد که کفشِ عالمِ ماده به پای انسان تنگ است و باید آن را از پای خود در بیاورد تا بتواند آرامش و آسایش را تجربه کند (مثنوی معنوی، دفتر سوم، از بیت ۳۵۴۴ تا بیت ۳۵۵۱). مرگ مانند بیرون آوردنِ کفشِ تنگ و مجال یافتن برای تجربهٔ آزادی و رهایی در یک بیابان فراخ و دل‌انگیز است. مرگ باعث می‌شود آدمی به دنیایی بسیار بزرگ‌تر و زیباتر و باصفاتر برود و از محدودیت‌های عالم ماده رهایی پیدا کند. آنها که مرگ را این گونه می‌یابند، ترسی از آن ندارند و بلکه به شدت مشتاق آن هستند:

انبیا را تنگ آمد این جهان — چون شهان رفتند اندر لا مکان
مردگان را این جهان بنْمود فَر — ظاهرش زَفت و به معنی تنگ بَر
گر نبودی تنگ، این اَفغان ز چیست؟ — چون دو تا شد هر که در وی بیش زیست؟
این زمین و آسمانِ بس فراخ — سخت تنگ آمد به هنگامِ مُناخ

(مولوی، ۱۳۷۵: د۳ / ب ۳۵۳۸ ـ ۳۵۵۱)

فهمِ ناپایداری و ناسرگیِ زندگی دنیایی: ساختمان ویژهٔ این عالم مبتنی بر کون و فساد است و هرچیزی که در آن پدیدار می‌شود، از لحظهٔ پیدایش حامل و حاوی مرگ و به سوی نابودی رهسپار است. در واقع مرگ در متن زندگی نهفته است و همراه و همزادِ همیشگی آن است. در این دنیا همه چیز محکوم به مرگ است. دنیا اهلِ دنیا را به زبانِ حال نصیحت می‌کند و بی‌وفایی خود را به کسانی که از او طمع وفا دارند، نشان می‌دهد:

همچنین دنیا اگرچه خوش شگُفت — بانگ زد هم بی‌وفایی خویش گفت
اندر این کَوْن و فساد، ای اوستاد! — آن دَغَلْ کَوْن و نصیحت آن فساد

کَوْن می‌گوید:«بیا، من خوش پی‌ام». / وآن فسادش گفته: «رو، من لاشی‌ام».
ای ز خوبیِّ بهاران لب گزان! / بنگر آن سردی و زردیِّ خزان!
روز دیدی طلعتِ خورشید خوب / مرگِ او را یاد کن وقتِ غروب!
بدر را دیدی بر این خوش چار طاق / حسرتش را هم ببین اندر مُحاق!
کودکی از حُسْن شد مولای خَلْق / بعد فردا شد خَرِف، رسوایِ خَلْق
گر تنِ سیمینتَنان کردت شکار / بعد پیری بین تنی چون پنبه‌زار!
ای بدیده لوت‌های چرب، خیز / فضلهٔ آن را ببین در آبریز!
بس اَنامِل رَشْکِ استادان شده / در صناعت عاقبت لرزان شده
نرگسِ چشمِ خمارِ همچو جان / آخر اَعْمش بین و آب از وی چکان!
حیدری کَه اَندر صفِ شیران رَوَد / آخر او مغلوبِ موشی می‌شود
طَبْعِ تیزِ دوربینِ مُحْتَرِف / چون خر پیرش ببین آخر خَرِف!
زلفِ جَعْدِ مُشکبارِ عقل‌بَر / آخرا چون دمِّ زشتِ خِنْگ خر
خوش ببین کَوْنَش ز اول باگشاد! / و آخر آن رسوایی‌اش بین و فساد!
همچنین هر جزوِ عالم می‌شمر / اول و آخر در آرش در نظر!
هر که آخربین‌تر او مسعودتر / هر که آخُربین‌تر او مَطْرودتر

(مولوی، ۱۳۷۵: د۴ / ب ۱۵۹۳ ـ ۱۶۱۱)

مولانا در دفتر ششم مثنوی، از بیت ۴۷۰۶ به بعد، باز هم دربارهٔ این موضوع سخن گفته است. هر قدر نعمت‌ها و لذات دنیا ناپایدار و ناخالص و ملال آورند، لذات عالم معنا پایدار و خالص و تازه‌اند و کسی که چنین درکی از دنیا داشته باشد، طبیعتاً به خاطر از دست دادنِ لذات و نعمت‌های این دنیا اندوهگین نمی‌شود و بلکه با شوق فراوان می‌کوشد که به لذات جاودانهٔ ناب برسد.

فهم اینکه این دنیا وطن اصلی ما نیست: کلمهٔ «غریب» یکی از کلماتِ کلیدی آثار مولاناست. مولانا در دیوان شمس، بیش از صد و بیست بار از کلمهٔ غریب و دیگر واژه‌های مربوط به حوزهٔ معنایی آن مانند «غریبی، غریبانه، غریب ستان، غربت» و نظایر آنها استفاده کرده است. به نظر می‌رسد که برای فهمِ انسان شناسی و سلوکِ عرفانیِ مولانا، فهمِ عمیقِ مسألهٔ «غربتِ انسان در این جهان» از اهمیتِ اساسی برخوردار است. نی نامهٔ مثنوی که بدون تردید مهم‌ترین بخشِ این کتابِ ارجمند است، بیش از هرچیزی از همین غربتِ انسان سخن می‌گوید و مولانا در سراسرِ مثنوی و دیوان شمس، می‌کوشد تا به خوانندهٔ آثار خود یادآوری کند که در این دنیا غریب است. درواقع نی نامه یک نوع شرط نامهٔ مولانا با مخاطب خود است و می‌خواهد به او یادآوری کند که «احساسِ غربت» نقطهٔ عزیمتِ سلوک عرفانی و شرطِ لازم برای فهمِ سخنانِ اوست؛ یعنی مادام که کسی عمیقاً در این جهان احساسِ غربت نکند و شوق بازگشتن به وطنِ اصلیِ خود را نداشته باشد، نه می‌تواند گام در وادی سلوک بگذارد و نه می‌تواند از سخنانِ مولانا و دیگر عارفان طرفی ببندد. مثنوی و دیوان شمس، بیش از هرچیزی

وصفِ حالِ عاشقی شوریده و سرگردان است که از «وطنِ اصلیِ خود» دورافتاده و در فراقِ یار و دیار خود، سینه اش شرحه شرحه شده است.

به نظر می‌رسد مهم‌ترین تصویری که مولانا از وضعیت وجودی انسان ارائه کرده است، تصویر «عاشقی در غریب‌ستان» است[۳]؛ یعنی از نظرِ مولانا، انسان عاشقی است که برای مصلحتی، چند صباحی، از وطنِ مألوف خویش و از محبوبِ یگانهٔ خود، دور افتاده و گرفتارِ فراق شده است و مهم‌ترین کارِ او آن است که با همهٔ وجود بکوشد تا به یار و دیارِ واقعیِ خود بازگردد. این تصویر پیش فرض‌ها و نتایجِ مهمی دارد که باید عمیقاً به آنها توجه کرد. با توجه به این تصویر، می‌توان پرسش‌های مهمی را مطرح کرد: ۱) چرا انسان از وطنِ اصلیِ خود دور شده است؟ ۲) چه کسی انسان را از وطنِ اصلیِ خود دور کرده است؟ ۳) وطنِ اصلیِ انسان کجاست؟ ۴) یارِ واقعیِ انسان کیست؟ ۵) آیا روحِ انسان قبل از آفرینشِ تنِ او وجود داشته است؟ ۶) نسبتِ این جهان و وطنِ اصلیِ انسان چیست؟ ۷) مهم‌ترین وظایفِ انسان در دورانِ غربت چیست؟ ۸) مهم‌ترین ویژگی‌های شخصِ غریب کدام‌اند؟ ۹) چگونه می‌توان از این غربتِ وجودی رهایی یافت و به وطنِ اصلی بازگشت؟ این‌ها نمونه‌هایی از پرسش‌هایی هستند که برای تبیینِ وضعیتِ انسان به عنوانِ «غریبی در غریب‌ستان» مطرح می‌شوند و البتّه فهرست این پرسش‌ها باز است و می‌توان پرسش‌های جدّی دیگری را نیز به آنها افزود. پاسخ دادن به همهٔ این پرسش‌ها، بر اساس اشعار مولانا، کاری بس مهم است و به فرصتی فراخ نیاز دارد، امّا برای فهمِ کلان اندیشه‌های مولانا دربارهٔ انسان و عرفان، توجه جدّی به این پرسش‌ها، بسیار ضروری است.

به طورِ خلاصه می‌توان گفت که از نظرِ مولانا، روحِ انسان قبل از آفرینشِ بدنِ او، وجود داشته و در حالت یگانگی با خدا به سر می‌برده است. انسان برای اینکه در فراق پخته شود و به کمالاتِ موردِ نظرِ خدا برسد، لازم بوده است که مدتی به این دنیا بیاید و غریبانه زندگی کند. در مدتِ زندگی در این دنیا، انسان باید پیوسته روزگارِ وصل را به یاد آورد و با همهٔ وجود بکوشد تا به وطنِ اصلی خود بازگردد. کسی که خود را در این دنیا غریب می‌داند، ویژگی‌هایی دارد از این قرار: ۱) به این دنیا دل نمی‌بندد؛ زیراکه اینجا را وطنِ اصلیِ خود نمی‌داند، ۲) در حدی که برای اقامتِ چند روزهٔ او در این دنیا لازم است، به آباد کردنِ آن می‌پردازد، ولی همهٔ نیروی خود را صرفِ آبادانیِ این جهان نمی‌کند، ۳) اخلاقیاتِ او در این جهان، اخلاقیات یک «مسافر» است و نه اخلاقیاتِ یک «مُقیم»، ۴) علاقهٔ جدّی به خیر و شر این دنیا ندارد و در کارهای دنیا چندان دخالت نمی‌کند؛ زیراکه این دنیا را وطنِ اصلیِ خود نمی‌داند؛ لذا در این دنیا بیشتر تماشاچی است تا عمل کننده، ۵) در این دنیا احساس آرامش نمی‌کند و پیوسته مشتاقِ بازگشت به وطنِ اصلی است. مولانا برای تبیینِ این تصویرِ مهم، از چهار تصویرِ دیگر نیز بهره گرفته است: ۱) تصویر «نی» که از «نیستان» بریده شده است، ۲) تصویر «فیل» که از «هندوستان» جدا افتاده است، ۳) تصویر «آهو» که در «طویلهٔ خران» گرفتار شده است و ۴) تصویر «باز» که در «آشیانهٔ مرغانِ خانگی» اسیر شده است. بیشتر انسان‌ها وطنِ اصلیِ خود را از یاد برده‌اند و تصویرِ روشنی از زمانِ وصال خود با محبوبِ ازلی ندارند، ولی با ذکر و عبادت و زنگارزدایی از آیینهٔ دل، می‌توان «خوابِ هند» را دید. نشانهٔ کسی که چنین خوابی را می‌بیند، آن است که دیگر دل به این سرای فریب نمی‌بندد و سرآسیمه و آشفته تلاش می‌کند که به «هندوستانِ دل» برگردد. ابراهیم

ادهم از این کسان بود:

پیل باید تا چو خُسپد او سِتان / خواب بیند خِطّهٔ هندوستان
خر نبیند هیچ هندُستان به خواب / خر ز هندُستان نکرده است اِغتراب
جانِ همچون پیل باید نیک زَفت / تا به خواب او هند داند رفت تَفت
ذکرِ هندُستان کند پیل از طلب / پس مُصَوَّر گردد آن ذکرش به شب
زین بُد ابراهیمِ اَدْهَم دیده خواب / بَسْطِ هندُستانِ دل را بی‌حجاب
لاجَرَم زنجیرها را بَر درید / مملکت برهم زد و شد ناپدید
آن نشانِ دیدِ هندُستان بُوَد / که جَهَد از خواب و دیوانه شود
می‌فشانَد خاک بر تدبیرها / می‌درَانَد حلقهٔ زنجیرها
آنچنان که گفت پیغمبر ز نور / که تَجافی آرَد از دارُ الْغُرُور / هم اِنابت آرَد از دارُ السُّرُور

(مولوی، ۱۳۷۵: د۴ / ب ۳۰۶۸ ـ ۳۰۸۲)

شاید مولانا در هیچ جایی، مانند غزلی که برخی از ابیات آن را در زیر نقل می‌کنیم، به صراحت دربارهٔ این موضوع سخن نگفته باشد. در این غزل شگفت‌آور، می‌خوانیم که روحِ مولانا، که در اینجا نمادِ روحِ همهٔ انسان‌هاست، پیش از درآمدن به «زندانِ جهان» در نزدِ خدا حاضر بوده و از وضعیتِ خود کاملاً خشنود بوده است، امّا خدا به سببِ مصالحی که از جملهٔ آنها «پُخته شدن بر اثرِ فراق و نیز باخبر شدن از رازها» بوده است، ترجیح داده است که آن وضعیتِ خوشایندِ وصال بر هم بخورد و بین روحِ مولانا و خدا جدایی پیش بیاید:

پیش ز زندانِ جهان، با تو بُدم من همگی / کاش بر این دامگه‌م هیچ نبودی گذری
چند بگفتم که خوشم، هیچ سفر مینروم / این سفرِ صعب نگر، ره ز عُلی تا به ثَری.
لطفِ تو بفریفت مرا، گفت: «برو، هیچ مَرَم! / بدرقه باشد کَرَمم، بر تو نباشد خطری
چون به غریبی بروی، فُرجه کنی، پخته شوی / بازبیایی به وطن، باخبری، پُرهنری».
گفتم: «ای جانِ خبر! بی‌تو خبر را چه کنم؟ / بهرِ خبر خود که رود از تو؟ مگر بی‌خبری
چون ز کفت باده کشم، بی‌خبر و مست و خوشم / بی‌خَطر و خوفِ کسی، بی‌شر و شورِ بشری».
گفت به گوشم سخنان، چون سخنِ راهزنان / بُرد مرا شاه ز سر، کرد مرا خیره‌سری
قصه دراز است بلی، آه ز مکر و دغلی / گر ننماید کَرَمش این شبِ ما را سحری

(مولوی، ۱۳۸۶: غ ۲۳۵۹)

بنابراین تردیدی نیست که از نظرِ مولانا، روحِ انسان پیش از آفرینش جسم، وجود داشته و از تقیّدها و تعیّن‌های عالم مادّه به کلّی فارغ بوده است. روح از منزل‌های بی‌شماری گذشته و نهایتاً به

زندانِ عالم مادّه رسیده و گرفتار زمان، مکان، جهت، رنگ وبو و دیگر اَعراضِ مادی شده است. غالبِ آدمیان گویی «منازلِ جان» را در خواب طی کرده‌اند؛ بنابراین اکنون چیزی از این سفر طولانی را به یاد نمی‌آورند، امّا برخی از انسان‌ها که با چشمانی باز، از عالمِ غیب به عالمِ مادّه آمده‌اند، اکنون نیز به روشنی منزل‌هایی را که جان پسِ پشت گذاشته است، به خاطر می‌آورند:

از منازل خفته بگْذشتید و مست — بی‌خبر از راه و از بالا و پست
ما به بیداری روان گشتیم و خَوش — از ورای پنج و شش، تا پنج و شش
دیده منزل‌ها ز اصل و از اساس — چون قلاووزان خبیر و رهشناس
(ممولوی، ۱۳۷۵: د۵ / ب ۱۱۲۵ ـ ۱۱۲۷)

حال که این دنیا خانهٔ اصلی ما نیست، ما ناگزیر چند روزی را در این مسافرخانه، یا زندان موقتی به سر می‌بریم و سپس باید از اینجا بگذریم و به وطن اصلی خود برگردیم. کسانی که این مسافرخانه، یا زندان را برای خود زیبا ساخته‌اند، طبیعتاً نمی‌توانند از آن دل بکنند، ولی آنهایی که می‌دانند قرار نیست ما برای همیشه در اینجا بمانیم و مقصد دیگری داریم، راحت از آن دل برمی‌دارند و از مرگ که سفر از اینجا به خانهٔ اصلی است، بیمی ندارند:

سال‌ها مردی که در شهری بُوَد — یک زمان که چشم در خوابی رود،
شهرِ دیگر بیند او پُر نیک و بد — هیچ در یادش نیاید شهرِ خَود
که من آنجا بوده‌ام، این شهرِ نو — نیست آنِ من، در اینجایم گرو
بل چنان داند که خود پیوسته او — هم دراین شهرش بُده است اِبداع و خو
چه عجب گر روح موطن‌های خویش — که بُده ستش مَسْکن و میلاد پیش
می‌نیارد یاد کاین دنیا چو خوا — می‌فروپوشد چو اختر را سحاب
خاصه چندین شهرها را کوفته — گَرْدها از درْکِ او ناروفته
اِجتهادِ گرم ناکرده که تا — دل شود صاف و ببیند ماجرا
سر برون آرد دلش از بخشِ راز — اوّل و آخر ببیند چشمْ باز
(مولوی، ۱۳۷۵: د۴ / ب ۳۶۲۸ ـ ۳۶۳۶)

فهم عمیق نکاتی دربارهٔ زندگی پس از مرگ

ایمان به زندگی بعد از مرگ: تردید در جهان دیگر باعث ترس و نگرانی می‌شود:

گبر ترسان دل بُوَد کاو از گمان — می‌زید در شک ز حالِ آن جهان
می‌رود در ره، نداند منزلی — گام‌ترسان می‌نهداَغْمی‌دلی
(مولوی، ۱۳۷۵: د۳ / ب ۴۰۲۷ ـ ۴۰۲۸)

اما ایمان به زندگی بعد از مرگ و ایمان به اینکه مرگ پایان زندگی نیست، تا حد زیادی باعث می‌شود که این ترس و تردید از بین برود. باوجود قدرت خدا، برپایی روز رستاخیز و حیات بعد از مرگ کاملاً ممکن است. حتی اگر انسان نابود شود، باز هم خدا می‌تواند او را برای روز رستاخیز زنده کند. ما هر سال پدیدهٔ زمستان و بهار را می‌بینیم. زمستان مانند دریای مرگ همه چیز را از بین می‌بَرَد، اما دوباره بهار همه چیز را برمی گرداند. صبح نیز نمونه‌ای از قیامت است که ما انسان‌ها هر روز آن را تجربه می‌کنیم؛ ازاین رو با توجه به قدرت بی‌پایان خدا، ادامه یافتن حیات انسان پس از مرگ امری کاملاً پذیرفتنی است:

گفت حمزه: «چون که بودم من جوان / مرگ می‌دیدم وداعِ این جهان
سوی مُردن کس به رغبت کی رود؟ / پیشِ اژدرها برهنه کی شود؟
لیک از نورِ محمّد من کنون / نیستم این شهرِ فانی را زبون
از برونِ حس لشکرگاهِ شاه / پُر همی‌بینم ز نورِ حق سپاه
خیمه در خیمه، طناب اندر طناب / شُکْرِ آنکه کرد بیدارم ز خواب
آنکه مردن پیش چشمش تَهْلُکه است / امرِ «لاتُلْقُوا» بگیرد او به دست
وآنکه مردن پیش اوشدفَتْحِ باب أَلْتَذَر / «سَارِعُوا» آید مر او را در خطاب».
ای مرگ بینان، بارِعُوا! أَلصَّلا، / أَلْعَجَل، ای خَشْربینان، سارِعُوا!
ای لطف‌بینان، إفْرَحُوا! / أَلْبَلا، ای قهربینان، إتْرَحُوا![۱۳]

(مولوی، ۱۳۷۵: د۳ / ب ۳۴۲۹ ـ ۳۴۳۷)

توجه به رابطهٔ استوارِ عمل و پاداشِ عمل: یکی دیگر از مهم‌ترین دلایل ترس انسان از مرگ، ترس از عذاب‌های جهنم است. برای رهایی از این ترس باید بدانیم که در زندگی پس از مرگ هیچ ظلمی وجود ندارد و انسان صرفاً نتیجهٔ اعمال و اخلاق و اندیشه‌های خود را می‌بیند؛ پس اگر کسی در این دنیا نیکوکار و نیک‌اندیش باشد، ترسِ او از دوزخ به خودی خود منتفی می‌شود:

آنکه می‌ترسی ز مرگ اندر فرار / آن ز خود ترسانی، ای جان، هوش دار!
از تو رُسته است، ار نکوی است، ار بد است / ناخوش و خوش هر ضمیرت از خود است
گر به خاری خسته‌ای، خود کِشته‌ای / ور حریر و قَزّ دَری، خود رِشته‌ای ...
چون ز دستت زخم بر مظلوم رُست / آن درختی گشت، از او زَقّوم رُست
چون ز خشم آتش تو در دل‌ها زدی / مایهٔ نار جهنّم آمدی
آتشت اینجا چو آدم سوز بود / آنچه از وی زاد، مردافروز بود
صد متردم می‌کند / نار کز وی زاد، بر مردم زند
آن سخن‌های چو ماروکژدمت / مار و کژدم گشت و می‌گیرد دُمَت
اولیا را داشتی در انتظار / انتظارِ رستخیزت گشت یار

وعـــدهٔ فـــردا و پـــس فـــردای تـــو / انـــتـــظارِ حَـشْـــرَت آمـــد، وای تـــو!
مـــنـتـظـــر مـــانـــی در آن روز دراز / در حـــسـاب و آفـتـــاب جـــان گـــداز
که آسمان را منتظر مـی‌داشتی خشمِ تو / تـــخـــمِ «فـــردا ره روم» مـــی‌کاشـتـــی
تـــخـــمِ سَـــعـــیـــرِ دوزخ اســت / همین، بکُش این دوزخت را کاین فَخ است
(مولوی، ۱۳۷۵: د۳ / ب ۳۴۴۱ ـ ۳۴۸۰)

مولوی انسان را به فردی تشبیه می‌کند که از سوی قاضی برای او احضاریه آمده است. چنانچه او بیگناه باشد، از حضور در دادگاه بیمی ندارد، اما چنانچه خطایی مرتکب شده باشد، از قاضی می‌گریزد، اما این فرار به خاطر آن نیست که قاضی شخصی وحشتناک است، بلکه به خاطر آن است که او خود فردی خطاکار است؛ پس او درواقع او از خود می‌گریزد نه از قاضی (مثنوی معنوی، دفتر چهارم، از بیت ۳۹۸۳ تا بیت ۳۹۹۲). پاداشِ عمل انسان در همین دنیا و از هنگام انجام عمل، لحظه‌به‌لحظه به او می‌رسد و درواقع پاداش عملِ همان عمل است. طبق این تفسیر پاداش کارهای ما نقد است و از لحظهٔ آغاز کار شروع می‌شود، اما چون انسان موجودی ابدی است، پاداش عمل وجه‌ی جاودانه می‌یابد؛ بنابراین هم اکنون نیز ما در متن بهشت یا دوزخ به سر می‌بریم. اهل بینش قیامت را نقد می‌بینند، ولی اهل دانش آن را نسیه می‌دانند (مثنوی معنوی، دفتر چهارم، از بیت ۳۶۵۷ تا بیت ۳۶۶۳).

چیرگیِ جان انسان بر دوزخ: جانِ انسانِ مؤمن بر دوزخ چیرگی دارد و نور او آتش دوزخ را خاموش می‌کند. عارفان راستین نه تنها از دوزخ نمی‌ترسند، بلکه بر دوزخ چیره‌اند و سوخته شدگان در دوزخ را شفا می‌دهند و خلق را از دوزخ نجات می‌دهند. جان انسان بر دوزخ پیروز می‌شود و تنها تن آدم است که در دوزخ سوزانده می‌شود:

عشـق دان ای فُنْـدقِ تـــن دوستـت! / جانْـتْ جویـــد مـــغز و کوبَد پوستت
دوزخـــی کـه پوست بـاشد دوستش / داد «بَـدّلْـنَا جُـلُـوداً» پـــوستـــش
معنـــی و مغزت بـر آتش حاکم است / لیـــک آتـــش را قُـشُورَت هیزم اسـت
کـوزهٔ چوبین که در وی آبِ جـوست / قـــدرتِ آتـــش هـــمه بـر ظرفِ اوست
معنـــیِ انسان بـر آتـش مالک اسـت / مـالکِ دوزخ در او کـــی هـــالک است؟
پـس میـفزا تـــو بـدن، معنـــی فـزا! / تـــا چـــو مـــالک بـاشـــی آتش را کیا
پوست‌هـــا بـر پـوست مـی‌افزوده‌ای / لاجـــرَم چـــون پـوسـت‌انـدر دوده‌ای
زآنکه آتش را علف جز پوست نیست / قهرِ حـق آن کِبْر را پوستینْ کَنی است
(مولوی، ۱۳۷۵: د۵ / ب ۱۹۳۲ ـ ۱۹۳۹)

مهربانیِ بی پایان خدا: یکی از مهم‌ترین دلایل ترس انسان از مرگ، ترس از ملاقات با خداست. طبق تفسیری که مولوی از لطف و کَرَمِ خدا دارد، این ترس به طور کامل منتفی می‌شود. به نظرِ مولانا

خدا بسیار به انسان عشق می‌ورزد، به گونه‌ای که خداوند آغازگرِ رابطهٔ عاشقانه بین خود و انسان است. او می‌توانست ما را به گونه‌ای بیافریند که دارای قدرت شناخت و ادراک نباشیم و می‌توانست خودش را برای همیشه از دسترس ما دور نگه دارد، ولی او ما را آفرید و به گونه‌ای آفرید که هم تواناییِ شناختنِ او را داریم و هم تواناییِ دوست داشتنِ او را. افزون بر این‌ها، خدا نشانه‌های خود را در سراسر آفرینش پراکند، تا ما را به سوی خود جذب کند و گذشته از این‌ها پیامبرانی را فرستاد، تا آدمیان را به سوی او فرابخوانند؛ ازاینرو می‌توان گفت که شروع کنندهٔ رابطهٔ عاشقانه اوست. گذشته از این‌ها، خدا گناهکاران را به سوی خود فراخوانده و به آنها وعدهٔ آمرزش و بخشایش داده است. خدا، در صورت توبه کردنِ انسان، همهٔ گناهانِ او را را به حسنات تبدیل می‌کند (فرقان / ۷۰). خداوند به خاطر کَرَم فراوانش گناهکاران را می‌آمرزد و هیچ جایی برای ناامیدی باقی نمی‌گذارد (مثنوی معنوی، دفتر دوم، از بیت ۲۶۳۰ تا بیت ۲۶۳۵ و دفتر سوم، از بیت ۳۱۵۸ تا بیت ۳۱۶۰). این میلِ خدا به بخشایشِ گناهان باعث شده است که مولوی برای او از صفتِ ظاهراً ناخوشایندِ «لاابالی» استفاده کند. این لاابالی گری خداوند فقط و فقط برای آن است که هیچ کس در ورطهٔ نومیدی نیفتد و در بدترین حالات ممکن نیز هم چنان روی امید به سوی خداوند بیاورد و از او طلب آمرزش و بخشایش کند (مثنوی معنوی، دفتر پنجم، از بیت ۱۸۰۶ تا بیت ۱۸۵۵). بخشی از این ابیاتِ دل‌انگیز را که از زبان خدا، خطاب به فرشتگان، درموردِ بنده‌ای سیاه کار و آلوده است، می‌خوانیم:

لااُبالی وار آزادش کنیم — و آن خطاها را همه خط برزنیم
لااُبالی مر کسی را شد مُباح — کش زیان نَبْوَد ز غَدْر و از صلاح
آتشی خوش برفروزیم از کَرَم — تا نمانَد جُرْم و زَلَّت بیش و کم
آتشی کز شعله‌اش کمتر شرار — می‌بسوزد جُرم و جبر و اختیار
شعله در بُنگاهِ انسانی زنیم — خار را گلزارِ روحانی کنیم
ما فرستادیم از چرخ نُهُم — کیمیا «یُصْلِحْ لَکُمْ أعْمَالَکُمْ»
خود چه باشد پیشِ نورِ مُستقَر — کَرّ و فَرِّ اختیارِ بُوالْبَشَر؟

پی نوشت

۱. برای آگاهی بیشتر. نگاه کنید به مقدمهٔ مرگاندیشی از گیل گمش تا کامو، از استاد محترم مهدی کمپانی زارع. به تصریح نویسندهٔ محترم، این طرح از استاد مطصفی ملکیان است. نگارندهٔ این سطور طرحِ مزبور را اندکی بسط داده است.

۲. گفتنی است که مولانا، آنگونه که از او انتظار میرود، در ابیات بعد، با انصاف تمام، می‌گوید: اگر واقعاً این سخن از جالینوس نباشد و آن را به او بربسته باشند، من با جالینوس کاری ندارم و منظورم نقدِ این سخن است، نه بی‌احترامی به جالینوس:

ور ز جالینوس این گفت اِفتری است　　پس جوابم بهرِ جالینوس نیست
این جوابِ آن کس آمد کاین بگفت　　که نبودستش دلِ پُر نور جفت
(مولوی، ۱۳۷۵: د۳ / ب ۳۹۷۵ ـ ۳۹۷۶)

۳. این نکتهٔ بسیار مهم را وامدارِ اندیشمندِ فرزانه، استاد مصطفی ملکیان هستم. ایشان در سخنرانیِ ارزشمندشان در مورد «معنای زندگی از نگاه مولانا» که در دی‌ماه سال ۱۳۹۳، به همّتِ مؤسّسهٔ سروش مولانا، در تالارِ ایوانِ شمس برگزار شد، یادآوری کردند که مهم‌ترین تصویری که مولانا از انسان دارد، تصویر «عاشقی در غریبستان» است و در ادامهٔ سخنرانی خود به ده نتیجهٔ مهمِ این تصویر اشاره فرمودند. برای آن استاد فرهیخته آرزوی تندرستی، نیکبختی و شادمانی دارم.

منابع

ـ قرآن کریم، (۱۳۷۷). ترجمهٔ محمّدمهدی فولادوند. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
ـ مولوی، جلال‌الدین‌محمد، (۱۳۷۵). مثنوی معنوی. تصحیح رینولدالین نیکلسون. تهران: توس(افست).
ـ مولوی، جلال‌الدین‌محمد، (۱۳۸۶). کلّیات شمس. بر اساس چاپ بدیع‌الزّمان فروزانفر. تهران: هرمس.
ـ یالوم، اروین دی (۱۲۹۰). رواندرمانی اگزیستانسیال. ترجمهٔ سپیدهٔ حبیب. تهران: نشر نی.
ـ یالوم، اروین دی (۱۳۹۲). خیره به خورشید نگریستن: غلبه بر وحشت از مرگ. ترجمهٔ اورانوس قطبینژادآسمانی، پروانه والی. تهران: نشر قطره.

داستان‌پردازی در *مقالات* شمس

مریم حسینی[1]
لیلا آقایانی‌چاوشی[2]

چکیده

داستان‌پردازی از شگردهایی است که برخی آفرینشگران آثار ادبی، برای بیان آموزه‌های مورد نظر به کاربسته‌اند. زبان داستان، به دلیل جذابیت و ارتباطی که مخاطب با آن برقرار می‌سازد، فرم هنری کارامدی در انتقال مؤثرتر و بهتر پیام نویسنده به مخاطب است. از شیوه‌های مهم بیان در *مقالات* شمس، داستان‌پردازی است. در مقالات از این تکنیک، برای انتقال مضامین حکمی و بیان آموزه‌های اخلاقی، اجتماعی، دینی و ... استفاده شده است. هر چند هدف از داستان‌پردازی در *مقالات*، لذت‌بخشی و سرگرمی نبوده است، این موضوع سبب نشده داستان‌ها از اصول و معیارهای زیباشناسانه داستانی، بی‌بهره بماند. چنان که بررسی داستان‌های مقالات شمس، با توجه به چند مؤلفهٔ مهم داستانی یعنی شخصیت‌پردازی، گفتگو، پیرنگ، و درونمایه نمایانگر ارزش‌های هنری آنها با توجه به اصول مهم داستان‌پردازی است. داستان‌های مقالات، در عین سادگی و روانی، به شیوه‌ای نقل شده که از نظر عناصر مهم داستانی و مؤلفه‌هایی که در تکنیک‌های داستان‌پردازی مورد توجه قرار گرفته، سرآمد و برجسته است.

واژگان کلیدی: داستان، مقالات شمس، شخصیت، گفتگو، پیرنگ، درونمایه

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا
۲. دکترای زبان و ادبیات فارسی

مقدمه

یکی از شگردهای کارامد که آفرینش گر اثر ادبی می‌تواند برای بیان سخن خود و نکات و آموزه‌های مورد نظرش، به کار بندد، استفاده از زبان داستان[1] است. داستان‌پردازی از انواع شیوه‌هایی است که سبب می‌شود، کلام نیرومندتر و مؤثرتر از بیان صریح و مستقیم صورت بندد، ضمن آنکه داستان از پربارترین و مشهورترین فرم‌های هنری است. (مک کی،۱۳۹۲: ۹). علاوه بر ارزش هنری و زیباشناسانهٔ داستان، زبان داستان برای مخاطب نیز جذّاب و دلنشین است؛ زیرا مضمون آن بر گرفته از تجربه‌های هر روزهٔ انسان‌ها، روابط و مسائل آنها است و گوینده به شکلی هنرمندانه از خلال طرح این مباحث، اهداف و افکار خود را نیز بیان می‌کند. داستان برای انسان، خوشایند است؛ زیرا به یاری آن می‌تواند تجربه‌های خود و زندگی خود، سر در آورد و «جنبه‌هایی از خود و موقعیت‌های خود را در مناظر بسامان‌ترِ داستان بازشناسد و ... نهایت کمال و نهایت پستی زندگی را ببیند». (اسکولز، ۱۳۷۷: ۹) از این رو استفاده از زبان داستان در انتقال پیام به مخاطبان، پیشینه‌ای بسیار کهن دارد و زبان مألوف در فرهنگ و تمدن بشر است؛ زبانی که پیام‌آوران الهی، حکما و فلاسفه برای بیان آموزه‌های خود برگزیده‌اند، زبان داستان است.

هر چند داستان و داستان‌پردازی، به دلیل ظرفیت‌های مختلف خود، در سیاق‌های مختلف دینی، فلسفی، تاریخی و ... به کار گرفته شده است، یکی از درخشان‌ترین حوزه‌های ظهور آن ادبیات است. آفرینشگران ادبی، با کاربست هنرمندانه و ادیبانهٔ تخیل و عاطفه، از این شگرد هنری در آثار خود به خوبی بهره برده‌اند. البته در آثار ادبی نیز اهداف گوناگونی ممکن است در داستان‌پردازی مد نظر باشد؛ ایجاد لذت و سرگرمی، عبرت‌آموزی، ساده کردن سخن، بیان مؤثرتر مضمونی خاص از رهگذر بیان داستانی آن. از این نظر، در برخی آثار، داستان، شگردی هنری است که از رهگذر آن مقاصدی دیگری تأمین می‌شود. در مقالات شمس، داستان و داستان‌پردازی، چنین کارکردی دارد.

داستان‌پردازی در *مقالات* شمس

از شیوه‌های مهم بیان در *مقالات* شمس، داستان‌پردازی است. در *مقالات* از میان انواع شگردهای ادبی، هر آنچه از نظر انتقال عمیق‌تر و بهتر مطالب و دیدگاه‌های مورد نظر، کارآمد باشد و به مخاطب، در درک بهتر سخن، یاری رساند، استفاده‌ای هنرمندانه شده است. در مقالات به صراحت، به استفاده از این تکنیک هنری و هدف کاربرد آن اشاره شده است: «هر قصه‌ای را مغزی هست. قصه را جهت آن مغز آورده‌اند ... نه از بهر دفع ملالت.». (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۴۹)

در *مقالات* شمس، دامنهٔ گوناگونی از داستان‌ها با توجه به موضوع سخن، مخاطبان و نکته‌ای که مورد نظر بوده است، به کار گرفته شده است؛ داستان‌هایی آشنا و مشهور تاریخی، دینی، عرفانی و ... که گوینده آنها را برای بیان مؤثر و شیوای سخن خود تکرار و بازگو می‌کند و داستان‌هایی برساختهٔ گوینده، اعم از ماجراهایی که خود داشته و به شکل قصه بیان می‌کند و ابداع ماجراهایی قصه‌گونه در راستای درک بهتر سخن از سوی مخاطب. چنان که در عبارت خود *مقالات* نیز تصریح شده است، در *مقالات* شمس، داستان به منظور القای لذت و به منظور سرگرمی مخاطب به کار گرفته نشده است و کارکردی

تعلیمی دارد: «غرض از حکایت، معاملهٔ حکایت است نه ظاهر حکایت که دفع ملالت کنی به صورت حکایت، بلکه دفع جهل کنی» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۷۳). البته در متون عرفانی اساساً داستان چنین کارکردی دارد. در متون عرفانی، داستان‌پردازی برای لذت‌آفرینی نیست بلکه آنچه نیروی اندیشه و تخیل مؤلف را به خود مشغول می‌کند آن است که چه داستانی ابداع کند و چگونه داستان را بپرورد که آن داستان بتواند دلالت‌های ثانوی مورد نظر را به مخاطب منتقل کند و تمثیلی محسوس برای بیان معارف نامحسوس باشد (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۲۲۰). البته در *مقالات* شمس، داستان و داستان‌پردازی، تنها ابزاری برای رسیدن به معانی دیریاب عرفانی نیست، بلکه مضامین و موضوعات مختلف در این قالب بیان شده است و داستان، نوعی ابزار بیان برای سخن با انواع مضامین اخلاقی، اجتماعی، عرفانی و... است. از این نظر، داستان در *مقالات* شمس، ابزاری کارا در راستای انتقال دقیق و آسان معانی و آموزه‌های مورد نظر به مخاطب است و نه هدف. اما این به آن معنی نیست که داستان‌پردازی در مقالات، با مؤلفه‌های هنری و زیباشناسانهٔ داستان همراه نباشد. بررسی برخی ویژگی‌های داستان‌های مقالات شمس، روشن‌گر برجستگی ابعاد هنری و تکنیکی این شیوه بیان در مقالات است.

شخصیت‌پردازی

شخصیت یکی از مؤلفه‌های مهم داستان است. شخصیت را شبه شخصی تقلید شده از اجتماع خوانده‌اند که رویکرد نویسنده، به آن تشخص و فردیت بخشیده است (براهنی، ۱۳۶۸: ۲۴۹). شخصیت در خلال داستان و به واسطهٔ رفتار و گفتار خود و گاه توصیفات داستان‌پرداز، معرفی و شناسانده می‌شود. در *مقالات* شمس، شخصیت به هر دو شیوه یاد شده و گاه به شکل ترکیبی از این دو حالت، معرفی شده است. مثالی از معرفی شخصیت از مجرای گفتار و رفتار خود شخصیت در داستان، ماجرای نحوی نادانی است که قدرت تشخیص و تفکیک امور را نداشت و در حالی که در گودالی پر نجاست افتاده بود، یاری دیگران را برای نجات، بازپس می‌زد:

> آن نحوی ... در کوی نغول پر نجاست افتاده بود، یکی آمد که: هاتِ یَدَک. مُعرب نگفت: کاف را مجزوم گفت. نحوی برنجید. گفت: اعبر آنت لستَ من آهلی. دیگری آمد، همچنان گفت. هم برنجید. گفت: اعبر آنت لست من أهلی. همچنین آمدند، و آنقدر تفاوت در نحو می‌دید و ماندن خود در پلیذی نمی‌دید. همه شب تا صبح در پلیدی مانده بود، ...و دست کسی نمی‌گرفت و دست به کس نمی‌داد. چون روز شد یکی آمد، گفت: یا ابا عمر قد وَقَعتَ فی القذر. قال: خُذ بیدی فانک من أهلی. دست به او داد، او را خود قوت نبود، چون بکشید هر دو درافتادند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۵۶).

یکی از شیوه‌های معرفی شخصیت، سخن گفتن شخصیت در داستان است و از مؤثرترین شیوه‌های بسط و گسترش شخصیت در داستان است. (هاگریف، ۱۳۹۲: ۱۴۲) این شیوهٔ شخصیت‌پردازی در مقالات شمس، کاربرد بسیار دارد. نوع دیگر معرفی شخصیت، توصیف مستقیم است که در آن، گوینده داستان درباره شخصیت داستان توضیح می‌دهد. این شیوه از معمول‌ترین روش‌های شخصیت‌پردازی است. در

نمونه‌ای از حالتی که شخصیت‌های داستان با توصیف قصه‌گو از وی پرداخته می‌شود، آمده است:

> قصهٔ سعید مسیّب که او را مسند تدریس بود در بغداد. او را دختری بود، که صفت لطف و جمال او به امیرالمؤمنین رسید. چه حیله‌ها و توسل‌ها کرد غیر ستم و ظلم، که آن دختر را در نکاح خود آرد؛ البته میسر نشد. فقیهی بود در درس او از همه مُقِلّ حالتر، و در صف نعالتر. او را مادری بود درویش. آن بزرگ را نظر بر او اوفتاد، چون درس خلوت شد، او را پیش خواند. احوال او پرسید، و او را گفت که دختر ترا دهم و نایب من باشی. او از این قصه با مادر حکایت کرد. مادرش ترسید که این، از تکرار شب و تحصیل روز و فکرت و بینوایی، دیوانه شد ... روز دوم که باز به درس رفت، باز بخواندش؛ چندان مبالغه کرد از آن بیش، و این دانشمند طالب علم، چشم می‌مالد! می‌گوید که عجب! مبادا که خیال باشد یا خواب؟ ... علی‌الجمله باز به خانه رفت و حکایت کرد. ایشان گفتند که سخت سودا متمکن است ... شب دختر را آوردند و زنان همسایه و مادر به تعجب می‌نگرند، و قومی از زنان که می‌شناختند پیش دختر رفتند و استحالتی نمودند که ای خدا، آخر این چگونه بود؟ دختر بر ایشان بانگ زد که این چه استحالت است؟ او از اهل علم است و از اهل فضل، و ما هم از اهل فضل و علم، بلکه او بر ما فضل دارد که ما از اهل دنیاییم، و او را هیچ دنیاوی نیست. پس از ما شریف‌تر و بهتر است. ما را ترک دنیا می‌باید تا همچو او شویم (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/ ۷۲و۷۱).

در مثال یاد شده، بخش مهمی از شخصیت‌پردازی، از زبان راوی داستان مطرح شده است. البته شیوهٔ غیر مستقیم شخصیت‌پردازی که از خلال رفتار و گفتگو است نیز به ویژه برای شخصیت دختر و از مجرای سخنان وی در باب شاگرد پدرش، صورت گرفته است. شیوهٔ توصیف مستقیم شخصیت را معمولاً خسته‌کننده و منفعل خوانده‌اند مگر آنکه «توسط نویسنده‌ای ریزبین و خوش‌بیان» مورد استفاده قرار گیرد و موجز و مختصر باشد. (هاگریف، ۱۳۹۲: ۱۴۱) در توصیف‌های مستقیم مقالات این ویژگی‌ها به چشم می‌خورد.

با توجه به آنکه در *مقالات* شمس، داستان‌ها از نوع کوتاه‌اند، شاید انتظار آن باشد که بخش مهمی از شخصیت‌پردازی‌ها به دلیل تمرکز بر رخداد داستان و پیام ماجرا، از طریق شخصیت‌پردازی مستقیم و توصیفی باشد اما از آنجا که در بیشتر داستان‌ها، گفتگو، مؤلفه‌ای است که در داستان نقش دارد، می‌توان گفت در *مقالات*، با نوعی از شخصیت پردازی که آمیزه‌ای از روش (مستقیم) توصیفی و (غیرمستقیم) نمایشی است یعنی؛ از طریق گفتگو و رفتار شخصیت‌ها روبرو هستیم.

از نکات دیگری که در زمینهٔ شخصیت در داستان مطرح است، سادگی یا جامعیت شخصیت است. شخصیت ساده «بر پایهٔ یک ویژگی واحد بنا شده و ... ایستا و ابتدایی است ... اما شخصیت‌های جامع بسیار پیچیده‌تر هستند و .... به موازات پیشروی پیرنگ ، متحول و دگرگون می‌شوند» (مکاریک، ۱۳۸۸: ۱۹۲). در *مقالات* شمس، شخصیت‌ها از این نظر ایستا و ساده‌اند. علت این نکته را باید در کوتاهی داستان‌های مقالات بازجست، زیرا در داستان‌های بلند است که شخصیت‌ها مجال مناسبی دارند تا در روند داستان، دچار تحول و تغییر شوند. طیف گوناگونی از شخصیت‌ها در داستان‌های *مقالات*، حضور دارند؛ پیامبران، شخصیت‌های تاریخی، عارفان، اقشار مختلفی از افراد جامعه و حتی خود شمس. ایستایی

شخصیت در داستان‌های *مقالات* سبب شده این دامنهٔ مختلف از شخصیت‌ها، شخصیت‌ها یا چهره‌ای مثبت داشته باشند یا منفی و در داستان دچار تغییر وضعیت نشوند. البته این موضوع را نباید به معنی کم‌رنگ دانستن نقش شخصیت در داستان‌ها تلقی کرد؛ چنان که در برخی موارد، داستان حول محور شخصیت شکل گرفته و نه رویداد و حادثه. برای مثال:

کودکی بود کلمات ما بشنید، هنوز خرد بود، از پدر و مادر بازماند، همه روز حیران ما بودی، گفتی که تا خدمت من این باشد که ملازم باشم، پدر ومادر گریان و لرزان، و او هم ترسان، تا من واقف نشوم و نرمم. کار از این هم درگذشت، سر برزانو نهاده بودی همه روز، پدر و مادر چیزی بر ایشان زده بود نمی‌یارستند با او اعتراض کردن. وقت ها بر در گوش داشتمی که او چه می‌گوید، این بیت شنیدمی:

در کوی تو عاشقان فرایند و روند　　خون جگر از دیده گشایند و روند
من بر در تو چو خاک مادام مقیم　　ورنه دگـران چو باد آینـد و رونـد
گفتمی که بازگـوی چه گفتـــی؟　　گفتی نی. به هجده سالگی بمـرد

(تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۱۰ ـ ۲۰۹)

یکی از موارد شخصیت‌پردازی دقیق و هنرمندانه در *مقالات*، داستان کودکی بسیار بازیگوش است که پدر و مادرش او را برای تربیت به مکتب و نزد شمس می‌فرستند. حالات و توصیفاتی که از رفتار کودک شده است، به شیوه‌ای غیرمستقیم و نمایشی و بسیار هنری، روشنگر شخصیت کودک است:

معلمی می‌کردم. کودکی آوردند شوخ، دو چشم همچنین سرخ، گویی خونستی، درآمد: سلام‌علیکم، استاد! من مؤذنی کنم؟ آواز خوش دارم. خلیفه باشم؟ ... کودکان مکتب ما همه سر فرو بردند. مشغول وار گرد می‌نگرد، کسی را می‌جوید که با او لاغ کند یا بازی، هیچ کس را نمی‌بیند که بدو فراغت دارد. می‌گوید با خود که این ها چه قومند! موی آن یکی را دزدیده می‌کشد، و آن یکی را پنهان می‌شکنجد. ایشان از آن سوتر می‌نشینند... (همان، ۱/ ۲۹۱)

توجه به چنین ظرافت‌هایی در پردازش شخصیت‌ها در داستان از نکات برجسته در داستان‌پردازی‌ها در *مقالات* است که علاوه بر ارزش‌های هنری، شخصیت داستان را برای مخاطب کاملاً ملموس و زنده می‌کند و در جذابیت داستان، نقش مهمی دارد. زنده‌کردن شخصیت‌های داستانی به این شکل، نوعی درک قوی روانشناسانه از شخصیت می‌طلبد؛ آنچه فراتر از توانایی‌های تکنیکی داستان‌پردازی و یا استفاده از شگردهای پیچیدهٔ پیرنگ است و در واقع مستلزم همذات‌پنداری نویسنده و شخصیت است (کلیو، ۱۳۹۲: ۱۴۹). از این رو در شخصیت‌پردازی‌های نیرومند و زنده داستانی، لازم است داستان‌پرداز علاوه بر به کارگیری شگردهای خاص این حوزه، دریافت و درک روانشناسانهٔ قوی از شخصیت و روحیات و رفتار او داشته باشد. در *مقالات* شمس، این ویژگی را در پردازش طیف گوناگونی از شخصیت‌ها از پیامبران و عارفان گرفته تا افراد عادی و معمولی می‌بینیم.

گفتگو

گفتگو را از عناصر مهم داستان خوانده‌اند. گفتگو «... صحبتی است که در میان شخصیت‌ها یا به طور گسترده‌تر، آزادانه در ذهن شخصیت واحدی در اثر ادبی صورت می‌گیرد» (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۲۳۱). در داستان، گاه به جای آنکه راوی به نقل ماجرا بپردازد؛ داستان از رهگذر گفتگوی شخصیت‌ها پیش می‌رود. این تغییر حالت بیان، نه تنها برای مخاطب توجه‌برانگیز است، در داستان، پویایی نیز ایجاد می‌کند؛

> زیرا توصیف و توضیح بیش از حد دربارهٔ شخصیت‌ها، داستان را خسته‌کننده و سنگین می‌کند و از سوی دیگر مثل زندگی واقعی تا وقتی شخصیت‌ها حرف نزده باشند، خواننده نمی‌تواندآنها را بشناسد (رابین کار، ۱۳۹۲: ۱۱۲).

گفتگو از جنبه‌های دیگر نیز در داستان‌پردازی، اهمیت دارد. نقش مهم گفتگو در داستان را می‌توان به دلیل سهمی که در ارائهٔ پیرنگ و نمایش درون‌مایه و پیش بردن عمل داستانی و معرفی شخصیت‌ها و انتقال اطلاعات دارد، دانست.

گفتگو در داستان‌های *مقالات*، مؤلفه‌ای مهم است و در بسیاری از داستان‌ها نقش دارد؛ چه در تبیین شخصیت‌ها، تداوم خلاقانهٔ روند داستان، پویایی داستان و دوری از بیان تک‌گویانهٔ راوی. گفتگو در داستان‌های *مقالات* به شکل‌های مختلفی صورت گرفته است؛ گاه میان شخصیت‌های داستان انجام شده است. برای مثال در *مقالات*، داستانی از جدا ماندن سلطان‌محمود از لشکر و گرسنگی او و درخواست غذا به طور ناشناس از آسیابانی و خسّت آسیابان در اجابت در خواست او نقل شده است. بخش مهم و زیادی از این داستان در قالب گفتگوی سلطان‌محمود و آسیابان و دیگر شخصیت‌ها می‌باشد.

> گوید: سلام علیک، چیزی دارید که بخوریم؟ گفت: هان، آمد تا نان بخواهد. از کجا آمد این ثقیل؟ اکنون نان تهی است می‌خوری؟ گفت: بیار! رفت در راه پشیمان شد ... نان نیست آرد است، می‌خوری؟ گفت: هی بیار، هر چه هست. درآمد با خود گفت: افسوس باشد، مردکی شکم پیش داشته است... باز آمد که با گاورس آمیخته است... حاصل، به آخر پوستین بیاورد در روی شاه افشاند که همین مانده بود تا باور کنی... [سلطان] از آنجا رفت. پسرکی دید ترک. گفت: چیزی داری که بخوریم؟ گفت: دارم اما چنین خواهند؟ سلام کن، بگو «قُنُق گَرَک»؟
>
> گفت: والله راست می‌گوید... باز آمد: سلام علیکم
>
> ـ علیک السلام
>
> ـ قُنُق گَرَک؟
>
> ـ تُش.
>
> زود کماج و ماست و شیر و پنیر غیرها آورد، خورد.
>
> گفت: انگشتری بستان که من مقرب شاهم، تا از شاه چیزی نیکو بستانم برای تو، و اگر ندهد من بدهم.
>
> انگشتری نیکو دید. گفت: دریغ! گوسفند نکشتم، این چه کردم؟... (شمس تبریزی،۱۳۷۷: ۲/ ۳۲).

دستهٔ مهمی از داستان‌هایی که در مقالات آمده است، نقل تجربه‌ها و ماجراهایی است که شمس در آن حضور داشته است و گاه راوی داستان که شخصیتی از اشخاص داستان است، وارد گفتگو شده است:

یکی آمد که مرا ادب طعام خوردن بیاموز، که مرا طعام گران کرد و رنجانید. گفتم: خوردن چنان باید که تو خوردن را برنجانی، نه چنانکه خوردن ترا برنجاند. چنان بخور که تو گرانی بر او اندازی، نه چنان که او گرانی بر تو اندازد. گفت: این ساعت با شما بخورم؟ گفتم: من نگویم که بخور. مرا آن ولایت نباشد، آن ولایت خدای را باشد که گوید این رنج من داده‌ام به تو، هم من بردارم این رنج را... (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۳۰۳ ـ ۳۰۲).

یکی از نکاتی که در اهمیت گفتگو در داستان مطرح شد، نقش آن در شخصیت‌پردازی است. نقش گفتگو در داستان‌های در مقالات، از این نظر برجسته است. سخن گفتن شخصیت‌ها در این داستان‌ها، چنان پرداخته شده است که به خوبی نمایان‌گر ویژگی‌های شخصیتی مورد نظر داستان‌گو است؛ ویژگی‌ها که از تصریح به آن خودداری شده است. این نقش گفتگو، به ویژه در داستان‌هایی که شمس خود، در جایگاه شخصیتی از داستان حضور داشته و گفتگو کرده است، درخشان است و گفتگوهای شمس با دیگر اشخاص داستان، تصویرگری هنرمندانه‌ای از شخصیت آنان ارائه کرده است:

مرا اوحدالدین گفت چه گردد اگر بر من آیی به هم باشیم؟ گفتم: پیاله بیاوریم یکی من، یکی تو، می‌گردانیم آنجا که گرد می‌شوند به سماع! گفت: نتوانم. گفتم: پس صحبت من کار تو نیست. باید که مریدان و همه دنیا را به پیاله‌ای بفروشی (همان، ۲۱۸).

گفتگو در داستان‌های *مقالات*، گاه بیرونی است یعنی گفتگو با دیگران و گاه به شکل مونولوگ. مونولوگ، سخن گفتن یک نفره است و انواعی دارد. مونولوگ، تکنیکی در داستان‌پردازی است. گفتگوی درونی[۲]، یکی از انواع مونولوگ‌ها است که بیانگر اندیشه‌ها و احساسات شخصیت و نوعی گفتگوی شخصیت با خود است. (Quinn,2006:266) در مقالات شمس، به ویژه آنجا که لااقل یکی از شخصیت‌های داستان، خود شمس تبریزی است، این ابزار در طرح داستان، به طور مؤثر به کار گرفته شده است:

به میان رگزنان رسیدم، در من این اندیشه آمد که زهی خلق غافل، آفتابی است برآمده، ازلاً و ابداً. ازل و ابد خود چه باشد؟ این هر دو صفت است که دی ظاهر شد؛ سرش را نام ازل کرده‌ست و دمش را نام ابد کرده‌ست! آنجا چه ازل و چه ابد؟ آفتابی برآمده، همه عالم نور گرفته؛ چه جای آفتاب؟ و این خلق در ظلمت، ایشان را از آن هیچ خبر نه! (شمس تبریزی،۱۳۷۷: ۱/ ۲۲۳)

گاه مونولوگ، در بخشی از داستان استفاده شده است و علاوه بر ایجاد نوعی پویایی در داستان، آن را اثرگذار تر کرده است:

این سخن بود که به خردگی اشتهای مرا برده بود. سه چهار روز می‌گذرد چیزی نمی‌خورم... پدر می‌گفت: وای ور پسر من، گفت که چیزی نمی‌خورد...
ـ ترا چه شد؟
ـ مرا هیچ نشد. دیوانه‌ام؟ کسی را جامه دریدم؟ در تو افتادم؟
ـ چیزی نمی‌خوری؟
ـ امروز نخورم...
همشهری چه باشد؟ پدر از من خبر نداشت. من در شهر خود غریب، پدر از من بیگانه، دلم ازو می‌رمید. پنداشتمی که بر من خواهد افتاد. به لطف سخن می‌گفت، پنداشتم که مرا می‌زند، از خانه بیرون می‌کند. می‌گفتم: اگر معنی من از معنی او زایید، پس بایستی که این نتیجهٔ آن بودی. بدان انس یافتی و مکمل شدی. خایهٔ بط زیر مرغ خانگی؟! (شمس تبریزی،۱۳۷۷: ۲/ ۱۴۳)

از نیمه‌های داستان، شیوهٔ بیان از حالت گفتگوی شخصیت‌ها (شمس و پدرش) خارج شده و داستان در چارچوب مونولوگ به پایان رسیده است. گفتگو در بسیاری از داستان‌های *مقالات*، در جایگاه بخشی مهم از داستان و مؤثر در طرح و پیشبرد آن حضوردارد. گفتگوها چنان نیست که روند داستان را کند یا ضعیف کند بلکه چه کوتاه باشد و چه بلند[۳]، در پویایی و تأثیر داستان، نقشی مهم داشته است. می‌توان گفت گفتگو، چه از نوع مونولوگ و چه دیالوگ، تکنیکی کارامد در داستان‌گویی در *مقالات* است. تکنیکی که از رهگذر کمرنگ کردن حضور راوی در داستان‌ها که از مجرای گفتگوی شخصیت‌ها ایجاد می‌شود، تأثیری مهم در جذابیت و پویایی داستان‌ها داشته است.

علاوه بر این گفتگو در حکم عمل داستانی است، زیرا در گفتگو هم چیزی اتفاق می‌افتد، چیزی که بر اثر صحبت دو نفر باهم صورت می‌گیرد. از این نظر «گفتگو» ایستایی ندارد و پویایی آن به داستان طراوت و تحرک می‌دهد. (میرصادقی، ۱۳۸۵: ۴۶۵).

پیرنگ (طرح)

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های داستان، پیرنگ[۴] است. در هر داستان، واقعه یا سلسله‌ای از وقایع رخ می‌دهد. نکتهٔ مهم آن است که پیرنگ، نقل وقایع به تنهایی نیست بلکه «نقل حوادث است با تکیه بر موجبیّت و روابط علت و معلول». (فورستر، ۱۳۸۴: ۱۱۸) فورستر، داستان را نقل رشته‌ای از حوادث خوانده که بر حسب توالی زمانی، ترتیب یافته‌اند. مثال او در زمینهٔ تفاوت داستان و پیرنگ، روشنگر تفاوت این دو مفهوم است. «سلطان مرد و سپس ملکه مرد»، داستان است اما «سلطان مرد و پس از چندی، ملکه از فرط اندوه درگذشت»، پیرنگ است. در پیرنگ، توالی زمانی با توجه به رابطهٔ علت و معلولی حفظ می‌شود.

عناصری را در ایجاد پیرنگ در داستان مؤثر دانسته‌اند؛ برای مثال گره‌افکنی، کشمکش، تعلیق، گره‌گشایی، گره‌افکنی، وضعیت و موقعیت دشواری است که ایجاد می‌شود و «برنامه‌ها و راه و روش‌ها و نگرش‌هایی را که وجود دارد، تغییر می‌دهد». (میرصادقی، ۱۳۸۵: ۷۲) کشمکش، عبارت است از

«مقابلهٔ دو نیرو یا دو شخصیت» که حوادث را رقم می‌زند. (میرصادقی، ۱۳۸۵: ۷۲). حالت تعلیق، وضعیتی است که داستان‌پرداز برای وقایع در شرف وقوع، در داستان ایجاد می‌کند و به نوعی خواننده را در التهاب و انتظار نگاه می‌دارد. (همان، ۷۶) و گره‌گشایی که نتیجهٔ نهایی حوادث داستان در آن رقم می‌خورد و داستان به انجام می‌رسد.

در مقالات شمس، هر چند داستان‌ها اغلب کوتاه‌اند و گوینده، مجال کمتری برای پردازش پیرنگ داستان‌ها در اختیار دارد، روند وقایع در داستان‌ها نظمی منطقی و قابل قبول دارند. به عبارت دیگر، نقل داستان، مخاطب را به واکنش و پرسش برنمی‌انگیزد.[۵] اغلب داستان‌ها در مقالات، آغاز و مقدمه‌ای دارند. حالت پایدار آغازین با وضعیت و رویدادی جدید، که معمولاً شخصیت‌ها و رفتار و گفتار آنها زمینه‌ساز آن هستند، دچار ناپایداری می‌شود و وضعیتی که می‌توان از آن به گره تعبیر کرد، در داستان اتفاق می‌افتد و حوادث به نحوی دنبال می‌شود که سرانجام در پایان، با گره‌گشایی منطقی و پایان داستان روبرو هستیم. برای مثال، داستان لیلی و هارون‌الرشید:

> ... گفت هارون‌الرشید که این لیلی را بیاورید تا من ببینمش که مجنون چنین شوری از عشق او در جهان انداخت، و از مشرق تا مغرب قصهٔ عشق او را عاشقان آینهٔ خود ساخته‌اند. خرج بسیار کردندو حیلهٔ بسیار، و لیلی را بیاوردند. به خلوت در آمد خلیفه شبانگاه، شمع‌ها برافروخته، در او نظر می‌کرد، و ساعتی سر پیش می‌انداخت. با خود گفت که در سخنش درآرم، باشد به واسطهٔ سخن در روی او آن چیز ظاهر ترشود. رو به لیلی کرد و گفت: لیلی تویی؟ گفت: بلی، لیلی منم؛ اما مجنون تو نیستی! آن چشم که در سَرِ مجنون است در سَر تو نیست... مرا به نظر مجنون نگرمحبوب را به نظر محب نگرند... (شمس تبریزی،۱۳۷۷: ۱/ ۱۰۵).

در این داستان، مسألهٔ عشق دیوانه‌وار مجنون به لیلی و اشتیاق خلیفه به دیدار او، وضعیتی است که سبب می‌شود جستجو و تلاش برای یافت لیلی آغاز شود. یافتن لیلی و توصیفی که از برخورد خلیفه و مشاهدهٔ لیلی و تلاش برای یافتن وجهی زیبا در او، تعلیقی در داستان ایجاد کرده است. مکالمهٔ موجز اما دقیق و بسندهٔ لیلی و خلیفه، علاوه بر ایجاد کشمش، به نحوی مؤثر، داستان را با پاسخ آگاهانه و درشت لیلی به سوی گره‌گشایی ماجرا هدایت می‌کند.

داستانی دیگر که از نظر پیرنگ و مؤلفه‌های آن قابل توجه است، داستان بقال و کفشگر است:

> بقال را به تازی فامی گویند، در مقابلهٔ کفشگری بود مردی متمکن، این بقال هر روز خرما خوردی و دانه برکفشگر زدی کفشگر جمع می‌کرد این دانهٔ خرما را، تا همسنگِ نیشکرده جمع شد دانه‌ها، و آن روز با خود گفت که: و جزاء سیئه سیئه مثل‌ها. با این همه اگر امروز دانه بر من نزند آن همه را عفو کنم. آن روز باز آن فامی خوردن گرفت. همه بازار را ازین قضیه معلوم، و گفته‌اند همه بازار که اگر این حرکت کند فرو آییم، تا شاه را خبر شدن او را بکشیم. و شاه را خود خبر کرده‌اند. نیشکرده بکشید، بزدش بر پیشانی، همان بود، دیگر دم نزد ... (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۱۳).

وقایعی که در داستان روی داده است، با سیری منطقی بر اساس روابط علت و معلولی همراه است؛ کفشگر به دلیل ویژگی‌های برتر اخلاقی و انسانی خود[۶] در مقابل بقال، رفتاری همراه با تحمل و مدارا داشته است. اما این گستاخی بقال تا به آنجا ادامه پیدا کرده که مردم کوچه و بازار هم مترصد فرصتی برای تنبیه بقال شدند. شخصیت‌های مختلف این داستان به نحوی در پیشبرد پیرنگ مؤثرند. به طور کلی حوادث داستان را شخصیت‌ها رقم می‌زنند و از این نظر، پیرنگ با شخصیت آمیختگی و ارتباطی محکم دارد. (Abrams,1999 :227) از سوی دیگر، رفتار بقال و تصمیم به مقابلهٔ با او، کشمکشی[۷] را در داستان ایجاد می‌کند. کشمکش را پایهٔ پیرنگ در داستان خوانده‌اند. (Quinn,2006:95) در این داستان، کشمکش میان شخصیت‌های اصلی و فرعی داستان، پیرنگ را قوی کرده است. انتظار برای تکرار رفتار بقال و آنگاه تنبیه او، نوعی تعلیق در داستان کرده است. ایجاد می‌شود. و بالاخره تکرار رفتار بقال و مجازات او، گرهٔ داستان را می‌گشاید و داستان به پایان می‌رسد.

پیرنگ و برخی مؤلفه‌های مهم آن در بسیاری از داستان‌های *مقالات*، قابل ردیابی است.[۸] اینکه بیشتر داستان‌های *مقالات*، آن هم در این حجم از نظر کوتاهی، عناصری مهم از پیرنگ را با خود دارد، نکتهٔ قابل تأملی از نظر غنای ویژگی‌های داستان‌پردازی در *مقالات* است. البته با توجه به آنکه در مقالات، داستان، شگردی هنری در راه القای بهتر معنای مورد نظر گوینده به مخاطب است، برخی مؤلفه‌های داستانی در داستان‌های آن همچون پیرنگ، به پیچیدگی آثار مطلقاً داستانی نیست. داستان‌های *مقالات* دارای نظمی منطقی بر اساس رابطهٔ علت و معلولی است و از این رو عنصر پیرنگ در آن به خوبی قابل ردیابی است؛ به ویژه با برداشت کلاسیک ارسطویی از پیرنگ که آن را دربردارندهٔ مقدمه و میانه و انتهایی برای داستان خوانده است. (ارسطو، ۱۳۸۸: ۲۳) اما اینکه با دخالت گوینده، در نظم حوادث تغییری ایجاد شده باشد و داستان‌ها، دارای همهٔ ویژگی‌های فنی پیرنگ با جزئیاتی که به ویژه در داستان‌های قابل بازیابی است، باشند، نیست.

داستان‌هـای *مقالات*، با وجـود سادگی، از دریچهٔ پیرنگ نیز برجستگی‌هایی خاص دارد. در داستان‌های مقالات که فارغ از اطناب و اضافه‌گویی است، پیرنگ ساده اما دربردارندهٔ مطالب اساسی و پیراسته از زوائد است؛ آنچه از ویژگی‌های مهم طرح خوانده شده است. (فورستر، ۱۳۸۴: ۱۲۱) این ویژگی از پیرنگ در داستان پیش رو، قابل مشاهده است:

> ...آن دو شخص یکی زر داشت بر میان، و آن دیگر مترصد می‌بود که او بخسبد تا زخم بزندش. او خود خواب سبک می‌خفت، چنانکه این نتوانستی برو ظفر یافتن، و او را آن بیداری خلقتی بود، و اگر نه نتوانستی به تکلف نگاه‌داشتن. چون به منزل آخر رسید ازو نومید شد. گفت: مرد بیدار است، اگر در بیداری برو قصد زخم کنم، باشد که از روی بیداری تدارکی اندیشیده باشد. حال او را کم گیرم، با او لاغی بکنم، گفت: خواجه چرا نمی‌خسبی؟ گفت: چرا خسبم؟ گفت: تا سنگی بر سرت زنم، سرت را بکوبم، و زرت را برگیرم، گفت: راست می‌گویی؟ اکنون بدین دلخوشی بخسبم (تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۳۳).

نکتهٔ دیگر آنکه در برخی دیدگاه‌ها، تنها شکل اثر در پیرنگ مؤثر نیست بلکه محتوا در این زمینه،

سهمی مهم دارد[۹]؛ چنان که از نگاه گورکی، پیرنگ را باید در «پیوندها، تضادها، مهرها و کینه‌ها و روابط انسانی در حالت کلی» جُست. (به نقل از میرصادقی، ۱۳۸۵: ۶۵) در واقع آثاری که به نحوی نمایشگر این مضامین و سیر تحول و پرورش آن هستند، بُعد مهمی از پیرنگ را با خود دارند. آنچه در بسیاری از موضوعات مقالات مطرح است: انسان، حالات و ویژگی‌ها، و روابط گوناگون او است.

درونمایه[۱۰]

درونمایهٔ هر داستان، ایدهٔ اصلی‌ای است که در آن مطرح می‌شود. (Cuddon,2013: 721) اینکه پس از خواندن داستان چه اندیشه و پیام مهم و غالبی به ذهن مخاطب رسوخ می‌کند. برای مثال داستانی را در *مقالات* در نظر می‌گیریم:

> بعضی گفته که شخصی بود که روی او روی زنان بود، اما او مرد بود ... 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 ... او در خلوتی درآمد. از ترس می‌لرزید که نوبت به من خواهد رسیدن، و سجدهٔ پیاپی می‌کرد، و عهد می‌کرد با خدا، که اگر این بار خلاص یابم، باقی همه عمر گرد این حرکت نگردم... اقرار کردم به خدایی تو، اگر این بار از من دفع گردانی، هرگز نصوح بدین بازنگردد! درین تضرع بود که آواز آمد که همه را جُستیم، نصوح را بجویید. بی هوش شد، به حق پیوست سرش. آواز آمد که یافته شد. گفتند: لاحول، در حق او گمان بد بردیم، تا بیاید دختر ملک را بمالد... نصوح گفت که دست من امروز به کار نیست درد زُهم گرفته‌است و تب... او سی سال دیگر بزیست هرگز رجوع نکرد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۳۰۸).

موضوع این داستان پنهان کاری نصوح بود که تنها ظاهر زنانه داشت و در حمام زنان کار می‌کرد. گم شدن شیئی قیمتی در حمام می‌رفت که او رسوا کند. اما پشیمانی راستین او سبب شد راز نصوح، پوشیده ماند و او هرگز بار دیگر به پاس این لطف پروردگار، عمل زشت گذشته را تکرار نکرد. درونمایهٔ این داستان با سیر حوادث و وقایعی که در داستان قدم به قدم رخ داده است، متفاوت است، و می‌توان درونمایهٔ آن را اهمیت توبهٔ راستین و صادقانه و بخشایش پروردگار نسبت به توبه‌کاران دانست. به این ترتیب، درونمایه با موضوع متفاوت است؛ موضوع در واقع پدیده‌ها و حادثه‌هایی است که داستان را می‌آفریند، اما پیرنگ، «فکر اصلی و مسلط در هر اثر ادبی است... فکر و نظری ... که نویسنده در داستان اعمال می‌کند» (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۱۱۰). درونمایه برآیندی از موضوع داستان است اما خود موضوع نیست و البته با موضوع ارتباط دارد؛ درونمایه، هماهنگ‌کنندهٔ شخصیت‌ها، صحنه‌ها و دیگر عناصر داستان است.

در *مقالات* شمس، یکی از مهم‌ترین نکاتی که در هر داستان، و در پس تکنیک‌های صوری و شگردهای داستان‌پردازی مطرح است؛ درونمایهٔ داستان‌ها است. پیش‌تر هم گفته شد که شمس خود تأکید داشته است که داستان را برای سرگرمی خواننده طرح نمی‌کند و می‌کوشد از رهگذر آن، خواننده

را به معنای مورد نظر داستان متوجه سازد. توجه به ابعاد گوناگونی از وجود انسان و خصایل اخلاقی پسندیده یا ناپسند انسان و نکاتی که در ارتباط انسان با خود، دیگران و پروردگار با آن مواجه است، از مهم‌ترین درونمایه‌های داستان‌های *مقالات* است.

برای مثال، در داستانی که خواهد آمد، خلوص در عمل و دوری از خودبینی حتی در کار نیک، مضمون اصلی است:

> ابویزید رحمه‌الله علیه به حج پیاده رفتی. هفتاد حج کرده بود. روزی دید که خلق در راه حج از بهر آب سخت درمانده‌اند و هلاک می‌شوند. سگی دید نزدیک آن چاه آب، که حاجیان بر سر آن چاه انبوه شده بودند و مضایقه می‌کردند. آن سگ در ابویزید نظر می‌کرد، الهام آمد که برای این سگ آب حاصل کن. منادی کردند: که می‌خرد حجی مبرورِ مقبول به شربتی آب؟ هیچ کس التفات نکرد. برمی‌افزودند: پنج حج پیادهٔ مقبول، و شش، و هفت، تا به هفتاد رسید. یکی آواز داد که من بدهم. در خاطر ابویزید گشت که زهی من، که جهت سگی هفتاد حج پیاده به شربتی آب فروختم!
> چون آب را در تغار کرد و پیش سگ نهاد، سگ روی بگردانید. ابو یزید در روی افتاد، و توبه کرد. ندا آمد که چندین بار با خود می‌گویی که این کردم و آن کردم جهت حق، می‌بینی که سگی قبول نمی‌کند؟ فریاد بر آورد که توبه کردم، دگر نیندیشم. در حال سگ سر در آب نهاد و خوردن گرفت (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۱۶).

در داستانی دیگر، درونمایه داستان، سکوت‌پیشگی و دوری از سخن ناسنجیده است که به خوبی در داستانی موجز که به شکل گفتگو پیش رفته، گنجانده شده است:

> آن یکی کفشی دوخت نیکو جهت پیغمبر علیه‌السلام، ایشان را خوش آمد. گفت: نیکو دوختی، خوش دوختی! خاموش نکرد. می‌گوید: به از آن دوختمی یا رسول الله، و توانم دوختن! فرمود که پس از برای که نگهداشتی آن نیکوتر را؟ چو برای من ندوختی برای که خواهی دوختن؟ (همان، ۲/ ۶۶)

هنر داستان‌گو آن است که ایدهٔ اصلی مورد نظر خود را تبدیل به رویدادها، گفتگوها و کنش‌ها و واکنش‌هایی در داستان کند و از بیان صریح آن اجتناب ورزد. (دیبل، ۱۳۹۲: ۱۹) در مقالات شمس، درونمایهٔ بسیاری از داستان‌ها، به این شکل و تنیده در عناصر مختلف داستان است. در داستانی دیگر، درونمایه پیشین، به شکلی دیگر مورد توجه قرار گرفته است:

> ... یکی سخن ماهی می‌گفت، یکی گفتش که خاموش، تو چه دانی که ماهی چیست؟ چیزی که ندانی چه شرح دهی؟ گفت: من ندانم که ماهی چیست؟ گفت: آری، اگر می‌دانی نشان ماهی بگو. گفت که نشان ماهی آن است که همچنین دو شاخ دارد همچون اشتر. گفت: خه! من خود می‌دانستم که تو ماهی را نمی‌دانی، الا اکنون که نشان دادی چیزی دیگر معلوم شد که تو گاو را از اشتر نمی‌دانی (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۷۷ ـ ۷۶).

دوری از انانیت و آز، نکته‌ای است که توجه خاصی در مقالات بر آن بوده است. این نکته در خلال داستان‌های مقالات نیز بارها گوشزد شده است:

... آن خلیفه که ابومسلم نشانده بود چندان گفتند که این ابومسلم که ترا نشاند، روزی نخواهد ترا بردارد و دیگری را نشاند؟ اکنون او را بکش؛ و حیله آن باشد که پیش تو آید شمشیر به دست او دهی که بنگر، او شمشیر را می‌جنباند، بگوی چه باشد سزای آن کس که شمشیر در روی خلیفه جنباند. گفت: آنکه او را بکشند. گفت: ببرید و بکشید. در راه می‌گفتند او را که جواب آن سخن نبود، که قصد تو آن نبود. گفت: آری، ولیکن چون خلیفه را من نشانده‌ام مأمور او نشوم دگران هم مأمور او نشوند. آخر من روزی خواهم مردن. غریو از ایشان برخاست، که اگر هم ایشان را می‌گفت بازگردید، کار خلیفه تمام می‌کردند. خلیفه پشیمان شد، ولیکن سود نداشت. از دوستی خلافت کار کرده بود (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۱۹).

داستان‌ها در واقع، آیینه‌ای از زندگی انسان و روابط او است. یکی از عوامل مهمی که لازم است در داستان به عنوان آیینه‌ای از زندگی مطرح شود، ارزش‌ها است. یعنی داستان باید تصویرگر زندگی‌ای باشد که بر حسب ارزش شکل گرفته است و پیش می‌رود. (فورستر، ۱۳۸۴: ۴۴) درونمایهٔ داستان از این نظر، بیانگر ارزش‌های اخلاقی، اجتماعی، انسانی و دینی و ... است که داستان در ساختار کلی خود و در پیوندی که اجزای گوناگون آن با یکدیگر برقرار ساخته‌اند، به دست داده‌اند. از دیگر سو، داستان باید با طبع انسان و واقعیت‌های مهم زندگی او همخوان باشد تا برای خواننده باورپذیر باشد.[۱۱] از این نظر هر چه داستان‌ها روان‌تر و برگرفته از تجربیات ملموس‌تر مخاطبان باشد، در انتقال معنی و ارزش مورد نظر خود به مخاطبان که همان درونمایهٔ داستان است، موفق‌تر است؛ زیرا مخاطب برای درک درونمایهٔ داستان باید علاوه بر دقیق شدن در خود اثر، چشم از اثر بردارد و به جهان اندیشه و تجربه‌ها نظر کند. (اسکولز، ۱۳۷۷: ۲۲) داستان‌های مقالات شمس، در عین روانی، بیانگر تجربیات و مسائل مهم و هر روزهٔ انسان‌ها و ارزش‌های زندگی انسانی است و از لزوم مواجهه با مرگ، ضرورت صبر در امور، ارزش تعامل و مدارا با دیگر انسان‌ها، دوری از خودپرستی و ریا و دروغ و مضامینی از این دست سخن می‌گوید.

با توجه به آنچه گفته شد، داستان‌های *مقالات* علاوه بر بهره‌مندی از تکنیک‌های فنی داستان‌نویسی، از دریچهٔ معنا و مضمون نیز، برجستگی‌های بسیار دارد و در واقع می‌توان گفت همهٔ عناصر داستانی به گونه‌ای در داستان ترتیب داده شده‌اند که مقصود نهایی یعنی درونمایه، به بهترین و مؤثرترین شکل، به مخاطب منتقل شود.

نتیجه‌گیری

زبان داستان علاوه بر ارزش‌های زیباشناسانه، زبانی است که در انتقال معانی و آموزه‌ها، بسیار توانمند و مؤثر است. داستان‌ها با گشودن دریچه‌هایی تازه از تجربه‌های که انسان‌ها در مسیر زندگی با آن روبرو هستند، خود ابزار زندگی خوانده شده‌اند. (مک‌کی،۱۳۹۲: ۹) آفرینشگرانی که دغدغهٔ طرح هنرمندانهٔ

آموزه‌ها و نکات گوناگون اخلاقی، اجتماعی، حکمی و ... را در آثار خود داشته‌اند، با بهره‌گیری از این شگرد بیانی، سخن خود را هنری‌تر و تأثیرگذارتر ساخته‌اند. در *مقالات* شمس، داستان، ابزاری است که برای بیان دیدگاه و مضامین مختلف به کار گرفته شده است. داستان‌های *مقالات* با توجه خاص به پیام داستان‌ها، مطرح شده‌اند و در واقع، داستان‌گویی در *مقالات*، ابزاری در راه هدف دیگری است. اما شیوهٔ داستان‌پردازی در *مقالات*، به گونه‌ای است که می‌توان عناصر داستانی و مؤلفه‌هایی را که در تکنیک‌های داستان‌پردازی مورد توجه قرار گرفته، در آنها بازجست. عناصری مهم در داستان همچون، پیرنگ، شخصیت‌پردازی، گفتگو، و درونمایه در بسیاری از داستان‌های مقالات، وجود دارد. البته در برخی داستان‌ها این سازگاری، پررنگ و وقوی و در برخی، ضعیف‌تر است.[۱۲] نکتهٔ مهم آن است که داستان‌های مقالات، اغلب کوتاه‌اند و گوینده، مجال کمتری برای پرورش و به کارگیری همهٔ عناصر داستانی در اختیار دارد و از این رو «هنری که نویسندهٔ داستان کوتاه باید به کار گیرد، توان مضاعفی است که ایجاز و وضوح و در عین حال دقت و رسایی و واقع‌نگری صفات عمدهٔ آن بشمار می‌رود» (یاحقی، ۱۳۶۶: ۳۹۵). این نکته‌ای است که در ارزشیابی داستان‌های مقالات نباید از نظر دور داشت.

نکتهٔ دیگر آنکه، داستان‌گویی در *مقالات* شمس در عین سادگی و روانی، زنده، پویا، جذاب و البته تأثیرگذار است. هر چند درونمایه و معنا مورد توجه اصلی داستان‌پرداز *مقالات* است، این نکته سبب نشده جذابیت و پویایی در داستان‌ها کمرنگ شود. شگردهای گوناگون همچون توصیف‌های دقیق در برخی موارد، وارد کردن عنصر گفتگو و فراز و فرودی که گفتگو در داستان ایجادها کرده، لحن مطایبه‌آمیز و طنزگونهٔ برخی داستان‌ها، سبب شده داستان‌ها از انفعال و یکنواختی خارج شوند. در مقالات، برخی داستان‌ها به کرات و گاه به یک شکل و گاه به شکل‌های متفاوت گاه با تأکیدهای گوناگون آمده است. برخی داستان‌ها فشرده و گذرا و برخی مبسوط و با شرح کوچکترین نکات آمده است. یکی از دلایل این نکته، توجه به انواع کارکردهای روانشناسانه و سرگرم کننده و آموزنده‌ای است که در دل شرح وقایع داستان نهفته است. شمس بر نقش تکرار در آموزندگی، توجه داشته و به این نکته اشاره کرده است که نه از سر دانش اندک بلکه برای توجه دادن مخاطبان به اهمیت موضوع، مطالب را بارها تکرار می‌کرده است. دلیل دیگر این امر، تأکید و یادآوری دوبارهٔ آموزه‌هایی بوده است که در داستان‌ها مورد نظر بوده است.

نکتهٔ مهم دیگر آنکه داستان‌ها در مقالات، برگرفته از تجربیات هر روزهٔ زندگی و ملموس برای همگان است. از این رو مخاطب در هر سطحی به خوبی با آن ارتباط برقرار می‌کند و تجربه‌ای تازه برای او به شمار می‌رود. از این نظر می‌توان داستان‌های مقالات را از نوع داستان‌های برتر خواند؛ داستان‌هایی که خواننده را نه از طریق واقعیت و دلایل منطقی، بلکه از راه تصوری از زندگی که در داستانش رخ می‌دهد، با تجربه‌ای جدید روبرو می‌کند، زندگی‌ای که در باب شخصیت داستانی‌اش ترتیب داده است و نه خواننده. (Bell, ۲۰۰۴: ۸)

پی‌نوشت

۱. مفهوم داستان مورد همواره مورد بحث و دستخوش تغییر و تحول بوده است اما در برداشتی ساده اما روشن، داستان(story) همان نقل وقایع است. (رید، ۱۳۷۶: ۸) و واقعه، «واحدی است ساختاری که می‌توان آن را در جمله‌ای از نوع ساده خلاصه کرد... جملهٔ «آدم گفت که همه‌اش نقصیر حوا بود» رخدادی واحد را ثبت می‌کند، خال آنکه «آدم حوا را سرزنش کرد که در ابتدا او را به خوردن سیب ترغیب کرده بود» دو رخداد را ثبت می‌کنند». (همان). داستان را حداقل سه یا چهار واقعه خوانده‌اند که لااقل دو تای آنها در زمانهای متفاوتی رخ داده باشند و با هم رابطهٔ علّی و معلولی داشته باشند.

2. Interior monologue

۳. نکتهٔ دیگری که در زمینهٔ گفتگو در داستان‌های مقالات، می‌توان مطرح کرد، آن است که گفتگوها بسته به روند داستان، موضوع، شخصیت‌ها و البته اهمیت و ظرافت پیامی که گوینده در پس این گفتگوها به آن نظر داشته، گاه موجز و کوتاه است و در قالب یک پرسش و پاسخی صورت می‌گیرد و گاه بلند و پی در پی است.

4. plot

۵. از کارکردهای پیرنگ آن است که خواننده در انتهای داستان با این پرسش مواجه نشود که چرا چنین شد؟! هر چند در داستان‌پردازی‌های معاصر گاه نویسنده برای برانگیختن حس خیال‌پردازی و ترغیب مخاطب به تفکر، داستان‌ها را بدون گره‌گشایی به پایان می‌برد اما در داستان و اصول کلاسیک آن، لازم است حوادث با نظمی منطقی به یکدیگر پیوست باشند: «باید ساختن داستان‌ها...همچون نمایش باشد و درباره یک کردار تام و کامل، دارای آغاز و میانه و پایان...» باشد. (ارسطو، ۱۳۸۸: ۲۳)/

۶. این ویژگی کفاش در بخشی دیگر از داستان و به شکلی غیر مستقیم، آمده است: «پادشاه وزیر را گفت که بر کفشگر رویم به زیارت، گفت ای شاه اولاً پیش او تکلفِ اهلاً و سهلاً نیست، فرو آ و بر گوشهٔ دکانش بنشین، و اهلاً و سهلاً طمع مدار. و آن بی‌التفاتی از بهر آن نیست که آنجا ره نیست و منع است، همه تونیان را پیش او راهست، و درِ کرم بازست». (تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۱۳)

۷. انواع گوناگونی از کشمکش ممکن است در داستان و میان شخصیت‌ها روی دهد؛ کشمکش جسمانی، ذهنی، عاطفی، اخلاقی. در داستان مورد نظر می‌توان کشمکش را از نوع اخلاقی دانست که در آن مقابلهٔ شخصیت‌ها در داستان بر محور پاس نداشتن اصلی اخلاقی یا اجتماعی رویداده است. (میرصادقی، ۱۳۸۵: ۷۴)

۸. برای نمونه‌های دیگر از داستان‌های مقالات که عنصر پیرنگ در آن قابل ملاحظه است، رک به مقالات: ج۱: ص۸۷، ۱۳۴، ۱۵۳، ۲۲۸، ۳۴۰.

۹. «پیرنگ نه تنها به شکل اثر مربوط است با محتوای آن نیز ارتباط عمیقی دارد... تنها آن اشکال و انواع هنری از طرح [پیرنگ] برخوردارند که تضادهای زندگی شخصیت‌های انسانی برخورد بین آنها را تصویر می‌کنند». (میرصادقی، ۱۳۸۵: ۶۵)

10. Theme/content/motif

۱۱. میرصادقی، ۱۳۹۳: ۳۰

۱۲. هر چند با توجه به برخی برداشت‌ها از داستان کوتاه که هر قطعهٔ نثر داستانی مختصر را که حالتی از طرح داستانی را با خود داشته باشد، هر چند که طرح آن توالی منسجمی هم نداشته باشد و کانون توجه در آن امور انسانی باشد، داستان کوتاه دانسته، است، بسیاری از این داستان‌های مقلالات نیز اهمیت خود را بازمی‌یابد. به ویژه با تأکید بر اینکه این تعریف سبب نمی‌شود هر قطعهٔ منثور مختصر و با طرحی کمرنگ را داستان کوتاه خواند بلکه لازم است قطعهٔ مورد نظر «وقار شکلی و استحکام روانشناختی» لازم را داشته باشد. (رید،۱۳۷۶: ۱۱-۱۴) در بسیاری از داستان‌های مقالات که پیرنگ ضعیف است نیز وقایع توالی خاصی دارند و نکاتی که در شخصیت‌ها و مضمون داستان گنجانده شده، داستان را از وقار شکلی و استحکام روانشناختی برخوردار ساخته است.

منابع

ـ ارسطو، (۱۳۸۸)، دربارهٔ هنر شعر، ترجمه سهیل محسن افنان، تهران: حکمت
ـ اسکولز، رابرت، (۱۳۷۷)، عناصر داستان، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: مرکز
ـ براهنی، رضا، (۱۳۶۸)، قصه‌نویسی، تهران: نشر البرز
ـ تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی
ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۲)، دیدار با سیمرغ(شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
ـ دیبل، انسن، (۱۳۹۲)، «پیرنگ چیست»، در حرفه: داستان‌نویس۲، ویراستاران: فرانک ای. دیکسون و ساندرا اسمیت، ترجمه کاوه فولادی نسب و مریم کهنسال نودهی، تهران: زاوش
ـ رید، یان، (۱۳۷۶)، داستان کوتاه، ترجمه فرزانه طاهری، چاپ اول، تهران: نشر مرکز
ـ کار،رابین، (۱۳۹۲)، «نویسنده‌ای گفت: گفتگو ابزاری جذاب است برای اینکه داستان‌تان را غنی کنید و به آن روح ببخشید»، در حرفه: داستان‌نویس، ویراستاران: فرانک ای. دیکسون و ساندرا اسمیت، ترجمه کاوه فولادی نسب و مریم کهنسال نودهی، تهران: زاوش
ـ کلیو، برایان، (۱۳۹۲)، «همذات‌پنداری در داستان شخصیت‌های زنده را به وجود می‌آورد»، در در حرفه: داستان‌نویس، ویراستاران: فرانک ای. دیکسون و ساندرا اسمیت، ترجمه کاوه فولادی نسب و مریم کهنسال نودهی، تهران: زاوش
ـ فورستر، ادوارد مورگان، (۱۳۸۴)، جنبه‌های رمان، ترجمه ابراهیم یونسی،چاپ پنجم: تهران: مؤسسه انتشارات نگاه
ـ مک کی، رابرت، (۱۳۹۲)،. داستان: ساختار، سبک و اصول فیلمنامه‌نویسی، ترجمه محمد گذرآبادی، تهران: انتشارات هرمس
ـمکاریک، ایرنا ریما، (۱۳۸۸)، دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه
ـ میرصادقی، جمال و میمنت میرصادقی، (۱۳۷۷)، واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی، تهران: کتاب مهناز
ـ میرصادقی، جمال، (۱۳۸۵)، عناصر داستان، چاپ پنجم، تهران: انتشارات سخن
ـ میرصادقی، جمال، (۱۳۹۳)، داستان و داستان‌نویس، تهران: انتشارات نیلوفر
ـ هاگریف، پیرل(۱۳۹۲)، «به شخصیت‌هاتان جان بدهید، در حرفه: داستان‌نویس۲، ویراستاران: فرانک ای.دیکسون و ساندرا اسمیت، ترجمه کاوه فولادی نسب و مریم کهنسال نودهی، تهران: زاوش
_ Abrams M. H, (۱۹۹۹), A Glossary of Literary Terms, United States of America: Cornell University
_ Bell James Scott, (۲۰۰۴), Write great fiction, plot & Structure, United States of America: Writer's Digest Books
_ Cuddon J. A, (۲۰۱۳), A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory,fifth edition, Wiley–Blackwell
_ Quinn ,Edward, (۲۰۰۶), A Dictionary of Literary and Thematic Terms, New York: Facts On File, Inc

علمِ شمس
(پژوهشی پیرامون گستَرهٔ علمیِ شمسِ تبریزی)

فاطمه محمّدی عسکرآبادی[1]

چکیده

در پژوهش حاضر با استناد به *مقالات* شمس، نشان داده شده که شمس تبریزی در علوم روزگار خود سرآمد بوده است. *مقالات* شمس منبع مستند و غیرقابل انکاری است که در آن، گسترهٔ معلومات علمی شمس نمایان گردیده است و نشان می دهد که او به زبان عربی کاملاً مسلط بوده و به راحتی به عربی تکلّم می‌کرده است. علاوه بر این، میزان تسلّط او بر علوم قرآنی از قبیل قرائت، تفسیر و تأویل قرآن شگفت‌انگیز می‌نماید. وی همچنین، در علوم مربوط به حدیث از جمله *روایت‌الحدیث*، *درایت‌الحدیث* و تأویل احادیث، دارای تبحّر بسیار بوده است.

از طرف دیگر، تعداد بسیار زیاد اشعار و امثال فارسی و عربی که شمس در ضمن سخنانش به کار برده، مؤید این مطلب است که وی با ادب فارسی و عربی آشنایی کافی داشته است. یکی دیگر از علومی که از طریق *مقالات*، تبحّر شمس در آن آشکار می‌گردد، علم فقه است که خود شمس آن را آسانترین علوم خوانده است. شمس همچنین، دارای آشنایی کافی با کلام اسلامی بوده است و علاوه بر احاطه بر مباحث مختلف کلامی، با متکّلمین نام‌آور روزگار خود به بحث می‌پرداخته است. اظهارنظرهای شمس دربارهٔ فلاسفهٔ یونانی مانند افلاطون، سقراط، جالینوس و ... و مقایسهٔ میان آنها و فلاسفهٔ اسلامی چون ابن‌سینا و مباحثات او با برخی فلاسفهٔ روزگار خود نیز نشان از آشنایی کافی او با علم فلسفه دارد.

در پژوهش حاضر، به صورت طبقه‌بندی شده و بر اساس کتاب *مقالات* شمس نشان داده شده که نه تنها شمس تبریزی فردی بی‌سواد نبوده؛ بلکه می‌توان او را از زمرهٔ فاضل‌ترین علمای عرفان اسلامی به حساب آورد.

واژگان کلیدی: ادبیات عرفانی، شمس تبریزی، *مقالات* شمس، علم شمس، علوم اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی و مدرس دانشگاه یزد

مقدمه

شمس‌الدّین محمّد تبریزی عارف نامدار قرن هفتم هجری است که با وجود معروفیّت تمام در عرفان اسلامی، زندگی او، هنوز در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. تنها مقطعی از زندگی شمس که بر ما معلوم است، زمان دیدار او با مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی مشهور به مولوی (۶۷۲-۶۰۴ هـ ق) در بیست و ششم جمادی الثّانی سال ۶۴۲ هـ .ق، تا زمان غیبت دوّم او در اواخر سال ۶۴۵ هـ .ق است (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۶۱).

کتاب «*مقالات* شمس تبریزی» تنها اثر بر جای مانده از شمس تبریزی است که در اصل، توسط خود او نوشته نشده، بلکه گفتارهای پراکنده وی است که در محافل و مجالس مختلف بیان می‌داشت و مولانا یا مریدان او، آنها را یادداشت می‌کردند. معمولاً رسم بر آن بود که مریدان یادداشت‌های مشایخ را بازنویسی می‌کردند و پس از پاک‌نویس مطالب، آنها را به نظر شیخ می‌رساندند؛

> امّا متأسفانه *مقالات* شمس این بخت را نداشته، یعنی هیچگاه از سواد به بیاض نیانجامیده و ترتیب و تنقیح نیافته است [و] مقالات، به صورتی که به دست ما رسیده، مجموعه‌ای از همان یادداشت‌های تندنویس نامنظم است، مشتمل بر بسیاری عبارت‌های گسسته پاره و ناتمام (موحد، ۱۳۳۳: ۱۸).

پیش از کشف کتاب «*مقالات*»، اغلب شمس تبریزی را فردی بی‌سواد می‌دانستند که ولایتی باطنی داشته است. به طوری که شخصیّت شمس، در هاله‌ای از افسانه‌های خیالی قرار گرفته بود، که او را بیشتر به صورت درویشی عادی به تصویر می کشیدند که صاحب کرامت بود (ابن‌بطوطه، ۱۳۷۶: ۱۸۷؛ سمرقندی، ۱۳۸۲: ۱۹۷-۱۹۶). پیدا شدن کتاب «*مقالات* شمس» بر آن افسانه‌ها، خط بطلان می‌کشد و «آشکار می‌سازد که او (شمس) در مباحث فلسفی و کلامی روزگار خود تبحّر داشته» است (دین لوئیس، ۱۳۸۶: ۱۸۱).

آشنایی شمس به علوم روزگار خود، بر اثر تحقیقات بیشتر بر روی *مقالات* محرز گردید، به طوری که یکی از محققان برجستهٔ معاصر، در معرفی شمس چنین می‌گوید:

> شیخ شمس‌الدّین محمّدبن‌ملک داد تبریزی، مردی عالم، فاضل و درس خوانده بود؛ از معارف اسلامی و دقایق 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 آسمان گرای اوج حق و حقیقت شده بود ... مقالاتش که به صورت کتابی مدوّن درآمده و به طبع رسیده، نموداری از مقامات عرفانی و اطلاعات علمی و مذهبی اوست (همایی، ۱۳۶۹: ۱۳).

بنابراین، *مقالات* شمس، «او را دانایی بصیر و شیفتهٔ حقیقت و شایستهٔ مرشدی و راهنمایی معرفی می‌کند» (فروزانفر، ۱۳۸۷ب: ۱۳۹). در ادامه، با ارائهٔ شواهدی از سخنان شمس در *مقالات*، به بررسی گسترهٔ اطلاعات علمی او در زمینه‌های فقه، قرآن، تأویل، تفسیر، فلسفه، کلام و ادب فارسی و عربی خواهیم پرداخت.

آشنایی با فقه

شمس در ابتدا از فقیهان دوری می‌کرد و حلقه‌های درویشان را ترجیح می‌داد، امّا پس از آگاهی بر حال آنان و اینکه تنها نامی از درویشی برخود دارند و از حقیقت آن بی‌خبرند، به فقها متمایل شد و به مجالس آنان رفت و آمد می‌کرد و می‌گفت: «اکنون رغبت مجالست فقیهان بیش دارم از این درویشان؛ زیرا فقیهان باری رنج برده‌اند. اینها می‌لافند که درویشیم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۴۹/۱).

یکی از دلایلی که فقه خواندن شمس را تأیید می‌کند، سخنانی است که در آنها، از رفتن به مجلسِ درس شمس خویی یاد کرده است. شمس‌خویی یکی از فقهای آذربایجان و از شاگردان امام فخر رازی بود که بر اثر فتنه و آشوب آن دیار، از آنجا گریخته و در دمشق ساکن شده بود. او شافعی مذهب بوده، در حکمت و کلام و طب دست داشته است. ذهبی او را «قاضی‌القضات» معرفی می‌کند و در حکمت و فقه سرآمد روزگار می‌داند (موحد، ۱۳۷۵: ۵۰).

شمس در مقالات، با تکریم و احترام فراوان، از قاضی شمس‌الدّین خویی نام برده، از او و مجالس درسش یاد کرده است. گویا، پس از مدتی که شمس در محضر شمس‌خویی تحصیل می‌کند، او به پاره‌ای از احوالات و مقامات والای شمس تبریزی پی می‌برد و به همین دلیل دیگر حاضر به درس دادن به او نمی‌شود. چون شمس را گوهر گرانبهایی می‌یابد که توان نقش نمودن بر آن را ندارد و همین امر سبب جدا شدن شمس از او می‌شود:

> من از قاضی شمس‌الدّین بدان جدا شدم که مرا نمی‌آموخت. [می]گفت: من از خدا خجل نتوانم شدن. تو را همچنین که خدا آفریده است، گرد و مرد[1]، نیکو آفریده است ... گوهری می‌بینم بس شریف، نتوانم بر این گوهر نقشی کردن (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۲۱/۱).

در جای دیگری نیز، شمس به امتناعِ درس گوییِ قاضی شمس‌الدّین به او، به دلیل پی بردن به مقام عرفانی‌اش اشاره کرده است:

> با این همه اعتقاد که قاضی شمس‌الدّین خویی نمود، گفتمش که می‌روم کار می‌کنم، چون مرا درس نمی‌گویی ... گفت: پسر من، کار دانی کردن به چنین استغراق و نازکی حال؟! به فقیهان مرا به تعجّب می‌نمود که به او نگرید که با این مقام وسلطنت کار می‌کند!»(همان، ۱/ ۲۴۱)

حضور در مجلس درسِ قاضی شمس‌الدّین که او هم چون شمس شافعی بود و اشاره او به فقیهان دیگر، نشان می‌دهد که شمس در حضور او فقه شافعی می‌خوانده، که در جای دیگری نیز به آن اشاره کرده است: «آخر، فقیه بودم، تنبیه و غیر آن بسیار خواندم» (همان، ۲/ ۷۸). منظور از «تنبیه» کتاب «التَّنبیه فِی فُروعِ الشّافعیه» تألیف ابواسحاق شیرازی (وفات ۴۷۶) است که آن را یکی از پنج کتاب مهم و مشهور در فقه شافعی می‌دانند و از نظر فقهی در نظر شافعیان بسیار اهمیّت دارد (موحد، ۱۳۷۵: ۴۶-۴۵).

آشـنایی شمس به فقه، در روزگار خودش چنان محرز بوده که مردم شکّی در آن نداشتند؛ بلکه گاهی، آنقدر او را اهل فقه می‌دیدند که در فقیر و درویش بودن او شک می‌کردند:

> آن فلان دوستِ مرا پرسیدند جهت ما که او فقیه است یا فقیر؟ گفت: هم فقیه است و هم فقیر. گفت: پس چگونه است که همه سخن از فقه می‌گوید؟ جواب داد که زیرا فقر او از آن سردستی‌ها نیست که با این طایفه بشاید گفتن. آن را دریغ باشد با این خلق گفتن (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۲۶/۱).

همیـن گفته‌ها نشان از آن است که شمس در میان مردم بیشتر فقیه به نظر می‌آمده تا فقیر و عارف، و گویا احاطهٔ او بر فقه، آشکارتر از سیر و سلوک عرفانی وی بوده است. شمس در جای دیگری، به توابع علم فقه اشاره کرده و آن را آسان‌ترین علم‌ها خوانده است:

> این سهل‌ترین علوم، علم استنجا است و توابع فقه. از آن مشکل‌تر: اصول فقه، از آن مشکل‌تر: اصول کلام، از آن مشکل‌تر: علم فلسفه ... (همان، ۱۱۳/۲).

همین سخن نشان می‌دهد که شمس نه تنها با علم فقه آشنا بوده، بلکه بر سایر علوم هم آنقدر احاطه و اطلاع داشته که به طبقه‌بندیِ سهولت و دشواری آنها بپردازد.

تسلّط بر علوم قرآنی

ضمن مطالعه *مقالات* شمس درمی‌یابیم که یکی از علومی که شمس در آنها تبحّر داشته، علوم مربوط به قرآن از قبیل قرائت، تفسیر و تأویل قرآن است. به گواهی محققان عرفان اسلامی «انس و الفت ذهنی شمس با قرآن و نکته‌سنجی‌های هوشمندانه و تسلّط وی در تفسیر عرفانی کتاب مجید اعجاب انگیز است» (موحد، ۱۳۸۸: ۱۹).

تسلط بر قرائت قرآن و تعلیم آن

یکی از راه‌های امرار معاش شمس تبریزی مکتب‌داری و تعلیم قرآن بوده است. چنان که یک بار شیخ ابراهیم، مرید سلطان‌العلماء (پدر مولانا)، را خطاب قرار داده، می‌گوید: «تو ابراهیمی که می‌آمدی به کُتّاب، مرا معلمی می‌دیدی. الّا بسیار است که کسی در ناشناخت خدمتی بکند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۳۱/۲). شمس در مکتب‌داری، شیوه‌ای خاص برای تعلیم قرآن به کودکان داشته است. به طوری که قادر بوده، تمام قرآن را به دیرآموزترین شاگرد نیز در طول سه ماه بیاموزد:

> آن کودک را به همان سه ماه که گفتم قرآن بیاموزم. تو پیش از این سه ماه هیچ مپرس که چه آموختی. ... کودکی که دو سال به کتّاب (مکتب) رفته، تا به عمَّ آموخته، هنوز درست نکرده بود، آغاز کرد در آن مجمع قرآن خواندن، پدرش خیره ماند، می‌گوید تو پسر منی؟ (همان، ۳۴۰/۱)

در جای دیگری هم به روش ابتکاری خود در تعلیم قرآن اشاره کرده است: «عَلِمتُ صَبِیّاً جَمیعَ القُرآنِ فی ثَلاثَةِ اَشهُر» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۴۳/۱)[۲] همین مسأله، حاکی از تسلّط کامل شمس بر ظاهر قرآن بوده، به طوری که توان تعلیمِ تمام آن را به یک کودک نوآموز در طول سه ماه داشته است.

استناد به آیات قرآن

شمس تبریزی، در سخنان خود، برای شرح و توضیح مسائل مختلف فقهی، حکمی، فلسفی، عرفانی و ... به آیات قرآن استناد جسته است؛ به طوری که در مقالات او صدها آیه از قرآن به عنوان شاهد بر گفتار یا جهت تفسیر و تأویل و ... ذکر گردیده است (همان، ۱۷۶/۱، ۲۷۶، ۳۱۰، ۷۴، ۲۱۲، ... ۵۷۰/۲، ۱۱۱، ۱۰۵، ...). از آنجا که مقالات شمس صحبت‌های محاوره ای شمس است، این میزان استفادهٔ او از آیات نشان می‌دهد که وی قسمت اعظم قرآن را از بر داشته، به طوری که قادر بوده در مباحث مختلف و برای بیان مقاصد گوناگون، آیه‌ای متناسب با هر موضوع بیاورد و حتّی گاه در یک سخن کوتاه، به طور تلمیح و جز آن به چندین آیه اشاره کند. (همان، ۲۰۳/۱، ۲۱۹، ...۱۵/۲، ۹۲، ...)

بیان شأن نزول آیات

شمس، در برخی سخنانش، برای توضیح و تفسیر آیه‌ای از قرآن، به بیان شأن نزول آن آیه پرداخته است که نشان از تسلّط او بر تفسیر ظاهری قرآن است:

> پرسیدند که سبب نزول انّا فَتَحنا[۳] چه بود؟ گفتم: چون این آیت نازل شد که: مَا أَدْرِی ما یُفْعَلُ بی وَ لا بِکُم.[۴] نمی‌دانم که با من چه خواهند کرد و با شما چه خواهند، ایشان جز ظاهری [از] «نمی‌دانم» فهم نکردند. آغاز کردند طعنه کردن، که پسرَویِ کسی می‌کنید که نمی‌داند که با او چه خواهند کرد و با قوم او چه؟ اِنّا فَتَحنا نازل شد (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ۱۶۷/۱).

شمس در ادامه، به تفسیر آیهٔ مذکور به وسیله خود قرآن می‌پردازد:

> سؤال کردند که این چه جواب ایشان بود؟ گفتم تقدیر سخن چنین شود: آن «نمی‌دانم» جهل و سرگردانی نیست، بلکه معنی این است که نمی‌دانم که پادشاه مرا کدام خلعت خواهد پوشانیدن و کدام ملک خواهد بخشیدن. سؤال کردند که هنوز اشکال باقی است که مثل او نداند که او را چه خواهند بخشیدن، نقصان باشد و چون بعضی خلعت‌ها رسیده بود، باقی چون معلوم نشد؟ چون اندک دالّ است بر بسیار؟ گفتم این نادانی نباشد، این مبالغه باشد بر بزرگی و بی‌نهایتی آن عطا. چنان که جای دیگر می‌فرماید: وَ ما أَدْراکَ مَا الْعَقَبَه[۵]! وَ ما أَدْراکَ ما یَوْمُ الدِّین[۶] (همان).

بیان شأن نزول آیه از طرف شمس، نشان می‌دهد که او با تفاسیر صوری زمان خود آشنا بوده و آنها را مطالعه نموده است؛ چون در تفاسیر معاصر و متقدّم مانند *کشف‌الاسرار* میبدی و *غرائب‌القرآن* نیشابوری هم دلیل نزول سورهٔ فتح، جواب گفتن به ایراداتی بوده که «ضمن نزول آیه ۹ سورهٔ احقاف،

بر پیامبر می‌گرفته‌اند و او را مانند خود انسانی عادی تصوّر می‌کردند که نسبت به عاقبت امور بی‌اطلاع است» (میبدی،۱۳۵۷: ۱۴۶/۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ۱۱۸/۶).

تأویل قرآن

شمس علاوه بر تفسیرهای ظاهری از آیات قرآن، گاه به بیان معانی باطنی آنها پرداخته است. معمولاً بیان معانی باطنی را «تأویل» می‌گویند و در مقابل برای معنای ظاهری واژۀ «تنزیل» را به کار می‌برند و جهت توجیه آن به حدیثی از امام باقر(ع) استناد می‌کنند که از ایشان پرسیدند: مقصود از ظهر و بطن قرآن چیست؟ فرمودند: «ظَهرهُ تَنزیلهُ وَ بَطنهُ تَأویله. مِنهُ مَا قد مَضَی وَ مِنهُ مَا لم یَکُن. یَجری مَا تَجری الشَمسِ وَ القَمَر» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۹۷/۲).[۷]

شمس تبریزی نیز، گاه به بیان معانی باطنی آیات پرداخته، تأویلات بدیعی از این آیات ارائه داده است که اغلب آنها در میان تفاسیر عرفانی کم نظیر و گاه بی‌نظیرند (ر.ک: طاهری، ۱۳۸۵: ۱۱۸–۹۵ و خدادادی و دیگران، ۱۳۹۰: ۵۲–۱۹). به عنوان مثال در آیۀ «حُورٌ مَقْصُوراتٌ فِی الْخِیام. لَمْ یَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لا جَان»[۸]، حور را به «عالم خدا» تأویل می‌کند و آن را رمزی از حقیقت ذات پروردگار می‌داند که تا به حال برای هیچ جن و انسی آشکار نکرده است: «حُورٌ مَقْصُوراتٌ فِی الْخِیامِ لَمْ یَطْمِثْهُنَّ، چه معنی دارد؟ هله، این چنان حور، عالم خدا است ... که انس و جان به آن نرسیده است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ۶۹/۲). یا در آیه «وَ مِنَ اللَّیْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَ سَبِّحْهُ لَیْلاً طَویلا»[۹]، شمس، «لیل» را به حجاب‌های راه سلوک تأویل می‌کند که سالک برای رهایی از آنها باید تلاش نموده و به تسبیح حضرت حق بپردازد: «روزی یکی سؤال کرد که سَبِّحُوهُ بُکرَةً وَ اَصیلاً، لیلاً طویلاً ... لیل آن است که حُجُبی پیش آید» (همان، ۱۵۱/۲) و در جایی دیگر به توضیح بیشتر آن می‌پردازد:

> سَبِّحْهُ لَیلاً طَویلاً؛ یعنی چون میان مرید و شیخ حجابی شد، آن لیل باشد. چون تاریکی درآمد، این ساعت باید که به جدّ تسبیح کنی و کوشش کنی در زوال آن پرده و هرچند تاریکی افزون می‌شود و شیخ بر تو مکروه‌تر شود، کوشش خدمت افزون می‌کنی و غم نخوری و نومید نشوی از درازشدن ظلمت که لَیلاً طَویلاً، که چون تاریکی دراز آید، بعد از آن روشنی دراز آید (همان، ۱۵۴/۱).[۱۰]

آشنایی با علم حدیث

علم حدیث:

> متوجّه به جمع و تدوین و روایت اقوال و سنّت‌ها و احوال پیغامبر اسلام(ص) است که طبعاً در شناخت احکام و وظایف شرعی و تعیین سرمشق‌های کردار و گفتار و اندیشۀ مسلمانان اهمیّت بسیار و مرتبۀ اعلی دارد. این علم خود به دو علم «روایه‌الحدیث» و «درایه‌الحدیث» منشعب می‌شود و هر دو دارای فروع متعدّدند (صفا، ۱۳۸۷، ۳۶/۱).

با مطالعۀ مقالات شمس در می‌یابیم که او بر علم حدیث نیز احاطه داشته است؛ چنان که در ضمن

سخنان خود به احادیث بسیار زیادی استناد می‌جوید و در ابواب مختلف فقهی، اخلاقی، حکمی، عرفانی و ... از احادیث نورانی حضرت رسول (ص) استفاده می‌کند (ر.ک: شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۷/۱، ۸۶، ۱۳۶، ۲۹۰، ۲۴۶ و ...؛ ۱۷/۲، ۳۹، ۷۹، ۱۰۰، ۱۳۹ و ...). همین امر، نشان می‌دهد که او علاوه بر حفظ بسیاری از احادیث، آنها را به صورت موضوعی و طبقه‌بندی شده فراگرفته است که می‌تواند در جایگاه خاص خود از هر یک استفاده کند.

علاوه بر روایه‌الحدیث، شمس گاه به درایه‌الحدیث نیز پرداخته است. او گاه در ضمن سخنان خود به نقد برخی احادیث می‌پردازد و به نوعی سعی می‌کند که صحت و سقم آن حدیث را مشخص کند. به عنوان نمونه در مورد حدیث «السُّلطانُ ظِلُّ اللهِ فی الاَرضِ یَأوی الیه کُلُّ مَظلُومٍ مِن عِبادِهِ» (فروزانفر، ۱۳۸۷الف: ۷۱؛ سیوطی، ۱۴۰۱ق: ۳۷/۲)[۱۱] که بعضی از علما آن را موضوعه دانسته‌اند (الشوکانی، ۱۴۰۷ق: ۶۲۳)، امّا بدون شک در روزگار شمس، آن را حدیثی صحیح می‌دانسته‌اند و به آن بسیار استناد می‌کرده‌اند، چنان که مولانا نیز به آن استناد جسته است (مولوی، ۱۳۶۳، ۸۷/۱) تعریض وارد می‌کند. از دیدگاه شمس، معنای این حدیث، از نظر عقلی و شرعی جای اشکال دارد، امّا چون نمی‌تواند، در روزگار خود، آشکارا آن را موضوعه بنامد، به نقد محتوایی آن می‌پردازد و بدین ترتیب، در پی اثباتِ عدم صحّت آن است:

> السلطانُ ظِلُّ الله. آخر عالمِ الله، نور در نور، لذّت در لذّت، فرّ در فرّ، کرم در کرم است. این سایه که می‌بینم همه دنیاست، همه عالم زشتی و قبح است و فنا و بی‌ذوقی. چگونه سایهٔ آن باشد؟ آری [اگر] شاهی باشد، و او را معنی باشد، سخت نیکو، چوب را حرمت برای میوه باشد، چون میوه نباشد، سوختن را شاید. صورت نیکوست، چون معنی با آن یار باشد. اگر نه کار معنی دارد (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۱۲/۲ ـ ۱۱۱).

همان طور که از سخنان شمس درمی‌یابیم، او عالم خدا را پر از انوار پاک و لطف و کرم می‌داند،

> در حالی که پادشاهان و سلطانان عالم غرق زشتی و ستم و بی‌ذوقی‌اند. پس چگونه ممکن است، سایهٔ آن عالم پر از لطف و زیبایی، چیزی پر از زشتی باشد؟ بنابراین اطلاق سایهٔ خدا به پادشاه، نادرست است؛ مگر اینکه سلطانی الهی باشد و مصداق آیهٔ مِنْ لَدُنْکَ سُلْطاناً نَصیرا[۱۲]، که در آن صورت هم میان آن سلطان الهی و پادشاهان ستمگر عالم، نسبتی نیست (خدادادی و دیگران، ۱۳۹۰: ۹۵).

تأویل حادیث

شمس علاوه بر مطالب یاد شده، گاه به بیان معانی باطنی احادیث نبوی و تأویل آنها نیز پرداخته است. به اعتقاد شمس سخنان پیامبر باطنی دارد که گاه ممکن است خلاف ظاهر آن حدیث باشد: «سخن انبیا را تأویلی هست باشد که گویند برو؛ آن برو، مرو باشد در حقیقت» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۳۱/۱). دریافتن این معانی باطنی کار هر کسی نیست، بلکه تنها آن کس که حق تعالی او را بر اسرار واقف کرده، قادر به این کار است و شمس نیز، توان تأویل خود را ناشی از آگاهی بر اسرار می‌داند: «چه غم

دارم، حق تعالی چون سرّ خود را از این بنده دریغ نمی‌دارد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۸۳)، اما برای دیگران دورباش می‌دهد تا هر کس جرأت تأویل سخنان پیامبر اسلام(ص) را به خود ندهد: «که را زهره باشد که این [سخنان پیامبر(ص)] را بگشاید، جز این تبریزی بچه؟» (همان، ۱۰۳/۲). شمس تنها خود را مستحقّ تأویل سخنان حضرت رسول(ص) می‌داند و معتقد است که اگر کسی غیر از او دست به این کار بزند، مرتکب گناهی نابخشودنی شده است.

یکی از تأویلات شمس در زمینهٔ احادیث، تأویل «سواد اعظم» به «عارف کامل» در این حدیث پیامبر است که فرمودند، «عَلَیکم بِالمُدُنِ وَلَو جارَت و عَلَیکم بالطُّرُقِ و لَو دارَت، عَلَیکُم بالسَّوادِ الأعظَم» (فروزانفر، ۱۳۸۷الف: ۲۵۷).[۱۳] شمس معتقد است که منظور از «سواد اعظم»، در این حدیث «عارف کامل» است که سالکان باید همواره در جستجوی او باشند و از خدمتش دور نشوند: «عَلَیکم بالسَّواد الأعظم، یعنی: بِخِدمَةِ العَارِفِ الکامِلِ وَ ایَّاکُم وَ القُری، یَعنی صُحبةَ النَّاقِصین» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۰۵/۱). شمس، در ادمهٔ سخنش به تأویل «اِیّاکُم وَ القُری»[۱۴] می‌پردازد و منظور از قُری (روستاها) را شیوخ ناقص و به مطلوب نارسیده می‌داند که صحبت آنان باعث سردی و دوری از حق می‌گردد.

تأویلاتی که شمس از احادیث نبوی بیان داشته، بسیار زیبا، کم نظیر و گاه بی‌نظیرند. مولوی اکثر این تأویلات بدیع را دقیقاً به همان صورتی که شمس تأویل نموده، در مثنوی خود بازتاب داده است (ر.ک: خدادادی، ۱۳۹۰: ۸۴ ـ ۱۷۶).

آشنایی با شعر و ادب فارسی

شمس در لابه‌لای سخنان خود، از اشعار بسیاری استفاده کرده است. همچنین او در موقعیت‌های مختلف از آثار شاعران پارسی گو نام برده، گاه به نقد و بررسی و قضاوت دربارهٔ برخی از شاعران پرداخته است. همین امر، نشان دهنده آشنایی او با شعر و ادب فارسی است. علاوه بر آن، نثر آهنگین مقالات و یافتن اشعاری در آن، که در هیچ دیوان متقدّم دیده نشده‌اند، می‌تواند بیانگر تسلّط شمس بر هنر شاعری نیز باشد.

آشنایی با ادبا و آثار ادبی

شمس در سخنان خود، از بسیاری ادیبان و شاعران چون: خیّام، سنایی، خاقانی، عطّار و نظامی نام برده است. او در جایی، ضمن آوردن یک رباعی دربارهٔ هجران یار و اشتیاق مردان الهی به وصال او، سنایی، نظامی، خاقانی و عطار را از جمله کسانی می‌داند که بهره‌ای از علم الهی داشته‌اند و قادر به درک این گونه اشارات، در وصل و هجران حضرت حق هستند:

ای گـرسنهٔ وصل تـو سیـران جهان — لـرزان ز فـراق تـو دلیران جهان
با چشم تو، آهوان چه دارند به دست؟ — ای زلف تو پای بند شیران جهان

باشد که آن که این گفته است، او را از این هیچ خبر نبوده باشد و نه از حال. فلّاحی باشد روستائی، نه نظم داند نه نثر. همین سنایی و نظامی و خاقانی و عطار بودند که ایشان را از

آن گفت نصیبی بود (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۵۷/۲).

در برخی از موارد، شمس به آثار شاعران نیز اشاراتی داشته است: «می‌گریستم، که آن کتاب مقامات ابایزید، و زادالسالکین به من نمی‌دهید» (همان، ۲۲۳/۲). در اینجا منظور از مقامات ابایزید، همان کتاب «النُّور مِن کَلِماتِ اَبِی الطَّیفُور» از ابوالفضل محمّد سهلکی و مراد از زادالسالکین مثنوی «طریق التَّحقیق» سنایی است (موحد، ۱۳۸۵، ۳۵۷/۲).

شمس، گاه نیز به قضاوت دربارهٔ شعرای فارسی می‌پردازد، به عنوان نمونه؛ به معارضه با خیّام پرداخته، رباعیّات او را، نشان از سرگردانی وی می‌داند:

> او(خیّام) سرگردان بود، باری بر فلک می‌نهد تهمت را، باری بر روزگار، باری بر بخت، باری به حضرت حق، باری نفی می‌کند و انکار می‌کند، باری اثبات می‌کند، باری «اگر» می‌گوید. سخن‌هایی درهم و بی‌اندازه و تاریک می‌گوید (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۰۱/۱).

اینگونه اظهار نظر شمس دربارهٔ خیّام و تقسیم اشعار او و نحوهٔ سرگردانی‌اش میان فلک و بخت و ...، گویای آن است که شمس رباعیات او را خوانده است و محتوای آنها را به یاد دارد. شمس در جای دیگری، از خاقانی یاد می کند و دو بیت او را بر تمام دیوان سنایی و فخری‌نامهٔ (*حدیقةالحقیقة*) وی، برتری می‌دهد: «آن دو بیت خاقانی می‌ارزد جملهٔ دیوان سنایی و فخری نامه‌اش و او را که از آن بوی فقر می‌آید. قوله بازگرد به بارگاه مصطفی» (همان، ۳۷۲/۱).[۱۵]

در اینجا هم می‌بینیم که علاوه بر قضاوتش در مورد خاقانی و سنایی، به آثار دیگری چون دیوان سنایی و فخری نامهٔ او نیز اشاره کرده است. علاوه بر آن شمس در موارد متعدّد، به نقد و نکوهش یا ستایش سنایی می‌پردازد (شمس‌الدّین تبریزی، ۱۳۸۵، ۹۲/۱، ۱۲۶، ۳۴۳ و ... ۵۷/۲، ۶۷، ۷۰ و ....)، ابیاتی از نظامی و عطار در سخنش تضمین می‌کند، به صورت تعریض گونه از رسالهٔ قشیریه یاد می‌کند (همان، ۲۰۹/۱) و گاه تفکّرات عین‌القضات را نکوهش می‌نماید (همان، ۶۵/۲)، که همهٔ این موارد نشان از آشنایی او با این شاعران و نویسندگان است.

از حفظ بودن اشعار بسیار

شمس در ضمن سخنانش و به مناسبت‌های مختلف، اشعاری از شاعران پارسی سرا به عنوان شاهد و مثال بیان می‌کند (همان، ۶۹/۱، ۷۶، ۷۷ و ...؛ ۱۱/۲، ۱۷، ۱۸، ۲۰ و ...) که نشانهٔ اطلاع او از ادبیّات و علاقه‌اش به شعر فارسی است. علاوه بر این، چون شمس، سخنانش را به صورت فی‌البداهه در مجالس بیان می‌کرده است، این موضوع نشان می‌دهد که او اشعار بسیاری را از حفظ داشته است و این حاصل نمی‌شود مگر با مطالعهٔ مکّرر در دیوان شاعران. به عنوان نمونه، شمس در ضمن سخنانش از اشعار سنایی، عطّار و نظامی استفاده کرده است و اشعار بسیار دیگری را نیز در سخنانش آورده، که سرایندهٔ آنها مشخص نیست، تا آنجا که برخی احتمال داده‌اند این اشعار مربوط به خود شمس باشد و به این دلیل عدّه‌ای او را دارای قریحهٔ شاعری نیز دانسته‌اند (بیانی، ۱۳۸۴: ۷۵).

شمس از میان شاعران پارسی سرا، توجّه ویژه‌ای به آثار و اشعار سنایی داشته، در جای‌جای سخنانش از آثار مختلف او همچون دیوان، *حدیقةالحقیقة* و *سیرالعبادالی‌المعاد*، استفاده کرده است (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۶۹/۱، ۱۴۷، ۱۸۸ و ...،۲ /۲۵، ۱۴۰و ...).

به عنوان نمونه، شمس در جایی، از حادث بودن «جان» صحبت کرده، آن را تحفهٔ بی‌ارزشی برای تقدیم کردن در راه حق دانسته است. او برای شاهد گفتارش، بیتی از سنایی را به کار برده است:

> اگر از جسم بگذری و به جان رسی، [از حادثی گذشته] و به حادثی [دیگر] رسیده باشی. حق قدیم است، از کجا یابد حادث، قدیم را؟ مَا لِلتُّرابِ وَ رَبِّ الاَربَابِ؟[۱۶] نزد تو آنچه بدان بجهی و برهی، جان است؛ وآنگه اگر جان بر کف نَهی چه کرده باشی؟
>
> عاشقانت بَرِ تو تحفه اگر جان آرند به سر تو که همه زیره به کرمان آرند
>
> زیره به کرمان بری چه قیمت و چه نرخ و چه آب روی؟ چون چنین بارگاهی است، اکنون او بی‌نیاز است، تو نیاز ببر که بی‌نیاز، نیاز دوست دارد» (همان، ۶۹/۱).

بیتی که شمس در سخنانش به آن استشهاد کرده، از دیوان سنایی است. و مطلع قصیده‌ای است که با اندکی اختلاف در دیوان سنایی به این صورت آمده است:

> عاشـقانت سـوی تـو تحفـه اگـر جـان آرند به سـر تـو که همـی زیره بـه کرمـان آرند
> (سنایی، ۱۳۶۲: ۱۴۲)

البتّه، همان طور که پیش از این گفته شد، موارد استفادهٔ شمس از اشعار سنایی بالغ بر ده‌ها مورد است که در این مجال اندک امکان پرداختن به همهٔ آنها را نداریم (ر.ک: شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۶۹/۱، ۱۴۷، ۱۸۸ و ...۲۵/۲، ۱۴۰و ...).

یکی دیگر از شاعرانی که شمس، گاه به اشعار او استشهاد کرده، نظامی گنجوی است. به عنوان مثال؛ در جایی که از حجاب‌های راه سلوک بحث می‌کند، حالتی را برای مریدان شرح می‌دهد که در آن، پیر در نظر مرید ناخوش آیند جلوه می‌کند و راه برطرف کردن این حجاب، تنها اظهار نیاز خالصانه به درگاه حضرت حق است، تا این پرده را از پیش دیدهٔ سالک بردارد:

> همین صورتِ شیخ دیگر لون نمودن گرفت و ناخوش نمود، جز نیاز و عمل صالح و نالهٔ نیم شب مخفی از خلق، که ای خدا این حالت از ما دفع گردان، از پیش چشم ما این پرده را دور گردان [چیز دیگری سودمند نیست]. آخر آن حالت را دیدی و آن روشنایی به تو رسید، آخر حجابی بود که آن دگرگون شد.
>
> بـه نـزد عـقل هـر داننده‌ای هست که با گردنده گرداننده‌ای هست[۱۷]
>
> اکنون چون این پرده آویخته شد، آتش نیازی می‌باید که آن پرده را بسوزد (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۸۱/۱).

چنانکه مشاهده می‌شود، شمس برای مقصود خود، بیتی از خسرو و شیرین نظامی را به عنوان شاهد ذکر کرده است. وی در جای دیگری نیز ضمن بیان برتری عقلِ آن جهانی بر عقل این جهانی، به بیتی از نظامی استشهاد کرده است:

> عقل این جهانی را سخنش از دهان می‌آید، عقل آن جهانی را سخن که تیرست از میانِ جان می‌آید ...
>
> سخـن کان از سر انـدیشـه نایـد نبشتن را و گفتن را نشاید[۱۸]
> (همان، ۳۱۴/۱)

بنابراین شمس معتقد است که سخنی ارزش گفتن و نوشتن دارد که از اندیشه‌ای الهی سرچشمه بگیرد و به سوی حقّ رهنمون باشد و این گونه تفکرات از عقل معاش ساخته نیست، بلکه عقلی باید که ورای این جهان بیندیشد، تا سخنش ارزشمند باشد. وی در اینجا نیز برای استهشاد از بیتی از خسرو و شیرین نظامی استفاده کرده است.

یکی دیگر از شاعرانی که شمس اشعاری از آنها نقل کرده، عطّار است. به عنوان نمونه، در جایی که به بیان عظمت اسرار الهی می‌پردازد، تمام اسراری را که بر عارفان معلوم گردیده، تنها به اندازهٔ یک «الف» می‌داند. در اینجا شمس، یک رباعی از عطار را به عنوان شاهد ذکر می‌کند:

> از همه اسرار، الفی پیش برون نیفتاد و باقی هرچه گفتند در شرح آن الف گفتند، و آن الف، البتّه فهم نشد.
>
> ای در طلـب گـره گـشایـی مـرده در وصل بزاده در جدایی مرده
> ای بر لب بحر تشنه در خواب شده ای بر سر گنج وز گدایی مرده».
> (همان، ۲۴۱/۱)

رباعیی که شمس در سخنانش به کار برده، از عطار است (عطار نیشابوری، ۱۳۷۵: ۷۴) و گویا شمس به این رباعی عطار علاقه داشته، چون به مناسبت‌های مختلف و در چندین جای *مقالات*، از آن استفاده کرده است (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۵۵/۲ و ۸۰).

زبان ادبی و جملات آهنگین

همان طور که پیش از این نیز گفتیم، سخنان شمس که در کتاب «*مقالات*» گرد آمده، حاصل تحریر خود او نبوده، بلکه یادداشت‌هایی است که دیگران از گفته‌های او برداشته‌اند و به سبب غیبت ناگهانی شمس، بر خلاف اکثر *مقالات* صوفیّه، هرگز بازنگری نشده است. با وجود این، لحن سخن شمس به قدری زیبا، آهنگین و دلنشین است که محققان آن را «از حیث لطفِ عبارت و دلپسندی و زیبایی» دارای اهمیّت بسیار می‌دانند. (فروزانفر، ۱۳۸۷ب: ۱۴۰) و به عنوان«یکی از گنجینه‌های ادبیات و لغت فارسی» به شمار می‌آورند (همان).

زیبایی عبارات *مقالات*، با وجود پراکندگی و از هم گسستگی بسیار، تا حدی است که صاحب نظران معتقدند، شمس که زبان محاوره‌ای به این زیبایی دارد.

> اگر دست به تألیف می‌زد و به تقیید معانی همت می گماشت، بر ورق دُر می پاشید و گوهر می‌افشاند و خاطر و مغز اصحاب طلب را به لطف سخن، بوستان ارم می‌ساخت و آثار گرانبها به یادگار می‌گذاشت (فروزانفر، ۱۳۸۷ب: ۱۳۸).

سخنان شمس آنقدر زیبا و دلکش است که گاه شبیهِ شعر به نظر می‌رسد و «در بسیاری از جاها با شعر پهلو می‌زند» (موحد، ۱۳۸۸: ۲۰). با آنکه مقالاتِ شمس از سواد به بیاض نیانجامیده و مورد بازنگری گویندهٔ آن قرار نگرفته، اما عبارات آن، چنان آهنگین و زیباست که «شفّافیّت و فریبندگی آن در همین صورتِ خام و در این لحن ناپیراسته و بی‌اعتنا، نشانِ روشنِ لطفِ ذوق و قوّت طبع و پختگیِ تمامِ گوینده است» (همان، ۲۱).

در «بلندیِ مضمون و غنای محتوای کلامِ» شمس، شکّی نیست؛ امّا علاوه بر آن، سخنان او از نظر ظاهر نیز دارای چنان طنطنه و جذبه‌ای است که می‌توان اغلبِ آنها را در قالب مفاعیل عروضی جای داد، به طور کلی می‌توان گفت «بسیاری از پاره های کلام شمس موزون و آهنگین است» (همان) و همین امر نشان از آشنایی گویندهٔ آن با عوامل زیباسازی کلام دارد.

هرچند اهمیّت دادن به زبان و ویژگی‌های بلاغی و بدیعی، بیشتر برای صوفیانی مطرح بوده که از آنان اثری مکتوب بر جای مانده (مرتضایی، ۱۳۸۸: ۷۰)، اما این ویژگی در *مقالات* شمس که شامل سخنان روزمره و محاوره‌ای اوست بخوبی دیده می‌شود. از آن جمله است؛ به کار بردن انواع تشبیهاتِ بدیع، استعاره‌ها، کنایات و استفاده از تمثیل جهت بیان نکات عرفانی. لحن گفتار ساده و صمیمی شمس، همراه با جاذبه و آهنگ کلام او، سبب شده تا محقّقان، مقالات او را نسبت به سایر متون متصوّفه که زیر این عنوان (مقالات) طبقه‌بندی شده‌اند، عالی‌تر و بهتر بدانند (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۱۷۷).

در اینجا به عنوان نمونه، چند مورد از سخنان شمس را ذکر می‌کنیم و به بیان عوامل زیباسازی آن می‌پردازیم: «اگر ابلیس نیستی، تو هم چرا غرق ادریس نیستی؟ و اگر از ادریس اثری داری، تو را چه پروای ابلیس است؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ۳۱۵/۱) چنان که ملاحظه می‌شود، جناسِ لاحِق میان «ادریس و ابلیس»، لطف و آهنگ خاصی به کلام بخشیده است. یا در جایی دیگر: «بسیار رنجش باید دیدن و کوشیدن تا با شما چیزی دراندازد» (همان، ۱۰۸/۲). یا «زهی محال، آن میم انکار است و حجاب حال» (همان، ۴۴/۲) که عطفِ آمیخته با سجع مطرّفِ مصادرِ «دیدن» و «کوشیدن»، و جناس زائد میان «حال» و «محال»، در آنها مشهود است. مواردی از این دست، همراه با بسیاری لطایف دیگر، در مقالات بسیار است که مطالعه اندکی از آن صحّت این ادعا را به اثبات می‌رساند.

شواهد ذکر شده نشان می‌دهد که، گویندهٔ این عبارات نمی‌تواند فردی بی‌سواد یا درویشی آفاقی و ولگرد باشد؛ بلکه ثابت می‌کند که او «در علوم فایق» (سلطان‌ولد،۱۳۷۶: ۳۴) و اهل «فضل و علم و عبارت و تحریر» (همان، ۷۱) بوده، «از علوم مرسوم زمان خود بهرهٔ کافی» (موحد، ۱۳۸۸: ۲۰)

داشته است. همین شواهد و موارد بسیار دیگر، سبب می‌شود تا محقّقان، شمس را «مردی عالم و کامل و جهان دیده و به صحبت بسیاری از مردان رسیده» (فروزانفر، ۱۳۸۷: ب ۱۳۷) معرفی کنند و بر افسانه‌های بی‌سوادی او خط بطلان بکشند.

تسلّط بر زبان عربی

یکی دیگر از مواردی که در مورد علم شمس، از طریق مطالعه *مقالات*، بر ما روشن می‌شود، میزان تسلّط او به زبان عربی است، این تسلّط تا حدی است که گاه، شمس مدّتی به طور پیوسته و براحتی عربی صحبت می‌کرده، که در *مقالات* به صورت صفحات پشت سر هم شامل متن عربی نمایان است. از طرف دیگر، وی در میان سخنانش ده‌ها بیت عربی را به عنوان شاهد مثال ذکر کرده، که نشان تبحّر او در ادب عرب نیز هست. جملات قصار عربی نیز بکرّات، در سخنان شمس دیده می‌شود. در ادامه موارد فوق را همراه با شواهد نشان خواهیم داد.

تکلّم به زبان عربی

وجود صفحات پشت سر هم که در آنها شمس به عربی تکلّم کرده، آشکار می‌سازد که او کاملاً به زبان عربی مسلّط بوده است، به طوری که براحتی سخن را از فارسی به عربی تغییر می‌داده و ادامهٔ صحبت را به صورت عربی پی می‌گرفته است. (ر.ک: شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ۲۰۱/۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳ و ... / ۱۲۵/۲، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰ و ....) به عنوان مثال در جایی همراهی حضرت امام حسن و امام حسین با پیامبر را وصف می‌کند که در طی آن، حضرات حسنین(ع) به هرجا می‌رسیدند که در آن آبی بود، تجدید وضو می‌کردند و چون پیامبر از آنان علّت این امر را پرسیدند، ایشان در جواب عرض کردند که از شما شنیدیم که وضو بر روی وضو، نور بر روی نور است. شمس تمام این مطلب را به زبان عربی بیان می‌نماید و به توضیح حقیقت این حدیث و منظور وضو در آن می‌پردازد (همان، ۲۰۱/۱). تکلّم پیوسته و بدون انقطاعِ شمس به زبان عربی، نشانهٔ تسلّط کامل او به این زبان است.

شمس در جای دیگریَ به زبان عربی توضیح می‌دهد که روزی با خواجگی (از مریدان سلطان‌العلماء) صحبت کرده و به او گفته که از زمانی که از تبریز خارج گردیده، کسی از اهل تحقیق را که لایق شیخی باشد نیافته است. در ادامه به بیان حدیثی از حضرت علی(ع) می‌پردازد و پس از آن داستانی از سلطان محمود و ایاز روایت می‌کند و همچنان به بحث خود به زبان عربی ادامه می‌دهد (همان، ۱۲۵/۲، ۱۲۶، ۱۲۷). سخن گفتن او به عربی چنان روان است که در بارهٔ تسلّط او به این زبان شکی نمی‌ماند.

همان طور که می‌دانیم در روزگار شمس، مسلّط بودن به زبان عربی، نشان از علم و فضل شخص بوده است. به طوری که ادیبان آن روزگار برای نشان دادن فضل خود، از این طریق، آنقدر بر استعمال الفاظ و ترکیبات عربی در نثر خود تأکید می‌کردند که نثر فنی را تبدیل به نثر مصنوع متکلّف نمودند (بهار،۱۳۸۱: ۷۶/۳–۷۵). شمس، از این گونه نگرش‌ها که تنها، تسلّط بر زبان عربی را نشان علم و فضل می‌دانستند، بسیار ناراحت بوده است، چون این افراد بیش از آنکه طالب معانی بلند باشند (حال به هر زبانی) طالب شنیدن و یادگیری جملات عربی بودند و به آن فخر می‌کردند. به همین دلیل، شمس

نیز، از گفتن معانی بلند به آنها خودداری می‌کرد و همان علوم ظاهر و جملات عربی را که مطلوبشان بوده، برایشان می‌گفته است:

> مرا از این علم‌های ظاهر و از این تازی‌ها می‌بایست که با اینها بگویم، که دریغ است این علمِ من [علم الهی] با ایشان گفتن، کی توان با این علم به آنها مشغول شدن؟ ایشان را به همان، مشغول باید کردن، که بدین نمی‌ارزند؟ (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۸۵/۱)

شمس در جای دیگری، به تسلّط خود به زبان عربی اشاره کرده، اما برخلاف مردم آن روزگار آن را فضلی ندانسته؛ بلکه زبان فارسی را به خاطر وجود معانی و لطایفِ با ارزش در آن، بر عربی فضل نهاده و آن را برتر دانسته است:

> اکنون من زبان هندی ندانم؛ نه از عجز، اما خود عربی را چه شده است؟ ... و زبان پارسی را چه شده است بدین لطیفی و خوبی؟ که آن معانی و لطایف که در پارسی درآمده است، در تازی درنیامده است (همان، ۲۲۵/۱).

استفاده از اشعار و امثال عربی

شمس علاوه بر تسلّط به زبان عربی و تکلّم با آن، با ادب عرب نیز آشنایی کافی داشته است. شاهد این مدّعا اشعار و امثال عربی بسیاری است که او در ضمن سخنانش آورده و برای بیان مقاصد گوناگون، از آنها استفاده کرده است. شمس همان طور که برای شاهد مثال، براحتی از اشعار فارسی استفاده کرده، به همان نسبت به آسانی اشعار عربی را نیز متناسب با موقعیت گفتار به کار برده است. تعداد اشعار عربی در مقالات شمس بسیار است (همان، ۷۷/۱، ۹۱، ۱۰۰، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۷۰، ۲۰۶، ۲۰۷ و ...۲۶/۲، ۸۰، ۱۳۲، ۱۶۶، ۱۷۲و ...) و همین امر نشان می‌دهد که وی شمار قابل توجّهی از اشعار شاعران عرب را از حفظ بوده است و با دواوین آنها آشنایی کافی داشته است.

به عنوان نمونه، شمس در جایی، اطرافیان و مریدان مولانا را هشدار می‌دهد که صحبت‌های او را سرسری ننگرند؛ زیرا اولیاء و انبیاء در آرزوی هم صحبتی با او هستند و آرزوی شنیدن سخن او را دارند، سپس به عنوان شاهد، بیتی از مجنون را می‌آورد و آن در ضمن داستانی از هارون‌الرشید است که با شنیدن آوازهٔ زیبایی لیلی در صدد یافتن او برمی‌آید. هارون‌الرشید پس از دیدن لیلی، توان درک آنچه مجنون را دیوانه کرده ندارد، و با تعجّب می‌گوید که آیا لیلی تو هستی که چنین مجنون آوارهٔ توست؟ لیلی در پاسخ به او هشدار می‌دهد که چشمِ مجنون لازم است تا سِرّ زیبایی لیلی را دریابد و تو آن چشم را نداری:

> هارون‌الرشید ... رو به لیلی کرد و گفت: لیلی تویی؟ گفت: بلی، لیلی منم؛ اما مجنون تو نیستی! آن چشم که در سَرِ مجنون است در سَرِ تو نیست.
>
> وَ کَیفَ تَرَی لَیلَی بِعَینٍ تَری بِها سِواها وَ مَا طَهَّرتَها بِالمَدامِعِ[۱۹]

مرا به نظر مجنون نگر، محبوب را به نظر مُحبّ نگرند که یُحبُّهُم (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۰۵/۱).

شمس در جای دیگری، ضمن اعتراض به تفاسیر ظاهری قرآن که تنها بر پایه الفاظ استوارند و از معنی ظاهری نمی‌گذرند، به عنوان شاهد، بیتی از دیوان اخطل، شاعر دستگاه بنی‌امیّه را به کار می‌گیرد:

الرَّحمَنُ عَلَی العَرشِ اِستَوَی[۲۰] را چه گفته است در آن تفسیر؟ جز این که در این ظاهرها گفته‌اند: استوی به معنی اِستَولی، کَقَولِه:

قَدِ اِستوی بِشرٌ عَلَی العِراقِ مِن غَیرِ سَیفٍ وَ دَمٍ مُهراقِ[۲]

این خود ابوالحسن اشعری گفته است، آمَنّا بِقولِهِ اِستوی بِلَاکَیفٍ و نَعتَقِدُ هَکَذا مِن غَیرِ تَفتیشٍ[۲۲] (همان، ۳۱۹/۱).

یکی دیگر از موارد استفادهٔ شمس از اشعار عربی، ضمن بیان احوالِ فخر رازی در هنگام مرگ، از طریقِ اشعار خود اوست:

او [فخر رازی] به وقت مرگ این می‌گوید از راه انصاف:

نِهایهِ اَقدامِ العُقُولِ عِقالُ وَ اَکثرُ سَعیِ العَالَمینَ ضَلالُ[۲۳]

وَ اَجسامُنا فی وَحشهٍ مِن جُسُومِنا ...[۲۴]

محرومش نکردند، در آن حالت سرّی با او کشف کردند که او را این نفس و مرادهای او وحشت نمود.

وَ کَم مِن جِبالٍ قَد علّت شَرَفاتِها وِعالٌ، فَزالُوا و الجِبالُ جبالُ[۲۵]

از این، بوی قِدَم عالم می آید، مگر که مراد از این جبال بندگان خدای باشند. اما این مراد او نباشد، او از این دور است. او مرد این نباشد (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۱۷/۲).

شمس گاه در ضمن سخنانش از اشعار متنبّی، شاعر و ادیب بزرگ عرب در قرن چهارم هـ . ق (-۳۰۳ ۳۵۶ هـ . ق) نیز استفاده کرده است. مثلاً زمانی که به شرح حال خود می‌پردازد و از وظایف آن کس که دوستی او را برمی‌گزیند صحبت می کند:

... آخر من بهتر بگویم و بامزه‌تر. بی آن، گناه بی‌مزه باشد، اما به نیّت آن حال، اَبلَی الهَوی اَسَفاً یَومَ النَّوی بَدَنی. آن را که خشوعی باشد، چون با من دوستی کند، باید که آن خشوع و آن تعبّد افزون کند. در جانب معصیت اگر تاکنون از حرام پرهیز می‌کردی، می‌باید که بعد از این از حلال پرهیز کنی (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۱۳۳).

عبارت عربی که شمس در سخنش به کار برده، مصراع اول قصیده‌ای از متنبّی است بدین مطلع:

اَبَلَــی الهَــوَی اَسَــفَاً یَــومَ النَّــوَی بَدَنــی وَ فَــرَّقَ البَحــرُ بَیــنَ الجَفــنِ وَ الوَسَــنِ[۲۶]
(برقوتی، بی‌تا، ۳۱۷/۲)

شمس، همچنین در سخنانش از ضرب‌المثل‌های عربی بسیاری استفاده کرده است از آن جمله: «مَن حَفَرَ بِئراً لِأخیه وَقَعَ فیه» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۴۲/۲)[۲۷]، « ثَبَّتِ العَرشَ ثُمَّ انقُش» (همان، ۱۱۴/۲)،[۲۸] «خَیرُ الکَلامِ مَا قَلَّ وَدَلَّ» (همان، ۹۶/۲)،[۲۹] «الرَّفیق ثُمَّ الطَریق» (همان،۲۰۰/۱)،[۳۰] «مِن القَلبِ اِلیَ القَلبِ رَوزَنَةٌ» (همان، ۲۷۹/۱)[۳۱] و بسیاری موارد دیگر (همان، ۲۷۰/۱، ۸۹، ... ۲۶/۲، ۷۸ و ...).

موارد متعدّد استفادهٔ شمس از اشعار و ضرب‌المثل‌های عربی نشان دهنده آشنایی او با ادبیات عرب و مطالعه فراوان دواوین شعری عرب است، به خصوص که او این ابیات و امثال را به صورت فی‌البداهه در سخنانش به کار برده است. بنابراین، مشخص است که تعداد زیادی از اشعار و امثال عربی را در حفظ داشته و به مناسبت‌های مختلف، برای بیان مسائل عرفانی، حکمی، اخلاقی و ... به بهترین شکل ممکن، از آنها استفاده کرده است.

آشنایی با فلسفه و کلام اسلامی

یکی دیگر از علومی که شمس با آنها آشنا بوده و در مقالات دارای شواهد فراوان هم هست، فلسفه و کلام اسلامی است. شمس علاوه بر دانستن آرای فلسفی و کلامی، با فیلسوفان و متکلّمان معاصر و متقدّم آشنایی داشته است و با صاحبنظران روزگار خود، در این زمینه نیز به بحث پرداخته است. در ادامه، هر یک از موارد مذکور جداگانه بررسی می‌شود.

آشنایی با آراء فلسفی و کلامی

شمس، فلسفه را به معنای اندیشیدن و به کارگیری قوهٔ تفکّر و استدلال، امری پسندیده دانسته، آن را مشکل‌ترین علوم معرفی می‌کند:

> این سهل‌ترین علوم، علم استنجاست و توابع فقه، از آن مشکل‌تر: اصول فقه، از آن مشکل‌تر: اصول کلام، از آن مشکل‌تر: علم فلسفه و الهی که می‌گویند با انبیاء پنجه می‌زنند (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۱۳/۲).

وی همچنین فیلسوفان را «دانا به چیزهای بسیار» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۶۰/۲) می‌داند و همین نشانهٔ ارزش بالای علم فلسفه در دیدگاه اوست.

آنچه شمس را به مخالفت با فیلسوفان وامی‌دارد، تفکّرات آنها در مورد بی‌نیازی بشر از انبیاء در صورت همه‌گیری علم فلسفه است: «آنچه افلاطون و توابع گویند که اگر همه، همچو ما بودندی، انبیاء حاجت نبودی، ژاژ است» (همان، ۱۱۳/۲). او همچنین، بر فلاسفه‌ای که همه چیز را در محدودهٔ ادراکات خود

می‌سنجند، ایراد وارد می‌کند؛ چون آنها هرچه را که اندیشهٔ آنها قادر به درک آن نباشد انکار می‌کنند: «و اما معجزات انبیاء را گویند: آنچه از آن معقول است قبول کنیم و آنچه معقول نیست قبول نکنیم. عقل، حجه‌الله است و حُجَجُ اللهِ لا تَتَناقَض» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۹۲/۱). آنگاه شمس توضیح می‌دهد که علّت نامگذاری معجزه بدان دلیل است که عقل از درک آن عاجز است (همانجا)، وگرنه اطلاق معجزه به آن اشتباه است. حال، فلسفی که همه چیز را در محدودهٔ عقلِ ناقص بشری می‌سنجد و آن را حجّت خدا می‌داند، به وسیلهٔ آن سعی در ردّ حجت بزرگ‌تری دارد که به انبیاء داده شده تا دلیلی بر نبوتشان باشد.

شمس در کلام خود به مسائل فلسفی نیز اشاره کرده، به نقد آنها پرداخته است. مثلاً در جایی ضمن اشاره به «عقول عشره» که یکی از مباحث فلسفی است، به مخالفت با آن پرداخته، پذیرش آن را سبب محدود کردن عالمِ بی‌نهایت حق تعالی می‌داند: «فلسفه یک گوید عقول عشره است و همهٔ ممکنات را محصور کرده» (همان، ۳۳۹/۱). عقول عشره یکی از اصطلاحات فلسفی است که توسط ارسطو وضع شده است.

> وی نظم خاصّی برای عالم وجود قایل شده و نظریهٔ عقول عشره، که وسائط مابین جسمانیّات و ذات حق‌اند را اظهار داشته است. فارابی در مقام بیان قاعدهٔ الواحد گوید: نخستین مبدع از ذات حق تعالی شیئی واحد بالعدد است و آن عقل اوّل است که مبدع اوّل نامند و مبدع اوّل را کثرت بالعرض حاصل شده، از جهت آنکه بالذّات ممکن است و به قیاس اوّل، واجب است؛ زیرا که ذات خود و ذات مبدع خود را در می‌یابد و جهت کثرت در او ناشی از ذات حق نیست؛ بلکه ناشی از قِبَل امکان خود اوست، و از عقل اوّل از جهت آنکه واجب الوجود و عالم به ذات اوّل، خود اوست، عقل دیگری و از جهت امکان او، فلک اوّل و نفس او به وجود آمده، و او را نیز کثرت اعتباری است و از عقل دوم، عقل سوم و فلک دوم صادر شده و همین طور تا عقل دهم و فلک نهم و از عقل دهم، عقول بشری افاضه می‌شود و از فلک نهم، عناصر اربعه و از عناصر اربعه، موالید پدید می‌آیند (سجادی، ۱۳۶۱: ۳۹۰).

شمس با این نظر کاملاً مخالف است و اعتقاد به آن را مستلزمِ محدود کردن ممکنات می‌داند.

یکی دیگر از اصطلاحات فلسفی که شمس به نقد آن پرداخته، اعتقاد به «فاعل بالذّات» یا «فاعل مختار بودن» حق تعالی است. شمس عقیدهٔ برخی فلاسفه دربارهٔ «فاعل بالذّات» بودن خداوند را اشتباه دانسته، آن را مستلزم محدود و ناتوان شمردن حق تعالی دانسته است:

> شهاب[۳۲] در دمشق گفت که برِ من معقولِ صرف است که موجب است بالذّات، نه فَعالٌ لِمَا یُرید. فخر رازی جهت لوت چرب و خلعت خوارزمشاه و نعل زرّین فَعالٌ لِمَا یُرید گفت (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۵۹/۲).

شمس در جایی دیگر، همین موضوع را به صورت روشن‌تر، این گونه بیان نموده است:

> خدای را گفت موجبِ بالذّات است، مختار نیست. اگر همه انبیاء این گفتندی من قبول نکردمی. گفتمی: من نخواهم این خدا را. خدائی خواهم که فاعل مختار باشد ... کمترین

بندگانش که بر او پرتوی سایه زده است، فاعل مختار است، و عاجزِ کردهٔ خود نیست. هر ساعت هزار عالم بر هم می‌زند. از این عاجزتر که باشد که کاری بکَند و عاجزِ آن کار بماند، نتواند گردانیدن؟ (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۷/۲)

اصطلاح اوّلی که شمس در سخنش به کا برده «موجَب بالذات» است.

کلمهٔ موجَب اسم مفعول از ایجاب است و ضدّ مختار است و فاعل موجَب؛ یعنی فاعلی که فعلش در تحت اراده و اختیارش نیست و بدون قصد و اراده منشأ صدور فعل باشد (سجادی، ۱۳۶۱: ۴۳۵).

اصطلاح دیگر «فاعل مختار» است که در برابر «فاعل بالذّات» قرار می‌گیرد که در معنی همان «موجَب بالذات» است؛ یعنی فاعلی است که بالذات و بلاواسطه منشأ صدور فعلی باشد. برخی معتقدند که عقیده به موجب بالذّات بودن خداوند، مربوط به فیلسوف خاصّی نیست؛ بلکه همهٔ فلاسفه به آن اعتقاد دارند (شهرستانی، ۱۴۰۶ق: ۷۱/۱).

شمس با این عقیدهٔ فلاسفه کاملاً مخالف است و آن را مستلزم ناتوان دانستن حق تعالی از تغییر و تصرّف در موجودات می‌داند؛ زیرا در ادامه می‌افزاید که چگونه است که اولیاء، در کمترین درجه هم، توانایی تصّرف در عالم را دارند، حال حق تعالی عاجزِ کردهٔ خود باشد؟ مسلماً این امر پذیرفتنی نیست. همین مخالفت‌های شمس با برخی تفکّرات فلاسفه، نشان از آشنایی او با این علم دارد، همچنین وجود اصطلاحات فلسفی و اصول مبانی فلسفه در سخنان او، این امر را به اثبات می‌رساند.

یکی دیگر از علومی که شمس با آنها آشنایی داشته، با توجّه به سخنان او در مقالات، علم کلام است. شمس در ضمن سخنان خود به بحث دربارهٔ مباحث کلامی چون «ایمان» (ر.ک: شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۱/۱، ۸۲، ۲۴۰، ۳۰۱، ۳۰۸ ۹/۲) ، «جبر و اختیار» (همان، ۹۱/۱، ۲۴۵، ۲۹۹، ۳۰۰، ۹۲/۲)، «حدوث و قدم عالم» (همان، ۲۲۱/۱، ۲۴۱) و «رؤیت» (همان، ۱۳۵/۱، ۱۷۴، ۲۰۷، ۲۴۸، ۳۴۹ / ۱۲۱/۲، ۱۳۷، ۱۵۱، ۱۵۲، ۲۲۹) پرداخته است.

به عنوان نمونه، در بحثِ کلامیِ مربوط به حدوث و قدمِ عالم، شمس معتقد است که عالم حادث است چون اوّل و ابتدایی دارد و هرچه آغاز دارد حادث است و برای روشن کردن بحث به آیه‌ای از قرآن استشهاد می‌کند که خداوند در آن از بنا کردن آسمان‌ها صحبت کرده است. پس معلوم می‌شود که عالم پیش از آن، وجود نداشته که زمانِ بنا شدن دارد: «یک الف را بدانی، همه قرآن را بدانی. وَالسَّماءَ بَنَیْناهَا بِأیدٍ،[۳۳] «بنا انداختیم» تا نگویند که قدیم است و اوّل ندارد» (همان،۲۴۱/۱).

یکی دیگر از مباحث کلامی که شمس، در سخنانش به آن پرداخته، مسأله «جبر وا ختیار» است. شمس با عقاید جبرگرایانه مخالف است و عقیدهٔ جبر را با مبعوث شدن پیامبران و وعده وعید آنان ناسازگار می‌داند: «خداوند تو را قَدَری می‌خواند، تو خود را چرا جبری می‌خوانی؟ او تو را قادر می‌گوید، زیرا مقتضای امر و نهی و وَعد و وَعید و ارسال رُسُل، این همه مقتضای قدر است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۴۵/۱). با این حال او، اختیارِ مطلق را هم نمی‌پذیرد؛ بلکه معتقد به حالتی بین جبر و اختیار

است (خدادادی، ۱۳۹۰: ۴۷۵).

مفاهیم فلسفی و کلامی موجود در سخنان شمس، بسیار است و بیشتر آنها توسط مولانا سرمشق قرار گرفته و در مثنوی مولوی بازتاب یافته است (ر.ک: همان: ۴۹۴–۴۳۶).

آشنایی با فلاسفه و متکلّمین

شمس علاوه بر آشنایی با مباحث فلسفی و کلامی، فیلسوفان و متکلّمین به نام را نیز می‌شناخته و در لابه لای سخنانش از آنها نام می‌برد و گاه به قضاوت دربارهٔ آنها می‌پردازد. به عنوان نمونه، از فلاسفه یونانی چون «افلاطون» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۳۱/۱، ۶۰/۲، ۱۱۸–۱۱۳)، «جالینوس» (همان، ۲۳۷/۱) ، «سقراط» (همان، ۸۴/۱) و «بقراط» (همانجا) نام برده و گاه حتّی به قضاوت دربارهٔ افکار و اندیشه‌های آنها پرداخته است (همان، ۱۱۳/۱). برخی از فلاسفه یونان را نیز با فلاسفه اسلامی مقایسه کرده است. مثلاً افلاطون را فلسفیِ تمام دانسته، اما بوعلی سینا را نیم فلسفی می‌نامد: «بوعلی نیم فلسفی است، فلسفیِ کامل، افلاطون است» (همان، ۲۳۱/۲). از میان فلاسفه مسلمان نیز، دربارهٔ بوعلی سینا و کتاب اشارات او (همان، ۲۳۱/۱، ۳۳۹ ۵۱/۲، ۱۴۴)، شیخ شهاب‌الدّین یحیی سهروردی (شیخ اشراق) (همان، ۶۲/۱، ۲۷۵، ۲۹۶، ۲۹۷) و شهاب هریوه (همان، ۶۲/۱، ۸۲، ۱۱۸، ۲۷۱، ۲۸۶ ۴۳/۲، ۶۰ و ...)، فیلسوف دمشقی سخن گفته است.

شمس با فیلسوفان هم روزگار خود به بحث می‌پرداخته، که یکی از آنها شهاب هریوه است. او یکی از فیلسوفان دمشق بوده، که شاگردان بسیاری از محضرش استفاده می‌کرده‌اند: «می‌آمدند به خدمت این شهاب، هزار معقول می‌شنیدند؛ فایده می‌گرفتند؛ سجود می‌کردند. برون می‌آمدند که فلسفی است: الفیلسوف: دانا به همه چیز» (همان، ۲/ ۶۰). شهاب هریوه، غیر از مجالس درس، زیاد با مردم اختلاط نمی‌کرد و به کسی اهمیت نمی‌داد. اما به شمس بسیار احترام می‌گذاشت و آرزوی هم صحبتی او را داشت:

> 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 (همان، ۲۷۱/۱).

شمس با شهاب هریوه، بحث می‌کرد و استدلالات او، شهاب را به حیرت می‌افکند، به طوری که در برابر شمس تسلیم می‌شد و همین امر سبب حسادت اطرافیان او بر شمس می‌شد:

> «[شهاب]... به تعجّب گفتی که من در این سخن تو سر و پا گم می‌کنم ... آنجا نیز طایفه‌ای حسد کردند. از من می‌پرسند که این چنین مردی که همه به او محتاج، پیش تو چرا چنین سر فرو می‌افکند؟ گفتم که از او بپرسید! (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۳۴/۱)

این همه توجّه و احترام نسبت به شمس، از جانب شهاب هریوه که در روزگار خود در دمشق نام‌آور

بوده و به قول اطرافیان «همه به او محتاج» بوده‌اند، نشان از توانایی شمس در بحث‌های فلسفیِ آن روزگار است و به همین دلیل نیز فلاسفه او را محترم می‌داشتند.

شمس، علاوه بر فلاسفه، با متکلّمین متقدّم و معاصر نیز آشنایی داشته است. به عنوان نمونه، در سخنانش از متکلّمانی چون «امام محمّد غزالی» (همان،۳۲۰/۱، ۳۲۱، ۵۱/۲)، «فخر رازی» (همان، ۱۲۸/۱، ۲۴۹، ۲۸۸، ۳۳۸، ۳۴۹، ۴۳/۲، ۶۰، ۱۳۲)[۳۴] و «اسدالدّین متکلّم» (همان، ۲۹۴/۱، ۲۹۷، ۳۵۸)[۳۵]یاد کرده است. شمس گاه، به دفاع از فخر رازی در مقابل بدگویانِ وی پرداخته است: «سیف زنگانی! او چه باشد که فخر رازی را بد گوید» (همان، ۲/ ۴۳) و گاه نیز به نقد برخی سخنان که به فخر رازی منسوب می‌دارند، می‌پردازد. یکی از این موارد آن است که گفته می‌شود فخر رازی خود را با پیامبر هم سنگ نهاده، از ایشان با عنوان «محمّد تازی» و از خود به عنوان «محمّد رازی» یاد کرده است. شمس از این موضوع آشفته گردیده، حتی فخر رازی را به دلیل این سخن «مرتد وقت» و «کافر مطلق» خوانده است، البتّه راه نجاتی برای او گزارده است و این عناوین را در صورت عدم توبه، شایستهٔ وی می‌داند:

> فخر رازی چه زهره داشت که گفت: محمّد تازی چنین می‌گوید و محمّد رازی چنین می‌گوید: این مرتد وقت نباشد؟ این کافر مطلق نباشد؟ مگر توبه کند ... بر شمشیر تیز می‌زنند خویشتن را، آنگه کدام شمشیر! (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۲۸/۱)

شمس با متکلّمان معاصر به بحث می‌پرداخت و همین نشانهٔ آشنایی و حتّی احاطهٔ او بر علم کلام است. یکی از افرادی که شمس با آنها مباحثه داشته، اسدالدّین متکلّم است که از مدرّسان کلام و تفسیر بوده است (موحد، ۱۳۷۵: ۵۶). به عنوان نمونه، روزی اسد متکلّم، این آیه از قرآن را تفسیر می‌کرده که: «وَ هُوَ مَعَکُم اَینَمَا کُنتُم»،[۳۶] شمس از موقعیّت استفاده کرده، چگونگی این ارتباط را سؤال نموده است؛ زیرا معیّت خالق و مخلوق و به عبارت دیگر همراهی واجب‌الوجودِ باقی با ممکن الوجودِ فانی عجیب می‌نماید. سپس، از طریق همین موضوع، به بیان مسألهٔ جدا نبودن صفات حق تعالی از ذات او می‌پردازد:

> اسد متکلّم روزی تفسیر این می‌گفت: وَ هُوَ مَعَکُم اَینَمَا کُنتُم... پرسیدمش که می‌گویی: و هُوَ مَعَکُم، خدا با شماست، چگونه باشد؟ ... گفت: آری، خدا با بنده است به علم. گفتم که علم از ذات جدا نیست، و هیچ صفات از ذات جدا نیست (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۹۴/۱).

به این ترتیب، شمس با طرح این بحث کلامی، ثابت می‌کند که آشنایی کافی با این علم نیز داشته است، محقّقان عرفان اسلامی نیز از طریق مطالعهٔ *مقالات* شمس بر این امر تأکید کرده‌اند و اذعان داشته‌اند که: «نوشته‌های شمس آشکار می‌سازد که او در مباحث فلسفی و کلامیِ روزگار خود تبحّر داشته است» (دین لوئیس، ۱۳۸۶: ۱۸۱).

نتیجه‌گیری

با توجّه به آنچه تاکنون دربارهٔ علم شمس بیان داشتیم، مشخص گردید که برخلاف نظر تذکره‌نویسان شمس تبریزی فردی بی‌سواد نبوده؛ بلکه با علوم روزگار خود، از جمله فقه، فلسفه و کلام اسلامی آشنایی کامل داشته است. علاوه بر آن، تبحّر او در علوم مربوط به قرآن از قبیل قرائت، تفسیر و تأویل و همچنین آشنایی او با احادیث، روایت‌ها و درایت‌های او در احادیث و تأویلات بدیع او از احادیث نبوی، احاطهٔ او را بر این علوم نیز به اثبات می‌رساند.

همچنین، مشخص گردید که وی با شعر و ادب فارسی و شاعران‌پارسی‌گو آشنا بوده و تعداد ابیات بسیاری را در حفظ داشته است. تسلّط او به زبان عربی نیز از طریق تکلّم آسان به آن، آشنایی با ادب عرب و بیان ابیات و امثال بسیار عربی در میان سخنانش مسلّم گردید.

بدین ترتیب آگاهی و گاه تبحّر شمس در گستردهٔ وسیعی از علوم روزگار او، این اندیشه را به ذهن متبادر می‌سازد که چه بسا روایتی که افلاکی از قول مولانا دربارهٔ علمِ شمس آورده، نیز گزاف نباشد. مولانا در آن روایت، شمس را در علم کیمیا و نجوم و ریاضیات و ... بی‌نظیر خوانده است:

> حضرت مولانا می فرمود که ...: مولانا شمس‌الدّین ... در علم کیمیا، نظیر خود نداشت، و در دعوت کواکب، و قسم ریاضیّات، و الاهیّات و حکیمیّات، و نجوم و منطق و خلافی، او را لَیسَ کَمِثلِهِ نَفسٌ فِی الآفَاقِ وَ الانفُس می‌خواندند؛ اما چون به مردان خدا مصاحبت نمود، همه را در جریدهٔ لا، ثبت فرموده، از کلیّاتِ مرکّبات و مجرّدات و مفردات مجرّد شد و عالم تجرید و تفرید و توحید اختیار کرد (افلاکی، ۱۳۶۲، ۲۶/۲ ـ ۶۲۵).

هرچند قائل شدن به تمام این علوم برای شمس، از نوع مناقب‌گویی مریدان حساب می‌شود، اما بعید نمی نماید که وی دستی در این علوم نیز داشته، امّا فضای قونیهٔ آن روز و اقامت کوتاه او، مجال بروز و ظهور به آن نداده باشد.

پی‌نوشت

۱. گرد و مرد: ظاهر و باطن. (محمّدعلی موحّد، تعلیقات مقالات شمس، ج۲،ص ۴۱۷).

۲. (تمام قرآن را در سه ماه به کودکی آموختم).

۳. منظور سورهٔ فتح (۴۸) است که با این آیه شروع می شود: «إِنَّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مُبینا» (ما برای تو پیروزی آشکاری فراهم ساختیم).

۴. قرآن مجید، سوره احقاف (۴۶)، آیهٔ ۹: «قُلْ ما کُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَ ما أَدْری ما یُفْعَلُ بی وَ لا بِکُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ ما یُوحی إِلَیَّ وَ ما أَنَا إِلاَّ نَذیرٌ مُبین» (بگو: من پیامبر نوظهوری نیستم؛ و نمی‌دانم با من و شما چه خواهد شد؛ من تنها از آنچه بر من وحی می‌شود پیروی می‌کنم، و جز بیم‌دهنده آشکاری نیستم).

۵. قرآن مجید، سوره بلد(۹۰)، آیهٔ ۱۲. (و تو نمی‌دانی آن گردنه چیست).

۶ـ همان، سوره انفطار (۸۲)، آیهٔ ۱۷. (تو چه می‌دانی روز جزا چیست؟)

۷. ظاهر قرآن تنزیل آن است و باطن آن، تأویل آن، بخشی از باطن قرآن پیش از این گذشته است و بخشی هنوز تحقق نیافته، قرآن به سان گردش خورشید و ماه در گردش است.
۸. قرآن مجید، سوره الرحمن (۵۵)، آیات ۷۲ و ۷۴ (حورانی پرده نشین در (دل) خیمه‌ها، دست هیچ انس و جنی پیش از ایشان به آنها نرسیده است).
۹. همان، سوره انسان (۷۶)، آیهٔ ۲۶ (و بخشی از شب را در برابر او سجده کن و شب(های) دراز، او را به پاکی بستای).
۱۰. برای آگاهی بیشتر رجوع کنید: خدادادی،بررسی بازتاب مفاهیم مقالات شمس در مثنوی مولوی: ۱۴۲ – ۱۷۳.
۱۱. پادشاه، سایه خداست در زمین که هر مظلومی از بندگان خدا بدو پناه تواند برد.
۱۲. قسمتی از سوره اسراء(۱۷)، آیهٔ ۸۰: «وَ اجْعَلْ لی مِنْ لَدُنْکَ سُلْطاناً نَصیراً» (و از سوی خود، حجتی یاری کننده برایم قرار ده).
۱۳. به شهرها و جاده ها روی آورید هرچند از اعتدال و راستی برگشته باشد. به خصوص نقاط پرجمعیت را دریابید.
۱۴. بپرهیزید از روستاها.
۱۵. به نظر می‌رسد منظور از بازگشتن به بارگاه مصطفی این بیت خاقانی باشد:

از خشکسال حادثه در مصطفی گریز　　که اینک به فتح باب ضمان کرد مصطفی

و این بیت یکی از ابیات قصیده ای است که خاقانی در مدح حضرت رسول (ص) گفته است، با مطلع زیر:

طفلی هنوز بستهٔ گهوارهٔ فنا　　مرد آن زمان شوی که شوی از همه جدا
(خاقانی شروانی، ۱۳۶۸: ۱۵)

۱۶. خاک کجا و خداوند خداوندان کجا؟
۱۷. نظامی گنجوی، خسرو و شیرین، ص ۷.
۱۸. همان، ص۳۰.
۱۹. (تو چگونه قدرت آنرا داری که لیلی را ببینی با چشمانی که با آن، به غیر او نظر افکنده‌ای؛ و آن چشمان را با اشک و سوز و آه تطهیر ننموده‌ای؟) این بیت در کشکول شیخ بهایی به مجنون عامری نسبت داده شده(شیخ بهاءالدین عاملی، کشکول ج ۲، ص ۲۳۰)؛ اما در دیوان مجنونِ لیلی موجود نبود(مجنون، قیس‌بن الملوّح، دیوان مجنونِ لیلی، شرح یوسف فرحات، دارالکتاب العربی، ۱۴۱۹ق). عدّه ای این بیت را به یزید بن معاویه نسبت داده‌اند، چنانکه ابوعبیدالله محمد بن عمران اولین کسی که دیوان یزید را جمع‌آوری کرده این بیت را در دیوان او آورده است (شمس‌الدین احمد بن محمد ابن

خلکان، وفیات الاعیان و انباءُ ابناء الزّمان، ج۴، ص۲۵۰).
۲۰. قرآن مجید، سوره طه (۲۰)، آیه۵. (همان بخشنده‌ای که بر عرش مسلط است)
۲۱. این شعر متعلق به دیوان اخطل است. ر.ک: اخطل، غیاث بن غوث، دیوان الاخطل، ص۱۵۸. همچنین: اسماعیل‌بن‌عمرابن‌کثیر، البدایهٔ و النهایهٔ، ج ۹، ص ۷. (بِشر، بدون شمشسیر و خونریزی بر عراق استوا یافته و مستولی شده است).
۲۲. ما ایمان آوردیم، به این گفتهٔ خداوند (استوی)، بدون کیفیتی، اعتقادمان همین طور است، بدون آنکه تفتیش کنیم.
۲۳. پایان گام های خردها، بندهایی است و بیشترین کوشش جهانیان گمراهی است.
۲۵. صورت کامل با اندکی اختلاف(ارواحُنا به جای اجسامُنا) بیت چنین است:

وَ اَرواحُنَا فِی وَحشَةٍ مِن جُسُومِنا وَ حَاصلُ دُنیانَا اَذیً وَ وَبالُ

(همانجا). (و ارواح ما، در تنهایی است به خاطر شومی تن هایمان و حاصل دنیای ما آزار و وبال است).
۲۶. چه بسیار کوه‌ها که بزهای کوهی بر قلّه‌های آنها بالا رفته‌اند، بزها از میان رفته‌اند، ولی قلّه‌ها همچنان برپایند.
۲۷. (عشق در روز جدایی، با تأسف و حسرت بدنم را فرسوده کرد و دریا میان پلک من و خواب فاصله انداخت (یار آرامش و خواب را از من زدود). البته در دیوان متنبی به جای «البَحرُ»، «الهَجرُ» آمده است..
کسی که چاهی برای برادر خود بکند، خود در آن چاه افتد.
۲۸. اوّل عرش را استوار ساز و آنگاه بر آن نقش و نگار نما. در یک رباعی منسوب به ابوسعید ابوالخیر هم، این مثل چنین آمده است:

چـون ذات تو منفی بود ای صاحب هش از نسبت افعال به خود باش خمش
شیرین مثلـــی شنـو، مـکن روی تـرش ثـبـت الـعـرشَ اوَّلاً ثُـمَّ انـــقُـــش

(ابوسعید ابوالخیر میهنی، سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، ص۵۱).

۲۹. بهترین کلام آن است که کوتاه باشد و بر مقصود دلالت کند.
۳۰. اول رفیق راه بیاب، آنگاه در راه برو.
۳۱. از دل به دل راهی (روزنه‌ای) است.
۳۲. ظاهراً منظور شهاب هریوه، فیلسوف معاصر شمس است، که در دمشق با او مراوده و مباحثه داشته است.
۳۳ـ قرآن مجید، سوره الذّاریات (۵۱)، آیه ۴۷. (و آسمان را به قدرت خود برافراشتیم).
۳۴. فخر رازی یکی از شاگردان مجدالدین جیلانی بود. او در علوم متعارف عصر، به خصوص کلام و تفسیر سرآمد روزگار بود و تفسیر کبیر که آن را دایره‌المعارف اسلامی دانسته‌اند، از اوست. فخر رازی ایرادات فراوان بر حکمایی چون ارسطو و ابن‌سینا گرفت، به همین دلیل او را «امام المشککین» لقب دادند. فخر رازی پس از دیدار با سلطان محمّد خوارزمشاه، در دربار او تقرّب یافت و صاحب شکوه و

جلال بسیار گردید. وی در اواخر عمر دچار انقلاب روحی شد و قصیده‌ای سرود که در آن، تمام علومی را که آموخته بود بیهوده دانسته، آنها را مشتی قیل و قال بی‌ارزش شمرده است. (محمّدعلی موحّد، شمس تبریزی، صص ۸۷ – ۹۳). ابیاتی از این قصیده را شمس در سخنانش آورده که در قسمت مربوط به استفاده شمس از اشعار عربی مورد بررسی قرار گرفت.

۳۵. «اسدمتکلّم از علمای معاصر شمس بوده، که افلاکی او را اهل سیواس از بلاد آسیای صغیر معرفی می‌کند و گویا شمس در اوایل مسافرت‌هایش به شهرهای مختلف با او آشنا شده است. اسد متکلّم از مدرسین کلام و تفسیر، در روزگار معاصر شمس، بوده است». (محمّدعلی موحّد، شمس تبریزی، ص ۵۶)

۳۶. قسمتی از سورهٔ حدید (۵۷)، آیه ۴. (هرجا باشید، خدا با شما هست).

منابع

ـ قرآن مجید، (۱۴۱۵ه) ترجمه محمّدمهدی فولادوند، تهران، انتشارات دارالقرآن کریم.
ـ ابن‌بطوطه، محمّد بن عبدالله، (۱۳۷۶)، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمّد علی موحّد، چاپ ششم، تهران، انتشارات آگاه.
ـ ابن خلکان، شمس‌الدین احمد بن محمد، (۱۹۷۷م)، وفیات الاعیان و انباءُ ابناء الزّمان، به تحقیق دکتر احسان عباس، دار صار، بیروت .
ـ ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۲۱ق)، البدایه و النهایه، به کوشش محمد رشید قبانی، دار و مکتبه الهلال.
ـ اخطل، غیاث بن غوث، (۱۴۱۵ق)، دیوان الاخطل، شرح راجی الاسحر، دارالکتاب العربی.
ـ افلاکی العارفی، شمس‌الدّین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، چاپ دوم، تهران، انتشارات دنیای کتاب.
ـ برقوتی، عبدالرّحمان، (بی‌تا)، شرح دیوان المتنبّی، بیروت، دارالکتاب العربی.
ـ بهار (ملک الشعراء)، محمّد تقی، (۱۳۸۱)، سبک‌شناسی یا تاریخ تطوّر نثر فارسی، تهران، انتشارات زوار.
ـ بیانی، شیرین، (۱۳۸۴)، دمساز دو صد کیش، تهران، انتشارات جامی.
ـ تبریزی، شمس‌الدین محمّد، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح و تعلیق محمّدعلی موحّد، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
ـ خاقانی شروانی، افضل‌الدّین،(۱۳۶۸)، دیوان خاقانی، به کوشش ضیاءالدّین سجّادی، چاپ سوم، تهران، انتشارات زوّار.
ـ خدادادی، محمد، (۱۳۹۰)، بازتاب اندیشه‌های شمس تبریزی در مثنوی مولوی، یزد، انتشارات دانشگاه یزد.
ـ دین لوئیس، فرانکلین، (۱۳۸۶)، مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی، چاپ سوم، تهران، نشر نامک.
ـ سجادی، سیدجعفر، (۱۳۶۱)، فرهنگ علوم عقلی، تهران، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
ـ سلطان‌ولد، ولدنامه، (۱۳۷۶)، به تصحیح جلال‌الدّین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، مؤسسه نشر هما.
ـ سمرقندی، دولتشاه، (۱۳۸۲)، تذکرةالشعراء، به تصحیح ادوارد براون، تهران، انتشارات اساطیر.
ـ سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۶۲) ،دیوان سنایی، به سعی و اهتمام سید محمّد تقی مدرّس رضوی، چاپ سوّم، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی.
ـ سیوطی، عبدالرّحمن، (۱۴۰۱ق)، الجامع الصغیر فی الاحادیث البشیر، بیروت، دارالفکر.
ـ الشّوکانی، محمّد بن علی، (۱۴۰۷ق)، الفوائد المجموعه للأحادیث الموضوعه، تحقیق: عبدالرّحمن یحیی المعلمی، بیروت، المکتب الإسلامی.

ـ شهرستانی، محمّدبن عبدالکریم، (۱۴۰۶ق)، الملل و النحل، چاپ محمّد سید کیلانی، بیروت.
ـ صاحب‌الزّمانی، ناصرالدّین، (۱۳۵۱)، خط سوّم (درباره شخصیّت، سخنان و اندیشهٔ شمس تبریزی)، تهران، مطبوعاتی عطایی .
ـ صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۸۷)، تاریخ ادبیات در ایران، چاپ دهم، تهران، انتشارات فردوس .
ـ عاملی، شیخ بهاءالدّین، (بی‌تا)، کشکول، تحقیق طاهر أحمد الزّاوی، مصر، دار إحیاء الکتب العربیّه.
ـ عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۷۵) مختارنامه، به تصحیح و مقدمه محمّدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سخن.
ـ غلامرضایی، محمّد، (۱۳۸۸)، سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه (از اوایل قرن پنجم تا اوایل قرن هشتم)، تهران، مرکز، چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۷الف)، احادیث و قصص مثنوی، ترجمه کامل و تنظیم مجدد حسین داودی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
ـ ــــــــــــــ، (۱۳۸۷ب)، مولانا جلال‌الدّین محمّد مولوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات معین، ۱۳۸۷.
ـ مجلسی، محمّدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار الجامعهٔ لدرر اخبار الائمهٔ الاطهار، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء.
ـ مجنون، قیس بن الملوّح (۱۴۱۹ق)، دیوان مجنونِ لیلی، شرح یوسف فرحات، دار الکتاب العربی.
ـ مرتضایی، جواد، (۱۳۸۸)، اندیشه و زبان در مقالات شمس، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
ـ موحّد، محمدعلی، (۱۳۸۸)،خمی از شراب ربانی (گزیدهٔ مقالات شمس)، چاپ دوم، تهران، انتشارات سخن.
ـ ــــــــــــــ، (۱۳۷۵)، شمس تبریزی، تهران، انتشارات طرح نو.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۳)، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد.ا.نیکلسون، به اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
ـ میبدی، رشیدالدّین ابوالفضل، (۱۳۵۷)، کشف الاسرار و عدهٔ الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
ـ میهنی، ابوسعید ابوالخیر، (۱۳۷۳)، سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، به تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات سنایی.
ـ نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف، (بی‌تا)، خسرو و شیرین، به تصحیح حسن وحید دستگردی، تهران، مؤسسهٔ مطبوعاتی علمی.
ـ نیشابوری، نظام‌الدّین حسن بن محمّد، (۱۴۱۶ق) ، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق: شیخ ذکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیه.
ـ همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۹)، مولوی‌نامه (مولوی چه می گوید؟)، چاپ هفتم، تهران، انتشارات مؤسسه نشر هما.

ب) مقاله‌ها

ـ خدادادی، محمّد، مهدی، ملک‌ثابت و یدالله جلالی پندری، (۱۳۹۰)، «پژوهشی در چگونگی تأویلات قرآنی شمس تبریزی»، فصلنامه پژوهش زبان و ادب فارسی (جهاد دانشگاهی)، شماره ۲۲، صص-۱۹ ۵۲.
ـ ــــــــــــــــ، (۱۳۸۹)، «شمس تبریزی و تأویل‌های عرفانی او از احادیث نبوی»، مجله ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا، سال اول، شماره ۲، صص ۱۰۳-۷۳.
ـ طاهری، قدرت‌الله، (۱۳۸۵)، «شمس تبریزی و تفسیرهای بدیع او از آیات قرآن»، مجله پژوهش‌های ادبی، شماره ۱۴، صص ۱۱۸ ـ ۹۵.

نقدهای روشنگرانه و شجاعانه شمس تبریزی

محمود براتی‌خوانساری[1]

چکیده

یکی از ویژگی‌های بارز شمس تبریزی نقدهای نافذی است که بر اهل علم ظاهر، متکمان، فیلسوفان و مدعیان علم و عرفان دارد. خرده‌گیری‌ها او شامل همه افراد از صوفی تا عالم، متکلم، مفسر و فیلسوف می‌شود. بررسی *مقالات* شمس نشان می‌دهد که وی تا چه حد نسبت به خودبینی عالمان، آفات علم و عالمان بی‌عمل یا مدعیان عرفان و تصوف حساسیت دارد و داوری‌های شجاعانه‌ای او از چه منظرگاه بلندی است و چگونه بزرگان را در سیطره تاثیرسخن و نفوذ او قرار داده است. در این مقاله این مسئله مورد تحلیل قرار گرفته است.

۱. دانشیار گروه زبان وادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

مقدمه

از نظرگاه عرفا علم حال وعلم قال متفاوت است گرچه علوم بحثی از اهمیت برخوردار است. اما برای رسیدن به کمال معرفت‌الله باید از راه تزکیه و تهذیب نفس به علوم کشفی دست یافت و از قیل و قال مدرسه فاصله گرفت و از آفات علم ظاهر بر حذر بود. چنین رویکردی را در ملاقات شمس در اواخر جمادی الاخر ۶۴۲ هـ .ق با مولانا جلال‌الدین رخ داده است، می‌بینیم. این ملاقات به روایت جامی در *نفحات‌الانس* چنین است:

> که چون حضرت مولانا شمس الدین به قونیه رسید، و به مجلس مولانا درآمد، حضرت مولانا در کنار حوضی نشسته بود؛ و کتابی چند پیش خود نهاده. پرسید که این چه کتابهاست؟ مولانا گفت: که این را قیل و قال گویند. تو را با این چه کار؟ خدمت مولانا دست فراز کرد، و همه کتاب ها را در آب انداخت. خدمت مولانا به تأسف تمام گفت: هی درویش چه کردی؟ بعضی از آنها فواید والد بود، که دیگر یافت نیست. شیخ شمس‌الدین دست در آب کرد، و یکان یکان کتاب‌ها را بیرون آورد و آب در هیچ یک اثر نکرده، حضرت مولانا گفت: این چه سرّ است؟ شیخ شمس‌الدین گفت: این ذوق و حال است، تو را ازاین چه خبر؟ بعد از آن با یکدیگر بنیاد صحبت کردند (جامی، ۱۳۷۰: ۴۶۸).

پس از این، مولانا دست او را گرفت، و به حجره خویش درآورد، و در به روی خود بر اغیار بستند، و سه ماه و به روایتی دیگر شش ماه به گفتگو نشستند. شاید شبیه به آنچه در خلوت ابوسعید ابوالخیر و ابوعلی‌سینا رخ داد، به شکلی برتر بین آنان رخ داده باشد و از این نمونه‌ها تاثیر و تاثّرها فراوان است. این روایت جامی حکایت رودرویی علم حال و علم قال را تبیین می‌کند. البته در این زمینه روایات دیگری نیز هست، که به چگونگی ملاقات شمس ومولانا اشاره دارد، از جمله روایت افلاکی در «*مناقب‌العارفین*» (فروزانفر،۱۳۸۵: ۵۷) و سؤالات شمس از مولانا درباره تفاوت گفتار پیامبر اکرم(ص) و بایزید و پاسخگویی از سر اضطرار از سوی مولانا طبق روایت دولتشاه که در آن شمس ناگهان عنان مرکب مولانا، را گرفت و پرسید: غرض از مجاهدت و ریاضت و تکرار و دانستن علم چیست؟ مولانا گفت: روش سنت و آداب شریعت.شمس گفت: این‌ها همه از روی ظاهر است. مولانا گفت: ورای آن چیست؟ شمس گفت: علم آن است، که به معلوم رسی، و از دیوان سنایی این بیت بخواند:

علـــم کـــز تـــو تـــو را بنســـتاند جهـــل از آن علـــم بـــه بـــود بســـیار

«مولانا از این سخن متحیر شد، و پیش آن بزرگ افتاد، و از تکرار درس و افاده باز ماند» (رمضانی، کلاله‌ی خاوری، ۱۴۸).

هر یک از روایت‌های بالا را درست بدانیم از شخصیت پر قدرت و علوّ مرتبه روحانی در وادی معرفت ومراتب بلند رازدانی شمس است. وی علم اهل مدرسه و اهل ظاهر را به شدت مورد انتقاد و سرزنش قرار می‌داده است و انتقادهای تند و تیز او نه تنها متوجه علما و فقها است بلکه حتی صوفیانی که در

ظواهر خانقاه دلبسته بودند نیز از نقدهای او در امان نبودند به گونه‌ای که «هیچ یک از عارفان حتی آنان که درقید حیات بودند، نتوانستند از انتقادهای تند و نیشدار وی به دور بمانند» (شیمیل، ۱۳۷۴: ۳۷).

نقدهای صریح و روشن و زبان تند، تیز، رک راست و بدون تکلف او چنان بود که حتی برهان‌الدین محقق‌ترمذی، شاگرد بهاءولد و استاد مولانا، مشهور به (سید سرّدان) که مولانا رادر علم قال به کمال رسانده و ظهور شمس را در زندگی وی پیش‌بینی کرده بود، تاب دیدن وی را نداشت و می‌گفت: «او شیر و من شیر با هم سازگاری نتوانیم کردن» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳).

> شمس را شیر تند لقب داده بودند، زیرا بی پرده اعمال عارف و عامی را به نقد می‌کشید حتی اگر از صوفیان صاحب مقامات بودند. داستان روبرو شدن او با اوحدالدین کرمانی که جمال الهی را در صورت ظاهری مخلوقات ستایش می‌کرد، در پاسخ سؤال شمس که پرسید چه می کنی گفت: «ماه را در طشت آب می‌بینیم، و شمس فرمود که «اگر گردن دمبّل نداری، چرا در آسمانش نمی‌بینی؟» (جامی، ۱۳۷۰: ۴۶۶)

شمس حتی ابن‌عربی (شیخ اکبر) که کوشیده عرفان را در قالب‌های علمی و نظری صورت‌بندی کند، نیز از نقد و تعریض خود بی‌نصیب نگذاشت.

> شمس از آثار و طرز تفکر ابن‌عربی تا اندازه‌ای انتقاد کرد که حتی او را خام خودبین می‌دید و رفتار او را متناسب با شریعت الهی نمی‌دانست و شیخ اکبر را در برابر مولوی که مرواریدش می‌خواند به خزف مانند می‌کرد (آن ماری شیمل، ۱۳۷۴: ۳۷).

شخصیت شمس و زبان صریح و برنده‌اش علاوه بر آنچه به وسیله افلاکی نموده شده است. در مقالاتش عریان‌تر و آشکارتر رخ نموده است و از بیان خود اوست.

> چون گفتنی باشد و همه عالم از ریش من درآویزند که مگو، می‌گویم و اگرچه بعد هزارسال باشد این سخن به آن کس برسد که من خواسته باشم (شمس تبریزی،۱۳۷۳).

بنابراین وقتی در قبال هم مسلکان خویش و اهل تصوف چنین بی‌پروا سخن می‌گوید و انتقاد می کند طبیعی است، در برابر اهل ظاهر نیز می‌ایستد. مقالات او مشحون از انتقادهای صریح از اهل ظاهر است. زیرا معتقد است که آنچه غرور می‌آورد باید شکسته شود و علم ظاهر از ابزار غرور است به ویژه که فرد گمان کند در علم به کمال رسیده است. او خود بزرگ‌بینی ناشی از علم را چنین بیان می‌کند:

> هر که تمام عالم شد. از خدا تمام محروم شد و از خود تمام پر شد. رومی‌ای که این ساعت مسلمان شود. بوی خدا بیابد و او راکه پر است. صدهزار پیغامبر نتواند تهی کردن (شمس تبریزی،۱۳۷۳: ۱۱).

علاوه بر این علم و صوت و حرف کاسه‌ای که مشغولی بدان فرد را از لوث عالم باقی ابدی مغفول

می‌گرداند. اشاره صریح او چنین است:

> بدان تعلّم نیز حجاب بزرگ است. مردم در آن فرو می‌رود گویی در چاهی یا خندقی فرو رفت و آنگاه به آخر پشیمان که داند که او را به کاسه لیسی مشغول کردند تا از لوث باقی ابدی بماند. آخر حرف و صورت کاسه‌ای است. در تاکید همان سخنم که: نقل بد نباید شنید (شمس تبریزی،۱۳۷۳: ۹)

از نظر او درس و مدرسه نردبان یا ریسمانی است که دو سو دارد یک سویش به اوج راه دارد و سوی دیگرش سر در نشیب دارد ودامگاهی است که بشر را به چاهی ویل می‌کشد تا در کجای نردبان باشی و سر کدام را به کف گرفته‌ای:

> ولله، بالله، تالله این قوم که در این مدرسه‌ها تحصیل می‌کنند جهت آن می‌کنند که: معید شویم. مدرسه بگیریم.
> گویند: حسنیات نیکو می‌باید کردن؛ که در این محفل‌ها آن می‌گویند تا فلان موضع بگیریم.
> تحصیل علم جهت لقمه دنیاوی چه می‌کنی؟ این رسن از بهر آن است که از چه برآیند نه از بهرآن که از این چه به چاه‌های دیگر فرو روند در بند آن باش که بدانی که من که‌ام؟ و چه جوهرم؟ و به چه آمدم؟ و کجا می‌روم؟ و اصل من از کجاست؟ و این ساعت چه‌ام و روی به چه دارم؟ (شمس تبریزی،۱۳۷۳: ۳۴)

زیاده‌طلبی، فساد اخلاقی و مقام‌طلبی پدیده‌ای بود که در آن روزگار دامن بسیاری از عالمان دین را آلوده بود. آنها قصدشان از درس خواندن شهرت یافتن و نزدیکی به مراکز قدرت بود؛ حتی برای رسیدن به منصب قضا از دادن رشوه نیز خودداری نمی‌کردند. از این رو مورد نقد صاحبدلانی چون شمس بودند. کار آنان این گونه مورد مذمت شمس است «اگر نور ایمان بودی کی چندین هزار دادندی قضا و منصب بستدندی کسی دامن زر بدهد، از مارگیری مار بخرد؟» (شمس تبریزی،۱۳۷۳: ۱۴۷) انتقاد شمس از علوم رسمی به این معنی نیست که وی از علم رسمی بی‌بهره بوده است و از سر ناآگاهی علم را محکوم می‌کرد، بلکه او فراتر از علم را از اهل آن انتظارداشته است و آنان را به بالا آمدن از نردبان علم دعوت می کرده تا حضیض بگذارند و راه اوج گیرند.

برخلاف تصور برخی مستشرقین از جمله ادوارد برون و نیکلسون (E.G.Browne,11,517) که شمس را پیری صاحبدل ولی بی‌سواد معرفی کرده‌اند.

> مقالات رقـم بطلان براین اقوال می‌کشد و معلوم می‌دارد که او هم چنانکه در شعر سلطان‌ولد آمده است ,اهل فضل و علم و عبارت و تحریر بوده است، استاد دیده و درس شنیده (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۱۸).

انس و الفت ذهنی شمس با قرآن و نکته‌سنجی‌های هوشمندانه و تسلط وی در تفسیر عرفانی کتاب

مجید اعجاب انگیزاست. او از علوم مرسوم زمان خود بهره کافی داشت. در جوانی فقه خوانده بود. خودش می‌گوید: «آخر فقیه بودم تنبیه (از کتاب‌های مهم فقه شافعی) و غیر آن خواندم.» (شیرازی، ۱۴۱۶هـ: ۴۴). در آن روزگارکه اوج شکوفایی عرفان اسلامی است با سرآمدان معاصرینش نشست و برخاست کرده بود. حتی افلاکی به نقل از مولانا می‌گوید که در ریاضیات و نجوم هم دستی داشت (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۱۸؛ افلاکی، ۱۹۶۱م: ۶۲۶/۲).

شمس تبریزی نیز چون ابوسعیدابوالخیر معتقد است؛ رفتن به راه کمال به مقدمات علم بحث نیاز دارد و می‌گوید: «اول علم راه بحث باید کرد، آنگاه رفتن میسر شود» اما نباید تا آخرعمر بر مقدمه تنید تا برای رسیدن به ذی‌المقدمه فرصتی نماند. تحصیل در مدرسه و کسب علوم بحثی برای همیشه سودمند نیست. ماندن در ابزار و غافل ماندن از غایت کار، انسان را ازمقصد باز می‌دارد زیرا سخن اهل مدرسه با سخن صوفی متفاوت است.

> آری قاعده این است که هر سخن که در مدرسه باشد و در مدرسه تحصیل کرده باشند به بحث فایده آن زیادت شود اما آن سخن از این فایده و بحث دور است به این هیچ تعلقی ندارد (شمس تبریزی،۱۳۷۳: ۶۱).

شمس برای بیان تفاوت علم بحثی و علم ذوقی از قاضی شمس‌الدین خویی، یکی از استادانش حکایتی می‌آورد که بسیار قابل تامل است.

> من از قاضی شمس‌الدین (خویی) بدان جدا شدم که مرا نمی‌آموخت. گفت: من از خدا خجل نتوانم شدن. تو را همچنین که خدا آفریده است، گر دو مرد، نیکو آفریده است، گوهری می‌بینم بس شریف، نتوانم بر این گوهرنقشی کردن (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۲۱).

بدین ترتیب شمس‌الدین خویی استاد شمس که عالم و قاضی بود اقرار می‌کند که نمی‌تواند بر شمس تاثیر بگذارد و شمس چون گوهری است که به سادگی خط برنمی‌دارد و نقش نمی‌پذیرد و به تعبیر شمس از او هندی‌تر و جوهرش برتر است این تمثیل وی نیز گویاست:

> آن یکی به یکی شمشیر هندی آورده و گفت: این شمشیر هندی است. گفت که تیغ هندی چه باشد؟ گفت: چنان باشد که بر هر چیز که بزنی آن را به دو نیم کند. گفت: الصوفیابن الوقت. بر این سنگ که ایستاده است بیازمائیم:
> شمشیر را برآورد و بر سنگ زد شمشیر دونیم شد. گفت که تو گفتی که شمشیر هندی آن باشدبه خاصیت که بر هر چه زنی دو نیم کند. گفت: آری. اما اگرچه شمشیر هندی بود؛ سنگ از او هندی‌تر بود. موسی از فرعون فرعون‌تر بود. آن ولی بود اما این از او ولی‌تر بود (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۶۲ ـ ۶۱).

در جای دیگر شمس برای بیان تفاوت شیوه دریافت علم ظاهر و باطن این حکایت شگفت‌آور را ذکر می‌کند:

روزی بعضی از صحابه به خدمت رسول آمدند. گفتند اینجا شخصی هست نه با کافران می‌آمیزد، نه با مسلمانان، در نماز کردنش نمی‌بینیم، در لهو و بازیش هم نمی‌بینیم، صفات دیوانگان در او نمی‌بینیم، نصیبه‌جویی عاقلان هم در او نمی‌بینیم. جماعتی دیگر هم صفت او آغاز کردند. سید را رقتی در اندرون درآمد گفت: اکنون او را ببینید. سلام من برسانید و بگویید که سیّد مشتاق دیدار شماست. اما او را مخوانید و به گفت زیادت مرنجانید. چون بیامدند، اول مجال نداد که سلام کنند. بعد از ساعتی مجال داد التفات کرد، سلام مصطفی به او رسانیدند و اشتیاق رسول آن ساعت خاموش بود نیارستند مکرر کردن که وصیت فرموده بود که بیش زحمت مدهید. بعد ساعتی دیدند که او آمد به زیارت مصطفی و لحظه‌ای دیر نشست. رسول خاموش و او خاموش. پیش مصطفی برخاست و او را تواضع کرد ـ هم به وقت آمدن و هم به وقت رفتن.

مدرسه ما این است این چار دیوار گوشتی. مدرسش بزرگ است. نمی‌گویم کیست معیدش دل است (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۶۵ ـ ۶۴).

این همان آثار حضور است که مولانا در مثنوی آورده است که: یار آینه است در وی دم مزن، یارخدایی برگزین، زاد دانشمند آثار قلم است و زاد صوفی آثار قدم. بدین سبب شمس در یک جان می‌ماند و به اصطلاح شمس پرنده است و مرغ خانگی نیست، اهل دریاست در کویر این جهان غریب است و به پدرش می‌گوید که من از مرغابیانم و مثل این است که تخم بط را درزیرمرغ نهاده باشند. جوجه مرغابی متولد خواهد شد و میل دریا دارد. از این رو نه تنها از پدرش جدا شده، کوچ کرد بلکه از محضری به محضر دیگر ره می‌پویید تا به حضور یار خوش نفسی رسد و آرام گیرد، چنانکه محضر مولانا را دریافت. با این حال او ماندن بر یک حال را برنمی‌تابید. شاید به همین سبب لقب شمس پرنده به وی داده‌اند چنانکه یحیی بن‌معاذ زاهد را سیّار (رونده) و عارف را طیّار (پرنده) خوانده است. (سراج، ۴۶۵؛ شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۷۹) زیرا عارف از زاهد چالاک‌تر و گرم روترو پران‌تر است. چنانکه مولانا سروده است:

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه — سیر زاهد هر مهی یک روز راه
عشق را پانصد پر است و هر پری — از فراز عرش تا تحت الثری
زاهد با ترس میتازد به پا — عاشقان پرانتر از برق و هوا

چالاکی و گرم روی شمس پرنده به گونه‌ای است که به هیچ وجه معتاد منزلگاهی نمی‌شود و هر دم کاروانسرایی را برای رسیدن به خلوت‌سرایی دیگر ترک می‌کند. پله‌های فرودین را برای دریافت شأنی فراتر و منظرگاه‌های برتر پشت سر می‌گذارد و در تفسیر آیه ابتغوا من فضل الله (جمعه / ۱۰) می‌گوید:

فضل زیادتی باشد، یعنی از همه زیادت به فقیهی راضی مشو. گو زیادت خواهم. از صوفئی زیادت، از عارفی زیارت. هرچه پیشت آید ازآن زیادت...

تو را از قدم عالم چه؟ تو قدم خویش را معلوم کن که تو قدیمی یا حادث؟ این قدر عمر

که تو راه ست در تفحص حال خود خرج کن. نی در تفحص قدم عالم. در تفحص قدم عالم چه خرج می‌کنی؟ همه طالب علم و فایده باشند تو طالب کار نیک باش تا از یار نیک حاصل کنی که مغزاین است و پوست آنست (افلاکی، ۱۹۶۱م: ۶۶۲/۲؛ شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۲۱).

شمس حـد این فضل و زیادت خواهی را معراج مؤمن می‌داند وعارف را شایسته معراجی چون معراج حضرت رسول(ص) می‌داند و آن را متابعت می‌داند «متابعت محمد(ص) آن است که او به معراج رفت تو هم بروی در پی او جهد کن تا قرارگاهی در دل حاصل کنی» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۲۶). مولانا بر آمدن از خویش و معراج کردن و گرمرویی و جای پیشین را پرداختن در شوق مرتبه‌ای والاتر را با بیتی چنین آورده است:

خـود پشیـمانـی نـرویـد از عـدم گـر ببینـد گرمـی صاحـب قـدم

افلاکی از قول مولانا آورده است که: «مرد مردانه آن است که روز به روز بیشتر شود و پیشتر رود همانا که در این راه تعلق و توقف هلاک توست.» (افلاکی، ۱۹۶۱م: ۴۴۰/۱) این تعالی‌جویی و پران بودن و اوج گرفتن شمس است که به او چنان عظمتی بخشیده است که عقاب‌وار در اوج می‌پرد و از اینکه دیگران پرواز نمی کنند یا اوج نمی گیرند به خشم می آید آنان و سقف کوتاه پروازشان را به شدت مورد انتقاد قرار می دهد. در این نقد و تعریض جانب آشنا و غیر را نگاهی نمی دارد و بسیاری افراد مورد نقد اویند: هم مدعی علم هم عاقل هم مدعی عقل و متکلم و فقیه و فیلسوف و زاهد و حتی صوفیان هم عصر خویش و پیشتر ازخویش را هم از دم تیغ طعن و تعریض خود گذرانده است. البته شیوه‌ها و راه‌ها را نیز تبیین کرده است. شمس راه‌های کسب علم را دو طریق می داند که انسان ناگزیر از آنهاست. «طریق از این دو بیرون نیست: یا از طریق گشاد باطن چنانکه انبیاء اولیا، یا طریق تحصیل علم آن نیزمجاهده و تصفیه است. از این هر دو بماند چه باشد غیر دوزخ؟» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳:) در عین حال شمس کسی است که باطنش گشاده و چشم دلش باز است و خردکی ازالهام خدا برخوردار است که دیگران را بدان تربیت می‌کند و از بندگان فعال است که قولش کارفعل می‌کند:

مولانا را سخنی هست من لدنی می‌گوید. دربند آن نی که کس را نفع کند یا نکند اما مرا، خردکی به الهام خدا هست که به سخن تربیت کنم. کسی را چنان که از خود خلاص می‌یابد و پیشترک می‌رود. این شیخ حق است. بعضی بندگان خدا فعالند و بعضی قوالند آن را که قوت فعالی هست قول که می‌گوید به قوت فعل بیفتد فعل می‌کند (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۷۲).

از نظر شمس علم وقتی نافع است که انسان را بی‌آگاه‌اند که از کجاست و مرجع او کجاست و از اول و آخر خود مطلع گرداند اما اگر علم، انسان را از مقصود دور گرداند. آزار و وبال است.

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 عُدّه 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 آخر خود مطلع گردد. در اشتغال علوم که بهترین مشغولی‌های اهل دنیاست روزگاری می‌برد و ازمقصود دور می‌ماند. بهترین بحاثان در این باب، در آخر عمر این می‌گوید: و حاصل دنیانا اَذی و بال (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۷۳).

در *مناقب‌العارفین* نیز آمده است که:

همچنان روزی در مجمع علما مولانا شمس معرفت می‌فرموده گفت: این همه تحصیل کردن و علوم خواندن آدمی و زحمات کشیدن برای آنست تا نفس حرون او همچون هارون موسی، منقاد و ذلول شود و تذّلل و مسکنت نماید. چنانکه یوغی را در گردن گاو برای آن کنند تا رام شود و به آرام تمام زمین شیار کند تا آن زمین دانا دانه پذیرنده شود و به عوض خار و خسک خشک، انواع حبوب و ریاحین رعنا دمد و ازآن، گِل‌ها، گُل ها دمد و چون آن علم تو را مطیع و منقاد نتواند کردن پس آن علم عنا و زحمت باشد آدمی را.

عـلم کـز تـو تو را بنستاند جهل از آن علم به بود صدبار
(افلاکی، ۱۹۶۱م: ۶۵۰/۲)

نقد عقل

از نظرگاه شمس عقل نیز به سبب این که ابزار اهل قیل و قال است، رفیق نیمه راه است و به سرمنزل مقصود ره نمی‌برد. دیدگاه شمس با نجم‌الدین کبری در این زمینه مطابقت دارد.

عقل تا درگاه ره می برد، اما اندرون خانه ره نمی‌برد. آنجا عقل حجاب است و دل حجاب و سرّ حجاب. عقل سست پای است، از او چیزی نیاید اما او را هم بی‌نصیب نگذارندحادث است و حادث تا به در خانه راه می‌برد اما زهره ندارد که در حرم رود (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۳۵).

از سوی دیگر او بصیرت را کارساز می‌داند. چشم دل باید گشوده شود تا نور حق راببیند. همان بصیرت مورد نظر و اشارت عین‌القضاه در سخن شمس نیز هست.

بر لوح الفی ثبت شد گاهی بر لوح گوییمش که نوشته بود گاهی بر زمین، گاهی بر دل، بالا و زیر همه نور اوگرفته است. گویند کو؟ خود دیده کو؟ بینایی کو؟ تا ببینی توبه نصوح کو؟ (شمس تبریزی،۱۳۷۳: ۳۵)

شمس این بصیرت را به نام عقل ربّانی می‌خواند. در برابر عقلی که هر کس اندکی از آن را دارد و فیلسوف نیز از آن برخوردار است در *مناقب‌العارفین* از قول وی چنین آمده است:

فرمود که هرکه شاخ را گرفت شکست و فرو افتاد و هر که درخت را گرفت همه شاخ آن اوست اولوالالباب چگونه باشد آخر این عقل نمی‌خواهد که هرکس دارد. یعنی عقل معاد. آنیک فیلسوف می‌گوید: من معقول می‌گویم و از این عقل ربّانی بویی ندارد (فلاکی، ۱۹۶۱م: ۲/ ۶۶۷).

از منظر شمس در علم هیچ چیز رسواتر از انانیت و خود را اعلم دانستن نیست و ادعا کردن و فخر فروختن باعث می‌شود که:

یکـــی نغـزبـــازی کنـــد روزگار کـــه بنشـــاندت پیـــش آمـــوزگار

چنانکه حضرت موسی ادعای اعلمیت کرد او را کودکانه به مکتب خانه خضر فرستادند.

انا الحق سخت رسواست. سبحانی پوشیده ترک است. هیچ کس نیست از بشر که در او قدریاز انانیت نیست موسی انا اعلم ممّن علی وجه الارض گفت چیزی در او درآمد این بگفت حواله به خضر کردند تا چند روز پیش او بود آن از او برون رفت (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۳۶).

نقد فلاسفه

عقل فلسفی به دنبال علت است و سبب‌ها را می‌جوید، ولی کار خدا این است که غیر ممکن را ممکن می‌گرداند و عقل را حیران می‌کند.

کار خدا این است: ممتنعات و محالات را ممکن گرداند. کور مادر زاد را بشنواند، شنوا کند. چون سپیدی تمام در دیده درآید، عقل حکما البته منکر شود که: ممکن نیست بینایی. در عقل انبیا می‌گنجد و فلسفی هم حق به دست اوست می‌گوید: این کار من نیست مرا آن قدرت نیست. اما اگر چنین گفتی خود مسلمان بودی (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۲۴).

عمده انتقادهای شمس به فیلسوفان و عقل مداران، همین اقرار نکردن آنان به ناتوانی عقل در برابر حقایق بزرگ است. از جمله معجزات انبیا که عقل فلاسفه از ادراک کیفیت آن عاجز است. در نتیجه آن را انکار می‌کنند و دلیلشان معقول نبودن آن است:

«جماعتی فلسفیان ملائکه را بر انبیاء ترجیح نهند. مصطفی را و انبیا را نقصان نهند از این رو که به خلق مشغول شدند و گویند فریشتگان بر پیغامبران غیرت کردند و روی ایشان را به دنیاکردند و ایشان را به نصیحت خلق بفریفتند که: این از حق دور شدن نیست و محجوب شدن نیست. و اما معجز است انبیا را گویند: آن چه از آن معقول است، قبول می‌کنیم و آنچه معقول نیست قبول نکنیم. گوییم که معجزه خود آن است که عقل شما آن را ادراک کیفیت نتواند کردن و عقل حجت خدای است ولیکن چون بر وجه استعمال نکنی، متناقض نماید و از بهر این است که هفتاد و دواند ملت (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۴۰).

عیب اساسی فلاسفه این است که اهل ایمان نیستند. مثلاً از درک حقیقت نماز عاجزند و آن را سر فرو بردن و برآوردن می‌دانند.

> اولاً قومی از فلاسفه بر آنند که این همچنین سر فروبردن و بن برآوردن عیب است و نقصان است آن [مبتدع کاهل نماز] در روی افتاد که همین بود غرض من؛ مقصود من همین بود؛ چه مقصود؟! نقل کردم از فلاسفه که ایشان اهل ایمان نیستند (همان، ۲۴۰).

شمس از منظر بالا جدال و تنازع نحله‌های مختلف فکری و فرقه‌های گوناگون را به تعبیرحافظ جنگ هفتاد و دو ملت می‌دید. از اینرو از سر غیرت بر آنان بانگ می‌زد و نه تنها فلاسفه، بلکه متکلمین و فقیهان و اهل حدیث و حتی اهل عرفان نظری را به نقد می‌کشید. وقتی در مجلسی تمام افاضل علما حاضر بودند.

> هر یکی در انواع علوم و فنون و حکم کلمات می‌گفتند و بحث‌های شگرف می‌کردند، مگر حضرت مولانا شمس‌الدین در کنجی بسان گنجی مراقب گشته بود. از ناگاه برخاست و از سر غیرت بانگی بر ایشان زد که تا کی ازاین حدّثنا می‌نازید؟ و بر زین بی‌اسب سوار گشته در میدان مردان می‌تازید؟ خود یکی درمیان شما از حد ثنّی عن ربّی خبری نگوید و تا کی به عصای دیگران به پا روید؟
>
> پـای استـدلالیـان چـوبیـن بـود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
> (افلاکی، ۱۹۶۱م: ۶۴۹)

در ادامه می‌گوید شما می توانید، هم محل وحی باشید و هم کاتب وحی و علی(ع) رامثال می‌زند که در دهه عاشورا با مصطفی(ص) موافقت کرده بود. در آن شب‌ها رسول هیچ نمی‌خورد مصطفی(ص) در او نظر کرد. اثر ضعف دید فرمود لست کاحدکم (من همانندشما نیستم) آیت آمد که قل انّما انا بشرٌ مثلکم فرق این قدر است که یوحَی الیّ.

تـو بـه تن حیـوان بـه جانـی از ملک تـا روی هـم بر زمیـن هم بـــر فلک
تا بـه ظاهر مثلکـــم باشـــد بـشر بـــا دل یوحـــــی الـــیه دیـــدهور
(افلاکی، ۱۹۶۱م: ۶۴۹)

شمس نه تنها آدمیان را شایسته دریافت وحی می‌داند؛ خود نیز آرزو و آرمانی چنین را طالب است و برای رسیدن به چنان درک و دریافتی خرسند است که همه آن چه به او داده‌اند بستانند و گشاده باطن یا گشاد اندرون و چشم دل بخشند. «ما را آن گشاد اندرون می باید کاشکی این چه داریم همه بستدندی آنچه آن ماست بحقیقت به ما دادند.» (شمس تبریزی،۱۳۷۳: ۱۱۴) این گشاد باطن البته از طریق واقعه و رویای صادقه حاصل می‌شود و حکمتش از نوع دیدار است از نظر او «حکمت بر سه گونه است. یکی گفتار، دوم کردار، سوم دیدار. حکمت گفتار عالمان راست، حکمت کردار عابدان راست

و حکمت دیدار عارفان راست» (افلاکی، ۱۹۶۱م: ۴، ۶۰).

برای رسیدن به دیدار باید ریاضت کشید. حجاب‌ها را درنوردید این حجاب‌ها از نظرشمس متنوع و فراوان است، برخی آشکار، برخی پنهان چه بسا در بیداری واقعه بنماید و درخواب حجاب از رخسار بگشاید. وی تجربه گذر از این مرحله‌ها را چنین بیان می‌کند:

> سی چهل روز که هنوز ... بالغ نبودم از این عشق آرزوی طعام نکردمی ... گفتم مرا چه جای خوردن و خفتن؟ تا آن خدا که مرا همچنین آفرید با من سخن نگوید بی هیچ واسطه‌ای و من از او چیزها نپرسم و نگوید، مرا چه خفتن و خوردن؟ چون چنین شود و من با او بگویم و بشنوم...آنگه بخورم و بخسبم. بدانم که چگونه آمده‌ام؟ و کجا می‌روم؟ و عواقب من چیست؟ (زمان، عطایی، ۷۱)
> مقام بندگان خدا خواب نباشد. بلکه عین واقعه بیداری باشد زیرا چیزها باشد که در بیداری بر او عرضه نکنند از نازکی و ضعف او؛ در خواب بیند تا طاقت دارد و چون کامل شد بی‌حجاب بنماید (همان، ۱۴۲) تعلّم نیز حجاب بزرگ است. مردم در آن فرو می‌رود، گویی در چاهی یا درخندقی فرو رفت (همان،۱۴۲).

شمس فلسفه را اگرچه علم مشکلی است، ژاژ می‌خواند و ادعای فیلسـوفان را ژاژ و یاوه می‌داند. تعبیرات عریان و بی‌پرده شمس در مورد علوم بسیار شگفت‌انگیز و عبرت‌خیز است.

> سهل‌ترین علوم؛ علم استنجاست و توابع فقه از آن مشکل‌تر اصول فقه از آن مشکل‌تر اصول کلام از آن مشکل‌تر علم فلسفه الهی که می‌گویند. با انبیاء پنجه می‌زنند که اگر از بیم تیغ نباشد. طریقه خود را می‌گویند که ثابت کنیم! و ژاژ می‌گویند و آنچه افلاطون و توابع او گویند که اگرهمه همچو ما بودندی انبیاء حاجت نبودی آن هم ژاژ است (همان). با بوعلی سینا با انصاف و ظریف برخورد می‌کند و جز همین سخن ملایم در حق وی نگفته است که بوعلی نیمی فلسفی است، فلسفی کامل افلاطون است (همان، ۳۱).

نقد متکلمین

متکلمین را نیز ازتیغ نقد خود بی‌بهره نگذاشته و در حق آنها شدت عمل به خرج داده است. حتی اگر اشاعره باشند که با صوفیان تناسب و تلائم بیشتری احساس می‌کنند و شمس در اینجا خردگرا و نکته بین است.

> این بزرگان همه به جبر فرو رفتند ... اما طریق غیر آن است لطیفه‌ای هست بیرون جبر. خداوند تو را قدری (مختار) می‌خواند تو خود را چرا جبری می‌خوانی؟ او تو را قادر می‌گوید. تو را قدری می‌گوید, زیرا مقتضای امر و نهی و وعید و ارسال رسل، این همه مقتضای قدراست آیتی چند هست در جبر اما اندک است (زمان، عطایی، ۴۱ ـ ۱۴۰).

و فقیهان را نیز به تازیانه «طنز» می‌نوازد «اکنون همه عمر، آن مدرس در این مانده است که آن حوض چهار در چهار پلید شد یا نه» (زمان، عطایی: ۱۴۱). فرق علم بحثی یا معرفت علمی را با معرفت شهودی چنین بیان می‌کند:

> چون درویش سخن آغاز کرد، اعتراض نباید کرد، بر وی آری قاعده اینست که هر سخن که درمدرسه تحصیل کرده باشند به بحث فایده آن زیادت شود اما آن سخن (شهودی درویش) ازاین فایده و بحث دور است (همان، ۱۴۰_ ۱۳۹).

معیارهای نقد شمس بر اساس انانیت وخودبینی افراد است: حسن کار شمس این است که بیانش صریح و واقع بینانه است و به جای کلی گویی که خود شیوه اهل فلسفه و کلام است به تجربه‌های ملموس اشاره دارد. از این رو مرتبه‌بندی افراد به عنوان‌ها و لقب‌هایشان نیست از انظر او، ای بسا فیلسوفی از متکلمی صادق‌تر است و صوفیای از فقیهی مخلص‌تر. میزان نقد انانیّت و خود بزرگ‌بینی عالمان سرگردان است. مثلاً شمس به ابن‌سینا نتاخته، در حالی که نسبت به فخر رازی یا محی‌الدین عربی و اوحدالدین کرمانی موضعی تند دارد.

فخر رازی: یکی از متکلمین که بسیار مورد نقد شمس واقع شده است و شدیدترین طعن‌ها را بر وی زده است امام فخرالدین رازی است. امام فخر رازی که در علوم متعارف زمانه به ویژه کلام و تفسیر از سر آمدان دوران خویش بود و در حق بزرگانی چون ابوعلی سینا و غزالی گستاخی‌ها کرده بود و به تخطئه و ردّ اقوال فلاسفه‌ای چون ارسطو و ابوعلی سینا پرداخته بود و به سبب تشکیکات فراوان در مباحث مختلف منطق و فلسفه به امام المشککین لقب یافته بود. از دو جهت مورد انتقاد شدید شمس است. یکی پیوستن وی به دربار خوارزمشاه و تقرب به دستگاه حکومت که باد نخوتی در دماغ وی افکنده بود و دیگر ادعاهای بزرگ او در علم که دیگر علمای روزگارش را به هیچ می‌گرفت. از جمله بنابر برخی دیدگاه‌ها به تحریک او مجدالدین بغدادی را درسیحون غرق کردند. از این رو سلطان‌العلما بهاءولد پدر مولانا او را مبتدع می‌خواند و عملکردش مورد انتقاد بهاء ولد بود زیرا

> همه شب شمع‌ها گرفته می‌آیند. تا در مسجد جامع هرات جایگاه گیرند و او شیخ‌الاسلام هری است و خوارزمشاه یکی از مقربان خود را فرموده است تا هر کجا که باشد و هر کدام ولایتی که باشد آن کس با کمر زر و کلاه مغرق بر پای‌های منبر وی می‌نشیند (بهاءولد، ۸۲).

شمس تبریزی این فخررازی را با لقب خطرساز (کافرسرخ) می‌خواند (بهاءالدین، ۲/ ۲۴۵) و در مقالات او را از اهل فلسفه می‌داند یا از این قبیل و پیوستن او را به دربار، نوعی دنیاطلبی و التذاذ نفس قلمداد می‌کند و می‌گوید:

> فخررازی جهت لوت چرب و خلعت خوارزمشاه و نعل زرین، فعّال لما یرید، گفت. فخر رازی از اهل فلسفه بوده است یا از این قبیل خوارزمشاه را با او ملاقات افتاد.آغاز کرد که

چنین در رفتم در دقایق اصول و فروع همه کتاب های اولیان و آخریان را بر هم زدم از عهد افلاطون تاکنون هر تصنیف که معتبر بود پیش من سمت هریکی معین شد و روشن است و در حفظ است و دفترهای اولیان را همه برهم زدم و حدّ هر یکی بدانستم و اهل روزگارخود را برهنه کردم و حاصل هر یک را بدیدم، و فلان و فلان را برشمرد، و به جایی رسانیدم که وهم گم شد (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۴۳).

آنگاه شمس از پشیمانی فخر رازی در پایان عمرش یاد می‌کند. در تمثیلی تمامی علوم و معارف مردم زمان که در پشت سر اصطلاحات مغلق و بحث‌های پیچیده کتاب‌ها رخ نهان کرده بود و هیبت و شکوه ظاهری آن، همه را می‌ترسانید، به کرمی ضعیف و ناچیز تشبیه می‌کند که پشت در آهنی با قفل پانصد منی پنهان شده و همه را گمان بر آن است که اژدهایی هفت سر وخطرناک است و شمس علم‌های فخر رازی را نیز چون آن کرم ضعیف می‌داند.

گفت: آری. خلقی دیدم ترسان وگریزان پیش رفتم مرا می ترسانیدند و بیم می‌کردند که زنهار اژدهایی ظاهر شده است که عالمی را یک لقمه می‌کند. هیچ باک نداشتم پیشتر رفتم، دری دیدم از آهن، پهنا و درازی آن در صفت نگنجد. فروبسته. بر او قفل نهاده پانصد من.گفتند در اینجاست آن اژدهایی هفت سر، زنهار گرد این درمگرد! مرا غیرت و حمیّت بجنبید و قفل را درهم شکستم، درآمدم، کرمی دیدم، پی بر نهادم، زیر پیاش بسپردم و فرو مالیدم ودر زیر پای بکشتم.
اکنون، چون است که همه سخن او از آن کرم است؟ همه کتاب‌ها و تصانیف همه از آن کرم پر است؟ (همان، ۴۴ ـ ۴۳)

شمس بارها در خلوت و جلوت بر ادعاهای بزرگ فخر رازی و همسری برداشتن او با انبیا تاخته است در *مناقب‌العارفین* آمده است:

همچنان روزی در مدرسه مولانا با حضور حضرتش از ما حضر دل معرفت می‌فرمود و اکابر عهد حاضر بودند. گفت این فخر رازی چه زهره داشت که گفت! محمد تازی چنین می‌گوید و محمد رازی چنین می‌گوید. این مرتد وقت نباشد؟ این کافر مطلق نبود؟ مگر توبه کند. چرا می‌رنجانند؟ خویشتن را بر شمشیر تیز می‌زنند. آنگه کدام شمشیر بنده خدا، ایشان را شفقت می‌کند، ایشان را بخود هیچ شفقتی نیست (افلاکی،۱۹۶۱م: ۶۷۶/۲؛ شمس تبریزی،۱۳۷۳: ۱۳۴).

این ادعای هم‌سنگی با انبیا از سوی فخر رازی را شمس در مقالات نیز مورد انتقاد قرارداده است و بارها او را مذمت کرده است (ر.ک، شمس تبریزی، ۱۲۸،۱۸۵).

فخر رازی در پایان عمر از آن همه غرور علمی اظهار ندامت کرد و همانند غزالی خواست به جرگه اهل دل وارد شود. ولی هم دیر بود و هم نتوانست. شرح این شرمندگی و پشیمانی را در قصیدهای که در پایان عمرش سروده، آورده است

فخر رازی قصیده‌ای دارد به تازی که مشهور است و یکی دو بیت آن را شمس در مقالات آورده است این قصیده حسب حال دانشمندی نام آور است که پس از عمری توغل در علوم و نغول اندیشی ها، ناگهان چشم باز می‌کند و در می‌یابد که آن همه مدت آب در هاون می‌ساییده و باد در غربال می‌بیخته است در آن قصیده گوید:

و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوی ان جمعنا فیه قیل و قال

از این بحث‌ها که در طول عمر خود داشتیم بهره‌ای نبردیم و آنچه کردیم گردآوری مشتی قیل و قال بود.
آورده‌اند که روزی او را دیدند که می‌گریست. از سبب آن پرسیدند گفت مسئله‌ای بود که سی سال آن را باور داشتم و امروز بر من روشن شد که خطا می کردم. حال بر آن می‌گریم که نکند همه باورهای من چنان باشد (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۳۲).

شمس هریوه

از جمله کسانی که مورد نقد شمس است شخصی است در دمشق به نام شهاب هریوه. اصل او از هرات بود و شمس او را خراسانی می‌خواند و گاهی نیز شهاب هریوه متکلم و گاهی به عنوان شهاب حکیم هریوه یاد می‌شد.

چنین می‌نماید که شهاب از متفکران خردگرای آن زمان بود که عقل را حجت قاطع می‌دانست و می‌گفت: عقل خطا نکند. اعتقاد قویم شهاب درباره عقل و داوری نهایی آن تا بدان حد بود که به کرشمه می‌نگریست در همه انبیا (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۵۰) و معجزه را انکار می‌کرد که خلاف معقول است و می‌گفت عقل فلسفی بدان نرسد، (همان، ۲۵۷)یعنی که این حرف‌ها در خرد مردم عوام ونفوس ضعیف است و خرد ورزیده و آب دیده مردم حکیم از قبول آن ابا می‌ورزد با این همه شهاب هریوه اهل ریاضت بود و از مردمان دوری می‌گزید و بر آن بود که تنها از راه تهذیب نفس و تفکر منطقی است که می‌توان به حقیقت دست یافت ... شهاب هریوه انبیا را نیز از زمره حکما می‌شمرد که خیر و صلاح انسان‌ها را می‌خواستند ... و بر آن بود که این سخنان انبیا، تنها برای مصلحت خلق بوده است (همان، ۴۲).

... شهاب هریوه با آن زهد و بی اعتنایی به دنیا و اعتقاد راسخ به اصالت خرد و نفی هر چه با عقل سازگار در نمی‌آید، بی‌اختیار ابوالعلای معری را یادآور می‌شود که او نیز عقل را یگانه مشیر و مشاور آدمیزاد می‌دانست و تنها عقل را به امامت انسان قبول داشت.

کذب الظن لاامام سوی العقل مشیراً فی صبحه و المساء

(شمس تبریزی،۱۳۷۳: ۸۶ ـ ۸۴)

به هر روی این شهاب مورد اقبال عده‌ای بود و شمس با ظرافت مدعیات او را رد می‌کرد و به تعریض دانایی او را محدود و ناچیز قلمداد می‌نمود و بی‌آنکه جدال کند، معقولات او را پا درهوا می‌دانسته است. در مقالات آمده که:

می‌آمدند به خدمت این شهاب هزار معقول می‌شنیدند فایده می‌گرفتند. سجود می کردند. برون می‌آمدند که فلسفی است. الفیلسوف دانا به همه چیز. من آن از کتاب محو کردم. گفتم: آن خداست که دانا به همه چیز. الاّ نبشتم.فیلسوف دانا به چیزهای بسیار (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۴۱).

شمس بـدون این کـه با شهاب هریوه دشمنی ورزد اعتقادات او را به طعن و تعریض مورد انتقاد قرار می‌دهد و او را با کاف تحبیب، «خوش کافر کی» می‌خواند:

حشر اجساد باشد فلسفی گوید حشر ارواح باشد.
احمق است. ورق خود برمی‌خواند. ورق یار بر نمی‌خواند. یعنی هرچه او نداند نباشد. اگرهرچه بودی او واقف بودی. ابایزید غاشیه‌اش برداشتی.
خوش کافر کی بود شهاب. زبان نیشابوری گفتی، کاری کنی خود را ملول مکن! چو تو از این هر دو فارغی. غلام و زن. اما شیخ محمد ما کُبراست واجب الوجود لذّاته باز جنبانیدی الله گفتی، خندیدی که: چه نام کرده‌اند؟ (همان، ۱۷۹)

شهاب هریوه با اینکه از نظر شمس فلسفی بود، در عین حال به دلیل مرگ‌اندیشی (همان، ۱۱۲) و زهدش، صفایش، ابراز و احساس نیازش به هم‌نشینی با شمس، بسیار مورد شفقت و مهربانی شمس قرار گرفته و لحن شمس درباره او خیلی صمیمانه و مهربانانه است:

مشام شهاب هریوه در دمشق سخت گداخته بود از ریاضت ... این شهاب کسی را به خود درخلوت راه ندادی و می‌گفت که وجود من هم زحمت است. با این همه ملولی مرا می‌گفت که توبیا که مرا با تو آرام دل است (همان،۲۷۱) و او در مورد شمس می‌گفت «این مرد اهل است با نشستن اومی آسایم، آسایش می‌یابم» (همان، ۶۹۷) آن شهاب اگرچه کفر می‌گفت. اما صافی و روحانی بود (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۲۵)

شیخ اشراق

شمس آن مایه زیرکی دارد که مخلص را از مدعی باز شناسد جالب است که نظر او درباره شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی مقتول نیز مثبت است و صدق و نورانیّت او تواضع‌آور. گرچه عدم متابعت وی را نیز گوشزد می کند.

آن شهاب مقتول را آشکارا کافر می گفتند. آن سگان! گفتم حاشا شهاب چون کافرباشد؟ چون نورانی است. آری پیش شمس، شهاب کافر باشد، چون درآید به خدمت شمس، بدر شود، کامل گردد. آن چه می‌گویم دریاب! می‌اندیشم از تقصیر، غضبم می‌آید در غضب من چرا می‌باشی؟ در غضبم چرا می‌آیی؟ من سخت متواضع باشم با نیازمندان صادق اما سخت با نخوت و متکبر باشم بادگران (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۲۹ ـ ۲۲۸).

شهاب سهروردی که مقتول می گویند سخت مقبول و عزیز بود پیش سلطان حلب. حسدکردند و گفتند پیش فلان ملک نامه بنویس به اتفاق تا در منجنیق نهیم! چون نامه بخواند، دستار فرو گرفت، سرکش ببریدند. در حال (سلطان حلب) پشیمان شد. بر وی ظاهر شد، مکر دشمنان، او را خود لقب ملک ظاهر گفتندی. فرمودشان تا چون سگ خون او را بلیسیدند دو و سه از ایشان بکشت که شما انگیختید.
آن جزو کش را برون آورد در مزاد داد، پنهان به چهل دینار خریداری کردند. مصحفی نیکو به پنج درم زیرا مصحف را فهم نمی‌کنند.
این شهاب می‌خواست که این درم و دینار برگیرد که سبب فتنه است و بریدن دست‌ها و سرها، معاملت خلق به چیز دیگر باشد و ترک متابعت کرد. محمدش کشت (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۳۷).

در هر حال شمس از شهاب مقتول نیز چون شهاب هریوه با مهربانی و بزرگداشت یاد می‌کند. او سخن این شهاب‌الدین سهروردی مقتول را پر مایه و نغزتر از آن هم‌نام و همشهری او شهاب‌الدین سهروردی عارف (صاحب عوارف المعارف) می‌داند و بر اسدالدین متکلم که گویا در مجلس درس خود از شهاب به زشتی یاد می‌کرد، می‌تازد و او را بی‌انصاف می‌خواند (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۸۹ ـ ۹۰). با اینحال می‌گوید: «شهاب‌الدین علمش بر عقلش غالب بود عقل می‌باید که بر علم غالب باشد ... سخن او شهاب سهروردی را با سخنش فرو بردی» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۳۸).

نقد صوفیان

منظرگاه شمس چنان بلند و مشربش چنان وسیع است که به معیار خویش هر جنس و کالایی را به خوبی محک می‌زند و فریب نام، نشان، پوسته و ظاهر آن را نمی‌خورد و به معنی واقعی نقد می‌کند و سره از ناسره باز می‌شناسد. از اینرو نه تنها متکلمین و فلاسفه را مورد نقد قرار می‌دهد، بلکه صوفیان و عارفان نظری چون نجم‌الدین رازی، اوحدالدین کرمانی، حتی محی‌الدین عربی نیز از نقدهای تند و تیز او در امان نیستند. البته محک او محکی روشنگر است. به صرف این که کسی را فیلسوف یا متکلم می‌نامیدند و دیگری را صوفی و عارف، بر بدی و خوبی آنها حکم نمی‌کرد. بلکه عملکرد آنها مهم بود. چنان که شدت عمل او در برابر فخررازی و ابن‌عربی شدیدتر از موضع گیریش در برابر شهاب هریوه فیلسوف و شهاب سهروردی حکیم بود. چنان که گاهی از جهل دیگران و بی‌انصافی آنان در حق شهاب مقتول نیز انتقاد می‌کند.

از جمله صوفیانی که مورد انتقاد شمس‌اند. یکی اوحدالدین کرمانی (وفات ۶۳۵) است و با این که اوحدالدین از نظر سن و سال بزرگ‌تر از شمس بوده، شمس وی را لایق دم‌سازی و هم‌گامی با خود نمی‌دیده است و در برابر آزمون‌های سخت، او را مردود می‌دانسته است.

مرا آن شیخ اوحد به سماع بردی و تعظیم‌ها کردی و باز بر خلوت خود درآوردی روزی گفت چه باشد اگر به ما باشی؟ گفتم بشرط آنکه آشکارا بنشینی و شرب کنی پیش

مریدان و من نخورم.گفت تو چرا نخوری؟ گفتم: تا تو فاسقی باشی نیکبخت و من فاسقی باشم بدبخت. گفت نتوانم. و این حکایت در جای دیگر آمده است و ادامه دارد که گفتم پس صحبت من کار تونیست. باید که مریدان و همه دنیا را به پیال‌های بفروشی (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۸ـ ۲۱۴)

شمس اوحدالدین را از کسانی می‌داند که در مرحله ابتدایی از چهار مرحله مستی، مستی عالم هوا، مستی عالم روح، مستی عالم خدا و سرانجام مستی از خدا فرو مانده است و نتوانسته است از آن بگذرد (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۹۵). شمس در جایی دیگر که مراحل سیر و عروج روحانی را بیان می‌کند می‌گوید: «مرحله اول قلمرو خیال است و این خیال در معرض گمراهی است، پس مرحله علم است و سپس خیالی دیگر که گمراهی در آن راه ندارد و آنگاه چشم باز شدن است» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۱۷). خیال در اینجا تعبیری است از آن نیروی درونی که راهبر آدمی در زندگی است و آن یک مرتبه خامی و طفولیت داردکه به اندک غفلت پایش می‌لغزد و زمین می‌خورد. علم چون دایه‌ای است که این طفل را می‌پرورد و کمکش می‌کند تا روی پای خود بایستد و راه را از چاه تمییز دهد و سپس مرحله بلوغ و رشد (چشم باز شدن) فرا می‌رسد که آن مرحله پختگی و بینش و کمال است. اینجا هم شمس اوحدالدین را در مرحله نخستین متوقف می‌داند و آن خیال ناپخته هم‌مرز با پرتگاه ضلالت را که طبعاً نمی‌تواند مقام امن و آسایش باشد. خیالات اوحدانه نام می‌نهد (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۹۶ ـ ۹۵).

ماجرای نظربازی اوحدالدین با زیبارخان نغز، وی را در معرض طعن و تماخره قرار داده و از دست شمس و طعن و طنزی، جانانه چشیده. افلاکی در *مناقب‌العارفین* آورده است که:

شمس روزی در بغداد اوحدالدین را دریافت.
پرسید که در چیستی؟ گفت: ماه را در آب طشت می‌بینم. فرمود که اگر درگردن دمبل نداری، چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟ اکنون طبیبی به کف کن تا تو را معالجه کند (افلاکی، ۱۹۵۹: ۶۱۶/۲).

جامی علاوه بر آن که این ماجرا را به تفصیل و تحشیه در *نفحات‌الانس* آورده آن را به نظم نیز کشیده است.

شمس تبریز دید کاوحد دین — کرده نظاره بتان آیین
در دمشق از هوای غمزه زنان — گرد هنگامه‌هاست طوف کنان
سرفرا برد پیش شیخ و نهفت — گفت ای شیخ در چه حالی؟ گفت
چشمه آفتاب می‌بینم — لیک در طشت آب می‌بینم
گفت ای شیخ هان چه بی‌بصری است — راست بین باش این چه کج نظری است
سر ز پایین به سوی بالا کن — سوی خورشید چشم خود واکن

(جامی، ۱۳۷۰: ۵۸۶)

شمس، نجم‌الدین رازی را که از صوفیان مدرسه‌ای و مؤلف کتاب *مرصادالعباد* است نیز از نقدخویش بی‌بهره نگذاشته و به طنزی زیرکانه نوازش داده. هرچند که او را دوست خود می‌شناسد اما مسلمانی وی را کمرنگ قلمداد می‌کند. در امر عشق با وی محاجّه می‌کند و می‌گوید:

> و همچنین، نجم‌الدین دوست ماست اما خدا او را مسلمانی روزی کند. که درپیشانی او می‌نگرم آن روز که آمدم بسیار مسلمان‌تر بود از این که هست. الاّ دوست من استاین جهت آن می‌گویم همه عالم مرا سجده کنند، چنان دانم که یکی پای برداشت تیزی داد. آن چه گفتی که تعریف و گواهی عاشق نشنوند زیرا که خاصیت عشق آن است که عیب هنر نماید. این نتوان طرف امکان گرفتن که هم عاشق باشد و هم قوت بینایی و تمییز باقی باشد؟
> گفتند ما از عاشق این می‌خواهیم که کلی مسلوب و مغلوب باشد. گفتم امکان را نتوان منع کردن. در این مسئله قول اصولیان بگیریم که: قضایا سه قسمند: یکی واجب است چنان که عالم حق و صفات او و دوم محال است، همچون اجتماع نقیضین. و سیم جایز است که هردو رو دارد شاید که بود و شاید که نبود. هرکه این قسم را بگیرد آن کس خلاص یابد.
> گفتند که آن جنت که آدم از آنجا بیرون افتاد بر سر پشته‌ای بود بر سر بلندی‌ای هم براین زمین بود، نه آن جنت که موعود است مؤمنان را که بالای افلاک نشان می‌دهند. گفتمش که تو مرا می‌گفتی که فلسفه می‌گویی. باری فلسفه تو آغاز کردی (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۶۷ ـ ۲۶۶).

از جمله کسانی کـه در نگاه تیزبین شمس مورد نقد است، محی‌الدین عربی است. با اینکه محی‌الدین شگرف مردی است و در عرفان نظری چهره‌ای برجسته است و شمس از محضر وی بهره‌ای برده، ولی عملکرد وی از چشم شمس مخفی نیست و درجه خلوص و یکرنگی وی به محک و معیار شمس ارزیابی و آشکار می‌گردد. او با مولانا در خلوص و فیض‌بخشی قابل قیاس نیست. به‌ویژه شهرت‌طلبی و جلوه‌گری محی‌الدین او را خوش نمی‌آید.

> وقت‌ها شیخ محمد سجود کردی و گفتی که: بنده‌ای اهل شرعم، اما متابعت نداشت. مرا از او فایده بسیار بود اما نه چنانکه از شما (مولوی). از آن شما بدان نماند، الاّ فرزندان، شما را درنیافتند ... و عجب باشد که خود دریابند. شما در بند آن نیستید که بنمائید به فرزند و غیر فرزند. یکی هزار جهد می‌کند که از خود چیزی بنماید و یکی به صد حیلت خود را پنهان می‌کند (صاحب‌الزمانی، ۲۳).

شمس نه تنها با رعونت و دعوت به خویش محی‌الدین، به مبارزه برمی‌خیزد، بلکه دیدگاه‌های او را هم به نقد می‌کشد و به طعن، تعریض و طنز لطیف، بر خرده‌گیری‌های او خرده می‌گیرد و بر توّهم‌های او پوشیده می‌خندد. به گونه‌ای که محی‌الدین منفعلانه از تازیانه‌های طعن او می‌گریزد و بزرگ‌منشانه شکوه می‌کند و عذر تقصیر می‌آورد.

چنانکه شیخ محمد ابن‌عربی در دمشق می‌گفت که، محمد پرده‌دار ماست، می‌گفتم، آن چه در خود می‌بینی در محمد چرا نمی‌بینی؟ هرکسی پرده‌دار خود است، گفت: آنجا که حقیقت معرفت است دعوت کجاست؟ و کن و مکن کجاست؟ گفتم: آخر آن معنی او را بود و این فضیلت دگر مزید و این انکار که تو می‌کنی بر او و این تصرف نه که عین دعوت است؟ مرا که برادر می‌خوانی و فرزند، نه که دعوت است؟ پس دعوت می‌کنی و می‌گویی دعوت نبایدکردن؟
نیکو هم درد بود و نیکو مونس بود. شگرف مردی بود شیخ محمد اما در متابعت نبود. یکی گفت: عین متابعت خود آن بود. گفتم: نه متابعت نمی‌کرد (همان، ۳۹).

... شیخ محمد روزی می‌گفت: که علم تعلمی بهتر است. زیرا که این چه بی‌تعلم است کودکی سخن می‌گوید و از او می‌زاید که بزرگی در آن سخن عاجز می‌ماند. آن را چه اعتباراباشد؟
گفتم: چو بپرسی از آن کودک سر و پای آن سخن نداند آن را تو می‌دانی که بزرگی، و تو در آن حیران می‌شوی. آن کودک را از آن چه خبر؟ به خلاف آن کس که از او سخنی می‌زاید که اگر او را مطالبه کنی، صدهزار براهین و حجت‌ها در اثبات آن سخن بگوید.
سر فرو انداخت: یعنی من چندین بزرگان را از فخر رازی و شهاب مقتول همه را تخطئه کرده و خطاها گرفته. گفت: لا اقسم بخوان.
بخواندم او های‌های می‌گریست و من می‌خندیدم الاّ پنهان تا او سرد نشود در سخن.
شیخ‌محمد این بسیار آمدی که: فلان خطا کرد و فلان خطا کرد و آنگاه او را دیدمی خطا کردی. وقت‌ها با او بنمودی، سرفرو انداختی، گفتی: فرزند تازیانه می‌زنی قوی. یعنی قوی میرانی.
کوهی بود کوهی. مرا در این هیچ غرض نیست. اما صدهزار همچو این‌ها به هربار که کلابه می‌گردانید فرو می‌افتاد و می‌ریخت.
مثلاً او در حالی بودی، از آن حال خود حکایت کردی. من به او بنمودمی که در این مقام چگونه ایستادی مثلاً روزی با این افتاده بودیم که هر حدیث که هست نظیر آن در قرآن باشد، این حدیث صحیح باشد. او حدیثی روایت کرد و گفت: نظیر این در قرآن کجاست؟ من دیدم او را حالتی است. خواستم که او را از آن تفرقه به جمع آرم به سختی که مناسب این سؤال او باشد. گفتم آن حدیث که می‌فرمایی اختلاف است که حدیث هست یا نه. اما نظیر این حدیث که العلماء کنفس واحد در قرآن کجاست؟
او پنداشت که من ازاو سؤال می‌کنم. زود جواب گفت که «انما المومنون اخوة...» بعد از آن به خود فرو رفت. دانست که غرض من سؤال نبود. غرض من چه بود. می‌گوید ای فرزند تازیانه قوی می‌زنی.
اول فرزند می‌گفت. آخر فرزند می‌گفت. و خنده‌اش می‌گرفت: یعنی چه جای فرزنداست؟ (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۰؛ افلاکی،۱۹۵۹: ۶۷۶/۲)

در دوستی و صمیمیت شمس و مولانا تردیدی نیست و عشق آتشناک مولانا نسبت به شمس و علاقه زایدالوصف شمس به مولانا زبانزد و چاشنی شعر مولانا و سخن شمس است و یک دلی آن دو

تا بدان حد است که شمس گوید:

> ستایش تو حاجت نیست ... تو خود ستایش رهاکن ستایش مولانا آن باشد که ... سبب راحت اوست و خشنودی او ... چیزی نکنی که تشویق ورنج بر خاطر او نشیند و هرچه مرا رنجانید آن ... به دل مولانا رنج می‌رسد (صاحب‌الزمانی، ۲۲).

رابطه مولانا و شمس از این هم شفاف‌تر و دوستانه‌تر، از زبان شمس تبیین می‌شود [به مولانا] مرا می‌باید که ظاهر شود که زندگانی ما با هم به چه طریق است؟ برادری است و یاری؟ یاشیخی و مریدی این خوشم نمی‌آید! استادی و شاگردی اکنون تو فضل مینهی مرا بر خود ... سبب فراق اگر بود این بود و آنکه مرا نمی‌آموزی. من چون اینجا آموختن بیابم رفتن به شام رعنایی و ناز باشد. الاّ من معامله را می‌نگرم. مثلاً من ترش می‌باشم، تو ترش می‌باشی!
چون من می‌خندم تو می‌خندی. من سلام نمی‌کنم تو هم سلام نمی‌کنی...» (همان، ۴۵)
«کسی می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آرم که از خود ملول شده بودم تا تو چه فهم کنی از این سخن که می‌گویم که از خود ملول شده بودم. اکنون چون قبله ساختم آنچه می‌گویم فهم کند، دریابد.» (صاحب‌الزمانی، ۷۲) اصلاً از برکت وجود مولاناست که چشمه شیرینی چون شمس برای تشنگان جوشیده است.
«از برکات مولانا است هرکه از من کلمه‌ای می‌شنود» (همان، ۷۶) منتهی این شمس مرید نمی‌طلبد شیخ می‌گیرد شیوخی که راهنمای عالمند و عده‌ای را در پی خود دارند. چون شیخ صید شود مریدان دنباله‌اند و شمس بزرگ بر ستاره اقبال شیخ انگشت می‌نهد، آنهم نه هر شیخی شیخ کامل:
«مرا در این عالم با عوام هیچ کاری نیست. برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که راهنمای عالم اندبه حق انگشت بر رگ ایشان می‌نهم» (صاحب‌الزمانی، ۸۲)
«من شیخ می‌گیرم و مؤاخذه می‌کنم نه مرید را! آنگه نه هر شیخ را شیخ کامل را» (همان، ۸۳)
شمس در تربیت شیخ و نقد اعمال او دست خالی نیست از موضع قدرت پاسخگوی هر سؤالی است و از کثرت افراد و سؤالات نمی‌هراسد «اگر 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 بر شاخ نجهم» (صاحب‌الزمانی، ۵۸، ۸۷).

> اهل ابن ربع مسکون هر اشکال که گویند جواب بیابند جواب در جواب قید در قید وشرح در شرح سخن من هر یکی سؤال را ده جواب گوید که در هیچ کتابی مسطور نباشد. به آن لطف و به آن نمک چنانکه مولانا می‌فرماید که: تا با تو آشنا شده‌ام این کتاب‌ها در نظرم بی‌ذوق شده است (صاحب‌الزمانی، ۵۸).

اما سؤال این است که چگونه کتاب‌ها برای مولانای عالم و دانش دوست سرد و بی‌ذوق شده است به بیان صریح شمس مأموریت او در شیخ‌گیری آن بود که بنده نازنینی چون مولانا را از میان

قوم ناهموار برهاند زیرا دریغ است که او را به زیان برند (همان، ۸۸). برای نجات چنین بنده نازنینی تردستی‌ها و نازک کاری‌هایی باید کرد. از همان برخورد اول شمس کتاب‌های مورد علاقه مولانا را بی‌محابای مهمان بودن در سرای مولانا درحوض آب ریخت و این کار چندین بار به گونه‌های مختلف صورت گرفت و نقد شمس از علم ظاهرمولانا به تکرار انجام پذیرفت و مولانا را چون معتادی در خمار علم بحثی قرار داد. تا به ترک قیل و قال واداشت و بر دلش آن همه دلبستگی را سرد کرد تا گرمایی دیگر به خانه دل او هدیه کند.

افلاکی در مناقب‌العارفین از این دوران سخن به میان آورده است که

> همچنان احباب یقین وعاشقان راستین چنان روایت کردند که در مبادی حال، حضرت مولانا سخنان بهاءولد را به جدّ مطالعه می‌فرموده. از ناگاه مولانا شمس‌الدین از در درآمد که مخوان! مخوان! تا سه بار، بعد از آنک ینبوغ علم لدنی از درون مبارکش فوران کرد، دیگر بدان سخنان نپرداخت (افلاکی، ۱۹۵۹: ۶۲۳).

گـویا مـولانا سه سالی که در دمشق بوده است با دیوان متنبی آشنا شده بود و آن را پس از آن پیوسته به مطالعه می‌گرفت ولی پس از آمدن به قونیه، شمس تبریزی مولانا را از خواندن دیوان متنبی تنبّه می‌داده و برحذر می‌داشته است ولی مولانا از خواندن آن دل نمی‌کنده است تا اینکه بدی این کار را در خواب به او نمایانده می‌شود:

> همچنان منقولست که حضرت مولانا در اوایل اتصال به مولانا شمس‌الدین شب‌ها دیوان متنبی مطالعه می‌کرد. مولانا شمس‌الدین فرمود که نمی‌ارزد. آن را دیگر مطالعه می‌کند دو نوبت می‌فرمود و او از سر استغراق باز مطالعه می‌کرد. مگر شبی بجدّ مطالعه کرد. به خواب رفت دید که در مدرسه با علما و فقها بحث عظیم می‌کند تا ملزم می‌شوند. هم درخواب پشیمان می‌شود و تأسّف می‌خورد که چرا کردم، چه لازم بود. قصد می‌کند که ازمدرسه بیرون آید همان دم بیدار می‌شود. می‌بیند که مولانا شمس‌الدین از در، در می‌آید و فرماید که دیدی که آن بیچاره فقیهان را چه ها کردی؟ آن همه از شومی مطالعه دیوان متنبی بود (همان، ۶۲۲/۲)
>
> همچنان شبی باز در خواب می‌بیند که مولانا شمس‌الدین، متنبّی را ریش بگرفته پیش مولانا می‌آورد که سخنان این را می‌خوانی و متنبّی مردی بوده نخیف الجسم، ضعیف الصوت، لابه می‌کند که مرا از دست مولانا شمس‌الدین خلاص ده و آن دیوان را دیگرمشوران، اخر الامر ترک علوم و تدریس کرده، دستار لالیشی بسته، فرجی هندباری پوشیده به سماع و ریاضت شروع فرمود. گفت:
>
> زاهد کشوری بدم واعظ منبری بدم کرد قضا دل مرا عاشق کف زنان تو
> (افلاکی، ۱۹۵۹: ۶۲۴/۲)

شمس خود از این مسیر گذشته بود و چنان که یادآور شدیم از علوم مکتسب بی‌بهره نبود و خود

ترک علم کرده بود و مولانا را نیز به همان مسیر دعوت می‌کرد با اینکه بر علم فراوان مولانا آگاهی داشت و مولانا نیز بر علم فراوان شمس.

همچنان منقولست که اوقات حضرت مولانا می‌فرموده: که خدمت مولانا شمس‌الدین ما، درتسخیر نفوس جنی و انسی و نیز اسماء قدسی و اسرار اشیاء، ید بیضای موسوی داشته و همانا که نفس مبارک او همدم مسیحا بود و در علم کیمیا نظیر خود نداشت و در دعوت کواکب و قسم ریاضیات و الهیات و حکمیات و نجوم و منطق و خلافی او را لیس کمثله نفسفیالافاق و الانفس می خواندند، اما چون به مردان خدا مصاحبت نمود، همه را در جریده لا ثبت فرموده، از کلیات مرکبات و مجردات و مفردات، مجرد شد و عالم تجرید و تفرید وتوحید را اختیار کرد.
تایک ورق از عشق تو حاصل کردم سیصد ورق از علم فراموشم شد (افلاکی، ۱۹۵۹: ۲۶/۲ ـ ۶۲۵).

با این حال شمس به صراحت اقرار می کند که اگر صدسال بکوشد ده یک علم و هنر مولانا را نمی تواند حاصل کند. اما مولانا در برابر عظمت روحی شمس چون کودکی دوساله پیش پدرش، تسلیم خاکسار است و سرّ توفیق او همین تسلیم و فروتنی است.

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 و به از ایشان و با ذوق‌تر از ایشان وخوب‌تر از ایشان اگرش بباید و دلش بخواهد و ملالتش مانع نیاید و بی‌مزگی آن که اگر من از سر خرد شوم و صدسال بکوشم، ده یک علم و هنر او حاصل نتوانم کردن، آن را نادانسته انگاشته است و چنان می‌پندارد خود را پیش من وقت استماع که شرم است، نمی‌توانم گفتن که بچه دوساله پیش پدر، یا هم چو نومسلمان که هیچ از مسلمانی نشنیده باشد زهی تسلیم (شمس تبریزی، ۴۱ـ۱۴۰).

همین برخوردهای نقادانه شمس با مولانا بود که وی را دگرگون ساخت و شأنی نو بخشید وحیاتی سراسر شوریدگی و شیدائی و پر از تازگی و طراوت به وی هدیه کرد. بیان مولانا خودگویاست بی توضیحی.

سجاده نشین با وقاری بودم — بازیچه کودکان کویم کردی
در دست همیشه مصحفم بود — از عشق گرفته‌ام چغانه
اندر دهنی که بود تسبیح — شعر است و دو بیتی وترانه
من مصحف باطلم ولیکن — تصحیح شوم چو تو بخوانی

و اساساً مولانا از شمس به اصرار و التماس می‌خواهد تا بت‌های درونی و برونی وی راخلیل وار درهم شکند و بند هر تعلقی را از پای وی بگشاید.

من پیش از این می‌خواستم گفتار خود را مشتری　　واکنون همی‌خواهم ز تو کز گفت خویشم واخری
بتها تراشیدم بسی بهر فریب هر کسی　　مست خلیلم من کنون سیر آمدم از آزری

در غزل «مرده بدم زنده شدم» مراحل این بت‌شکنی‌ها را برمی‌شمرد و منتدار پیر بت‌شکن خویش است (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۸۰/۳) و گویی شمس نیز مخزن‌الاسرار و معدن رازهای مگو بود و چون خودش عادت به نوشتن نداشت و شخص مستعدی چون مولانا را می‌طلبد تا آن راز و رمزهای را، وی در پرده شعر وقصه و پرده‌های نی‌نامه باز گوید. شمس به این تنگی مجال سخن و عادت نداشتن به و اینکه سخن متلوّن و چند رنگ بیرون می‌آید بارها در مقالات اشاراتی کرده است و هم در مقالات باصراحت می‌گوید که:
«من عادت به نبشتن نداشته‌ام، هرگز، چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگرمی دهد!» (شمس تبریزی،۱۳۷۳: ۲۸۵)

نتیجه‌گیری

شمس خود با علوم زمانه آشناست و در مباحثه‌های مکتبی ودرسی شرکت جسته است ولی برای رسیدن به کشف و شهود، علوم ظاهر را کافی نمی‌داند و حتی به سبب آفات و غرور ناشی از آن و ترک متابعت از وحی آن را مردود می‌شمارد و مغروران علم ظاهر از هر دستی چه متکلم چه فیلسوف و چه صوفی را مورد طعن تعریض قرار داده است.این موضوع درمقالات بسیار برجسته جلوه کرده است.

پی‌نوشت

۱. مقالات، شمس تبریزی،ص۱۲۶.چنان که حافظ نیز یادآور شده است:

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید　　دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

منابع

ـ جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، نفحات‌الانس من حضرات القدس، به کوشش، عابدی؛ انتشارات اطلاعات
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۵)، زندگانی مولانا جلال‌الدین (روایت صاحب الکواکب المضیه)؛ نشر معین.
ـ سمرقندی، دولتشاه، (۱۳۶۶)، تذکره الشعرا، به کوشش محمد رضا رمضان، انتشارات کلاله خاور.
ـ شمل، آن ماری، (۱۳۷۴)، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، انتشارات علمی و فرهنگی.
شمس‌الدین محمد تبریزی، (۱۳۷۳)، مقالات، به کوشش جعفر مدرس صادقی؛ نشر مرکز.
ـ E.G.Browne,alitrary history of persia
ـ شیرازیف ابو اسحاق، (۱۴۱۶قمری)، التنبیه فی فروع الشافعیه، انتشارات دارالفکر
ـ افلاکی عارفی، احمد، (۱۹۶۱،۱۹۵۹م)، مناحب‌العارفین، چاپ آنکارا، انتشارات انجمن تاریخ ترک.
ـ عطایی، ناصرالدین صاحب‌الزمانی، درباره شخصیت سخنان و اندیشه شمس، فصلنامه خط سوم؛ شماره ۲۷، صفحه ۲۲.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، دیوان شمس تبریزی.

آموزه‌های کاربستی از *مقالات* شمس تبریزی

سیامک مختاری[1]

چکیده

نوشتار ذیل اشاره به چند مولفه از آموزه‌های قابل اجرا در زندگی می‌باشد که به نوعی اصالت زندگی را رقم می‌زند و موجب افزایش عمق و چگالی محتوائی حیات انسان می‌گردد که عبارتند از:

احساس و اظهار نیاز به خداوند؛ عمل به دانسته‌ها؛ حکمت به من چه؛ تفکیک رنج‌های علاج‌پذیر و علاج‌ناپذیر، برای ارتقای معنوی حتماً باید از پول بگذریم.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی؛ *مقالات*؛ آموزه‌ها؛ *دیوان شمس*، کاربستی

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه علوم پزشکی

مقدمه

دنیای شمس تبریزی دنیای پیچیده و عمیقی است! ارتفاعی شگفت از پیرامون گرفته و در اوجی قرار دارد که شاید کمتر متفکر و عارفی به چنین جایگاهی برسد و در آن ارتفاع هست که او تمامی امور را با دیده و عقلی می‌بیند که آدمیان عادی از آن منظر به پدیده‌ها نگاه نمی‌کنند آنگونه که مولانا گوید:

چشـم دریـا دیگرسـت و کـف دگـر　　کـــف بهـــل وز دیـــده دریانگـــر

(مولوی، ۱۳۹۲: ۳/ ۱۲۷۰)

به همین دلیل است که او در «*مقالات*» که به نوعی دنیای عقلانی و معنوی اوست از امثله و حکایات و حکم کاربردی ترین تفسیرها و آموزه‌های حکمی و اخلاقی را بیرون می‌کشد. بعضی از این حکایت‌ها در آثار عارفان پیشین نیز آمده است، اما شعله‌ای که شمس در این حکایت‌ها افکنده و جهانی که او به روی مخاطب گشوده، متفاوت با دنیایی است که پیشینیان بیان کرده‌اند. شمس با صراحت و صداقتی تام نهیب‌های مهیب بر جان آدمیان می‌زند و از «پندار» و «تزویر» برحذر می‌دارد. از حکایت‌ها ظریف‌ترین پیام‌های انسانی را بیرون می‌کشد و در اختیار مخاطب قرار می‌دهد. نگاهی به شکل‌گیری دنیای شمس و حتی نوع سلوک و زندگی و زمانه او نشان می‌دهد که او را هیچ گونه تعلق خاطر به جلوات دنیا نبوده و بانگاه نافذ و بیان صریح خود کسانی را که لایق و درخور می‌دید به تغییر مبدا میل و رهایش از قید و بند تعینات فرا می‌خواند و ورود به دنیایی رها و در ارتفاعی بسیار بالا را برایش رقم می‌زند حال اگر کسی از چنین منظری به زمین و رخدادهایی که در آن می‌گذرد نظر افکند صاحب عقل و دیده‌ای می‌شود که پدیده‌ها و اتفاقات را از زاویه‌ای دیگر نگاه می‌کند و تبیینی متفاوت با دیگران برایش حاصل می‌شود و این خاصیت ارتفاع وبلندی است که به‌آدمی نگاهی همه جانبه می‌دهد. افراد و موجودات به قدری در برابر دیده او کوچکند که به اقتضای این نوع نگاه، همه را مساوی می‌بیند.

شمس تبریزی انسانی شگرف بود و کتابش (*مقالات*) که خودش «ورق پاره» می‌خوانده و مکتوب سخنانش در جمع دوستان در قونیه می‌باشد اثری است عمیق و کاربستی. مجموعه‌ایست از سخنان و حکایات نغز و دلپذیر که در دوران اقامت وی در قونیه از سال ۶۴۲ تا ۶۴۳ و پس از غیبتی کوتاه از سال ۶۴۴ تا ۶۴۵ قمری بر زبان وی جاری شده، و پس از او توسط مریدان و شاگردان مولانا به‌صورت یادداشت‌هایی پراکنده جمع‌آوری شده است.

از گسیختگی عبارات به وضوح پیداست که شمس تألیف نکرده بلکه یادداشت‌های مخاطبان است که در قالبی به ظاهر پراکنده؛ جمع آمده است. شمس؛ ننوشتن خویش را این گونه توضیح داده و توجیه نموده است: «من عادت نبشتن نداشته‌ام هرگز سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد» (شمس‌تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۸).

اجمالا مطالب موجود در *مقالات* شمس را می‌توان به چهار بخش تقسیم نمود: شخصیت، زندگی و خانواده شمس؛ رابطه شمس با مولانا؛ قصه‌ها، حکایات و یادکرد بزرگان.

استاد بدیع‌الزمان فروزانفر در ارتباط با انعکاس مطالبِ *مقالات* شمس در آثار مولوی، خصوصاً مثنوی

می‌نویسد: «میان مقالات شمس با مثنوی معنوی ارتباطی قوی موجود است و مولانا بسیاری از امثال و قصص و مطالب مقالات را در مثنوی خود مندرج ساخته‌است» (فروزانفر، بی‌تا: ۹۰).

استاد محمّدعلی موحد نیز نویسد:

> مثنوی مولوی در واقع روایت منظوم و مشروحی از سخنان پیر تبریزی است و شرح رمزی از انعام او، که با تجربیات روحی خود مولانا در هم آمیخته و از اطلاعات وسیع و تصّرفات ساحرانهٔ ذهن نقّاد وی مایه گرفته است. تصادفی نیست که تمام مطالب مقالات، در تشریح دقایق عرفانی و بسیاری از قصّه‌ها و حتّی بسیاری از تعبیرات آن را در مثنوی می‌یابیم... (موحد، ۱۳۹۶: مقدمه مقالات شمس تبریزی،۳۳ـ ۳۲).

در نـوشتار ذیل به آموزه‌هائی از این کتاب درس آموز و راهگشا برای یک زندگی اصیل و معنوی اشاره می‌شود:

احساس و اظهار نیاز به خداوند

از نظر شمس انسان عین نیاز به خداوند است و باید این حقیقت را با تمام وجود ادراک کند. نیاز، ادراکی در انسان است که او را به این حقیقت رهنمون می‌شود که هیچ است و هیچ ندارد. آن گونه که مولانا گوید:

ما کـه باشـیم ای تو مـا را جـان جان — تـا کـه مـا باشـیم بـا تـو درمیـان
مـا عـدم هاییـم و هسـتی‌های مـا — تـو وجـود مطلقـی فانی‌نمـا
مـا همـه شـیران ولـی شـیر علـم — حمله‌شـان از بـاد باشـد دم بـدم
حمله‌شـان پیداسـت و ناپیداسـت بـاد — آنکـه ناپیداسـت هرگـز گـم مبـاد
بـاد مـا و بـود مـا از داد تسـت — هسـتی ماجملـه از ایجادتسـت

(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ۶۰۵ ـ ۶۰۱)

به این حقیقت برسد که هر چه« دارد» امانت است و آنگونه که پیامبر(ص) می‌فرماید: «البعد و مافی یده کاه لمولاه»؛ (فخری‌رازی،۱۳۷۱: ۱۵ /۵۱) داشته‌ها انسان را پر می‌کنند و وقتی پر شد دیگر صدایی از او بلند نمی‌شود. باید مجوف و خالی شویم تا صدای خدا از جان ما بلند شود.

تا علم و فضل بینی، بی‌معرفت نشینی — یک نکته‌ات بگویم، خودرانبین که رستی
در آستان جانـان از آسمـان مینـدیش — کز اوج سربلندی افتـی به خاک پستی

(حافظ، ۱۳۸۸: غ ۴۳۴)

کار بزرگ و ارزشمندی که شمس با مولانا کرد همین بود که «داشته‌ها» را از او گرفت و مولانا را از تعلقات و تعینات خالی کرد.

خزینه‌های جواهر که این دلم را بود — قمارخانــه درون جملــه را ببازیــده
ز خام و پخته تهی گشت جان من باری — مددمددتــو چنیــن آتشــی فروزیــده
مـرا چـو نـی بنوازیـد شـمس تبریزی — بهانـه بر نـی و مطرب زغم خروشـیده
(مولوی، ۱۳۸۶: غ ۲۴۱۵)

شمس گـوید: ما عین نیاز هستیم و باید این نیاز را به محضر خداوند ببریم. خداوند همه چیز دارد غیر از نیاز! غنی مطلق است و ما هیچ نداریم غیر از نیاز! به تعبیر صدرالمتالهین، عین فقر هستیم وجود ربطی و ظلی. سایه‌ای بیش نیستیم و به واقع غیر از این نیست پندار و توهم موجب می شود خود را برخوردار می‌دانم.

تـا کـی از تزویـر باشـم خودنمـای — تـا کـی ازپنـدار باشـم خودپرسـت
پـــرده پنـــدار می‌بایـــد دریـــد — توبـــه زهـــاد می‌بایـــد شکســـت
وقـت آن آمـد کـه دسـتی بـر زنـم — چنـد خواهـم بـودن آخـر پای‌بسـت
(عطار، ۱۳۷۰: غ۵۲)

امام علی(ع) در دعای کمیل عرض می‌کند: یَا إِلَهِی وَ سَیِّدِی وَ مَوْلاَیَ وَ مَالِکَ رِقِّی یَا مَنْ بِیَدِهِ نَاصِیَتِیَا عَلِیماً بِضُرِّی وَ مَسْکَنَتِی یَا خَبِیراً بِفَقْرِی وَ فَاقَتِی...

غنـای واقـعی در اظهار فقر محضر غنی مطلق است. در ادعیه آمده است: «الهم اغننا بالافتقار الیک و لا تفقرنا بالاستغناء عنک»

هر چه هست اوست و از او! قرآن می‌فرماید: «انا لله و انا الیه راجعون» (بقره/۱۵۶) شاید (ل) در (لله) بر تملک دلالت کند. همه «مال» خدائیم (من آن توام مرا به من بازمده)

اگر نیاز به خدا را عمیقا احساس و ادراک کنیم عشق به خداوند هم در دلمان ایجاد و تقویت می‌شود. آنگونه که علی(ع) در دعای کمیل از خدا می‌خواهد: «...و قلبی بحبک متیما» قرآن نیز می‌فرماید: «والذین امنوا اشد حبا لله»

عاشـــق آن عاشـــقان غیـــب بـــاش — عشـــق‌های چنـــد روزه کـــم تـــراش
کـه بخوردنـدت ز خدعـه و جذبـه‌ای — سـال‌ها زیشـــان ندیـــدی حبـــه‌ای
(مولوی، ۱۳۹۲: ۵ / ۳۲۰۴ ـ ۳۲۰۳)

ایـن عشق اگر واقعی و صادقانه باشد تشبه به خدا را هم به دنبال خواهد داشت زیرا محبت واقعی به مشاکله ختم می‌شود. انسان اگر کسی را عمیقا دوست داشته باشد خودش را در گفتار، کردار، عملکرد، ظاهر و ... به او شبیه می‌سازد؛ این تشبه به خدا از منظری حیات حکیمانه می‌باشد چون یکی از تعاریف حکمت، «تشبه بالاله» می‌باشد (الحکمه هی التشبه بالاله) از عوامل مهم برای زیست حکمیانه و «خدازی» شدن

برخوردار بودن از استاد و مصاحبت با اولیای الهی می‌باشد.

هـر کـه خواهـد هم‌نشـینی خـدا　　تـا نشـیند در حضـور اولیـا
از حضـور اولیـا گـر بکسـلی　　تـو هلاکـی زان کـه جزوی بـی کلی
(مولوی،۱۳۹۲: ۲/ ۱۲۶۴ ـ ۱۲۳۶)

کسانی که سخن و حتی نگاهشان مبدا میل و علائق انسان را متحول می‌سازد علائق و گرایش‌های انسان را سمت و سو می‌دهد و مذاق و مزاجش را عوض می‌کند. مصاحبت با چنین انسان‌هایی موهبتی عظیم و ارزشمند می‌باشد. زندگی شمس و مولانا نشان می‌دهد که هر دو در پی آشنایی با انسان برگزیده ای بودند که آنها را از این خاکدان بالا کشد.

شمس گوید: «از خود ملول شده بودم» در حالات مولانا نیز نقل است که در اواخر دهه چهارم زندگی‌اش دنبال انسان برگزیده ای بود که تحولی در جان وی پدید آورد.

دی با چراغ شیخ همی گشت گردشهر　　کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
(مولوی،۱۳۸۶: غ ۴۴۱)

تشبه به خدا نیز تدریجاً به لقای حق منتهی می‌شود. انسان از این قابلیت برخوردار است که در همین دنیا به لقای حق نایل آید. قرآن می‌فرماید: «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه». از اهداف آفرینش «لقای خدا» می‌باشد واضح است که مراد از لقای خداوند دیوار نه با چشم سر بلکه با چشم سِر و دل می‌باشد. قرآن در توصیف بعضی از انسان‌ها می‌فرماید: ان الذین لایرجون لقاءنا... لقای خداوند با ایمان و عمل صالح محقق می‌شود: «فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف/۱۱۰)

عمل به دانسته‌ها

از توصیه‌های موکد شمس تبریزی، عمل به دانسته‌ها و تبدیل معلومات به معمولات می‌باشد. در متون دینی نیز تأکید زیادی بر عمل کردن به دانسته‌ها شده است و اینکه از «عالم بی عمل» بودن احتراز داشته باشیم. رسول اکرم (ص) فرماید:«ان کمال الدین العلم و العمل به» (کلینی، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۸۷).

در کتاب *غررالحکم* ازعلی (ع) نقل است:

«اعملوا بالعلم تسعدوا » (عمل کنید به علم تا نیکبخت شوید) و«اعملوا اذا علمتم» (هرگاه دانستید عمل کنید).

در کتاب *نهج‌البلاغه* نیز از حضرت (ع) نقل شده است:

«ان العالم العامل بغیر علمه کالجاهل الحائر الذی لایستفیق من جهله بل الحجه علیه اعظم و الحسره له الزم و هو عند الله الوم» دانشمندی که برخلاف علمش عمل کند چونان نادانی

سرگردان است که از نادانی خویش هشیار نگردد، بلکه حجت بر عقاب او ـ در قیامت ـ بیشتر است و حسرت و اندوهش زیادتر و سرزنشش نزد خداوند افزونتر است (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۰۳) و «مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَاماً فَلْيَبْدَأْ بِتَعْلِيمِ نَفْسِه قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِه وَ لْيَكُنْ تَأْدِيبُهُ بِسِيرَتِه قَبْلَ تَأْدِيبِه بِلِسَانِه وَ مُعَلِّمُ نَفْسِه وَ مُؤَدِّبُهَا أَحَقُّ بِالْإِجْلَالِ مِنْ مُعَلِّمِ النَّاسِ وَ مُؤَدِّبِهِمْ » کسی که خود را در مقام پیشوایی قرار می‌دهد، باید پیش از آن که به تعلیم دیگران بپردازد، خود را تعلیم دهد و پیش از آنکه دیگران را به گفتار ادب نماید، باید به کردارش مؤدب به آداب کند، و آن که خود را بیاموزد و ادب نماید به تعظیم سزاوارتر است از کسی که فقط دیگران را بیاموزد و تأدیب کند.

از مـن بـگوی عالـم تـفسیـر گـوی را — گر در عمـل نکـوشـی نادان مفسری
بـار درخـت عـلـم نـدانـم مـگر عمل — بـا علما گرعمل نکنـی شـاخ بی‌بری
عـلم آدمیتست و جـوانمـردی و ادب — ورنی ددی، به صورت انسان مصوری
از صد یکی به جای نیاورده شرط علم — وز حـب جـاه درطلـب علم دیـگـری
هـر علـم را کـه کار نبندی چه فایده — چشم از برای آن بود آخـر که بنگری

(سعدی، ۱۳۹۳: ق ۵۵)

اگـر علم به جان انسان گره بخورد به عمل منتهی می‌شود. شمس گوید: اگر هزار رساله بخواند کسی هیچ کس سودی ندارد. دانستن شرط لازم هست ولی شرط کافی نیست مهم آمیخته شدن آموخته‌ها به صورت تجربه انضمامی است که در کردار و عملکرد نمود و جلوه داشته باشد.

در فرازی دیگر از مقالات گوید: تحصیل علم جهت لقمهٔ دنیوی چه می‌کنی؟ این رسن از بهر آن است که از بن چَه برآیند. نه از بهر آن که از بُن چَه به چاه‌های دگر فرو روند! در بند آن باش که بدانی: من کی‌ام؟ و به چه آمده‌ام؟ و کجا می‌روم؟ واصل من از کجاست؟ و این ساعت در چه‌ام؟ و روی به چه دارم؟!

هم چنین نقل شده است که یکی از دوستان شیخ ابوسعید ابی‌الخیر از وی می‌پرسد: ما همبازی و در مکتب همکلاس بودیم چطور شد که تو به این جایگاه رسیدی؟ شیخ در پاسخ می‌گوید: یادت هست یک روز معلم در مکتب حدیثی از پیامبر خواند که: «من حسن اسلام المرء ترکه ما لا یعنیه» دوستش در پاسخ می‌گوید: بله! می‌پرسد: تو پس از شنیدن آن حدیث چه کار کردی؟ می‌گوید: آن حدیث را خواندم و حفظ کردم! شیخ می‌پرسد: بعد چه کار کردی؟ می‌گوید: احادیث دیگری هم یاد گرفتم! شیخ می‌گوید: ولی من با آن حدیث زندگی کردم!

مهـم «آموختن برای زیستن» است. تحقیق نیز وقتی ارزشمند است که به تحقق منتهی شود. عبارات و توصیه‌هایی در کتب مقدس و سخن بزرگان هست که اگر واقعاً با آنها «زندگی» کنیم برای یک عمر کفایت می‌کند مثلاً این که قرآن می‌فرماید «فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ . وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزله/ ۸ ـ۷) واقعاً انسان با این دو آیه زندگی کند می‌تواند زندگی خودش را متحول سازد یا آیه شریفه: «لَن تَنَالُواْ الْبِرّ حَتّى تُنفِقُواْ مِمّا تُحِبُونَ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فَإِنّ اللّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (آل عمران /۹۲) یا مثلاً این حدیث پیامبر(ص) که به علی(ع) می‌فرماید: «يَا عَلِيُّ ثَلَاثُ خِصَالٍ مِنْ مَكَارِمِ الأَخْلَاقِ- تُعْطِي

مَنْ حَرَمَکَ وَ تَصِلُ مَنْ قَطَعَکَ وَ تَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمَک».یا این که از علی(ع) می‌پرسند چگونه به این جایگاه رسیدی؟ می‌فرماید: «کنتُ بواباً علی باب قلبی» نگهبان دروازه دل خود بودم!

پاسبان حرم دل شده‌ام شب همه شب تا در این پرده جز اندیشه او نگذارم
(حافظ، ۱۳۸۸: غ۳۲۴)

یا این عبارت از علی(ع) که می‌فرماید: «تحفّفوا تلحقوا فانما ینتظر باولکم آخرکم» (نهج البلاغه، خطبه۲۱)
نیز این بیت که می‌گوید:

زکس برنج ومرنجان زخود کسی وحدت که این خلاصه آئین و دین و ایماناست
(وحدت کرمانشاهی)

و عبارات و ابیات کاربردی حکیمانه‌ای که متون دینی و عرفانی سرشار از آنها هستند و همان گونه که اشاره شد مهم عمل به این آموزه‌ها می‌باشد.

از عـواملی که تبدیل علم به عمل را موجب می‌شود «ایمان» می‌باشد. امام سجاد(ع) در *دمای مکارم الاخلاق* از خداوند می‌خواهد: «و اجعل بایمانی اکمل الایمان و اجعل یقینی افضل الیقین» اگر ایمان و یقین باشد معلومات در عمل هم نمود و جلوه پیدا می‌کنند وگرنه در همان علم و ذهن و بان متوقف می‌شوند و این رویه موجب مجاب شدن علم و فرو افتادن انسان به ورطه تضاد و تناقض می‌گردد که رویه خطر خیزی از لحاظ وجودی و اخلاقی می‌باشد. یکی از مصادیق« علم نافع»، علمی است که در عمل نمود و عینیت پیدا کند.

حکمت به من چه؟

از توصیه‌های ارزشمند شمس تبریزی توجه دادن به حکمت «به من چه؟» وقایع، سخنان و استخراج ضوابط عملی از علوم می‌باشد. تحذیر دادن از علم غیرنافع نیز بیشتر از این رو می‌باشد. مطالب زیادی وجود دارد که ندانستن ما هیچ اشکال و رخنه‌ای در زندگی پدید نمی‌آورد. قرآن نیز می‌فرماید: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْیَاءَ إِن تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ » ای کسانی که ایمان آورده‌اید از چیزهایی که اگر برای شما آشکار گردد شما را اندوهناک می‌کند می‌پرسید (مائده /۱۰۱).

شمس در مقالات گوید:

گفت: خدا یکی است.گفتم اکنون ترا چه؟ چون تو در عالم تفرقه‌ایی! صد هزار ذره ایی!در عالم ها پراکنده، پژمرده، فرو فسرده ایی! او خود هست. وجود قدیم او هست.ترا چه؟

هایدگر گوید: اگر بیش از حد کنجکاو باشیم این کنجکاوی و سرک کشیدن‌های زایـد و بی‌فایده

موجب روان‌پریشی خواهد شد. بعضی از دانش‌ها مانند زهر شیرینی می‌باشند که ظاهراً خوشایند و به واقع موجب اتلاف عمرند. باید دنبال علمی رفت که حامل انسان باشد نه محمول آنگونه که قرآن می‌فرماید: «مَثَلُ الذینَ حُمِّلوا التّوراةَ ثُمّ لَمْ یحْمِلوهَا کمَثَلِ الحِمارِ یحمِلُ اسفاراً» (جمعه/ ۵) بعضی از علوم نافع هستند، پاره‌ای از اطلاعات فضلند و موارد زیادی فضله می‌باشند مخصوصاً امروزه که عصر انفجار اطلاعات می‌باشند و شبکه‌های پرشمار ماهواره‌ای و سایت‌های اینترنتی موجب فوران اطلاعات می‌شود باید به گونه‌ای کانالیزه و جهت دار، علوم مورد نیاز و مفید را سمت و سو دهیم وگرنه دنبال مطالب بی فایده رفتن موجب سردرگمی و حیرت خواهد شد.

این رویه و توجه داشتن به ارتباط مطالب با خود انسان به وقایع نیز معطوف می‌شود خیلی از اتفاقات به من ربطی ندارند. نقل است که شخصی به ملانصرالدین می‌گوید: فلان خانه مهمانی است! ملا نصرالدین می‌گوید: به من چه؟ می‌گوید: تو را هم دعوت کرده‌اند! ملا نصرالدین در پاسخ می‌گوید: این هم به تو چه! البته واضح است که این کاملاً مغایر با عدم حساسیت و بی‌تفاوتی نسبت به مشکلات و معیشت هم‌نوعان و به کلی متفاوت با آن است و از مواردی که به انسان ربط دارد همان نیازها و مرارت‌های دیگران می‌باشد.

تفکیک رنج‌های علاج‌ناپذیر و علاج‌پذیر

از آموزه‌های مهم (و در زندگی مورد مواجهه) شمس، تفکیک و تمایز بین درد و رنج‌های علاج‌پذیر و علاج‌ناپذیر می‌باشد. «لاروشفوکو» عارف فرانسوی در قرن هفدهم دعایی با این مضمون دارد که: خدایا ! یاریَم کن تا آنچه را می‌توان تغییر داد در راستای نیل به وضعیت مطلوب و مطلوب‌تر از وضعیت موجود تغییر دهم و آنچه قابل تغییر نیست، نسبت به آن جدّ و جهد بیهوده نشان ندهم که نتیجه‌ای با خود نخواهد داشت و بینش و فراستی دِه تا فرق بین این دو تا را تشخیص دهم و بدانم چه‌ها قابل تغییر و چه‌ها غیرقابل تغییر می‌باشند. حافظ نیز گوید: نگر تا حلقه اقبال ناممکن نجنبانی. در موارد عدیده‌ای سُنن و قوانین فراگیری در جهان هستی وجود دارد که شامل همه انسان‌ها می‌گردد و هیچ کس نمی‌تواند از آنها گزیری داشته باشد و نباید در آن عرصه‌ها خود را تافته‌ای جدا یافته حساب کنم و برای خودم تبصره‌ای الحاقی و خاص در نظر بگیرم.

تولستوی در داستان مرگ ایوان ایلیچ این واقعیت را در مضمون حکایتی این گونه بیان می‌دارد که: ایوان ایلیچ به بیماری لاعلاجی مبتلا می‌شود و در اواخر عمر حدیث نفس و دلگویه‌هایی با خود دارد از جمله می گوید: وقتی دانشجو بودم استادمان در درس منطق، قیاس نوع اول را با این حکایت یاد می‌داد که: سقراط انسان است، هر انسانی می‌میرد، پس پس سقراط هم می‌میرد. ایوان ایلیچ می گوید: من مثال را این گونه با خود تمرین می کردم که: سقراط انسان است هر انسانی می‌میرد و بلافاصله در ذهنم پارانتزی باز می‌کردم و می‌گفتم: به استثنای ایوان ایلیچ! پس ادامه‌اش را با خود می‌خواندم که: «پس سقراط هم می‌میرد!» حالا می‌بینم من هم در معرض مرگ هستم! منظور مؤلفه‌هایی در زندگی وجود دارد که آنها را نمی‌شود تغییر داد یا لااقل تغییر آنها از دست ما خارج است.

بـر آسـتانه تسـلیم سـربنه حافـظ کـه گـر سـتیزه کنـی روزگار بسـتیزد

(حافظ، ۱۳۸۸: غ۱۵۵)

مثلاً هیچ کس در انتخاب والدین یا زمان تولّد خودش نقشی ندارد. حال من مدام با خود بگویم که کاش مثلاً چند دهه بعد از زمان تولدم به دنیا آمده بودم یا کاش اتفاقاتی که من هیچ گونه نقشی در چگونگی وقوع آنها نداشتم به گونه‌ای مطلوب‌تر از آنچه هست برای من واقع می‌شد. این گونه تمنیّات و آرزوها چندان معقول نیستند از این رو در مواردی باید نوع نگاهمان را به هستی و اتفاقاتی که روی می‌دهند عوض کنیم و بدانیم که علم ما بسیار محدودست و فقط می‌توانیم از دیدگاه‌های خاصی وقایع را در نظر بگیریم ...

غمناک نباید بود از طعن حسـود ای دل — شاید که چو وابینی خیر تو در ایـن باشد
هر کو نکند فهمی زین کلک خیال انگیز — نقشش به حرام ار خود صورتگر چین باشد
(حافظ، ۱۳۸۸: غ۱۶۱)

برای ارتقای معنوی حتماً باید از پول بگذریم

از توصیه‌های مهم شمس تبریزی گذشتن از پول می‌باشد و با تأکید می‌گوید: کسی می تواند از «پُل» بگذرد که از پول گذشته باشد. پول و مادّیات جاذبه مردافکنی برای انسان دارند و به واقع کسانی که توان ایثار و بذل و بخشش دارند انسان‌های ارزشمندی محسوب می‌شوند. قرآن می‌فرماید: «زیّن للناس حب الشهوات ...» محبت پول برای انسان زینت داده شده است.

پیامبر اکـرم(ص) در احادیث تامل برانگیزی می‌فرماید: «إنّ لِکلِّ اُمّةٍ فِتنَةً، و فِتنَةُ اُمَّتِی المالُ» برای هر امتی، آزمایشی است و وسیله آزمایش امت من، دارایی است (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۶: ۹/ ۳۳).

«إنّ فی مالِ الرجُلِ فِتنَةً، و فی زوجَتِهِ فِتنَةً و ولدِهِ» همانا دارایی انسان مایه آزمایش است و زن و فرزند او نیز وسیله امتحان هستند(متقی‌هندی، ۱۴۰۹: ح۴۴۴۹۰).

«لکلّ اُمَّةٍ عِجلٌ یعبُدونَهُ، و عِجلُ اُمَّتی الدَّنانیرُ و الدَّراهِمُ » هر امتی گوساله‌ای [چون گوساله سامری] دارد که آن را می‌پرستند و گوساله این امت، دینارها و درهم‌ها هستند (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۶: ۱۱ /۱۲۶).

«إنّ الدِّینارَ و الدِّرهَمَ أهلَکا مَن کانَ قَبلَکم، و هُما مُهلِکاکم» دینار و درهم، کسانی را که پیش از شما بودند، نابود کرد و این دو نابود کننده شماست (کلینی، ۱۳۷۵: ۲ /۳۱۶).

«إنَّ أخوَفَ ما أخافُ علی اُمَّتی مِن بَعدی هذهِ المَکاسِبُ الحَرامُ، و الشَّهوَةُ الخَفیةُ و الرِّبا» بیشترین چیزی که پس از مرگم، از آن بر امتم بیم دارم، این کسب‌ها و درآمدهای حرام و شهوت ناپیدا و رباخواری است (همان، ۵ /۱۲۴).

«قال رسول الله :إنّ اللّه عَهِدَ إلَی أنْ لا یأتینی أحدٌ مِن اُمَّتی بلا إله إلاّ اللّٰه لا یخْلطُ بها شَیئا إلاّ وَجَبتْ لَه الجَنّةُ. قالوا: یا رسولَ اللّه، و ما الّذی یخْلطُ بلا إله إلاّ اللّٰه؟ قالَ: حِرْصاً علی الدُّنیا و جَمْعا لها و مَنْعا لها، یقولونَ قَولَ الأنبیاءِ و یعملونَ عَملَ الجَبابِرَةِ» پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: خداوند به من سفارش کرد که احدی از امت من با «لا إله إلاّ اللّٰه» نزد من نمی‌آید، مگر آنکه بهشت بر او واجب می‌شود، به شرط آنکه چیزی را با آن نیامیخته باشد. عرض کردند: ای پیامبر خدا! آنچه با لا إله إلاّ اللّٰه آمیخته می‌شود چیست؟ فرمود: حرص به

دنیا و جمع کردن مال دنیا و ندادن آن به دیگران. این گونه افراد، سخنشان سخن پیامبران است و کردارشان، کردار ستمگران! (متقی‌هندی، ۱۴۰۹: ح۱۴۶)

از خطرخیزترین عرصه‌های زندگی دلبستگی به دنیا و از مهم‌ترین مصادیق دنیا پول می‌باشد. رسول اکرم (ص) فرماید:

«لَأنا لفتنَةُ السَّرّاء أخوَفُ علَیکم مِن فِتنَةِ الضَّرّاء، إنّکمُ ابتُلیتُم بفِتنَةِ الضَّرّاء فَصَبَرتُم، و إنّ الدنیا خُلَوَةٌ خَضِرَةٌ »؛ راستی که من از فتنه خوشی برای شما بیمناکترم تا فتنه سختی. شما به فتنه سختی درافتادید و صبر کردید، اما دنیا شیرین و فریباست (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۷۷: ۹ /۳۳).

شمس تبریزی به حق به ام‌المصائب اشاره نموده است. دنیا مظاهر و جلوه‌های متعددی دارد و بعضاً کسانی مثلاً از پول می‌گذرند تا به مقام، شهرت، قدرت و ... برسند و کسی که از پول نگذرد، از دیگر مظاهر دنیا هم دل برنمی‌کَند و محبت دنیا همواره در جانش ریشه دارد. قرآن می‌فرماید: مال و ثروت و مکنت و دنیا بدون یاد خداوند نتیجه‌اش تنگی معاش خواهد شد. ممکن است کسی مال و منال داشته باشد ولی آرامش و راحتی نداشته باشد و گذشتن از دنیا نشانه مهم و تعیین کننده‌ای در ارتباط با معنویت انسان می باشد. قرآن در آیه ۹۲ سوره آل عمران می‌فرماید: «لن تنالوُا البرِ حتی تنفقوا مما تحبِون» از ابرار و نیکان نمی‌گردید مگر این که بتواند از هرچه دوست دارید دل بِکَنید و خودتان را از وابستگی به مادیات و داشته‌ها خلاص کنید. دنیا و مشخصاً پول خادم خوبی می‌باشد ولی ارباب بی‌رحم و خطرناکی است. انسان اگر گرفتارش شود دیگر خلاصی دشوار خواهد بود. انسان وقتی می‌تواند از دنیا و جلوه‌های آن دل بردارد که اولاً خدا برایش بزرگ نماید آنگونه که علی(ع) در توصیف تقواپیشگان می‌فرماید: «عظم الخالق فی انفسهم» و این موجب می‌شود که غیرخداوند در چشم و دل انسان کوچک نماید: «فصغر ما دون ذلک فی اعینهم» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۳).

رخت خود را من ز ره بر داشتم — غیر حق را من عدم انگاشتم
سایه‌ای‌ام کدخداام آفتاب — حاجبم من نیستم او راحجاب
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱/ ، ۳۰۹۱ ـ ۳۰۹۰)

راهکار دیگر این که انسان بداند این دنیا، مادیات و داشته‌ها برای همیشه در اختیار انسان نیستند، همان گونه که علی(ع) به امام حسن(ع) می‌فرماید: «فانّه لایبقی لک و لاتبقی له».

امام علی(ع) در توصیف یکی از یاران خود می فرماید: «کان یعظمه فی عینی صغر الدنیا فی عینه» آنچه وی را در دیده من بزرگ کرده بود این بود که دنیا در چشم وی کوچک می‌نمود. به دنیا خیره نشده بود، دنیا را وسیله می‌دانست. برای رسیدن به اهداف متعالی نه این که برای وی غایت باشد. اگر به چشم نیاید در دل هم جای زیادی نمی‌گیرد زیرا که : «هرچه دیده بیند دل کند یاد» نه تعلق خاطری به دنیا دارد

و نه جاذبه‌های زوال پذیر دنیوی برایش رنگ تعیّن دارند. امام علی(ع) در دعای کمیل عرض می‌کند: «یا غایه آمال العارفین» و در سایر ادعیه آمده است: «یا منتهی رغبه الراغبین» برای ارباب معرفت خدا غایت است نه دنیا و مادّیات و تعنّیات.

از لعل تو گر یابم انگشتری زنهار　　صد ملک سلیمانم در زیر نگین باشد
(حافظ، ۱۳۸۸: غ۱۶۱)

در زندگی موحّدانه دلبستگی به دنیا از بین می‌رود و انسان تدریجاً «واحد الهَمّ» می‌گردد و به «علم الیقین» می‌داند و در ادامه به «عین الیقین» می‌داند:

که یکی هست و هیچ نیست جز او　　وحده لا اِله الّا هو
(هاتف اصفهانی)

از این رو دیگر پول برایش در خور دلبستگی نیست و به راحتی از پول و داشته‌ها می‌گذرد.

نتیجه‌گیری

اشاره شد دنیائی که شمس در *مقالات* ترسیم نموده چشم‌انداز یک انسان عقلانی و معنوی با نگاهی عمیق و دور از خودفریبی و تبانی با خویشتن است. شمس در *مقالات* انسانی با مزاج و مذاق متفاوت را توصیف و تبیین می‌کند که به تعبیر مولانا «مبدل» شده و نگاه و قضاوتش نسبت به خود و هستی متحول شده است.

چشم دریا دیگرست و کف دگر　　کف بهل وز دیده دریا نگر
جنبش کف‌ها ز دریا روز و شب　　کف همی بینی و دریا نه عجب
ما چو کشتی‌ها بهم بر می‌زنیم　　تیره چشمیم و در آب روشنیم
ای تو در کشتی تن رفته به خواب　　آب را دیدی نگر در آب آب
(مولوی، ۱۳۹۲: ۳/ ۱۲۷۳ ـ ۱۲۷۰)

منابع

ـ قرآن کریم، (۱۳۹۰)، همراه با ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه، بهاءالدین خرمشاهی، تهران، انتشارات دوستان، با همکاری انتشارات نیلوفر و انتشارات جامی، چاپ هفتم.
ـ ابی‌طالب، علی (ع)، (۱۳۸۷)، نهج‌البلاغه، ترجمه محمد دشتی ؛بوستان کتاب؛.
ـ فخری رازی، محمد، (۱۳۷۱)، انتشارات اساطیر.
ـ کلینی، یعقوب، (۱۳۷۵)، ترجمه کمره ای، انتشارات اسوه.
ـ متقی‌هندی، (۱۴۰۹)، کنزل العمال؛ بیروت، موسسه الرساله، چاپ دوازدهم.
ـ محمدی ری شهری، (۱۳۸۶)، میزان الحکمه؛ سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.
ـ شمس تبریزی، (۱۳۶۹)، مقالات شمس؛ تصحیح محمدعلی موحد؛ انتشارات خوارزمی.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۶)، دیوان شمس؛ به کوشش توفیق سبحانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
ـ عطار، فریدالدین، (۱۳۷۰)، دیوان عطار؛ انتشارات علمی و فرهنگی.
ـ سعدی، (۱۳۹۳)، کلیات سعدی؛ به کوشش بهاء الدین خرمشاهی؛ انتشارات دوستان.
ـ مولوی، (۱۳۹۲)، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی؛ انتشارات دوستان.
ـ حافظ، (۱۳۸۸)، دیوان ، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات دوستان.
ـ هاتف اصفهانی، (۱۳۸۵)، دیوان هاتف؛ به تصحیح وحید دستگردی؛ انتشارات نگاه.

سیمای چندگانهٔ مولوی در *مقالات* شمس

کبری صدیقی[1]
رضا روحانی[2]

چکیده

شمس تبریزی علی‌رغم علاقهٔ وافری که به مولوی دارد و تنها به خاطر او به قونیّه آمده است و او را بندهٔ نازنین خداوند می‌داند، به ستایش بی‌چون و چرای او نیز نمی‌پردازد؛ یعنی در اقوال خود گاه از مولانا خرده‌گیری می کند و از این راه به تربیت و تعلیم سلوکی اخلاقی او مبادرت می‌کند.

در مـقالهٔ حاضر کوشش شده تا با روش و رویکردی تحلیلی و تطبیقی، نگرش و دیدگاه شمس نسبت به مولانا استخراج و معرفی گردد تا سیمای او از نظرگاه شمس تبریزی، بیش از پیش روشن و تبیین گردد.

برای روشمندی بیشتر، مباحث تحت چهار عنوان دسته‌بندی و بررسی شده تا انواع نگرش و دیدگاه شمس دربارهٔ مولانا تبیین و تشریح شود. بخش اول: هم‌جنسی و برابری شمس و مولوی و عشق شمس به او؛ بخش دوم: تکریم مولانا ؛ بخش سوم: برتری شمس بر مولوی و بخش چهارم: خرده‌گیری شمس از مولوی و انتقاد از او.

واژگان کلیدی: مولوی، مولوی در *مقالات* شمس، شمس، نقد شمس بر مولوی.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان
۲. دانشیار دانشگاه کاشان

مقدمه

در تاریخ ادبیات عرفانی ما، عشق شمس و مولوی، عشقی اسطوره‌ای است که همیشه زبانزد بوده است؛ عشقی که هرگز احتمال داده نمی‌شود که شمس نگاهی جز نگاه عاشقانه و سرشار از ستایش به مولانا داشته باشد و یا در مواردی به نقد اخلاق و رفتار او بپردازد و یا بر او خرده بگیرد.

شمس تـبریزی که خود عارفی مشهور است، غالباً به اشخاص و امور نگاهی واقع‌بینانه دارد به گونه‌ای که علی‌رغم دلدادگی که میان او و مولوی وجود دارد، نه تنها نگاهش به مولانا سراسر تقدیس، تقدس و یا عاشقانه نیست، بلکه حتی گاهی نگاه او تند، صریح و نقادانه است.

پژوهش‌های فراوانی در خصوص عشق مولانا به شمس و جایگاه شمس در آثار مولانا به ویژه در *دیوان کبیر* یا *دیوان شمس* دیده می‌شود ولی تا کنون اثری که به سیمای مولانا در *مقالات* شمس پرداخته و یا نگرش و دیدگاه شمس را راجع به مولانا نوشته باشد، دیده نمی‌شود.

آنچه مسلم است و از آن نمی‌توان احراز کرد، پریشانی و آشفتی *مقالات* است که نمی‌توان به طور قاطع و یقین گفت که شمس در چه زمانی به مولانا خرده می‌گیرد و یا چه موقع او را تقدیر و تکریم می‌کند. البته می‌توان حدس زد که در آغاز آشنایی شمس و مولانا و آغاز به چالش کشیدن باورهای مولانا، شمس به نکوهش او می‌پردازد و وقتی شیخ کامل ما اکمل می‌شود، زبان به ستایش او می‌گشاید.

نویسندگان این مقاله کوشیده‌اند تا نوع نگرش شمس به مولانا و سیمای مولانا در *مقالات* را تبیین و روشن کنند، باشد که محققان و پژوهشگران این عرصه را مفید افتد.

هم‌جنسی و برابری شمس و مولانا و عشق شمس به او

مولانا همجنس شمس است؛ به راستی جز مولانا هیچ کس نتوانست سخن شمس را درک کند؛ پس حق دارد، به دنبال کسی از جنس خود بگردد:

> کسی می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم، و روی بدو آرم که از خود ملول شده بودم تا تو چه فهم کنی ازین سخن که می‌گویم که از خود ملول شده بودم؟ اکنون چون قبله ساختم، آنچه من می‌گویم، فهم کند و دریابد (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۱۹/۱).

شمس تنها با کسی می‌تواند سخن بگوید و اسرار را فاش کند که خودش را در وجود او ببیند؛ پس اگر تنها دوست او مولاناست و به واسطهٔ وجود مولانا مردم قونیه از وجود شمس و سخنان او بهره‌مند می‌شوند، برای این است که شمس در وجود مولانا خودش را می‌بیند «پُرسَری آمد که با من سِری بگو. گفتم: من با تو سِر نتوانم گفتن، من سِر با آن کس توانم گفتن که او را درو نبینم، خود را درو بینم ...» (همان، ۱۰۵/۱؛ ۹۹/۱).

تنها دوست شمس در همهٔ عالم مولاناست و شمس نمی‌تواند به مراد او رفتار نکند:

> مولانا رها نمی‌کند که من کار کنم. مرا در همه عالم یک دوست باشد، او را بی‌مراد کنم؟

بشنوم مراد او نکنم؟ شما دوست من نیستید که شما از کجا و دوستی من از کجا؟ الا از برکات مولاناست هر که از من کلمه‌ای می‌شنود. هرگز یا چندین گاه از من کسی چیزی می‌شنود؟ (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۳۱/۲)

اگر مردم قونیه شمس را می‌بینند، به واسطهٔ وجود مولاناست: «این قوم ما را کجا دیدندی و با ماشان چه بودی اگر به واسطهٔ مولانا نبودی؟» (همان، ۱۸۷/۱)

شمس معتقد است که بسیار کم و نادر دوستانی چون شمس و مولانا پیدا می‌شوند:

ما دو کس عجب افتاده‌ایم. دیر و دور تا چو ما دو کس به هم افتد. سخت آشکار آشکاریم، اولیا آشکارا نبوده‌اند؛ و سخت نهان نهانیم، این بود معنی الظاهر الباطن، هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن (همان،۹۳/۱).

شمس چنان دلباختهٔ مولاناست که در دورهٔ غیبت به دعاگویی مولوی اشتغال دارد:

در حلب که بودم به دعای مولانا مشغول بودم، صد دعا می‌کردم و چیزهای مهرانگیز پیش خاطر می‌آوردم و هیچ چیز که مهر را سرد کند بر خاطر نمی‌آوردم، الا آمدن هیچ عزم نداشتم.» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱/ ۱۱۸)

شمس از خداوند می‌خواهد هر جا که هست، چه در این جهان یا آن جهان با مولانا باشد:

... چه شادم به دوستی تو که من را چنین دوستی داد خدا. این دل من را به تو دهد، من را چه آن جهان چه این جهان، من را چه قعر زمین چه بالای آسمان، من را چه بالا چه پست (همان:۱۸۹/۱).

شمس، مولانا را از خدا طلب می‌کند:

مولانا چون طرفه در من می‌نگرد! گفت: خدا را از چنین کس می‌طلبد، من او را معتقدتر شدم، گفتم: اول غلط گفت، من خدا از او نمی‌طلبم، او را من از خدا می‌طلبم (همان، ۱۶۸/۲)

شمس عمرش را ساعتی می‌داند که با مولانا سپری می‌شود:

بر سر گوری نوشته بود که عمر این یک ساعت بود. الصّوفی ابن‌الوقت. از آنِ ما این ساعت عمرست که به خدمت مولانا آییم، به خدمت مولانا رسیم (همان، ۴۰/۲).

مولانا از اولیا الله و مردان پنهان در قباب حضرت حق است که شایستهٔ شیخی است و شمس تبریزی تنها به خاطر او که متصف به صفت شیخی است، از حلب بیرون می‌آید.

شمس می‌گوید که با هیچ کدام از مردان خدا که در قباب حضرت حق پنهان بودند، جز مولانا سخن نگفته است:

> حاصل آن جماعتی که پنهان بودند از مردان حق، من را با ایشان خود سخن حاجت نه آمد. همین خدمت کردند اگر امکان ببینند و گذشت، و دیگر با هیچ خلق سخن نگفته‌ام الا با مولانا (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۴۱/۲).

مولانا شایستهٔ شیخی است و شمس تبریزی از شهر تبریز تا قونیه شیخی ندیده است:

> من خود از شهر خود تا بیرون آمده‌ام شیخی ندیده‌ام. مولانا شیخی را بشاید، اگر بکند، الا خود نمی‌دهد خرقه (همان، ۱۵۸/۲).

شمس اگر بشنود که پدرش از آرامگاه ابدی برخاسته برای دیدن او نمی‌رود اما برای دیدن مولانا می‌رود:

> .... از این مقام که این صفت باشد، کسی را تا شیخی صد هزار ساله ره است. این نیز نیافتم، الا مولانا را یافتم بدین صفت، و این که باز می‌گشتم از حلب به صحبت او، بنابراین صفت بود. و اگر گفتندی من را که پدرت از آرزو از گور برخاست، و آمد به تل باشر جهت دیدن تو و خواهد باز مردن، بیا ببینش، من گفتمی گو بمیر، چه کنم؟ و از حلب بیرون نیامدمی. الا جهت آن آمدم (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۵۸/۲).

وقتی شمس به درگاه حق تضرع می‌کند که او را با یکی از اولیا الله هم صحبت کند، مولوی را به او معرفی می‌کنند:

> به حضرت حق تضرع می‌کردم که مرا به اولیا خود اختلاط ده و هم‌صحبت کن!به خواب دیدم که مرا گفتند که تو را با یک ولی هم صحبت کنیم. گفتم: کجاست آن ولی؟ شب دیگر دیدم که گفتند در روم است. چون بعد چندین مدت بدیدم، گفتند که وقت نیست هنوز! الامور مرهونهٔ باوقاتها (همان، ۱۶۲/۲).

شمس مراد است و مولانا مرادِ مراد است. شمس می‌گوید اگر مریدان وفا نمی‌کنند، مهم نیست؛ چون مولانا هست و به خواست خود به دیدن مولانا آمده؛ زیرا مولانا مراد مراد است:

> ... من بر این بودم و بدین آمدم که اگر در مریدان وفا بود بود، و اگر نبود نبود، چون مولانا به دست است...آخر من مرادم و مولانا مراد مراد؛ چه پدر چه مادر، آن لطف نکند و آن سخن خوش نگوید که من گفتم... (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۷۱/۲).

خوشی مولانا سبب خوشی شمس می‌شود و این مولاناست که خنب وجود شمس را کشف

می‌کند و باعث روانی وجود او و فایده بردن دیگران می‌شود

شمس شرابی ربانی است که مولانا سبب می‌شود دیگران از وجودش بهره‌مند گردند:

این خمی بود از شراب ربانی، سر به گِل گرفته؛ هیچ کس را بر این وقوفی نه. در عالم گوش نهاده بودم، می‌شنیدم. این خنب به سبب مولانا سر باز شد. هر که را این فایده رسد سبب مولانا بوده باشد. حاصل، ما از آنِ توایم و نور دیده و غرض ما فایده‌ای است که به تو باز گردد. ما را اگر می‌گویند که خوشی، مرا خوش‌تر می‌آید (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۷۶/۲).

شمس اگر مولانا نبود بر خود می‌جوشید و می‌پیچید و بوی می‌گرفت:

خوب گویم و خوش گویم، از اندرون روشن و منورم، آبی بودم بر خود می‌جوشیدم، و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم؛ تا وجود مولانا به من زد، روان شد؛ اکنون می‌رود خوش و تازه و خرم ... (همان: ۱۴۱/۱).

رابطهٔ شمس و مولانا رابطهٔ مرید و مرادی نیست. شمس برای دوستی و آسایش به دیدار مولانا آمده است:

من برِ 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 من را! اکنون به جهت دوستی، آسایش، ... . اکنون من دوست مولانا باشم، و من را یقین است که مولانا ولی خداست ـ من را در این هیچ سوگند طلاق و رو نه آید اکنون دوستِ دوست خدا ولی خدا باشد. این مقرر است (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۸۵/۲ ـ ۱۸۴).

شمس علی رغم آن که دیگر دوست ندارد به سفر برود، جایی که صلاح و مصلحت مولاناست، رنج سفر را می‌پذیرد تا او با این فراق پخته شود:

اگر چنان توانی کردن که ما را سفر نباید کردن، جهت کار تو و جهت مصلحت تو، و کار هم بدین سفر که کردیم بر آید، نیکو باشد؛ زیرا که من در معرض نیستم که تو را سفر فرمایم. من بر خود نهم سفر را جهت صلاح کار شما، زیرا فراق پزنده است (همان، ۱۶۳/۱).

شمس از این که مولانا، او را برتر از خود می‌داند، ناراحت می‌شود و می‌گوید من آمده‌ام تا از تو بیاموزم:

کنون تو فضل می‌نهی مرا بر خود، من آن نمی‌گویم. پیش من این نیست. بی‌تأویل می‌گویم: سبب فراق اگر بود این بود، و آن که مرا نمی‌آموزی (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۸۸/۲).

تکریم مولانا

مولانا عالمی کامل و تسلیم محض در برابر شمس: تواضع مولانا را از زبان شمس بشنویم. مولانایی که در علوم سرآمد معاصران خود بود ولی در برابر شمس چون کودک دو سالهٔ متواضع می‌نشست و نوآموز مکتب شمس شده بود:

> 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 بگوید، به ازیشان و با ذوق‌تر ازیشان و خوب‌تر ازیشان، اگرش بیاید 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 می‌پندارند خود را پیش من، وقت استماع، که شرم است نمی‌توانم گفتن، که بچهٔ دو ساله پیش پدر، یا هم چو نو مسلمانی که هیچ از مسلمانی نشنیده باشد؛ زهی تسلیم (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۳۲/۲).

مولانا همان شخصی است که موسی در آرزوی دیدن اوست. شمس آن مرد را که در دوران حضرت محمد(ص) است و موسی(ع) در آرزوی دیدن او بود؛ مولانا معرفی می‌کند و می‌گوید:

> .... حماقت(؟) من تا به این حد باشد که اگر موسی پیغامبر را گفتمی که آن امت را که آرزو می بردم به من بنما، به او نماید مولانا را، که این است (همان، ۳۸۵).

مولانا بندهٔ نازنین خداوند است و از شمس می‌خواهند برای هدایتش برود: «مرا فرستاده‌اند که آن بندهٔ نازنین ما میان قوم ناهموار گرفتار است، دریغ است که او را به زیان برند» (همان، ۲۴/۲)

مولانا صفات پسندیده‌ای دارد که هیچ سالکی به آنها نمی‌رسد:

> مولانـا را صفت‌ها است که به صد هزار مجاهده به یک صفت او نرسد هیچ سالک گرمرو. حلمش را گویی؟ علمش را گویی؟ تواضعش را گویی؟ کرم را گویی؟ محال است، سودش نیست، تا حلالی بخواهد ... (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۲۹/۱).

شمس می‌گوید از شناخت مولانا قاصر است و از مردم می‌خواهد وجود مولانا را غنیمت بدانند:

> ... 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 افعال او چیزی معلوم می‌شود که دی نبوده است. مولانا را به ترک از این دریابید، تا بعد از این خیره نباشید. ذلک یوم التغابن، همین صورت خوب و همین سخن خوب می‌گوید، بدین راضی مشوید، که ورای این چیزی هست، آن را طلبید از او (همان، ۱۰۴/۱)

همچنین: «... بعد از مولانا خویشتن را می‌کشند که در نیافتیم، فوت شد. اکنون غنیمت دارید جمعیت یاران!» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۹۱/۲)

دیدن مولانا، دیدار نبی است:

روی تو دیدن والله مبارک است. کسی را آرزوست که نبی مرسل بیند، مولانا را ببیند بی‌تکلف، بر رسته، نه به تکلیف؛ که اگر خلاف آن خواهد خود نداند زیستن. خنک آن که مولانا را یافت. من کیستم؟ من باری یافتم. خنک من! (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۵۱/۲)

همچنین می‌گوید اگر می خواهی معنی «العلماء ورثهٔ الانبیا» را بدانی؛ مولانا را ببین.(ر.ک. همان، ۲۲۰/۲)

سخن مولانا: همهٔ انبیا و اولیا در آرزوی سخن مولانا هستند.

او را دو سخن هست: یکی نفاق و یکی راستی. اما آنکه نفاق است همهٔ جان‌های اولیا و روان ایشان در آرزوی آنند که مولانا را دریافتندی و با او نشستندی. و آن که راستی ست و بی‌نفاق است، روان انبیا در آرزوی آن است: کاشکی در زمان او بودیمی، تا در صحبت او بودیمی، و سخن او بشنیدیمی. اکنون شما ضایع مکنید، و بدین نظر منگرید، بدان نظر بنگرید که روان انبیا می‌نگرد: به دریغ و حسرت (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۰۵/۱).

شمس در تمجید و تکریم مولانا، چنان مستغرق می‌شود که سخنانی شطح‌گونه می‌زند و مولانا را با آیات قرآنی که دربارهٔ حق تعالی است توصیف می‌کند:

اگر از تو پرسند که مولانا را چون شناختی؟ بگو از قولش می‌پرسی: انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون، و اگر از فعلش می‌پرسی: کل یوم هو فی شأن، و اگر از صفتش می‌پرسی: قل هو الله احد، و اگر از نامش می‌پرسی: هو الله الذی لا اله الا هو الغیب و الشهادهٔ هو الرحمن الرحیم، و اگر از ذاتش می‌پرسی: لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر (همان، ۱۹۱/۲).

کـه البته توجیه و تعلیل آن این است که ولیِّ حقّ اوصافِ حقّ را می‌گیرد و خلیفه او می‌شود، هم چنان که در قول بعد می‌خوانیم.

قهر و صبر مولانا را به قهر و صبر خداوند منسوب کردن:

«جواب 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، هکذا

الی صبره، پس تو نسبت می‌کنی صبر دیگری را به وی، بسیار می‌نماید، صبر او به صبر خدا (نسبت) کن، ... (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۳۶/۲).

مولانا به اشارت حق وعظ می‌گوید: «مولانا را خود فراغت است از وعظ؛ به اشارت حق و به هزار شفاعت و لابه گری بزرگ و خرد گوید آنچه گوید...» (همان:۱۵۱/۱)

برتری شمس بر مولانا

شمس متصف به صفات الهی است و چون خداوند هم لطف دارد و هم قهر دارد؛ اما مولانا تنها لطف دارد:

یکی گفت که مولانا همه لطف است، و مولانا شمس‌الدین را، هم صفت لطف است و هم صفت قهر است، آن فلان گفت که همه خود همچنین‌اند ... او مرا موصوف می‌کرد به اوصاف خدا، که هم قهر دارد و هم لطف، آن سخن او نبود و قرآن نبود و احادیث نبود؛ آن سخن من بود که بر زبان او می‌رفت. تو را چون رسد که گویی که همه را هست؟ قهر و لطفی که به من منسوب کنند همه را چون باشد؟ (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۷۳/۱)

شمس آفتاب است. پس اگر او را نمی‌توانند ببینند و به حقیقت وجودش دست یابند از شدت نور است:

نفاق کنم یا بینفاق گویم؟ این مولانا مهتاب است. به آفتاب وجود من دیده در نرسد، الا به ماه در رسد. از غایت دیده شعاع و روشنی، دیده طاقت آفتاب ندارد. و آن ماه به آفتاب نرسد، الا مگر آفتاب به ماه برسد. لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار (همان، ۱۱۵/۱).

شمس معتقد است، اگر مولانا از سرِ جاه و مقام برخاست و به مسلک عشق گام نهاد. خواست و ارادهٔ او بود و تا او نخواست، مولانا نیامد: «... ای و الله شیخ، و چشم ما بدو باز شد. در حق همه همین بود تا ما نیاوردیمشان نیامدند، تا نخواستیم نشد.» (همان،۲۲۲/۱)

به رحمت سر زلف تو واثقم ور نه کشش چو نبوداز آن سو چه سود کوشیدن
(حافظ،۱۳۷۵: ۴۰۰)

مرید پروری: شمس مرید نمی‌گیرد ولی اگر بگیرد، شیخ کامل را به مریدی می‌پذیرد؛ اما مولانا هم اگر چه اهل مریدپروری نیست و آن چنان که شمس می‌گوید اگر مریدی داشته باشد؛ فرزندان او هستند، اما بسیاری از مردم قونیه از هر طبقه اجتماعی خود را مرید او می‌دانند و هرگز پیرامون مولانا از کسانی که به وی به چشم پیر و مراد می‌نگرند خالی نیست: «من مرید نگیرم، من شیخ می‌گیرم، آنگاه نه هر شیخ،

شیخ کامل» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۲۶/۱).

خرده‌گیری شمس از مولانا و انتقاد از او

به نظر می‌رسد شمس به دو دلیل به انتقاد و خرده‌گیری از مولانا برمی‌خیزد و او را که مفتی و مدرس بزرگ شهر است، سرزنش و نکوهش می‌کند:

در آغاز آشنایی با مولانا برای آن که این مفتی بزرگ شهر (ر.ک: همان، ۱۶۳/۲) را از قید و بند تعلق به مدرسه و درس باز دارد و برای آن که او را در کورهٔ گذشتن از نام و ننگ، بپروراند بر وی بسیار خرده می‌گیرد و او را گاهی به دلایل مختلف، چون شیوهٔ برخورد با مخاطب و یا مستی سرزنش می‌کند و پایین‌تر از سنایی و سید می‌داند.

در دیوان کبیر غزلی آمده است که به ظنّ قوی ما حصل گفت وگوی شمس و مولوی است:

مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
(مولوی،۱۳۳۶:غ ۱۳۹۳)

.... اولین سخنی که شمس به مولوی گفت این بود که شرط ورود به آن عرصهٔ فوق العاده نورانی دست کشیدن از عقل عرفی یا از ملاحظات و تعلقات ظاهری است. مولوی می‌گوید که من هم دست کشیدم و دیوانه شدم.

گفت که تو شمع شدی قبلهٔ این جمع شدی جمع نیم شمع نیم دود پراکنده شدم

شمس گفت که تو خیلی محبوبیت داری، شمع شدی، قبلهٔ این جمع شدی، مردم به تو توجه دارند و تو در بند قیودی گرفتار آمدهای که سرانجام تو را خواهد کشت (سروش، ۱۳۷۹: ۱۲ ـ ۹).

و این دقیقا همان خرده‌گیری و انتقادی است که در سراسر *مقالات* شمس پراکنده دیده می‌شود و مولانا در غزلش به آن پرداخته است.

البتـه شمس در *مقالات* به این نکته هم اشاره می‌کند که هر کس را که دوست دارد، در حق او جفا می‌کند و جفای شمس در حق اطرافیان نوعی آزمون است تا دوستان صدیق و حقیقی را از مدعیان دوستی جدا کند:

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 بچهٔ پنج ساله بکنی، معتقد شود و دوستدار شود، الا کار جفا دارد (شمس تبریزی،۱۳۶۹: ۲۱۹/۱).

همـچنین می‌گوید هـر کس را که دوست دارد در آغاز با وی قهر می‌کند و جفا پیش می‌آورد؛ زیرا در

حق کودک پنج ساله لطف می‌کنند، ولی در حق مردان جفا می‌کنند و بلا پیش می‌آورند تا نتیجهٔ بردباری در برابر جفا و بلا را که دولتی است ابدی و بقا در بقا است، ببینند (ر.ک: شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۷۹/۱).

در جایی دیگر به دوستانش که بر وی خرده می‌گیرند که چرا در حق آنان جفا می کند، در حالی که در حق بیگانگان لطف می‌کند؛ می‌گوید: «... مگر لطف صحبت ما را نمی‌بینی که ابد الآباد است ... . پس آن جفا از بهر آن است تا دوست محرم راستی شود، و از نفاق خو وا کند ... » (همان، ۱۳۶/۱).

نقد شیوهٔ سخن گفتن مولانا: شمس از این که مولانا جواب مریدان را آشکار و واضح نمی‌دهد، و پوشیده سخن می‌گوید، ناراحت و رنجیده است و از او می‌خواهد که گاهی با مریدان به بحث و مناظره بنشیند و جواب آنان را آشکارا بدهد:

> ... 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 برنجند... (همان، ۱۸۷/۱).

و یا در جایی دیگر می‌گوید:

> اگر این معلوم نمی‌شود، از آن روست که این دوستی ما پا در هواست. چرا درست نگویی که این بد با که گفت؟ این شخص را حاضر کن تا در حضور من بگوید. تو برای دلداری ایشان، تا نرنجند و خسته نشوند، سخن خاییده گفتی؛ که اگر بد گفته است، من راضیم. بد گفتن ثابت کردی بر من! آخر خیر محض بد چون گوید؟ (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۴۲/۱)

مولوی در کتاب *فیه‌مافیه* به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید با آن که در علوم مختلف تحصیل کرده و رنج‌های بسیاری را تحمل کرده؛ تا نغول اندیشان نزد وی آیند و بر آنان نفایس و غرایب را عرضه دارد؛ وقتی می‌بیند که مخاطبانش اقشار و توده‌های بی‌سواد و عوامِ جامعه هستند، نه تنها سخنش را در سطح فهم و درک آنان پایین می‌آورد بلکه برای خوشایند آنان، علی‌رغم نفرتش از شعر، متوسل به شعر هم می‌شود:

> آخر من تا این حدّ دل دارم که این یاران که به نزد من می‌آیند، از بیم آنکه ملول نشوند، شعری می‌گویم تا به آن مشغول شوند. و اگر نه من از کجا، شعر از کجا؟! و الله که من از شعر بیزارم! و پیشِ من از این، بتر چیزی نیست! ... (مولوی، ۱۳۹۰: ۲۱۷)

در نظر شمس اگر چه سخن مولانا لدنی است اما تنها قوال است و در بند نفع و زیان کسی نیست.

> مولانا را سخنی هست من لدنی، می‌گوید؛ در بند آن نی که کس را نفع کند یا نکند. اما مرا از خردگی به الهام خدا هست که به سخن تربیت کنم کسی را چنان (که) از خود خلاص می‌یابد و پیش ترک می‌رود. این شیخ حق است. بعضی بندگان خدا فعّالند و بعضی قوّالند، انکم الی امام فعال احوج منکم الی امام قوال. الا این نوشت که آن را که قوت فعالی هست

قول که می‌گوید به قوت فعل بیفتد، فعل می کند (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۶۹/۲).

سخن مولانا لاغ است: «سخن مولانا که چشم بندی هست، لاغ بود عظیم. این سحر است دو کس نشسته‌اند چشم هر دو روشن: در او سَبَلی نه؛ غباری گرهٔ نه؛ دردی نه؛ این یکی می‌بیند، آن دگر هیچ نمی‌بیند» (همان، ۱۱۲/۲).

مستی مولانا: شمس در مقالات برای مولانا دو نوع مستی قائل است. ۱ـ مستی در محبت ۲ـ مستی‌ای که در رفتار مولانا با مریدان دیده می‌شود:

مولانا در محبت مستی دارد و هوشیاری ندارد؛ اما شمس را در محبت هم مستی و هم هوشیاری است:

... سیم سببِ نسیان محبت خداست، که از دنیا و از آخرتش فراموش شود. [و این مرتبهٔ مولانا باشد] الدنیا حرام علی اهل الآخرهٔ و الآخرهٔ حرام علی اهل الدنیا و الدنیا و الآخرهٔ حرامان علی اهل الله این معنی باشد، یعنی فراموش کند آن را؛ زیرا مولانا را مستی هست در محبت، اما هوشیاری در محبت نیست. اما مرا مستی هست در محبت، و هوشیاری در محبت هست. مرا آن نسیان نباشد در مستی. دنیا را چه زهره باشد که مرا حجاب کند. یا در حجاب رود از من؟ (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۷۹/۱)

در نظر شمس شیوهٔ رفتاری مولانا با مریدان در اثر مستی است: مریدان مولانا به شمس خرده می‌گیرند که چرا شمس مانند مولانا با آنان نمی‌گوید و نمی خندد و پیوسته آنان را مؤاخذه می کند (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۷۱/۲) اما شمس این ویژگی مولانا را نقد می‌کند و می‌گوید اگر او فقط نظاره می‌کند به دلیل مستی و سکر است:

این مولانا بارها گفته است که او از من رحیم تر است. او را مستی خوش است. خواه این کس درآب سیاه افتد، خواه در آتش و خواه در دوزخ، او دست در زیر زنخ زده است، نظاره می‌کند. او نه در آب می‌افتد نه در آتش در پی آن کس، الا نظاره می‌کند. من هم نظاره می‌کنم، الا دمش می‌گیرم که تو نیز ای برادر در میفت! بیرون آی با ما، تو نیز نظاره می‌کن! و آن دم گرفتن و بیرون کشیدن این گفتن است (همان، ۱۷۶/۲).

غلبهٔ معنی، در نظر شمس مولانا در اثر غلبهٔ معنی لال می شود و این پسندیده نیست. «من چون شعر گویم در اثناءِ سخن، باز شکافم، و معنی سر آن بگویم. بعضی از غلبهٔ معنی لال شوند، مولانا را لالی نیست الا غلبهٔ معنی، و قومی را قلّت معنی، مرا از این هیچ نباشد.» (همان: ۱۳۸/۱ این مطلب در صفحهٔ ۳۴۸ هم تکرار شده است)

سخن پست: شمس سخن مولانا را گاهی لدنی می‌داند و گاهی با توجه به شرایط و مخاطبان مولانا

پست می‌داند.

صریح گفتم مولانا پیش ایشان، که سخن من به فهم ایشان نمی‌رسد، تو بگو. مرا از حق تعالی دستوری نیست که از این نظیرهای پست بگویم، آن اصل را می‌گویم بر ایشان سخت مشکل می‌آید، ... چون مولانا بگفت تسلیم کردند و عذر خواستند. سری درویشانه فرو آوردند، و رفت (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۳۴/۲).

مولانا به این نکته هم در کتاب *مثنوی* و هم *فیه‌مافیه* اشاره می‌کند که مجبور است؛ سخن را به قدر استعداد هر کس بیان کند و در حسرت فهم درست است.

اصحاب و احوال ایشان همچون مدرسه است که در او فقها باشند که هر فقیهی را مدرس بر حسب استعداد جامگی می‌دهد: یکی را ده، یکی را بیست، یکی را سی، ما نیز سخن را به قدر هرکس و استعداد او می‌گوییم که: کلّم الناس علی قدر عقولهم (مولوی،۱۳۹۰: ۲۸۹).

همچنین در *مثنوی* می‌گوید وقتی سر و کارت با کودک افتاد، باید زبان کودکانه گشود:

چونکه با کودک سر و کارم فتاد — هم زبانِ کودکان باید گشاد
که برو کتّاب تا مُرغَت خرم — یا مویز و جوز و فستق آورم
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۷۸-۲۵۷۷)

مولوی از این که مجبور است «سخن پست و نازل» و در سطح فهم عوام بگوید، ناراحت است و در حسرت فهم درست است:

آن چه می‌گویم به قدر فهم توست — مُردم اندر حسرت فهم درست
(مولوی،۱۳۷۳: ۳ /۲۰۹۸)

برتری سنایی و سید بر مولانا: شمس اگر چه سنایی را سنائیک می‌خواند و اگر چه او را مورد انتقاد قرار می‌دهد اما او را برتر از سید و مولانا می‌داند:

مصطفی در آرزوی ایشان می‌سوخت، مجال نبود، واشوقا می‌گفت. ابایزید را اگر خبری بودی هرگز انا نگفتی، لاجرم زنار خواست سنائیک. او باز به از سید بود، و سید به از مولانا، او را حال خوش‌تر بود و او را علم بیشتر. این‌ها را می‌بینی عماد و غیره، آن گذشتگان را صد چند ایشان بگیر، دویست چند ایشان بگیر ... (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲ /۱۳۰).

همچنین می‌گوید: «سید را بوی روح و مستی روح بیش که مولانا را. او را علم‌های زیادتی بود، آن به هیچ تعلقی ندارد» (همان، ۲ /۱۰۲).

مولانا در آغاز آشنایی با شمس قابلیت دریافت رموز را نداشت. شمس به مولانا می‌گوید که میل و رغبت من به تو از اول قوی‌تر بود، اما اگر می‌گفتم زیان می‌بردم.

> 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 برده بودیمی؛ زیرا آن وقتت این حالت نبود(شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲ /۲۱-۲۰).

شمس مولانا را به دلیل عدم نیاز می‌رنجاند.

> 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 تو را چگونه رنجانم، که اگر بر پای تو بوسه دهم، ترسم که مژهٔ من در خلد، پای تو را خسته کند (همان، ۱ /۹۹).

شمس به شخصی که می‌گوید مولانا فرّی دارد، خرده می‌گیرد و می‌گوید:

> ... چون می‌فرمایی که مولانا فرّی دارد و نوری و مهابتی، آخر آنچه او معتقد شود و اقتدا کند و متابعت کند به باطل، این چگونه فرّی باشد و نوری؟ می‌فرمایی که می‌باید که پنجاه ولی مفَرَّد در رکاب مولانا رود، آخر به نابینایی چگونه اقتدا کنند؟ می‌گویی که اولیا را نشان‌ها باشد. تو که ای اولیا را تا نشان بدانی؟ (همان، ۱ /۸۲)

نوشته‌های شمس: مولانا نوشته‌های شمس را با نوشته‌های دیگران می‌آمیزد؛ این نکته باعث رنجش شمس می‌شود؛ زیرا او نوشته‌های مولانا را حتی با قرآن نمی‌آمیزد. البته می‌توان از آن برداشتی تأویلی داشت که مولانا عشق شمس را با عشق و علاقه به دیگران می‌آمیزد و یا شمس را با دیگران یکسان می‌داند، چون شمس در *مقالات* بارها به این نکته اذعان می‌کند که ورق خود خواندی، ورق یار نیز بخوان و در آن منظورش شناخت محبوب است:

> ... همچنین می‌نماید که تو را خود عالمی هست جدا، فارغ از عالم ما و نیز وقتی نبشته‌های مرا با نبشته‌های دیگران می‌آمیزی. من نبشتهٔ تو را با قرآن نیامیزم! با آنکه تو رجحان دعوی کرده‌ای، من آن دعوی نکرده‌ام. و وقتی چیزی گویم بنویس، کاهلی کنی (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲ /۸۸).

مولانا منی و فرعونی دارد: «مولانا را می‌بینی، چون آن منی و فرعونی هست، سر فرو انداخته است» (همان، ۲ /۱۸۰).

مولانا اهل حق نیست: «لاغ گوییم که مولانا اهل حق است، پیشِ خدمتِ او سخن لطیف باید گفتن. نمی‌بینی، تا کنون سخن محبت می‌گفتیم؛ پیش اهل دنیا سخن خوف باید گفتن» (همان:۱ /۱۳۲).

شمس از این که مولانا مفتی شهر است و گرفتار ننگ و نام دلش می‌رمد و می‌گوید:

> چه می‌فرماید مولانا، خوشش نمی‌آید که من (تنها) می‌روم؟ لیک این چنین است که تنها و فارغ، هر جایی بگردم و بر هر دکانی بنشینم. او مرد اهل مفتی شهر را نتوانم بر هر دکانی و بر هر جایی با خود بردن! در هر تونی سر در کنم! تا بدانی که من با تو هرگز لا ابالی مشایخانه نکرده‌ام که من اینجا می‌روم خواهی و گر نخواهی، اگر ازان من باشی با من آیی. الا هر چه دشوارت آید بر تو لازم نیست. چنان نشسته‌ای به عاریت، دلم می‌رمد (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۶۳/۲).

نتیجه‌گیری

چنان که سراسر دیوان کبیر از عشق مولانا به شمس تبریزی سرشار است، در *مقالات* هم، نام و عشق مولانا در موج و خروش است، اما شمس در این عشق بت نمی‌سازد و هرگز دیده بر روی نقاط ضعف و معایب مولانا نمی‌بندد؛ بلکه آنچنان که شیوهٔ اوست، با سخنش در همه حال به تربیت و ارشاد همگان، به ویژه کسانی که با تمام وجود دوستشان دارد، می‌پردازد و در این مورد مولانا را مستثنی نمی‌کند.

در *مقالات*، مولانا واعظ و مفتی مشهور شهر است که با نظر عنایت شمس، دست از جاه و مقام دنیایی برمی‌دارد و این به واسطهٔ تواضع و فروتنی اوست که علی‌رغم سرآمدی در علوم، در برابر شمس، چون کودکی دو ساله و مستعد پرورش عرفانی می‌نشیند. مولانا به تعبیر شمس شیخ کاملی است که به خاطر متصف بودن به صفات الهی، هم چون صبر و بردباری، شایستگی آن را می‌یابد که اسرار الهی به او گفته شود، و تنها این مولاناست که سَر این خم ربانی را می‌گشاید تا جهانی از وجودش بهره‌مند گردند. سبب این واقعه آن است که شمس خود را در وجود مولانا می‌بیند و با خود نجوا می‌کند و کدام مرتبهٔ عاشق و معشوقی فراتر از این است که عاشق خود را در وجود معشوق ببیند.

اما مولانا که در مواردی تنها دوست و همدم شمس است، در مقام و منزلت عرفانی، در نظر شمس فراتر از او می‌رود به گونه‌ای که شمس خود را مراد و او را مرادِ مراد می‌داند و از او می‌خواهد که او را بیاموزد.

منابع

ـ خواجه شمس‌الدین محمد حافظ، (۱۳۷۵)، دیوان حافظ، تصحیح محمد قزوینی، قاسم غنی، تهران، نشر یاسین.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۹۰)، شرح کامل فیه‌مافیه، چاپ اول، تهران، انتشارات معین.
ـ سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، قمار عاشقانه شمس و مولانا، چاپ اول، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی صراط.
ـ شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۶۹، مقالات، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ اول تهران، خوارزمی.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۳۶)، دیوان شمس، دیوان کبیر (کلیات شمس)، تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ اول، تهران، دانشگاه تهران، انتشارات امیرکبیر.
ـ مثنوی معنوی، (۱۳۷۳)، تصحیح رینولدالین نیکلسون، به اهتمام نصرالله پور جوادی، تهران، انتشارات امیر کبیر.

تأویل‌های عرفانی شمس‌الدین محمد تبریزی از حضرت محمد(ص)

عبدا... طلوعی‌آذر[1]
شهناز پسندیده[2]

چکیده

بی‌شک یکی از بزرگ‌ترین عارفان عرفان اسلامی شمس‌الدین محمدتبریزی عارف نام‌آور قرن هفتم هجری است که تحولات بنیادی در تفکرات مولانا جلال‌الدین مولوی بوجود آورد. شمس در تعالیم خود دانستن تأویل و تفسیر قرآن را برای هر مسلمانی لازم دانسته و حضرت رسول را به عنوان نخستین مؤول و مفسر قرآن معرفی می‌کند. در مجموعه ادب فارسی به ویژه متون عرفانی تفسیرهای عارفانه‌ای مورد اهتمام قرار گرفته و آثارمدونی در این زمینه نگاشته شده است. از جمله در *مقالات* شمس به مناسبت ذهن تأویل‌گرای مؤلف حوادث مندرج در تاریخ زندگی پیامبران تأویل و گفتارهای ایشان تفسیر شده است. شمس تبریزی در این میان حضرت محمد(ص) را نمونه متعالی انسان معرفی می‌کند.

شمس در «*مقالات*» به بیشتر شخصیت‌های بزرگ عرفان و دین، تعریض‌ها و نیش زبان‌هایی دارد، جز پیامبر بزرگ اسلام(ص). هرجا که ذکری از این بزرگ مرد تاریخ انسانی به میان می‌آید، کلام سخت و بی‌پرده و بعضاً تند و بی‌محابای شمس به نرمی و لطافت و احترام می‌گراید. در نظر او، احدی قابل قیاس با پیامبر(ص) نیست. او سلطان است و محبوب و دیگران حتی پیامبر عظیم الشأنی چون عیسی در قیاس با مقام او بنده‌ای بیش نیستند. بدون شک تحلیل این تفسیرها کمک شایانی به تبیین سنت تفسیرنویسی عارفانه خواهد نمود.

این مقاله تأملی بر اوصاف حضرت محمد(ص) در *مقالات* شمس نموده و عمده‌ترین اوصاف حضرت محمد(ص)، همه علوم معلوم محمد(ص)، ارزش قرآنِ صامت به قرآن ناطق، تعظیم قرآن نه به خاطرخداوند که به خاطر محمد(ص) و .... را مورد تدقیق قرار داده است. مفاهیمی چون مقایسه خود مؤلف با پیامبران و بعضاً مخالفت با آنها، شبهه در برخی از احادیث از این قبیل است.

واژگان کلیدی: ادبیات عرفانی، *مقالات* شمس، محمد(ص)، تأویل.

---

۱ . استادیار، عضو هیات علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه
۲ . دانشجوی دوره دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

مقدمه

یکی از مضامین اصلی در آثار ادبی به ویژه متون عرفانی، تقریر احوال پیام آوران الهی است که غالباً مقام پیامبر مورد اعتقاد خود را در یک زمینه درون دینی بر سایر انبیاء برتری داده‌اند. این مقاله سعی دارد با تحلیل شخصیت محمد(ص) در مقالات شمس، به ویژه در حوزه معرفت شناسی، تأویل گفتار پیامبر اسلام را نشان دهد. بهره‌گیری از داستان حضرت محمد(ص) و شخصیت وحوادث زندگی ایشان در متون ادبی از اولین دوران شکل‌گیری ادب فارسی سابقه داشته و تقریباً در تمام متون ادبی نیز دیده می‌شود.

رواج تفکر تأویل گرایانه در ایران بعد از اسلام، با رواج تفکرعرفان ایران در قرون نخستین درهم تنیده شده است. با شدت یافتن ذوق عرفانی، نگاهی هرمنوتیکی نیز به گزاره‌های عرفانی و متون وحیانی بیشتر شد.عارفان بسیاری برخی از گفتارهای بزرگان دین و متون مقدسی چون قرآن را تأویل کرده‌اند که شمس تبریزی در این میان جایگاه خاصی دارد. شمس معتقد است که رسول خدا در آغاز کار از مردم دوری گزید تا قبول خلق او را زیانی نرساند و دمی حجاب بین او و محبوبش نشود اما چون به غایت مرتبهٔ کمال رسید، با مردم مصاحبت می‌کرد؛ زیرا به مقامی رسیده بود که این قبول واقبال عامّه زیان و حجابی برای او نبود.

دیدگاه شمس درباره تأویل شخصیت حضرت محمد(ص)

شمس در «*مقالات*» به بیشتر شخصیت‌های بزرگ عرفان و دین، سلف و معاصرش ـ تعریض‌ها و نیش زبان‌هایی دارد، جز پیامبر بزرگ اسلام(ص): «خود در سخن آن بزرگان اعتراض کردم، در سخن مصطفی صلوات الله علیه خود اعتراض نکردم» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/ ۴۵).

هرجا که ذکری از این بزرگ مرد تاریخ انسانی به میان می‌آید، کلام سخت و بی‌پرده و بعضاً تند و بی‌محابای شمس به نرمی و لطافت و احترام می‌گراید. در نظر او، احدی قابل قیاس با پیامبر(ص) نیست. او سلطان است و محبوب و دیگران حتی پیامبر عظیم الشأنی چون عیسی در قیاس با مقام او بنده‌ای بیش نیستند: «عیسی در حال سخن گفت، محمد بعد از چهل سال در سخن آمد. نه از نقصان بلکه از کمال؛ زیرا محبوب بود. بنده را گویند توکیستی؟ گوید: انی عبدالله. سلطان را نگویند توکیستی؟» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۹۸)

در نظر او رسول گرامی اسلام معشوق است و محبوب اما چون عقل در ذکر و بیان محبوب حیران و سرگشته می‌شود، او را عاشق خطاب می‌کند در معنیِ معشوق: «اگر از من پرسند که رسول علیه السلام عاشق بود، گویم که عاشق نبود، معشوق و محبوب بود اما عقل در بیان محبوب سرگشته می‌شود. پس او را عاشق گوییم به معنی معشوق.» (همان، ۱۳۴)

شمس در یک نگاه فراگیر به دو نوع تأویل اعتقاد دارد : تأویل مثبت و تأویل منفی. شمس تأویل را کاری بزرگ می‌داند. درجه‌ای بزرگ که هر کس توانایی آن را ندارد و هر کسی که صاحب چنین علمی شود باید بدان فخر کند (همان، ۶۸۴). با توجه به موضوع مورد بحث که اختصاص به جایگاه، شخصیت، اقوال و احوال پیامبراسلام و تأویل گفتارهای ایشان و آیات خطاب به حضرت در نگاه شمس دارد؛ چنین برمی‌آید که:

۱. نوع نگاه شمس به پیامبر اسلام: در مواردی به گونه‌ای است که کمتر در متون گذشته سابقه دارد و بسیاری از مقاله‌هایی که به بررسی سیمای پیامبر در نگاه مولانا پرداخته‌اند به این مسأله توجه نکرده‌اند چنان که آن‌ماری شیمل تأثر مولوی از شمس را در این زمینه یادآور می‌شود و آن را غیرقابل انکار می‌داند. (شیمل، ۱۳۷۴: ۲/ ۱۴ – ۲۱)

اگر در مثنوی و دیوان کبیر داستان پیامبران از جمله داستان محمد(ص) در خدمت بیان تصاویر، افکار، احوال و عواطفی است که جوهر آن عشقی شورانگیز است و احوال و اسرار انبیاء نیز تقریری از مواجید مولانا و نشانه‌ای از تجارب روحانی اوست (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۴۳)؛ در *مقالات* به خاطر نوع و سبک گفتار و از همه مهم‌تر حالت بیان آن، که به صورت خطابه و وعظ است؛ تمام تصاویرِ محمد(ص) برای بر کشیدن مقام او بر سایر انبیاء(ع) بوده و نوعی شوریدگی به مقام ایشان، به رغم پاره‌ای شطحیات دیده می‌شود.

۲. مقایسه کلی مجموعه آثار شمس، چه در *مقالات* و چه در اسرار با مجموعه منابع پیشین به ویژه عارفان نخستین ایرانی چنین برمی‌آید که از محققان و عارفانی که دست به تأویل زده‌اند هیچ یک به اندازه شمس به مباحث نظری تأویل و خاستگاه‌های آن با توجه به انواع آن نپرداخته‌اند.

۳. شمس به طور ضمنی و در آنجایی که به مباحث نظری و زمینه‌های تأویل اشاره می‌کند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۸۴) خود را چونان حضرت یوسف(ع) صاحب علم یوسفی (تأویل الاحادیث) می‌داند و تأویل‌های او جدا از صحت و سقم آن از شخصیت وگفته‌های پیامبر مؤید این مسئله است.

۴. با توجه به کتاب اسرار چنین برمی‌آید که مجموعه تأویل های او از گفته ها وکرده های پیامبر در مقالات از آن خود اوست و فرضیه انتسابی بودن این مقاله ها به شمس فاقد اعتبار است. مجموعه مطالب اسرار نشان می‌دهد کاتب دیگری در کنار کاتب *مقالات* شمس، گفتارهای شمس را استماع کرده و نوشته است و تنها در برخی از جزئیات و گزینش واژگان با هم اختلاف دارند.

دیدگاه شمس درباره نبوت

شمس در مقالات خود، از عمومی‌ترین مباحث گرفته تا پرسش از برخی تابوها را در حوزه نبوت را مطمح نظر داشته که در برخی از موارد، بدیع و هنری است. مفاهیمی چون اصلِ مسأله نبوت و خبر شدن از عالم غیب، تنبه خوانندگان نسبت به فلسفه ارسال پیامبران، انگیزه‌های ارسال رسل و موارد دیگری از قبیل اوصاف محمد(ص) در *مقالات* شمس تأویل آیات خطاب به محمد(ص) بررسی سخنان محمد(ص)، مقایسه قرآن با سایر کتب اهل کتاب، اوصاف محمدیان، شبهه در برخی از احادیث پیامبر اسلام، از جمله مسایلی هستند که شمس در *مقالات* بدان پرداخته است.

یکی از مهم‌ترین اوصافی که شمس برای خاتم‌النبیین برمی‌شمارد لقب حبیب اللهی اوست. شمس محمد(ص) را درجایی به مناسبتی عاشق و در جایی دیگر او را معشوق می‌نامد که در هر حالت نشانه

تأکید فراوان مؤلف به ارتباط حضرت با عشق است چنان که خانم شیمل در کتاب محمد رسو ل‌الله به نقل از ابن‌عربی، دین او را دین عشق و مرتبه عشقِ کامل را برازنده قامت او می‌داند (شیمل،۱۳۸۴: ۱۰۱).

شمس در یک موضع، پیامبر اسلام را عاشق معرفی می‌کند که تمام اعمال وعبادات او نه از سر آموزش که از دل عشق الهی، به یاران صورت می‌گرفت (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۹۶) او در فرازی دیگر او را معشوق می‌نامد و می‌گوید:

> اگر از من پرسند که رسول علیه السلام عاشق بود گویم عاشق نبود معشوق و محبوب بود اما عقل در بیان محبوب سرگشته می‌شود پس او را عاشق گوییم به معنی معشوق (همان، ۱۳۴).

صفت دیگری که برای او با توجه به آیه ۲۸ سوره فجر می‌آورد «میهمان خاص خداوند» است. شمس مرجع ضمیر کاف را در آیه «ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» (فجر/ ۲۸) پیامبر دانسته که میهمان ویژه مائده الهی است. پیامبر خاتم از سویی «نواله خوارِ خاص سفره خداوند» و از سویی دیگر «رحمۀ للعالمین» است (فجر/ ۹۶)

«نور محمدیه» یکی دیگر از اوصافی است که شمس بر اساس روایت قرآن برای حضرت (سراج منیر) برمی‌شمارد. شمس در مقالات به این صفت عنایت ویژه‌ای دارد و می‌گوید:

> اکنون برو محمد را ببین نورِ محمد را ببین که برین آفتاب و مهتاب علتی (خسوف و کسوف) می‌نشیند و بر او هیچ علتی نمی‌نشیند و هیچ علیتش نیست روی این شمس سیه شود و روی آن شمس سیه نشود؛ زیرا آن شمس نور جلال او گرفت واین شمس در آن مقام است که اذا الشمس کورت (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۰۰).

یکی دیگر از اوصافی که شمس ذکر کرده «معراج پیامبر» و عجز در درک حضور اوست. نکته مورد توجه این که او از میان مجموعه معجزات پیامبر (شفاعت و شهادت سنگ و ما رمیت اذ رمیت، شق القمر، استن حنانه و...) تنها به معراج او اشاره کرده که از میان مجموعه مباحث موضوع معراج نیز (جسمانی یا روحانی بودن، نحوه دیدار با خدا در شب معراج و...) تنها به روایت مواجهه جبرئیل با حضرت آن هم بدون تأویل (نظیر جبرئیل سمبل عقل و محمد سمبل عشق) اشاره می‌کند. (همان، ۲۰۸، ۲۰۹، ۱۸۲)

صفت دیگری که کمتر در متون عرفانی دیده می‌شود اطلاق «باز سپید سلطان ازل» برای پیامبر است.یکی از شگردهای شمس در توصیف یک فضا و روایت‌پردازی قصص و احادیث قدسی، سخن گفتن از زبان خداوند، با پیامبر اسلام در یک مرحله و با انسان‌ها و مردمان دیگر در مرحله دیگر است. چنان که در یک صحنه، پیامبر و امت او همزمان از جانب خداوند خطاب می‌شوند و پیامبر به باز سپیدی مانند می‌شود که فقط برای هدایت مرغانِ سرگردان عازم دنیای مادی شده است:

> این قدر نمی‌دانند که عزیز داشتن تو ای بنده خاص ما عزیز داشتن ماست و تعظیم خدایی

ماست. گفت ما بنده خود را و باز سپید خود را از بهر مصلحت شما درین دام انداختیم آخر نشان سلطان را بشناس (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۶۷).

«استغراق رسول» یکی دیگر از اوصاف است که به رغم استغراق تام یک لحظه از خودبی‌خود نمی‌شود و مصالح امور مسلمین را تمشیت می‌کند (همان، ۶۱۷ – ۶۱۸) . در جایی دیگر نیز ضمن اشاره به حالت استغراقِ، دلیل انجام تکالیف شرعی را استغراق در معبود می‌داند:

و چون دانست که هر کس را به آن عملِ حقیقی راه نباشد و کم کسی را آن استغراق مسلم باشد، ایشان را این پنج نماز و سی روزه و مناسک حج فرمود و تا محروم نباشد. .... و باشد که به آن استغراق نیز بویی برند.

یکی دیگر از اوصاف حضرت رسول در *مقالات* «عدم استغنای حق ازو» است که به عنوان یکی از موضوعات اصلی ادبیات عرفانی در بخش فلسفه آفرینش و هبوط انسان مطرح است. بر این اساس، ارج و عظمت مقام او به میزانی است که خداوند با همه غنا و بی نیازی، از وجود و حضور حضرت درعالم گزیری ندارد و به همان نسبت خلائق نیز، برای رسیدن به کمال، گریزی از او ندارند: «چند می‌گویی که من از محمد مستغنی به حق رسیده حق از محمد مستغنی نیست» (همان، ۳۲۰)

یکی دیگر از اوصاف حضرت در مقالات شمس «شرم خداوند از رسولِ خاتم» با توجه به آیه «طه ما انزلنا علیک القرآن لتشقی» است. بر این اساس شمس با ساختن گفت و گوی میان خداوند و رسول، به تأویل یکی از آیات قرآن «تنزیلا ممن خلق الارض والسموات العلی» (طه / ۴) با توجه به محوریت حضرت رسول می پردازد. (همان: ۳۲۰)

نظر به توجه شمس به قرائت قرآن از زبان محمد(ص) نه از زبان فرستنده آن؛ این نکته به ذهن می‌رسد که اولاً تمدن اسلامی تمدنِ متن است و لاجرم تمدن تأویل نیز خواهد بود (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۸۰) و ثانیاً بنا بر گفتار شمس که ملاک فهم این متن بزرگ آفرینش (قرآن) است نه صرف حروف و کلمات، پای تأویل و قرائت های مختلف به میان می‌آید؛ چرا که تأویل، روی دیگر متن است. تأویلی که در یک فرایند مبتنی بر حرکت ذهن در جهت کشف اصل پدیده‌ها و پی‌جویی عاقبت آن شکل می‌گیرد و به جای توجه به نقل و روایت، به استنباط و اجتهاد تکیه دارد (همان، ۳۸۸). البته استنباطی که از یک سو باید بر حقایق قرآنی و از سویی دیگر بر داده‌های زبانی (خود متن) مبتنی باشد (همان، ۳۹۰) محققان علوم قرآنی، تفسیر و تأویل قرآن را از چند طریق تفسیر قرآن با قرآن و تفسیر کلامی و به کمک عقول راسخان در دانش امکا ن‌پذیر می‌دانند، شمس در گروه دوم می‌گنجد که گزاره «آنچه تو را برهاند بنده خداست نه نبشته مجرد من اتبع السواد فقد ضل» موید همین ادعاست.

تأویل آیات قرآن در نگاه شمس‌الدین محمد

تأویل آن دسته از آیاتی که مستقیماً خطاب به پیامبر اسلام است و شمس به تأویل آنها دست یازیده قابل تأمل‌تر است. شمس در بخشی از مقالات، اهمیت قرآن را به شخص گیرنده این پیام یعنی محمد

می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۶۹۱) که با دیدگاه امروزی و نظریه ادبی جدید درباره متن و نوشتار قابل تطبیق است و آن این که، در نوع ارتباط متن (قرآن) با مؤلف و صاحب سخن (خداوند) ارزیابی متن، بدون حضور و وجود گوینده سخن انجام می‌گیرد. شمس نیز در این قرائت از قرآن، آن متنی (قرآنی) را قدر می‌داند و ارج می‌نهد که با نگاه محمد(ص) قرائت شود

> تعظیم نمی‌کنم که خدا گفت بدان تعظیم می‌کنم که از دهان مصطفی صلی الله علیه وسلم برون آمد بدان که از دهان او برون آمد (همان، ۶۹۱)

همچنان که مشابه همین گفتار در بخش دیگری از *مقالات* آمده است: «آنچه تو را برهاند بنده خداست (محمد) نه نبشته مجرد (قرآن) من اتبع السواد فقد ضل» موید همین ادعاست.

آیات خطاب به محمد(ص) و تأویل‌های شمس

در تفسیر بعضی از آیات نیز نکات تازه‌ای در باب قصص انبیا و اخبار پیشینیان بیان کرده است که اگر چه ارتباط چندانی با دریافت‌های تفسیری ندارند، خالی از نگرش جدید به این امور هم نیست. به عنوان نمونه، از آیه سی‌ام سوره مریم؛ یعنی:

> انّی عبدالله آتانی الکتاب وجعلنی نَبیاً» فضیلت محمد(ص) را بر عیسی (ع) استنباط می‌کند. 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، گوید: انّی عبدالله.
> سلطان را نگویند توکیستی؟ (شمس، ۱۳۷۷: ۹۸)

ازجمـله آیاتی که شمس به تفسیر آن پرداخته و اتفاقاً در *مثنوی* مولوی نیز بدان اشاره شده آیه «والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا» است. او با توجه به این که گوینده و خواننده آن، پیامبر یا غیر او باشد؛ دو تفسیر از آن ارائه می‌دهد که قرائت نخستین، تفسیر محض و قرائت دوم تفسیرِ تأویلی است. در قرائت اخیر ضمیر «نا» در «فینا» جسم و در «سبلنا» روح و حقیقت معنا شده است:

> والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا یعنی اگر مقدم و مؤخر خوانی چگونه خوانی؟ (والذین هدیناهم سبلنا جاهدوا فینا) این است مراد. اگر نه اینها که مجاهده کردند در این راه بی هدایت ما جهاد کردند. آنگاه ماشان راه نمودیم تا با هدایت ما جهاد کردند پس تکرار لنهدینهم چون باشد یا اگر نه از زبان رسول باشد که والذین جاهدوا فینا ای خدمه ظاهر جسمنا لنهدینهم سبلنا ای سبل ارواحنا و حقایقنا (شمس، ۱۳۷۷: ۳۹ ـ ۲۳۸).

«تنزیلا ممن خلق الارض» یکی دیگر از آیاتی است که شمس با توجه به محوریت حضرت رسول به تأویل آن می‌پردازد. او ارض را به جسم محمد و آسمان را به مفکره، مصوره و مخیله او و عرش را به دل او تأویل می‌کند. (همان، ۳۲۰)

یکی دیگر از این آیات، آیه «الا تذکره لمن یخشی» است که شمس، ارض را به تن محمد(ص) تفسیر می‌کند. (شمس، ۱۳۷۷: ۳۲۰)

از دیگر تفسیرهای شمس از آیات خطاب مستقیم به محمد(ص) مقایسه دو آیه «انک لاتهتدی» (۲۸ – ۵۶) و «انک لتهدی» (۴۲ ـ ۵۱) است که در یک جا کار هدایت را به پیامبر نسبت می‌دهد و در جایی دیگر سلب می‌کند. شمس این را تناقض نمی‌داند و می‌گوید: «کلام حق و آنگاه تناقض این محال باشد تو راه نمایی که اینک راه راست اما نتوانی بردن برنده منم» (شمس، ۱۳۷۷: ۶۳۷)

آیه دیگر «لا ادری ما یفعل بی و لا بکم» (۴۶ـ ۹) است. آیه‌ای که ظاهر و صورت آن با حقیقت روح محمدیه و وجود او در تضاد است. شمس ضمن تحذیر مفسرانی که به ظاهر بسنده کرده‌اند عدم آگاهی پیامبر از حوادث آینده را نه حاصل سرگردانی که حاصل آگاهی مطلق او می‌داند. آگاهی‌ای که با نزول آیه «انا فتحنا لک فتحا مبینا» تکمیل شد «گفتم تقدیر سخن چنین شود آن» نمی‌دانم «جهل و سرگردانی است، بلکه معنی اینست که نمی‌دانم که پادشاه مرا کدام خلعت خواهد پوشانیدن و کدام ملک خواهد بخشیدن؛ سوال کردند که هنوز اشکال باقی است که مثل او نداند که او را چه خواهد بخشیدن، نقصان باشد و نیز بعضی خلعت‌ها رسیده بود باقی چون معلوم نشد؟ چون اندک دال است بر بسیار، گفتم این نادانی نباشد این مبالغه باشد در بزرگی و بی‌نهایتی آن عطا، چنان که جای دیگر می‌فرماید و ما ادراک ما العقبه و ما ادراک ما یوم الدین» (همان، ۱۶۸) با این هدف، او همچنین به تأویل آیاتی می‌پردازد که در ظاهر آن اشارتی مستقیم به محمد دیده نمی‌شود ولی شمس در پاسخ دیگران، آیات را به گونه دیگر تفسیر می‌کند.

آیه دیگر «لرحمن علی العرش استوی» است که عرش را دل محمد و استوی را حال او تفسیر می‌کند (همان، ۶۵۷).

سرانجام در آیه «له ما فی السموات و ما فی الارض»، سماوات را به دماغ او و ارض را به وجود حضرت رسول تأویل کرده است (همان، ۶۵۷).

سخنان محمد(ص) در مقالات شمس‌الدین محمد و تأویل آن

شمس برای نشان دادن اهمیت جایگاه پیامبر و احادیث مربوط به ایشان در جان و زبان خویش به مقایسه سخنان آن حضرت با دیگران پرداخته و می‌گوید:

> کم‌ترین خبری از آن مصطفی صلی الله علیه و سلم ندهم به صد هزار رساله قشیری و قریشی و غیر آن؛ بی‌مزه‌اند، بی ذوق اند ذوق آن را در نمی‌یابند یک جرعه به خویشتن پرستان ندهند (همان، ۲۰۹).

او همچنین به دلیل اهمیت و حجیّت سخنان محمد در ذهن و زبان خویش در یک جا به فخررازی می‌تازد که گفته بود «محمد تازی چنین گفت محمد رازی چنین می‌گوید» و به شهاب هریوه اعتراض می‌کند که چرا در همه انبیا (از جمله محمد) به کرشمه می‌نگرد (شمس، ۱۳۷۷: ۲۷۱)

و به سخنان دراز دامن فلاسفه و حکیمان با توجه به اصل «خیرالکلام ما قل و دل» پرداخته و کلام موجزمصطفی را بهتر از درازگویی دیگران می‌داند (شمس، ۱۳۷۷: ۶۹۴). حضرت به (الدنیا سجن المومن) خرده می گیرد (همان، ۶۱۰) که باید در مقام و جایگاه خویش بررسی شود.

روایت «ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها» است که شمس نفحه در این گفتار را به نفس بنده مقرب الهی تأویل می‌کند و می‌گوید:

> این نفحات نفس بنده‌ای باشد از بندگان مقرب که اوست کیمیای سعادت نه آن کتاب، والله نه آن کیمیاست نه سعادت که یک ذره از آن کیمیا بر صد هزار خانه پر مس نهی، زر خالص شود (همان، ۷۵۰).

«لی مع الله وقت لا یسعنی...» یکی دیگر از این احادیث است که شمس بیش از چهار بار بدان اشاره می‌کند که تنها یک باربا تأویل همراه است. شمس در مورد اخیر، گفتار پیامبر را نه قال و مقال که دعوت پیامبر می‌داند و ملک مقرب را روح پیامبر و نبی مرسل را به جسم پاک پیامبر تأویل می‌کند.

> لایسعنی فیه ملک مقرب روح پاک است نبی مرسل جسم مطهر اوست، چون این در نگنجد ورای این چه باشد کرا زهره باشد که این را بگشاید جز این تبریزی بچه این مقال و قال مصطفی نیست دعوت است (همان، ۷۰۱).

یکی از پربسامدترین احادیث نبوی در *مقالات* شمس «من عرف نفسه فقد عرف ربه» است. شمس معرفت خواسته شده در این روایت را نه معرفت نفس که معرفت جان رسول می‌داند و مضاف الیه واقعی نفس را نه «هـ » که «ی» می‌داند.

> او را شرم بود که بگوید من عرف نفسی فقد عرف ربی، من عرف نفسه گفت اینجا هر کسی از بی خبری تأویل کردند. باز عقلا گفتند که این نفسک پلید تاریک ژنده را شناسیم، از این معرفت خدا حاصل شود اصحاب سر دانستند که او چه گفت (همان، ۷۳۴).

او هم چنین به محور جانشینی خود واژه نفس می‌پردازد و دلیل انتخاب واژه نفس به جای عقل و روح را احاطه نفس بر همه عوالم می‌داند: «چرا نگفت من عرف عقله فقد عرف روحه گفتم زیرا نفس محیط است به همه» (شمس، ۱۳۷۷: ۳۱۰).

روایت دیگر «علیکم بالسواد الاعظم وایاکم والقری» است. او سواد اعظم را به زانو زدن خدمت عارف کامل و قریه را به هم‌نشینی با ناقصان تأویل می‌کند (همان، ۲۰۵). روایت مشابه دیگر با این مضمون «تفکر ساعه خیرمن عباده ستین سنه» است که تفکر را حضور درویش صادق تاویل می‌کند (همان، ۲۰۸).

روایت دیگر «شاوروهن و خالفوهن» است که مرجـع ضمیر «هن» (زنان) را به نفس تأویل می‌کند و زن و نفس را یک چیز می‌داند (شمس، ۱۳۷۷: ۲۷۸)

یکی دیگر از احادیث نبوی که شمس به دلیل تقابل با احادیث دیگر پیامبر تأویل می‌کند «حب الوطن من الایمان» است، چرا که از یک سو در حدیثی دوستداری دنیا مذمت شده و از سویی دیگرعشق به وطن دراین حدیث از نشانه‌های ایمان معرفی می‌شود. لاجرم باید وطن را غیر از معنای اولیه آن یعنی جان و جهان دیگر دانست. چنان که شیخ اشراق، وطن را در این حدیث عالم علوی می‌داند و خواننده را از این که وطن را دمشق و عراق و ... بداند بر حذر می‌دارد. (مجموعه مصنفات شیخ اشراق:۳/ ۴۶۲ به نقل از راستگو، ۱۳۸۳: ۲۳۲) شمس نیز با توجه به زمینه ذهنی خویش و محتویات خود روایت و بستر معنایی بینامتنی، آن را این گونه تأویل می‌کند:

> او را این قدر عقل نباشد که خاک را اعتبار نباشد اگر استانبولی را آن باشد واجب باشد بر مکی که متابعت کند حب الوطن من الایمان آخر مراد پیامبر چگونه مکه باشد که مکه از این عالم است وایمان از این عالم نیست .... آن وطن حضرت خداوند است که محبوب و مطلوب مؤمن است (شمس، ۱۳۷۷: ۷۳۷).

روایت دیگر «الدنیا سجن المومن» است که اتفاقا تنها حدیثی است که شمس با رویکرد منتقدانه و معترضانه به آن می‌نگرد و می‌گوید: «مرا این حدیث عجب می‌آید که الدنیا سجن المومن که من هیچ سجن نمی‌بینم الا آنکه نگفت که الدنیا سجن العباد سجن المومن گفت عباد قومی دیگرند» (همان، ۱۱ – ۶۱۰).

روایت دیگر «من اکل مع مغفور غفر له» است که شمس با توجه به آیه‌ای از قرآن (یرزقون فرحین)، غذا را مربوط به عالم دیگر می‌داند. (همان، ۳۱۸)

نتیجه‌گیری

شمس‌الدین محمد تبریزی در تنها اثر خویش، یعنی؛ «مقالات» نظریه‌های جالب تفسیری و تأویلات بدیعی از پاره‌ای از آیات قرآن دارد و خود ادعا می‌کند از هیچ مفسر پیش از خود تأثیر نپذیرفته است.

در *مقالات* شمس به دلیل نوع نوشتار (گفتار در نوشتار) و به علت ذهن اشراقی شمس، هم حوادث تاریخ زندگی حضرت محمد(ص) و هم گفتارهای او البته مبتنی بر باور مؤلف تفسیر و تأویل شده است؛ او در این راستا حدود اختیارات عقل را در تأویل و تفسیر به میزانی گسترده می‌داند که شخصیت گویندگان سخن حتی پیامبران را پشتوانه تام و تمام صحت سخن آنان نمی‌داند و به همین دلیل با جرأت و جسارت به تشریح سخن پیامبران، از جمله احادیث پیامبر اسلام و آیات خطاب به حضرت می‌پردازد. در کنار آن نیز برای بیان عظمت مقام پیامبر به اوصاف او چون همه علوم معلوم محمد، ارزش قرآن صامت به وجود محمد، تعظیم قرآن نه به خاطر خداوند که به خاطر محمد، نور محمدیه، باز سپید سلطان ازل، ... اشاره کرده است. او در بخش تأویل آیات خطاب به محمد ضمن تشریح آیات خاطرنشان می‌کند که یکی از دلایل اهمیت و ارزش قرآن دراین است که از زبان مصطفی(ص) برون آمده است.

بر این اساس آیات «والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا، و وجدک ضالا فهدی، تنزیلا ممن خلق

الارض، انا فتحنا لک فتحا مبینا، و ما تشاوون الا ان یشاءالله و...» را با نگاه اشراقی تأویل کرده است. او همچنین به گفتار محمد(ص) توجه فراوانی کرده که برخی از آنها را مطابق احوالات درونی خویش تأویل کرده است. عمده ترین این سخنان «الشیطان یجری من ابن آدم مجری الدم»، «ان الربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها»، «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، «علیکم بالسواد الاعظم و ایاکم والقری» و ... هستند.

شیوه تفسیری شمس مبتنی بر تأمل شخصی و ذهنیت عارفانه اوست که به چاشنی ذوق وهنر نیز آمیخته شده است.

منابع

ـ ابراهیمی، میرجلال، (۱۳۷۹)، شرح تحلیلی اعلام مثنوی، چاپ اول، تهران، اسلامی.

ـ ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۰)، معنای متن (پژوهشی در علوم قرآن)، مرتضی کریمی‌نیا، چاپ اول، تهران.

ـ ورخالقی، مهدخت، (۱۳۷۱)، فرهنگ قصه‌های پیامبران در مثنوی، چاپ اول، مشهد، آستان قدس.

ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۴)، داستان پیامبران در کلیات شمس، چاپ اول، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ـ خرمشاهی، بهاءالدین، (۱۳۷۷)، قرآن‌پژوهی، چاپ دوم، تهران، دوستان.

ـ راستگو، سیدمحمد، (۱۳۸۳)، عرفان در غزل فارسی، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی.

ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۸)، بحر در کوزه، علمی، چاپ هشتم، علمی.

ـ سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، بسط تجربه نبوی، چاپ سوم، تهران، صراط.

ـ شمس تبریزی، (۱۳۷۷)، مقالات شمس، محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران، خوازرمی.

ـ شمس تبریزی، اسرار شمس، نسخه خطی

ـ شیمل، آنه ماری، (۱۴ و ۲۱/ ۲/ ۱۳۷۴)، عشق مولوی به پیامبر اسلام، روزنامه اطلاعات.

ـ موحد، محمد علی، (۱۳۷۹)، شمس تبریزی، چاپ سوم، تهران، طرح نو.

ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۹)، کلیات شمس تبریزی، بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ پانزده، تهران، امیرکبیر.

معنای زندگی در نگاه شمس تبریزی

یحیی نورالدینی‌آقدم[1]

در بند آن باش که بدانی که من کی ام و چه جوهرم؟
و به چه آمده‌ام و کجا می‌روم؟
و اصل من کجاست؟ و در این ساعت در چه‌ام؟
و روی به چه دارم؟
(شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۷۸)

چکیده

چراییِ زندگی و مفهومِ حیات و هستی، از دیرباز، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر محسوب می‌شود؛ اهمّیت پی بردن به معنای زندگی و تحدید آن در زندگی فردی و اجتماعی، و لزوم پرداختن به این موضوع، متفکّرانِ حوزه‌های مختلف را برآن داشته است که هریک براساس دیدگاه‌های خود، در معنا بخشیدن به زندگیِ انسان، راه و روشِ خاصّی ارائه نمایند و در این مسیر، به پرسش‌های حول و حوشِ این موضوع، به اَشکال و صُوَرِ گوناگون، پاسخ دهند؛ نگرش به این امر مهم، از نظرگاه‌های فلسفی، دینی ـ عرفانی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی می‌تواند چرایی زندگی بشر در این جهان، زوایای مختلف زندگی انسان، آغاز و فرجام آن و... را روشن‌تر سازد؛ به همین دلیل، تحلیلِ راه و روش و سخنانِ انسان‌های بزرگ و صاحبانِ اندیشه می‌تواند چراغ روشنی برای رهیابیِ سایر انسان‌ها باشد.

شمس تبریزی (۶۴۵-۵۸۲ ق.) یکی از نمونه‌های عالی این افراد است؛ او توانسته است با تعیین نگاه هدف‌دار به زندگی و انتخاب مسیری مشخّص، در راستای این نوع نگاه، تأثیر بی‌بدیلی بر عرفان اسلامی ایرانی بگذارد؛ در این مقاله سعی نگارنده بر آن است که با جستجو در زندگی پر رمز و راز شمس تبریزی و *مقالات* او، به معنای زندگی و نوع نگرش به آن در نگاه این عارف دل سوخته بپردازد.

واژگان کلیدی: معنای زندگی، عرفان اسلامی، شمس تبریزی، مقالات

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور آذرشهر

مقدّمه

پرسش از معنای زندگی، پیشینه‌ای به قدمتِ تاریخِ زندگیِ انسان دارد و در عین حال، بشر همواره محتاج یافتنِ پاسخ‌هایی مقتضی، برای پرسش‌های برخاسته از معنا و مفهومِ زندگی خود بودهو هست؛ از میان همهٔ موجودات تنها انسان است که شگفت‌انگیزترینِ شگفتی‌ها، یعنی؛ پرسش در باب هستی و زندگی خود را تجربه می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۶: ۷۳). امروزه با وجود صنعتی شدن بیشتر جوامع و دستیابی به دانش و مهارت، انسان هنوز به دنبال آرامش و حقیقت گمشدهٔ خویش است؛ انسان به ویژه با در افتادن به وادیِ مادّی گرایی برای بهتر زیستن، تمامِ نیروی خود را به کار گرفته است ولی هنوز برای چرایی زندگی خویش پاسخ درستی نیافته است؛ حاکمیت تفکّر مدرن از قرن هفدهم میلادی و با آغاز انقلاب صنعتی بر توانمندی‌های بی‌حدّ و حصر انسان یا اومانیسم الحادی، انسان‌محوری و خودبسندگی انسان در این که خودش می‌تواند، بدون در نظر گرفتن خداوند و تنها با تکیه بر استعدادهای خویش به زندگیِ خویش معنا بخشیده و بدان ادامه دهد، زندگی بشر را به سمت بی‌معنایی و پوچ‌گرایی و آشفتگی سوق داده است؛

> این آشفتگی و سرگردانی، حاصلِ فقدان ایمان و دست برداشتن از دین است و در این صورت [است که] جهان در تحت سلطهٔ نیروهای کور قرار می‌گیرد (استیس، ۱۳۸۵: ۱۵).

به خاطر این موضوع است که در جهان امروز، یأس و بی معنایی در روح و جان انسان معاصر رسوخ کرده و حس زجر آورِ تردید و پوچ‌انگاری بلای جان او شده است؛ در چنین فضایی، تبیین و شناسایی معنای زندگی و واکاوی دوبارهٔ خاستگاه این امر، آن هم از زاویهٔ دیدِ فاتحانِ میدان زندگی، برای مقابله با این پوچی و بی‌معنایی، ضروری به نظر می‌رسد؛ در همین راستا، اندیشمندان ایران اسلامی همپای نویسندگان خارجی در حوزه‌های مختلفِ فلسفی، دینی عرفانی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، آثار ارزشمندی به صورت تألیف و ترجمه ارائه کرده‌اند؛ در عرصه ادبیات و پرداختن به آثار نویسندگان و شاعران مخصوصاً در ادبیات تعلیمی و عرفانی از این منظر، به باور نگارنده هنوز در آغاز راه هستیم و می‌توان با تحلیل و بررسیِ دقیق متون نظم و نثر فارسی، نسخه‌های اصیل و گرانقدری از منظومه فکری شاعران و نویسندگانِ ایرانی برای این معضل بشر مدرن، عرضه کرد؛ شمس تبریزی یکی از معدود اشخاصی است که درعین پر رمز و راز بودن زندگی او و گسسته نماییِ آثارش، برای زندگی و معنای آن و هدف‌دار نشان دادن زندگی، روی عناصر متعددی تأکید ورزیده است که توجه و دقت به حضور آن‌ها در کلام و رفتار شمس تبریزی، نوع نگاهِ او به زندگی را مشخص می‌سازد؛ مطالعهٔ آثارِ مهمّ صاحب نظرانی که به شمس تبریزی و زندگی او پرداخته‌اند، (افرادی همچون: بدیع‌الزّمان فروزانفر، عبدالحسین زرین‌کوب، همایی، محمّدرضا شفیعی‌کدکنی، تقی پورنامداریان، محمدعلی موحّد، ناصرالدّین صاحب الزّمانی، آن‌ماری شیمل، یان ریپکا، ادوارد براون و ...) دو محور اصلی را دربارهٔ زندگی و افکار این عارفِ بزرگ، نمایان می‌سازد:

مولانا و شمس

در بیشتر آثار این نویسندگان، از شمس تبریزی بدان جهت که در دگرگون سازی افکار و شخصیت مولوی نقش داشته است، یاد کرده‌اند و اگر تحلیلی از زندگانی او مطالبی ارائه کرده‌اند، هدف، نشان دادن مقدماتِ دیدار وی و مولوی و حوادث قبل و بعد از آن بوده است؛ چنان که اکثر مطالب ارائه شده در همایش «شمس تبریزی» (خوی، ۱۳۷۷) در ارتباط با همین موضوع بود.

زندگانی، شخصیت و آثار شمس تبریزی

در چند اثر زندگانی و اندیشهٔ شمس تبریزی به طور مستقل مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است؛ در این آثار نیز بخش‌هایی به مسائلِ پیرامون دیدار او با مولوی، اختصاص دارد؛ با این حال شخصیت وی همواره در هاله‌ای از ابهام قرار دارد و با روایت‌های متضاد و اغراق‌آمیز، و شعر و افسانه آمیخته است؛ چنان که به اعتراف بسیاری از معاصرانِ شمس، و پژوهشگران متأخر، چهرهٔ این عارفِ تأثیرگذار، همچنان گمنام و ناشناس مانده است (فروهر، ۱۳۷۸: ۷۱۸).

همچنین در سال‌های اخیر، عدّه‌ای از پژوهشگران، با ارائهٔ مقالاتی، به بررسیِ مطالب قرآنی و احادیث نبویِ مندرج در *مقالات* شمس، بازتاب قصه‌ها و آموزه‌های مقالات شمس در مثنوی و ... پرداخته‌اند.

مقاله حاضر، در پیِ آن است با بررسی معنای زندگی از دو منظر «فلسفه» و «عرفان»، نگاه شمس تبریزی را به زندگی بر پایه کتابِ «مقالاتِ شمس» تبیین نماید؛ لازم به تذّکر است امروزه، اثری که توسّطِ شمس تبریزی نوشته شده باشد، در دست نیست و در متونِ تاریخی ادبیات و عرفان نیز نشانی از آن ندیده‌اند؛ آنچه مجموعهٔ نظراتِ او را اشاعه می‌دهد، در کتابی به نام « *مقالاتِ* شمس» مُدوّن شده است؛ به علاوه «ده فصل» از معارف و لطایف اقوال او را «شمس‌الدّین احمد اَفلاکی» در کتابِ «*مَناقب‌العارفین*» نقل کرده است؛ بنابراین مشخّص می‌شود هر دو کتابِ فوق، دربردارندهٔ یادداشت‌های مریدانِ شمس دربارهٔ اَقوال و اَفعالِ اوست.

با مطالعهٔ این دو اثر، می‌توان دورنمای مفصّلی از نحوهٔ تفکّر و نگاهِ شمس تبریزی دربارهٔ موضوعاتِ مختلفِ فلسفی و عرفانی، ترسیم نمود.

بحث و بررسی

*زندگی چیست؟

*معنای آن کدام است؟

*آیا مقصود از زندگی و معنای آن، بحث و تأکید برروی انسان است یا کلّ هستی، که انسان هم جزئی از آن است؟

*در صورتی که مقصود از زندگی، هَستی باشد، جایگاه زندگی انسان در فرآیندِ هستی کدام است؟

* و اگر مقصود، فقط زندگی انسان باشد، نسبت آن با حیاتِ سایر موجودات زنده عالَم چگونه است؟

*آیا زندگی انسان فی نفسه معنا دارد؟ و هرکس موظف است آن را بیابد؟ (= معنایابی برای زندگی) یا

این که، نوعِ تفکّر هر فرد است که معنا بخش زندگیِ اوست؟ (= معنابخشی به زندگی)
*آیا پی بُردن به چرایی زندگی (= پی بُردن به هدف خلقت) در معنا بخشی به زندگی انسان نقش دارد؟
*از چه مناظری باید به درکِ معنای زندگی پرداخت؟
*حدود زندگی انسان از لحاظ زمانی و مفهومی کدام است؟
*تعیین آغاز و فرجام زندگی بشر چه نقشی در معناداری (معنابخشی)زندگی دارد؟
*راه های تحقّق و تعمیق معنای زندگی انسان چیست؟
*عناصری از قبیل خداوند (به عنوان مبدأ و خالق هستی)، انسان (با در نظرگرفتن ذات، طبیعت و کارکرد او در عالم)، دنیا، مرگ و عوالم پس از مرگ و... چه نقشی در معنادار ساختن زندگی بشر دارند؟

این پرسش‌ها و سؤالاتِ بی‌شماری که در سراسرِ تاریخ، ذهن و اندیشهٔ انسان‌ها را دربابِ حیات، هستی و معنای زندگی، به خود مشغول داشته و چه بسا در سوق دادن زندگی بشر به سبک‌های مختلف نقش داشته است؛ به همین دلیل است که تفاوتِ زندگی انسان‌ها در طول تاریخ را از این منظر، می‌توان در تفاوت نوع نگاه‌ها نسبت به زندگی، مفهومِ آن، هدفمندی و غایت‌مندی آن ریشه یابی کرد.

در تحلیلی دقیق‌تر، به موضوعِ «معنای زندگی» از سه منظر می‌توان نگریست:
الف) معناداری یا بی‌معناییِ زندگی در سیر تاریخی.
ب) نوع نگرش به کلمهٔ «معنا» در معناداری زندگی.
ج) عناصر مرتبط در معنابخشی به زندگی.

الف) معناداری یا بی‌معنایی زندگی در سیر تاریخی

اندیشه ورزی که خصلت عمدهٔ انسان شمرده می‌شود، همـواره عامـل اصلی و اساسی در جستجوی خلّاق او برای شناخت خود و رمز و رازهای هستی بوده است. (ایزوتسو،۱۳۱: ۱). درتاریخ اندیشهٔ انسانی موضوع هدف و معنی زندگی در دو قطبِ کلّی مورد بررسی قرار گرفته است: در یک قطب، اعتقاد به اصلِ مطلقِ وجود، و سرنوشتِ مُقدّر حاکم است؛ ودر قطب دیگر، انکارِ هر نوع معنی و مقصود برای زندگی و بیان این که زندگی انسانی یک پدیدهٔ کاملاً بی محتوا و بدون معنی است.

فیلسوفان آرمان گرا[1] از جمله «افلاطون» و «ارسطو»، و فیلسوفان اسلامی مانند «فارابی»، «ابن سینا»، «ملاصدرا»، «علامه طباطبائی» و «علامه جعفری»، و ادیانِ توحیدی (= یهودیت، مسیحیت و اسلام)، و نیز عرفان ایرانی / اسلامی که در بسترِ شریعتِ اسلام، بالیده شده است در زمرهٔ گروهِ نخست قرار می‌گیرند.

در مقابل، اندیشمندان دوران جدید، به ویژه آنها که در دامانِ فلسفهٔ غرب پرورش یافته و به نوعی متأثّر از افکارِ «الحادی» یا «ماتریالیستی»[2] هستند، بیش از آن که حیات و هستی را مقوله‌ای برآمده از تفکّراتیِ ماورایی بدانند، آن را در هویتی مادّه گرایانه و فیزیکی محصور می‌کنند و حیات را در حقیقت، نوعی کُنش شیمیایی و فیزیکی در فرآیندهای مابین عناصر تعریف می‌کنند (دورانت، ۱۳۷۹: ۵۵).

متفکّرانِ «اگزیستانسیالیست»، «مارکسیست»، «منفی گرا» و «نهیلیست» و نیز سرآمدانِ این نوعِ نگرش از جمله: «موریس مولر»، «کارل مارکس»، «فروید»، «آرتور شوپنهاور» و «فردریش نیچه»

سرشناس‌ترین نمایندگان این تفکّر هستند (دانائی، ۱۳۸۱:۸). چنین تفکّری اگرچه به ظاهر، نوعی چالش فکری و فلسفه‌ورزی به نظر می‌رسد، امّا در حقیقت نوعی فروکاستن مفاهیم کهن و ضربه‌زدن به اعتقادات الهیاتی و باورهای برخاسته از تفکّرات دینی ست؛ چنین چالشی، سابقه‌ای نسبتاً کهن دارد و به عنوان فرض اساسی در تقابل دو نوع تفکّر «حیات معنوی و الهیاتی» و «حیات مادّی و فیزیکی» محسوب می‌شود.

«حیات معنوی و الهیاتی» عمدهٔ اهتمام خود را بر این موضوع استوار می‌کند که جهان و هر چه در او هست، آفریدهٔ خالقی توانا و داناست که تمام اعمال و رفتار وی هدفمند و از روی بینش و دانشی مافوق تصوّر آدمی صورت می‌گیرد؛ در این رهیافت، انسان، بخشی از زنجیرهٔ عظیم حیات و عموماً بالاترین و برترین بخش آن شناخته می‌شود که زندگی‌اش بر مبنای اهداف معنوی شکل گرفته و موظّف به پرستش ذاتِ الهی و بندگی در برابر اوست، و قطعاً با مرگِ فیزیکی، وارد مرحله‌ای جدید و نامتناهی می‌شود؛ عمده‌ترین مبلّغان این تفکّر، ادیان و متولّیان مذاهب البته با تفاوت‌هایی در جزئیات و فروعِ عبادات هستند؛ در این نوع تفکّر، زندگی کاملاً معنادار و هدفمند می‌باشد.

«حیات مادّی و فیزیکی» دقیقاً در تقابل با نگرش «حیات معنوی و الهیاتی» قرار دارد، در این تفکّر، حیات از نوعی فرآیند و واکنش میان مواد و عناصر گوناگون در شرایط مساعد پدید آمده است؛ آنچه بیش از هرچیز به شکل‌دِهی جهان کنونی یاری رسانده، نظمی «فیزیکی و شیمیایی» در چارچوب تصادفات مادّی و قانون احتمالات است؛ انسان تنها بخش کوچکی از حیات نوعی از فرآیند تکامل محسوب می‌شود و همانند سایر جانوران، وظیفه‌ای در قبال امور معنوی یا تفکّرات الهیاتی ندارد؛ حیات هر لحظه ممکن است با سقوط شهاب سنگی عظیم یا زلزله‌ای مهیب پایان یابد و به کلّی انسان‌ها یا سایر موجودات را محو و نابود سازد؛ تفکّر الهیاتی، می‌کوشد با عمق‌دادن به حیات و هستی، انسان را در گستره‌ای نامتناهی، بازتولید کند، چنین رفتاری سبب شده، مقولهٔ حیات و معناداری آن، در تفکّر الهیاتی به مسئله‌ای بسیار پیچیده، متکثّر و پر طول و تفصیل مبدّل شود و برای هزاران سال اذهان انسان‌ها را به خود مشغول دارد و چه بسا در بسیاری از موارد، مشوّق آدمی برای گرایش به هنر، فلسفه، شعر و ادب و... بوده است؛ تفکّر مادّی نیز با پیروی از اصول فلسفی خویش، نه تنها در پی منزلتِ قُدسی بخشیدن به انسان نیست بلکه خواسته و ناخواسته کوشیده است انسان و حیات را از بسیاری جنبه‌های ماورائی و قُدسی دور ساخته و آن را به مسأله‌ای بی‌معنا تبدیل کند و اگر در برخی موارد، خواسته است برای آن معنائی تعریف و مشخص کند، آن معنا را در طبیعت جستجو کرده است؛ بر همین مبنا نیز در قرنِ اخیر، بسیاری از پژوهشگران کوشیده‌اند بدون درکِ تقابل میان رهیافت الهیاتی و مادّی، نگاه به تاریخ و رویدادهای دوران‌های کهن را با نگاه نوین و برداشت های فلسفی معاصر ـ و عمدتاً مادّی ـ تعبیر و تفسیر کنند و در حقیقت، گذشته را از هالهٔ قُدسی و الهیاتی تنیده شده بر اطرافِ آن، رها سازند(سبحانی و نورالدینی، ۱۳۹۳: ۱۰۳).

ب) نوع نگرش به کلمهٔ «معنا» در معنا داری زندگی

بسیاری از اندیشمندان حوزه‌های مختلف، در تبیین معنای زندگی انسان از زوایای مختلفی بدان

نگریسته و مفاهیمی برای کلمهٔ «معنا» در ترکیب «معنای زندگی» ذکر کرده‌اند که عمده‌ترین آنها از این قرار است:

۱). در رهیافتِ نخست، معنای زندگی به معنی ارزشِ زندگی است: آیا زندگی به زندگی کردن می‌ارزد؟ آیا زندگی ارزش زیستن را دارد یا نه؟ این معنا عمدتاً در فلسفهٔ اخلاق مدّنظر قرار می‌گیرد.

۲). معنای دیگر، ناشی از تمرکز بر هدف زندگی و غایت زندگی است؛ یعنی؛ زندگی در راستای کدامین هدف بنیادین شکل گرفته یا خواهد گرفت؟ زندگی به چه سمت و سویی حرکت خواهد کرد؟ این معنا بیشتر مورد نظر فلسفهٔ دین و متافزیک است.

۳). معنای سوم، ناظر بر کارکرد زندگی است؛ تمرکز بر این پرسش که اساساً، نوعِ بشر از روز نخست پیدایش چه کارکردی داشته است؟ آیا نبودِ بشر، باعثِ ایجادِ نقص در کیهان می‌شده است؟ سود و فایدهٔ زندگی برای بشر و خالق آن چیست؟ و ...؛ این معنا بیشتر در روانشناسی مورد توجه قرار می‌گیرد. (بیدهندی و دیگران، ۱۳۹۱: ۷۱)

ج) عناصر مرتبط در معنابخشی به زندگی

در بحثِ زندگی و یافتن معنا برای آن، توجه به عناصر متعدّد، ضروری است؛ چراکه انسان در درون هستی است که این هستی بنا به نظرِ الهیون و عرفا ـ خالقی دارد، و خالق آن از آفرینشِ هستی (جهان) و انسان، هدفی دارد و این هستی و انسان در سیرخود، روی بسوی جایگاه مشخّصی به نام کمال دارد؛ از منظری کلّی، در بحث معنای زندگی:

> خدا، انسان و جهان، سه محور اساسی اندیشهٔ بشری است که در طول تاریخ و در همهٔ جوامع، پرسش‌های مهم، اساسی، اندیشه‌سوز و اندیشه‌ساز، همواره دربارهٔ آنها مطرح شده است و تمام تلاش‌های بشری متوجه این سه کانون است (رجبی، ۱۳۸۴: ۲۰).

آنچه در باب معنای زندگی، از دیدگاهِ «شمس تبریزی» مورد توجه بوده است، می‌توان در موارد ذیل، خلاصه کرد:

۱. خدا: مبدأ و خالق هستی و زندگی

۲. انسان: برترین آفریدهٔ هستی

۳. هستی: (جهان) دنیا و آخرت به عنوانِ ظرف زمانی و مکانی زندگی

از مطالعهٔ زندگیِ شمس، چنین برمی‌آید که وی مقدّماتِ تحصیلات را به عُرفِ زمان، طیّ کرده است و سپس در محضر استادانی همچون: «ابوبکر سَلّه باف»، «پیر سجاسی»، «شمس‌الدین خویی»، «اسدالدّین متکلّم»، «شهاب هریوه»، «شهاب مقتول» و ...[۳] کسبِ فیض کرده، و از آن پس، با ورود به وادیِ عرفان، نگاهی فراگیر و همه جانبه به «معنای زندگی» پیدا کرده است؛ در قسمتی از *مقالات*، شمس تبریزی، در خطاب به کسانی که علم را وسیله‌ای برای رسیدن به حُطام دنیوی قرارداده‌اند، متناسب با بحثِ «معناداری زندگی» چنین گفته است:

تحصیل علم، جهت لقمۀ دنیاوی چه می‌کُنی؟ این رَسَن از بهر آن است که از چَه برآیند، نه بهر آن که از این چه به چاه‌های دیگر فرو روند. در بند آن باش که بدانی که من کی‌ام و چه جوهرم؟ و به چه آمدم؟ و کجا می‌روم؟ و اصل من ازکجاست؟ و این ساعت در چه‌ام؟ و روی به چه دارم؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۰: ۱۷۸)

در سؤال «من کی‌ام و چه جوهرم؟» شمس تبریزی به موضوعِ انسان شناسی اشاره می‌کند؛ در سؤالِ «به چه آمده‌ام؟» به دنبال هدف از خلقت است؟ در سؤال «کجا می‌روم؟» در پی بیان غایت‌شناسی، فرجام‌شناسی زندگی است؛ در سؤال «اصل من کجاست؟» فکر مخاطب را به سوی بحثِ مبدأشناسیِ زندگی سوق می‌دهد؛ در سؤال «این ساعت در چه‌ام؟» به بحث کارکرد زندگی توجه دارد، و در آخرین سؤال «روی به چه دارم؟» به بحث مهم معنایابی برای زندگی می‌پردازد.

در ادامه، دیدگاهِ «شمس» را دربارۀ سه محور اصلیِ معنابخشی به زندگی یعنی: «خدا»، «انسان» و «هستی» به ترتیب، بررسی می‌کنیم:

خدا: مبدأ، خالق هستی و زندگی و نظر شمس تبریزی دربارۀ آن

یکی از ارکانِ مهم و اصلی بلکه مهم‌ترین رکن در بررسیِ موضوعِ معنای زندگی و معناداری آن، باورمندی به مبدأ و سرچشمه هستی و زندگی است؛ زندگی انسان در پرتو باورمندی به خدا و ابدیت، معنا پیدا می‌کند و زندگی واقعی در پرتو شناخت پروردگار نهفته است، این معناداری به جهت آن است که حیات، موهبتی الهی است؛ تنها خداوند است که می‌تواند حیات ببخشد و نیز تنها اوست که می‌تواند به هستی‌ها پایان دهد؛ زندگی و حیاتِ انسانی نیز یکی از نکاتِ رازآلودِ آفرینندگیِ خداوند است؛ بدون در نظر گرفتن منشأ زندگی، هرگز نمی‌توان برای آن، معنایی قابل فهم قائل شد.

زندگی انسان هر چقدر که تلاش کند به تنهایی، برای زندگی خود معنا بیافریند در معناداری، همان راه را خواهد رفت که فلاسفۀ الحادی رفته‌اند؛ بنابراین خداشناسی در معناداری زندگی و ایجاد توقّعات ارزشی برای زندگی انسان به عنوان یک سرچشمه مهم به حساب می آید؛ از این نظرگاه، در عرفان، مهم‌ترین مسئله برای عارف «خداشناسی و معرفت حق» است و عرفا نیز به موضوعاتِ هستی، بدان جهت می‌نگرند که آن، هم پرتوی از نور حق و هم به عنوان نشانه‌های الهی و یادآور تدبیر و هدف الهی است؛ در نظرِ آنها، عرفان، در حقیقت دانشِ خداشناسی و توحید است و موضوع آن:

وجود حق و ذات احدی است، [هم] از جهتِ ارتباط با خلق و [هم از جهت] انشاءِ عالَم و ظهور خلایق، به عبارت دیگر: مَعرِفَةُ اِرتباطِ العالَم بِالحَقِّ وَالحَقِّ بِالعالَم (همتی، ۱۳۶۲: ۲۰).

این ارتباط حق با عالم و عالم با حق باعث می‌شود که در دل عارف، حاجتی درونی برای ارتباط مستقیم با مبدأ وجود و معبود خویش بوجود آید و برای آن، از همه چیز خویش می‌گذرد؛ به فقر و مَذلّت می‌افتد؛ گرسنگی و تنهایی را تحمّل می کند؛ حال شمس تبریزی هم بدین گونه بود.[۴]

ادبیّاتِ خداشناسی، در سراسر متون عرفانی و صوفیانه، دربرگیرندۀ شواهد و نمونه‌هایی است که از

جستجوی و آرزوی پایان‌ناپذیرِ انسان به خدا و در پی آن احتیاج، نیایش و عبادت انسان حکایت دارد (دیباجی، ۱۳۸۴: ۲۰۷). شمس تبریزی، همپای سایر عرفا منظور از امانت الهیِ ذکر شده درقرآن کریم را شناخت خداوند می‌داند و برای آن درجاتی قائل است: «معنیِ إنَّا عَرضنَا الامانةَ عَلَی السَّموَاتَ، یعنی؛ معرفت الله، و این معرفت مراتبی دارد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۵). او در تشریح معنی «اللّه اکبر» به خوبی تصویری زیبا، از توحید و خداشناسی ارائه می‌کند: «[معنی] الله اکبر عبارت از این است که بردار فکرت را از آنچه در وهم تو می‌آید و اندیشه توست و نظر را بردار که او اکبر است از آن همه تصورها» (همان، ۶۵۵).

این یعنی توحیدِ ایمانی که خاص اهل حال است و برای درک این حال، اِسقاط همه اضافات و نفی تمامی صفات و مُحدَثات است و آن، تنها از طریق مشاهده و معاینهٔ قلبی به دست می‌آید (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۰۱).

شمس، در مسیرِ خداشناسی، چند مؤلفه مهم را مد نظر قرار داده است:

- خود شناسی مقدمه خداشناسی
- عدم امکان خداشناسی بدون عنایت و توجه الهی
- عشق موهبت الهی در راه خداشناسی و هدیهٔ الهی برای دل سلیم
- علم مقدمهٔ معرفت (به شرطی که خودش حجاب نشود).
- ناکارآمدی عقل در راه خداشناسی و اثبات وجود خدا
- قرآن کریم و احادیث نبوی دریچه‌های خداشناسی
- هدف خلقت انسان، لطف و عنایت خداوندی

خودشناسی یکی از شروط اولیه شمس تبریزی، برای خداشناسی است که در بحث انسان بدان خواهیم پرداخت؛ یکی از شرایط قدم گذاشتن به عرصهٔ شناخت خداوند، جذبه و عنایت الهی است؛ خداوند با بخشیدن گوهری به نام عشق، عارف را در راه خداشناسی و محبت حق بی‌قرار می‌کند: «عشق در ذات خود موهبتی الهی است و جاودانه، و نه از مُکتَسَباتِ بشری، عشق بشری در حقیقت اثر و بازتاب عشق خداوندی است» (نیکلسون، ۱۳۷۲: ۲۰۷). عشقی که هدیه خداوند به دل‌های سلیم است: «الحبُّ لِلّه والبُغضُ لِلّه، در دلِ سَلیم باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۸).

این بی‌قراری عارف را که جلوه‌ای از جذباتِ خداوندی است شمس تبریزی با استفاده از تمثیل «آینه» به زیبایی بیان می‌کند: «این آینه، عین حق است، می‌پندارد که آینه غیر اوست؛ با این همه چنانکه او را با آینه میل است، آینه را با او میل است؛ از میلِ آینه است که او را با آینه میل است اَو علی العکس» (همان، ۷۱).

وی با بیانی دیگر، به تأثیرگذاریِ کلامِ الهی در جان‌ها اشاره می‌کند: «... صد هزار خُمِ خَمر، آن نکند که کلامِ رَبُّ العالمین کند» (همان، ۹۵).

لکن در نظر او، مراتب جذبهٔ و عنایت نسبت به مراتب انسان‌ها متفاوت است: «میزبان مائده عام انداخت رَحمةٌ لِلعَالمین، امّا طعامِ سختْ لطیف، برای مهمانِ لطیف نگه داشت، إرجِعی اِلیَ ربِّکَ، که تو از آن نیستی که این نواله از تو پنهان شاید کرد» (همان، ۹۶).

شمس تبریزی به این نکته باور دارد که خداوند، در هموار کردنِ راه کمال انسان، فعال است: «ای طالب صدیق، دل خوش دار، که خوش کنندهٔ دل‌ها در تمام کردن کار توست که کلَّ یومٍ هو فی شأنٍ؛ یا در کار طالب است، یا درکار مطلوب» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۷).

او از این شناخت، که با عنایت خداوندی شامل حال عارف می‌شود، به عنوان سِرّ یاد می‌کند: «چه غم دارم که حق تعالی چون سِرّ خود را از این بنده دریغ نمی‌دارد ... از آن بود که فرمود: انا اَعلَمُ بِاُمُورِ دِینِکُم» (همان، ۱۸۳).

شمس تبریزی یکی از وسیله‌های مهم در مسیرِ خداشناسی، کلام الهی و احادیث نبوی می‌داند: «کلام خدا کلّ است. دست در کلّ زن تا همهٔ جزوها از آنِ تو باشد ... و دست در جزو نزن که کلّ از تو فوت شود» (همان، ۱۷۲). امری که خودِ شمس، در شناخت کلام الهی بدان عمل کرده است.[۵]

در کنار عنایت و جذبه الهی، شایستگی و تلاش عارف برای حصول شرایط مهم می‌باشد؛ شمس تبریزی در داستان «ابراهیم اَدهم» (همان، ۸۵) و داستان «گوهر شکستنِ اَیاز با دستورِ محمود» (همان، ۸۸) و داستان «صبر ایّوب» (همان، ۲۳۷) برای خداشناسی و خداجویی شرایط خاصی قایل می‌شود که رها کردن دنیا، تبعیّت بی قید و شرط از خداوند و صبر بر مشکلات راه، از جمله آنهاست و خداوند متعال وقتی به بنده خود در راه خداشناسی و کمال یاری می‌رساند که خود بنده نیز بخواهد: «خدا با بنده، لایقِ معاملهٔ او معامله می‌کند، آنچه او می‌کند با او همان می‌کند.» (همان، ۲۳۴)

انسان مـی‌تواند در کنار تلاش و خودسازی، با شکرگزاری، در تحصیل جذبه الهی برای هدایت، مؤثر باشد: «شُکرِ چنان است که به زبان حال می‌گوئی که اَرِنَا الاشیاءَ کَمَا هِیَ. جـواب آمد [می‌آید] که لَئِن شَکَرتُم لَأَزِیدَنَّکُم» (همان، ۹۸).

و گرنه انسان با توسّل جُستن به عقل برخلاف نظر فلاسفه کاری از پیش نمی‌بَرَد؛ به نظر عرفا در راه خداشناسی، «عقل» کاربرد اندکی دارد، به تعبیر شمس: «عقل تا درگاهِ [شناخت] رَه می‌برد اما اندرون خانه ره نمی‌برد؛ آنجا عقل، حجابست و دل، حجاب و سَر، حجاب» (همان،۱۸۰).

به نظر او علم نیز هرچند که مقدّمه‌ای برای معرفت است در صورت عدم توجّه به مبدأ و مشغول شدن بدان، به حجابی بزرگ تبدیل می‌شود و بدین جهت بود که وی، مولوی را از خواندن و نوشتن از روی کتابِ «معارف» که از پدر خود به یادگار داشت، نهی می‌کرد و از او می‌خواست که تدریس فقه و سایر دروس را تعطیل کند (افلاکی، ۱۳۶۲، ۶۵۲/۲) و دلیل می‌آورد که «تا بدانی که این علم‌ها را به اندرون هیچ تعلّقی نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۸۷).

علاوه بر شناخت خداوند، وظیفه اصلی انسان را برای رهایی از بی‌معنایی و پوچی و راهیابی به تکاملِ انسانیت، رجوع و توجه به مبدأ هستی و پرستش حقیقی او می‌داند: «[انسان] باید که به خدا بازگردد، چشم باز کند، گوش باز کند، و با مردان خدای روی آوَرَد، خود پرستی را رها کند که خداپرستی آن است که خود پرستی را رها کنی» (همان، ۱۹۶).

به نظر او باید در مسیر پیمودن و رسیدن به حق از کثرت‌گرایی پرهیز کرد:

گفت خدا یکی است. گفتم: اکنون ترا چه؟ چون تو در عالم تفرقه‌ای، صد هزاران ذره، هر

ذره در عالم‌ها پراکنده، پژمرده، فروفسرده، او خود هست، وجود قدیم او هست، ترا چه، چون تو نیستی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۰)

و برای جستجوی خدا باید به سراغ دل مومن و شکسته باید رفت: «چون داوود پرسید از حضرت که، اَینَ اَطلُبُکَ؟ فرمود: لایَسعَنِی سَمائِی وَ لا اَرضِی وَ لَکِن یَسَعَنِی قَلبُ عَبدِی اَلمُؤمِن. وَ قَولُهَ: انَا عِندَالمُنکَسِرَهَ قُلُوبِهِم لِأجلِی».

شمس تبریزی در داستانِ «قرار ملاقات موسی باخداوند» و آماده کردن طعام برای پذیرائی، عنایت و حضور خداوند در بزم موسی را از طریق یک درویش نشان می‌دهد؛ این اشارات، لزوم توجه به انسان‌های مؤمن و کامل برای درک حضور خداوند را یادآوری می‌کند.

کلام آخر در بحث خداشناسی و ارتباط با خدا در معنابخشی به زندگی در دیدگاهِ شمس تبریزی این است که هدف خداوند از خلقت، لطف به بنده و دستگیری از او در راه تکامل است:

اَفَحَسِبتُم أنَّمَا خَلَقنَاکُم عَبَثاً را بعضی قهر می‌گویند که هست، نی لطف است، یعنی من صد اسبه تاخت‌ام، روی در روی تو دارم، [درحالی که] تو مشغول به جای دیگر شوی، ترا برمی‌آید [ولی] مرا بر نمی‌آید؛ من کُلّی روی در تو کرده‌ام: کُلّی بِکُلّکَ مشغولُ (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۱)

انسان: برترین آفریدهٔ هستی

در بحث معنای زندگی، انسان و مسائل مربوط به وجود او، از چندین نظر حائز اهمیّت است:

ـ از میان تمام موجودات هستی، معناداری زندگی، فقط برای انسان موضوعیت دارد؛ چرا که سایر موجودات در مسیر تکوینی که خالق هستی برای آنها مقدّر کرده، به طور طبیعی در حرکتند.

ـ انسان می‌تواند با معنایابی یا معنابخشی برای زندگی خویش، به سایر عناصر هستی نیز معنا (= هدف) ببخشد.

ـ انسان در نگاهی خدامحور به جهان هستی، به شرط پیمودن راه کمال، تجلّی گاه نشانه‌های الهی است.

ـ اگر انسان در یافتن معنای زندگی موفق باشد، می‌تواند از مَنِ طبیعی (= حیات طبیعی) عبور و به منِ حقیقی برسد.

درنـگ انسان در خود و شناخت هویت خویش، نقطه آغازینِ جستجو برای یافتن معنای زندگی است؛ او باید در این راه برای چهار پرسشِ اساسی، پاسخِ اِقناع کننده پیداکند:

- ـ من کیستم؟
- ـ از کجا آمده‌ام؟
- ـ چرا آمده‌ام؟
- ـ به کجا می‌روم؟

فلاسفه اسلامی معتقدند اگر به «شناخت من» بها داده نشود؛ خیل عظیمی از استعدادهای بشری به طور ناشناخته از روح آدمی حذف خواهد شد (جعفری، ۱۳۶۲: ۱۱۲). یافتن «معنای زندگی» از مسیر

انسان‌شناسی برای بشر از آن جهت مهم است که او جزیی از کل حقیقتِ عالَم است و در باورِ دینی/ عرفانی، از ابتدا تا انتها دارای سیر معقول و هدفمند می‌باشد و وجودش مستند به وجود مبدأ هستی است و شکوفایی‌اش در گرو مسیری است که انتخاب می‌کند؛ حال آن مسیر هدفمند باشد یا بی‌هدف؛ اهمّیت وجود انسان در ادبیات عرفانی به حدی است که برخی برای او وجودی «انسانی/خدائی» قائل شده‌اند (صاحب‌الزّمانی،۱۳۸۹: ۴۸۷).

برپایهٔ آنچه از *مقالات* شمس و برخی سوانحِ زندگی او برمی‌آید، نگاه شمس تبریزی به موضوع «انسان»، بر پایه این باور دینی/عرفانی که عالَم را برای انسان (= انسانِ کامل و کامل شدن انسان) خلق کرده‌اند، نگاهی جامع و فراگیر است؛ اولین تأکید و تلاش او در راه انسان‌شناسی (= خودشناسی) است؛ در چندین موضع از *مقالات* شمس به نکته‌هایی برمی‌خوریم که او خطاب به مجلس نشینان قونیه، آنها را به خویشتن‌شناسی و ارتقاء درونی دعوت می‌کند؛ وقتی از بحث‌های کلامی رایج در میان مریدان سخن به میان می‌آید آنها را سخت مورد نکوهش قرار می‌دهد و می‌گوید:

> تو را از قِدَمِ عالَم چه؟ تو قِدم خویش را معلوم کن، که تو قدیمی یا حادث؟ این قدر عمر که تو را هست، در تفحّص حال خود خرج کن[۶]، در تفحص قِدَم عالم چه خرج می‌کنی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۱)

در موضع دیگر، وقتی درباره شناخت پیامبران الهی سخن به میان می آوَرَد، به این حدیث اشاره می کند: «مَن عَرَفَ نَفسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ» و از زبان پیامبر می‌گوید: «مَن عَرَفَ نَفسِی فَقَد عَرَف رَبّی» (همان، ۷۵)

استدلال شمس و سایر عرفا برای برابر نهادن شناخت انسان در برابر شناخت خدا، این است که انسان مظهر صفات و اسماء خداوندی است؛ یعنی انسان، آینه ای است که می‌توان صفات خداوندی را در آن به نمایش گذاشت؛ جایی که شمس، تصویری از انسان به دست می‌دهد، منطبق با معیارهای دینی ـ عرفانی است؛ به نظر او انسان وجودی دو بعدی (روحانی ـ جسمانی) دارد؛ بُعد جسمانی او در مقایسه با گستردگی بُعد روحانی‌اش ـ در عین پیچیدگی بسیار حقیر و ناچیز است؛ آنچه که انسان را به مسیر تکامل و نیل به حقیقت خواهد رساند، بُعد روحانی وجود انسان است؛ او تربیتِ بُعد جسمانیِ وجود انسان را، به جهتِ پیامدِ هواپرستی، نمی‌پسندد: «آن خوردن به هوا را رها کن، تو را برای هوا نیافریده‌اند؛ این نصیحت را در جان گیر» (همان، ۹۲).

بلکه تربیت جسم را در راستای تربیت روح می‌داند: «انبیا و اولیا در حال طاعت و در حال خوردن، تربیت روح می کردند نه تربیت نفس» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۶۳).

دقت شمس تبریزی در این که برای تأمین مخارج زندگی، بدنبال رزق حلال باشد، ریشه در همین نگرش دارد[۷]برای طی طریق کمال، در کنار ریاضت‌های عرفانیِ فردی، باید با چراغ شریعت، قدم در راه طریقت نهاد تا به حقیقت رسید.[۸]

شمس تبریزی در طـریق کسب حالات عرفانی، آنی از شریعت و دستورهای قرآنی نگسست و

پیوسته به دوستانش تأکید می‌کرد: «هرکه دوست ماست، باید که عبادت کند از آن که اوّل می‌کرد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۶۰).

زیرا معتقد بود: «خدای متعال از همه خلق سه چیز درخواست: یکی فرمانبرداری، دوم بسنده کاری، سوم یادداری، فرمانبرداری عبادت است، بسنده کاری عبودیت، یادداری معرفت [است]» (همان، ۲۰۴).

و اگر او به «ابن‌عربی» نظر مساعدی ندارد، به جهت عدم تبعیت ابن‌عربی از شریعت بود (همان، ۳۵۲).

وی باور داشت انسان در سیر زندگی خویش و برپایه عقیده آرمان خواهی عرفانی، باید به دنبال انسانِ کامل و پیروی از روش باشد تا خودش به کمال برسد[۹] او پیامبر اکرم را نمونه عالی انسان کامل، و در سلسلهٔ پیامبران، او را کامل‌ترینِ آنها می‌داند، و در پیروی از قرآن و سنت با «جُنید بغدادی» هم عقیده است: «راه ما مقیّد باشد به اصول، و علم ما وابسته باشد به کتاب و سنّت» (موحّد، ۱۳۷۵: ۱۲۰).

با توجه به نوع زندگی و تأثیر او بر مولوی، می توان ادعا کرد که شمس، بر مبنای تعریف عرفانی از انسان کامل، شرایط آن را تحصیل کرده بود؛ در تعریف انسان کامل گفته‌اند: «انسان کامل، آن است که در شریعت، طریقت و حقیقت، کامل باشد» (نسفی، ۱۳۶۲: ۹۷). اگر برای عرفان شمس تبریزی نگاهی «انسان‌مدارانه» قائل باشیم «اصالتِ درون» در نظر شمس یکی از مدخل‌های کلیدی است؛ چرا که در این صورت، هدف عرفان نوعی «نوسازی انسان» و معیار بخشی به وی در تنظیم رابطه‌های خود با خویشتن و نیز با سایر انسان‌هاست (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۹: ۳۹۴).

بر همین اساس است که در نظر شمس، رابطه با انسان (عام و خاص)، باید بر اساس ظرفیت‌های وجودی آنها باشد؛ محبت به همه انسان‌ها، یکی از شرایط اصلی تربیت و تأثیرگذاری است؛ و اگر انسان با برنامه‌ریزی دقیق و تلاش مستمر به مرحله کمال برسد، می‌تواند مظهر «یَنظِرُ بِنُورِ اللّه» باشد؛ بر ضمیر مریدان و سالکان اشراف داشته باشد؛ مظهر لطف و قهر الهی گردد، استعداد لازم را برای لقاء الهی به دست می‌آورد.

با این تفاصیل، باید گفت زندگی انسان در رابطه‌ای سه بُعدی با خدا، انسان و هستی، برای شمس دارای هدف است و پوچی و سرگردانی برای او بی معناست:

> مؤمن سرگردان نیست، مؤمن آن است که حضرت نقاب برانداخته است، پرده برگرفته است، [بدین جهت] مقصود خود بدید، بندگی می‌کند عیان در عیان، لذّتی از عین او در می‌یابد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۱).

در نهایت باید تأکید کرد نوع زندگی در نظر شمس تبریزی به نوع نگاه بدان وابسته است؛ در نظر او زندگیِ کسی که با تکیه بر نفس زندگی می‌کند و زندگی کسی که حیات مادّی دارد با زندگی کسی که با اعتماد به نور و عنایت خداوند جریان دارد، تفاوت زیادی خواهد داشت: «شتّانَ من تَعَیّشَ بِنَفسِهِ وَ بَینَ مَن تَعَیَّشَ بِقلبِهِ وَ بَینَ مَن تَعَیَّشَ بِرَبِّهِ» (همان، ۱۰۲)

هستی: دنیا و آخرت به عنوانِ ظرف زمانی و مکانیِ زندگی

در بحث ارتباط جهان با معناداری زندگی، چگونگی نگاه به آن (= دنیا محوری، آخرت محوری، خدا محوری) و نیز دامنه زندگی انسان (= زندگی این جهانی و زندگی آن جهانی) مؤثر است.

وقتی نگاه انسان به زندگی تا لحظه مرگ همان طور که در زندگی انسان متمدّن غربی مطرح است باشد، سایهٔ بی‌معنایی و یا کم معنایی بر زندگی او گسترده خواهد بود؛ ولی اگر نگاهِ انسان به زندگی، با رویکرد آخرت‌محوری باشد، معنای زندگی با نوع قبلی،تفاوتِ ماهوی خواهد داشت؛ انسانی که زندگی را در دنیای مادی و تا دم مرگ می‌داند، عینک لذّت‌جویی از دنیا را از هر راهی که باشد برچشم خود دارد؛ ولی کسی که زندگی را نَه تا دَم مرگ، بلکه در جهان آخرت و تا ابدیّت می‌جوید به دنیا، به صورتِ ابزار و وسیله‌ای برای تکامل می‌نگرد؛ در دنیا انسان‌های معدودی هم زندگی می‌کنند که نگاهِ آنها به زندگی، نگاهی «خدامحورانه» است و دیدگاه‌های آنها با دو گروه قبلی متفاوت است.

درنگاه شمس تبریزی به هستی، چندین موضوع، محوریّت دارد:

الف) پلید بودن اصل دنیا (= دنیا گریزی و زشتکاری دنیا)

در نظر شمس، «دنیا» اغلب چهره ای منفی و زشت دارد:

> این سایه که می‌بینم، دنیاست؛ همه عالَم زشتی و قُبح است و فنا و بی‌ذوقی؛ چگونه این، سایه آن عالَم باشد، عالم اله، عالم نور در نور، لذّت در لذّت، فَرّ در فَرّ و کَرَم در کَرَم است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۱).

از مطالب «*مقالات*» چنین بر می آید که دغدغهٔ او در مواجه با دنیا این بود: هم خودش آلوده نشود و هم اطرافیان و دوستان خود را از پلیدی‌های آن دور دارد؛ یکی از روش‌های شمس تبریزی برای نیل به این مقصود، استفاده از تمثیل‌های نادر است؛ مَثَل دنیا در نظر شمس، مَثَل همان خری است که علی رغم خدمت جانانه صاحبش، فضولات خود را بر روی او می‌ریزد؛ ولی مَثَل آخرت در نظر او مانند اسبِ شاهواری است که سوار خود را از انواع خطرات و آسیب‌ها می‌رهاند (همان، ۱۰۰).

او دوستان خود را همواره از دنیا دوستی و مصاحبتِ اهل آن برحذر می‌داشت: «صحبتِ اهلِ دنیا، آتش است؛ ابراهیمی باید، که او را نسوزد» (همان، ۱۰۹).

این سوزَندگی ادامه دارد مگر این که انسان به کمال برسد و در آن صورت تأثیرات منفی اهل دنیا در او کارگر نمی‌شود؛ به عقیده او کسانی که در طلبِ مناصبِ دنیوی‌اند، «زرِ ایمان» را داده و «مار زهردار» را می خرند (همان، ۱۴۷)

شمس تبریزی دربارهٔ مفاخرهٔ اهل دنیا و زشتکاری آنها مَثَل زیبایی دارد:

> بُوشِ اهل دنیا و بلندی جُستنِ ایشان بدان مانَد که دیو سپید را رُستم گفت که بالای کوه اندازَ تنم را، تا استخوانم بر بلندی باشد، تاکسی که آوازهٔ من شنیده باشد به حقارت ننگرد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۸).

به نظر شمس، دنیا و دنیاگرایی چون غباری است که بر بینش انسان اثر می کند؛ باید آن را از بین بُرد و در این صورت، حقایق آخرت را می توان مشاهده کرد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۶۶).

نگاهِ شمس به دنیا، نگاهی سَلبی است مگر این که بتوان، دنیا را برای یاری رساندن و سعادت کسی، وسیله قرار داد: «آنچه پیشِ خلق، مرغوب ترینِ چیزهاست از آرزو وانِه‌های دنیا، پیش من فَرَخْجْ [زشت و نازیبا] و مکروه‌ترین است؛ الّا جهت نیازِ کسی و سعادت کسی سر فرو آرم» (همان، ۲۸۳).

ب) لزوم دنیا شناسی

در نگاهِ شمس، اگر انسان بتواند درک درستی از دنیا داشته باشد، و در «دنیاشناسی» موفقیتی کسب کند، می‌تواند این مخلوقِ مبغوض در نظر عارفان را محبوب کرده، وسیله‌ای برای تقرّب به حق قرار دهد؛ این نگرش منطبق با روایات و احادیث مربوط به دنیاست: «دنیا بد است امّا در حق آن کسی که نداند که دنیا چیست؛ چون دانست که دنیا چیست، او را دنیا نباشد» (همان، ۱۲۵).

ادامه سخن شمس، بیانگر این است که دنیا می‌تواند برای رهایی انسان از سختی آخرت وسیله خوبی باشد: «می‌گوید آخرت چه باشد؟ می‌گوید فردا؛ می‌گوید فردا چه باشد؟ [چه اتفاق خواهد افتاد] زبان [از بیان اتفاقات آخرت] تَنگ است؛ این همه مجاهدت از بَهرِ آن است» (همان، ۱۲۵).

او در چندین جای از *مقالات* تأکید می‌کند که برای آخرت خود ذخیره‌ای اندوزیم: «ای قوم! از این سرای حوادث گذر کنید؛ این سخن نیست... دعوت است بدان عالَم» (همان، ۱۸۸).

به نظر شمس، عالَم محلّ امتحان و راهیابی به راهِ خودشناسی و خداشناسی است: «در عالَم چه چیز است که بی‌امتحان قبول یافته است؟ یا بی‌امتحان ردّ شده است؟ امّا ان‌شاءالله به عاقبت، درست خیزی و رَهِ راست گیری و بدانی که تو کیستی؟» (همان، ۲۸۶)

او معتقد است انسان می‌تواند با تعیین نوع نگرش به دنیا و استفاده صحیح، آن را برای خود تبدیل به بهشت کند: «ما آنیم که زندان را برای خود بوستان گردانیم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۷۰).

این جمله و امثال آن، بیانگر زهدِ مثبت مبتنی بر عشق، در دیدگاهِ شمس تبریزی است؛ راهِ او عشق‌ورزی به خالق، خدمت به خلق و شرکت در امور آنها با انگیزهٔ خدمت و انجام وظایف طریقتی است؛ در این نوع نگرش، این دنیاست که مانند زیباروی کافر، عاشق بندهٔ مسلمان می‌شود، به دنبال آن که از دست انسان مسلمان، کارِ نیکی جامهٔ تحقّق پوشد و همین دنیا، تبدیل به ذخیرهٔ آخرت می‌شود: «دنیا صاحبْ جمالی است کافر، چون بندهٔ خدا را دید، عاشق شد و مسلمان شد و آخرت شد... و نِعْمَ الْمالُ الصّالِحُ لِلرّجُلِ الصّالِحِ شد.» (همان، ۱۶۹)

چرا که در نظر او عناصر عالَم، ذی شعورند، تسبیح خدا می‌گویند؛ هرچند که انسان از دریافت آن تسبیح، عاجز است؛ و در مسیری که برایشان تعیین شده، تسبیح گوی خدایند؛ او برای اثبات این موضوع، از نالیدنِ «ستون حَنّانه» شاهد می‌آورد (همان، ۱۱۱).

ج) مرگ و جهان آخرت

نگاه شمس تبریزی به «مرگ»، نگاهی عاشقانه و طالبانه است؛ او مرگ را به این خاطر که رهایی

بخشِ انسان از تنگنای جهان است و او را به وصل محبوب می‌رساند (= اناالله و انا الیه راجعون) شیرین و شادی‌آفرین است؛ او در بیان سرّ حدیث: «الدُّنیا سِجنُ المُؤمِنِ» معتقد است انسانی که در مسیر عرفانی با سختی‌های زیادی روبرو شده، با فرارسیدن مرگ، مانند مرغی است که از قفسی تنگ، رهایی می‌یابد، لذا برحال چنین شخصی نباید گریست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۰۴).

مرگ در دیدگاه او «جامه عوض کردن» است و نباید از آن ترسید؛ هرچند معلوم است که «مرگ برای همگان از جهتی یکسان است و این که زندگی دنیوی انسان، با مرگ به پایان می‌رسد امّا این مرگ و آثار و عوالمی که به دنبال دارد، برای همه یکسان نیست» (یثربی، ۱۳۸۶: ۳۹۳).

او به مریدان خود توصیه می‌کند که از مرگ نهراسند بلکه آمادگی آن را در این دنیا کسب کنند:

> پسِ سخن چون آینه روشن است، اگر تو را روشنایی و ذوقی هست که مشتاق مرگ باشی، بَارَکَ اللّه فِیکَ، مبارکت باد ما را هم از دعا فراموش مکن؛ و اگر چنین ذوقی نداری، پس تدارک بکن و بجو، و جهد کن که اگر بجویی، چنین حالتی بیابی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۷).

وی در تفسیر آیه کریمه: «إِنَّ الَّذِینَ قَالُوا رَبُّنَا اللّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَیْهِمُ الْمَلَائِکَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِی کُنْتُمْ تُوعَدُونَ» بی‌گمان کسانی که گویند پروردگار ما خداوند است، سپس پایداری ورزند، فرشتگان بر آنان نازل شوند [و گویند] که مترسید و اندوهگین مباشید و مژده باد شما را به بهشتی که به شما وعده داده بودند (فصّلت/۳۰). در حالات جان دادنِ افرادی که چنین استعدادی را کسب کرده اند، از «مَلَک المَوت» به عنوان «مَلَک الحیاة» نام می‌بَرد؛ یعنی؛ با انتقال از این دنیای زندان گونه به زندگی حقیقی می رسند؛ و این چنین افراد، مرگ را می طلبند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۱). ولی کسی آمادگی مرگ را ندارد که از آن عالَم و خوشی‌های آن خبر نداشته باشد؛ هرچند که آن شخص جالینوس (= پزشک نامیِ یونان باستان) باشد (همان، ۲۳۷).

«جهان پس از مرگ» نیز و به ویژه «قیامت» ـ در نظر شمس از جهاتی مهم است و باید مورد توجه قرار گیرد؛ وی معتقد است با توجه به نحوهٔ عملِ دنیاویِ انسان، در قیامت امنیّت یا هول و هراس وجود دارد: «در قیامت هفت قوم‌اند که در سایه عرش باشند روز قیامت، که خلایق همه در حیرت باشند و در ترس باشند، از بسیاریِ هول‌ها که ببینند» (همان، ۱۸۶).

به نظر شمس، زیرکی های دنیادوستانه و علوم دنیوی، در آخرت، موجب دوزخی شدن انسان و عذاب می‌شود: «اغلبِ دوزخیان از این زیرکانند، از این فیلسوفان، از این دانایان» (همان، ۲۰۳)

او یک نگاه عارفانه و عاشقانه هم به جهان دارد؛ شمس تبریزی در تبیین حدیث:

> اَلدُنیا حَرامُ عَلی اَهْلِ الْآخِرَةِ وَ الْآخِرَةُ حَرامُ عَلیَ اَهلِ الدُّنیا وَهُما حَرامانِ عَلی اهلِ اللّه (دنیا بر اهل آخرت حرام است، چه اینکه آخرت هم بر طالبان دنیا حرام است و هر دو بر خداجویان حرام.) منظور از حرام بودن را فراموشی می‌داند یعنی آنهایی که درپی وصول به حق هستند نباید به دنیا و آخرت توجّهی داشته باشند (همان، ۷۹).

همین سخن را به مصداقی دیگر، در داستان ابراهیم ادهم و خداجویی او در روزگارِ پادشاهیِ وی، بیان می‌کند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۵).

نتیجه‌گیری

بر اساسِ آنچه از مطالعه «مقالات» و زندگی و اندیشهٔ «شمس تبریزی» برمی‌آید، او آنچه را که در زندگیِ حقیقی و انسانی، باید دنبال کرد، به خوبی می‌شناخت؛ در نظر وی، زندگی انسان مسیری است که نقطه آغاز آن قبل از تولّدِ فرد است، و با گذر از دنیای مادّی به دنیای دیگری به نام آخرت می‌رسد؛ در این میان، مرگ، پُلی برای گذر از یک مرحله به مرحله‌ای فراخ‌تر است؛ آنچه برای او در این مسیر مهم است طی کردن طریق کمال در این دنیاست؛ وی تمام عمرش را در این راه صرف کرد؛ مطالعهٔ گفته‌های او مشخّص می‌کند که مؤلفه‌های معناداری زندگی را به خوبی می‌شناخته است؛ خداوند و نقش او را در معنادار کردن زندگی به روشنی درک کرده است؛ نگاه او به انسان، نگاهی جامع و فراگیر است؛ به موضوعات مربوط به انسان با خدا و با جهان و عناصر آن، نگاهی عمیق دارد؛ هستی را از آن جهت که صادر شده از حق و مظهر قدرت اوست، مقدّس و هدفمند می‌داند و لی دنیا (دنیای مادی) را از آن جهت که در ذات خودش پلیدی دارد، زشت می‌شمارد؛ نگاه او به زندگی فرامادّی است؛ در زندگی، سیرِ فردی را بر روش زندگی اجتماعی ترجیح می‌دهد؛ با این حال به عنوان یک مُصلح اجتماعی، از این که بسیاری از مردم در درک حقایق هستی ناتوانند، سخت در رنج است؛ خودش را در بند آداب و رسوم ظاهری و مرسوم خانقاه و مدرسه قرار نمی‌دهد، به مسائل فرعیِ دست و پاگیرِ علوم ظاهری از جمله فلسفه، کلام و فقه وقعی نمی‌نهد.

در راه زندگیِ معنادار و هدفمند، تحمل رنج سفر، سختی‌هایِ گذرانِ زندگی، فقر و حتّی تهمت‌ها و بی‌ادبی‌ها، برایش آسان می‌نمود؛ چراکه افقِ نگاه او در تمامی مراحل زندگی به قله کمال و رسیدن به حقیقت بود.

پی‌نوشت

1. Idealist
2. Materialistic

۳. استاد محمدعلی موحد در کتاب شمس تبریزی با احصائی کامل، اسامی اساتید و کسانی که شمس تبریزی با آنان دیدار داشته و از آنها مطالبی آموخته، آورده است (ر.ک: موحّد، ۱۳۷۵: ۱۲۳-۵۹).

۴. این حاجت درونی در همان دوران کودکی در دل شمس تبریزی بوجود آمده بود به گونه‌ای که پدر و مادرش از دریافت حال او عاجز بودند؛ خود او نیز بعد از مدتی تحصیل در فقه شافعی و آموختن عرفان در محضر «ابوبکر سَلّه‌باف» و «پیر سُجاسی»، با احساس نیاز درونی در راه رسیدن به حق به سفرهای زیادی می‌پردازد و در این راه دشواری‌های زیادی را تحمل می‌کند (ر.ک: موحّد، ۱۳۷۵: ۶۵).

۵. کتاب‌هایی که درباره زندگی شمس نوشته شده، گواهی می‌دهند که او در علوم تفسیر و حدیث صاحب نظر بوده است؛ در کتاب *مقالات* شمس، بیش از ۲۲۰ آیه از قرآن کریم، در خلال بحث‌ها آمده

است؛ بیش از صد حدیث از پیامبر اکرم(ص) را به عنوان شاهد مثال برای سخنان خود آورده است؛ او در تفسیرِ ناب و عرفانی از آیات قرآنی تبحّر داشته است؛ درباره‌ی تفاسیر عرفانی شمس تبریزی از آیات قرآن، مقالاتی نوشته شده است (برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: خدادادی و دیگران، ۱۳۹۰: ۵۱-۱۹؛طاهری، ۱۳۸۵: ۱۱۸-۹۵).

۶. به باور شمس تبریزی، انسان در راه کمال خویش هرچه قدر از مسائل و حاشیه‌های دامن‌گیر، پرهیز کند، زودتر به نتیجه می‌رسد چون گاهی این مسائل، به جای کمک در راه خداشناسی و پیشرفت، خود به مانعی بزرگ، تبدیل می شوند؛ برهمین اساس است که او به آداب مرسوم خانقاهی وقعی نمی‌نهد، از ورود به بحث‌های فلسفی و کلامی ـ با وجودِ احاطه بر آن مباحث ـ امتناع می‌ورزد (برای اطّلاع بیشتر در این باره، ر.ک: موحّد، ۱۳۷۵: ۲۵).

۷. شمس تبریزی، رزق حلال (= غذای جسم) را در پیشرفت معنوی انسان عامل مؤثّری می‌داند؛ تاریخ زندگی او نشان می‌دهد که هیچ وقت نانِ خانقاه را نخورد؛ برای تأمینِ مخارج زندگی در جوانی به شغل رنگ‌کاری، گچ‌بُری و در پیری به معلّمی و بندبافی مشغول بود (موحّد، ۱۳۵۷: ۶۹).

۸. شمس، برمبنای اطلاعات به دست آمده از زندگی‌اش و هم بر اساس سخنانِ برجامانده از او، کاملاً به شریعت مقید بود و مریدان را به رعایت امور شرعی از جمله نماز، روزه و ... فرا می‌خوانْد؛ هرچند که برخی به ناحق این کار او را نوعی «تقیّه» دانسته و آن را «هم‌زیستی شریعت و عرفان» نام نهاده‌اند (برای اطلاع بیشتر، ر.ک:صاحب‌الزّمانی، ۱۳۸۹: ۴۶۱).

۹. سفرهای دور و دراز شمس، حاکی از جستجوگریِ او برای دست یافتن به انسان کامل/ ولی بوده است؛ به عنوان مثال، در *مقالات* آمده است:

> به حضرت حق تضرّع می‌کردم که مرا به اولیای خود اختلاط دِه و هم صحبت کن، به خواب دیدم که مرا گفتند: تو را با یک ولی هم صحبت کنیم، گفتم کجاست آن ولی؟، شب دیگر گفتند: در روم؛ چون بعد از چندین مدّت بدیدم، گفتند: که وقتش نیست هنوز؛ الأمور مَرهُونَةٌ بِأَوقاتِها (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۶۰)

منابع

ـ استیس، والتر ترنس، (۱۳۸۵)، «در بی‌معنایی، معنا هست» ترجمه اعظم پویا، در: «معنای زندگی» (مجموعه مقالات)، قم: ادیان.
ـ ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۸۱)، خَلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی ذِن، ترجمه شیوا کاویانی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران.
ـ افلاکی، شمس‌الدین، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، (۲ج)، چاپ دوم، تهران: جمهوری اسلامی.
ـ بیدهندی، محمّد و ذرّیه، محمد جواد، (۱۳۹۱)، «بررسی معناداری زندگی در اندیشه ملاصدرا و کی یر کگور» مجله قبسات، سال هفدهم، تابستان، صص ۶۹ – ۱۰۲.
ـ جعفری، محمدتقی، (۱۳۶۲)، شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی، تهران: امیرکبیر.
ـ خدادادی، محمّد و دیگران، (۱۳۹۰)، «پژوهشی درچگونگی تأویلات قرآنی شمس تبریزی»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ۲۵، صص ۵۱–۱۹.
ـ دانائی، غلام، (۱۳۸۱)، «معنای و هدف زندگی» مقاله در اینترنت:
http://aftab.ir/articles/religion/philosophy/c۷c۱۱۷۶۵۵۹۸۸۴p۱.php
ـ دورانت، ویل، (۱۳۷۹)، لذّات فلسفه، ترجمه عباس زریاب‌خویی، چاپ سیزدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
ـ دیباجی، سیدمحمدعلی، (۱۳۸۴)، «خدا در آرزوی انسان»، فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۱۶، صص ۲۸–۱.
ـ رجبی، محمود، (۱۳۸۴)، انسان‌شناسی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۹)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
ـ سبحانی، توفیق هـ و نورالدینی‌اقدم، یحیی، (۱۳۹۳)، «معنا و مفهومِ هستی و زندگی در نگاه و اندیشه حافظ شیرازی»، نامه انجمن، سال ۱۱، شماره ۲ ، پیاپی ۳۹، تابستان، صص ۱۲۲–۱۰۱.
ـ شمس تبریزی، محمّد، (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
ـ شمس تبریزی، محمّد، (۱۳۴۹)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیقات، احمد خوش‌نویس (عماد)، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی.
ـ طاهری، قدرت‌اللّه، (۱۳۸۵)، «شمس تبریزی و تفسیرهای بدیع او از آیات قرآن» فصلنامه پژوهش‌های ادبی، شماره ۱۴، صص ۱۱۸–۹۵.
ـ فروهر، نصرت‌الله، (۱۳۷۸)، «سیمای ناشناخته شمس تبریزی»، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شمس تبریزی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، صص ۷۲۳–۷۱۷.
ـ موحّد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، خُمی از شراب ربانی، گزیدهٔ مقالات شمس تبریزی، تهران: سخن.
ـ موحّد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، شمس تبریزی، تهران: طرح نو.
ـ نسفی، عزیزالدین، (۱۳۶۲)، الانسان الکامل، تصحیح: ماژیران موله، تهران: طهوری.

ـ نیکلسون، رینولدالّین، (۱۳۷۲)، عرفانِ عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، ویرایش و تعلیقات، علی نقوی‌زاده، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
ـ هایدگر، مارتین، (۱۳۸۶)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
ـ همتی، همایون، (۱۳۶۲)، کلیات عرفان اسلامی، تهران: امیرکبیر.
ـ یثربی، سیدیحیی، (۱۳۸۶)، زبان شمس و زبان مولوی، تهران: امیرکبیر.

پیوندهای موضوعی *مقالات* شمس تبریزی با *مثنوی* معنوی

عبداله ولی‌پور[1]
رقیه همتی[2]

چکیده

شمس‌الدین محمد تبریزی، عارف نامدار قرن هفتم هجری است. آشنایی مولوی با این عارف نامدار، نقطهٔ عطفی در تاریخ زندگانی این شاعر بزرگ به شمار می‌رود. شمس تبریزی، هیچ وقت در کار تألیف و تصنیف کتاب نبود، «*مقالات*» وی که عبارت است از مجموع آنچه شمس تبریزی در مجالس بیان کرده و سوال و جواب‌هایی که میان او و مولانا یا مریدان و منکران رد و بدل شده، توسط شاگردان شمس به دقت نوشته شده است. از آنجایی که مولوی بعد از آشنایی با شمس و در مدت اقامت شمس در قونیه، در تمام لحظات همدم و همنشین او بود، از مبادی افکار و اندیشه‌ها و تعالیم وی حظ وافی برده است و وقتی که *مثنوی* را بعد از غیبت شمس، به یاد و در فراق او سرود، از جنبه‌های مختلف تحت تأثیر او قرار گرفت. از این روی بین *مقالات* شمس تبریزی و *مثنوی* معنوی ارتباطی قوی موجود است. نگارندگان این مقاله، قصد دارند در این جستار، پیوندهای موضوعی این دو اثر ارزشمند را مورد بررسی قرار بدهند.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، مولوی، مقالات شمس، مثنوی معنوی، پیوندهای موضوعی.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور
۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

مقدمه

شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک داد تبریزی عارف نامدار قرن هفتم هجری در بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی الآخر سال ۶۴۲ به قونیه آمد. آشنایی مولوی با شمس تبریزی، نقطهٔ عطفی در تاریخ زندگی این شاعر بزرگ محسوب می‌شود. مولوی در این سال‌ها مردی پخته بود و نزدیک به چهل سال از عمرش می‌گذشت. او سال‌ها پیش، تحصیلات خود را نزد مدرسین نامدار در حلب و دمشق به پایان رسانیده بود و همانند پدر خویش، جامع مراتب فتوی و ارشاد بود و لباس فقیهان را می‌پوشید، از علمای دین به شمار می‌رفت، مسجد و منبر داشت و در چهار مدرسه از مدارس قونیه درس می‌گفت.

سفر شمس تبریزی به قونیّه زندگی آرام و منظم مولانا را بر هم زد و طوفانی در میان جان او برانگیخت که تا پایان عمر، دست از او برنداشت. مولوی بعد از آن به تمام اعتبارات رسمی و خوشایند مریدان پشت پا زد و مدرسه و منبر را ترک کرد. زندگی او زیر و زبر شد و در عالمی دیگر سیر می‌کرد و در دامی افتاده بود که امکان رهایی از آن را نمی‌دید و می‌گفت:

شمس الحق تبریز چو در دام کشیدت　　منگر به چپ و راست که امکان حذر نیست

(مولوی، ۱۳۷۶: غ۳۳۳)

برخلاف عقیدهٔ برخی تذکره‌نویسان، شمس تبریزی در اکثر علوم رسمی و متداول عصر خویش و در فضل و دانش سرآمد اقران بود و در طریقت و عرفان از کامّلین عرفانی قرن هفتم به شمار می‌رفت (ر.ک: سیدی، ۱۳۸۵: ۶۴) وی با قوهٔ عجیب معنوی که داشت درکار تألیف و تصنیفِ کتاب و آثار نبود و اشتغال به علم ظاهری و کتابت را حجاب بزرگ در معرفت حق می‌دانست. با این وجود هر وقت که در مجالس دوستان حاضر می‌شد و یا با مولوی در خلوت می‌نشست، همچون چشمه‌ای جوشان، معارف الهی از سینه و زبانش فوران می‌کرد و مریدانش بدون درنگ و با دقت تمام آنها را یادداشت می‌کردند و مجموعهٔ «*مقالات* شمس تبریزی» ماحصل همین یادداشت‌هاست.

سپهسالار نقل می‌کند شمس و مولانا پس از اولین برخود و اولین سوال و جواب، از دکه فرود آمدند و به هم دست دادند و یکدیگر را در آغوش کشیدند، پس مدت شش ماه در حجرهٔ صلاح‌الدین زرکوب به هم صحبت فرمودند و در این خلوت کسی جز صلاح الدین زرکوب در خلوت آنها نبود و به کسی دیگر اجازه نمی‌دادند که در خلوت آنها وارد شود (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۱۲۸) و مولانا در طی ساعت‌های متوالی در خلوتِ روحانی به صدای شمس گوش می‌داد و تعالیم و اندیشه‌های شمس همچون خون در رگ و اندرون مولوی نفوذ می‌کرد. از طرف دیگر شمس تبریزی نیز در لحضاتی که با مولانا به سر می‌برد آن لحظات را از دقایق شیرین عمر تلقی می‌کرد؛ زیرا مولوی را سراپا خلوص و محبت می‌دید و اذعان می‌کرد که «کسی را می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدوآرم که از خود ملول شده بودم، اکنون چون قبله ساختم، آنچه من می‌گویم فهم کند، دریابد» (سیدی، ۱۳۸۵: ۷۱).

شمس و مولوی در اثر مجالست‌ها و خلوت‌های متوالی و طولانی، به گونه‌ای شیفته و عاشق هم شده بودند که مولوی بعد از غیبت شمس، در فراق مراد و معشوق خود بسیار بی‌تابی می‌کرد؛ به گونه‌ای

که به گفتهٔ *مناقب‌العارفین*، هرکس حتی به دروغ خبری از شمس به وی می‌داد و می‌گفت که شمس را در فلان جا دیدم، مولوی دستار و فَرَجی خود را به او می‌بخشید و شادی‌ها می‌کرد و وقتی که یکی از دوستانش به او گفت که این شخص دروغ می گوید و او هرگز شمس را ندیده است، حضرت مولانا جواب فرمود که برای خبرِ دروغ دستار و فرجی را به او دادم، چه اگر خبرش راست بود به جای جامه، جان می‌دادم و خود را فدای او می‌کردم (ر.ک: افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۶۴۷) و مولوی چنان که خود در ابیات ذیل به صورت تلویحی اشاره می‌کند:

چون که شد خورشید و ما را کرد داغ — چاره نبود بر مقامِ او چراغ
چو که شد از پیش دیده وصلِ یار — نایبی باید ازومان یادگار
چون که گل بگذشت و گلشن شد خراب — بوی گل را از که یابیم از گلاب

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۶۷۲ – ۶۷۰)

مثنوی معنوی را به یاد دوست و مراد خود شمس تبریزی سرود و با بازتاباندن افکار و اندیشه‌ها و تعالیم وی در *مثنوی* معنوی، به عشق‌بازیِ غایبانه با معشوق خود پرداخت. از این روی است که بدیع‌الزمان فروزانفر اعتقاد دارد که ما بین *مقالات* شمس و *مثنوی* معنوی، ارتباطی قوی موجود است. (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۱۳۹) و مبادی افکار و تعالیم مولوی را می‌توان به شکل گسترده در مقالات شمس تبریزی جستجو کرد. از این روی فروزانفر توصیه می‌کند که خواننده به یک بار مطالعه، از مزایا و فواید مقالات شمس برخوردارنمی‌شود و باید با امعان نظر در مدت متوالی از آغاز تا به انجام مطالعه کند، چون اکثر مطالب کتاب به جزئیات زندگانی و افکار مولانا و شمس تبریزی مربوط می‌شود (ر.ک: همان، ۱۴۰)

از آنجایی که بررسی و تحلیل تطبیقی همهٔ موضوعات مشترک در *مقالات* شمس و مثنوی معنوی در حوصلهٔ مقاله‌ای مختصر نمی‌گنجد، بنابراین نگارندگان این مقاله، با نگاهی گذرا و ذکر چند مثال به بررسی پیوندهای موضوعی این دو کتاب ارزشمند می‌پردازند.

بازتاب بیان طناز و زشت‌گویی‌های شمس تبریزی در *مثنوی* معنوی

بنا به گواهی مقالات و تصریح منتقدین، شمس تبریزی، مردی تند و پرخاشگر و صریح‌اللهجه بوده است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۹) و در مجالس خود، بنا بر گواهی «*مقالات*» از به کار بردن کلمات رکیک، دشنام دادن، نقل حکایات مستهجن، ابایی نداشته است، مطالب را به تندترین شیوه بیان می‌داشت و بی‌هیچ پرده‌پوشی سخن می‌گفت. به راحتی دشنام می‌داد و خود مدعی است که «اگر دشنام من به کافرِ صدساله رسد مومن شود» (همان، ۲۱۰). به خاطر رکیک بودن الفاظ، از آوردن کلمات زشتی که مولوی و شمس تبریزی در آثار خود آورده‌اند، صرف نظر می‌کنیم و به دو مورد از حکایات هزل‌آمیز مولوی که نشانگرِ تأثیر شمس تبریزی بر مولاناست بسنده می‌کنیم:

حکایت نایزن

این حکایت هر چند که در کتاب «لطایف عبید زاکانی نیز آمده است» (ر.ک: فروزانفر، ۱۳۷۶: ۳۶۰). ولی با توجه به این که عبید زاکانی در قرن هشتم هجری زندگی می‌کرد، باید او از مولوی و یا شمس تبریزی این حکایت را اخذ کرده باشد و متقدم‌ترین منبعی که برای این حکایت ذکر شده *مقالات* شمس است. در *مقالات* آمده است:

... مثال تو و من، همچون آن نای زن است که نای می‌زد، در این میانه، بادی ازو جدا شد، نای بر اسفلِ خود نهاد، گفت: اگر تو بهتر می‌زنی بزن (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۵۲).

و مولوی این حکایت را به زبان هنری خود این گونه به نظم کشیده است:

آن یکی نایِ خوش نی می‌زده است — ناگهان از مقعدش بادی بجست
نای را بر کون نهاد او که ز من — گر تو بهتر می زنی بستان بزن
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۷۷۰ – ۷۶۹)

حکایت سوراخ دعا

این حکایت نیز بنا به نوشتهٔ استاد فروزانفر (ر.ک: فروزانفر، ۱۳۷۶: ۳۸۸) غیر از *مثنوی* معنوی تنها در *مقالات* شمس آمده است و از این طریق قطع و یقین حاصل می‌شود که مولوی این حکایتِ مطایبه‌آمیز را نیز از مقالات شمس اخذ کرده است. در *مقالات* شمس آمده است:

... کاری می‌کند، می‌پندارد طریق اصلاح کار اوست! سوراخ غلط کرده است. اَرِحنی رایحهَ الجَنَّه وقت استنجا می‌گوید! دعا راست است، اما سوراخ غلط کرده است! (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۶۱)

و مولوی این حکایت را در مثنوی به این شکل به نظم کشیده است:

آن یکی در وقتِ استنجا بگفت — که مرا با بویِ جنت دار جفت
گفت شخصی، خوب ورد آورده‌ای — لیک سوراخِ دعا گم کرده‌ای
این دعا چون وردِ بینی بود، چون — وردِ بینی را تو آوردی به کون
(مولوی، ۱۳۷۵: ۴/ ۲۲۲۳ ـ ۲۲۲۱)

انعکاس تأویل‌های شمس تبریزی در *مثنوی* معنوی

شمس تبریزی و مولوی بر این باورند که هر سخنی قابل تأویل است، ولی شرط اول این است که شخص تاویل گر باید عالم به علم تأویل باشد، تا از مسیر درسیت منحرف نشود. در مثنوی معنوی علاوه بر این که دویست و پنجاه داستان یا تمثیل بلند و کوتاه داریم که مولوی به معانی ورای آنها

نظر داشته است (سروش، ۱۳۸۱: ۱۱۵). در جای‌جای مثنوی به آیات و احادیثی برمی‌خوریم که بیانگر شیوهٔ برخورد و تأویل شمس تبریزی از آیات و احادیث است. از جمله:

تأویل «حُبُّ الوَطَنِ مِنَ الایمان»

در مقالات شمس آمده است:

> حب الوطنمن الایمان، آخر مراد پیغامبر علیه السلام چگونه مکه باشد؟ که مکه از این عالم است، و ایمان از این عالم نیست. پس آنچه از ایمان باشد باید که هم از این عالم نباشد، از آن عالم باشد (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۲۲۱).

و مولوی تحت تأثیر همین تأویل شمس از این حدیث، در دفتر چهارم گوید:

از دم حب الـوطن بـگذر، مایـست — که‌وطن‌آن‌سوست،جان‌این‌سوی‌نیست
گر وطن خواهی، گذر ز آن سویِ شط — ایـن حدیثِ راسـت را کم خوان غلط
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۲۲۱۲ – ۲۲۱۱)

شَاوِروُهُنَّ و خالفُوهُنَّ

معنی این حدیث در ظاهر به این شکل است که با زنان مشورت کنید هر چه آنها گفتند، خلاف و عکس آن را انجام دهید. ولی در *مقالات* شمس زن به نفس تأویل شده است و شمس تبریزی می‌گوید:

> نفس، طبعِ زن دارد، شاوروهن و خالفوهن، یا رسول الله فرمودی که مشورت کنید، خاصه در کاری که منفعت و مسرّت آن عام باشد. اکنون اگر مردی بیابیم با او مشورت کنیم، آنجا زنان باشند چون کنیم؟ (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۴۲)

مولوی نیز در دفتر اول مثنوی می‌سراید:

شاوروهـــن پـــس آنگــه خالــفوا — أنَّ مَـــنِ لَـــم یعصِهِـــنَّ تالــفُ
بـا هـوا و آرزو کـم بـاش دوسـت — چـون یُضِلُّک عَن سـبیلِ الله اوسـت
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۲۹۵۷ – ۲۹۵۶)

همچنین تأویل «سواد اعظم» به عارف کامل و تأویل جنت به درک حقیقتِ خداوندی، تأویل «شأن» به امداد الهی و ... در مثنوی معنوی یادآور و بازتاب تأویل‌های شمس تبریزی از این موارد مذکور است.

بازتاب معانی اخلاقی، عرفانی، فلسفی، کلامی و ...

همان طوری که منتقدین و مولوی‌پژوهان نیز اذعان داشته‌اند، «در کلیهٔ آثار مولوی، باید در پی رد پای اندیشه‌های شمس بود» (برهانی، ۱۳۷۲: ۴۵). زیرا خلوت‌های طولانی و متوالیی که مولوی با شمس داشته و در سکوت کامل به سخنان روحانی وی گوش می‌داد، باعث شده بود که مولوی تمام اندیشه‌ها و تعالیمِ قبلیِ خود را که مستوری و آبرو و حشمتِ خود را به آنها وابسته می‌دید همانند جامه‌های ژنده، از تن خود بیرون آورد و عریان شود و بعد از عریانی، قبایی اطلسی، از اندیشه‌های شمسی بر تنِ جان بپوشاند و بر ژنده‌های پیشین نفرین فرستد.

تابش جان یافت دلم، وا شد و بشکافت دلم　　اطلسِ نو بافت دلم، دشمن این ژنده شدم
(مولوی، ۱۳۷۶: غ۱۳۹۳)

در ذیل به مواردی از این بازتاب‌ها اشاره می کنیم:

در *مقالات* شمس آمده است

«هر حالی و هر کاری که در آن حال و آن کار، مرگ را دوست داری، آن کار نکوست...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۳۵). مولوی همین معنی را در دفتر سوم به نظم در آورده است و کمال ایمان را در آن می‌داند که انسان از مرگ نهراسد، بلکه به جان طالب و مشتاق آن باشد.

شـــد نشانِ صدقِ ایمـان ای جـوان　　آنکه آیـــد خوش تو را مـرگ اندر آن
گـــر نـشد ایـــمان تو ای جان چنین　　نیســـت کامـل، رو بـجو اِکمالِ دیـن
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳ / ۴۶۱۰ – ۴۶۰۹)

در *مقالات* شمس می‌خوانیم

«آن را که مرا دشنام دهد، دعا گویم، که خدایا او را از این دشنام دادن، بهتر و خوشتر کاری بده» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۴۹) و صورت منظوم این مطلب را در مثنوی این گونه می‌خوانیم:

آن سگـــی که مـــی‌گزد، گویم دعا　　کـــه از ایـن خـو، وارهـانش ای خـدا
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/ ۱۸۰۲)

در *مقالات* شمس مسطور است که:

«منام بندگان خدا خواب نباشد، بلکه عین واقعهٔ بیداری باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۸۱) و مولوی در مثنوی می‌گوید:

چشـــمِ مـن خفتـه، دلـم بیـدار دان　　شـــکلِ بـــی کارِ مـــرا بـرکـاردان
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۳۵۴۸)

در مقالات شمس آمده است:

«من عادت نبشتن نداشته‌ام، هرگز. سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۰۱) و در مثنوی معنوی ابیات ذیل را داریم که بازتاب اندیشه‌های شمس تبریزی است:

این سخن در سینه دخلِ مغزهاست — در خموشی مغزِ جان را صد نماست
چون بیامد در زبان، شد خرج مغز — خرج کم کن تا بماند مغزِ نغز
مردِ کم گوینده را فکرست رفت — قشر گفتن چون فزون شد، مغز رفت
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۱۱۷۷ – ۱۱۷۵)

در *مقالات* شمس می‌خوانیم:

«تماشا آن کس باشد که پیل را تمام دید». (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۱۳) که اشارتی است از داستان «نمایش پیل در تاریکی» که در مثنوی به شکل کامل با مطلع ذیل آمده است:

پیل اندر خانهٔ تاریک بود — عرضه را آورده بودندش هنود
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳ /۱۲۵۹)

لازم به ذکر است که این حکایت قبل از شمس در آثاری چون «مقابسات ابوحیان توحیدی»، «*احیاءالعلوم* و *کیمیای سعادت* غزالی»، «*عجایب‌نامه*» و «*حدیقهٔ* سنایی» نیز آمده است (ر.ک:فروزانفر، ۱۳۷۶: ۲۶۷ – ۲۶۵).

در *مقالات* آمده است که:

«عقل، سست پای است، از او چیزی نیاید، اما او را هم بی‌نصیب نگذارید» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۴۶) و مولوی در مثنوی معنوی به کرّات به این نکته اشاره می‌کند.

عقل سرتیز است، لیکن پای سست — زانکه دل ویران شده است و تن درست
عقلشان در نُقلِ دنا پیچ پیچ — فکرشان در ترک شهوت هیچ هیچ
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/ ۱۲۰ – ۱۱۹)

پای استدلالیان چوبین بود — پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱ /۲۱۲۸)

علاوه بر موارد مذکور، مولوی وقتی که در *مثنوی* معنوی در مورد هفت وادی سلوک (طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا) یا انسان کامل، ولی، ضرورت وجود پیر، اوصاف پیر، سماع،

جبر و اختیار، حدوث و قدم و ... صحبت می‌کند، در حقیقت در تمامی این موارد، افکار، اندیشه‌ها و تعالیم شمس تبریزی را در مثنوی انعکاس می‌دهد.

بازتاب حکایت‌ها و تمثیل‌های *مقالات* شمس در *مثنوی* معنوی

بدیع‌الزمان فروزانفر نخستین محقق ایرانی بود که پس از دریافت عکسی از نسخهٔ *مقالات*، به ارتباط عجیب آن با *مثنوی* معنوی مولانا توجه داد (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۸) و در کتاب *احادیث و قصص مثنوی*، مقالات شمس را به عنوان مأخذی برای بیست و سه داستان و تمثیل در مثنوی معرفی می‌کند. نگارندگان این مقاله، در ذیل این بخش، به شکل گذرا به برخی از این حکایات اشاره می‌کنند.

حکایت آرایشگر و مرد ریش سپید:

در دفتر سوم مثنوی آمده است:

آن یکی مردِ دو مو آمد شتاب — پیش آن آیینه دارِ مستطاب
گفت از ریشم سپیدر کن جدا — که عروس نو گزیدم ای فتی
ریش او ببرید کُل، پیشش نهاد — گفت: تو بگزین مرا کاری فتاد

(مولوی، ۱۳۷۳ : ۳/ ۱۳۷۸ – ۱۳۷۶)

و همین حکایت، در مقالات به این شکل نقل شده است:

> یکی، مزیّنی را گفت که تارهای موی سپید از محاسنم برچین. مزیّن نظر کرد، موی سپید بسیار بود، ریشش ببرید به یک بار به مقراض و به دست او داد و گفت: تو بگزین که من کار دارم (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۹۱).

حکایت سخن گفتن هندوان در نماز:

در دفتر دوم مثنوی می‌خوانیم:

چار هندو در یکی مسجد شدند — بهر طاعت راکع و ساجد شدند
هر یکی بر نیّتی تکبیر کرد — در نماز آمد به مسکینی و درد
مؤذن آمد، ز آن یکی لفظی بجست — کای مؤذّن بانگ کردی وقت هست
گفت آن هندوی دیگر از نیاز — هی سخن گفتی و باطل شد نماز
آن سوم گفت آن دوم را ای عمو — چه زنی طعنه، برو خود را بگو
آن چهارم گفت حمدالله که من — در نیفتادم به چه چون آن سه تن
پس نماز هر چهاران شد تباه — عیب گویان بیشتر گم کرده راه

(مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۳۰۳۳ – ۳۰۲۷)

و این حکایت به این شکل در *مقالات* آمده است: «چنان که هندویی در نماز سخن گفت، آن هندوی دیگر که هم در نماز بود، می گوید: هی خاموش! در نماز سخن نباید گفتن!» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۵۷)

حکایت کشیدن موش مهار شتر را:

حکایت موشی که مهار شتر را می‌کشید و به این سبب مغرور شده بود، در دفتر دوم مثنوی به این شکل آمده است:

موشکی در کف مهار اشتری / در ربود و شد روان او از مِری
اشتر از چُستی که با او شد روان / موش غرّه شد که هستم پهلوان
بر شتر زد پرتوی اندیشه‌اش / گفت بنمایم تو را تو باش خَوش
تا بیامد بر لب جوی بزرگ / کاندرو گشتی زبون، هر شیر و گرگ
موش آنجا ایستاد و خشک گشت / گفت اشتر ای رفیقِ کوه و دشت
این توقف چیست، حیرانی چرا؟ / پا بنه مردانه، اندر جو درآ.....
گفت این آب شگرف است و عمیق / من همی‌ترسم ز غرقاب، ای رفیق
گفت اشتر تا ببینم حدِ آب / پا در او بنهاد آن اشتر شتاب
گفت تا زانوست آب، ای کورموش / از چه حیران گشتی و رفتی ز هوش
گفت مورِ توست و ما را ادژهاست / که ز زانو تا به زانو فرق‌هاست
گر تو را تا زانو است، ای پر هنر / مر مرا صد گز گذشت از فرقِ سر

(مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۳۴۴۷ – ۳۴۳۶)

این حکایت در مقالات دو بار ذکر شده است؛ در یکی از حکایات مورچه افسار شتر را می‌کشد و در دیگری موش:

> موشی لگام اشتری بگرفت و بکشید، اشتر از روی موافقت و حلم و تواضع، در پی او روان شد، به آبی رسید بزرگ تیزرو، عاجز بماند. موش را اشتر گفت: اکنون چه ایستاده ای اینجا، چرا نمی‌روی؟ ندانی که مهار چو منی را نباید گرفتن؟! اکنون چو گرفتی برو. گفت آب است عظیم. اشتر پای در آب، گفت: درآ که سهل است، تا زانوست. موش می‌گوید از زانو تا زانو! ... (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۲۸) نیز (ر.ک: همان، ۲۴۶).

حال در اینجاجهت پرهیز از اطالهٔ کلام به حکایات مشترک مقالات و مثنوی معنوی فهرست وار اشاره می‌کنیم:

قصهٔ مرغ خانگی و بط بچگان: (همان، ۲۲؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۳۷۶۶).

حکایت ابراهیم ادهم و تحول او: (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۷؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۴ /۷۲۶)

حکایت سلطان محمود و ایاز و جواهر قیمتی: (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۹؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۵ /۴۰۳۶).
د- ۷) حکایت هارون الرشید و لیلی: (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۴۱؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۱ /۴۰۷).
د- ۸) حکایت شتر و استر: (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۴۴، ۲۴۲ و ۳۲۷؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۳ /۱۷۴۶ و ۴ /۳۳۷۷).
حکایت آن شخص که سحوری بر در می‌زد. (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۵۱؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۶/۸۴۶).
حکایت شیخ در وقت نزع: (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۰۴؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۶ /۳۴۶۲).
حکایت آن که زمین را می‌شکافت: (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۰۶؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۴ /۲۳۴۱).
حکایت پادشاه و سه فرزند او: (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۰۴ و ۳۲۵ – ۳۲۴؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۶ /۳۵۸۳).
حکایت بایزید و حج رفتن او: (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۲۰؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۲ /۲۲۱۸)
حکایت تیرانداز و سوار بی‌هنر: (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۴۰؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۲ /۳۱۶۴).
حکایت نصوح و توبهٔ او: (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۶۰ – ۳۵۹؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۵ /۲۲۲۶).
وجه تسمیهٔ فَرَجی: (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۸۱؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۵ /۳۵۴).
حکایت سه مسافر مسلمان و ترسا و یهود: (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۱۰؛مولوی، ۱۳۷۳: ۶ /۲۳۷۷).
حکایت کر و عیادت از مریض: (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۳۱؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۲/۴۳۵).
حکایت شکستن هندو آینه را: (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۲۸ – ۲۷؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۲ /۲۶۸۸).
گریختن عیسی بالای کوه از دست احمقان: (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۶۶؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۳ /۲۵۷۰).
عشق جالینوس بر این حیات دنیا: (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۰۷؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۳ /۳۹۶۰).
قصهٔ آن که گنج نامه‌ای یافت: (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۱ و ۲۸۸؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۶ /۱۸۳۴).

آشنایی‌زدایی از زبان

علاوه بر پیوندهای موضوعی، مولوی حتی در فرم و صورت نیز سعی کرده است که خود را به شمس تبریزی نزدیک سازد. یکی از ترفندها و جنبه‌های هنری مثنوی معنوی، نوآوری در حیطهٔ زبان است. زیرا مولوی بعد از ملاقات با شمس تبریزی، وجود خود را از اندیشه‌های ژنده، خانه‌تکانی کرد و وجودش پر از معانی نو شد و به قول خود مولوی حرف کهن از بیان معنی نو قاصر است:

نیسـت مثل آن، مثال است این سخن　　قاصـر از معنـیِ نـو، حـرف کهـن
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/ ۱۱۵۵)

از این رو در بسیاری جای‌ها، به ساختِ واژگان نو روی می‌آورد و ما با مراجعه به *مقالات* شمس تبریزی، به این نتیجه می‌رسیم که مولوی در آثار خود به اندازه‌ای تحت تأثیر شمس تبریزی قرار دارد

که علاوه بر بازتاب اندیشه‌ها و افکار و تعالیم وی، حتی در نحوهٔ‌کاربرد شکل واژگان نیز از وی تبعیت می‌کند. در ذیل این قسمت، به مواردی از این تاثیرپذیری‌ها اشاره می‌کنیم.

ساخت صفت تفضیلی از اسم جامد

با توجه به قواعد زبان فارسی، صفت تفضیلی از صفت مطلق بعلاوهٔ پسوند تفضیلی‌ساز «تر» ساخته می‌شود. مانند: خوب + تر= خوب‌تر، یا: زیبا + تر= زیباتر. و ساخت صفت تفضیلی از اسم جامد یا خاص و ... در زبان فارسی مرسوم نیست. ولی با توجه به قاصر بودن حرف کهن از بازنماییِ معنی نو، مولوی که بعد از ملاقات با شمس تبریزی به همهٔ آداب و رسوم پشت پا زده است، در شیوهٔ به کار بردن کلمات هم همانند مراد خود شمس تبریزی «زهرهٔ شیر» دارد و با عدول از هنجارهای زبانی، نوعی بیگانه‌سازی در زبان به وجود می‌آورد که قبل از او هر چند بی سابقه نبوده است، ولی در آثار مولوی به اوج خود می‌رسد و در این شیوه هیچ کس از پیشینیان و پسینیان به پای مولانا نمی‌رسد.

مثال:

لیـــک از او فرعـــون‌تر آمـــد پدیـــد　　هـــم وِرا هـــم مکـــر او را درکشـــید

(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/ ۹۶۵)

یا:

بی‌جهـت بُـد عقـل و عـلام البیـان　　عقل‌تـر از عقـل و جان‌تر هـم ز جان

(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۳۶۹۴)

با مراجعه به مقالات، متوجه می‌شویم که شمس تبریزی هم در حکایت‌های خود این نوع کلمات را استعمال می‌کرده است. مثال:

> آن یکی، یکی را شمشیر هندی آورد و گفت: این شمشیر هندی است. گفت: تیغ هندی چه باشد؟ گفت: چنان باشد که بر هر چه زنی، دو نیم کند! گفت: بر این سنگ که ایستاده، بیازماییم! شمشیر را برآورد و بر سنگ زد، شمشیر دو نیم شد. گفت که تو گفتی شمشیر هندی، آن باشد به خاصیت که بر هرچه زنی دو نیم کند؟! گفت: اگر شمشیر، هندی بود، اما سنگ از او هندی‌تر بود! [آری] موسی از فرعون، فرعون‌تر بود! (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۲۰۹ – ۲۰۸)

ساختِ واژه‌های مشتق و مرکب تازه

مولانا گاهی در *مثنوی معنوی* به شکل قیاسی کلمات نوی می‌سازد که هر خواننده‌ای را به اعجاب وا می‌دارد. این کلمات مشتق از ترکیبِ «اسم» + وانه/ گین/ ... و کلمات مرکب نیز از ترکیب «اسم» + «بن فعل» ساخته می‌شوند. به مواردی این این نوع کلمات اشاره می‌کنیم. مثال برای «اسم» + «ناک»:

مستمع داند بّجد آن خاک را　　خوش نگر این عشقِ ساحرناک را
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۳۲۶۸)

یا: فکرناک (همان، ۶ /۱۱۴)، مکرناک (همان، ۴۰۸۸)، علمناک (همان، ۴/ ۱۳۰۷)، سوداناک (همان، ۶/ ۴۸۵۷) و...

مثال برای «اسم» + «انه»:

در ببستم تا کسی بیگانه‌ای　　درنیاید زود نادانانه‌ای
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴ /۱۸۹)

یا: قصابانه (همان، ۶/ ۱۲۱۲)، صادق الوعدانه (همان، ۶۰۰)، راستانه (همان، ۴/ ۵۸۳).
مثال برای«اسم» + «گین»:

همچنین پیغام‌های دردگین　　صدهزاران آید از حضرت چنین
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/ ۲۱۵۴)

حق برای آن کند ای زرگزین　　روز محشر این زمین را نقره گین
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۶۵۷)

مثال برای کلمات مرکب: «اسم » + «بن فعل »

یا نمی‌بینی تو روی خویش را　　ترک کن خوی لجاج اندیش را
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۵۵۶)

یا:

آن مرید ذوالفقاراندیش تفت　　در هوای شیخ سوی بیشه رفت
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/ ۲۱۱۷)

با مراجعه به مقالات، می‌بینیم که این نوع کلمات در زبان شمس تبریزی نیز بسامد بسیار بالایی داشته است و مولوی در حقیقت، در این شیوه پیرو مراد خود بوده است. مثال از مقالات شمس:
آردناک: چیزی که آرد به خود گرفته باشد: «... باری آن پوستینِ آردناک بر روی کسی نزنی که کورم کردی» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۷۹).

یا: آرزووانه: آنچه مراد و مورد آرزوی انسان است. «آنچه پیش خلق مرغوب‌ترین چیزهاست از آرزووانه‌های دنیا، پیش من فَرَخج و مکروه‌ترین است» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۲۵).
یا: آبگینه‌گین: ظروف شیشه‌ای. «چنان باشد که سنگ منجنیق بیاید در خانهٔ آبگینه‌گر، که پُر باشد آبگینه تا به سقف، از آلت‌های آبگینه‌گین و کاسه‌ای آبگینه‌گین» (همان، ۸۷).
تاریک‌اندیش: گمراه: «... آن خصمِ تاریک‌اندیش را هیچ پردهٔ تأویل نماند و حقیقت حال بداند که چیست» (همان، ۵۸).
یا: نقصان اندیش: کودن: «آن شخصِ نقصان اندیش ورقِ خود برخوانَد، ورقِ یار برنمی‌خواند» (همان، ۴۰).

استعمال گونه‌های آزاد کلمات

کاربرد گونه‌های آزاد کلمات آن است که با اعمال فرایندهای واجی از جمله کاهش یا افزایش یا ابدال واجی به واج دیگر از صورت متعارف کلمات، آشنایی‌زدایی بکنیم و شکلی نامتعارف از آنها ارائه بدهیم. این گونه کلمات نیز در مثنوی معنوی بسامد بسیار بالایی دارد و یکی از اختصاصات زبانی مولانا محسوب می‌شود. با مطالعهٔ دقیق مقالات به این مهم پی می‌بریم که مولوی در این گونه استعمال‌های خود نیز از شمس تبریزی پیروی کرده است. مثال از مثنوی معنوی:

کاربرد گونهٔ آزاد کلمات با افزودن واج:

آشنا کردیم: شنا کردیم

از غـروری سـر کشـیدیم از رجـال　　آشنـا کـردیـم در بـحـر خـیال
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۳۳۵۴)

داد اشناختش: شناسایی داد.

سـاکتش کـرد و سـپس بنواختـش　　دیـده‌اش بگشـاد و داد اشـناختش
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۱۳۳)

کاربرد گونهٔ آزاد کلمات با کاستن واج:

خشم‌آلو: خشم‌آلود، خشمگین.

جـمله اهـل بیـت خشـم‌آلـو شـدند　　که هـمه در شیـرِ بز طامـع بُدند
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۷۹)

میو: میوه

قـَوس اگــر از تـیر دوزد دیـو را　　دلـو پــر آب اسـت زرع و میــو را
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۴۲۳۲)

کاربرد گونهٔ آزاد کلمات از طریق ابدال:
تلابد: تراود

خالی از خود بود و پر از عشـق دوست　　پـس ط کوزه آن تلابد که در اوسـت
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/ ۴۰۴۱)

روژد: روید

ایــن سخــن پایان نــدارد مــوسیـا　　لــب بجنبــان تــا بـرون روژد گـیا
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۳۶۱۶)

این گونه کلمات در *مقالات* شمس هم بسامد قابل توجهی دارد؛ جهت پرهیز از اطالهٔ کلام به چند مثال اکتفا می‌کنیم:
کاربرد گونهٔ آزاد کلمات از طریق افزودن واج:
اشتاب: شتاب
«... مصحف باز کرد پیش من، از اشتاب پاره‌ای دریده شد... » (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۳۶).
کاربرد گونهٔ آزاد کلمات از طریق کاستن واج:
زو: زود
.. گوید گلوم بگیر، زو بیفشار تا خلاص یابم...» (همان، ۵۵).
شکال: اشکال
«... مثلاً این که چندین گاه می‌خوانَد برین هیچ نتوان شکال گفتن و زیادت کردن» (همان، ۵۹).
کاربرد گونهٔ آزاد کلمات از طریق ابدال واجی:
اوشان: ایشان.
«با کمال جلالتشان، آن صحبت اوشان آرزو کردندی که کاشکی لحظه‌ای به ایشان بنشستیمی» (همان، ۵۸).
پایان: پایین
«... خلق را بیدار کند و من در پایان تخت او بنشینم، وعظ را بشنوم» (همان، ۱۴۹).
یسیر: اسیر
«تا اکنون یسیرِ ایشان بود، این ساعت ایشان یسیرِ او شدند» (همان، ۶۲).

واژگان جعلی و نادر الاستعمال و ترکی

این گونه کلمات نیز، هم در مثنوی معنوی و هم در مقالات به چشم می‌خورد و به نظر می‌رسد که مولوی در این شیوه نیز دنباله‌رو شمس تبریزی بوده است. مثلاً در مقالات شمس کلمهٔ «ریشاییل» را داریم به معنی ریشو و دراز ریش که این لغت تنها در «آنندراج» و «ناظم الاطباء» بدون مثال ذکر شده است. یا «غراره » یعنی جوال، در عبارت: «طعنِ آن شیخکِ ریشاییل ماند به مناظرهٔ غَرارهٔ پشم با گوهر، آنگه چه پشم؟ پشم‌آلودهٔ گَنده‌ای! » (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۴۰).

سلفیدن: سرفه کردن، عطسه کردن.

«از تو سلفیدن، از ما یرحمک الله گفتن، دیگر نمی‌سلفی». (شمس تبریزی: ۱۳۴۹: ۱۵۵)

کچولک: سر و دست جنباندن (همان، ۶۹)، شکنجیدن: اذیت کردن (شمس تبریزی: ۱۳۷۵، ۱۳۶)مندک: ویران، فرو ریخته، خرد شده (همان، ۸۱)، لفتک: لعبتک، عروسک (همان، ۱۴۹)، لُرس (لُس، لوس): سیلی (همان، ۹۵)، لکاس و لکیس: واحد کوچک پول و نیز واحد کوچک وزن مانند درم (همان، ۱۸۲، ۴۸)، گرست: سیاه مست (همان، ۱۷۳)، کَرتَل: درشت اندام (همان، ۱۹۸)، طریل: دون و فرومایه (همان، ۱۴۵).

واژگان ترکی: قنق: مهمان (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۸۳)، قنق گرگ؟: مهمان می‌خواهی (همانجا)، تُش: بیا پایین (همانجا)، اووثاق: اتاق (همان، ۱۳۷)، یرتایرت: شکوه و دبدبه (همان، ۱۶۲)، طوراق: نوعی ماست که در خیک نگه می‌دارند (همان، ۲۱۲)، لوت: لخت و عریان (همانجا)، اودی: آن است (همان، ۲۲۲)، مارول: کاهو (همان، ۱۹۱)، قمرالدینی: نوعی زردآلو (همانجا)،گیراس: گیلاس (همانجا).

در مثنوی معنوی نیز همانند کتاب مقالات از این دست واژه‌ها بسیار زیاد است و با توجه به شکوهی که شمس تبریزی در دل و جان و چشم مولوی داشته، می‌توان استنباط کرد که مولوی این نوع کاربردها را به تقلید از مراد خود آورده است. در ذیل این قسمت به چند مثال از مثنوی معنوی بسنده می‌کنیم:

واژگان جعلی:

غلوب: غالب، پیروز شونده که در لغت نامه ها نیامده و ساختهٔ خود مولاناست.

ایـن چنیـن پیچیـد مطلـوب و طلوب　　انـدر ایـن لعبنـد، مغلـوب و غلـوب
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/ ۳۹۵۰)

یا: مدمغ: به معنی متکبر و با نخوت، گران سر که مولوی آن را از کلمهٔ فارسی دماغ ساخته است.

رغم انفم گیردم او هر دو گوش　　ای مدمغ چونش می‌پوشی بپوش
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/ ۴۷۳۵)

یا کلماتی از قبیل «مُغرف» به معنی آب با مشت بردارنده، آشامانند (مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۱۵۸۶)، تحشیر: به معنی تنگ داشتن نفقه بر اهل و عیال (همان، ۲۷۹۱)، ملاک: جمعِ مَلَک: فرشتگان (همان،۳۶۲۰) و ...

کلمات نادرالاستعمال از قبیل:
رتم: به معنی ریسمان و اهاب: به معنی پوست دباغی نشده، در ابیات زیر:

موش در منقار زاغ و چغز هم　　در هوا آویخته پا در رتم
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/ ۲۹۴۶)

چون سرش ببرید شد سوی قصاب　　تا اهابش برکند در دم شتاب
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/ ۱۴۸۹)

مثال‌های دیگر: فَرَق: بیم و وحشت (همان، ۴/ ۱۸۴۵)، مرتبس: فربه گول و ابله (همان، ۳/ ۱۷)، بیدر: خرمن (همان، ۴/ ۳۰۲۳)، فخفره: سبوس گندم یا جو(همان، ۵/ ۲۸۳۴)، قوصره: سبد خرما (همان، ۴ /۲۱۷۱) و...
کلمات ترکی از جمله:

گفت او را گوترو حلوا به چند　　گفت کودک: نیم دینار و ادند
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲ /۳۹۶)

من خلیلم، تو پسر پیشِ بچک　　سر بنه انی ارانی اذبحک
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/ ۴۱۷۴)

مثال‌های دیگر: قنق: میهمان (همان، ۵/ ۱۵۶)، اشک: الاغ (همان، ۶ /۱۰۰۱)، بگلر: امیران (همان، ۳/ ۳۰۱۲)، یوتگه: مسکن، خانه (همان، ۳۷۱۱) و ...

نتیجه‌گیری

با بررسی تطبیقیِ مقالات شمس تبریزی و مثنوی معنوی، به این نتیجه می‌رسیم که مولوی در مثنوی معنوی از نظر موضوع و محتوی و حتی زبان و شیوهٔ بیان، بیشترین تأثیر را از شمس تبریزی پذیرفته است و هر چند مولوی قبل از آشنایی با شمس تبریزی، آثار سنایی و عطار را برای مریدان و شاگردان خود تدریس می‌کرده است، با این وجود، بعد از ملاقات با شمس تبریزی، چنان دهن خود را از تعالیم و اندوخته‌های قبلی تکانده است که تأثیرپذیریِ مولوی در مثنوی معنوی از جهات مختلف (بازتاب اندیشه‌های اخلاقی و عرفانی، فلسفی و کلامی، بازتاب حکایات، زبان طنز، صراحت لهجه، نوآوری در حیطهٔ صرفی و نحوی زبان و ...) از شمس تبریزی در مقایسه با پیشینیان، بسیار چشم‌گیر است. از این روی مطالعهٔ عمیق مقالات شمس برای فهم هرچه بهتر آثار مولوی یکی از ضرویات می‌نماید.

منابع

ـ افلاکی‌العارفی، شمس‌الدین‌احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین۲ج، به کوشش تحسین یاریچی، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
ـ برهانی، مهدی، (۱۳۷۲)، تلخند، تهران: کندو.
ـ سپهسالار، فریدون‌ابن‌احمد، (۱۳۷۸)، رسالهٔ سپهسالار، با مقدمهٔ سعید نفیسی، چاپ چهارم، تهران: اقبال.
ـ سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۱)، قمار عاشقانه، چاپ پنجم، تهران: موسسهٔ فرهنگی صراط.
ـ سیدی، عبدالواحد، (۱۳۸۵)، از کوچهٔ عرفان، بلخ: کتابخانهٔ سیدی.
ـ شمس تبریزی، محمدبن‌علی‌بن‌ملک داد، (۱۳۴۹)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تحشیه و مقدمه احمد خوشنویس«عماد»، تهران: عطایی.
ـ شمس تبریزی، محمدبن‌علی، (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
ـ شمس تبریزی، محمدبن‌علی، (۱۳۷۵)، گزیدهٔ مقالات شمس تبریزی، انتخاب و توضیح محمد علی موحد، چاپ اول، تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان.
ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۵۱)، خط سوم، تهران: عطایی.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۶)، احادیث و قصص مثنوی، به کوشش حسین داوودی، چاپ اول، تهران: امیر کبیر.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۷)، مولانا جلال‌الدین محمد، چاپ سوم، تهران: معین.
ـ لیان، سعید، (۱۳۷۸)، «زشت‌گویی‌های جلال‌الدین بلخی و تأثیر شمس‌الدین تبریزی در آن»، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شمس تبریزی، گردآورنده وحید آخرت دوست، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی۴ج، به تصحیح نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، چاپ دوم، تهران: امیر کبیر.
ـ مولوی رومی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۶)، کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهاردهم، تهران: امیر کبیر.

عشق‌نامهٔ مولانا
(جلوهٔ معشوق الهی در *دیوان شمس*)

فریبا محمودی[1]

چکیده

عشق مولانا به شمس، عشقی فوق‌العاده است که به هر زبانی شرح داده شود، حدیثی نامکرر است. مولوی بیشتر غزلیات خود را به یاد شمس تبریزی سروده است. این مقاله برآنست تا از چشم مولانا به شمس بنگرد و از لابلای ابیاتی چند از دیوان کبیر و مثنوی، نگاه عاشقانهٔ او را در حد بضاعت خود فرا روی خواننده قرار دهد. شمس، گاه انسان معمولی، گاه، نماد انسان کامل یا انبیا و اولیاست و گویا گاهی اصلاً او را نمی بیند و در پس شخصیت شمس، خدا را حس می کند و صفات الهی را به او نسبت می‌دهد که در این مجال به طور خلاصه به قسمت آخر آن خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: مولانا، عشق، شمس، معشوق، دیوان کبیر.

۱. عضو هیأت 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

گفت معشـوقی بـه عاشـق کای فتی — تـو به غربـت دیده‌ای بـس شـهرها
گو کدامین شهر از آنها خوش‌تر است؟ — گفت آن شـهری که در آن دلبر است
خوشـتر از هـر دو جهـان آنجـا بـود — کـو مـرا بـا تـو سـر و سـودا بـود

مولانا از عرفای بزرگ دنیاست که کمتر کسی در عشق‌ورزی و پاک‌بازی به پای او رسیده است. در مقالهٔ «شمس، آینهٔ وجودی مولوی» آمده است: «در نظر مولوی، مراد اصلی و ولی اصلی، خداست که «الله وَلیُّ الذّین آمنواُ یَخرَجُهُم مِنَ الظُلُماتِ اِلیَ النّوُر» که به قول جامی:

> ولایت عالم دارد بر کلّیهٔ مؤمنین که هادی آنهاست و آنها را از تاریکی جهل به نور علم و معرفت، هدایت می کند، همین مطلب را در دعای عرفه، از قول امام حسین(ع) نیز می خوانیم که: پروردگارا! حکم نافذ و مشیّتِ قاهرهٔ تو، باقی نگذاشت برای گوینده، گفتاری و برای صاحب حال، حالی (بینا، ۱۳۷۸: ۲/ ۱۶۷).

بنابراین خداوند،

> این ولایت خود را به هر کس که بخواهد می‌دهد و هر بندهٔ صالحی را که شایسته بداند، محرم اسرار خود می‌کند و او را در دامن کبریایی خویش می‌پرورد و به هنگام، او را وا می‌دارد که بنده‌ای بیابد و اسرار خود را ـ که امانت الهی است ـ به او بازگوید (اشرف‌زاده، ۱۳۷۸: ۳۷).

> ولایت اولیا بر دو گونه است: ولایت شمسیه یا خورشیدی و ولایت قمریه یا مهتابی. ولایت شمس ولایت خورشیدی است و ولایت مولانا ولایت قمری. ماه، نور از خورشید می‌گیرد و در شب عالم، جهان را از فروغ غیر مستقیم آفتاب، روشن می‌دارد (عباسی‌داکانی، ۱۳۹۰:۲۸۰).

مولوی سروده است:

چـو غـلام آفتابـم، همـه ز آفتـاب گویـم — نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم
چـو رسـول آفتابـم بـه طریـق ترجمانـی — به نهان از او بپرسـم به شما جواب گویـــم
(مولوی،۱۳۶۳: ۳۰۲/۳، ۳۰۳)

ماه ترجمان خورشید است. مهتاب مولوی پرتوی است از آفتاب شمس:

شـب که خورشـید نهان از نظر اسـت — قطـع این مرحله با نـور مهی باید کرد
(مولوی،۱۳۶۳: ۱۲۴/۲)

بسیار بزرگان را، در اندرون، دوست می‌دارم، الّا ظاهر نکنم، که یکی دو ظاهر کردم ... حق آن ندانستند و نشناختند ... به مولانا بود که ظاهر کردم، افزون شد، و کم نشد (صاحب‌الزمانی، ۱۳۷۴: ۶۰).

غزل مولوی، اوج غزل عارفانهٔ فارسی است:

عشق در آمد از درم، دست نهاد بر سرم دید مرا که بی توام، گفت مرا که وای تو
(مولوی،۱۳۶۳: ۵/ ۲۷)

غزل‌های مولوی به منزلهٔ دریای جوشانی از عواطف حاد و اندیشه‌های بلند شاعریست که با نشیب و فرازها همراه باشد، کلامش در غالب این غزل‌های مقرون به شور و التهاب شدیدست که بر گویندهٔ آن در احوال مختلف دست می‌داد. در همه آنها مولوی با معشوقی نادیدنی و نایافتنی کار دارد که او را یافته و دیده و با او از شوق دیدار و وصال و فراق سخن گفته است (صفا،۱۳۷۴: ۴۵۰).

معشوق مولانا، درویش شوریدهٔ بی‌سروسامان که به سبب جهانگردی‌های خویش شمس پرنده خوانده می‌شد، کسی جز شمس تبریز نبود. صحبت شمس که مقالات او حاکی از ژرف‌بینی‌ها و نکته‌سنجی‌های اوست مولانا را چنان مجذوب خود کرد که کار دوستی وی با شمس به نوعی شیفتگی منجر گشت و مولوی را که مرد بحث و درس و وعظ بود، در چهل سالگی معلم عشق وی شاعری آموخت. این نکته و تغییری که در احوال مفتی و مدرس محجوب قونیه پدید آمد، شاگردان و مریدان وی را با شمس دشمن کرد.

در حقیقت از صحبت این درویش شوریدهٔ بی‌سروسامان چنان انقلابی در وجود مولانا پدید آمد که درس و وعظ را کناری نهاد و به ترک مسند تدریس و فتوا گفت. ساعت‌ها و روزها با شمس خلوت می‌کرد و به جای نماز، روزه و وعظ به سماع، رقص و وجد می‌پرداخت و بدین گونه از شیخ و شیخ‌زاده قونیه جز درویشی شوریده و ناآرام نماند. این امر سبب خشم و نارضایتی مریدان مولانا گشت و مرید و مراد را سرزنش‌ها کردند و مخصوصاً شمس را جادوگر خواندند و تهدید کردند. شمس ناچار چندی از قونیه غیبت کرد و به دمشق زیست.

مولانا پسرخویش ـ سلطان‌ولد ـ را در پی او فرستاد و او را به قونیه باز آورد اما این تمدید صحبت طول نکشید و شمس به ناچار باز ناپدید شد. بعدها شایعه‌ای آمد که شمس به دست مریدان مولوی کشته شد. اما این شایعه در آثار مولوی منعکس نیست؛ می‌گویند این واقعه را از مولانا پنهان داشتند و او به همین جهت تا پایان عمر از دیدار شمس نومید نشد و دو بار نیز به طلب او عزیمت شام کرد و البته از آن گمشده نشانی نیافت؛ در صورتی که جسد شمس را از چاهی که او را با توطئه پسر مولانا در آن انداخته بودند بیرون آوردند و دفن کردند و مولانا از این واقعه با خبر نشد جای شک و تردید وجود دارد، چون با وجود مخالفان شمس اگر شحنه و قاضی به تحقیق در آن نپردازند غریب می‌نماید و صحت اصل روایت را مشکوک می‌سازد. باری غیبت ناگهانی شمس مولانا را بیش از پیش به دنیای

عشق و هیجان کشانید. و غزل‌های دیوان شمس یادگار این شور و هیجان روحانی اوست (زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۲۳۰).

چگونگی غیبت دوم مولانا از قونیه، که از آن به غیبت کبری و یا هم به غیبت بی‌برگشت نیز یاد کرده‌اند، تا کنون در هاله‌یی از رازهای مگو باقی مانده است، در این ارتباط روایات گوناگون وجود دارد.

ولی دکتر امین ریاحی در کتاب تاریخ خوی صفحه۹۴ مطلبی به نقل از هامر اتریشی که او نیز آن را از روزنامه سفر سلیمان قانونی مندرج در ذیل تاریخ عثمانی گرفته، می‌نویسد که سلطان عثمانی در روزهای اول و دوم ربیع‌الاول سال ۹۴۲ که در خوی بوده، همراه وزیر اعظم خود بر اسب نشسته و به زیارت تربت شمس رفته است. این سند تاریخی به وضوح نشان می‌دهد که حتی سیصد سال پس از غیبت شمس از نظر دستگاه خلافت عثمانی که البته مطلع‌ترین علما را در اختیار خود داشته، محل صحیح تربت شمس در خوی بوده و نه در قونیه که امروز به لحاظ جلب توریست و با تبلیغات زیاد، محلی را به عنوان مقام شمس معرفی می‌کنند. واهی و بی‌اساس بودن روایت مربوط به قتل شمس و اینکه او را پنهان از نظر مولانا در قونیه دفن کرده‌اند به قدر کافی روشن است جناب آقای مهدی آقاسی در همایش بزرگداشت شمس تبریزی در سال ۱۳۷۸ الحق به جا از این مکان و انتساب آن به شمس سخن رانده‌اند (آقاسی، ۱۳۷۸: ۱۳۳).

این مقاله کوشیده است تا تصویری از معشوق مولانا را به نمایش بگذارد و ضمن اشاره به جلوهٔ او در آثاری چون: مثنوی و دیوان کبیر، شمس را که جلوه‌ای از جمال لایزال الهی برای مولانا است در دیوان کبیر به تماشا بنشیند.

روش کار

کتابخانه‌ای، اسنادی، تحلیلی، توصیفی، فصل‌بندی، فیش‌برداری.

هدف

۱ـ تعیین شاخص‌های اساسی جلوهٔ معشوق از بعد الهی از نظر مولانا در دیوان شمس
۲ـ تبیین اولویت‌بندی شاخص‌های جلوهٔ معشوق از دیدگاه مولانا در دیوان شمس

فرضیه

۱ـ مولانا به شاخص‌های اساسی جلوهٔ معشوق از بعد الهی در اثر گران‌قدر خود، دیوان شمس برای اهداف عرفانی نظر داشته است.
۲ـ برخی از شاخص‌های جلوهٔ معشوق در اشعار دیوان پررنگ‌تر بوده و بیش‌تر استفاده شده است.

پیشینه تحقیق

معشوق و جلوهٔ او در ادبیات از موضوعات تحقیق شده از سوی ادیبان و محققان ادب فارسی است و کتاب‌ها و *مقالات* متعددی در این مورد نوشته شده است. در مورد *مثنوی* تحقیقات بسیار صورت گرفته

است. خانم شیمل در کتاب شکوه شمس و آقای تدیّن در آثار خودشان مطالب ارزنده‌ای در این باره مرقوم فرموده‌اند. ولی دربارهٔ معشوق و جنبهٔ الهی آن در دیوان شمس تا جایی که من اطلاع دارم، تاکنون مقاله‌ای ارائه نشده است.

جلوهٔ شمس در شعر مولانا

مولانا چه در حکایت‌های مثنوی و چه در سرتاسر دیوان کبیر به آن مرشد روحانی نظر داشته؛ چرا که شمس عقل و جان‌ها را روشنگری بخشید و دل مولانا را منور ساخت و به بیان او گرمای ابدی عطا کرد چون شمس خود را پیرو پیامبر اکرم(ص) می‌دانسته و می‌خواسته سیره پیامبر را بر خلاف نظر ظاهربینان و مقلدان کوردل که به ظاهر شرع می‌پرداختند و از باطن غافل بودند سلوک واقعی را بنمایاند. که در ذیل به نمونه‌ای چند از ابیات مربوط نظری می‌افکنیم

مولانا به حسام‌الدین از عشق دو سویه که بالاترین نوع عشق است، اشاره می‌کند و عشق میانه عین‌القضاه را فرایاد می‌آورد: که «عشق‌ها سه گونه‌اند: عشق صغیر و عشق کبیر و عشق میانه».

گـر حدیـث روی شـمس‌الدین رسـید　　شـمس چـارم آسـمان سـر در کشـید

یا

جمله معشوق است و عـاشق پـرده‌ای　　زنده معشوق است و عاشق مـرده‌ای
مـن چه گویم یک رگـم هشیار نیست　　شرح آن یاری که او را یـار نیسـت
شرح ایـــن هجـران و این خون جگـر　　این زمـان بگـــذار تا وقتـــی دگـر

مولانا حکایت شمس را جای جای به طور پوشیده بیان می‌کند.

زاهد بـــودم ترانـه گـــویم کـــردی　　سـر دفتر بزم و باده جویـم کـــردی
سجاده نشـــین با وقـــاری بـــودم　　بازیچـهٔ کودکـــان کـویم کـــردی
(مولانا،۱۳۶۳: ۵/ ۲۸۹)

من ذره بـدم ز کـــوه بیشم کـردی　　پس مانده بُدم، از همه پیشـم کردی
درمان دل خـــراب و ریشـم کـردی　　سرمستک‌ودستک زن خویشم کردی
(مولانا،۱۳۶۳: ۵/ ۲۸۷)

یا در شیفتگی خود بر شمس می‌سراید:

آن چه روی است که ترکان همه هند وی‌ند؟　　تـرک تـاز غم سـودای وی از چند گذشـت
(مولانا،۱۳۶۳: ۲۴۴/۱)

مرده بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم — دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
دیده سیرست مرا جان دلیـرست مرا — زَهره شیرست مرا زُهره تابنده شدم
گفت که دیوانه نه‌ای، لایق این خانه نه‌ای — رفتم و دیوانه شدم، سلسله بندنده شدم

در این غزل شادی و شور تابشی از رضایت درون و سعادت معنوی مولوی مشاهده می‌شود، عارفی سرمست از عشق حق، غرقه در امواج نور خورشید جان، روحش چنان سرشار از شگفتی و شادی است که همهٔ مظاهر عالم را از این فروغ روشن می‌بیند.

چون گل همه تن خندم نز راه دهان تنها — زیرا که منم بی من با شاه جهان تنها

از بیت «گفت که دیوانه نه‌ای ...» الی آخر مولانا با طرح نوعی گفتگو مظاهری از بودِ بنده و بقایایی از وجود او به منزلهٔ موانعی در تسلیم محض و فنای وی در عشق حق را بازگو می‌کند. گویی که باز شمس تبریزی مولوی را مخاطب قرار داد و او را از خویشتن خویش رهانده است.

هر نفس آواز عشق می‌رسد از چپ و راست — مـا به فلک می‌رویم عزم تماشـا که راسـت
«مــفخر تبریزیــان شـمس حق و جان بیا — بلکـه صدای تو اسـت این همـه گفتار من»

به طور کلی مولانا عروس خاطر خویش را آبستن الهامات شمس می‌یابد.

شـمس‌الحق تبریز دلم حاملهٔ توسـت — تا کی شـود این طفل به اقبال تو زاده
خاتـون خاطـرم کـه بزایـد بهـر دمی — آبسـتن اسـت لیـک ز نـور جمـال تو

و فکر و اندیشه‌ی خود را پژواک خیالات او می‌داند.

تو آسمان منی من زمین بـه حیرانی — که دم به دم ز دل من چه چـیز رویانی
زمین چه داند کاندر دلش چه کاشته‌ای — ز توست حامله و حمل او تو می‌دانـی

موارد زیادی هست حاکی از این که مولانا غزل‌های خود را برای شمس می‌خوانده و هم به درخواست وی شعر می‌گفته است.

هله بنشین تو بجنبان سر و می‌گوی بلی — شمس تبریز نماید به تو اسرار غـزل

و هزاران بیت دیگر که خود مجال واسع می‌طلبد.

پس از ناپدید شدن شمس در سال ۶۴۵، مولوی، دیگر طوطی آموخته‌ای بود که از پس آینه حرف‌ها شنیده و فرا گرفته بود. او خود آینه‌ای می‌شود که آوای پشت آینه را مستقیماً از زبان الهام می‌شنود و به صدای بلند برای دیگران باز می‌گوید.

مولوی اذعان می‌دارد که قلب شمس از خدا پر است و لذا گنجایی غیر خدا را ندارد:

تن را، تو مبر سویِ شمس‌الحق تبریزی کز غلبهٔ جان آنجا جای سرسوزن، نی
(مولوی، ۱۳۶۳، ۵/ ۲۷۹)

شمس در اشعار مولانا تجسّم خداوند و اُسوهٔ کامل خلیفهٔ الله است و عشق مولانا به او به خاطر همدلی و دریافتی است که شمس از او داشته است. او مولانا را صرّاف عالم نامیده و به برتری سخن او اشاره کرده و گفته که: «دَه یک علم و هنر حاصل نتوانم کردن» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۲۴).

او از شمس آموخت که: مرگ قبل از مرگ، راه عاشقان است؛ عاشق تا از خود نمیرد به وصال معشوق نمی‌رسد؛ مرگ عاشقان، هم چون زندگیشان با دیگر کسان تفاوت دارد:

عاشقـان را هـر زمانی مردنی است مردن عـشّاق خود یـک نـوع نیست
(مولوی،۱۳۷۱: ۳/ ۱۷۷)

اندیشه‌های مولانا سخت بر قرآن و عرفان کلاسیک اسلامی استوار است. فروغ خورشید حقیقت الهی، با جلال و جمال خود، در وجود شخص شمس‌الدین تبریزی بر او متجلی شد (شیمل، ۱۳۷۵: ۱۳).
مولوی بعد از ملاقات با شمس نتوانست از بیان اندیشه‌های خویش در قالب شعر خودداری کند:...داعیه‌ای بود عظیم که موجب گفتن بود... (همان، ۷۰).

شاعری مولوی به نیروی افسون عشق الهی بارور شد.

بجوشید، بجوشید که ما بحر شعاریم بجز عشق، بجز عشق دگر کار نداریم
(مولوی،۱۳۶۳: ۳/ ۲۲۴)

او، مانند رهروان عشق عارفانهٔ سلف خود، می‌داند که عشق خاکی جز تدارک مقدمات عشق آسمانی نیست. عشق، گامی است به سوی کمال. عاشق و معشوق چون دو آیینه‌اند که در یکدیگر خیره می‌نگرند:

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۱۰)

شمس در کلام مولانا چهره‌ها و تصویرهای متعدّد به خود می‌گیرد؛ او گاه یک انسان معمولی است، زمانی دیگر صفات انسان کامل را به خود می‌گیرد، اما در ذهن مولوی در لحظه‌های سکر و مستی عارفانه وحدتی میان حق و معشوق و شمس و عشق برقرار است (پورنامداریان،۱۳۸۰: ۲۴۰) طوری که وجود شمس را که واسطهٔ رسیدن به خدا می‌گردد، کنار می‌گذارد و خود خدا را می‌بیند.

تجلی شمس در دو حکایت مثنوی معنوی

مولانا در مثنوی عمداً با طرز بیانی آمیخته با ابهام می‌خواهد با طرح شکایت نی در نی‌نامه، نه فقط شور و شوق غریبانهٔ روح خود را به سوی منزلگاه الهی ارواح جهت بازگشت به نیستان ازلی بیان نماید بلکه در عین حال نیز شور نامحدود خود را نسبت به آن محبوب و مرشد روحانی گمشدهٔ خویش«شمس تبریز» که در وجود وی از یک عالم خود پرست و خودنما، یک عارف خاموش و بی‌سر و صدا که مثل نی از تمام تعلقات و زواید مربوط به خود خالی گشته است ـ بسازد، اظهار نماید.

طوری که در اولین حکایت مثنوی یک طبیب که در واقع مظهر و رمز مرشد روحانی است، موفق می‌شود زرگر را تدریجاً ناخوش کند تا چهره بیمار و ناخوشایند او عشق را از جان وی ریشه کن سازد و سرانجام کنیزک را از یک عشق ناروا باز دارد و شایستهٔ اتحاد و ازدواج با پادشاه سازد. آنجا که «نقد حال» خود مولانا و حدیث دردها و شیفتگی‌های خود او مطرح می‌شود، کنیزک می‌تواند رمزی باشد از روح مولانا که برای او علم رسمی و ظاهری در حکم زرگر است و طبیب غیبی هم عبارت از شخص شمس تبریز است که علاقه و عشق مولانا را از علم رسمی که محبوبی بی‌ارزش است به علم صوفی که معرفت و نور الهی است منصرف می‌دارد و مولانا را به مقام عالی که اتحاد خداست رهبری می‌کند، می‌توان به این نتیجه رسید که شاید در مثنوی هم مثل دیوان شمس اندیشه شاعر همه جا بیشتر متوجه شمس است و هر چند در آغاز دفترهای مثنوی شاعر جز نام حسام‌الدین را مخاطب نساخته است، می‌توان یقین داشت که وی حسام‌الدین چلبی را هم مثل صلاح‌الدین زرکوب جز به چشم یک مظهر شمس نمی‌نگرد (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۱۳).

شمس نماد معشوق ازلی در دیوان شمس

دکتر یحیی یثربی در توصیف معشوق می‌نویسد:

> در توصیف و تعریف معشوق هیچ واژه‌ای رساتر از معشوق نیست. مقبولیت معشوق، ساختگی و قراردادی نبوده، قابل تحدید و تعریف هم نیست، کسانی که خواسته‌اند معشوق بودن را با موازین و معیارهای کلی بسنجند، هرگز موفق نبوده، مورد تأیید عاشقان قرار نگرفته‌اند (یثربی، ۱۳۸۰: ۲۰۷).

> همه ارباب تحقیق از اساتید محقق فلسفه و عرفان اتفاق دارند که مولانا عارفی صد در صد مسلمان و پایبند عقاید اسلامی بوده است. شخص مأنوس با افکار مولانا هرگز به طرف الحاد نمی‌رود. از مولانا اظهار شطحیات و کلمات حاکی از رعونت نفس و ظهور شیطان و

انانیت نفس که به قول او «اژدرهاست خود کی مرده است» دیده نمی‌شود. وی در عین شوریدگی دارای متانت و کمالات ذاتی خاص خود است. اظهار کلماتی نظیر «ما اعظم شانی و سبحانی» و «اناالحق» حکایت از بقا و تحقیق بقیه‌ای از بقایای انانیت نفس می‌نماید (شیمل،۱۳۷۵: ۴۰).

در اینجا به چند صفت الهی که مولانا برای معشوق خود آورده است، می‌پردازیم.

معشوق در نظر مولانا کمال مطلق است. گولپینارلی می‌نویسد: «شمس در نظر مولانا رمز جملهٔ کاینات بود، مولانا او را از ذات باری تفریق می‌کرد و او را ظهور کمال مطلق می‌دانست» (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۱۳۰).

مولوی در توصیف شمس‌الدّین، معشوق الهی خود، او را مالک و پادشاه به حقّی می‌داند که نظیری ندارد و اگر کسی همتایی برای او برشمارد، انگار که ناحقی را حق بنامد؛ از حیث پادشاهی و اقبال نیز در هر دو جهان یگانه است و نظیری ندارد.

خداوندیست شمس‌الدّین تبریز　　که او را نیست در آفاق ثانی
(مولوی،۱۳۶۳: ۶/ ۶۵)

شمس تبریزی در نظر مولانا در عالم یگانه و بی‌همتاست و بی‌نیاز از یار و یاور است. حکمت الهی در خلقت ایجاب نموده تا برای او نظیری نباشد:

خسرو جان شمس دین مفخر تبریزیان　　در دو جهان همچو او شاه خوش آیین کراست
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۴۶۱)

بمانندش ز اوّل تا به آخر　　بگو آخر که دیدستی؟
(مولوی،۱۳۶۳: ۶ /۶۱)

او نظیر است:

نبودت پیش ازین مثلش، نباشد بعد ازین، دانم　　ز لوح سرّها واقف و زان هشیار شمس‌الدین
(مولوی،۱۳۶۳: ۴ /۱۴۴)

او گفت که:

از پرتو شمس‌الحق تبریز　　کاوصاف جمال رخ او نیست شماری
(مولوی،۱۳۶۳: ۶ /۱۲)

او در نظر مولانا تجلی حق است. همه چیز و همه جا جلوهٔ جمال الهی است. او اصل زیبایی است. جامی در بیان احد و واحدیّت راجع به تجلی چنین می‌نویسد:

> اگر تجلّی حق مر جمیع اشیا را نباشد، حقیقت اشیاء ظاهر نشود، قال الله تعالی: اِنَّما قَولُنا لِشَیءٍ اِذَا اَرَدنَاهُ اَن نَقُولَ لَهُ کُن فَیَکُون مراد از ارادت توجّه الهی است ایجاد چیزی را، و مراد از تکوّن آن چیز سماع اوست مر خطاب حق را. پس تجلّی حق مر اشیا را، همچون سریان واحد است در اعداد (جامی، ۱۳۸۶: ۸۸).

مولوی هم در همین ارتباط در کلیّات شمس می‌فرماید: او در حسن و زیبایی نظیر ندارد، تنها جلوه‌ای از جمال او تمام خوبان عالم را بی‌اعتبار می‌سازد و زیبایی‌های عالم در برابر آفتاب جمال او فروغ و تابش خود را از دست می‌دهند:

چو جمال او بتابد چه بود جمال خوبان؟ که رخ چـو آفتابـش بکشد چراغ‌ها را
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۱۰۵)

عالم چو کوه طور دان ما همچو موسی طالبان هر دم تجلّی می‌رسد بر می‌شکافد کوه را
یک پاره اخضر می‌شود یک پاره عبهر می‌شود یک پـاره گـوهر می‌شود یک پاره لعل و کهربا
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۱۳)

تجلّـی کرد این دم شـــمس تـبریـــز تـو دیـوی، نور رحمـان را چـه دانی؟!
(مولوی،۱۳۶۳: ۶/ ۲۶)

شمس تبریزی، هر لحظه به شکلی بر مولانا ظاهر شده و جلوه می‌کرده است و مولانا هم این جلوه گری او را به بهترین وجه در دیوان خود ترسیم کرده است:

آفـتـاب امروز بـر شـکـل دگـر تـابان شدست در شعاعش همچو ذرّه جان من رقصان شدست
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۲۳۲)

ای مه و آفتاب جان، پرده دری مکن عیان تا ز فلک فـرو درد پردهٔ هفت توی او
(مولوی،۱۳۶۳: ۵/ ۲۱)

نیز می‌گوید: شمس تبریز تو کسی هستی که عالم از تجلّی جمالت مست و از خود بی‌خود گشته است و من نیز از این جلوه‌گری به مرتبهٔ فنای از خود و بقای در وجود تو نایل گشته‌ام:

شـمس تبریـزی! کـه عالـم از رخـت　　هســت مسـت و بی‌خبـر شـاد آمدی
(مولوی،۱۳۶۳: ۶/ ۱۸۳)

شمس تبریــزی! بیــا در مــن نگـر　　تــا ببــینی مــر مــرا معدوم شــی
(مولوی،۱۳۶۳: ۶/ ۱۸۰)

جمله ایشان بندگان شمس تبریزی شده　　در تـجلّـی‌های او نـور لـقا آمـوختـه
(مولوی،۱۳۶۳: ۵/ ۱۴۷)

از نظر عرفا، قبل از تجلّی خداوند هیچ ذرّه‌ای در جهان نبود. آفرینش جلوهٔ خداست و زمانی که آن جمال مطلق از عالم علم به جهان خارج جلوه‌گری نمود، مراتب و مراحل مختلف هستی به وجود آمدند:

امروز نقاب از رخ خود ماه برانـداخـت　　بر طلعت خورشید و مه و زهره فزود او
(مولوی،۱۳۶۳: ۵/ ۹۳)

در تعبیری دیگر مولوی شمس را «عروس جان» می‌نامد که دنیا از انعکاس روی او همانند دستان نوعروسان زیبا و تازه شده است:

چه عروسیست در جان که جهان زعکس رویش　　چو دو دست نوعروسان تر و پر نگار بـادا
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۱۶۶)

تصویر روی شمس، تبریز را چون بهشت برین کرده است. همه چیز در آن زیباست. هر نقشش مانند چشم حور و هر پوششی چون ابریشم، لطیف است.

تبریز شد خلد برین از عکس روی شمس دین　　هر نقش در وی حور عین هر جامه از وی حلّه‌ای
(مولوی،۱۳۶۳: ۵/ ۱۸۵)

تـو آفـتـاب مایی، از کـوه اگر برآیی　　چه جوش‌ها برآرد ایـن عالم فسـرده!
(مولوی،۱۳۶۳: ۵/ ۱۶۶)

مولانا جلوه‌گری های شمس‌الدّین را در آینه‌های مختلف و به صورت‌های مختلف دیده است. گاهی روح باقی و زمانی شیرین چهره می‌بیند. گاه چون خورشید تابنده و گاهی خود یقین می‌شود:

بسم الله ای روح البقا، بسم الله ای شیرین لقا　　بسم الله ای شمس الضّحا، بسم الله ای عین الیقین
(مولوی،۱۳۶۳: ۴/ ۱۰۲)

باز در جایی دیگر و از منظری دیگر شمس تبریزی در جایگاه خدایی قرار می‌گیرد که نور آسمان‌ها و زمین است:

ای نور افلاک و زمین، چشم چراغ غیب بین! ای تو چنین و صد چنین، مخدوم جانم شمس دین!
(مولوی،۱۳۶۳: ۴/ ۱۱۳)

گاهی خورشیدی است که همهٔ نورها، روشنایی خود را از او دارند:

برآ ای شمس تبریزی ز مشرق که اصل اصل اصل هرضیائی
(مولوی،۱۳۶۳: ۶/ ۵۷)

نور شمس دین، مافوق همه‌ی نورهاست:

شمس تبریز، نور محضی زیرا که چراغ آسمانی
(مولوی،۱۳۶۳: ۶/ ۷۵)

مولانا برای توصیف نور شمس از لفظ آفتاب استفاده می‌کند و می گوید: تو آفتابی و ما همانند ماه برای گرفتن نور به دورت می‌گردیم، نمی‌دانم که آیا در این کار موفّق خواهیم شد یا نه؟

تبریز و شمس دین شد سبب فروغ اختر رخ شمس ازو منوّر به فراز سبز طارم
(مولوی،۱۳۶۳: ۴/ ۳)

از دیگر صفاتی که مولانا به شمس نسبت می‌دهد، صفت بخشندگی است که از صفات بارز خداوند متعال است. در اینجا به چند نمونه اشاره می‌کنیم. مولانا، شمس را آن بخشنده‌ای می‌داند که «حاتم طائی» در برابر او نمی‌تواند ابراز وجود کند و شایستهٔ صفت بخشندگی باشد:

ای دیده کَرَم ز شمس تبریز مر حاتم را مگو کریمست
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۲۲۲)

شمس تبریزی که عالم اندک اندک بود از عطا و بخشش بسیار تو بسیار تو
(مولوی،۱۳۶۳: ۵/ ۵۳)

او آن بخشنده ای است که خورشید با آن همه فیض رسانی، در برابرش هیچ است و طالب عطا و بخشش اوست.

خلقت دو عالم نمونه‌ای بسیار ناچیز از کرم و بخشش او می‌باشد؛ به طوری که گویی گندمی را از

انبارهای گندم خود بیرون انداخته باشد:

خود چه باشـد هر دو عالم پیـش تو　　دانـــه‌ای افـــتاده از انبـــارها
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۱۱۲)

زهی ابر گهربیزی ز شمس‌الدین تبریزی　　زهی امن و شکر ریزی میان عالم غوغا
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۴۷)

باز شمس را «خوان کرم» نام می نهد که تمام دنیا، کون و مکان، از بخشندگی او اشباع شده است:

شـمس تبریـزی! تویـی خـوان کـرم　　سـیر شـد کـون و مـکان از طـوی تو
(مولوی،۱۳۶۳: ۵/ ۷۱)

شمس کرامت الهی را می‌نماید؛ او را همان خدایی می‌داند که با کرم خود زحمت‌ها را به رحمت تبدیل می‌کند:

ای کـف چـون بحـر گوهـر داد تـو　　از کـــف پـــایم بکنـــده خارهـــا
آفـــتاب فضـــل عالـــم پـــرورت　　کـــرده بـــر هـــر ذرّه‌ای ایـــثارها
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۱۱۲)

او هر نیکی را با چندین برابرش پاداش می‌دهد؛ به طور مثال اگر دستارت را به خاطر او ببخشی در عوض آن سرهای زیادی را به تو خواهد بخشید:

ای ببـــخشیده بسـی سـرها عـــوض　　چـــون دهنـــد از بهـــر تـــو دســـتارها
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۱۱۲)

و او فقر را می‌پوشاند هم چون خورشید که لباس فقرا است:

شمس‌الحق تبریزی چو خورشید برآید　　زیرا که ز خورشید بود جامهٔ عـــوران
(مولوی،۱۳۶۳: ۴/ ۱۶۳)

مولانا در یک تشبیه تفضیل شمس را در فیض رسانی برتر از ابر نیسان می‌داند:

گر نبودی بزم شمس‌الدّین برون از هر دو کون　　جام او بر خاک همچون ابر نیسـانیسـتـی
ابر نیسان خود چه باشـد نزد بحر فضـل او؟　　قاف تا قاف از مـــی‌اش خود وج طوفانیستی
(مولوی،۱۳۶۳: ۶/ ۱۰۲)

شمس تبریزی در نظر مولانا در عالم یگانه و بی‌همتاست و می‌گوید هر کجا مستأصل و درمانده گشتی، نام شمس‌الدّین را بگو، تا گره از مشکلاتت باز گردد:

الا ای جان خون ریزم، همی پر سوی تبریزم　　همی گو نام شمس‌الدین اگر جایی تو در مانی
(مولوی،۱۳۶۳: ۵/ ۲۶۳)

و در این صورت:

ای خنک جانی که لطف شمس تبریزی بیافت　　برگذشت از نه فلک بر لامکان باشنده شد
(مولوی،۱۳۶۳: ۲/ ۱۱۶)

اگر لطف او یاری گر انسان‌ها نباشد، در این صورت حتی قادر به سخن گفتن نخواهیم بود:

مگر که لطف کند باز شمس تبریزی　　و گرنه ماند سخن در دهن چنین مقصور
(مولوی،۱۳۶۳: ۳/ ۴۱)

شمس از نظر مولانا در قلّهٔ رفیع عزّت و سرافرازی قرار دارد؛ او همان معبودی است که جبرئیل امین و فرشتگان در برابر عظمت او سر به سجده می‌گذارند:

هر چه بر افلاک روحانیست از بهر شرف　　می‌نهد بر خاک پنهانی جبین تبریز را
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۹۹)

شمس چنان با عظمت و ابهت است که خورشید در برابر او ذرّه‌ای بیش نیست:

شمس تبریز که خورشید یکی ذرّهٔ اوست　　ذرّه را شمس مگویید و پرهیز کنید
(مولوی،۱۳۶۳: ۲/ ۱۵۲)

شمس در دیوان کبیر هم عزت می‌بخشد و عزیز است:

گر نیازت را پذیرد شمس تبریزی ز لطف　　بعد از آن بر عرش نه تو چار بالش، بهر ناز
(مولوی،۱۳۶۳: ۳/ ۷۱)

انسان‌ها در مقابل خورشید وجود شمس ذرّه‌ای بیش نیستند؛ این ذرّه‌ها در مقابل همین آفتاب در تکاپو و رقصند تا بتوانند اندکی خود را بالا بکشند یعنی همان طوری که آفتاب ذرّه را بالا می‌کشد، آفتاب حقیقی نیز باعث تعالی بندهٔ خود می‌شود:

پیـــش تـــو ذرّه وار رقصـــانیم　　از هـــوای تـــو بنـــد بشکستـــیم
(مولوی،۱۳۶۳: ۴/ ۸۱)

ز بحر توست یکی قطره آب خاک‌آلود　　که جان شدست به پیش جماعتی بی‌جان
(مولوی،۱۳۶۳: ۴/ ۲۷۷)

سلطان سلطانان جان، شمس‌الحق تبریزیان　　هرجان ازو دریا شده، هر جسم ازو مرجان شده
(مولوی،۱۳۶۳: ۵/ ۱۰۲)

زیبایی همهٔ هستی از اوست:

چو با چشمه در آمیزی، نماید شمس تبریزی　　درون آب همچـون مه ز بهر عالـم آرایـی
(مولوی،۱۳۶۳: ۵/ ۲۳۷)

شمس نور یقین را در دل مخلوقات ساری و جاری می‌کند. طوری که اگر توان گفتن در مخلوقات بود همگی اقرار می‌کردند:

از شمس تبریزی ببین، هر ذرّه را نور یقین　　گر ذوق در گفتن بدی هر ذرّه ای گویاستی
(مولوی،۱۳۶۳: ۵/ ۱۶۷)

مولانا می‌گوید: ای انسان‌ها اگر به دریای معرفت شمس‌الدّین پناه ببرید و از او یاری بجویید، او گوهرهای پنهان در آینهٔ جانتان را آشکار کرده، سرشت بی‌آلایشتان را به شما نشان می‌دهد:

سـوی بـــحر شمـــس تبریزی گریز　　تـــا بـــرآرد ز آینهٔ جانـــت گهـــر
(مولوی،۱۳۶۳: ۳/ ۱۳)

ز شمس مفخر تبریزی آنک نور نیافت　　وجود تیره‌ی او را دگر چه سود کند؟!
(مولوی،۱۳۶۳: ۲/ ۲۲۵)

بیت تلمیحی دارد به آیهٔ «وَ اللَّیلِ اِذا عَسعَس» (تکویر/۱۷). نیز گوید: روشنائی معنوی شمس‌الدّین تمام دنیا را پر کرده است و به هر طرف بنگری نشانه هایی از نور او را مشاهده خواهی کرد «فَأَینَما تُوَلّوُا فَثَمَّ وَجهُ اللهِ» (بقره/۱۱۵) من نیز به مانند سایه دنبال این نور می‌روم تا از آن بهره‌ای ببرم:

شمس تبریز که آفاق ازو شـــد پرنور　　من به هر سوی چو سایه ز پِیَش گردیدم
(مولوی،۱۳۶۳:۴/ ۹)

شمـــس تبریزی! که مـــر هـــر ذرّه را　　روشـــن و فرزانـــه کـــردی عـــاقبت
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۲۴۸)

نیز گوید: به «نور» شمس پناه ببر، تا این که در سایهٔ نور هدایت او تمام معانی غیبی بر تو آشکار گردد:

بگـــــریز به نور شمـــــس تبـــــریز　　تا کشـــــف شـــــود همـــه معـــانی
(مولوی،۱۳۶۳: ۶/ ۸۷)

گویمش: «ای آفتاب، بر همه دل‌ها بتاب　　جمله جهان ذرّه‌ها نور خوشت را عیال
(مولوی،۱۳۶۳: ۳/ ۱۵۵)

مولوی شعر خود را نتیجهٔ الهامات و عنایات شمس تبریزی می‌داند؛ او می‌گوید: مفخر تبریزیان این همه گفتار من انعکاسی از صدای توست، اگر توجّه تو نبود، من هیچ سخنی نمی‌توانستم بگویم:

مفخر تبریزیان! شمس حق و دین! بگو　　بلک صدای تو است این همه گفتار من
(مولوی،۱۳۶۳: ۴/ ۲۶۳)

و در جای دیگر می‌گوید:

من کجا شعر از کجا؟! لیکن به من در می‌دمد　　آن یکی ترکی که آید گویدم «هَی کَیمسُن»
(مولوی،۱۳۶۳: ۴/ ۱۹۹)

او خطاب به انکار کنندهٔ شمس می‌گوید: هر آن چه از رحمت و احسان شمس گفته می‌شود، تو همه را در حدّ گوش کردن قبول داری و به آن‌ها یقین قلبی نداری، بدان که عنایات او در حقّ بندگان بی‌شمار است:

شـنیدی فضـل شـمس‌الدین تبریـز　　نـــداری دیـــده در اقـــرار مـــی رو
(مولوی،۱۳۶۳: ۵/ ۴۱)

مولوی عنایت و نظر شمس را نجات دهنده و رهایی‌بخش عالمیان از درد و رنج و فنا می‌داند:

ای شمس تبریزی، نظر در کلّ عالم کی کنی؟!　　کانـدر بیابـان فنـا جـان و دل افـگار آمـدم
(مولوی،۱۳۶۳: ۳/ ۱۶۹)

او در ابیات زیادی از جمله در بیت زیر شمس را معبودی می‌داند که همه شیفته و طالب اویند: تنها من نیستم که شمس دین را پرستش می‌کنم بلکه حتّی عندلیب و کبک نیز او را می‌ستایند:

من نه تنها می‌سرایم شمس دین و شمس دین　　می‌سراید عندلیب از باغ و کبک از کوهسار
(مولوی،۱۳۶۳: ۲/ ۳۰۲)

بیت بالا یادآور بیت مشهور سعدی است که می‌گوید:

گفتم این شرط آدمیّت نیست　　مرغ تسبیح گوی و من خاموش
(سعدی، ۱۳۷۰: ۱۹۲)

و می‌توان اشاره‌ای به این آیهٔ قرآنی باشد: «یُسَبِّحُ لِلّهِ مَا فِی السَموات وَ ما فِی الاَرض...» (جمعه /۱) در جایی دیگر می‌گوید که علاوه بر موجودات زمینی، مخلوقات آن جهانی نیز؛ از جمله فرشتگان و ملکوتیان او را می‌ستایند و در برابر شرف و بزرگواری شمس پیشانی نیاز بر خاک می‌گذارند:

هر چه بر افلاک روحانیست از بهر شرف　　می‌نهد بر خاک پنهانی جبین تبریز را
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۹۹)

سجدهٔ تبریز را خم در شده سرو سهی　　غاشیهٔ تبریز را برداشته جان سُها
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۹۳)

به پیش خدمتش اندر سجودند　　از آن سوی حجاب لا، تو دیدی؟
(مولوی،۱۳۶۳: ۶/ ۶۱)

در نظر مولانا، شمس تبریزی اگر دنیا خالقی غیر از او داشت، در این صورت فساد و تباهی همه جا را فرا می‌گرفت:

این جهان را غیر آن سمع و بصر　　گر بدی سمع و بصر بگریستی
(مولوی،۱۳۶۳: ۱۶۸)

شمس‌الحق تبریزی‌ای مشرق توجان‌ها　　از تابش تو یابد این شمس حرارت را
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۵۲)

دکتر مرتضوی معتقد است آخرین مرحلهٔ رابطه عاشق و معشوق که مرحلهٔ قلب عاشقی و معشوقی

است برای مولانا حاصل شده است:

شـمس تبریـزی کـه شـاه دلبریسـت　　بـا همـه شاهنشـهی جانـدار ماسـت
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۲۵۰)

به عبارت رساتر شمس در نظر مولانا مظهر کمال و حقیقت و آئینهٔ معشوق نما بود (مرتضوی،۱۳۶۵: ۳۶۷-۳۶۹). از دید مولانا جز عشق شمس هیچ چیز دیگر ارزش ندارد و مانند موی بصر می‌باشد که مانع دید می‌گردد:

جز عشق خداوندی شمس‌الحق تبریز　　آن مـوی بصـر باشـد بایـد سـتریدن
(مولوی،۱۳۶۳: ۴/ ۱۶۱)

عشق به شمس در وجود مولانا عشقی است که عاشق را دایم از خودی خویش جدا می‌کند و تجربهٔ خالی بودن از خودی خویش را که «نی» مظهر آن است برای وی نه یک «حال» گذران بلکه نوعی «مقام» ثابت و مستمر روحانی می‌سازد(زرین‌کوب، ۱۳۸۱: ۵۱۵-۵۱۶).

مولانا عشق خود نسبت به شمس را از مقولهٔ محبت الهی می‌داند. او حقیقت این حال را مثل یک راز مقدّس پوشیده داشته و خوش‌تر می‌دارد که سر دلبران در حدیث دیگران گفته گردد.

به هر حال شمس روح مولانا را درمان کرد و او را با اکسیر عشق از خودخواهی هایش رهاند. البته در این میان تأثیر کشش الهی را نباید از نظر دور داشت. دکتر یثربی در تحلیل موضوعی دیوان حافظ در ذیل «برتری عنایت»می‌نویسد: «سر بر آستان جانان نهادن جز با رضا و عنایت او ممکن نیست که این شرف با زور و زر میسرنمی‌شود» (یثربی، ۱۳۸۰: ۱۱۵).

سکنـــدر را نمی‌بـــخشند آبـــی　　بـه زور و زر میسّـــر نیسـت ایـن کار
(حافظ، ۱۳۶۸: ۲۲۴)

شمس آموخت و مولانا آزمود که عاشقی عین آزادی است، و تا کسی خواستار آزادگی نباشد. کام از عاشقی نخواهد ستاند. همین خورشید عشق بود که مولانا را پس از فراق شمس، همچنان گرم و نورپاش می‌داشت و بانگ او را جاودانه طنین انداز کرد (سروش، ۱۳۷۹: ۲۱۳)

زهی عشق زهی عشق که ما راست خدایا　　چه نغزست و چه خوبست و چه زیباست خدایا
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۶۲)

تجربهٔ عشقی مولانا، او را بدین وصف مهم عشق رهنمون شد که عشق لطیف آسمانی، ابتدا

با چهره‌ای خونخوار خود را نشان می‌دهد، تا آنها که مرد صحنه پیکار نیستند، عقب بنشینند و نام جویان و سودجویان از کام گرفتن از آن معشوق سیمگون، نومید شوند و سپس فقط دلیران و پاکبازان، با او سودا کنند (سروش، ۱۳۷۹: ۱۱۴-۱۱۳).

عشـــق از اول چـــرا خونـــی بـــود؟ تـــا گـــریزد آنـــک بیـــرونی بـــود
او به عکس شمع‌های آتشی است می‌نماید آتش و جمله خوشی است
(مولوی، ۱۳۶۹: ۳/ ۲۱۷)

دکتر مرتضوی در استغنای معشوق حقیقی چنین می‌نویسد:

دوام و کمال عشق بسته به تناسب عاشق و معشوق است و چون جمال خداوندی در حد کمال است، عشقی که متوجه جمال او می‌شود نیز باید در حد کمال باشد و از طرف دیگر می‌دانیم عشق از تعلق علم به جمال پیدا می‌شود و برای درک جمال کامل، علم کامل لازم است و این علم یعنی علم کامل اختصاص به ذات پاک خداوندی دارد، پس از تعلق علم ازلی به جمال ازلی که هر دو در حد کمال است عشق کامل ازلی پیدا می‌شود و تحقق این جمال کامل و زیبایی مطلق مستغنی از عشق ناقص و دنیوی ماست. عشق ما ناقص است؛ زیرا علم و درک ما نسبت به جمال آسمانی ناقص است، به علاوه «استغنای جمال یار از عشق ناتمام ما» چنین توجیه‌پذیر است که اولاً کائنات سرتاسر جلوه‌گاه جمال او و ذرات وجود همه خریدار عشق و وجودشان ناشی از عشق اوست، از طرف دیگر در جلوه‌گاه ازلی عشق و عاشق و معشوق یکی است و حدودی که در عالم مجاز و چهار دیواری طبیعت به چشم می خورد، در آن عالم مفهومی ندارد (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۴۰۶-۴۰۵).

ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغـــنی است به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبارا
(حافظ،۱۳۶۸: ۹۹)

مولوی در عشق شمس همچون قمارباز پاک باخته‌ای بود. که دار و ندار خود را از دست داد و این باختن را توفیق و رحمت الهی دانست:

اگرنه عشق شمس‌الدین بُدی در روز و شب ما را فراغت‌ها کجا بودی ز دام و از سبب ما را
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۵۰)

نیز گوید: اگر بتوانی حتی یک بار هم او را ببینی در این صورت نه تنها دنیا بلکه با هزاران التماس اگر بهشت را هم به تو بدهند، نمی‌پذیری.

آن کس که تو را بدید، ای خوب اخلاق در حال دهد کون و مکان را سه طلاق

مه را چه طراوت؟و زحل را چه محل؟! با طـلعـت آفتـابـت، انـدر آفـاق
(مولوی،۱۳۶۳: ۸/ ۱۷۹)

باز گوید: اگر عشق شمس شامل حال ما نمی‌شد، بت شهرت دمار از روزگار ما در می‌آورد و انسان خاکی اگر رهایی از تعلقات مادی را بخواهد تنها کسی که این قدرت، یعنی قدرت ترک مادیات را به او می‌دهد جز معشوق ازلی نخواهد بود، که با جادوی عشق خود این توانایی را به عاشق می‌بخشد:

بت شهوت برآوردی دمـار از ما زتـاب خود اگر از تابش عشـقش نبودی تاب و تب ما را
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۵۰)

به خاک پای تبـریزی که اکسیرت خاک او که جان‌ها یابی ار بر وی کنی جانی نثار ای دل
(مولوی،۱۳۶۳: ۳/ ۱۴۹)

عشـق شمس‌الدین تبریزیسـت این کو برونست از جهان رنـگ و بـو
(مولوی،۱۳۶۳: ۵/ ۷۲)

بسیاری از ترانه‌های دل‌انگیز جلال‌الدین بلخی یا خطاب به شمس است یا تصویری از گفتار شمس، که در سیلاب‌های اندیشه و ذهن خلاق جلال‌الدین نقشی مؤثر دارد. لحظات پایان دیدار این دو ابرمرد وادی عرفان با حادثه‌ای دلخراش آغاز گردید که نهایتاً به فراق و هجران همیشگی انجامید؛ این هجران به زمینه‌های اساسی تفکر و احساس مولانا تبدیل گردید(تدیّن، ۱۳۸۸: ۳۲۹).

بعد از غیبت شمس، مولانا برای خروج از این بحران نیازمند پیر روحانی دیگری بود که به جهاتی مشابه شخصیت شمس باشد. مولوی این چهرهٔ خاص را در سیمای صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی می‌یابد، این دو، همان مقام شمس را پیدا می‌کنند، در لحظه‌های فنای شخصیت و برگذشتن از خویشتن، تهی شدن از خود و پر شدن از شمس، این «من» مولوی است که در عین حال مظهر حق و شمس و دیگر انبیا و اولیا می‌شود و اتحاد عاشق و معشوق تحقق می‌پذیرد. مولانا شمس را در درون خویش یافت.

نتیجه‌گیری

آنچه از بررسی ابیات بالا حاصل می‌شود این است که مولانا در دیوان کبیر، شمس را جلوه‌ای از جمال حق دانسته و در جای‌جایِ دیوانش، او را با صفتی از صفات الهی وصف می‌کند و در برابر چشم خواننده خود قرار می‌دهد. این همه نشانگر توحید بی‌آلایش و اعتقاد عمیق او به خداوند است؛ چرا که فقط عاشق واقعی، معشوق را در همه چیز و همه جا حاضر می‌بیند و معشوق برای او هر لحظه چون

بت عیّار به شکلی رخ نموده و نهان می‌شود. در کمتر دیوانی این همه ارادت به شخص خاص دیده شده است. مولانا مدام بر ذهن خوانندهٔ آگاه خود تلنگر می‌زند و خدا را فرایاد می‌آورد. مولانا صفات الهی، چون خالقی، جمیلی، لطیفی، کریمی و .... را در وجود شمس متجلی می بیند. او نه مانند صوفیان جمال پرست، بلکه مانند انسانی مؤمن و یکتاپرست، معشوق خود را در وجود شمس که برای او مظهر الهی است آشکارا مشاهده می‌کند. علت این امر ابراز همدلی است که بین آن دو بخصوص از طرف شمس وجود داشته است.

شمس در اشعار مولانا تجسّم خداوند و اُسوهٔ کامل خلیفهٔ الله است. او در عالم یگانه و بی‌همتاست. در قلّهٔ رفیع عزّت و سرافرازی قرار دارد. مولوی در توصیف شمس‌الدّین او را مالک و پادشاه به حقّ می‌داند و او را بخشنده‌ای که «حاتم طائی» در برابر او نمی‌تواند جلوه‌ای داشته باشد، می‌بیند. شمس همیشه محل تجلی خدا نیست؛ گاه شمس به عنوان انسان کامل و هادی در دیوان خودنمایی می‌کند و گاهی به شکل انسان معمولی دیده می‌شود. هر جا که یکی از صفات الهی با نام شمس می‌آید جنبهٔ عرفانی تفکر مولانا بیشتر به چشم می‌آید.

بعد از غیبت شمس تبریزی، حسام‌الدین چلبی و صلاح‌الدین زرکوب جای شمس را برای او پر می‌کنند که به دلیل محدودیت مجال مقاله، بحث جلوهٔ جانشینان او را، به مقالهٔ دیگر موکول می‌کنیم. ان شاءا...

منابع

ـ قرآن الکریم
ـ اشرف‌زاده، ر، (۱۳۷۸)، شمس آینهٔ وجود مولوی. مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شمس تبریزی. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. چاپ اول. خوی. ایران.
ـ آقاسی، م. (۱۳۷۸). شمس و مزار او. مجموعه مقالات بزرگداشت شمس تبریزی. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. چاپ اول. خوی. ایران.
ـ بینا، م. (۱۳۷۸). مقامات معنوی. ج۲. تهران: چاپ دوّم.
ـ پورنامداریان، ت. (۱۳۸۰). در سایهٔ آفتاب. تهران: نشر سخن. چاپ اول.
ـ ـــــــــ، ـــــــــ. (۱۳۸۴). مقاله بلاغت و شعر مولوی. نسخه الکترونیکی مجله پژوهشگران. شماره ۲. فروردین و اردیبهشت.
ـ تبریزی، ش. (۱۳۶۹). مقالات. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. تهران: انتشارات خوارزمی. چاپ پنجم.
ـ تدیّن، ع. (۱۳۷۷). بدنبال آفتاب از قونیه تا دمشق. تهران: انتشارات تهران. چاپ اول.
ـ حافظ شیرازی. م. (۱۳۶۸). حافظ قزوینی و غنی. تعلیقات علامه قزوینی. به کوشش عبدالکریم جربزه دار. تهران: اساطیر. چاپ دوم.
ـ زرین‌کوب، ع. (۱۳۷۳). با کاروان حله. تهران: انتشارات علمی، چاپ ۸.
ـ ـــــــــ، ـــ. (۱۳۷۷). با کاروان اندیشه، تهران: انتشارات امیرکبیر.
ـ ـــــــــ، ـــ. (۱۳۸۱). سرنی. تهران: علمی. چاپ نهم.
ـ ـــــــ، ـ. (۱۳۶۲). ارزش میراث صوفیه. تهران: انتشارات امیرکبیر. چاپ پنجم.
ـ سروش، ع. (۱۳۷۹). قمار عاشقانه‌ی شمس و مولانا. تهران: موسسه فرهنگی صراط. چاپ چهارم.
ـ سعدی شیرازی، ا. (۱۳۷۰). گلستان سعدی. خلیل خطیب رهبر. تهران: انتشارات صفی علیشاه. چاپ ششم.
ـ شیمل، آ. (۱۳۷۵). شکوه شمس. ترجمهٔ حسن لاهوتی. با مقدمه‌ی جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چ سوم.
ـ صاحب‌الزمانی، ب. (۱۳۵۱). خط سوّم. تهران: انتشارات عطایی.
ـ صفا، ذ. (۱۳۷۴). گنج سخن. تهران: نتشارات ققنوس. چاپ چهارم.
ـ عباسی داکانی، پ. (۱۳۹۰). شمس من و خدای من (پژوهشی درباره زندگی مولانا و ارتباط عرفانی او با شمس تبریزی). تهران: نشرعلم. چاپ دوم.
ـ غنی، ق. (۱۳۲۳–۱۳۲۲). تاریخ تصوّف در اسلام و تطور و تحولات آن تا عصر حافظ و بحث در آثار و احوال حافظ به ضمیمه اصطلاحات صوفیه. تهران: کتابفروشی ابن سینا.
ـ گولپینارلی، ع. (۱۳۶۳). مولانا جلال‌الدین زندگی. آثار و برگزیده‌ای از آنها. با ترجمه و توضیحات دکتر توفیق سبحانی. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
ـ جامی، م.(۱۳۸۶). لمعان. حاشیهٔ اشعهٔ اللّمعات. تهران: چاپ دوم.

ـ مرتضوی، م. (۱۳۶۵). مکتب حافظ. تهران: انتشارات توس. چاپ دوم.
ـ مولانا، م. (۱۳۶۳). کلیات شمس تبریزی. با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیر کبیر. چاپ سوّم.
ـ مولوی، م. (۱۳۶۹). مثنوی معنوی. تصحیح و تحلیل و توضیح و فهرست‌ها. محمد استعلامی. تهران: انتشارات زوار. چاپ دوم.
ـ ـــــــ، ـ. (۱۳۶۰). فیه‌مافیه. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیر کبیر. چاپ چهارم.
ـ یثربی، ی. (۱۳۸۰). عرفان نظری. تهران: بوستان کتاب قلم(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی). چاپ چهارم.

زبان شعر در نثر *مقالات* شمس تبریزی

رقیه همتی[1]
عبداله ولی‌پور[2]

چکیده

زیبایی و فریبندگی سخن شمسِ مولانا آشکارتر از خورشید است. لطف ذوق و قوت طبع، کلام او را موزون و آهنگین کرده است تا آنچه از دل بی‌قرارش برمی‌آید بر طبع شنوندگان بنشیند. کشف و ملاحظهٔ شگردهای شاعرانه در نظام موسیقایی متون عرفانی به ویژه مقالات شمس نمایانگر ارزش هنری و جاودانهٔ این اثر عرفانی خواهد بود. موسیقی کلام شمس در دل عبارات دلنشین سخنش، خواننده را در جریان شعر منثوری قرار می‌دهد و آنگاه حس زیبایی شناختی او را برمی‌انگیزد. در این جستار برآنیم تا با روشی تحلیلی توصیفی موسیقی کلام شمس را مورد بررسی قرار دهیم تا شاخصه‌های شعری زیبایی‌ساز درمتنی عرفانی مورد مداقه قرار گیرد.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، موسیقی، شعر منثور، مقالات ....

۱. استاد یار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور
۲. استاد یار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور

مقدمه

در بین عرفای بزرگ، زندگی هیچ عارفی به اندازهٔ شمس تبریزی در هاله‌ای از ابهام باقی نمانده است. وی از شوریده‌ترین و مرموزترین شخصیت‌های ادبیات عرفانی ماست.

> سلطان الفقرا، سرالله بین الوری، کامل الحال والقال، مولانا شمس‌الحق والدین محمد بن ملک داد تبریزی. شمس‌الحق یا شمس‌الدین لقب اوست و محمد نام او و علی نام پدر او و ملک داد نام جد اوست (موحد، ۱۳۸۴: ۳۹).

وی در سال ۶۴۲ به قونیه آمده است و بعد از توقف ۱۶ ماهه از آنجا رفته و دوباره پس از شانزده ماه به آنجا برگشته و در سال ۶۴۵ از انظار ناپدید شده است. او در هیچ شهری و دیاری آرام نمی‌گرفت به همین دلیل به او لقب «شمس پرنده» داده شده بود. پس از ترک قونیه و فرار از دست حسودان از اوضاع زندگی او دیگر کسی خبر نداد. نشان تربت او را در قونیه و تبریز و خوی داده‌اند و گویا بقعه‌ای که اکنون در شهرستان خوی وجود دارد و منارهٔ بلندی بر بالای آن نصب شده است و در زبان عوام «ماورا» یا همان «مقبره» نامیده می‌شود آرامگاه واقعی شمس است.

> صاحبان تذکره‌ها و مناقب‌نامه‌ها شمس را عارفی جان اگاه و واقف اسرار، سیاح پرنده، صاحب کرامت، استاد در انواع علوم نظیر ریاضیات، الهیات، حکمیات،نجوم، منطق، خلاف، کیمیا و اهل فضل و علم و عبارت و تحریر معرفی می‌کنند. از این همه اوصاف علمی و معنوی که سیمای قدیس گونهٔ شمس را در آمیزه‌ای از حقیقت و افسانه نشان می‌دهد، در ولدنامه و رباب نامهٔ سلطان‌ولد، رسالهٔ سپهسالار و تذکرهٔ دولتشاه سمرقندی به تفصیل یاد شده است(نزهت، ۱۳۸۱: ۲۴).

زندگانی شمس و حیات عرفانی او به دلیل تأثیر اعجازآمیز وی بر شخصیت عرفانی مولانا و تحول او از واعظی منبرگو به عارفی از خود بی‌خود، بسیار حایز اهمیت است.

> شاید اگر شمس نمی‌بود در حیات روانی مولانا هرگز استحاله‌ای و جهشی آنچنانی که وی را به این درجه رسانیده، پدیدار نمی‌گشت و مولوی هرگز آنچنان در عین طمأنینه به پایکوبی، شورافکنی، عصیان و سرایش مثنوی سراپا تمکین، در عین غزلواره‌های سراپا طغیان جان نمی‌باخت و دل نمی‌پرداخت (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۸۴).

> برخی از محققان، پیش از دسترسی به مقالات، تصور کرده بودند که شمس تبریزی مردی عامی و بی‌سواد بوده است. کشف مقالات این توهم را از میان برد، زیرا که مقالات تصویر شمس را در حشر و نشر و نشست و برخاست با بزرگان عصر خود نشان می دهد. صاحب مقالات از علوم رسمی زمان بهرهٔ کافی دارد و ذهن او با مباحث حکمی و کلامی آشناست. به ویژه انس او با قران و تسلط عجیبی که در تفسیر عرفانی کلام مجید دارد کم نظیر است (موحد، ۱۳۷۵: ۵۸).

شمس نوشتن را هرگز نمی‌پسندید از این رو اثری به قصد نوشته شدن از او برجای نمانده است تا میزان دانش او را از علوم زمان خود نشان دهد. نیکلسون می‌گوید:

> به نسبت بی‌سواد بود اما شور عظیم روحانیش ناشی از این یقین که وی وسیلت برگزیده و ناطق پروردگار است همهٔ آنان را که به حلقهٔ افسون دمیدهٔ قدرت او درمی‌آمدند، مسحور می‌ساخت (نیکلسون، ۱۳۸۱: ۳۱).

به عقیدهٔ هلموت ریتر

> فقط هنگامی که مجموعهٔ گفتارهای او، مقالات چاپ گردید می‌توان دربارهٔ شخصیت ممتاز او سخن گفت. شمس هم چنان که مقالات نشان می‌دهد، از مفاهیم و مسایل کلامی عصر خود آگاه بود و کوشید که مولانا را از مطالعهٔ کتب بازدارد. از سخنان او برمی‌آید که شخصیت صریح و رک‌گویی داشت (ریتر، ۱۹۸۴: ۳۹۵).

مقالات شمس

تجارب ناب عرفانی شمس منجر به ادای سخنان پرطنطنه‌ای شده که چون از دل برآمده لاجرم بر دل نشسته است و توسط مریدان وی در مجالس عرفانی به رشتهٔ تحریر درآمده است و همچون آفتابی درخشان در آسمان ادب فارسی پرتوافشانی می‌کند.

> زبان مقالات زبان محاوره و در اوج بلاغت و سیالیت و جوششی خاص دارد. یک اثر مغناطیسی دارد. یک زیبایی وحشی دارد که خواه ناخواه مخاطب را اسیر خود می‌گرداند. شاید نفحه ای از اعجازی که در قران است چه خاستگاه قران هم زبان پیغمبر بود و نه قلم او، پیغمبر اصلا نوشتن و خواندن نمی‌دانست (نزهت،۱۳۸۱: ۲۴).

زبان مقالات منحصر به فرد است. سبک آن گاه به سبک دوره، یعنی؛ همان سبک معارف معمول عرفای دیگر است، همچون «*فیه‌مافیه*» یا «*معارف بهاولد*» و... است. اما در برخی موارد به شکل خاصی منحصر به فرد است و ویژه که با تورق و تأمل کوتاه می توان به آن پی برد. محمدعلی موحد مصحح *مقالات* شمس معتقد است: حق پژوهش در باب *مقالات* هنوز ادا نشده است و ساختار کلام و درون مایهٔ آن در خور تأمل است. او سخن شمس را آهنگین، مواج و گیرا و لحن او را طنزآمیز، پرکنایه و گاه بسیار گزنده و تلخ توصیف می‌کند (ر.ک: موحد،۱۳۸۴: ۱۴۴/۱).

مقالات شمس به رغم فقدان نظم منطقی و آشفتگی‌های ظاهری، جزو آثار اصیل ادبیات عرفانی قرن هفتم به شمار می‌رود که دارای مختصات سبکی منحصر به فرد است.

> قدرت و مهارت شمس در بیان مفاهیم ذهنی، علاوه بر تسلط او بر انواع بلاغت منبری، ناشی از آن است که او با تأمل در ملک و ملکوت نکات ژرف و باریک عرفانی را با صراحت و جذابیت هر چه تمام‌تر روشن می‌سازد و تفاسیر آیات قرانی و احادیث و دقایق عرفانی را

چنان در تعابیر و عبارات و جملات موجز وکوتاه می‌گنجاند که مخاطب ضمن فهم مطالب، سرمست صراحت و گرمی بیان او می‌گردد. هر چند گاه به نظر می‌رسد که شمس برخی از اقوال و مأثورات عرفانی را در سخنان خود تکرار کرده یا بعضی از مضامین عرفانی او تکرار سخنان مشایخ پیشین است لیکن او این جمله را با اسلوب بیان ویژهٔ خود در معانی کاملا تازه به کار می‌برد (نزهت، ۱۳۸۱: ۲۸).

مقالات شمس سخنرانی‌های پراکندهٔ وی در مجالس عرفانی هستند و باید انصاف داد که اگر آشفتگیی در آنها مشهود است، نتیجهٔ تندنویسی و حتی گاه نگه داشتن در حافظه و تحریر همراه با تأخیر که و بهانه‌ای شده است برای نامربوط به نظر رسیدن قسمت‌های مختلف سخنان وی. او خود می‌گوید: «من عادت به نبشتن نداشته‌ام هرگزسخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد» (تبریزی، ۱۳۸۴: ۲۴۴). علاقه‌اش به پاره‌گویی، کوتاه و بریده‌بریده سخن گفتن، سخن او را تا حد شعر ناب عرفانی ارتقا می‌دهد و قدرت القایی بی‌نظیری به آن می‌بخشد.

در حقیقت پاره‌گویی مناسب بیان تجارب و احوال و خیال‌های زودگذر و لحظه‌ای عالم عرفان، همچون کلمات قصار نیروی القایی و تلقینی بیشتری دارد. آنچه سخنان شمس را متمایز می‌سازد کوته گویی اوست که از کنه وجود و شور و شوق ضمیر او برمی‌خیزد و به سخنان او گرمی و گیرایی دیگری می‌بخشد (نزهت،۱۳۸۱: ۳۸).

نثر او یادآور طنین شعر مولاناست گویی آن دو یک روح هستند در دو بدن:

مقالات شمس سر تا سر وجد و حال و شور و نشاط است جملات آن با همه شکستگی و در هم ریختگی از صفا و جاذبهٔ خیره کننده‌ای سرشار است احساس گرمی و روشنایی و وسعت خاصی در سرتاسر آن موج می‌زند. گفتارش با همهٔ سادگی و بی‌پیرایگی، نغز و شیرین و آبدار است وقتی او به سخن درمی‌آید 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 (موحد، ۱۳۸۴: ۱۸).

مصحح کتاب خود به صراحت می‌گوید: « من نمی‌دانم در کتاب‌های نثر پارسی نوشته‌هایی از این دست که به راستی باید شعر نابش خواند، چه قدر داریم.» (همان، ۱۸) این سخن خود نشان دهندهٔ ارزش والای هنری و موسیقایی کلام شمس است که سخنش تا حد شعر ناب ارتقا می‌یابد و بر ذهن و روح شنونده تأثیر معجزه آسایی دارد. با تمام این اوصاف بنا بر اعتقاد صاحب‌الزمانی:

بعید به نظر می‌رسد که مقالات یکسره همه تقریرات شفاهی شمس و یادداشت‌های کتبی تندنویسان و بازنگاری مریدانِ وی، بعدها صرفاً از روی حافظه باشد ... به نظر می‌رسد که پاره‌ای از سخنان شمس احیاناً دست‌نویس‌های پراکندهٔ خود او باشد که آنها را نیز با سخنان دیگرش در هم آمیخته‌اند و از آن مجموعه‌ای پدید آورده‌اند (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۴: ۱۰۳ ـ ۱۰۲).

موسیقی در *مقالات* شمس

یکی از شاخصه‌های زیبایی در مقالات شمس موسیقی واژگان است. شمس در اثر هیجانات روحی خود و برای بیرون ریختن تلاطمات روحی خود به مدد نیروی سحرانگیز موسیقی واژه‌ها احساسات درونی خود را به شنوندگان منتقل می‌کند.

> در یک سخن تأثیرگذارلفظ به دو اعتبار در کار است: یکی به اعتبار دلالت بر معنی و دیگر به اعتبار صورت خاص خود. شاعر به صورت لفظ بی‌اعتنا نیست؛ هر کلمه‌ای نزد او چهره‌ای دارد درست مانند چهرهٔ مردمان: یکی سرد و خشک و یکی گیرنده و دلنشین. این گرم و دلاویز است و آن یکی تند و خشم‌انگیز. کلمات جان دارند و با هم مهر و کین می‌ورزند (رستگار فسایی،۱۳۷۳ :۴۳).

و این دقیقا همان چیزی است که شخصیتی همچون شمس با وقوف کامل به آن زبان به گفتار بازمی‌گشاید.

رنه ولک تناسب کلام و موسیقی واژگان در نثر را «وزن هنری نثر» می‌نامد.

> در بحث از وزن هنری نثر نباید فراموش کرد که آن هم از وزن کلی نثر و هم از نظم متمایز نگه داشت. وزن هنری نثر را می‌توان همچون سازمان یافتگی وزن گفتار توصیف کرد. تفاوت این وزن نثر با نثر عادی توزیع منظم‌تر تکیه‌هاست. در جملهٔ عادی تفاوت فاحشی بین شدت زیر و بم صوت وجود دارد. در حالی که در نثر موزون تمایل بر این است که با اختلاف تکیه، زیر و بمی از بین برود (ولک،۱۳۷۳: ۱۸۲).

فرشید ورد این گونه نثر را «نثر پیرو شعر» معرفی می‌کند (فرشید ورد،۱۳۸۰ : ۲۵۷).

شمس گویا با انتخاب هوشمندانهٔ واژه‌ها و ترکیبات و در کنار هم قرار دادن آنها در بافت جمله حتی بدون حضور وزن عروضی به فضایی آهنگین و به نوعی هارمونی واژگان دست یافته است که در نوع خود بی‌نظیر است.

> با در نظر گرفتن ارتباطی که عاطفه و صوت و صوت با موسیقی و موسیقی با عاطفه دارد می‌توان گفت که اگر قدرت موسیقی را در بیان و انتقال عواطف با قدرت کلام همراه کنیم قدمی مؤثر در جهت مقصود هنر برداشته‌ایم (پورنامداریان،۱۳۴۱: ۴۱۳).

دو عنصر وزن و قافیه در تعریف سنتی شعر اصل اساس شعر و وجه تمایز آن از نثر شمرده شده است . در این بین نثر سخنی غیرمنظوم و رها از قید و بندهای شعری تعریف شده است. موسیقی سخن را تعالی می‌بخشد. از این رو شعرسخن متعالی است و نثر ادبی همواره تلاش می‌کند تا خود را به نظم نزدیک کند.

وزن و قافیه و دیگر قیود لفظی تا حدودی تنها می‌تواند فصل ممیز نظم از نثر مرسل به شمار

آید اما در میان شعر و نثر روابط لفظی و معنوی زیادی وجود دارد که آن دو را به یکدیگر پیوند می‌دهد و حتی در مسیر تطور و کمال مراحلی از وزن و در جایی از قافیه نیز در نثر به کار می‌رود (خطیبی، ۱۳۷۵: ۳۲).

کاربرد موسیقی در مقالات شمس

هر تمهیدی که سخن را از سیاق طبیعی نثر دور کند و در آن به نوعی آهنگ و تناسب ایجاد کند، می‌توان موسیقی به حساب آورد. هرگونه تناسب و آهنگی که ناشی از ترکیب واژگان، هماهنگی و همسانی صامت و مصوت‌ها و ... باشد می‌توان موسیقی نامید. به عبارت دیگر هر نوع تناظر و تقابل و تضاد و تناسبی را موسیقی می‌توان به حساب آورد که دکتر شفیعی‌کدکنی از آن به موسیقی معنوی تعبیر می‌کند. (ر.ک: شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۶: ۲۹۶)

موسیقی واژگان به گونه‌های مختلف در مقالات شمس نمود پیدا کرده است که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

تکرار اصوات و حروف (واج‌آرایی) و تکرار واژگان:

تکرار اصوات و حروف و حتی واژگان در امتداد هم منجر به ایجاد موسیقی دلنشینی در متن مقالات شمس گردیده است.

اصوات وقتی در سخن در کنار هم قرار می‌گیرند آهنگ خاصی را به وجود می‌آورند که با مفاهیم و حالات گوناگون متناسب است؛ بنابراین شاعر توانا کسی است که به چگونگی ترکیب آنها توجه کند. بحث تنافر حروف و کلمات در علم معانی و بیان ناظر به همین ویژگی الفاظ است. علمای علم بلاغت آن را در شمار عیوب فصاحت ذکر کرده‌اند (صادقیان،۱۳۷۱: ۲۹).

ا گر عرصهٔ جولان ما دقت در موسیقی اجزای سخن باشد در اولین مرحله، نغمهٔ حروف ما را به خود جذب می‌کند. تکرار حروف هم صدا زنگی و نغمه‌ای ایجاد می‌کند که چه گوشنواز و چه گوشخراش ذهن ما را به خود می‌خواند(متحدین، ۱۳۵۴: ۴۸۷).

این که مصوت‌ها و صامت‌ها چگونه با یکدیگر درآمیزند که از آنها آهنگی مناسب برخیزد موضوعی است در خور توجه بسیار تکرار مطبوع یک صوت یا اصوات نظیر هم برای سامعه لذت دارد. حال اگر برخی صامت‌ها به صورتی گوشنواز در سخن پراکنده شوند لطفی دیگر به آن می‌بخشد (یوسفی،۱۳۶۳: ۱۱۷).

طنین تکرار آواها گاه معنای خاصی مثل سکوت و طمأنینه و طنز و شادی و گاه خشم و طپش و گاه اضطراب و پریشانی را القا می‌کند.

مثال: «آخر پرتو مردی بود که طور پاره‌پاره شد» (شمس، ۱۳۸۴: ۱۹۳/۱).

تکرار واج‌های «پ» و «ت و ط» طنین خاصی به کلام داده است و علاوه بر ایجاد موسیقی درونی، کوبندگی و ابهت کلام گوینده را به ذهن شنونده منتقل می‌کند.

تکرار واژهٔ «چیز» و «لطیف» در جملهٔ زیر باز هم علاوه بر واج‌آرایی لذت حاصل از تکرار واژه را در ذهن متداعی می‌کند.

> اکنون آن چیزی که این عالم از او چیزی می‌شود و از آن چیز هر چیز در وجود می‌آید، اکنون هر لطیفی که بینی و دانی آن لطیف که این لطیف از او هست شود و در وجود آید به از این و لطیف‌تر از این باشد (شمس، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۹۳).

تکرا واج «سین» در این جمله علاوه بر واج‌آرایی، سکون و سکوت حاصل از تکرار خود را به نمایش گذاشته است؛ چیزی که از ذهن و روح هیچ شنوندهٔ معتاد به موسیقی پنهان نخواهد ماند. البته در ادامهٔ این جمله چندین بار واژهٔ سیمرغ نیز تکرار شده است.

تکرار واج «دال» در جملهٔ «پنداشتم که آن ذوق بدین خرقه می‌ارزید دادم اکنون چون وادیدم مغبونم نمی‌ارزید» (شمس، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۰۸).

تـکرار واژهٔ «نیاز» در این جمله ایجاد موسیقی درونی کلام کرده است: «اکنون او بی‌نیاز است تو نیاز ببر، کی بی‌نیاز نیاز دوست داردبه واسطهٔ آن نیاز از میان این حوادث ناگاه بجهی» (موحد، ۱۳۷۵: ۲۶).

«در حضور محمد و آل محمد و فرزندان جان و دل محمد نه فرزندان آب و گل محمد...» (همان، ۳۳) تکرار واج «حا» و التذاذ از بردن نام حضرت محمد(ص) موسیقی ایجاد کرده است.

«مفلسف فلسفی تفسیر عذاب قبر می‌گوید بعد از مرگ.» (همان، ۳۴) تکرار واج «ف»

«و بر طریق معقول تقریر می‌دهد و می‌گوید...» (همان، ۳۵) تکرار واج «قاف»

تمام متن مقالات مشحون است از تکرار مکرر واج‌ها و صوت‌ها و واژه‌هاست. جهت جلوگیری از اطالهٔ کلام به همین چند نمونه اکتفا می‌کنیم.

تکرار صوت در واژه‌هایی که سجع متوازن دارند به جمله جنبهٔ موسیقایی مضاعـف می‌دهد. گاه گویندهٔ مقالات آنچنان از به کار بردن واژه‌ای احساس لذت می‌کند که در بند بیش از پنج و شش بار آن را تکرار می‌کند و این خود ایجاد طنین خاصی در کلام او می‌شود.

سهم عمدهٔ موسیقی واژگان در هماهنگی‌های صوتی عبارت‌ها نهفته است. نثر موزون به دلیل بی‌بهره بودن از وزن عروضی با استفاده از همین موسیقی حروف و واژگان در تلاش است تا موزونیت خود را بر ذهن شنونده جاری سازد. گاه حتی شکل دیداری واژه‌ها نیز بر طنین موسیقایی آن می‌فزاید.

تکیه و درنگ:

وجود تکیه و درنگ در انواع هجاها گاه ناموزون‌ترین متن‌ها در نظر شنونده، گوشنواز خواهد کرد.

در بحث از وزن نثر، کافی است دو نظریه را از یکدیگر تمیز دهیم. نخست نظریه‌ای است

که تناوب را ضروری وزن می‌داند. دوم نظریه‌ای که تصویر عام‌تری از وزن دارد و حتی در ترکیباتی از حرکات نامکرر نیز وزن تشخیص می‌دهد. اگر چنین تصوری از وزن را بپذیریم به آسانی می‌توان نشان داد که همهٔ جمله‌ها حتی ناموزون‌ترین آنها را می شود تقطیع کرد، یعنی به گروه‌هایی از هجاهای بلند و کوتاه و تکیه‌دار و بی‌تکیه تقسیم کرد (ولک،۱۳۷۳: ۱۸۱).

این گونه تکیه در هر جای کلام ممکن است اتفاق بیفتد. در متن مقالات هر جا فعل جابجا شده و به وسط جمله منتقل شود، تکیه ایجاد موسیقی می‌کند.

مثال: «می‌داشت در انگشت» (موحد،۱۳۷۵: ۳۲) تقدیم فعل در این جمله باعث ایجاد ریتم خاصی در جمله گردیده است.

همچنان که حذف فعل نیز در این جمله باعث گوشنوازی آن شده است: «آنکه او را لشکرها باشد و شهرها و دیه‌ها...» (همان، ۳۴) «فرو می‌کشدش، در می‌کشدش حرفش را، صوتش را». تقدیم دو فعل در این جمله ایجاد موسیقی درونی کرده است و نیز درنگ پس از نشانهٔ مفعول.

ایجاد تکیه در کلام با استفاده ازشکل مصدر فعل گفتن: «سخن با خود توانم گفتن با هر که خود را دیدم در او با او سخن توانم گفتن» (همان، ۴۱).

تضاد، تقابل، تناسب

هرگونه تناظر و تقابل و تناسب، چه در حوزهٔ صوت و چه در حوزهٔ واژه باعث ایجاد نوعی موسیقی درونی در کلام خواهد شد. این نوع موسیقی به شکل بسیار گوشنوازی در کلام شمس نمود پیدا کرده است. تضاد در دو واژهٔ «نور و نار» (همان، ۳۸) علاوه بر واج‌آرایی به دلیل ایجاد درنگ و تأمل در شنونده باعث ایجاد موسیقی شده است.

در جملهٔ «بنگر که تو دور نزدیکی و یا نزدیک دوری..» واج آرایی و طباق قابل ملاحظه است. تقابل «تلخی و شیرینی» و «لطف و قهر» در جای جای سخن شمس باعث درنگ در موسیقی متن شده است. و....

سجع و جناس

سجع به کار بردن کلمات هم وزن در سطح کلام است که در نثر ایجاد موسیقی کرده و در شعر بر موسیقی کلام می‌افزاید. و جناس نیز به کار بردن کلمات با اشتراک واج‌های زیاد در سطح واژه است. متون منثور در واقع با شگرد استفاده از سجع و جناس و انواع مختلف آن، می‌خواهد خود را به شعر نزدیک کند تا انجا که سجع و وزن حاصل از آن در پاره های کلام باعث ایجاد وزن عروضی می‌گردد.

صنایع بدیعی علاوه بر کارکردهای زیبایی‌شناسانه تأثیر موسیقایی بسیار بالایی بر کلام می‌گذارند. به کار بردن سجع و جناس در ایجاد موسیقی درونی نثر مقالات از این امر مستثنی نیست. روح متلاطم شمس به شکل ناآگاهانه او را به میدان سجع کشانده و موسیقی زیبایی در کلام وی ایجاد کرده است.

مثال: «پر سری آمد که با من سرّی بگو» (موحد،۱۳۷۵: ۴۵) تکرار حاصل از جناس ناقص حرکتی «سر و سِر» در این جمله موسیقی‌ساز است.

در جملهٔ «...این مولانا مهتاب است به آفتاب وجود من دیده نرسد...» (همان، ۴۷) سجع متوازی در دو واژهٔ «آفتاب و مهتاب» گوشنواز است.

و نیز «آخر در تقلید چرا می‌نگری در تحقیق چرا نمی‌نگری؟» وجود تکرار در برخی واژها و نیز سجع در «تحقیق و تقلید» قابل ملاحظه است

«در آستین یا پوستین کشیده، نبینند...» (همان،۲۳) «آستین و پوستین» ایجاد ریتم کرده است.

«از جوش دریای کلام حق بر لوح الفی نقش گشت. فرمان آمد که ای جبرییل روحانی، برخوان از لوح ربانی،این حرف سبحانی.» (تبریزی،۱۳۸۴: ۲۲۵)

بر هم ریختن ساختمان جمله

تغییر محل طبیعی ارکان و اجزای جمله اگر به منظور جلب توجه خواننده و دقت او بر روی کلمه یا کلمه‌هایی خاص باشد، از جنبه های بلاغی کلام محسوب می‌شود؛ زیرا جدا از معنی حاصل از دلالت حقیقی کلمات، معانی ثانوی دیگری از قبیل غافلگیر کردن خواننده، رفع شک و تردید، القای تعظیم و تکریم و شدت توجه و تأثیر گوینده را به خواننده نیز برعهده می‌گیرد (پورنامداریان،۱۳۸۱ : ۳۷۶).

تقدم فعل و نیز حذف آن و جابجایی نهاد جمله از جملهٔ مواردی است که ایجاد موسیقی در کلام شمس کرده‌اند.

«اول و آخر من با یاران طریق راستی می‌خواستم که بورزم بی‌نفاق» (موحد،۱۳۷۵: ۲۴۲)

«این خمی بود از شراب ربانی سربه گل گرفته» (همان، ۲۴۰)

«اگر بگفتی به او از خلافت بماندی حیران شده...» (همان، ۲۳۶)

«گفت که از من کی عالم‌تر باشد در جهان؟» (همان،۲۳۱)

«می‌پیمودیم و می‌خوردیم به رطل و به سبو و کفگیر و کاسه» (همان، ۲۲۵).

تشبیه و استعاره

«صورت‌های خیال علاوه بر آن که زبان شعر را به سهم خود از زبان نثر متمایز می‌کند مثل موسیقی ظرفیت‌های زبان را برای برانگیختن عاطفه افزایش می‌دهد» (پورنامداریان،۱۳۸۱ :۸۵).

«بیا ای روح محض، آب زیر کهیم تا آهسته آهسته آب زیر کاه می‌رود کاه را خبر نی...» (موحد، ۱۳۷۵: ۲۲۶)

«شریعت چون شمع است.» (همان، ۲۲۳)

«حق تعالی را خود بویی است محسوس که به مشام رسد؛ چنان که بوی مشک و عنبر» (همان، ۲۲۱)

«نور برون می‌رود از گفتارم، در زیر حرف سیاه می‌تابد.» (همان، ۱۹۰)

آنجا کسانی بوده‌اند که من کمترین ایشانم که بحر مرا برون انداخته است همچنان که خاشاک از دریا به گوشه‌ای افتد چنینم تا آنها چون باشند (موحد، ۱۳۷۵: ۱۸۳).
این دایره‌ای است که درش و دهنش این است تو می‌گردی گرد این دایره از برون، چون به مخلص رسیدی بازگشتی گرد دایره! (همان، ۱۸۳)

تساوی ارکان تشبیه و نیز استعاره نوعی موسیقی درونی در کلام به وجود می‌آورد.

واژگان خاص و درنگ در آنها

استفادهٔ عمدی از واژگان خاص، درنگ شنونده را باعث شده و به دو شکل گوشنواز و گوشخراش باعث ایجاد نوعی موسیقی در کلام شمس گردیده است. شاید اگر از واژگان زبان معیار استفاده می‌شد آن تاثیر خاص را که مورد نظر گوینده بود به دنبال نداشت. زبان او «در بحبوحهٔ ماجراها و رخدادها و ضرورت جاها تند و تیز و تلخ و گزنده بوده است» (محمدی، ۱۳۸۹: ۹۹).

واژگانی همچون «سبزک، دنگ، پخسیدگی، لکیس وریشاییل و غرارهٔ پشم، روسک، برطله، ایلاج، لکاس، ...» به دلیل ایجاد درنگ در شنونده و توجه دادن ذهن او بر روی معنی آنها ایجاد التذاذ روحی می‌کند.

وزن عروضی

در برخی پاره‌های کلام شمس وزن عروضی به شکل کامل و گاه با اندکی اغماض قابل ملاحظه است. به موارد زیر توجه شود.

«پنداشتم که آن ذوق به این خرقه می‌ارزید...» (شمس، ۱۳۸۵: ۱۰۸/۱)
«اگر تو از منی یا من از توام درآ در این دریا...» (موحد، ۱۳۷۵: ۳۲)
«این کار دل است کار پیشانی نیست» (همان،۳۱).
«رفت و انداخت چندان که عاجز شد نمی‌یافت» (همان، ۳۱).
«دیر و دور تا چو ما دو کس بهم افتد» (همان، ۳۹).
«از سخن پیشتر آ تا فراخی بینی» (همان، ۳۹).
«تا شبی بر تخت خفته بود .. خفتهٔ بیدارو» (همان، ۳۳).

ناگفته نماند که هر گاه شمس سخن از مولانا بر زبان می‌آورد، به شکل خاصی لحن بیان او تغییر کرده و آهنگ خاصی از لابلای سخن او به گوش می‌رسد:

نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ این مولانا مهتاب است به آفتاب وجود من دیده درنرسد الا به ماه در رسد از غایت شعاع و روشنی دیده طاقت آفتاب ندارد. و آن ماه به آفتاب نرسد الا مگر آفتاب به ماه برسد (همان، ۴۸).
امروز غواص مولاناست و بازرگان من و گوهر میان ماست (همان، ۴۷).

البته تمام موارد ایجاد موسیقی در کلام شمس به این موارد محدود نمی‌شود و نگارندگان در این مجال اندک گوشه‌ای از زیبایی‌های بی‌کران مقالات را پیش روی خوانندگان عزیز قرار دادند تا توجه پژوهشگران را به این جنبه از سخن شمس مولانا برانگیزد. استفاده از عبارات عربی و نیز آیات قرآنی و نیز استفاده از اشعار فارسی در بین کلام شمس، موسیقی دلنشینی را به کلام وی تزریق کرده است که به هیچ وجه زیبایی حاصل از آن قابل انکار نیست و این‌ها همه قطره‌ای از شگردهای خاص شمس در دلنشین کردن سخن خود اوست و الا «هزار نکتهٔ باریک‌تر ز مو اینجاست» که فقط قابل درک کردن است و نیاز به گفتن ندارد.

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه گذشت می‌توان به نتایج ذیل دست یافت:

– زبان عارفان زبانی است القایی و شمس نیز برای القای کلام خود در ذهن شنوندگان از ترفندهای مختلف برای آهنگین کردن استفاده می‌کند.

– روح پرتلاطم و از خود بی‌خود گشتهٔ شمس سخنانی را از اعماق وجودش بر زبان او جاری ساخته است که فرسنگ‌ها از زبان خودکار دور است و چون از دل برخاسته، لاجرم بر دل نشسته است.

– تکرار به ویژه تکرار واج‌ها، صوت‌ها و حتی واژگان سهم عمده‌ای در آهنگین کردن کلام وی بر عهده دارد.

– تکیه و درنگ در جای‌جای کلام شمس و نیز برهم ریخته شدن شکل طبیعی جمله باعث ایجاد موسیقی شده است.

– ترکیبات پارادوکسی، تضاد و تناسب خود موسیقی درونی کلام شمس را حفظ کرده است.

– سجع و جناس، استفاده از واژهای نامأنوس چه به شکل گوشنواز و چه گوشخراش درنگی موسیقایی را در ذهن شنونده ایجاد می‌کند.

– به کار بردن عبارات عربی و قرآنی و نیز استفاده از ابیات فارسی موسیقی دوچندانی به سخن شمس بخشیده است.

...

منابع

ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۱)، سفر در مه، تهران: نگاه.
ـ تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۴)، مقالات، به تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
ـ خطیبی، حسین، (۱۳۷۵)، فن نثر در ادب فارسی، چاپ دوم، تهران: زوار.
ـ رستگارفسایی، منصور، (۱۳۷۳)، انواع شعر فارسی، شیراز: نوید.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۶)، موسیقی شعر، چاپ ۵، تهران: آگاه.
ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۸۷)، خط سوم، تهران: نشر عطایی.
ـ صادقیان، محمدعلی، (۱۳۷۱)، طراز سخن در معانی و بیان، تهران.
ـ فرشیدورد، خسرو (۱۳۸۰)، گفتارهایی دربارهٔ دستور زبان فارسی، تهران: امیرکبیر.
ـ متحدین، ژاله، (۱۳۵۴)، «تکرار؛ ارزش صوتی و بلاغی آن»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال ۱۱، ش ۳.
ـ محمدی، علی، (۱۳۸۹)، «بررسی و تحلیل سبک شناختی زبانی مقالات شمس»، مجلهٔ پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی، ش ۷.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، شمس تبریزی، چاپ ۱،تهران: طرح نو.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، گزیدهٔ مقالات شمس تبریزی، تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان.
ـ نزهت، بهمن، (۱۳۸۱)، «کیمیاگری های شمس»، نامهٔ فرهنگستان، ش ۴۸.
ـ نیکلسون، رینولد الن، (۱۳۸۱)، جان جان (منتخباتی از دیوان شمس)، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران: نامک.
ـ ولک، رنه، (۱۳۷۳)،نظریهٔ ادبیات، ترجمهٔ ضیاء موحدو پرزیز مهاجر، تهران: عصرنو.
ـ یوسفی، غلامحسین، (۱۳۶۳)، موسیقی کلمات در شعر فردوسی، تهران: کاغذ زر.
ـ Ritter,Hellmut(۱۹۸۳)" Djalal-aldin Rumi"the encycolopaedia of Isham(El۲, vol.II).

چرایی و چگونگی تاثیرپذیری مولوی از شمس تبریزی
(بررسی تفکر «انسان کامل» در گرایش مولانا به شمس)

طیبه پرتوی‌راد[1]
کریم زمانی[2]

چکیده

دربارهٔ نخستین دیدار مولانا و شمس روایت‌های مختلف و متفاوتی بیان شده است که راه را بر فهم دقیق چگونگی شکل‌گیری این آشنایی می‌بندد. آنچه در این مقاله به روش توصیفی ـ تحلیلی بررسی می‌شود، چرایی و چگونگی تاثیرپذیری مولوی از شمس تبریزی در طی دیدارهای مختلف است؛ دیدارهایی که در فرایند آن مولوی از عالم و فقیهی صاحب نام به عارفی شوریده و شیدا مبدل می‌شود و به شعر و سماع می‌گراید و حتی مورد طعن و طرد اطرافیان قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: مولوی، شمس، جهان‌بینی عرفانی، شریعت

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان
۲. مولوی‌شناس، مترجم و مفسر قرآن

مقدمه

برای مردم قونیه مخصوصاً پیروان مولانا دلیل آشنایی مولوی با شمس، تغییر احوال او و رابطهٔ میان او و شمس تبریزی مبهم و مرموز و در عین حال بنا بر اقتضای فرهنگ جامعه تحمل ناکردنی بود. یکی از دلایل پوشیدگی این راز خود مولاناست.

> از آن رو که دراین باره چیزی نگفته مگر به رمز و استعاره. چنانکه وقتـی حسام‌الدین به اصرار از او درخواست می‌کند که شمّه‌ای از شمیم آن احوال روحانی بازگوید، مولانا هم می‌گوید و هم نمی‌گوید. چون در پاسخ اظهار می‌دارد که سخن اهل محو را اهل صحو نتوانند شنود و این نحوه از بیان به مخاطب القا می‌کند که راز این دیدار ورای عقول عادی بشری است (مولوی، ۱۳۸۴: ۱۰-۹).

سؤال حسام‌الدین از مولانا نشان می‌دهد که حتی یاران خاص و اصحاب گُزین او نیز از حقیقت این دیدار، بیدار و آگاه نبوده‌اند تا چه رسد به دیگران. حتی بهاءالدین ولد نیز در مثنوی ولدی هیچ اشارتی به چیستی این دیدار نکرده الا آنکه گفته است که مولانا با دیدن شمس بی‌هیچ ملاحظه‌ای دل بدو باخت (سلطان‌ولد، ۱۳۹۰: ۴۲). افسانه‌هایی که پیرامون دیدار شمس و مولانا ساخته‌اند نشانگر این حقیقت است که رابطه آن دو با معیارهای عادی و شناخته شدهٔ بشری قابل تفسیر نبوده و نیست هرچند متن این دیدار، پوشیده و مرموز است ولی مقدمه‌ی این دیدار تا حدودی روشن است و آن اینکه هر دو می‌خواستند با فردی کامل‌تر از خود آشنا شوند. بهاءالدین‌ولد 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 می شد، و اگر ابوسعید می‌بود حلقهٔ ارادت او را به گوش می‌افکند، با این حال طالب اولیاء و ابدال بود و شمس را به منزلهٔ خضر مولانا به شمار می‌آورد (همان، ۴۲-۴۳) .

حکایت رمزی دقوقی (مولوی، ۱۳۸۴: ۳۶۰) نیز بی‌گمان نقد حال خود مولانا و بیانی است از طلب آتشین او برای یافتن فرد اکمل. دلیل تاثیرپذیری مولانا از شمس و چرایی آن موضوعی است که به روش توصیفی ـ تحلیلی در این مقاله بررسی می‌شود. دیدارهایی که در فرایند آن مولوی از عالم و فقیهی صاحب نام به عارفی شوریده و شیدا مبدل می‌شود و به شعر و سماع می‌گراید و حتی مورد طعن و طرد اطرافیان قرار می‌گیرد.

شمس آفتاب مولانا

برخلاف باور برخی که شمس را شخصیتی بی سواد و عامی می‌پندارند. دورهٔ تعلم و ریاضت و مجاهدت و سیر و سلوک شمس‌الدین محمد در تبریز سپری شد؛ او سپس به سیر و سلوک پرداخت و در نزد

پیران طریقت، بزرگانی چون ابوبکر سله‌باف، شیخ رکن‌الدین سجاسی و باباکمال جندی، شمس‌الدین خویی و ... به کسب معرفت پرداخت. شمس تبریزی چنان که از *مقالات* او برمی‌آید از برخی از بزرگان زمان خود نیز تأثیر پذیرفته بود که از آن میان نام‌های شهاب هریوه (اندیشمند خردگرا)، فخررازی، اوحدالدین کرمانی و محی‌الدین بن‌عربی در مقالات شمس آمده است (موحد، ۱۳۹۰: ۱۰۵ ـ ۸۳).

بخرام شمس تبریز که تو کیمیای حقّی　　همه مس ما شود زر، چو بکان ما درآیی
(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۸۳۲)

مولانا در دیوان کبیر به طور متعدد «شمس» را کیمیایی می‌داند که قلب ماهیت می‌کند و وجود ناقص را به کمال می‌رساند.

شمس تبریزی که نور مطلق است　　آفتاب است و ز انوار حق است
(همان، ۱۳۸۲: ۱۴۰۷)

شمس در اشعار مولانا نمونه‌ای بارز از «انسان کامل» و مظهری از نور مطلق است:

از ورای هـــــر دو عالـــــم بانـــگ آیـــد　　روح راپس ترا با شمس دین باقی اعلی چه کار؟
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۰۷۵)

ای صورت روحانـی وی رحمت ربانی　　بر مؤمن و بر کافر از ماسـت سلام الله
(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۳۱۰)

گاه صفاتی که مولوی برای او به کار می‌بندد، صفات الهی است و این بیانگر مقام عرفانی شمس است که در طریق عشق به الله به مرحله‌ی فنای صفات رسیده است:

حدیث مفخر تبریز شمس دین کم گو　　که نیست درخور آن گفت عقل گویایی
(مولوی، ۱۳۸۲: ۳۰۷۹)

سبب هجرت شمس به سوی محروسه 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 (سپهسالار، ۱۳۸۸: ۲۶ ـ ۱۲۵). افلاکی نیز همین معنا را با عباراتی متفاوت آورده است (افلاکی، ۱۳۸۵: ۶۸۳) و شمس خود را به موسی تشبیه می کند که در جستجوی اعلم و اکمل بود. همو باز تضرع کنان 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 (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۶۲–۱۶۰). شمس همچون قدمای صوفیه، تربیت سالکان مستعد را وسیله‌ای

برای تزکیه و تکمیل خود می‌دانست (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۱۰۳). لذا او خود را در این جهان از آن عوام الناس نمی‌دانست بلکه آمده بود که انگشت بر رگ بندگان خاص خدا بگذارد و آن را بیدار و فعال کند (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۸۲). شمس روح بی‌قراری بود که در پی یافتن کسی از جنس خویش ترک خانه و کاشانه کرده بود 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» (همان، ۱۱۱). شمس در زمان ملاقات با مولانا سفرهای بسیار کرده بود و بیش از شصت سال عمر داشت. چنان که در مقالات می‌گوید: «آبی بودم بر خود می‌جوشیدم و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم، تا وجود مولانا بر من زد» (همان، ۱۱۳).

شمس با دیدن مولانا آن کسی را که می‌خواست یافت و حالا می‌توانست هر آن چه در دل داشت و دیگران از فهمش عاجز بودند با او در میان بگذارد. او که ظاهراً مردی درشت خو، دیرجوش و کم حوصله بود، حرف‌های زیادی برای گفتن داشت اما گوش و دل‌های زیادی برای شنیدن و پذیرفتن آنها نمی یافت. به قول خودش: «من گنگ خواب دیده و خلقی تمام کر، من عاجزم از گفتن و خلق از شنیدنش» (همان، ۱۱۱). آنچه شمس به مولانا در این دیدارها بخشید نوعی نگاه جدید و جهان‌بینی‌ای نو بود. جهان‌بینی‌ای که از عشق نشات می‌یافت و به عشق رهنمون بود. همان چیزی که تنها معیار شمس برای ارزیابی مردمان بود. علم و زهد و فضل و عبادت هرگز در مقابل عشق برای او رنگ و بویی نداشت، تا جایی که حتی پدرش را مورد انتقاد قرار می‌داد که از «عشق» بی‌خبر است.

البته شمس ایـن متاع را به دیگران و حتی بزرگانی از عالم عرفان عرضه کرده بود ولی به چشم هیچ یک آن گونه که به چشم مولانا آمد، جلوه نکرد. این توان و قوه در مولانا بود که دست به قماری بزند که هیچ تضمینی برای بردن نداشت، بلکه ممکن بود دنیا و آخرتش را بر سر آن بگذارد.

مشهورترین روایت برخورد شمس و مولانا را افلاکی در اثر خود آورده است که مضمون آن بدین قرار است: شمس از مولانا می‌پرسد: آیا حضرت محمّد(ص) بزرگ‌تر بود یا بایزید؟ مولانا می‌گوید: محمّد(ص). شمس دگربار می‌گوید: پس چرا محمد(ص) گفت: «ما عَرَفْناکَ حَقَّ مَعْرِفَتِک» و بایزید گفت: «سُبحانی ما اَعْظَمَ شَأنی!»؟ مولانا از هیبت این سؤال نعره کنان از اَستر فرو افتاد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۸۶-۸۷). سپهسالار نیز همین روایت را با تفاوت‌هایی آورده و در ذیل آن پاسخی را که خود ساخته، از زبان مولانا بیان کرده است (سپهسالار، ۱۳۸۸: ۱۲۷). روایت عبدالرحمن جامی نیز با اندکی تفاوت از این حکایت نشان دارد (جامی، ۱۳۵۲: ۴۶۷).

اکثـر محققان تبادل این سؤال و جواب را رخدادی واقعی و تاریخی دانسته‌اند نه اسطوره‌ای و نمادی و برای اثبات نظر خود به مقالات شمس استناد جسته‌اند که در گفتاری فشرده و سربسته و احتمالاً گسسته و شکسته دربارهٔ نخستین دیدارش با مولانا می‌گوید: «وَ اَوّلُ کَلامٍ تَکَلَّمْتُ مَعَهُ (از نظر نحوی در اینجا «ابویزید» باید بگوید نه «اَبایزید» چون جمله، ابتدائیه و مستأنفهٔ است و عاملی برای منصوب خواندنش وجود ندارد و به احتمال قوی سهوی است که از جانب نسّاخ رفته است.) کانَ هذا: اَمّا اَبایَزیدٍ (در اینجا با آنکه مرجع ضمیر «معه» ذکر نشده (به دلیل وضوح مرجع و یا افتادگی از متن) ولی با قرائنی می‌توان مطمئن شد که به مولانا بازمی‌گردد (کَیْفَ). «اَمّا» حرف تفصیل است که غالباً

یک اجمالی قبلاً می‌آید و «أمّا» آن را تفصیل می‌دهد و لذا بر سر «کَیْفَ لزم» ً باید «ف» در بیاید، که آن را فای جزائیه گویند.

احتمالاً از تساهل نسّاخ است. «ما لِزَم الْمُتابَعَه وَ ما قالَ سُبحانَکَ ما عَبَدْناکَ...»: نخستین سخنی که با او (مولانا) داشتم این بود که: چه سان بایزید پیروی پیامبر(ص) را لازم ندید [و همچون او] نگفت: پاک و منزّهی تو و تو را آن سان که می سزد پرستش نکرده‌ام. مولانا منظور از این سخن را به تمام و کمال دریافت و دانست که این سخن ره به کجا می‌برد.

> پس به سبب پاکی درونش از آن سخن مست شد؛ زیرا درون او پاک و پاکیزه بود. پس به همین جهت (معنی و مراد این سخن) بر او آشکار آمد و من لذت این سخن را از طریق مستی او دریافتم درحالی که زان پیش از لذت آن به غفلت اندر بودم (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۸۷).

همان سان که ملاحظه می‌شود تأثیر متقابل و نه یک جانبه شمس و مولانا بر یکدیگر در این فقره از گفتار شمس به خوبی آشکار است و دیگر آنکه هیچ یک از قسمت‌های آن به جز سؤال مطروحه هیچ شباهتی به روایت مناقب‌نویسان ندارد و به احتمال قوی آن افسانه پُرشاخ و برگ را از همین قسمت گفتار شمس برساخته‌اند. آیا سؤالی بدین پایه از سادگی و بساطتِ معنا می‌تواند منشأ انقلاب روحی و دگردیسی روانی مولانا شود و مبدأ آن همه آثار شگرف؟

جذبات معنوی شمس

در کوی خرابات مرا عشق کشان کرد — آن دلبر عیّار مرا دید و نشان کرد
من در پی آن دلبر عیار برفتم — او روی خود آن لحظه ز من باز نهان کرد
من در عجب افتادم از آن قطب یگانه — کز یک نظرش جمله وجودم همه جان کرد

(مولوی، ۱۳۸۲: ۶۴۳)

مولوی مبدأ تغییر احوال خود را از جذبهٔ معنوی شمس می‌داند.

من در عجب افتادم از آن قطب یگانه — دل و دیده بدو دادم شدم مست و سبکبارش
بگفت ابروش تکبیری بزد چشمش یکی تیری — لم از تیر تقدیری شد آن لحظه گرفتارش

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۲۲۲)

قابلیت‌های وجودی مولانا

آنچه مولانای فقیه صاحب شأن را به مولانای عاشقِ شوریده تبدیل کرد علاوه بر تأثیر شمس، قابلیت درونی خود مولانا بود.

شـمس تبریـز خـود بهانـه اسـت ماییـم بـه حُسـن لطـف ماییـم
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۵۷۶)

مولانا از کودکی به واسطهٔ مراودات پدر با عرفا و صوفیان با این فرقه تاحدودی آشنا بود. پیش از دیدار با شمس هم محقق ترمذی، پنجره‌ای به جهان عرفان پیش روی مولوی گشود و مولوی را برای رخداد و دگرگونی‌ای بنیادی آماده کرد. در حقیقت، محقق ترمذی رابطی بود تا اندیشه‌های بهاءولد، پدر جلال‌الدین، را به او منتقل کند.

... در قـیـام نمـاز روزی تمام می‌ماند و در رکوع و سجود همچنان مـی‌کرد. بعضـی جـماعـت از آن حال عـاجـز می‌شدند. روزی از جماعت عذر خواست که مرا عذری است و جنونی دم به دم غلبه می‌کند بر من، و من امامی را نشایم، مرا معذور دارید و امامی عاقل طلب کنید. جماعت فریاد کردند که در پی تو یک رکعت نماز به جای هزار رکعت نماز است و ما بدان جنون راضی هستیم (افلاکی، ۱۳۸۵: ۸۷).

تا پیش از دیدار شمس تبریزی، «مولوی از عالمان و فقیهان و اهل مدرسه بود. در آن زمان به تدریس علوم دینی مشغول بود، و در چهار مدرسهٔ معتبر تدریس می‌کرد و اکابر علما در رکابش پیاده می‌رفتند» (همان، ۶۱۵). با دیدار شمس تبریزی، مولوی درس و وعظ را یکسو نهاد و اهل وجد و سماع و شاعری شد. احتمالا مولانا پیش از دیدار شمس جانش از مناسبات و روزمرگی‌های زندگی ملول گشته است و رسیدن به مقام‌های بالای دنیوی، اگرچه دینی، خاطر تشنه او را که به دنبال امری فراتر از مرزهای مادی موجود بوده، خرسند نساخته است.

بعد از این دیدار، مولانا از هرکس و هرچیزی دست شست و چون شوریده ای صحبت معشوق را برگزید. «سه ماه تمام [شمس و مولوی] در حجره‌ی خلوت ... نشستند که اصلاً بیرون نیامدند» (افلاکی، ۱۳۸۵: ۳۱۸).

این خلوت، که سرآغاز خلوت های دیگر شد، یکی از عجایب و اسرار ادبیات عرفانی ایرانی است، همه چیز از این خلوت آغاز می شود، در همین خلوت است که عرف و عادات دیرین متزلزل می‌شود، الگوهای فکری می‌شکفد و علم حال جایگزین علم قال می‌شود. شمس شهرت و غرور زاهدانه و عالمانه‌ای، که مولانا در میان مردم داشت را از او بازگرفت و شخصیت طبیعی او را مبدل به شخصیت حقیقی ساخت. داستان تقابل قیل و قال مولانا و ناتوانی قدرت علوم مدرسه‌ای و تمام توشهٔ علمی که تا آن زمان اندوخته بود در حکایت کتاب‌های او که شمس به آب حوض سپرده در برابر غلبه و تسلط ذوق و حال شمس، مولانا را بر آن داشت تا برای گام برداشتن در آن عوالم تهییج شود و برای رسیدن به آن از همه چیز خود بگذرد.

گفت که دیوانه نه‌ای، لایق این خانه نه‌ای رفتم و دیوانه شدم سلسله بندنده شدم
گفت که سرمست نه‌ای، رو که از این دست نه‌ای رفتم و سر مست شدم وز طرب آکنده شدم

گفت که تو کشته نه‌ای، در طرب آغشته نه‌ای — پیش رخ زنده کنش کشته و افکنده شدم
گفت که تو زیرککی، مست خیالی و شکی — گول شدم هول شدم وز همه برکنده شدم
گفت که تو شمع شدی، قبله‌ی این جمع شدی — مع نیم، شمع نیم، دود پراکنده شدم
گفت که شیخی و سری، پیشرو و راهبری — شیخ نیم، پیش نیم، امر تو را بنده شدم
(مولوی،۱۳۸۲: ۱۳۹۳)

علی‌رغم آشنایی مولوی با عرفان و عارفان پیش از شمس، به نظر می‌رسد ورود به دنیای شمس که جغرافیای آن را تاحدی بایزید بسطامی در معراج‌نامه‌اش به تصویر کشیده است، برای مولوی آنقدر جذاب بوده که یک‌باره او را شیفته خود کرده است.

آن چه بر کسی پوشیده نیست این است که شمس، این «پیر مرموز» پیش از دیدار با مولوی عارفان و زاهدان و صوفیان بسیاری را دیده است، اما نباید فراموش کرد که این عارفان همگی مسلمانند و سرچشمهٔ الهام آنان قرآن و احادیث است. تفاوت عارفان با زاهدان در این است که عارفان در پی «حقیقت» و زاهدان در پی جاری کردن «شریعت» اند. اهل شریعت شک نداشته و ـ هنوز هم ندارند ـ که رسیدن به حقیقت، تنها از طریق راه سپردن در شاهراه شریعت امکان‌پذیر است. زاهدان اجرای حکم‌های شریعت را برای رسیدن به حقیقت کافی می‌دانند حال آنکه صوفیان و عارفان حقیقت را امری الاهی می‌دانند که برای رسیدن به آن نه علم زمینی، که علم یقینی لازم است و چنین دانشِ اعتقادی که حدود آن از توان درکِ بشر درمی گذرد، تنها از جانب خدا می‌تواند به انسان منتقل شود. از سوی دیگر کار زاهدان و شریعت، هرچند برای رسیدن به بهشت در آن دنیاست، ولی همه‌اش مربوط به این دنیاست. اما عارفانِ پشیمه پوش را با این دنیا کاری نیست. آنان از این دنیا و هرچه در آن است بیزار و گریزان اند.

به نظر می‌رسد که مهم‌ترین دلیل عشق مولوی به شمس نمایاندن جنبه‌هایی از اسلام از جانب شمس به اوست که تا پیش از آن بر او پوشیده مانده بود و مولانا بر آنها وقوف نداشت.

شمس تبریز تویی واقف اسرار رسول — گویایی نام شیرین تو هر گمشده را درمان باد
(مولوی، ۱۳۸۲: ۷۹۲)

دلِ ایمان ز تو شادان، زهی استاد استادان — باد تو خود اسلامِ اسلامی، تو خود ایمانِ ایمانی
(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۵۴۹)

اگر چه هنگام دیدار، مولانا و شمس هر دو مسلمان بودند ولی تفاوت جهان‌بینی، زمینهٔ دیدار آنها را با دیدارهای دیگر متفاوت ساخت. مولوی بینشی شریعت‌مَدارانه و عارفانه و عشق‌مَدارانه به خدا داشت و در نتیجهٔ تفاوت این دو جهان‌بینی، مولوی که سال‌ها با جهان‌بینی شریعت می‌زیست و در آن به مقام و منزلت دست یافته بود، مشتاق تجربهٔ جهان‌بینی دیگری می‌شود که شمس نمایندهٔ آن است؛

جهان‌بینی‌ای که در آن عشق حرف اول و آخر را می‌زند و انسان‌های معمولی هم می‌توانند به شرف انسان کامل شدن نائل شوند.

با دیدن شمس، تصویر معشوق الهی که مولانا سالیان سال در پی او بود و آن را در خاطر داشت تکمیل شد. سلطان‌ولد این انجذاب و همدلی مولوی با شمس، به عنوان یک روحانی مقدس پنهان را به سفر معروف همراهی موسی و خضر (قرآن/ ۱۸: ۸۰ ـ ۶۴) تشبیه می‌کند، حکیم با بصیرتی که دلیل راه و راهنمای مسافران راه خداست.

جهان‌بینی عرفانی

در جهان‌بینی عرفانی بر اساس حدیث کُنْتُ کَنْزاً مَخْفیاً فَاحبَبْتُ اَنْاُعْرَفَ فَخَلَقْتُالخَلْقَ لِکیَاُعْرَف، نخستین‌انگیزهٔ آفرینش جهان از جانب خدا، شناخت او از طرف مخلوقاتش بود. عرفا بر این عقیده‌اند که حق تعالی به ذات خود صفات و افعال خود را به حکم اولیت و باطنیت مشاهده می‌کرد؛ ولی چون خواست که ذات و صفات و افعال خود را به حکم آخریت و ظاهریت مشاهده کند، انسان را خلق کرد، چرا که انسان استعداد وجودی آن را داشت تا به وسیله آن سّر حق برای حق ظاهر شود.

چون مراد و حکم یزدان غفور — بود در قدمت تجلی و ظهور
پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای — تا بود شاهیش را آینه‌ای
بی ز ضدی ضد را نتوان نمود — و آن شه بی‌مثل را ضدی نبود

(مولوی، ۱۳۸۴: ۸۶۲)

گنج مخفی بد ز پری چاک کرد — خاک را تابان‌تر از افلاک کرد
گنج مخفی بد زپری جوش کرد — خاک را سلطان اطلس پوش کرد

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۰۹)

به اعتقاد عرفا: مراد از «کنز مخفی» که در حدیث آمده مقام و مرتبه‌ای است که در آن اثری از تعّین و تقید نیست، یعنی لاتعینی محض است. کلمهٔ «فاحببتُ» که در حدیث آمده، اشاره به مقام و مرتبهٔ «تجلی عشقی» دارد. چون ذات حق تعالی سراسر کمال و جمال فوق لایتناهی و مدرک ذات خود است، پس حق تعالی عاشق و محب ذات خود است. بر اساس تعالیم اسلامی وجود خداوند از نور است.

ز رب العزّه اندر خواست داود — که حکمت چیست کامد خلق موجود
خطاب آمد که تا این گنج پنهان — که ایـن مایـیم بشناسند ایشان

(عطار نیشابوری، ۱۳۹۲: ۱۷۷)

چون این نور اراده کرد که جمال خود را ببیند و صفات خود را مشاهده کند، تجلی کرد و در واقع موجودات این عالم مظاهر صفات این نور هستند. این نور هر چند واحد است، اما چون صفات بسیار دارد، کثرات عالم وجود مظاهر وجود این صفات هستند.

در ازل پرتو حسنت ز تجلّی دم زد — عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
آسمان بار امـانت نتوانسـت کشید — قرعه‌ی فـال به نام مـن دیـوانه زدند
(حافظ، ۱۳۸۹: ۱۵۲)

جلا به معنای در خود دیدن است؛ مانند دیدن خود در آینه؛ و استجلا یعنی حضرت حق کمالات خود را بیرون می‌ریزد تا خود را مشاهده کند و کمال این استجلا تنها در انسان کامل نمایان می‌شود؛ تنها انسان است که مظهر اتمّ حق است و خداوند کمالات خود را در او می‌بیند و هموست که بار سنگین امانت الهی را به دوش کشید. (إنّا عَرَضْنَا الأمانَه عَلَی السَّماواتِ وَ الأرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَیْنَ أَنْ یَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولاً) (قرآن، ۷۳ :۴۱۷). (حافظ، ۱۳۸۹ :۱۸۴)

این نور را بنا بر تعریف قرآن و روایات، نور محمدی می‌نامند و در عرفان ابن‌عربی از آن به حقیقت محمدیه تعبیر می‌شود. «این نور به معنای تعین اول از ذات الهی که همان اسم اعظم و جامع اسماء حسنای حق است و همه عوالم از آن به ظهور رسیده است و به آن حقیقه الحقایق نیز می‌گویند» (کاشی، ۱۳۷۶: ۱۳۱و ۳۵۲). این نور که از تجلی برتر الهی تحقق یافته است واسطه‌ی ظهور همه خیرات و برکات در عالم هستی است. «نبی، رسول و ولی، مظاهر این حقیقت در عالم سفلی هستند و کاملترین مظهر آن در این عالم پیامبر اسلام(ص) است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۴؛ جهانگیری، ۱۳۵۹: ۳۰–۳۲۸). بر اساس اعتقاد عرفا انسان کامل صورت کامل حقیقت محمدیه و جامع جمیع حقایق وجود است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۳۲۰). این نور که بر اساس قوانین الهی شکل می‌گیرد حتی قابل تصور هم نیست و جوهر تمام معنویات و شعله‌ی همیشه جاوید زندگی است.

عرفا بر این باورند که روح الهی از وجود متعالی به جهان مادی هبوط کرد و قدم به جهان ماده گذاشت اما فقط انسان در شکل و شمایل خداوند آفریده شد، یعنی خداوند از روح خود فقط در وجود انسان دمید و تنها انسان است که مظهریت تامّه برای کمالات الهی را داراست. بر اساس این دیدگاه و بنا بر آیات موجود در قرآن ازجمله (أَلا إِلَی اللّه تَصِیرُ الْأُمُورُ) (قرآن/۵۳: ۴۸۳) و (لِلّه الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّه) (قرآن/ ۲:۲۸۶).

هر انسانی با سیر و تکامل معنوی می‌تواند به انسان کامل بدل شود. عرفا هدف از آفرینش انسان را معرفت ذات حق می‌دانند و برای اثبات ادعای خود به ایـن حدیث مشهور استناد می‌کنند که حضرت داود (ع) از پیشگاه خداوند متعال سوال نمود: «یا ربّ لِماذا خلقتَ الخلقَ؟» و حق تعالی در پاسخ او می‌فرماید: «فاحببتُ ان اُعرف». (نجم‌رازی، ۱۳۸۷: ۹۵). عرفا «هدف آفرینش و زندگی انسان را دریافت معرفت الهی و وصول به حضرت او» (همان، ۲۷–۲۶) می‌دانند. به اعتقاد آنها معرفت حقیقی جز از انسان کامل برنمی‌آید، زیرا هرچند که ملک و جن در تعبّد با انسان شریک بودند «امّا انسان در

تحمّل اعباء بار امانت معرفت از جملگی کائنات ممتاز گشت» (نجم‌رازی، ۱۳۸۷: ۲).

در جهان‌بینی مبتنی بر شریعت انسان کامل بودن در انحصار پیامبر و در اعتقاد شیعه ائمه(ع) است، حال آنکه در جهان‌بینی عرفانی، انسان به ماهو انسان دارای مقامی عالی است و می‌تواند با قدم سیر و سلوک به اصلی که از آن جدا شده بازگردد و دوری و فاصله را با ذات حق تعالی از بین ببرد، از خودش فانی شود و به جایی برسد که جز خدا را نبیند و مظهر اسما و صفات الاهی و آیینه تمام‌نمای حق تعالی شود.

حال آن که از دیگاه شریعت این کمال، اگرچه از نظر امکان عقلی و وقوعی در رسیدن به مبدأ اصلی و مثل اعلا شدن مشکلی وجود ندارد، در مراتب پایین‌تری قابل تحقّق است؛ زیرا، مخلوق اول و فیض نخستین بودن در نور و حقیقت محمدی و عترت طاهره منحصر است و دیگران هر چند به این مقام بار یابند، باز به مرتبه وجودی آنان نمی‌رسند. انسان کاملی که بالاصاله خلیفه خداوند است، حقیقت نور محمدی (صلی الله علیه وآله) و انوار خاندان آن حضرت است. اما انسان‌های کامل دیگر، بالعرض و به واسطه‌ی کمال و خلافت پیامبر (صلی الله علیه وآله)، کامل و خلیفه شده‌اند. از آنجا که ایشان صادر نخستین‌اند و همه به واسطه ی آنان، قدم به هستی می‌گذارند؛ انسان‌های کامل ـ بالواسطه و بالعرض ـ اساساً از برکت وجود ایشان هستی یافته و از عدم تا به وجود این همه راه آمده‌اند.

انسان کامل

از منظر شریعت تحصیل کمالات انسانی، راهی جز برقرار کردن ارتباط معنوی با پیامبر اکرم (ص) ندارد؛ زیرا قرآن، پس از تشریح این کمالات، می‌فرماید: «لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَه حَسَنَه» (قرآن/۴۱۸ : ۲۱) یعنی، ما آنها را به پیغمبر دادیم و رسول خدا (صلی الله علیه وآله) اسوه و الگویی برای این ویژگی‌ها است. به هر حال، برای رسیدن به این مقام منیع، انسان باید به کسانی که به آن منزلت راه یافته‌اند، نزدیک شود؛ ولایت آنان را در جان و دل بپروراند؛ به سنت و سیرت آنان معتقد باشد و عمل کند. آنان، حقیقت محمدی (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت هستند؛ زیرا انسان‌های بزرگ، انسان‌های کوچک را مطابق خود می‌سازند و به آنها در طی طریق الهی یاری می رسانند.

اهمیت شناخت انسان کامل یا انسان نمونه از دیدگاه اسلام از آن نظر برای ما مسلمین واجب است که حکم مدل و الگو و سرمشق را دارد. اگر ما انسان کامل اسلام را نشناسیم قطعاً نمی‌توانیم یک مسلمان تمام یا کامل باشیم و به تعبیر دیگر یک انسان کامل ولو کامل نسبی از نظر اسلام باشیم (مطهری،۱۳۹۳ :۱۴).

شاید لفظ «انسان کامل» اولین بار در اواخر قرن ششم توسط محی‌الدین ابن‌عربی به کار برده شده باشد، اما پیش از او، معنا و مفهوم این لفظ مورد توجه و استعمال بوده است. انسان کامل یعنی کسی که در دو قوه عقل نظری و عقلی عملی به بالاترین درجه‌ی قابل تصوّر رسیده باشد یعنی در عقل نظری صاحب عقل مستفاد باشد و در عقل عملی به مرحله فناء فی الله و بقاء بالله رسیده باشد. قیصری می‌نویسد:

انسان کامل عبارت است از جمع جمیع مراتب الهی و کونی، از مرتبه عقل و نفس کلی گرفته تا آخرین مرتبه تنزلات وجودی. این انسان کامل صاحب مرتبه «عماء» است که شبیه مرتبه‌ی الهیت است و تفاوتی با آن ندارد مگر در ربوبیت و مربوبیت. که انسان کامل مربوب است و مرتبه‌ی الهیت رب است (قیصری، ۱۳۸۴: ۱۰).

به تعبیری دیگر انسان کامل یعنی موجودی که بیشترین مقام قرب الی الله را داشته و جامع جمیع مظاهر و مراتب تعیّنات بوده باشد. یعنی هر انسانی و هر موجودی مظهر یکی از اسماء الهی است به خلاف انسان کامل که مظهر تام جمیع اسماء و بلکه مظهر اسم اعظم و مستجمع جمیع کمالات و صفات است اما بالغیر نه بالذات. چنین انسانی عالم کبیر و کون جامع شمرده می‌شود.

یکی از وجوه تباین شریعت و عرفان این است که در شریعت تنها پیامبر و ائمه می‌توانند یاریگر دیگر انسان‌ها برای رسیدن به خدا باشند حال آنکه در عرفان پیر این وظیفه را بر عهده دارد. به اعتقاد آنها برای طی کردن این راه پر خطر و آزمون، نیاز به استادی مجرب و راه طی کرده است؛ استادی که توانایی‌ها، استعدادها، علایق، موانع و روحیات شخصی فرد را بداند تا راهی درست و صحیح در پیش روی او قرار دهد. در این جهان‌بینی بازگشت به مبدا بدون همراهی یک ولی الهی، بسیار خطرناک است. درویش به آسانی ممکن است در رویارویی با الهاماتی که می‌بیند یعنی آنچه که فکر می‌کند دیده است راه را گم کند. شناخت درویش از خدا باید به کمک یک پیر صورت گیرد.

کای بسا ابلیس آدم رو که هست　　پس به هر دستی نباید داد دست
(مولوی، ۱۳۸۴: ۳۲)

چگونگی تاثیرگذاری شمس بر مولانا

شمس آتشی بود که وجود مولانا را گرم می‌کرد و می‌سوزاند و وجود مولانا هیزمی برای این آتش بود. شمس آمد تا در این راه به مولانا کمک کند. اعتقادات، منطق ها، ترس‌ها و همه‌ی چیزهایی که مانعی برای رسیدن به هدف ایجاد می‌کردند باید در این آتش، سوزانده می‌شدند و بهترین راه برای سوزاندن غیر خدا از وجود آدمی و رسیدن به وحدت چیزی جز عشق نیست.

چند از این الفاظ و اضمار و مجاز　　سوز خواهم سوز با آن سوز ساز
آتشی از عشق در جان برفروز　　سربسر فکر و عبارت را بسوز
(مولوی، ۱۳۸۴: ۲۱۴)

مولانا برای اینکه به ناشناخته‌ها دست یابد، باید دنیای شناخته‌ها را دور می‌ریخت. بدین منظور، شمس حتی ورق به ورق کتاب‌های مولانا را که با ارزش‌ترین دارایی او بودند، پاره کرد و به آب انداخت. وقتی ذره‌ای از شرم و غرور باقی نمی‌ماند و وقتی لایه تشکیل دهنده‌ی وجودی شخصی ذوب می‌شود، تنها هیچ باقی می‌ماند. افراد اندکی می‌توانند بدون تشویش و اضطراب با این حقیقت که آنها هیچ‌اند،

روبرو شوند. با کنار رفتن منیت‌ها، خدا خود را نشان می‌دهد. حکایت مولانا و خرید شراب برای شمس و ... ازجمله حکایاتی است که نشان از تمرین گذر عشق مولوی از پل مجاز به حقیقت می‌دهد و پرده از آموزه‌های عمیق و عرفانی شمس به او دارد. آموزه‌هایی که شمس آنها را به دیگران و حتی بزرگانی از عالم عرفان نیز عرضه کرده بود ولی به چشم هیچ یک آن گونه که به چشم مولانا آمد، ارزش نیافت. این توان و قوه در مولانا بود که دست به قماری بزند که هیچ تضمینی برای بردن نداشت و حتی ممکن بود دنیا و آخرتش را بر سر آن بگذارد.

تاثیر شمس بر مولانا در تغییر نگاه مولانا به تجلی خدا در آدمی

نی‌نامه داستان انسانی است در هیات نی که با خلاصی از خویشتن در واقع از خود خالی شده و صدای خدا می‌شود و به تعالی می‌رسد. در تمثیل مولوی مراحل طی شده تا ورود به قالب انسان، پس از ترک محضر خدا شبیه مراحل طی شده از بریدن نی از نیستان تا تبدیل آن به ساز نی است.

نایی ببرید از نیستان استاد — با هفت سوراخ و آدمش نام نهاد
ای نی تو از این لب آمدی در فریاد — آن لب را بین که این لبت را دم داد

(مولوی، ۱۳۸۲: ۶۱۱)

در تمثیل او نی نماد و نشانه روحی است که به این جهان هبوط کرده است و با پوشیدن لباس جسم در این جهان قالب عینی یافته است. اما برای او درد جدایی غیرقابل تحمل است، زیرا از محضر یگانگی و عظمت خداوند جدا شده است. در این فراق و جدایی از پروردگار تنها راهی که می‌تواند روح جداشدگان از عالم علوی را التیام بخشد یافتن افرادی است که خلأ این فراق را در خود احساس می‌کنند و نه تنها نمی‌گذارند روزمرگی‌ها و اقتضائات جسم بر آنها تسلط یابد بلکه می‌کوشند با درد عشق در مسیر رسیدن به منبع نور و بازگشت به مبداء گام بردارند.

با نی گفتم که بر تو بیداد ز کیست — بی‌هیچ زیان، ناله و فریاد ز چیست
نی گفت ز شکرلبی بریدند مرا — بی‌ناله و فریاد، نمی‌دانم زیست

(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۳۵)

جایگاه و اهمیت عشق در نزد مولوی

در جهان‌بینی اهل شریعت عشق جایگاهی ندارد، در حالی که جهان‌بینی عرفانی مبتنی بر عشق است. پس از آشنایی با شمس و جهان‌بینی عاشقانه‌ی او، مولانا عشق را خمیرمایه همه‌ی پیشرفت‌ها و بزرگواری‌ها می‌داند و بیش از ۱۵۰ بار در مثنوی از عشق سخن رانده است. او «برای عشق تشخیص قائل شده و او را موجودی ذی شعور، فعال و زنده، پویا و پرتحرک و دریک عبارت «شعله‌ی حیات» انسان دانسته است» (محمدی، ۱۳۸۸: ۶۵۱). مولانا بر این باور است که چون عشق از اوصاف الهی

است و انسان جزئی از کل است. پس انسان عاشق، از همه‌ی عیب‌ها مبرا و منزه است و عشق دوای همه‌ی دردهای اوست.

دور گردون‌هـــا ز مـــوج عشـــق دان　　گـر نبـودی عشـق، بفسـردی جهان
(مولوی، ۱۳۸۴: ۷۶۸)

به باور عرفا روح انسان‌ها از روح خداوند است ولی به دلیل عبور از عوالم گوناگون و دمیده شدن در بدن مادی با تیرگی‌ها و ظلمت‌ها آمیخته شده است «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِینَ» (قرآن/۹۵ :۴)، بازگشت روح به مبدا اصلی خود مستلزم پاکی و عاری شدن از هرگونه تیرگی است که «جهاد اکبر» (مبارزه با نفس) نامیده می‌شود. احساسات ما از قبیل خشم، حسد، حرص، نفرت و ترس موانعی هستند که راه بازگشت را بر روح می‌بندند و مانند لایه‌ای از غبار سطح آیینه روح را کدر می‌کنند. آیینه‌ای که برای تجلی خدا در آن، باید از غبار پاک شود. ریاضت‌های شرعی و تهذیب نفس تنها راهی است که این حجاب‌ها، ظلمت‌ها و تیرگی‌ها را کنار می‌زند و به نزدیک ساختن روح انسانی، به اصل خویش، یاری می‌رساند. نقش عشق در این میان تسریع این فرایند و هدفمند کردن آن است که شاید بی‌آن رسیدن به مبدا امکان خود را از دست می‌دهد.

عشـق در طیف گسترده‌ی خود از پایین‌ترین مراتب حیوانی تا بالاترین مراتب عرفانی عنصر مشترکی در خود دارد که رهایی از خویشتن است و مصروف دیگری شدن. عشق این جهانی تمرینی است برای اعتلا و پیوند عشق مادی به عشق الهی و غیرمادی:

هـــرکه را جامـــه ز عشقـی چاک شد　　او ز حـرص و جملـه عیبـی پاک شـد
شـاد باش ای عشق خوش سودای ما　　ای طبیـــب جملـــه علـت‌هـــای مـا
ای دوای نـخـــوت و نـــامـوس مـا　　ای تـــو افلاطـــون و جالـینـوس مـا
(مولوی،۱۳۸۴: ۶)

در باور او همه چیز در جهان مظهر خداست و هر عشقی به او منتهی می‌شود:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است　　عاقبـت مـا را بـدان سـر رهبر اسـت
(مولوی،۱۳۸۴: ۱۵)

اما باید این عشق ساری و جاری باشد تا آن زمان که:

چون صبـح ولای حق دمیـدن گیـرد　　جـان در تـن زندگـی پریـدن گیـرد
جایی بـرسد مـرد که در هـر نفسـی　　بی‌زحمت چشم دوست دیدن گیرد
بـشنـو اگـرت تـاب شنـیـدن بـاشـد　　پیـوستـن او ز خـود بـریـدن بـاشد

خاموش کن آنجا که جهان نظر است　　چون گفتن ایشـان همه دیدن باشـد
(مولوی، ۱۳۸۲ :۶۴۲)

وقتی انسان تمام نشانه های خودخواهی، تمایل به مالکیت و بقایای غرور و حتی تمنای رسیدن به خدا را از خود دور می‌کند و زمانی که از تمام هواهای نفسانی و تمناها پاک می‌شود و به هیچ تبدیل می‌گردد. در آن زمان، نفس به طور کامل ناپدید می‌شود. وقتی این خود ساختگی که گمان می‌کردیم به ما تعلق دارد، از بین می‌رود، شیوه‌ای از حیات ظاهر می‌شود که برای انسان عادی ناشناخته است.

ای بـی‌خبـر از مـغز شده غرّه به پـوست　　هـش دار کـه در میـان جـان داری دوست
حس مغز تن است و مغز حسّت جان است　　چون از تن و حسّ و جان گذشتی همه اوست
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۵۴)

در این مرحله که «یقین» نامیده می‌شود، چیزهایی که شخص حس می‌کند و می‌بیند جزئی از خود او شده‌اند.

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست　　نی کرد مرا ز خویش و پر کـرد ز دوسـت
اجـزای وجـود مـن همـه دوست گرفـت　　نامی است ز من بر من و باقی همه اوست
(مولوی، ۱۳۸۲ :۳۶۰)

شخص اکنون به مرحله‌ی قدسی رسیده است. کسی که به این مرحله می‌رسد، سیر تکاملش را کامل کرده است و قابلیت خود را درک نموده و انسان کاملی شده و انعکاس آگاهی از خدا را آغاز کرده است. او به نقطه‌ی آغاز بازگشته و هبوط به جایگاه خود، قبل از تشکیل جهان، را شروع کرده است. در پایان وقتی پرده حائل میان انسان و خداوند برداشته می‌شود، انسان به خدا می‌رسد.

فروشدی چو بدیدی برآمدن بنگر　　غروب شمس و قمر را چرا زیـان باشـد
تو را غروب نماید ولی شروق بـود　　لحد چو حبس نماید خلاص جان باشد
(مولوی، ۱۳۸۲: ۹۱۱)

شیفتگی و شیدایی و شاعری و سماع

زاهـد بـودم ترانـه گویـم کـردی　　سـر حلقـه بـدم و بـاده جویـم کردی
سـجاده نشـین بـا وقـاری بـودم　　بازیچـه کـودکان کویـم کـردی
(مولوی،۱۳۸۲: ۲۳۶)

مولوی نخست غزل‌های شمس تبریزی را می‌سراید و سپس به کار مثنوی می‌پردازد. با این وجود باز هم در مثنوی می‌توان آشکارا مولویِ شریعت باور را دید.

رها کردن درس و بحث و وعظ

مولانا که پس از دیدار با شمس تولدی دوباره یافته بود، درس و بحث و وعظ را رها کرد و به شعر و ترانه و سماع روی آورد و نکوهش نکوهش کنندگان را به هیچ گرفت.

درهم آمیختگی و انجذاب

مدت همراهی این دو در مرحله نخست پس از دیدار اول از ۱۶ ماه تجاوز نمی‌کند. مولانا در این مدت چنان شیفته شمس می‌شود که به هیچ وجه تاب دوری او را ندارد. اما زمزمه‌هایی مبنی بر رفتن شمس می‌شنود و ملتمسانه از او می‌خواهد که نرود.

روشنی خانه تویی، خانه بمگذار و نرو — عشرت چون شکر ما را تو نگه دار و نرو
عشوه دهد دشمن من، عشوه‌ی او را مشنو — جان و دلم را به غم و غصه بمسپار و نرو
(مولوی،۱۳۸۲: ۲۱۴۳)

تا حدی که خبر مرگ شمس را از هر که می شنود باور نمی‌کند.

که گفت که آن زنده‌ی جاوید بمرد — که گفت که آفتاب امید بمرد
آن دشمن خورشید، بر آمد بربام — دو چشم ببست گفت خورشید بمرد
(مولوی،۱۳۸۲: ۸۴)

در ابتدا شمس جرقه‌ای در دل مولانا روشن کرد و بعد شعله‌ای برپا نمود و سپس آن شعله به آتشی سوزان تبدیل شد. پس از ترک قونیه ازجانب شمس، این بار شمس از درون خود مولانا طلوع کرد.

شمس تبریز خود بهانه است — ماییم به حسن لطف، ماییم
با خلق بگو برای روپوش — کو شاهِ کریم و ما گداییم
(مولوی،۱۳۸۲: ۱۵۷۶)

از فر تو من بلند قد می‌گردم — وز عشق تو من یکی به صد می‌گردم
تا تو بدی به گرد تو می‌گشتم — چون من تو شدم به گرد خود می‌گردم
(مولوی،۱۳۸۲ : ۱۳۸۹)

نتیجه‌گیری

مولانا که در تفکر مبتنی بر شریعت حداکثر می‌توانست رهرو خوب پیامبر باشد در تفکر عرفانی شمس اوج می‌گرفت و خود می‌توانست به انسان کامل بدل شود. خبر جاودانگی و امکان اتصال به خدا بدین صورت و یافتن جایگاه و پایگاهی والاتر از آنچه در شریعت به او وعده داده شده بود، مولانا را بر آن داشت تا دل به شمس بسپارد و خود را از تقیدات چارچوب‌بندی شده شرع برهاند و قماری اعتقادی انجام دهد. با این وصف روایت افلاکی از نخستین دیدار شمس و مولانا بی‌راه نیست. تجسم امکان دست‌یابی به مقام انسان کامل در تفکر و جهان‌بینی عارفانه به مولوی اجازه داد تا به قماری عاشقانه دست زند و با کمک شمس برای رسیدن به معبود بر مدار عشق و عرفان گام بردارد.

منابع

ـ جهانگیری، محسن، (۱۳۵۹). محیی‌الدین بن‌عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران:مولی

ـ ابن‌عربی، محمدبن علی، (۱۳۹۲). فصوص‌الحکم. ترجمه محمدعلی و صمد موحد. تهران: کارنامه.

ـ افلاکی، احمدبن اخی ناطور افلاکی، (۱۳۸۵). مناقب‌العارفین. به تصحیح تحسین بازیجی. تهران: دنیای کتاب.

ـ تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۴۹). مقالات شمس. تهران: عطایی.

ـ جامی، نورالدین عبدالرحمن، (۱۳۵۲). نفحات الانس من حضرات القدس. به تصحیح محمود عابدی. تهران: سخن.

ـ حافظ

ـ نجم‌الدین رازی، عبدالله‌بن محمد، (۱۳۸۷). مرصادالعباد من المبداء الی المعاد. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ـ سپهسالار، فریدون بن‌احمد، (۱۳۸۸). زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی. تهران: اقبال.

ـ کاشی، عبدالرزاق، (۱۳۷۶). اصطلاحات الصوفیه. ترجمه و شرح از محمدعلی مودود لاری. تهران.

ـ سلطان‌ولد، محمدبن‌محمد، (۱۳۹۰). ولدنامه (در بیان اسرار احدی حضرت مولانا). به تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: هما.

ـ عطار نیشابوری، فریدالدین محمدبن ابراهیم نیشابوری، (۱۳۹۲). اسرارنامه. به تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی. تهران: سخن.

ـ قیصری، محمد داود، (۱۳۸۶). به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.

ـ مطهری، مرتضی، (۱۳۹۳). انسان کامل. تهران: صدرا.

ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۹۰). شمس تبریزی. تهران: طرح نو

ـ مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۲). کلیات شمس تبریزی. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: دوستان.

نگاه دوگانهٔ غرب به رابطهٔ شمس و مولانا

هادی حاتمی[1]

چکیده

رابطهٔ شمس و مولانا، از مسایلی است که همیشه محل چند و چون بوده است. رابطه‌ای عاشقانه و عرفانی بین دو مرد که از طرف عدهٔ قلیلی اعم از ایرانی و انیرانی، مورد شک و تردید قرار گرفته است. امروزه با شهرت روزافزون مولانا در جهان غرب این رابطه برای غربیان جذابیت خاصی پیدا کرده و زیر ذرهبین است. گروهی از غربیان از ظن خود این رابطه را با مسایل همجنس‌گرایانه پیوند زده‌اند و گروهی دیگر دوستی این دو را رابطه‌ای الهی و عرفانی دانسته اند و شمس را که راهنمای مولانا بوده سفیر روحی خود می‌انگارند. رابطه این دو از عوامل محبوبیت مولانا در غرب هم می‌تواند باشد. در این مقاله نگاه دوگانهٔ غرب را در این باره مطرح می‌کنیم.

واژگان کلیدی: شمس، مولوی، عرفان، غرب، هم‌جنسگرایی.

۱. مدرس دانشگاه فرهنگیان پردیس شهیدباهنر همدان

مقدمه

ز عشق شمس تبریزی ز بیداری و شب‌خیزی　　مثال ذره گـردانـم پـریشانم به جـان تو

مولانا جلال‌الدین بلخی، سی و هشت سال داشت که مردی با نام محمدبن‌علی‌بن ملک داد، معروف به شمس تبریزی وارد قونیه شد. ملاقات شمس در تاریخ ۲۶ جمادی‌الثّانی۶۴۲هـ‌ق. با مولانا و رد و بدل شدن سخنانی چند بین آن دو، سرآغاز تحوّلی بزرگ در زندگی مولانا شد. سلطان‌ولد پسر مولوی، در بیان احوال شمس با شگفتی می‌گوید:

چـه کس اسـت اینکه شـیخ مـا را او　　بـرد از مـا چو یک کـهـــی را جـــو؟!
(صاحب‌الزمانی، ۱۳۶۸: ۱۹)

به راستی شمس که بود که این چنین توانست دانشمند بزرگی چون مولانا را در دریایی غرقه گرداند که پایانی نداشت. چگونه شد که مدرّسی درس ناخوانده مسأله‌آموز مولانایی شد که در محضر بزرگانی چون پدر و برهان‌الدین محقّق تلمّذ کرده بود و چنان دل از او ربود که دیگر سر آن نداشت که به مدرسه درآید و مشتاقان علم را سیراب گرداند.

این که پدر و مادر شمس که بودند و از کجا آمده بود به کار ما نمی‌آید. شمس را باید از کلامش شناخت؛ چرا که او اندر سخن خویش نهان گشته و در مقالاتش اطلاعات قابل توجّه و وسیعی از حیات معنوی و عارفانه‌اش وجود دارد. شمس در مقالات، خود را مرید شیخی به نام ابوبکر سلّه‌باف می‌داند اما از آن روی برمی‌گرداند و نه تنها از او بلکه از مشایخ زیادی اعراض می‌کند و هیچ کدام را نمی‌پسندد و جز از مولانا از دیگران خود را یک سر و گردن بالاتر می‌بیند. اصلاً شمس از آن صوفیان نیست که در طریقتی بگنجد. او شیخ خود را پیامبر می‌داند که در خواب به او خرقه داده است. شمس برای کسانی که به شهرت رسیده‌اند ارج و ارزی قایل نیست چنان که اوحدالدین کرمانی و از او بزرگ‌تر محی‌الدین عربی را نمی‌پسندد. او با فلسفه و فلاسفه نیز سر ناسازگاری دارد (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۱۰۶-۹۷).

شمس از جمله باطن‌گرایانی است که مغز دین را دریافته است؛ چنان که:

> به عقیدهٔ شمس، مسلمانی تسلیم است. خلق را از خویش مطمئن ساختن و از خداوند فرمان بردن است. شمس عمیق‌ترین معنی حدیث: «المسلم من سلم المسلمون من یده و لسانه» را دریافته بود. عبارات زیر آشکار این عقیدهٔ او را بیان می‌کند: گفتم می روم امشب نزد نصرانی که وعده کرده‌ام که شب بیایم. گفتند: ما مسلمانیم و او کافر، بر ما بیا. گفتم: او به سرّ مسلمان است، زیرا تسلیم است و شما تسلیم نیستید. مسلمانی تسلیم است (همان،۱۱۰-۱۰۹).

صاحب‌الزمانی در کتاب «خطّ سوم» که در تحلیل شخصیّت شمس نگاشته است، شخصیّت او را در هاله‌ای از ابهام معرفی می‌کند و او را زایشگر تولّد دوبارهٔ مولوی می‌داند، به گونه‌ای که اگر شمس

نبود در حیات روانی مولوی دگرگونی حاصل نمی‌شد. مولوی شاعر، موسیقیدان و سماع زن شد چرا که

> شمس موسیقی را تا حدّ وحی ناطق پاک و نوای چنگ را تا حدّ قرآن فارسی بالا می‌برد و می‌ستاید... سماع را فریضهٔ اهل حال می‌خواند... سماع اهل حال، رقص راستینانی که دل سلیم دارند، به گمان شمس بزم کاینات است (صاحب‌الزمانی، ۱۳۶۸: ۷۵-۷۴).

شمس کودکی استثنایی بوده، از هم سالان کناره می‌گرفته، خواندن کتاب را دوست می‌داشته و دربارهٔ مشایخ صوفیه مطالعات فراوان داشته است (همان، ۷۷). او انسانی دردکشیده بود و با تهیدستان و ستمدیدگان جامعه پای‌بندی محکم داشت. او اهل کار بود. مفت‌خواره و شکم‌پرور نبود. از کار عار نداشت و برای گذران زندگی گاه بندشلوار می‌بافت، گاه فعلگی می‌کرد و گاه به مکتب‌داری و معلّمی اشتغال می‌ورزید (همان، ۸۸-۸۶).

رابطهٔ بحث برانگیز شمس و مولانا

هنگامی که مولانا از خلوت با شمس بیرون آمد، دیگر مولانای قبلی نبود؛ آن عالم دینی دیگر سر آن نداشت تا شاگردانی به دور خود جمع کند و به تدریس بپردازد؛ آن دفتربارهٔ چون عطارد، مولانایی بود رئوف‌تر و مهربان‌تر از مولانای قبل، مولانایی متواضع و فروتن، مولانایی عاشق و مولانایی شمس گونه. «زاهد کشوری و صاحب منبری، عاشقی کفزنان» شد. شمس او را از مسند فتوا و مکتب و مدرس برکَند و «بازیچهٔ کودکان کویش» گرداند.

آنچه مشخص است دیدار شمس و مولانا از سنخ قضایای عادی بشری نبوده است. چنان چه خود مولانا نیز تغییر حال خود را به تأثیرات معنوی شمس منسوب می دارد:

بار دگر آن دلبر عیّار مرا یافت — سرمست همی‌گشت به بازار مرا یافت
پنهان شدم از نرگس مخمور مرا دید — بگریختم از خانه خمّار مرا یافت
بگریختنم چیست کزو جان نبرد کس — پنهان شدنم چیست چو صد بار مرا یافت
گفتم که در انبوهی شهرم که بیابد — آن کس که در انبوهی اسرار مرا یافت
ای مژده که آن غمزهٔ غماز مرا جست — وی بخت که آن طرّه طرّار مرا یافت

(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۳۳۰)

و یا:

در کوی خرابات، مرا عشق کشان کرد — آن دلبر عیار مرا دید و نشان کرد
من در عجب افتادم از آن قطب یگانه — کز یک نظرش جمله وجودم همه جان کرد

(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۶۴۳)

شمس در نظر مولانا رمز جمله کائنات بود. مولانا وی را از خداوند جدا نمی‌دانست و او را ظهور کمال مطلق می‌پنداشت. سلطان‌ولد در *انتهانامه* می‌نویسد: که مولانا شب و روز در خدمت شمس بود و در جمال او نور خدا می‌دید و چون اویس قرن که به پیامبر عاشق بود به او عشق می‌ورزید (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۱۳۰). البته ناگفته نماند که شمس هم به این دیدار مباهی بود چنان که می‌گوید: «روی تو دیدن، والله مبارک است. کسی را آرزوست که نبی مرسل را ببیند، مولانا را ببنید بی‌تکلف... خُنُک آن که مولانا را یافت! من کیستم؟ من، باری، یافتم. خُنُک من» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۱۷).

این مایه ارادت خلل‌ناپذیر مولانا به شمس نه تنها شریعت‌مداران، بل صوفیان را نیز متعجب ساخت و موجبات تحقیر و سرزنش مولانا را سبب شد؛

> زیرا آشفتگی مولانا و پشت پا زدن او بر مقامات خود به عشق و طلب درویش گمنام بی‌سر و پایی به نظرشان شگفت می‌آمد و از تعلّق خاطر او به شمس که بر حسب عقیدهٔ ظاهری ایشان یکی از بندگان مولانا هم به حساب نمی‌رفت، عجب می‌کردند (فروزانفر، ۱۳۸۴: ۱۰۰).

آزردگی مریدان از مولانا و تهدید و اهانت‌های آنان در حقّ شمس و حتی قصد جان او کردن، در نهایت باعث گریختن شمس در پنجشنبه ۲۱ شوال ۶۴۳هـ.ق. گردید (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۱۳۵). مولانا در فراق شمس بی‌قرار شد و چنین سرود:

هوسی است در سر من که سر بشر ندارم — من از این هوس چنانم که ز خود خبر ندارم...
تـبریـز عهد کردم که چو شمس دین بیایم — بنهم به شکر این سر که به غیر سر ندارم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۲۰)

مولانا سلطان‌ولد را به دنبال شمس فرستاد:

برویـد ای حریفـان بکشـید یـار ما را — بـه مـن آوریـد آخر صنـم گریـز پا را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۳)

> شمس هشتم ماه مه ۱۲۴۷م/محرم ۶۴۵ هـ.ق وارد قونیه شد. چون چشمش به مولانا افتاد، از اسب پیاده شد. همدیگر را در آغوش گرفتند و سجدهٔ شکر به جای آوردند. اگر به صورت دو تن بودند، در معنی یک جان داشتند (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۱۴۰).

بعد از بازگشت شمس کسانی که مایهٔ رنجش او شده بودند، توبه کردند. شمس از همه درگذشت مجالس سماع و ذوق و عشق بر پا شد اما این ایّام دولت مستعجل بود و گروهی از جمله «علاءالدین چلبی»، پسر دوم مولانا مایهٔ رنجش شمس را فراهم آوردند. غیبت دومین شمس غیبت کبری شد و دربارهٔ آن افسانه‌ها ساختند که شمس کشته شده و جسدش را در چاهی انداخته‌اند.

تا آنجا که شمس بار دیگر به دمشق پناهنده شد و دوباره سلطان‌ولد، مأمور به ترمیم اوضاع شد. عاقبت الامر شاید در سال ۱۲۴۷ میلادی [۶۴۵ هـ.ق] این شخص مرموز بدون این که اثری از خود به جا گذارد، ناپدید شد (نیکلسون، ۱۳۵۰: ۱۲).

حال پس از گذشت قرن‌ها از حیات جسمانی مولانا آنچه هنوز برای عدهٔ بسیاری سؤال است و گرهی ناگشودنی می‌نماید، راز عشق او به شمس است. رابطه‌ای سخت محکم بین دو ابرمرد و آن همه شور و شیدایی و بی‌قراری که:

با هیچ معیار محبّت، با هیچ نصاب عشق، با هیچ میزان سرسپردگی و شیدایی متداول بشری، با هیچ اصل شناختهٔ روانکاوی غربی، با هیچ الگوی پذیرفته شدهٔ معمولی در روابط انسانی، قابل درک، قابل اندازه‌گیری، قابل بررسی و کاوش و درخور ظرفیت فهم، توجیه و تفسیر نیست. بلکه یک مورد استثنایی است! چگونه می‌توان این همه فغان و شوریدگی بی‌سابقه را از یک مرد ۴۲ ساله تا پایان عمر وی در ۶۸ سالگی‌اش، به خاطر فقدان یک پیرمرد شصت و اند ساله، توجیه نمود؟ (صاحب‌الزمانی، ۱۳۶۸ :۶۴ـ۶۳)

با سیری در کلیّات شمس و غزلیّات آتشین و پرسوز و گداز که مولوی در وصال و فراق شمس سروده درمی‌یابیم که این سخنان برخاسته از نای جان عاشقی دل سوخته است و این زبان، زبان عشق است. اگر با نگاهی عاشقانه به این سروده‌ها بنگریم جز شور و گرمی و صمیمیت چیزی درنمی‌یابیم. به راستی این عشق گرم چون آفتاب بود که دیوان سترگ غزلیّات مولوی را پایه نهاد و برتر از آن این عشق شمس بود که قابلهٔ ثانی مولانا شد.

اما افسوس که فکرهای کوته و مختصر که صد خیال بد در خود می‌پرورند، در مقابل این رابطهٔ عاشقانه از بدبینی و وسواس باز نایستادند و هنوز پس از قرن‌ها:

این زبان، زبان عشق و شوق و این روح غنایی که در اشعار مولانا موج می‌زند باعث شده است که مردم بازاری در نوع این عشق و در نحوهٔ عواطف او توهمات آلوده و تاریک پیدا کنند. غالباً از آنها اظهاراتـی سر می‌زند که به طور وضوح نشان می‌دهد غوغای مبتذل زندگی نمی‌گذارد صدای جان پرغوغایی را بشنوند (دشتی، ۱۳۶۲: ۱۹۳).

در واقع عشـق مولانا در حق شمس تبریز... برای کسانی که عوالـم محبّـت روحانـی را نمی‌توانند درک و تجربه نمایند، چنان غریب می‌نماید که در تعبیر آن نه فقط بعضی خودبینان عصر ما از آنچه انحراف در عشق طبیعی نام دارد سخن می‌گویند، بلکه عوام هم عصران خود مولانا هم که حوصله و ظرفیت ادراک دوستی‌های روحانی را نداشته‌اند، شاید عشقی را که بین مولانای سی چهل ساله با شمس شصت ساله روی داده است، به نظایر این احوال تعبیر می‌کرده‌اند و بعدها حتی از قول کراخاتون زوجهٔ مولانا نیز قصّه‌هایی که موهم این گونه روابط باشد نقل کرده‌اند (زرّین کوب، ۱۳۶۶، ۲۱/۱).

این شائبه در حق مولوی و شمس ریشه در جریان شاهدبازی و نظربازی و گرایش به همجنس بعضی از صوفیان دارد. در اینجا برای آغاز بحث بر سر رابطهٔ شمس و مولانا و نقد دیدگاه آنان که به گرایش‌های هم‌جنس‌گرایانه بین آن دو باور دارند اجمالا به تاریخچهٔ شاهدبازی در فرهنگ جهان و ایران می پردازیم.

شاهدبازی و جمال‌پرستی

گفتنی است مسأله شاهدبازی در تاریخ و ادبیّات، انعکاس‌های گوناگون داشته در حقیقت عشق مرد به مرد در طول تاریخ از دیدگاه‌های مختلف با اسم و اصطلاحات مختلفی مطرح شده است. (ر.ک: شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۳). این عشق در ایران باستان و در میان اعراب باستان متداول و مرسوم نبوده است.

> اما در نزد یونانیان این امر کاملاً رایج بوده است و در آثار فلاسفهٔ بزرگ، مثلا افلاطون، شواهد و مدارک بسیاری می‌توان جست. مراد از عشق افلاطونی[1] یا حب افلاطونی عشق مرد به مرد است، منتها این عشق پاک و بی‌شائبه است (همان، ۱۵).

بعدها رنگی از این عشق در تصوّف ایرانی متجلی شد، یعنی همان عشق افلاطونی با حفظ جنبهٔ مثبت و فلسفی‌اش وارد عرفان ایرانی شد؛ به گونه‌ای که وقتی در عرفان از عشق افلاطونی سخن به میان می‌آید منظور همان عشق معنوی و الهی است. بر اساس این عشق است که می‌توان بر محسوسات و مادّیات هم عاشق شد و از دیدن زیبایی گل و طراوت برگ درخت و شادابی چهرهای زیبا به آثار صنع صانع بی‌چون پی برد. به همین سبب است که بسیاری از صوفیان بزرگ بر این عقیده‌اند که عشق مجازی پل و گذرگاهی به حقیقت است و مقدمهٔ عشق معنوی و لاهوتی یا به قول فرنگی‌ها، افلاطونی است.

انحراف در جمال‌پرستی

عکس‌العمل صوفیان در مقابل این جمال‌پرستی و شاهدبازی به دو شکل نمودار شد و صوفیان را به دو دسته تقسیم کرد: «قلیلی از آنان مانند ابن‌عربی و شهاب‌الدین سهرودی و شمس تبریزی و مولانا مردبازی را نمی‌پسندیدند[2]» (شمیسا،۱۳۸۱ :۹۷). برای نمونه شمس تبریزی، مردبازی را در کنار حشیش از کارهای ناشایستی می‌دانست که در بین بعضی صوفیان رایج است و معتقد بود که «این دو کار عظیم نامحمود است و ذمیم» (افلاکی، ۱۳۸۵ : ۶۳۳/۲) وی اوحدالدین کرمانی را که به سیر در صورت زیبارویی مشغول بود و کار خود را با عبارت «عکس ماه در تشت آب دیدن» تعبیر می‌کرد، تشر می‌زند که «اگر دمل در گردن نداری چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟» (جامی، ۱۳۷۵: ۶۴۴)

در مقابل این گروه اندک دستهٔ دیگر که اکثریّت با آنان بود، صوفیان نظرباز و شاهدباز بودند؛ چنان بود که به تعبیر حافظ «صوفیان جمله حریفند و نظرباز». این گروه از صوفیان با استناد به «الله جمیل و یحب الجمال» و نیز «المجاز قنطره الحقیقه» صورت پرستی و شاهدبازی را راهی برای رسیدن به

خدا و عشق‌ورزی با او می‌شمردند. البته این سخنِ حقّی بود که بی‌گمان به باطل آلوده می‌گشت و بودند صوفی نمایانی که از این راه از کودکان و زیبارویان مذکر سوءِاستفاده می‌کردند؛ چنان که سعدی –که خود از این اتهام بی‌نصیب نمانده، در بوستان به این گروه اشاره می‌کند و آنان را مورد طعن و طنز قرار می‌دهد:

گروهی نشینند با خوش پسر که ما پاکبازیم و صاحبنظر
ز من پرس فرسودهٔ روزگار که بر سفره حسرت خود روزه دار
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۱۵)

طعن سعدی به همان دسته صوفیانی است که می‌خواهند از مجاز قنطرهٔ حقیقت بسازند و در طی داستان از زبان «بقراط حکیم» می‌گوید: صنع خدایی را در طفل یک روزه هم می‌توان دید و اصولاً:

محقّق همان بیند اندر ابل که در خوبرویان چین و چگل
(سعدی، ۱۳۷۵: ۳۱۵)

اصولا طرح این گونه مسایل در عالم تصوف به آنجا می‌انجامد که می‌توان باور داشت

که راه تصوف باریک‌های است سخت تند و تیز و لغزان که از یک سو با سنگلاخ افراط در زهدگرایی و وسواس در دامن چیدن از لذات و مباحات و خوارداشت تن و از سوی دیگر با منجلاب اباحه و فسق و بطالی و بیهودگی همجوار است (موحد، ۱۳۷۵: ۲۵).

تهمت ناروا در حق شمس و مولانا

آنچه در اینجا به بحث ما مربوط می‌شود، تهمتی است ناروا که در این اوضاع و احوال به رابطهٔ پاک و الهی مولوی و شمس نسبت داده اند. همان گونه که گفتیم این دو نسبت به آنچه در جامعه آن روزگار می‌گذشت و آنچه در خانقاه‌ها از نظر روابط مرد با مرد رواج داشت از مخالفان سرسخت بودند.

شمس نسبت به غلام‌بارگان، به همجنس پسندانی که به کودکان نظر دارند، حساسیّت فوق‌العاده دارد و از آنان به تندی به عنوان آزمندان خدا ناترسی که موجب پلیدی روزگارند یاد می‌کند (صاحب‌الزمانی، ۱۳۶۸: ۹۰).

مولوی نیز به تبعیت از شمس و پدرش بهاءولد نظر خوشی به شاهدبازی ندارد؛

زیرا بی‌زاری از غلامبارگی و لواط در خاندان مولوی سابقهٔ تاریخی و خانوادگی داشته است. سلطان العلماء بهاءولد، پدر مولوی، پس از بازگشت از سفر حج با وجود استقبال و اصرار فراوان بزرگان دمشق تنها به خاطر شیوع فساد و لواط، در میان امیران آن دیار، به هیچ روی حاضر نمی‌شود که به تقاضای آنان پاسخ مثبت دهد و در آن دیار اقامت گزیند (همان،۹۲).

این عشق الهی است!

راست این است که رابطهٔ مولوی با شمس، صلاح‌الدین و حسام‌الدین از نوع عشق‌های پست جسمانی نبوده و همان است که استاد فروزانفر در شرح مثنوی می‌نویسد که شمس و مولوی «عشق به کمال و مرد کامل را که عین عشق به خداست، اصل و پایهٔ طریقهٔ خود قرار داده‌اند» (فروزانفر، ۱۳۷۱: ۳۱/۱) و آن ابیات عاشقانه که در کلیّات شمس تبریزی سخن از عشق به شمس و صلاح‌الدین و حسام‌الدین می‌رود

> برای این است که در آنها پرتوی از نور مطلق مشاهده کرده است. او که در هر چیز «او» را می‌جوید در نفوس زکیّه «او» را بیشتر احساس می‌کند و به گفت می‌آید و همه را با هم می‌آمیزد ... [اما] درک این روحانیّت بر مردم عادی و اسیر آلودگی‌های زندگانی دشوار است (دشتی، ۱۳۶۲: ۲۰۴ ـ ۲۰۳).

غرب و رابطهٔ شمس و مولوی

امروزه عده‌ای در شرق و غرب حتی در میان روشنفکران و دانش آموختگان برآنند که مولوی و شمس علائق هم‌جنس پسندانه داشته‌اند.

> این پنداری است که به آسانی می‌تواند، عظمت و شکوه این دو ابرمرد را، در تیرگی افکند. آنان را حقیر و در نتیجه رویکرد به آثارشان را دستخوش بدگمانی و تعطیل سازد و بدتر آنکه تقلیدگران سطحی روانکاوی تک بعدی جنسیت‌زدهٔ غربی با عقدهٔ جنسی و «ادیپی» خود نیز به آسانی آماده‌اند تا بیان غزلواره و عاشقانهٔ سنتی عرفان ایران را، در ستایش‌های مولوی از شمس، به تعبیری جاهلانه، تجلّی امیال واپس راندهٔ مولوی و نشانی از روابط هم‌جنس پسندانهٔ آن دو با یکدیگر تلقی نماید! (صاحب‌الزمانی، ۱۳۶۸: ۹۴-۹۳)

در غرب همین رابطهٔ عاشقانهٔ مولوی با شمس مورد توجّه واقع شده است؛ چنان که در «رابرت بلای» یکی از شاعران مشهور آمریکا که هنوز در قید حیات است و هموست که مشوق «کلمن بارکس» برای ترجمهٔ اشعار مولانا در آمریکا بود و خود روایت‌هایی انگلیسی از اشعار مولانا به دست داده

> در سال‌های دهه ۱۹۸۰ احساس کرد فرهنگ آمریکا روان نرینه‌ها را اسیر و از مسیر طبیعی خود منحرف ساخته است، [بنابراین] جنبشی به راه انداخت تا موجب شود که مردان وضع سالم و حالت واقعی نرینه بودن را دوباره پیش چشم خود آورند؛ کتابی نوشت دربارهٔ مردان، به نام «آقای آهنین» او در روزهای تعطیل پایان هفته با همکاری دو نفر از هم فکرانش برای شفای نرینه‌ها اقدام به تشکیل جلسات خلوت‌گزینی کرد... با عنایت به انگیزه بلای، یعنی درمان روان نرینه‌های آمریکا، می‌توان حدس زد که علاقهٔ او به مولانا منحصر به متن غزل‌های دیوان شمس نبوده، بلکه رابطهٔ افسانه مانند مولانا با شمس و نحوهٔ مثال قرار گرفتن آن برای تربیت روحانی پذیرفتن از مقتدای قدرتمند نرینه را نیز در برمی‌گرفته است (دین‌لوییس، ۱۳۸۶: ۷۷۱).

اما مسألهٔ دردناک این جاست که گروهی از این روشنفکران و دانش‌آموختگان غربی با ذهنی بیمارگونه رابطهٔ عاشقانهٔ شمس و مولانا را با حال جامعهٔ امروز و روابط ناسالم انسان‌ها با یکدیگر مقایسه کرده‌اند؛ از جمله «رابرت برزن[۳] در مقاله‌ای به نام «هم‌جنس جویی و معنویّت: رومی و صوفیان» توجّه هم‌جنس‌بازان را به داستان مولانا جلال‌الدین معطوف داشته و آن را در کتاب «*سکس و روح، کشف دقایق روحانی در همجنس بازان*» که خودش ویراستار آن است گنجانده است!!!» (دین‌لوییس، ۱۳۸۶: ۵).

متأسّفانه این مسأله تا بدانجا پیش رفته که در نشریات نیز این تهمت‌ها و افتراها مطرح می‌شود

> بری والترز[۴] در نشریهٔ ادوکت[۵] که نشریه‌ای است مربوط به همجنس بازی و در لوس آنجلس به چاپ می‌رسد، ادّعا می‌کند که دانشمندان مسلمان کوشیده‌اند تا از احتمال روابط هم‌جنس‌جویی بین جلال‌الدین و شمس تبریز بی‌اعتنا بگذرند و یا آن را پوشیده بدارند (همان).

و باز هم با صد هزار افسوس «ترجمه شعرهای مولانا جلال‌الدین در گلچین ادبی سَم همیل[۶] نیز به چشم می‌خورد. نام این گلچین ادبی چنین است: روح شهوت زا: شعرهایی دربارهٔ شهوت، عشق و اشتیاق» (همان).

این همه بیانگر این است که عده‌ای در غرب از فهم عشق الهی بین شمس و مولوی ناتوانند، چنانکه اشعار مولانا و رابطهٔ الهی و معنوی او با شمس در غرب دست مایهٔ شاعران و گروه‌های هم‌جنس‌باز قرار می‌گیرد، البته نباید از کنار تأثیر ترجمهٔ اشعار مولانا در غرب که از عوامل این کژفهمی است به آسانی گذشت. گاه اشعار مولانا به گونه‌ای ترجمه شده که به راستی نمی‌تواند عشق پاک مولوی را به تصویر بکشد؛ برای نمونه

> بارکس وقتی داستان نخوده‌ای مثنوی (مثنوی دفتر سوم،۶۲ ـ ۴۱۵۹) را به زبان انگلیسی باز مینویسد، آن را به صورتی تعریف می‌کند که مفهوم شهوانی پیدا کند و در شعری دیگر از «عشق شهوانی» سخن می‌گوید که با مفهوم متن اصلی فارسی آن سراپا مغایر است (دین‌لوییس، ۱۳۸۶ :۷۷۹).

یـا در مجموعهٔ «کهنه فروش دل» ده شعر انگلیسی از مولانا دارد که یکی به قلم بلای و بقیه ترجمهٔ بارکس است و نکتهٔ قابل توجّه آن است که این اشعار چنان نمایش داده شده است که در زمینهٔ احیای اصالت نرینگی سازگار است (همان، ۷۷۴). دین لوییس بر آن است که:

> ین تصوّر که رابطهٔ شمس و مولانا رابطهٔ جسمی و هم‌جنس‌بازی بوده سراسر خاسته از کژفهمی موضوع است. مولانای چهل ساله، گذشته از پایبند بودن به پیروی از پیمبر (ص)، به ریاضت و مجاهدت و تدریس فقه اسلامی اشتغال داشت؛ چنین مردی با شمس شصت و چهار ساله که مانند مولانا مقیّد به تبعیت از پیمبر (ص) بود و با پرستش خداوند در جمال

بشری مخالف، هرگز تن به هرزگی جسمانی نمی‌داد. آری، مولانا تمثیل نظربازی، یا بهتر است بگوییم، تمثیل عشق ورزی با پسر خوشرخسار را خطاب به شمس‌الدین محبوب الهی، به کار می‌برد، اما این کار صرفاً اقتباسی است از رسم سیصدساله ثناخوانی و مدیحه سرایی ادب فارسی تا آن زمان» (دین‌لوییس، ۱۳۸۶: ۲۸ ـ ۴۲۷).

همین محقّق در مصاحبه با روزنامه همشهری در جواب این سؤال که می‌دانیم که ارتباط میان مولانا و شمس تبریزی و شیفتگی و پیروی مولانا از شمس از مسائل جذاب عرفان ایرانی است. از نظر غربی‌ها این ارتباط یا نسبت چه معنایی دارد؟ خود شما نیز چه تلقی‌ای از این مسأله دارید؟ می‌گوید:

آن چیزی که در آمریکا در این باره فکر می‌کنند، جنبهٔ خیلی عمیقی ندارد. بیشتر کسانی که با مولانا آشنایی دارند، اطلاعات درستی در اختیار ندارند تا بتوانند دربارهٔ آن فکر کنند. برداشت خود من آن است که شمس برخورد دیگری با مسائل دین دارد. به خصوص آن که شمس باب ارتباط جدیدی را با خدا برای مولانا گشوده است. بدین معنا که وی را از ترس به خدا به عشق به خدا سوق داد. علاوه بر این شمس روش جدیدی به مولانا در حوزهٔ تدریس آموخت؛ یعنی اینکه می‌توان از طریق شعر مسائل پیچیدهٔ عرفانی را برای مردم بازگو کرد. در کل فکر می‌کنم که شمس نقش عمده‌ای در تحول روحی و معنوی مولانا داشت (دین لوییس، ۱۳۹۰: hamshahrionline.ir).

راست این است که در غرب بسیار کسان هم هستند که این رابطه را بسیار عمیق و عاشقانه و جدا از شائبه‌های جنسی می‌دانند که باعث به وجود آمدن آثاری عرفانی و عمیق برای انسان‌ها گردیدهٔ چنانکه محقّقی بر این باور است که امروز غربیان نیز به این دیدار شمس با مولوی و سپس جدایی آن دو بسیار توجّه کرده‌اند:

آنها بر این باورند که پس از جدایی غمبار شمس از مولوی که مانند جدایی «هزاردستان از گل سرخ» بود، عمیق‌ترین، پیچیده‌ترین و کامل‌ترین مجموعهٔ تولید شده شعر عرفانی که تا آن زمان در هیچ زبانی و هیچ سنّت دینی به نگارش درنیامده بود، تولید شد و این مجموعه یقیناً توصیفی عالی از اسلام عرفانی به حساب می‌آید (Dalrymple,۲۰۰۵: www.guardian.co.uk).

نگارندهٔ این سطور که دربارهٔ چرایی محبوبیت مولانا در غرب تحقیق گسترده‌ای نموده و در سایت شخصی[۷] خود در یک نظرسنجی اینترنتی نظر مردمان مغرب زمین را جویا شده هر چند در نظرسنجی مستقیما دربارهٔ شمس تبریزی سؤالی با شرکت کنندگان در میان نگذاشته اما در میان شرکت کنندگان خانمی به نام «مارتینا بیکر»[۸] که یکی از مولوی دوستان پرجنب و جوش است و صفحهٔ شخصی اش در فیسبوک[۹] پر از اشعار و سخنان پرمغز مولاناست، در نظرسنجی و قسمت اظهار نظر دربارهٔ مولوی چنین می‌نویسد: «مولوی و شمس هر دو بزرگ‌ترین نقش را در درمان احساسات من و ایجاد تغییر در من داشته‌اند». در حقیقت شمس و مولانا از اثرگذارترین شخصیت‌های عرفانی هستند که جهان غرب

را تحت تأثیر خود قرار داده‌اند.

شمس سفیر روحی غرب

جلوهٔ دیگر شمس تبریزی از دیدگاه یک غربی اهل معرفت در کتاب «*دندان ببر*» اثر پال توئیچل[۱۰] است. این کتاب در اصل ثبت تجارب معنوی از سفر به جهان‌های ناشناختهٔ روح و درون است. داستان سیر و سلوک و مکاشفهٔ نویسنده از هتلی در «سریناگار» هند به همراهی پیر و مرشد تبتی به نام «زبازار تارز»، که هدفش افشای بخشی از اسرار هستی برای نویسنده است، آغاز می‌شود. نویسنده در این کتاب معتقد است راه رسیدن به خدا در مصاحبت با سفیران روح یا همان اولیای خدا بر انسان مکشوف می گردد و این سفیران روح انسان‌هایی بزرگند که «حکمتی عظیم، رحمتی بیپایان و محبتی بی‌دریغ به نوع بشر دارند» (توئیچل، ۱۳۷۹: ۹).

سـفر از زمـانی آغاز می‌شود که نویسنده در هتل دراز می‌کشد، چشمانش را می‌بندد و خود را در کالبد روحانی می‌بیند و با «زبازار تارز» هم صحبت می‌شود. پال به اشارت پیر خود در هر پدیده‌ای از عالم خلقت که نظر می‌کند، دنیایی از روح، انرژی، نور و خورشید و ماه می‌بیند. کتاب دوازده فصل دارد و در فصل نهم با سفیر روحیای برخورد می‌کند که مردی است با هیبت و سوار بر شتر؛ مرد از شتر پیاده می‌شود و به آنان خوش آمد می‌گوید. پال او را چنین توصیف می‌کند:

> ین همان شمس تبریز بزرگ بود، استاد شاعر عارف جلال‌الدین رومی از پارس؛ نشانی برجسته در تاریخ عرفان نوع بشر. او در قرن سیزدهم میلادی در زمین زندگی می‌کرد و همه چیز را می‌دانست، تمام آنچه یک فرد می‌باید دربارهٔ خدا بداند. حالا او اینجا بود، در طبقه‌ای اسرارآمیز از کیهان‌های هستی خد (همان، ۱۷۶).

شمس به سخن می آید و خطاب به تارز که روزگاری شمس استادش بوده، آموزه‌های خود را به او یادآور می‌شود: «هرگز با جستجو کردن خدا را نخواهی یافت. او همین حالا همین جاست، ... درون تو. پس هرگز به دنبال خدا نگرد. فقط همین را درک کن» (همان، ۱۷۷).

شمس با این سخنان، پال و تارز را متوجّه حضرت حق می‌کند. وی با اشاره به جنبهٔ روحانی و جسمانی انسان و نفی پدیده‌های روانی و روحی از طرف دانشمندان غربی و واگذار کردن آن به دین و بدسلیقگی دین مسیحیّت که باعث شکست نوع بشر شده است، می‌گوید: ایمان کورکورانه که تلقین عالمان دینی است، هرگز برای بشر سودمند نیست و این عارفان شرق بودند که دانش معنوی و عرفانی را پایه گذاری کردند مایهٔ نجات بشر شدند. عارفان به دنبال آنند که بشرِ کرم مانند را با کلام خداوند به عقابی در اوج آسمان بدل کنند. شمس نام چند نفر از این مردان خدا را ذکر می‌کند که حافظ و مولوی نیز در میان آنان هستند (همان، ۱۸۶).

غرب یا فرنگ، سرزمین رنگ و جنگ و فرهنگ، وامدار تمدّن روم و یونان، وارث شایستهٔ تمدّن‌های شرق باستان، از دیر باز پر توش و توان در عرصهٔ شناخت جهان و انسان، و اکنون قدرتمند از علم و فن، میدان یکه‌تازی عقل بشر، سامانمند از نظم و قانون، بنیانگذار دبستان‌های گوناگون، کنجکاو در شناخت

هستی و پشت سر گذارندهٔ بلندی و پستی است. این فرهنگ بزرگ قدرت عجیبی در بلع و هضم عناصر فرهنگی سایر ملل دارد. حمید مولانا که روزگار درازی را در آمریکا زندگی کرده است از گونه‌ای برخورد آمریکایی‌ها با تمدّن‌ها و فرهنگ‌های دیگر حکایت می‌کند به نام «دیگِ ذوبکن» و این «مفهوم یک جریان تاریخی است که فرهنگ، تمدّن و ملیت‌های مختلف در این دیگ واحد گداخته شده و حاصل آن، تمدّن و شخصیّت آمریکا به عنوان یک نظام استثنایی ملی در تاریخ است» (مولانا، ۱۳۹۰: ۲۹)، یعنی؛ اینکه فرهنگ و نظام امریکا عناصر مختلف را از سایر فرهنگ‌ها می‌ستاند و در خود حل می‌کند و به شکلی امریکایی عرضه می دارد، یعنی همین کاری که با مولوی و به تبع آن شمس شده است.

چند تن از محقّقان آمریکایی از جمله دینلوییس به این نکته اذعان دارند که در غرب، مولـوی عـارف مسلمان را به گونهٔ رسولی که منادی دیـن و مذهب خاصی نیست، معرفی کرده‌اند. مولوی آمریکایی کسی است که «در طریقت او افراد می‌توانند فارغ از آداب و رسوم مسلّم دینی، خاصه دین اسلام، به استکمال روح خود بپردازند [و این در حالی است که] مولانا تأکید می‌کند که قرآن و پیامبران، راهنمایان روحانی بشر هستند و آنها را بر همه چیز مقدم می‌دارد» (دین‌لوییس، ۱۳۸۶: ۵۰۶).

ویلیام چیتیک که خود در غرب به دنبال نشان دادن چهرهٔ واقعی مولوی و شمس به مردمان آن دیار تلاش می‌کند نیز معتقد است در کتاب‌هایی که با عنوان رومی و آثار مولوی ترجمه شده به جنبه‌های تاریخی، فلسفی و عرفانی و از همه مهم‌تر جنبه‌های اسلامی مولوی توجّه نشده است

> «کسی نمی‌گوید تمام آثار مولانا نتیجهٔ غرق شدن او در دریای توحید بوده است. مولانایی که در امریکا تصویر شده است، تصویری است که از آرزوهای عاشقانهٔ یک آدم امریکایی که هیچ وقت مزهٔ عشق حقیقی را نچشیده و در عالم خیال خودش می‌خواهد به آرمان‌های خیالی که اصلاً در عالم خارجی وجود ندارد، دست پیدا کند» (عبدالرشیدی، ۱۳۸۷: ۲۰۹ ـ ۲۱۰).

در تأیید این مطلب شرکت کنندهای[۱۱] در نظرسنجی اینترنتی می‌نویسد: «آیا این آثار رومی که مردم غرب امروزه نسبت به او آن قدر تمایل پیدا کرده‌اند، حقیقتاً همان آثار مولانا جلال‌الدین است» این شرکت کننده همچنین در اظهار نظر دربارهٔ باور دینی مولوی او را مسلمانی زاهد و اهل سنّت می‌داند نه پیامبری مدرن برای غربیان. خلاصه این که دیگ ذوبکن امریکایی مولوی و رابطهٔ او با شمس را نیز به گونه‌ای دیگر معرفی می‌کند. «حسن لاهوتی» مترجم آثار مولوی‌پژوهان غربی به فارسی، با اظهار تأسف به انتقاد از ترجمه‌های غربی اشعار مولوی که شعر مولانا را ورد زبان هم‌جنس‌بازان ساخته و عشق پاک و الهی مولوی و شمس را در حد هوس‌های جنسی از نوع سرمایه داری پایین آورده، می‌پردازد (لاهوتی، ۱۳۸۲: ۲۳۶–۲۳۵).

نتیجه‌گیری

بی‌گمان رابطهٔ عاشقانه و عارفانهٔ مولوی با شمس تبریزی فراتر از معیارهای عادی انسانی بود. نتایجی که این رابطه داشت چنان تأثیری در عالم عرفان نهاد که اگر نبود این دیدار و دوستی عرفان ایرانی

اسلامی نه این گونه بود که امروزه هست. این دوستی که در روزگار خود نیز بحث برانگیز شده بود موجب شد عده‌ای از روی کوتاه فکری و ظاهربینی، مولانا را ملامت کردند. بعدها فکرهای کوتاه صد خیال بد پرورد که اتهام رابطهٔ هم‌جنس‌پسندانه بین این دو ابرمرد یکی از بی‌ارزش‌ترین آنان بود اما از آنجا که بینش جنسی شمس و مولانا این نوع گرایشات را نمی‌پسندید، بالطبع هر گونه شائبهٔ چنین رابطه‌ای را در حق ایشان رد می‌گردد.

عـده‌ای از عوام جامعه غرب و حتی درس خوانده‌های روشنفکر و نا آشنایان راه عشق عرفانی با توجه به زمینه‌های فرهنگی و ذهنی و روانی خود، چونان طوطی بقال، صاحب دلق را چون خود پنداشتند و رابطهٔ عمیق این دو ابرمرد را خواهشی پست و از جنس گرایشات هم‌جنس‌پسندان به حساب آوردند. البته این برداشـت با توجـه به ترجمه‌های جدید شعر مولانا و زمینه‌های ذهنی ایشان دور از ذهن نمی‌نمود اما در میان همین جامعه فرهیختگانی آشنا با عرفان اصیل شمس و مولانا هم بودند که این برداشت را سطحی و از روی کژفهمی دانسته، شمس و مولانا را مربیان بزرگ بشریت و قله‌هایـی دست نایافتنـی معرفـی کردند. بی‌شک حضور شمس تبریزی به عنوان سفیر روحی و روح کامل معنوی در کتاب «دندان ببر» و اشاره به رابطه‌اش با مولوی و تأثیرگذاریش بر او، حکایت از آن دارد که قاطبهٔ غربیان نیز داستان شمس و مولانا را به عنوان یک رابطهٔ الهی و روحانی باور کرده و از این رابطه برای تحولات روحی خود بهره برده‌اند.

پی‌نوشت

1. platonic love

۲. هرچند این عده قلیل هم ازتهمت شاهدبازی برکنارنماندند و درکتابی که تحت عنوان «مجالس العشاقت ذکره عرفا» به قلم امیرکمال‌الدین حسین بن مولانا شهاب‌الدین اسماعیل طبسی گازرگاهی ازعارفان وصوفیان وشاعران درجهٔدوم قرن نه معاشق شدن برجنس موافق به این عرفانسبت داده شده (برای آگاهی بیشتر ر. ک: مجالس العشاق،حسین گازرگاهی، به اهتمام غلامرضاطباطبایی مجد، انتشارات زرین، ۱۳۷۵ ،چ۱

3. Robert Barzan
4. Barry Walters
5. The Advocate
6. Sam Hamill
7. www.rumi-persia.com
8. Martina Baker45 ساله فوق لیسانس علوم اجتماعی از آمریکا.
9. https://www.facebook.com/bakermartina?fref=ts
10. PaulTwitchell

۱۱. آقای محمد ولی عیسی ۶۵ ساله دانشجوی دکترا از کشور انگلستان

منابع

ـ افلاکی، شمس‌الدین، (۱۳۸۵)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیجی،. تهران: دنیای کتاب، دورهٔ دو جلدی.

ـ توئیچل، پال، (۱۳۷۶)، دندان ببر، ترجمهٔ هوشنگ اهرپور، تهران: سی گل ایساتیس.

ـ جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۵)، نفحات الانس، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

ـ دین لوییس، فرانکلین، (۱۳۸۶)، مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران: نامک.

ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۶)، سرّنی، تهران: علمی، دو جلد.

ـ سعدی، مصلح‌الدین، (۱۳۷۵)، کلیّات سعدی، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، تهران: ناهید.

ـ شمس تبریزی، (۱۳۷۳) مقالات شمس، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران: نشر مرکز.

ـ شمیسا، سیروس، (۱۳۸۱)، شاهدبازی در ادبیّات فارسی، تهران: فردوس.

ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۶۸)، خط سوم، تهران: عطایی.

ـ عبدالرشیدی، علی‌اکبر، (۱۳۸۷)، گفتوگو با ایرانشناسان، تهران: اطلاعات.

ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۱)، شرح مثنوی شریف، دورهٔ سه جلدی، تهران: زوّار.

ـ ــــــــــــــ، (۱۳۸۴)، شرح زندگانی مولوی، چاپ سوّم، تهران: تیرگان

ـ گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۶۳)، مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمهٔ توفیق سبحانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ـ لاهوتی، حسن، (۱۳۸۲)، «مولانا جلال‌الدین در آمریکا و اروپای امروز» در: تحفه‌های آن جهانی، صص ۲۴۳-۲۳۴.

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

ـ مولانا، حمید، (۱۳۹۰)، امریکاشناسی، تهران: اطلاعات.

ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۳)، کلیّات شمس تبریزی، تصحیح فروزانفر، تهران: امیرکبیر، ۱۰ جلد.

ـ ــــــــــــــ، (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران: توس، دورهٔ ۶ جلدی.

ـ دین لوییس، فرانکلین، (۱۳۹۰)، «چرا آمریکاییان مولانا را دوست دارند؟»، گفتوگوی اختصاصی همشهری با فرانکلین لوئیس؛ پژوهشگر آمریکایی زبان و ادبیات فارسی:

ـ hamshahrionline.ir/details/۱۴۶۷۷۶

ـ Dalrymple, William,)۲۰۰۵(, The popularity in the US of Rumi…
http://www.guardian.co.uk/books/۲۰۰۵/nov/۰۵/featuresreviews.guardianreview۲۶

نگرشی بر مفهوم روانشناسی فرافکنی در غزلیات شمس

هاله اژدرنژاد[1]

چکیده

«فرافکنی»یکی از مکانیسم‌های روان‌شناسی است که از طریق آن می‌توان به ضمیر و درون هرکس پی برد و شناخت نسبی از شخصیت وی به دست آورد. در بین سخنوران و اندیشمندان بزرگ ایران زمین کمتر کسی را می‌توان یافت که همانند مولانا جلال‌الدین محمد بلخی به جنبه‌های روان‌شناختی رفتار انسان توجه کرده باشد تا آن جا که در جای‌جای آثار منظوم و منثور او، به ویژه در مثنوی معنوی و غزلیات شمس تحلیل‌های روان‌شناسی و حتی برخی از مسائل و مفاهیم نوین این دانش، نظیر «خودفریبی»، «توجیه»، «فرافکنی» و ... به کرات مشاهده می‌شود. غزلیات شمس منبع عظیم روان‌شناسی است که ویژگی‌های شخصیتی، علایق، نگرش و انگیزه‌های آفرینش اثر را همراه با عوامل آن منعکس می‌کند.

در این مقاله انعکاس یکی از مفاهیم جدید روان‌شناسی یعنی؛ «فرافکنی» در آثار مولانا ، بخصوص در تمثیل‌های نمادین او، ردیابی شده و با استناد به شواهد متعدد، مدلل گردیده است و ضمن مشخص کردن مفهوم فرافکنی، منبع و سرچشمه فرافکنی و علل بروز آن در غزلیات شمس ذکر شده است.

واژگان کلیدی: فرافکنی، توجیه، روان‌شناسی شخصیت، غزلیات شمس، مولوی

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد واحد دهاقان

مقدمه

روان‌شناسی و ادبیات در میان علوم انسانی پیوندی عمیق و ناگسستنی دارند؛ به طوری که بسیاری از روانشناسان برجسته نظریه‌های روان‌شناختی خود را بر پایهٔ آثار ادبی ارائه داده‌اند. روان‌شناسی که ترجمهٔ واژهٔ یونانی «پیسیکولوژی psychology» و به معنای خودشناسی است، از واجبات و از ضروریات حیات بوده و بر اساس فرمودهٔ امیر مؤمنان (ع) به عنوان «انفع المعارف» معرفی گردیده است.

میان روان‌شناسی و ادبیات خصوصاً ادبیات عرفانی، ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد؛ به گونه‌ای که ادبیات عرفانی بستری مناسب برای جستجوی مفاهیم روان شناختی است و کندوکاو در ضمیر ناخودآگاه و زوایای ناشناختهٔ وجود آدمی و پیوند آن با عالم متافیزیک، محور اصلی اندیشهٔ بسیاری از شاعران فارسی زبان به ویژه شاعران برجستهٔ معناگرایی چون عطار و مولانا است (انزابی نژاد و حجازی، ۱۳۸۴: ۱۱).

فرافکنی یا تعکیس (projection)، یک فرایند ذهنی است که بر اساس آن، انسان ویژگی‌ها و خصایص انسانی خود را به اشیاء و امور طبیعی نسبت می‌دهد. نوعی خود را توجیه کردن و یا به عنوان یک ساختکار دفاعی یا سازگاری منطق تراشی کردن است. چون شناخت انسان در حیطه‌ی روح و روان و به دست آوردن ملاک‌های منطقی دراین باره، دغدغهٔ دیرینهٔ متفکران بوده است؛ به همین دلیل طبیعی است که تاریخ اندیشهٔ بشری از تئوری‌ها و آرزوها در این موضوع برخوردار باشد و در دل این مطالعات و نظریه‌پردازی‌ها توجه به فرافکنی که واکنش روانی آدمی در مقابل کنش‌های بیرونی است توجهی جدی شده است.

همچنین مولوی را اعتقاد بر آن است که روان‌شناسی علاوه بر ارزش ذاتی‌اش که دارد، از آن جهت که «نردبان یزدان‌شناسی» است و شناخت خدای سبحان نیز بدون شناخت روان میسر نیست، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌باشد؛ این است که بر اساس فرمودهٔ رسول خدا(ص) که فرمودند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» سعی نویسنده در این نوشتار بر آن بوده است که پرتوی هرچند ناچیز بر یکی از وجوه زیبایی در شعر مولانا (فرافکنی) بیفکند.این پژوهش که با رویکرد میان رشته‌ای اجرا شده است، می‌تواند نشان دهندهٔ میزان ظرفیت داستان‌های ادب فارسی برای نقد روان‌شناختی باشد و در روایت شناسی نیز مؤثر افتد؛ زیرا نشان می‌دهد که شخصیت‌ها از چه خصوصیات درونی برخوردارند و رفتارهای ظاهری آنان در کدام یک از ویژگی‌های روانی‌شان ریشه دارد و میزان پیچیدگی آنان چقدر است و نویسنده به چه میزان در شخصیت‌پردازی موفق عمل کرده است.

پیشینهٔ تحقیق

در ایران پژوهش‌های بسیاری در حوزهٔ روان‌شناسی و ادبیات منتشر شده است؛ محمد صنعتی‌زاده و حوریا یاوری از جمله کسانی اند که به تحلیل آثار ادبی فارسی از دیدگاه روان‌شناسی پرداخته‌اند. در مورد تحقیق مورد نظر (فرافکنی در غزلیات شمس) می‌توان گفت: خیلی مورد توجه پژوهشگران نبوده است وفقط در باره مکانیسم دفاعی فرافکنی که از موضوعات فرعی این بحث است، کتابی به عنوان

فرافکنی در فرهنگ و ادب فارسی از دکتراحمد کتابی وجود دارد در بخش اول این کتاب به صورت کلی و بدون پرداختن به جنبه‌های مختلف فرافکنی، شواهدی از کاربرد آن در متون نظم و نثر ارائه شده است. کوشش دیگر در این زمینه کتاب فرویدیسم اثر امیرحسین آریان پور است که اشاراتی گذرا به ادبیات عرفانی و نظریه‌های فروید از جمله مبحث مکانیسم‌های دفاعی نموده است؛ این کوشش‌ها مفید اما ناکافی است، پرسش‌های زیادی در زمینهٔ فرافکنی در غزلیات شمس وجود دارد که پاسخی به آنها داده نشده است.

بیان مسأله

مولوی پس از گذشتن مقامات تلوین در دیوان شمس به مقام تمکین می‌رسد و حاصل تأملات درونی و احوال روانی و کشف و شهود خود را در مثنوی بیان می‌کند. غزلیات شمس اثر بزرگ عرفانی سرشار از نظرات روان‌شناسانه و انسان‌شناسانه است که متأسفانه تاکنون مورد مطالعه و بررسی جدی قرار نگرفته است. بسیاری از مفاهیم روان‌شناسی جدید از قبیل خودآگاه، ناخودآگاه، فرافکنی و ... را مولوی قبل از روان‌شناسان درک و بیان کرده است و یکی از شیوه‌های مولوی در بیان اندیشه‌های عرفانی و عاشقانه خود استفاده از شیوه‌های فرافکنی است و این شیوه هرگز به وجه عرفانی آن لطمه نخواهد زد بلکه بیش از پیش عظمت و شگفتی این اثر بزرگ را نمایان می‌کند.

ضرورت و هدف تحقیق

این مقاله یعنی؛ «فرافکنی در غزلیات شمس» دریچه‌های نوینی از عظمت این اثر بزرگ عرفانی را به روی محققین و پژوهشگران می‌گشاید و گوشه‌هایی دیگر از ژرف‌اندیشی‌های عمیق مولانا را می‌نمایاند غزلیات شمس که بازتاب عوالم روحانی و ملکوتی مولوی است بدون شک برای نابسامانی‌های روانی و مشکلات روحی انسان‌ها تدابیری دربردارد. فرافکنی درغزلیات شمس فراوان به کار رفته است شناخت فرافکنـی در غزلیات شمس به ما کمک می‌کند که اندیشه مولانا را بهتر بشناسیم. مولوی فرافکنی را گاهی از زبان شخصیت‌هایی حکایت بیان می‌کند، گاهی از زبان خود و زمانی از زبان حیوانات و پرندگان بازگو می‌کند.

مفهوم فرافکنی و علت بروز آن در غزلیات شمس

فرافکنی یا برون‌فکنی (projection) از جمله اصطلاحات و مفاهیم نو روان‌شناسی است که نخستین بار در آثار زیگموند فروید روان‌شناس و روان پزشک نامداراتریشی،ضمن مبحث ساز و کارهای دفاعی[1] مطرح شد. در متون روان‌شناسی و روان‌پزشکی، تعریف‌های متعددی از این مفهوم ارائه شده است، از آن جمله:

فرافکنی آن است که افکار و احساسات و انگیزه‌های خود را از خود برون افکنیم و به دیگری نسبت دهیم. این واکنش جبرانی و دفاعی است و به منظور جلوگیری از اضطراب صورت می گیرد و در واقع نوعی قیاس به نفس است[2] (مان، ۱۳۴۲: ۱۳۸) چون تعریف یاد شده تا حدودی جنبهٔ تخصصی و فنی

دارد به ذکر تعریفی ساده‌تر می‌پردازیم:

برون فکنی مکانیسم دفاعی ناخودآگاهی است که از طریق آن، فرد اندیشه‌ها، افکار، احساسات و تکانه‌های معمولاً ناخودآگاهی را که برای او ناخوشایند و یا غیرقابل قبول است، به شخص دیگری نسبت می‌دهد مکانیسم فرافکنی از فرد در مقابل اضطراب ناشی از یک منازعه و تعارض درونی محافظت می‌نماید، شخص از راه به خارج انداختن آن چه که غیرقابل قبول است، موفق می‌شود با آن، مانند موقعیتی که مربوط به او نبوده و جدا از او می‌باشد، کنار بیاید. (بهرامی و معنوی، ۱۳۷۰: ۲۸۹)

چنانچه از تعریف اخیر برمی‌آید، «ناآگاه بودن» یکی از شرایط ولوازم اصلی فرافکنی است. به دیگر سخن نسبت دادن و متوجه کردن عیوب و خطاهای خود به دیگران تنها در صورتی «فرافکنی» به مفهوم دقیق و اخص کلمه تلقی می‌شود که بدون قصد و اراده و همراه با خود فریبی (self-deception) است در غیر این صورت عنوان‌هایی دیگر مثل «فریبکاری»، «غیبت»، «بهتان» و امثال آن پیدا می‌کند؛ بدیهی است که بسیاری از موارد، فرافکنی در حالتی بینابین مرز خودآگاهی (consciousness)و «ناخودآگاهی» (unconsciousness) به وقوع می‌پیوندد که در روان‌شناسی از آن به غیر خودآگاهی (sub-(consciousness تعبیر می‌شود.

فرانکو برنو در تعریف فرافکنی در کتاب خود می‌گوید : برون فکنی یکی از مکانیزم‌های دفاعی است با این مشخصه که فرد خصوصیاتی را که از زندگی روانی هشیارش سرچشمه می‌گیرد به افراد و اشیای دیگر نسبت می‌دهد؛ کلی‌تر بگوئیم: برون‌فکنی، ادراک جهان بر اساس شخصیت خود است (برنو،۱۳۷۰: ۵۳)

این که فرد فرافکن در حالت عادی می‌کوشد، تمایلات ناپسند خود را به دیگران نسبت دهد و خود را عاری از هرگونه عیب و نقصی بداند، تقریباً در تمام افراد بشر به گونه‌های مختلف، شدید یا خفیف وجود دارد اما حالت بسیار شدیدتر آن پارانویا (paranoia) نامیده می‌شود که در آن فرافکنی به شیوهٔ آسیب رسانی و آزار بروز می‌کند در این مکانیزم دفاعی فرد با قیاس به نفس خود دربارهٔ دگران قضاوت می‌کند. فرافکنی در اصل یک راهکار علیه اضطراب اعم از اضطراب غریزی، اضطراب عینی و اضطراب وجدان است (همان).

گنجی نیز می‌گوید فرافکنی یا انتساب یعنی؛ تعارض‌های درونی و انگیزه‌ای خود را بیرون ریختن و آن‌ها را به طور ناآگاه به دیگران نسبت دادن؛ با مکانیزم فرافکنی انسان می‌تواند خود را از آثار غیر قابل تحمل و آزار دهندهٔ تعارض‌های درونی خلاص کند. واقعیت این است که در همهٔ ما صفات ناخوشایندی وجود دارد که آن‌ها راحتی از خودمان نیز پنهان می‌کنیم؛ به کمک مکانیزم فرافکنی این صفات ناخوشایند را به دیگران نسبت می دهیم تا وجود آن‌ها را در خود انکار کنیم (گنجی،۱۳۸۶: ۱۳۵).

در کل می‌توان گفت فرافکنی نسبت دادن کمبودها، قصورها، تقصیرها، انگیزه‌ها و خواسته‌های نامطلوب خود است به دیگران یا عوامل خارجی به منظور اجتناب از احساس حقارت، ناکامی، ناخشنودی و یا گناهکاری[۳] (کاتبی،۱۳۸۳: ۳).

فرافکنی در مطالعهٔ شخصیت افراد اهمیت بسیار دارد و از طریق آن می‌توان به درک کلی شخصیت

انسان و رسوخ در لایه‌های ضمیر ناخودآگاه نایل شد فرافکنی در غزلیات شمس که مولوی از آن بسیار استفاده کرده است، ناشی از علل و عواملی است: ۱ـ رازداری ۲ـ قصور فهم برخی مستمعان

رازداری

رازداری یکی از اصول اولین طریقت است که در آغاز به سالکان می‌آموزند و مریدان باید که راز خود را از همه کس حتی از بند گریبانشان، پوشیده دارند. در جای‌جای آثار نیز مولانا تأکید دارد که اسرار را باید از نا اهلان پوشیده داشت تا بدان دست نیابند و به احباب هم جز به تلویح و اشارت و ذکر سر دلبران در حدیث دیگران سخن از عالم راز نگفت و معتقد بود راز را باید از چشمان خود هم پنهان نمود:

خاموش که خاموشی بهتر ز عسل نوشی　　در سوز عبارت را بگذار اشارت را
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۷۵)

خمش باش خمش باش در این مجمع اوباش　　مگو فاش مگو فاش ز مولی و زمولا
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۹۲)

خامش کن و فن خامشی گیر بگذار تو لاف پرفنی را　　زیرا که دلست جای ایمان در دل می‌دار مومنی را
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۱۲۲)

خامش کن که تا بگوید حبیب　　آن سخنان کز همه متواریست
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۵۱۲)

پنهان کردن اسرار شمس تبریزی و فقط در ضمن حکایت دیگران بیان کردن آن به این خاطر است که اگر آشکار شود بر اثر حسادت حاسدان باعث فتنه و آشوب می‌شود و آنان را به دیگران منتسب (فرافکنی) می‌کرد:

بیش از این از شمس تبریزی مگوی　　فتنه و آشوب و خونریزی مجوی
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۴۲)

دکتر فروزانفر در این باره می‌گوید:

> اظهار سر و اعلام بر تصمیم، موجب می‌شود که بعضی از روی حسادت و بدخواهی موانع پیشروی کار را به وجود آورند و یا از راه ملامت و یا استهزاء، ارادهٔ آن کس را که برکاری مصمم است متزلزل و سست گردانند (فروزانفر،۱۳۸۲: ۱۷۶).

قصور فهم برخی مستمعان

در بین مستمعان مولانا کسانی بودند که او گاهی برای تعلیم آنان از قصه‌ها و حکایت‌های عامه استفاده می‌نمود یعنی؛ مولانا اندیشه‌ها و تعالیم خود را بر اینگونه حکایات می‌افکند، در مطاوی غزلیات شمس نیز اشارات زیادی وجود داردکه حاکی از درک ناقص برخی از مستمعان مولانا در آن روزگار دارد.

خمش کردم نیارم شرح کردن ز رشک و غیرت هر خام دون را
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۱۰۱)

خامش با مرغ خاک قصهٔ دریا مگو بکر چه عرضه کنی بر شه عنینه‌ای
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۳۰۱۲)

مگو دگر کوته کن سکوت را همره کن نظر به شاهنشه کن نظاره آن مه کن
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۳۰۴۷)

خمش خمش که اگر چه تو چشم را بستی ریای خلق کشیدت به نظم و اشعاری
خموش آب نگهدار همچو مشک در دست ور از شکاف بریزی بدانک معیوبی
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۳۰۶۹)

در ابیات اخیر فریاد مولانا از کسانی است که عوالم او را درک نمی‌کنند و مریدان و دیگر حاضران در مجلس را از توجه به او باز می‌دارند غالب ابیات غزلیات شمس به صورت هزل می‌باشد؛ برای این است که به زبانی در حد درک و فهم مستمعان سخن بگوید. آن گاه از این قصه‌ها و حکایات نتایج متعالی عرفانی و اخلاقی استنتاج می‌کند، در واقع فهماندن به الفاظ رکیک و امثال زشت نوعی تفاهم و همدلی با مخاطب است که می‌خواهد بر قدر ادراک آنان سخن بگوید و برای این کار چاره‌ای نیست جز این که از الفاظ پست و نادر استفاده کند:

دهان بربند و بگشا روزن دل از آن ره باش با ارواح گویا
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۱۱۰)

خموش باش و چو ماهی در آب رو پنهان بهل تو دعوت عامان چو ز اهل عمانی
خمش کن که خوان بنهادند وقت خوردن شد حریف صرفه بردگر تمام برخوانی
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۳۰۹۳)

بنابراین مولانا برای اینکه حقیقت معنی را به اذهان و افهام مستمعان نزدیک کند، در بسیاری از

موارد اندیشه‌های متعالی خود را بر حکایات و قصه‌های عامیانه فرافکنی می‌کند.

منشأ فرافکنی مولوی

یکـی از روش‌های مولوی در بیان اندیشه‌های عرفانی و عاشقانهٔ خود استفاده از شیوهٔ فرافکنی است، یعنی؛« مولانا مطابق اسلوب خویش از هر یک از اجزای قصهٔ قالبی یا بهانه‌ای برای وصف احوال عاشقانهٔ خود و مسایل عرفانی و فلسفی و دینی و اجتماعی ساخته و بازیافته است» (فروزانفر،۱۳۸۲: ۵۹۱).

این که حضرت علی(ع) در حدیثی فرموده‌اند: «تکلموا تعرفوا فأن المرء مخبوءٌ تحت لسانهِ» (نهج البلاغه، ۵۱۸) سخن بگوئید تا شناخته شوید؛ زیرا که انسان در زیر زبان خود پنهان است، نشان می‌دهد که آدمی با سخن گفتنش ضمیر درونی خود را برون می‌افکند و از این طریق شخصیت او شناخته می‌شود.

ایـن زبان پرده اسـت بر درگاه جـــان　　آدمـی مخفـــی اســـت در زیر زبـــان
سـر صحـن خانه شـــد بـر ما پدیـــد　　چون که بادی پرده را درهـــم کشـید
گنـج زر یـا جملـه مار و کژدم اســـت　　کانـــدر آن خانه گهر یا گنـــدم است
(مولوی، ۱۳۸۲: ۲/ ۲۳۸)

در غزل ۳۱۰۲ مولانا به بیان حالات عرفانی خود می‌پردازد:

پدیدگشت یکی آهویی درین وادی　　بـچشـم آتـش افـکند در همـه نـادی
همه سوار و پیاده طلب در افتادند　　بجهد و جد چون تو که سست افتادی
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۳۱۰۲)

همچنین در غزل ۳۰۸۸

به اهـل پـردهٔ اسـرارهـا ببـر خبـری　　که پرده‌هـای شمـا بر درید از قمری
نشسته بودند یکشب نجوم و سیارات　　بـرای طلـعـت آن آفتـاب در سمـری
برید غیرت شمشیر برکشید و برفت　　که در چه اید بگفتند نیستمان خبری
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۳۰۸۸)

نکتهٔ قابل توجه این است که عرفان ماوراءالطبیعی است و این حالت فرا واقعی در غزلیات شمس دیده می‌شود و به شاعر اجازه می‌دهد تا آن چه را که در عالم خیال به آن دست یافته فرافکنی کند و به خواننده انعکاس دهد.

حکایت هندوی سیاه چهره و آئینه در مثنوی

هندویی سیاه رو، با دیدن چهرهٔ تیره رنگ خـود در آئینه، پریشان خاطر و خشمـگیـن می‌شود و آئینه را مسوول تیرگی رنگ خود تصور می‌کند از اینرو از سر خشم، آن را به آتش می‌افکند:

سـوخت هنـدو آینـــه از درد را　　کیـن ســـیه رو مـــی‌نماید مـرد را
(مولوی، ۱۳۸۲: ۲/ ۶۶۴)

واکنش آئینه کاملاٌ منطقی و معقول است به زبان حال می‌گوید، مرا جز راستگویی و واقع‌نمایی کاری نیست اگر قرار است در این خصوص مسئول و مقصری شناخته شود باید به سراغ کسی رفت که مرا صیقل داده و شفاف و واقع‌نما کرده است:

گفـت آئیـــــنه گنـه از مـن نبـود　　جـــــرم او را نـه کـه روی من زدود
او مـــرا غمـــاز کـرد و راســـــتگو　　تا بگویـــــم زشـت کو و خـــوب کو
(مولوی، ۱۳۸۲: ۲/ ۸۹ ـ ۲۶۸۸)

نظیر این مضمون در چندین جای دیگر غزلیات شمس نیز آمده است:

بجنبـانیـــد ســـر را و بـخنـــدید　　ســری را کـــه بدانـــد موبه‌مـــویم
کـه یعنـی حیلـه با مـن می سـکالی　　کـه مـن آیینـهٔ هـر رنـگ و بویـم
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۱۵۳۸)

ای تـو در آیینه دیـده روی خود کور و کبود　　تسـخر و خنـده زده بـر آینـه چـون ابلهان
تسـخرت بـر آینـه نبـود بـروی خـود بـود　　زانک رویت هست تسخر گاه هر روشن روان
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۱۹۶۷)

در آیینـــه نبـینـــی روی خـوبـــان　　که تا با خـــوی زشتـــت هم‌نشینـــی
تـو زیبا شـو که ایـن آیینه زیباســت　　آیینه‌ســـت چیـــن شـــو چینکـــه
مشـو پنهـان کـه غیرت درکمینسـت　　هـمـــی‌بینـــد تـــرا کنـــدر کمـینـی
زخـود پنهان شـدی سـر درکشـیدی　　ببستـــی چشـــم تـا خـــود را نبینـــی
بلب یاسـین همـــی‌خوانی و لیکـــن　　ز کینـه جملـه تـن دنـدان چو سـینی
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۲۶۵۷)

مولانا خود آیینه را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱ـ مثبت: تجلی، ۲ـ منفی: معایب

اندر دل آیینه دانی که چه می‌تابد داند چه خیالست آن آن کس که صفا داند
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۶۱۶)

دلا خود را در آیینه چو کژبینی هر آیینه تو کژ باشی نه آیینه تو خود را راست کن اول
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۱۳۳۷)

اگر سیاه نه‌ای آینه مده از دست که روح آینهٔ تست و جسم زنگاری
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۳۰۵۵)

با صورت دین صورت زردشت‌کشی چون خر نخوری نبات و بر پشت کشی
گر آینه زشتی ترا بنماید دیوانه شوی بر آینه مشت کشی
(مولوی، ۱۳۹۰: ق ۱۷۸۵)

ازینها کز تو می‌زاید شهان را ننگ می‌آید ملک بودی چرا باید که باشی دیو را تسخر
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۱۰۲۵)

گر یکی عیبی بگویم قصد من عیب منست زانک ماهم را بپوشد ابر من اندر بدن
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۱۹۶۹)

عوامل و زمینه‌های فرافکنی در غزلیات شمس

همان طور که در تعریف فرافکنی گفته شد ناآگاه بودن یکی از شرایط و لوازم اصلی فرافکنی است؛ به دیگر سخن نسبت دادن و متوجه کردن عیوب و خطاهای خود به دیگران است. فوران‌های فرافکنانه می‌توانند عللی چون؛ انتقاد، دلیل تراشی، نارضایتی، عیب جویی از اطرافیان، جامعه و حوادث مربوط به قضا و قدر،سوءظن نسبت به دنیای اطراف وشادی و غم ... داشته باشند، این موارد از جملهٔ دلایلی اند برای سازگاری خود با محیط. افراد فرافکن به وسیلهٔ فرافکنی نقابی را بر چهرهٔ خود می‌زنند تا خود را از همهٔ آنچه دیگران را به آن محکوم می‌کنند، بری بدانند، آنان شخصیتی ناآرام و پرتنش دارند و مدام در پی مکر و دسیسه هستند و در نتیجه تعارض‌های روانی که در آن‌ها پدید می‌آید آنان را متوسل به فرافکنی می‌کند.

یکی از شیوه‌های مولوی در بیان اندیشه‌های عرفانی و عاشقانهٔ خود استفاده از شیوهٔ فرافکنی است که مولانا این فرافکنی‌ها را ناشی از عوامل و زمینه‌هایی می‌داند؛ حال به ذکر چند عامل مهم و برجسته در غزلیات شمس همراه با ذکر شواهد و حکایات می‌پردازیم:

عیب‌جویی

روان‌شناسان معتقدند

> افرادی که دایماً از دیگران عیب‌جویی می‌کنند، در واقع تمایلات درونی خود را به آنها نسبت می‌دهند. یعنی؛ خود آن‌ها همان صفات را دارند مثلاً کسانی که دیگران را دزد به حساب می‌آورند، در برخی موارد خودشان چنین تمایلاتی دارند (گنجی،۱۳۸۶: ۱۳۵).

عیب‌جویی و طعنه‌زدن بر دیگران از کیفیت تشخیص انسان در مورد کسی یا چیزی که ناپسند می‌دارد، ناشی می‌شود. بنابراین کسی که از مردمان پاک عیب‌جویی می‌کند و بر آنان طعنه می‌زند، از روی باطن خود پرده برمی‌دارد و بدنیتی و سوءتشخیص خود را نمایان می‌سازد.

گر یکی عیبی بگویم قصد من عیب منست　　زانک ماهم را بپوشد ابر من اندر بدن
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۱۹۶۹)

بدخویی

اخلاق نیکو از بهشت آمده است. کسی بوی بهشت می‌دهد که از خلق و خوی زشت بی‌زاری جوید زمانی تاج خلیفهٔ الهی بر تارک انسان نهادند از او پیمان گرفتند که خوبی را سرلوحهٔ زندگی خود سازد وگرنه انسان از حیوان پست‌تر خواهد شد «و اکرم نفسک عن کل دینه و ان ساقتک الی الرغائب : خود را از ارتکاب هر عمل زشت و پستی بازدار اگرچه تو را به اهدافت برساند» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱)

بدخویی نیز مانند عیب‌جویی از جمله عواملی است که زمینهٔ فرافکنی را فراهم می‌کند و آن کس که دائم از بدخویی دیگران شکایت می‌کند، پیداست که خود خوی خوش ندارد؛ زیرا

> مرد نیک را از کسی شکایت نیست، نظر بر عیب نیست هر که شکایت کرد، بد اوست. گلویش را بیفشار البته پیدا آید که عیب از اوست. او از این طرف شکایت می‌کند، آن از آن طرف هر دو متلون، در طرف خود جبری، در طرف یار خود قدری.

فرد چرا شد عدد از سبب خوی بد　　زآتش بادی بزاد در سر ما رفت باد
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۸۸۳)

آب بد را چیست درمان باز در جیحون شدن　　خوی بد را چیست درمان باز دیدن روی یار
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۱۰۷۳)

ما از دو صفت ز کار بیکار شویم　　در دست دو خوی بد گرفتار شویم
یک خو آنی که سخت از او مست شویم　　خوی دگر آنکه دیر هشیار شویم
(مولوی، ۱۳۹۰: ق ۱۳۰۵)

توجیه (دلیل‌تراشی)

در فرهنگ‌ها و متون روان‌شناسی و روان‌پزشکی، تعریف‌ها و توصیف‌های متعددی از این اصطلاح ارائه شده است که در اینجا به نقل دو مورد اکتفا می‌شود: برای حفظ حرمت نفس خود و معذور کردن خود در چشم خویشتن، بی‌آنکه بدانیم چنین می‌کنیم، گاه به تفکرات نادرستی می‌پردازیم که آن را می‌توان در اصطلاح دلیل تراشی خواند؛ کاری که می‌کنیم این است که در حقیقت، خود را فریب می‌دهیم تا نقص یا گناه (یا قصور) خود را بپوشانیم، می‌کوشیم تا برای آنچه می‌اندیشیم یا می‌گوئیم یا می‌کنیم دلیلی ظاهراً مشروع یا منطقی یا قابل قبول بیابیم (مان،۱۳۴۲: ۱۳۹).

دلیل‌تراشی مکانیسم دفاعی ناخودآگاهانه ایست که به وسیلهٔ آن (رفتارها)، انگیزه‌ها و احساسات غیرمنطقی و ناپذیرفتنی توجیه و تبرئه گردیده و یا به کمک وسایل موجه‌نما به طور آگاهانه قابل تحمل و قبول می‌شود. (بهرامی و معنوی،۱۳۷۰: ۳۰۹) در غزلیات شمس نیز به عنوان یکی از عوامل اصلی فرافکنی آمده است:

تدبیر صد رنگ افکنی، بر روم و بر زنگ افکنی — وندر میان جنگ افکنی، فی اصطناع لا یری
می مال پنهان گوش جان، می نه بهانه بر کسان — جان رب خلصنی زنان، والله که لاغست ای کیا
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۱)

گیرم که خارم، خار بد خار از پی گل می زهد — صراف زر هم می‌نهد، جو بر سر مثقال‌ها
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۲)

شادی و خوشی

به اعتقاد مولانا سرچشمه تمام شادی‌ها و خوشی‌ها جان و دل آدمی است. مبدأ و منشأ لذت نخست در انسان وجود دارد و پس از آن سایه و اثر آن به اشیاء فرافکنی می‌شود. یعنی انسان محبوبیت و مطلوبیت اشیاء را مطابق سوابق ذهنی خود تصویر می‌کند، آن گاه به نشانه و علایمی که در اشیا می‌بیند آن تصویر را بر آن‌ها می‌افکند و مطابق فکر خود تشخیص می‌دهد. اختلافی که در خواستن و یا ناخواستن اشیاء و انسان‌ها در بین مردم به وجود می‌آید از اینجا نشأت می‌گیرد یعنی هر کس چیزی را دوست دارد و می‌طلبد که سایه جان خود را در آن می‌بیند. غزل‌های مولانا از احساسات و عواطف او ناشی می‌شود.

> مبدأ و منشأ لذت در وجود خود ماست که سایه و اثر آن بر اشیاء می‌افتد و مافرع و اصل را از یکدیگر بازنمی‌شناسیم و اگر بگوئیم که لذت از جنس ادراک و قائم به نفس است و اشیاء وسیلهٔ تحقق آن هستند، این توجیه نیز راهی به ده می‌برد (فروزانفر،۱۳۸۲: ۱۹۴).

بهار آمد، بهار آمد، بهار مشکبار آمد — نگار آمد، نگار آمد، نگار بردبار آمد
صبوح آمد، صبوح آمد، صبوح راح و روح آمد — خرامان ساقی مه رو با یثار عقار آمد
صفا آمد، صفا آمد که سنگ و ریگ روشن شد — شفا آمد شفا آمد شفای هر نزار آمد

حبیب آمد، حبیب آمد بدلداری مشتاقان / طبیب آمد طبیب آمد طبیب هوشیار آمد
سماع آمد سماع آمد سماع بی‌صداع آمد / وصال آمد، وصال آمد وصال پایدار آمد
ربیع آمد ربیع آمد ربیع بس بدیع آمد / شقایق‌ها و ریحان‌ها و لالهٔ خوش عذار آمد
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۵۶۹)

یا در غزل ۵۷۰ با مطلع:

بهار آمد، بهار آمد بهار خوش عذار آمد / خوش و سر سبز شد عالم،اوان لاله زار آمد

غم

از شهر تو رفتیم و تو را سیر ندیدیم / از شاخ درخت تو چنین خام فتیدیم
در سایهٔ سرو تومها سیر نخفتیم / وز باغ تو از بیم نگهبان نچریدیم
بر تابهٔسودای تو گشتیم چو ماهی / تا سوخته گشتیم ولیکن نپزیدیم
گشتیم به و یرانه بسودای چو تو گنج / چون مار به آخر به تک خار خزیدیم
چون سایه گذشتیم بهر پاکی و ناپاک / اکنون نه تو محویم نه پاک و نه پلیدیم

در تمام این ابیات غم و اندوهی عظیم بر دل مولانا سایه افکنده است؛ غم دوری از معشوق، معشوق زمینی نیست بلکه معبود ازلی است. در این ابیات مولوی به شیوهٔ فرافکنانه غم غربت خود را در واقع غم بشر را بازگو می‌کند. غربت از اصل خود گه از نزدیکی و بودن در بهشت و در جوار حق به مصیبت فراق مبتلا شده است. ویرانه دنیای مادی است. انسان از بهشت و نعمت‌های بی‌نهایت آن هبوط پیدا کرد و به کرهٔ خاکی آمد که در برابر بهشت و نعمت‌های آن مانند ویرانه‌ای است.

امروز نگار ما نیامد / آن دلبر و یار ما نیامد
آن گل که میان باغ جانست / امشب به کنار ما نیامد
صحرا گیریم همچو آهو / چون مشک تتار ما نیامد
آرام مده تو نای و دف را / کارام و قرار ما نیامد
آن ساقی جان نگشت پیدا / درمان خمار ما نیامد
ای رونق مطربان همین گو / کان رونق کار ما نیامد
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۷۱۱)

در این ابیات غم و اندوه ناشی از نیامدن نگار است؛ این غم و اندوه بسیار زیاد است. اندوه و بی‌قراری حاصل از نبود نگار خویش را به شیوه‌ای فرافکنانه در بیت زیر آشکارا بیان می‌کند:

آرام مـــده تـــو نـــای و دف را　　کارام و قـــرار مـــا نیامـــد
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۷۱۱)

مولانا می‌گوید چون آن معشوقی که مایهٔ آرامش دل ماست نیامد و در ما غم و بی‌قراری ایجاد کرد، ای مطرب تو هم آرامش را از نای و دف بگیر و بنواز و به آنها لحظه‌ای استراحت نده.

گاهی هم این غم و اندوه گریه در پی دارد، مثنوی با نی و ناله هایش آغاز شده، گوینده راز خود را در ناله پنهان کرده است. گریستن سبب ترحم شنونده می‌شود. انسانی هم که دچار لغزش و اشتباه شده این غم و اندوه خود را به صورت گریه بروز می‌دهد؛ همان طور که حضرت آدم وقتی از بهشت رانده شد:

زان که آدم زان عتاب از اشک رست　　اشک تر باشد دم توبه پرست
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۶۴۳)

وفا

یکی از مضامینی که در غزل مولانا دستمایهٔ فرافکنی شده است؛ مضمون وفا است آنجا که می‌گوید:

مـــن رسـیدم بـه لـب جـوی وفـا　　دیـــدم آنجـــا صنمـــی روح فـــزا
سـپه او همـــه خورشـید پرســت　　همچـو خورشـید همـه بی‌سـرو پـا
بشنـــو از آیـــت قـــرآن مجـــید　　گـــر تـو بـاور نکنـــی قـــول مـــرا
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۱۸۴)

انتساب قصورها و تقصیرها به قضا و قدر

اعتقاد راسخ به تأثیر قضا و قدر در سرنوشت انسان یکی از محوری‌ترین زمینه‌های فرافکنی است. بسیاری از افراد برای تبرئه خود، گناهان و اشتباهات خود را به قضا و قدر نسبت می‌دهند و با تفکری جبریانه حزم و دوراندیشی و مسوولیت پذیری خود را نادیده می‌گیرند. مولوی نیز نظیر ناصرخسرو، با روشن‌بینی به این واقعیت پی برده است که بسیاری از آدمیان، ناخودآگاه، درصدد آنند که با توسل به قضا و قدر برای خود مفری بجویند و بدین وسیله، خطاها و گناهان خود را توجیه و خویشتن را تبرئه کنند؛ در تأیید این مدعا شواهد متعددی چه در مثنوی و چه در دیوان شمس وجود دارد که به ذکر چند حکایت آن می‌پردازیم.

مولوی ضمن شرح داستان حسدورزی و کینه‌توزی امیران دربار سلطان محمود نسبت به ایاز به بحث در مورد جبر و اختیار کشیده می‌شود و در خلال آن، با صراحت به موضوع فرافکنی و قضا و قدر اشاره می‌کند و آدمیان را از افتادن در دام آن برحذر می‌دارد (کتابی، ۱۳۸۳: ۵۸).

جـــرم خود را چون نهی بـر دیگران؟　　بر قضا کـــــم نـــه بهانـه ای جـوان

می‌خـورد عمرو بر احمــد حـد خمر؟ خـون کنـد زید و قصـاص او به عمر؟
جنبـش از خـود بیـن و از سـایه مبین گـرد خـود برگـرد و جرم خود بـــبین
(مولوی، ۱۳۸۲: ۶/ ۴۱۳-۴۱۵)

از بد پشیمان می‌شـوی الله گویان مـی‌شوی آن دم تو را او می کشد تا وارهاند مر تو را از جرم
ترسان می‌شوی وز چاه پرسان می‌شوی آن لحظه ترساننده را با خود نمی‌بینی چرا
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۳)

رنج و بلایی زین بتر کز تو بود جان بی‌خبر ای شاه و سلطان بشر لا تبل نفسا بالعمی
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۷)

تو از خـواری همی‌نالـی نمی‌بینی عنایت‌ها مخواه ا زحق عنایت‌ها و یا کم کن شکایت‌ها
(مولوی، ۱۳۹۰: غ ۵۹)

نتیجه‌گیری

یکی از ویژگی‌های بارز اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین محمد رومی، توجه دقیق و عمیق به جنبه‌های روان‌شناختی وجود آدمی و تلاش پیگیر وی برای تحلیل پیچیدگی‌ها و کشف زوایای پنهان روح انسانی است. از میان مفاهیم جدید روان‌شناختی، «فرافکنی» شاید بیش از دیگر مفاهیم مورد توجه و اشارهٔ مولانا قرار گرفته است. شعر مولانا آگنده از زیبایی است اما هنوز هم با همهٔ تحقیقاتی که دربارهٔ شعرش شده، بسیاری از وجود زیباشناختی آن در پردهٔ ابهام است یکی از مهم‌ترین وجوه زیبایی در شعر مولانا فرا فکنی است که این مفهوم در ادب فارسی، به ویژه در غزلیات شمس به گونه‌ای گسترده مطرح شده و گاه در مورد آن تحلیل‌های عمیق روان‌شناختی ارائه گردیده است.

غزلیات شمس مولانا از جمله آثار مهم ادبیات فارسی است که از جنبه‌های مختلف از جمله روان‌شناسی، قابل بررسی و تحقیق است و از لحاظ فرافکنی ابیات بسیاری را در برمی‌گیرد.. شناخت عمیق و درک دقیق مولوی از انسان باعث شده است که به لایه‌های درونی و روانی انسان نفوذ کند و به بازتاب و توصیف آن در قالب زبانی، ادبی و تصویری بپردازد. اعتقاد مولوی بر آن است که هیچ یک از علوم و معارف بشری، ارزش و اهمیت روان‌شناسی را ندارد و بزرگترین عقده ای (گرهی) که بشر در کار دنیا و آخرت خود دارد، همین است که خود را بشناسد.

بررسی غزلیات شمس مولانا نشان می‌دهد که اشعار وی ظرفیت و قابلیت فراوانی را برای باز خوانی با رویکردهای میان رشته‌ای، بویژه از دیدگاه نظریه‌های روان‌شناسی داراست. درست است که مولوی، به طور مشخص از «فرافکنی» نام نمی‌برد ولی تمثیل‌های او کم و بیش مبین همان عناصر و ویژگی‌هایی است که در روان‌شناسی نوین برای این مفهوم ذکر می‌شود و از جمله به جنبهٔ نا خود

آگاه بودن فرافکنی عنایت دارد. «فرافکنی» در شعر مولانا به شیوه‌هایی که برشمردیم محدود نمی‌شود بلکه آنچه برشمردیم مهم‌ترین آنهاست.

پی‌نوشت

۱. سازو کار و مکانیسم‌های دفاعی به واکنش‌های خود جوش و غالباً ناخودآگاهی اطلاق می‌شود که روان آدمی برای مقابله ی با انواع تعارض‌های روانی از قبیل: ناکامی، اضطراب، احساس گناهکاری و غیره بدان متوسل می‌شود.

۲. مان در مقام توضیح بیشتر مفهوم فرافکنی، در همان صفحه می‌گوید: برای جبران شکست و پوشانیدن عیوب خود گاه از این راه می رویم که گناه را بر گردن دیگران بیاندازیم و بدین طریق حرمت ذات خود را در نظر خود حفظ کنیم... اگر نتوانیم به مقامی که می‌خواسته‌ایم برسیم قدر مقام یا قدر کسی را که آن مقام را اشغال کرده است پایین می‌آوریم.

۳. این احساس گناه یا شرمساری بر اثر مغایرت اندیشه‌ها و کارهای فرد با هنجارها و ارزش‌های مورد احترام جامعه و یا گروه پدید می‌آید. شایان ذکر است که تعریف مذکور بیشتر به جنبه‌های منفی فرافکنی نسبت دادن کمبودها، خصایص ناپسند و انگیزه‌های نامطلوب به دیگران ناظر است و حال آنکه فرافکنی، به مفهوم عام کلمه، می‌تواند جنبه‌های مثبت نیز داشته باشد؛ به این معنی که افراد مزایا، صفات نیک و حالات و انگیزه‌های مطلوب خود را به دیگران نسبت دهند با توجه به این نکته می‌توان تعریف کلی‌تر و عام‌تری از فرافکنی به شرح زیر ارائه کرد: فرافکنی عبارت است از تعمیم و تسری احوال درون بر جهان بیرون.

منابع

ـ قرآن کریم.
ـ نهج البلاغه.
ـ انزابی‌نژاد، رضا، حجازی، بهجت السادت، (۱۳۸۴)، نا هشیاری هشیارانهٔ مولوی در دیوان شمس، کاوش نامه، سال ششم،شماره۱۰.
ـ بهرامی، غلامرضا، معنوی، عزالدین، (۱۳۷۰)، فرهنگ لغات و اصطلاحات روان پزشکی،انتشارات دانشگاه تهران.
ـ برنو،فرانکو، (۱۳۷۰)، فرهنگ توصیفی روان‌شناسی، ترجمه مهشید یاسایی و فرزانه طاهری، تهران، انتشارات طرح نو.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۸۰)، شرح جامع مثنوی معنوی، جلد ۱-۶، انتشارات اطلاعات، تهران چاپ پنجم.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۲)، شرح مثنوی شریف ،چاپ یازدهم، تهران، انتشارات زوار.
ـ کتابی، احمد، (۱۳۸۳)، فرافکنی در فرهنگ و ادب فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
ـ گنجی، حمزه، (۱۳۸۶)، روان‌شناسی عمومی، چاپ پنجم، تهران،انتشارات ساوالان
ـ مان، نرمان لی، (۱۳۴۲)، اصول روان‌شناسی، ترجمه‌ی محمود صناعی، انتشارات اندیشه، با همکاری فرانکلین، تهران.
ـ مولانا، جلال‌الدین محمد، (۱۳۹۰)، کلیات دیوان شمس، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، تهران، انتشارات بهزاد.

تأثیر قرآن و حدیث در کلیّات شمس تبریزی

محمّدباقر محسنی[1]

چکیده

بدیهی است که همهٔ علوم و فنون رایج در سیطرهٔ بشری به یک چاشنی اشتهاآوری چون ادبیّات نیاز دارند تا ماهیّت‌های علمی و فکری خود را به نمایش بگذارند و ناگزیر همهٔ اندیشمندان و نویسندگان زبردست نیز برای بیان افکار و اندیشه‌های هنری خود از ابزار ادبیّات بهره جسته، تراوشات ذهنی و فکری خود را با آیینهٔ تمام‌نمای این هنر جاوید ماندگار می‌سازند.

امّا با نگاهی کنجکاوانه معلوم می‌شود خود این رشتهٔ هنری نیز برای تجلّی ماهرانه به چاشنی‌هایی نیاز دارد تا خود را بیش از هر رشتهٔ دیگری در معرض تماشای تیزبینان قرار دهد و چون عروسی آذین بسته دلبری کند و دلستانی نماید. در این میان شعرا و نویسندگانی که بیش از دیگران ذائقهٔ علمی و عرفانی دارند مشتاق‌تر از بقیّه دلی به دریای پرگوهر قرآن و احادیث می‌زنند تا سروده‌ها و نوشته‌های خود را با مرواریدهای ناسفتهٔ کلام الهی و سخنان گهر بار نبوی و ولایی آذین بندند که از آن میان می‌توان عارف نامی و مست می‌لایزالی ملّای رومی را نام برد.

این شاگرد پرجاذبهٔ مکتب اسلام و مجذوب مفاهیم دینی و قرآنی که هنر شاعری را حرفه و هنر تلقّی نمی‌کرد ، هرگاه برآن می‌شد که عواطف درونی و احساسات مردمی خویش را بیان کند، چون پروانه‌ای مست خود را به بوستان پر از شکوفهٔ قرآن و حدیث می‌زد و با استمداد از قدرت بیان فوق بشری، شرح درد اشتیاق می‌نوشت و سینه‌های مریدان خویش را چاک چاک می‌کرد؛ در این مقال به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم.

واژگان کلیدی: قرآن و حدیث، مولوی، کلیّات شمس، اقتباس، حلّ و تحلیل.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد واحد خوی

پیش‌درآمد

مولانا جلال‌الّدین محمّد بلخی هرگز شعر و شاعری را شغل و حرفه نمی‌دانست بلکه به نظر او شعر و سروده بهترین ابزار بیان عواطف درونی و احساسات بشری بوده است و از آن برای ارائهٔ تجربیّات فکری و افکار بلند عرفانی کمک گرفته‌است؛ شاید یکی از دلایل شیرینی و سادگی سروده‌های او و عدم توجه به جنبه‌های تصنّع و تکلّف شاعرانه در اشعارش همین احساس او بوده باشد. غزلیّات مولانا انعکاسی از حالات روحی او در ماه‌های دراز آرزومندی است که ناشی از التهاب و وجد او از دیدار با شمس بوده است .روح شور انگیز و عارفانه‌ای که بر غزلیّات او حاکم است شاید در هیچ غزلی پیدا نشود.

مولوی عارفی حقیقی و سالکی راستین بود که پیوسته از دو چشمهٔ فیّاض قرآن و حدیث سیراب می‌شد و تشنگی روحی و روانی خود را با شربت گوارای مفاهیم دینی و قرآنی بر طرف می‌کرد. و به تعبیر زیبای گزارندهٔ توانای «سرّ نی»، آشنایی او با قرآن هم از جهت لزوم استفادهٔ متصّوفه از آیات وحی در انتساب سخنان خود به کلام خدا و هم از جهت سابقهٔ اشتغال خانوادگی مولانا به وعظ و تذکیر بوده‌است. (زرّین‌کوب، ۱۳۷۴: ۳۴۱)

بیت بیت سروده‌های مولانا به ویژه در *مثنوی* و در حدّ قابل قبولی در کلیّات شمس گواه بر این است که او یکی از عاشقان حقیقی قرآن مجید بوده است و از آیات الهی و مفاهیم قرآنی در بیان نظرات و ارائهٔ پیام‌های عارفانه و عاشقانه بهره جسته است و در قالب‌های گوناگون از قبیل حکایت، تمثیل، پند و اندرز و بیان دیدگاه‌ها به قرآن و حدیث تمسّک جسته است که در حدّ حوصله‌ی این اوراق به نمونه‌هایی اکتفا می‌کنیم:

الف. مولانا گاهی عین آیه یا حدیث را در درون بیت به صورت اقتباس به‌کار برده‌است:

تـشنـه را کـــی بـــود فـرامـوشـــی　　چـــــون «سَنُقرِئُـــک فَلاتَنســـی»
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۴۷)

بهل می‌را به می‌خواران بهل تب را به غمخواران　　که این را جملگی نقش است و آن را جمله آوازه
که «کَنزاً کنتُ مخفیّـاً فَاحْببتُ بان اُعرَف»　　بـرای جان مشـتاقان بـه رغم نفـس طنّازه
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۲۹۶)

سرسبز و خوش هر ترّه‌ای، نعره زنان هر ذرّه‌ای　　کالصّبر مُفتاحُ الفرج و الشُکرُ مفتاحُ الرّضا
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۳۳)

فرمود ربّ العالمین با صابرانم همنشین　　ای همنشین صابران «اِفرِغ عَلینا صَبرنا»
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۰)

بر خار پشت‌هربلا خودرا مزن توهم هلا ساکن‌نشین‌وین‌وردخوان‌جاءالقَضاضاقَ‌الفَضاء
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۰)

جان فرشته بودی، یارب چه گشته بودی گز چهره می‌نمودی«لَمْ یَتّخِذ وَلَد» را
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۹۱)

بـه امـر «مُوتوامِنْقَبـل اَن تمَوتـوا» ما کنیم همچو محمّد غزای نفس جهود
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۹۴۱)

نی خموش کن عالم السرّ حاضر است «نَحنُ اَقرب» گفت «مِن حبلِ الورید»
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۸۲۴)

مِـلک بخشد مالـک الملک از کرم علـم بخشـد «عَلّـم القرآن» بلی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۸۹۶)

چـو بر براق سفـر کـرد در شب معراج بیافـت مـرتبهٔ «قابَ قُوس اَو اَدنی»
(مولوی، ۱۳۶۳:غ ۲۱۴)

ب: گاهی مولانا قسمتی از آیه یا حدیث را به صورت حلّ یا تحلیل چنان ماهرانه نگین انگشتری سروده‌هایش کرده وآن قدر باهنرمندی و مهارت کلام خویش را با مفاهیم قرآنی و روایی تلفیق ساخته‌است که تنها اهل علم می‌توانند آن را از هم تفکیک دهند:

نـدای اِرجِعـی بشـنو بـه آبزندگـی بگـرو درآدرآب‌وخوش‌می‌روبه‌آب‌وگل‌چه‌می‌پایی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۴۹۸)

مستفاد از آیهٔ شریفهٔ «یا ایّتهاالنفسُ المطمئنهُ اِرجعی الی رَبِّک راضیهً مرضیّهً» (الفجر/ ۲۸)

مـا گدایانیـم و الله الغنـی از غنـی دان آنچـه بینـی بـا گـدای
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۹۰۲)

مستفاد است از آیات شریفهٔ «واعلَموا اِنّ اللّه غَنیٌّ حمیدٌ (بقره / ۲۶۷) و «لهُ ما فِی‌السّمواتِ و ما فی الارضِ و انّ اللّه لَهو الغَنیّ الحمید» (حج / ۶۴)

لا شـویم از «کلُ شـیٍ هالـکٌ» چـون هـلاک و آفت اندر شـی رسـد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۸۳۱)

اشاره دارد به آیهٔ شریفهٔ «لا الهَ الّا هو کُلُّ شیٍ هالِکٌ الّا وجهُهُ» (قصص، ۸۴)

گفـت: «السـت» تـو بگفتـی: «بلی» شکـر بـلا چـیـست؟ کشیـدن بـلا
سـرّ «بلـی» چیسـت کـه یعنـی منم حـلقـه زن در گـه فـقـر و فـنـا
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۵۱)

مستفاد است از آیهٔ شریفهٔ «و اِذ اَخذَ ربُّکَ مِن بنی آدمَ مِن ظهورهم ذُرِیَّتهم و اَشهدَهم علی انفسِهم اَلستُ بِربّکم قالو بَلی شَهدنا (اعراف/ ۱۷۲).

ای یوسف خوش نام ما خوش می‌روی بر بام ما «انّـا فتحنـا» الصّـلا بـازا ز بـام از در درا
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۸)

اشاره دارد به آیهٔ شریفهٔ «اِنّا فَتحنا لَکَ فَتحاً مُبیناً» (فَتح / ۱)

بـر خاک مـن امانـت حق گـر نتافتی من چون مزاج خاک ظلوم و جهولمی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۹۹۶)

بیت فـوق بـه مضمون آیه شریفهٔ زیر اشارت دارد: «اِنّا عَرَضْنا الأمانَةَ عَلَی السَّمواتِ و الأَرْضِ و الجِبالِ فَابَینَ اَنْ یَحمِلْنَها» (۳۳/۷۲).

چو گذشت رنج و نقصان، همه باغ گشت رقصان که ز بعد «عُسر یُسری» بگشاد فضل باری
(مولوی، ۱۳۶۳:غ ۲۸۴۹)

«فَاِنَّ مَعَ العسرِ یُسرا، اِنَّ معَ العسرِ یُسراً» (الشرح/ ۵ و۶)

کـه برگشـاید درهـا مفتّـح الابـواب که نزل و منزل بخشـید «نحن نزّلنا»
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۱۷)

اشاره به :«اِنّا نحنُ نَزّلنا الذّکرَ و اِنّا لهُ لَحافظونَ» (الحجر/ ۹)

ز جان و تن برهیدی به جذبهٔ جانان ز قاب و قوس گذشتی به جذبه «اَوْادنی»
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۱۷)

اشاره دارد به آیات: «ثُمَّ دَنی فَتدلّی فَکانَ قابَ قوسینَ اَو اَدنی» (نجم/ ۸ و ۹)

چـو دل تمـام نهادی ز هجر بشـکافد　　بزخـم نادرهمقـراض «اِهبطـوا منها»
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۱۶)

«قُلنا اهبِطوا منها جَمیعاً» (بقره ۳۸)

ج: از آنجا که مولانا با عنایت به محدودهٔ فکری خویش به آیات و احادیث احاطه داشته و در مسیر حرکتش بسوی تکامل از آن‌ها بهره جسته است هرجا لازم دیده پیام‌های شعری خود را با مفاهیم قرآنی و اسلامی آذین بسته و به صورت تلمیح و تضمین کلام خویش را به آن‌ها آراسته است.

اگر تو عاشق عشقی و عشق را جویا　　بگیر خنجر تیز و ببر گلوی حیا
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۱۳)

حضرت علی (ع) می‌فرمایند: عَلی قَدرِالحیاءِ تَکونُ العِفّةُ. (غررالحکم، جلد۲: حدیث۱۰) امام صادق (ع) می‌فرمایند: لا ایمانَ لِمَن لا حیاءِ لَهُ. (فروزانفر، ۱۳۳۴: ۱۶۵)

نقل است از رسول که مردم معادنند　　پس نقد خویش را برو از کان خویش جوی
از تخت تن برون رو و بر تخت جان نشین　　از آسمان گذر کن و کیوان خویش جوی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۳۰۰۵)

ناظر است به حدیث: «النّاسُ مَعادِنٌ تَجِدُونَ خِیارَهُم فی‌الجاهِلیّةِ خِیارَهُم فی الاِسلام اِذا فَقُهُوا» (افروزانفر، ۱۳۳۴: ۶۲)

عالم چو کوه طور شد، هر ذرّه‌اش پر نور شد　　مانند موسی روح هم افتاد بیهوش از لقا
(مولوی، ۱۳۶۳:غ ۳۳)

مستفاد است از آیهٔ شریفهٔ: فلمّا تَجَلی رَبُّهُ لِلجَبَلِ جَعَلَهُ دَکّاً و خَرَّ موسی صَعِقاً (۷/۱۴۳)

خامشـــی صبر آمد و آثار صبر　　هر فرج را می‌کشد از کان، بلی
(مولوی، ۱۳۶۳:غ ۲۸۹۶)

ناظر است به حدیث: اَلصبْرُ مِفْتاحُ الفَرَجِ (کنوزالحقایق، چاپ بمبئی، ۷۶).

مـــادر فتنه‌هـــا کـــه مَـــی باشـــد　　طربـــی بـــی رخـــش مـــــی‌زاید
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۹۸۸)

ناظر است به حدیث: اَلخَمرُ اُمُّ الخَبائِث. (فروزانفر، ۱۳۳۴: ۱۲۳)

بـر خاک مـن امانـت حق گـر نتافتی　　من چون مزاج خاک ظلوم و جهولمی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۹۹۶)

نپذیرفـــت آســـمان بـــار امانـــت و　　کـه عاشـق بـود و ترسـید از خطایـی
(مولوی، ۱۳۶۳:غ ۲۶۷۴)

وگر چو حامله لرزان شوی به هر بویی　　ز حاملان امانت بدان که بو نبری
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۳۰۷۰)

ابیات فوق به مضمون آیه شریفه زیر اشارت دارند: «اِنّا عَرَضْنا الأمانَةَ عَلَی السَّمواتِ و الأَرْضِ و الجِبالِ فَابَینَ اَنْ یَحمِلْنَها» (۳۳/۷۲).

شداسم‌مظهرمعنی:«کَاَردتُ‌اَن‌اُعرفُ»　　وز اسم یافت فراغت بصیرت عَرفا
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۷)

که اشارتی به حدیث قدسی زیر دارد: «کُنتُ کَنزاً مخفیّاً فَاحببتُ اَن اُعرف فَخلقتُ الخلقَ لِکَی اُعرفَ »

سخن که خیزد از جان زجان حجاب کند　　ز گوهر و لب دریـا زبـان حجاب کند
بیان حکمت اگر چه شگرف مشعله‌ایست　　ز آفتاب حقایق بیـان حجاب کند
جهان کفست و صفات خداست چون دریا　　ز صاف بحر، کف این جهان حجاب کند
ز نقش‌های زمین و ز آسمان مندیش　　که نقش‌های زمین و زمان حجاب کند
نشان آیت حقّست این جهان فنا　　ولی زخوبی حقّ این نشان حجاب کند
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۹۲۲)

مولانا در ابیات فوق به حدیث «اِنَّ لِلّهِ سَبعینَ اَلفَ حجابٍ مِن نورٍ و ظُلمَةٍ » نظر داشته است (رازی، ۱۳۶۱: ۱۷۰).

در غـــم یـــار، یـــار بایســـتی　　یـــا غمـــم را کنـــار بایســـتی

نفـــس ایـــزدی ز ســـوی یمـــن　　بـــر خلایـــق نثـــار بایســـتی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۳۱۵۵)

که ناظر است بر حدیث شریف «اِنی لَاجِدُ نفَسَ الرّحمنِ من جانبِ الیَمنِ» (افروزانفر، ۱۳۳۴: ۷۳).

شب مست یار بودم و در های های او　　حیران آن جمال خوش و شیوه‌های او
جانم دهی ولی نکشی ور کشی بگو　　من بارها گزاردم خون بهای او
(مولوی، ۱۳۶۳: ت ۲۵)

اشاره دارد به حدیث «مَن اَحبّنی قَتلتُه و مَن قَتلتُه فَانا دِیَتُه» (افروزانفر، ۱۳۳۴: ۱۷۴)

هـم آگـه و هـم ناگـه مهمـان مـن آمـد او　　دل گفت که: «کی آمد؟» جان گفت: «مه‌مه‌رو»
نزدیکتـر سـت از تو بـا تو چـه روی بیرون　　چون برف گدازان شو، خود را تو ز خود می‌شو
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۱۷۲)

مستفاد است از مضمون آیهٔ شریفه: «نحن اقربُ اِلَیهِ مِن حَبلِ الوَرید» (قرآن کریم سوره ۵۰ آیه ۱۶)

ای سرو و گل بستان، بنگر به تهیدستان　　نانی ده صد بستان، ها ده چه به درویشان
یـک دانـه اگـر کاری صد سـنبله بـر داری　　پس گوش چه می‌خاری ها ده چه به درویشان
(مولوی، ۱۳۶۳:غ ۱۸۶۵)

مستفاد است از آیهٔ شریفهٔ «مَثل الّذینَ یُنفقون اَموالهم فی سبیل اللّه کَمثل حَبّهٍ اَنبتَت سَبعَ سنابِلٍ» (۲/ ۲۶۱)

ای دشـمن عقـل و جـان شـیرین　　نـور موســی و طــور سینیــن
مـن از پـی اینـت نقـش کـردم　　تـا کلـک مـرا کنـی تـو تحسـین
(مولوی،۱۳۶۳: غ ۱۹۳۲)

اشاره‌دارد بر آیهٔ شریفهٔ «و ما خلقتُ الجنَّ والانسَ اِلّا لِیعبُدون» (۵۱/ ۵۶). مولانا گاهی چنان با قدرت‌نمایی و هنرمندی، فارسی و عربی و متن و حدیث یا آیه را در هم می‌آمیزد که اصل در فرع گم می‌شود:

بانـگ آیـد هـر زمانـی زیـن رواق آبگـون　　آیـت (اِنّـا بَنَیناهـا وَ اِنّـا مُوسِـعُونَ)
کی شنوداین بانگ را بی‌گوش ظاهردم به دم　　(تایِبُـونُ العابـدونُ الحامـدونَ السّـایحون)

نردبان حاصل کنید از (ذی‌المَعارج) برروید (تَعرُج الرّوح اِلَیهِ وَ اَلمَلایک اَجمعون)
کی تراشد نردبان چرخ نجّار خیال؟! ساخت معراجش ید (کُلٌّ اِلَینا راجِعون)
تا تراشیده نگردی تو بتیشهٔ صبر و شکر (لا یُلَقّیها) فرو می‌خوان (اِلّا الصابِرُون)
بنگراین تیشه بدست کیست،خوش‌تسلیم‌شو چون‌گره مستیز باتیشه‌که (نَحنُ الغالبُون)
پایهٔ چند ار بر آیی باشی (اَصحابُ الیَمین) وررسی بربام خود (السّابقُونَ السّابقُون)
گر ز صوفی خانهٔ گردونی، ای صوفی بر آ واندرا اندر صف (انّا لَنَحنُ الصّافون)
ور فقیری کوس (تَمَّ الفَقرُ فَهوَ اللّه) بزن ور فقیهی پاک باش‌از (اِنّهُم لا یَفقَهون)
گرچو نونی در رکوع وچون قلم اندرسجود پس‌توچون (نون‌وقلم)پیوندبا (مایَسطُرُون)
چشم‌شوخ(سَوفَ یُبصِر)باش‌پیش‌از(یُبصِرُون) چون مداه‌نرم‌ساری چیست‌پیش (یُدهِنُون)
چون درخت سدره بیخ آورشواز (لارَیبَ فِیه) تا نلرزد شاخ و برگت از دم (رَیبُ المَنُون)
بنگر آن باغ سیه گشته ز (طافَ طایِف) مکر ایشان باغ ایشان سوخته (هُم نایِمُون)

(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۹۴۸)

نتیجه‌گیری

هم چنان که همهٔ علوم بشری برای نشان دادن ماهیّت علمی و فکری خود به چاشنی هنرمندانه‌ای چون ادبیّات نیاز دارند، اکثر اندیشمندان و نویسندگان ادبیّات فارسی نیز برای بیان افکار و اندیشه‌های هنری خود به یک پشتوانهٔ جاویدی چون قرآن مجید، احادیث و روایات اسلامی نیازمندند. در این میان شعرا و نویسندگانی که بیش از دیگران ذائقهٔ علمی و عرفانی دارند مشتاق‌تر از بقیّه دل به دریای پرگوهر قرآن و احادیث می‌زنند تا سروده‌ها و نوشته‌های خود را با مرواریدهای ناسفتهٔ کلام الهی و سخنان گهر بار نبوی و ولایی آذین بندند که از آن میان می‌توان عارف نامی و مست می‌لایزالی ملّای رومی را نام برد.

این شاگرد پر جاذبه مکتب اسلام و مجذوب مفاهیم دینی و قرآنی که هنر شاعری را حرفه و شغل تلقّی نمی‌کرد، هرگاه تصمیم می‌گرفت که عواطف درونی و احساسات مردمی خود را بیان کند ناخودآگاه دست تمسّک به دریای با عظمت قرآن و حدیث دراز می‌کرد و با استمداد از قدرت بیان فوق بشری شرح درد اشتیاق می‌نوشت و مریدان خویش را مست می لایزالی می نمود که نمونه‌های بسیار اندکی از آن استفادهٔ هنری را در این مقاله مشاهده کردیم.

منابع

ـ قرآن مجید.
ـ ابوالقاسمی، دکتر سیده مریم، (۱۳۸۳)، اصطلاحات و مفاهیم عرفانی دیوان شمس، سازمان انتشارات وزارت فرهنگ ارشاد اسلامی، چاپ اوّل، تهران.
ـ حلبی، دکتر علی‌اصغر، (۱۳۶۶)، تأثیرحدیث و قرآن درادب فارسی، انتشارات پیام نور، چاپ اوّل، تهران.
ـ رازی، نجم‌الدّین، (۱۳۶۱)، مرصادالعباد، به کوشش محمّد امین ریاحی، انتشارات توس، چاپ دوّم، تهران.
ـ صالحی، سیدعباس و همکاران، (۱۳۷۴)، فصلنامه‌ی پژوهش‌های قرآنی، شمارهٔ ۲، چاپ تبلیغات اسلامی قم.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزّمان، (۱۳۳۴)،احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوّم.
ـ مولوی، جلال‌الدّین محمّد (۱۳۶۳)، کلیّات شمس تبریزی، به کوشش بدیع‌الزمان فرزانفر،۱۳۶۳، انتشارات امیر کبیر، چاپ سوّم، تهران.
ـ نوری کوتنائی، نظام‌الدّین، (۱۳۷۰)، آیات مثنوی معنوی، چاپ شقایق، چاپ اوّل، تهران.

بررسی مفهوم نیاز در *مقالات* شمس تبریزی

سیدمهدی حسینی‌میرمحمدی[1]

چکیده

شمس‌الدین محمدبن علی بن ملک داد تبریزی (۵۸۲–۶۴۵) از اسرارآمیزترین و شوریده‌ترین شخصیت های برجسته ادبیات عرفانی است. متأسفانه تنها اثری که از این اندیشمند برجسته حوزه عرفان و تأویل قرآن و حدیث به جا مانده، مقالات اوست که تنها تعدادی از سخنرانی‌های او بر منبر وعظ و تذکیر می‌باشد که توسط شاگردان و حاضران در آن مجالس یادداشت برداری شده و بعدها با کنارهم قراردادن آنها، تا حدی مرتب و تنظیم شده است. اما همین گفته‌های معدود هم برای اثبات اندیشه‌های متفاوت و برجسته او کافی است. اندیشه‌های عرفانی شمس خاص خود اوست. در مقالات او برخی از این اندیشه‌ها جلوه یافته است. یکی از مفاهیم کلیدی و پربسامد عرفانی در مقالات شمس، مفهوم نیاز و ماهیت و کارکرد آن در تعالی سالک می‌باشد. این مفهوم، در اندیشهٔ شمس تبریزی جایگاهی محوری و برجسته دارد که با مفهوم آن در نزد عارفان قبل از او بسیار متفاوت است. در واقع «نیاز» بار معنایی وسیعی دارد و بی‌شک از مهم‌ترین مبانی فکری شمس می‌باشد. در این اثر ضمن بررسی این مفهوم در مقالات شمس و مقایسه آن با استفاده دیگر عارفان از آن، به بیان رابطه میان «نیاز» و تعالی سالک و علو او در عشق پرداخته می شود.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، مقالات، نیاز، عشق.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبائی

مقدمه

شمس‌الدین‌محمدبن‌علی‌بن‌ملک داد تبریزی (۵۸۲–۶۴۵) از اسرارآمیزترین و شوریده‌ترین شخصیت‌های برجسته ادبیات عرفانی است. متأسفانه جریان زندگی او چندان روشن نیست و با افسانه‌ها همراه است. در واقع شمس تبریزی واعظ و عارف برجسته‌ای بود که علی رغم احاطه بر مسائل عرفانی و دینی، تمایلی به نوشتن نداشت و در تمام عمرش نه کتابی نوشت، نه مکتبی بنانهاد. از این رو در کتب تاریخی و زندگی‌نامه‌های عصر وی، چندان از احوال و زندگانی او مطالبی بیان نشده است. در تذکره‌هایی چون: *ولدنامه* و *رباب‌نامه* از سلطان‌ولد، *رسالهٔ سپهسالار* فریدون‌بن‌احمد، *مناقب‌العارفین* افلاکی، *نفحات‌الانس* جامی و *تذکرهٔ* دولتشاه سمرقندی مطالبی ممزوج به خرافه دربارهٔ او وجود دارد. تمام این منابع، شمس را عارفی صاحب کرامت، دانشمند علوم مختلف مانند نجوم، الهیات، کیمیا و ... و اهل علم و فضل معرفی کرده‌اند.

از حسب حال موجز او در متن مقالات چنین برمی‌آید که نسب معنوی خود را به عرفا و صوفیان تبریز می‌رساند. او چنان شیفته و دلبستهٔ عرفای تبریز است که پروای دیگر عارفان صاحب نام ملک عرفان را ندارد و هنگامی که از بزرگان صوفیّه مانند: جنید، منصورحّلاج، نجم کبری و حتی ابن‌عربی یاد می‌کند، به راحتی زبان به انتقاد آنها می‌گشاید.

تنها اثر باقی مانده از او، برخی از سخنرانی‌هایی است که با نام «*مقالات*» به دست ما رسیده است. در مجالس وعظ قدیم مرسوم بوده که شاگردان و مریدان از سخنان شیخ و پیران یادداشت برمی‌داشتند. مقالات شمس مجموعه چنین یادداشت‌هایی است.

> این قبیل یادداشت‌های شتاب‌آلوده و درهم برهم را معمولا پس از تنظیم و تنقیح در وقت فراغت بازنویسی می‌کردند و آن را به نظر خود شیخ و استاد می‌رسانیدند. اما مقالات شمس این بخت را نداشته و هیچگاه ترتیب و تنقیح نیافته است. مقالات به صورتی که به دست ما رسیده مجموعه‌هایی از همان یادداشت‌های تندنویس نامنظم است؛ مشتمل بر بسیاری عبارت‌های گسسته، پاره و ناتمام (موحد، ۱۳۸۸: ۱۸).

اما همین مجموعه ناتمام، پراکنده و نامنظم برای معرفی شمس به عنوان یکی از معدود عارفان دوران ساز در تاریخ ادبیات ما کافی است. اندیشه‌های جسورانه، عمیق، شفاف و خلاف هنجار او که عرفان را در بطن جامعه می‌خواهد و جامعه را زیر چتر عرفان، از او عارفی بزرگ و صاحب سبک فکری و زبانی خاصی ساخته که پهنه ادب عرفانی ما مثل او را کم دیده است. شمس از معدود عارفانی است که تنها متوجه عرفان نیست. او به همه مسائل موجود بشر اهمیت می‌دهد؛ نه تنها به سرنوشت و کمال فرد، بلکه به جامعه و افراد آن نیز متوجه است. در مقالات، سخنانی ارزشمند در حوزهٔ زندگی اجتماعی و پرورش جامعه و نحوهٔ سلوک با اهل آن را دارد. او بارها نوع دوستی خود را در مقالات نشان داده است: «اگر از ترکستان تا به شام کسی را خاری در انگشت شود، آن از آن من است و اگر اندوهی در دلی است، آن دل از آن من است» (شمس، ۱۳۶۹: ۱۲۹). آری «در عصر سقوط ارزش‌ها و دوره ناهنجاری‌ها او درد جمعی را مطرح می‌کند و درمان این نابسامانی‌ها را در عشق می‌جوید تا همه بیگانگی‌ها در

عرصه عشق به یگانگی منجر شود» (نصرتی، ۱۳۷۹: ۱۶۴).

برخی سخنانش در مقالات، آن گونه صداقت و واقعیت دارند که مخاطب را بیش از پیش شیفته این انسان برتر می‌کند:

> این مردمان به نفاق خوشدل می‌شوند و به راستی غمگین می‌شوند. او را گفتم تو مرد بزرگی و در عصر یگانه‌ای؛ خوشدل شد و دست من گرفت و گفت: مشتاق بودم و مقصر بودم. و پارسال با او راستی گفتم، خصم من شد و دشمن شد. عجیب نیست این؟ با مردمان به نفاق می‌باید زیست تا در میان ایشان با خوشی باشی. همین که راستی آغاز کردی به کوه و بیابان برون می‌باید رفت که میان خلق راه نیست (شمس، ۱۳۶۹: ۴۶).

یا در جایی دیگر می‌گوید:

> 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. برخود گیرم که آن مهر نیز که بود سرد نشود. با مولانا بود که ظاهر کردم، افزون شد و کم نشد. راست نتوانم گفتن: که من راستی آغاز کردم مرا بیرون می‌کردند. اگر تمام راست گفتمی به یکبار همه شهر مرا بیرون کردندی (همان، ۱۲۹).

یا در مورد مفهوم مرگ و تفاوت آن با «نقل» بحث جالبی دارد که بی‌سابقه است. شمس به زیبائی و درستی در بحث از مرگ، به نقل اشاره می‌کند.

> جان که آمد به اینجا (دنیا) می‌بایست از صورت به معنی آمدی و تن به جان خو کردی؛ چون به صورت مشغول شد و جان با تن خو کرد، آن در بلا بسته شد و جان را فسحت و فراخی نماند، از آن طرف مثلا مال دید و حرمت و زن مونس و حریف از این طرف حاصل شد و انواع لذات؛ پس میل کرد بدین طرف؛ اگر نام مرگ بگویند پیش او او را هزار مرگ باشد اگر او مرادها از آن عالم دیدی مشتاق رفتن بودی به آن عالم پس آن مرگ نبودی بلکه زندگی بودی. پس نقل دیگر بود و مرگ دیگر. اگر چنین نوری و ذوقی نداری پس تدارک کن و بجو هرحالی هرکاری که در آن حال مرگ را دوست داری آن کار نکوست پس میان هر دو کاری که متردد باشی درین آینه بنگر که از آن دوکار کدام به مرگ لایقترست (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۱۸).

به هرروی از چنین اندیشمندی، می‌سزد که در آرای عرفانی خود، دارای آشنائی‌زدایی‌ها و عادت‌ستیزی‌هایی باشد که در دیگر متون عرفانی کمتر شاهد آنها هستیم.

پیشینه پژوهش

علی رغم وجود اندیشه‌های خاص و برجسته در *مقالات* شمس، دستگاه فکری عرفانی شمس چندان

مورد موشکافی و تحلیل قرار نگرفته؛ شاید یک دلیل عمدهٔ آن، شکل ظاهری کتاب *مقالات* باشد که به صورت نامنظم و گسسته و ناقص نگارش شده است. می‌توان دلیل دیگر این امر را، ساختار خاص زبانی مقالات دانست؛ جملات موجز با بار معنائی عمیق و وسیع، خواننده را در یافتن معنای مقصود دچار سختی می‌کند. گوئی شمس در سخن خود در مورد تنگنای سخن و فسحت معنا که در جای جای *مقالات* وارد شده، ذوب شده و *مقالات* مملو از چنین ساختار زبانی است. همچنین بیشتر مقالات و کتاب‌هایی که در مورد شمس نگاشته شده، غالباً به شرح زندگی افسانه وار او به ویژه داستان ملاقات و مصاحبت او با مولوی پرداخته‌اند و اگر هم به تبیین اندیشه‌های او دست زده‌اند، به بیان مطالبی کلی و تکراری بسنده کرده‌اند. از جمله این آثار می‌توان به کتاب‌های «*شکوه شمس*»، آن‌ماری شیمل (۱۳۶۸) و «*باغ سبز*» محمدعلی موحد (۱۳۸۷) اشاره کرد. همچنین درباب تأویلات خاص شمس از قرآن و احادیث در سال‌های اخیر مقالاتی نگاشته شده است؛ از جمله: پژوهشی در چگونگی تاویلات قرآنی شمس تبریزی، ازمحمد خدادادی و دیگران، (۱۳۹۰)، یا مقاله «شمس تبریزی و تفسیرهای بدیع او از آیات قرآن»، از قدرت‌الله طاهری (۱۳۸۵). همچنین در مقالهٔ «کیمیاگری‌های شمس»، از بهمن نزهت (۱۳۹۲)، مؤلف از برخی اندیشه‌های عرفانی شمس در مقالات به ویژه اهمیت او به برتری گفتار بر نوشتار و مسائلی مانند رویت الهی و صمت عرفانی سخن گفته است. اما درباب مفهوم «نیاز» در *مقالات* شمس که از اندیشه‌های محوری شمس می‌باشد تا کنون اثری نوشته نشده است. البته در باب «فقر» عرفانی که با مفهوم «فنا» همراه است، آثار زیادی نگاشته شده لکن چنان که در قسمت قبل هم بیان شد، مفهوم «نیاز» ارتباطی با مفهوم «فقر و فنا» ندارد و تنها «نیاز» در برخی کتب صوفیه، ترجمه‌ای برای معادل عربی آن یعنی «فقر» است که از آن، مفهوم نیاز به خداوند از نظر جسمی و روحی مطرح بوده است.

مفهوم «نیاز» در عرفان و تصوف

می‌توان با قاطعیت گفت در تمام متون معتبر صوفیه، بحث «نیاز» وارد شده است. عارفان از مفهوم «نیاز» بیشتر به آیهٔ شریفهٔ «انتم الفقراء الی الله ...» متوجه بوده‌اند و نیاز را ترجمهٔ «فقر» و مترادف «درویشی» گرفته‌اند. آنان، فقر ذاتی انسان را نیاز ذاتی او به خداوند برای رسیدن به کمال انسانیت می‌دانند. البته نباید این «فقر» را با فقری که همراه با «فنا» و از اصطلاحات و مقامات صوفیه است اشتباه گرفت؛ چرا که نیاز در یک معنا، مترادف «فقر»، آن هم «فقری» که در بالا مطرح شد، می‌باشد. فقر در معنای درویشی، همانا نیازمندی به خدای تعالی است. درویش در این نیازمندی به هیچ سببی از اسباب دنیایی تعلّق خاطر ندارد. وی با رسیدن به مرتبهٔ حقیقت فقر، یعنی؛ از دنیا برهنه گردیدن و به فناء فی الله رسیدن، به توانگری راستین یعنی ایمن بودن به خدای تعالی می‌رسد (ن.ک: هجویری، ۱۳۷۸: ۶۹). در واقع پربسامدترین معنایی که از نیاز در متون صوفیه درج شده، نیازمندی به خدا و اظهار بی‌نیازی از خلق است که موجب نزول عنایت الهی بر بنده و عشق دو جانبه (یحبهم و یحبونه) می‌گردد. «گویند عارف انس گرفت به ذکر خدای تعالی و از خلق مستوحش شد، نیاز به خدای تعالی برد و از خلق بی‌نیاز شد و خداوند را تواضع نمود تا در میان خلق عزیز شد» (قشیری،۱۳۵۹: ۵۴۸). آری

«آنها که سال‌ها بر در حجره محبت «یحبهم و یحبونه» نیازمند و معتکف بوده‌اند و هرچه رقم ماسوی الله دارد از حرم سینه بیرون کرده‌اند...» (افشار، ۱۳۶۱: ۱۴ به نقل از رساله عشق باخرزی).

ابن‌عربی هم در *فصوص‌الحکم* خود، مفهوم «نیاز» را در راستای همان مفهوم فوق‌الذکر به کار برده است. هرچند به سبک خاص خود، با رویکردی کلام گونه و استدلال بنیان، از بحث فقر و نیاز بنده به خدا برای اثبات واجب‌الوجوبی خدا و حادث الوجودی انسان بهره می‌برد:

> شکی نیست که حدوث حادث و نیازمندی او به محدثی آن را به وجود آورده ثابت است؛ زیرا که حادث بنفسه ممکن است پس وجود آن از خویش نیست و از دیگری است و ناگزیر آنچه حادث مستند به اوست، باید واجب‌الوجود لذاته باشد و در وجود خود بنفسه غنی و از دیگری بی‌نیاز باشد و آن واجب الوجود است (ابن‌عربی، ۱۳۹۱: ۲۷).

با این تفاصیل مشخص است که تا قبل از شمس، اصطلاح «نیاز» به دو معنای نیاز بنده به خدا برای رسیدن به کمال روحانی و جسمانی و نیز اظهار عجز عاشق در برابر معشوق به کار می‌رفته است.

بررسی کارکرد مفهوم نیاز در *مقالات* شمس

مقالات شمس با این بند شروع می شود که از همین جا بحث «نیاز» به میان می‌آید:

> اگر از جسم بگذری و به جان رسی، به حادثی رسیده باشی. حق قدیم است، از کجا یابد حادث قدیم را؟ نزد تو آنچه بدان بجهی و برهی جانست و آنگه اگر جان برکف نهی، چه کرده باشی؟ زیره به کرمان بری، چه قیمت و نرخ و آب روی دارد؟ اکنون او بی‌نیاز است تو نیاز ببر که بی‌نیاز نیاز دوست دارد به واسطه آن نیاز ازمیان این حوادث ناگاه بجهی از قدیم چیزی به تو پیوندد و آن عشقست. یحبونه تاثیر یحبهم است. از آن قدیم، قدیم را ببینی و هو یدرک الابصار این است تمامی این سخن که تمامش نیست (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۸).

این عبارت، آغاز مقالات است که درواقع در حکم براعت استهلالی است که مختصرا محور اندیشه‌های شمس را در بر دارد. مفهوم «عشق» و «نیاز» دو مفهوم اساسی دستگاه فکری شمس دست کم در *مقالات* است. ابتدا باید گفت شمس، مفهوم «نیاز» را هیچگاه تعریف و تفسیر نمی‌کند تا مخاطب به راحتی منظورش را بفهمد. از طرفی بار معنائی این مفهوم بسیار گسترده و دارای کارکردهای مختلف می‌باشد. به هر حال «نیاز» آن چنان نقش محوری در تفکر شمس دارد که *مقالات* او با این مفهوم شروع می‌شود. آنچه از این پاراگراف درباب نیاز می‌فهمیم این است که «نیاز» راه ورود به عشق الهی و عنایت خداست، و تنها از رهگذر آن می‌توان از امور مربوط به حدوث از جمله امور جسم و جان رها شد و به رویت خدا با چشم سَر نائل آمد.

همچنین شمس برخلاف عرفای قبل، هیچ گاه اصطلاح «نیاز» را در مفهوم فقر مالی به کار نبرده است. او برای این معنی از کلمه «رنجوری» استفاده می‌کند:

گفتمش آن آسیا مخر و وقف مکن. آن دو هزار به من ده تا جهت تو بگردم. چون بگردم آردها دهم که در صفت نیاید. می‌بینی که رنجوری چه می‌کند؟ (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۸۸)

حتی در جملهٔ زیر که نیاز را عیناً در ترجمهٔ «فقر» آورده که ظاهراً از آن «فقر» مادی مراد است، در واقع متوجه صورت و معنای بطنی حدیث است و دست به تأویل زده است:

«ما را هیچ طمعی جائی نبود الا نیاز نیازمندان، انما الصدقات للفقراء الا نیاز صورت بتنهایی الا صورت و معنی» (همان، ۹۶).

شمس در قسمت‌های دیگر مقالات، بارها از مفهوم «نیاز» سخن رانده و حدود و کارکردهای آن را بیان کرده است.

راه‌های به دست آوردن «نیاز»

چنان که بیان شد، شمس تعریف واضح و روشنی از «نیاز» به دست نداده است لکن با توجه به مطالبی که دراین باره وجود دارد، می‌توان دریافت که «نیاز» از جمله مقاماتی است که سالک برای تعالی خود و رسیدن به درجات عالی سلوک باید آن را حاصل کند.

زیارت بزرگان و مشایخ طریقت و شنیدن سخنانشان

به زعم شمس برای دست یافتن به «نیاز» ابتدا و قبل از هرچیز باید به دقت و با خلوص کامل به سخنان مشایخ و پیران طریقت گوش داد و بیشتر از سخن گفتن در حضور وی، به شنیدن سخنان وی روی آورد:

... اگر سخن من چنان استماع خواهد کردن به طریق مناظره و بحث از کلام مشایخ و یا حدیث و قرآن، نه او سخن تواند شنید نه از من برخوردار شود و اگر به طریق نیاز و استفادت آمدن و شنیدن که سرمایه نیازست او را فایده باشد (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۳۹).

مانع آمدن به خدمت و به حضور بزرگان قصور استعداد است. استعداد بباید و قابلیت بباید و فراغت از مشغولی‌ها تا زیارت ثمره دهد. آنها که زیارت کنند به نیاز، اگرچه قاصر باشند هم ضایع نباشد. بعضی را امید بهتری نمی‌بینم که پیش از ندامت بیدار شوند (همان، ۲۸).

شمس در چندین جای دیگر، بر لزوم صمت مرید و استماع کامل او در محضر پیر برای رسیدن به نیاز اشاره کرده است: «تو را بایست گوش فراکردن به سخن که شنیدن سرمایه نیازست و نیاز سرمایه سخن» (همان، ۴۰).

با رفع حجاب‌های مختلف میان مراد و مرید از راه تحمل عتاب پیر، تسبیح و دوری از عقل فلسفی

پیر طریقت هرگاه تشخیص دهد که سالک از دایرهٔ محرمیت اسرار و حقایق راه عشق انحراف پیدا کرده

یا دچار حجابی شده، او را مورد عتاب و سرزنش شدید قرار می‌دهد تا دچار «نیاز» گردد:

> سخن با خود توانم گفتن. با هرکه خود را دیدم دراو، 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 (شمس، ۱۳۶۹: ۴۱).

> چون میان مرید و شیخ حجابی شد، این ساعت می‌باید که بجد تسبیح کنی و کوشش کنی در زوال آن پرده و غم نخوری و نومید نشوی از دراز شدن ظلمت، که چون تاریکی دراز آید، بعد از آن روشنی دراز آید...؛ زیرا آن وقت که حجاب نیامده است آن ذوق و نور خود در حرکت می‌آرد. کار آن دارد که تاریکی درآید و حجابی و بیگانگیی که از حال یار بی‌خبر شود و نفس تصرف کردن گیرد و تاویل نهادن گیرد، زیرا در آن محبت و روشنی نمی‌توانست دم زدن. هرچند نفس تأویل کند تو خویشتن را ابله ساز. انّ اکثرُ اهل الجنه البله. اغلب دوزخیان از این زیرکانند ازاین فیلسوفان، که آن زیرکی و بی‌نیازی ایشان حجاب ایشان شده. از هر خیالشان ده خیال می‌زاید. گاهی گوید راه نیست گاهی گوید اگر هست دور است (همان، ۴۹).

همچنین مرید نباید نزد مراد خود، با حالت عبوس و روی ترش باشد تا به نیاز برسد:

> یک نیاز آن است که پیش شیخ روترش و منقبض نباشد ... اکنون آدمی ترش با آن کسی کند که ازو رنجیده است و با این دیگران خندان باشد و خوش باشد آنرا ببیند ترش می‌کند این را ببیند می‌خندد تا آزارش هیچ نماند (همان، ۹۶).

اما وقتی که مرید به واسطهٔ عتاب‌های مراد، به کمال در سلوک و مقام «نیاز» رسید، دیگر دور شدن از مراد برایش مانعی ندارد: «چون مرید کامل نشده است تا از هوا ایمن باشد از نظر شیخ دور بودن او را مصلحت نباشد زیرا نفس سردی، او را در حال سرد کند. اما چون کامل شد، بعد از آن غیبت شیخ او را زیان ندارد».

روی هم رفته، به زعم شمس، مرتبهٔ «مریدی» خود با حصول «نیاز» همراه است اما هر از گاهی به سبب حدوث حجاب‌های نورانی و ظلمانی، این مقام دچار تیرگی می‌گردد:

> پُر سَری آمد که با من سرّی بگو. گفتم: من با تو سرّ نتوانم گفتن من سرّ با آن کس توانم گفتن که او را دراو نبینم خود را درو بینم. سرّ خود را با خود بگویم. من در تو خود را نمی‌بینم. در تو دیگری را می‌بینم. کسی برِ کسی آید از سه قسم بیرون نباشد: یا مریدی بود و نیازمندی، یا به وجه یاری یا به وجه بزرگی (شمس، ۱۳۶۹: ۹۸).

تحمل جفاهای خداوند بر عاشقان خود به سبب درافتادن آنها در حجاب‌های مختلف

شمس در قسمت زیر، علت غضب معشوق بر سالک را بهتر و مفصل‌تر توضیح داده و استماع و استقبال

آن توسط سالک را راه ورود به نیاز می‌شمارد. در واقع علت اصلی عتاب حق تعالی، حجابی است که میان او و سالک واقع شده و تا سالک از آن حجاب خلاص نگردد، درِ «نیاز» به رویش بسته است. حجاب نیز انواعی دارد چنانکه در متون صوفیه بارها از انواع نورانی و ظلمانی آن سخن رفته است. مثلاً در عبارت زیر، شمس که مَظهری است که از شدت قرب، جای مُظهر سخن می‌گوید علت غضب و خشمش را بر دوستان و مریدانش، درافتادن آنها به طمع بهشت و حجاب نورانی می‌داند:

> این بنده‌ای که او را وعده کرده‌اند قیامت و بهشت از برای دیدار، چو او در این عالم همه بیند، چه تماشاها و عجایب‌ها بیند و چه لذت‌ها یابد؟ و آن کس که این‌ها نبیند اعتقاد دارد به صدق او نیز از وهم آن صدق چه بر ذوق باشد. آن ذوق عین مراعات و پرسش او باشد زیرا مراعات ظاهر، عام است جهود را و ترسا را و مسلمان را و این پرسش ظاهر، همه را هست که یکدیگر را بدان می‌فریبند اما آن مراعات تا لب گور باشد. پس اکنون از بهر آن تا اعتماد نکنند بر پرسش و مراعات ظاهر، غضب و جفا در حق دوستان کنیم. ایشان به زبان حال گویند که با بیگانگان لطف و با آشنایان قهر؟ ما به زبان حال جواب گوئیم مگر تو لطف صحبت ما را نمی‌بینی که در حق دوستان است و ابد الآباد است؟ پس آن جفا از بهر آن است تا دوست محرم راستی شود و از نفاق خو واکند. می‌خواهد که راستی را بگوید به هر طریق که ممکن شود؛ چنانکه آن خصم تاریک اندیش را هیچ پردهٔ تاویل نماند و حقیقت حال بداند که چیست و به نیاز روی کند» (شمس، ۱۳۶۹: ۳۶).

آثار و فواید «نیاز» در راه سلوک

پس از بیان، چیستی و راه‌های دستیابی به مفهوم «نیاز»، اکنون فواید و آثار «نیاز» در سیر و سلوک از دیدگاه شمس تبریزی مورد بررسی قرار می گیرد:

نیاز باعث افزایش ارزش انسان و جایگاه او می‌گردد.

شمس در قسمتی از *مقالات*، از بیان حکایتی موجز، نتیجه‌ای عمیق می‌گیرد. اگرچه در طول حکایت، «نیاز» به معنای «فقر مالی» است که محرک شخص نابلد در روی آوردن به کشتی گرفتن شده، اما در آخرین جملهٔ این داستان که نتیجهٔ آن است، مخاطب می فهمد، منظور از نیاز، چیزی فراتر از فقر مالی است:

> یکی بود با هرکه کشتی گرفتی او را بینداختندی. روزی قضاءالله یکی را بینداخت. از این بیچاره‌ای را. آمده بود اتفاقاً آنجا افتاده، هرگز جنگ ندیده. چون بینداختش درجست و گلوی او بگرفت که من این را خواهم کشتن. چرا؟ این ترا چه کرد؟ تو هرکجا کشتی می‌گرفتی همه جهان ترا می‌انداختند. این بیچاره افتاد او را چرا می‌کشی؟ نی البته او را بکشم. آخر چرا؟ گفت من در همه عمر یکی را اندازم او را نکشم؟ بر پادشاه رفتند که پادشاه را با او عنایت بود. فرمود که صد دینار بستان و او را بهل. گفت: هر عضوی از آن آدمی هزار دینار ارزد. اکنون او را چند عضو است؟ آدمی را چون از ره نیاز درآید، قیمت او پیدا نیست (شمس، ۱۳۶۹: ۶۶).

از بین بردن حجاب‌های دنیوی و نفسانی و دیدن حقایق در همین دنیا

شمس پس از بیان حکایتی جذاب درمورد سرگذشت یک شیخ که از فرط بیماری بمرد، به بیان این نکته می‌پردازد که برای از بین بردن پردهٔ حجاب در دنیا و دیدن حقایق باید آتش نیاز را افروخت.

> اکنون چون این پرده آویخته شد، آتش نیاز می‌باید که آن پرده را بسوزد تا هیچکس از ما صرفه نبرد به هیچ چیزی نه دینی نه دنیاوی نه حساب و نه کتاب، هم به سخن او جواب او می‌توانی گفتن (شمس، ۱۳۶۹، ۲۵).
>
> ...چون عاجز می‌شوند یا از آن عجز روشنایی پیدا می‌شود یا تاریکی؛ زیرا که ابلیس از عجز تاریک شد، ملایکه از عجز روشن شدند. معجزه چنین کند، آیات حق همچنین باشد؛ چون عاجز می‌شوند به سجود در می‌آیند (همان، ۲۹).
>
> ... چرک اندرون را کدام آب پاک کند؟ سه چهار مشک از آب دیدهٔ نه هر آب دیده‌ای؛ الا آب دیده ای که از آن صدق خیزد. بعد از آن بوی امن و نجات بدو رسد. اما آب دیده بی‌آن نیاز، و نماز بی‌نیاز تا لب گور بیش نرود. از لب گور بازگردد با بازگردندگان. آنچه با نیاز بود در اندرون گور درآید و در قیامت با او برخیزد و همچنین تا بهشت و تا به حضرت حق (همان، ۷۵).
>
> این قاعده ایست که چون سخن راست را متلون کنی و به تاویل گویی اندکی برنجند و اغلب رقت آید و ذوق آید و حالت آید و چون بی‌تاویل گویند، نه رقت آید و نه حالت آید، مگرآن را که خدای تعالی مخصوص کرد به قابلیت و لذت راستی بدو رسانید یا اهل نیاز بود» (شمس، ۱۳۶۹: ۷۹).

نتیجه‌گیری

در این مقاله، یکی از مفاهیم مهم و پربسامد *مقالات* شمس به نام «نیاز» مورد بررسی قرار گرفت. «نیاز» اگرچه مفهومی است که در ادب عرفانی پیش از شمس هم سابقه دارد، اما توسع کاربرد آن و دیدگاه‌های خاص شمس دربارهٔ این مفهوم، بی‌شک مختص به دستگاه فکری خود او و در ادب عرفانی ما بی‌سابقه است. چنانکه در طول مقاله بیان شد، «نیاز» از جمله مقاماتی است که سالک با ورودش به عرصه سلوک، آن را حاصل می‌کند، اما این مقام به شدت متأثر از انواع حجاب‌های نورانی و نفسانی و ظلمانی است و در صورت رخ دادن اینگونه حجب، سالک باید کاملاً عتاب‌های پیرش را تحمل کند و به دستورهای او عمل نماید و با ذکر مداوم و تسبیح و به ویژه با نادیده گرفتن دلیل بافی‌های عقل فلسفی که به زعم شمس به معنای ابله بودن است، این حجاب‌ها را از بین ببرد تا مجدداً به نیاز دست پیدا کند. هم چنین «نیاز» می‌تواند سالک را تا مقام رویت خدا با چشم سَر بالا ببرد. به هرحال قصد اصلی این مقاله، بیان ضرورت پرداختن به تبیین اندیشه‌های شمس تبریزی به عنوان یکی از برجستگان حوزهٔ عرفان ایران بود و اینکه مفاهیم مختلف عرفانی و دینی مانند مفهوم «نیاز» تا چه حد در آراء او دچار تنوع و نگاه شخصی و اعجاب آور هستند.

منابع

ـ ابن‌عربی، (۱۳۹۱)، فصوص الحکم، ترجمه و توضیحات: محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
ـ افشار، ایرجؤ (۱۳۶۱)، رساله عشق باخرزی، مجله دانشکده ادبیات، شماره چهارم، صص ۹-۲۴.
ـ جامی، نورالدین عبدالرحمان، (۱۳۷۵)، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح و مقدمه و تعلیقات محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
ـ خدادای، محمد، ملک ثابت، مهدی و جلالی پندری، یدالله، (۱۳۹۰)، «پژوهشی در چگونگی تأویلات قرآنی شمس تبریزی»، فصلنامه علمی- پژوهشی زبان و ادبیات فارسی، شماره ۲۲، صص۱۹-۵۱.
ـ سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۶۸)، زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی، تهران: اقبال، چاپ دوم.
ـ شمس‌الدین محمد تبریزی، (۱۳۴۹)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح احمد خوشنویس، تهران: موسسه عطایی.
ـ _____، (۱۳۶۹)، مقالات، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
ـ شیمل، آن‌ماری، (۱۳۶۷)، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ طاهری، قدرت‌الله، (۱۳۸۵)، شمس تبریزی و تفسیرهای بدیع او از آیات قرآن، فصلنامه پژوهش های ادبی، شماره ۱۴، صص ۹۵-۱۱۸.
ـ قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۵۹)، ترجمه رساله قشیریه، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۸۸)، خمی از شراب ربانی (گزیده مقالات شمس)، تهران: سخن.
ـ _____، (۱۳۸۷)، باغ سبز(گفتارهایی درباره شمس و مولانا)، تهران: کارنامه.
ـ نزهت، بهمن، (۱۳۹۲)، کیمیاگری‌های شمس، نامه فرهنگستان، شماره ۱۲، صص۲۳-۵۱.
ـ نصرتی، عبدالله، (۱۳۷۹)، تعالیم اخلاقی و اجتماعی شمس تبریزی، مجله پژوهش علوم انسانی، شماره ۲، صص ۱۵۷-۱۷۶.
ـ هجویری غزنوی، ابوالحسن‌علی بن جلائی، (۱۳۷۸)، کشف المحجوب، تصحیح و، ژکوفسکی، تهران: طهوری، چاپ سوم.
ـ یثربی، یحیی، (۱۳۸۶)، زبانه شمس و زبان مولوی، تهران: امیرکبیر.

شمس تبریزی یا شمس پرنده
(تکرار اندیشه یا اندیشهٔ تکرار)

محمدرضا جوانروح‌گیوی[1]

"ایام مبارک باد از شما، مبارک شمائید!
ایام می‌آید تا به شما مبارک شود!
شب قدر در ناقدر تعبیه کرده است!
عارف کلام دگر است، عارف متکلم دگر."

(مقالات شمس تبریزی)

چکیده

۲۶ جمادی‌الثانی هر سال قمری یادآور یکی از شگفت انگیزترین ملاقات‌های سرنوشت ساز دو ادمی در طول تاریخ تمدن بشری است؛ برخورد مولانا و شمس تبریزی. ملاقات‌هایی که انسان ساز بوده و تاثیر بسزایی در روند ارتقاء تفکر بشری داشته است، سقراط با افلاطون، موسی و فرعون، محمد رسول‌الله با عمر، ابن‌رشد با ابن‌عربی و ... همگی موجب تحولی اساسی در آن افراد و اطرافیان آنها شده است؛ اما هیچ کدام به اندازه دیدار این دو دوست، مولانا و شمس، دگرگون‌ساز و حیرت‌آور نبوده است.

مقاله حاضر در پی بررسی و کاوش این مطلب است که در این ملاقات و برخورد آنچه که مولانا را جذب شمس تبریزی کرده است چه بوده است؟ ایا شمس تبریزی همان اندیشه‌ها و تفکرات و اصول متداول و پیشینی را که در عرصهٔ عرفان ان روز جاری و ساری بوده است تکرار کرده است؟ و یا اصل تکرار در زمینه و بستر تفکری بشریت به عنوان یک روش موضوعی در میان آمده است؟ تکرار اندیشه و یا اندیشهٔ تکرار؟

واژگان کلیدی: شمس تبریزی،مولانا،اندیشه،تکرار،صحبت

مقدمه

آندره تارکوفسکی کارگردان فقید روسی در سکانسی از فیلم ایثار، اشاره به نکته مفهومی ظریفی دارد: «پسرم، اگر می‌خواهی که در زندگانی ات رستگار شوی، سعی کن تا هر روز سر ساعت مشخصی کار معینی را تکرار کنی، اگر چه آن کار ریختن یک لیوان آب در کاسه توالت هر روز ساعت ۷ صبح باشد!»

اشـاره فیلسوف سینما به تکرار فعل یا تکرار مضمون در اثربخشی حیات انسانی در بستر و زمینه پدیده‌های جهان پیرامونی، موضوعی است که در طول تاریخ اندیشهٔ بشری دست آویز مردمان فرهیخته یا مقلد بوده است. تکرار و نظم در زندگانی «کانت» از اصول بدیهی و اولیه سیستم فکری اش به شمار می‌رفته است، گویی جزیی از اجزاء وجودی اش بوده است.

در سیر تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی مخصوصاً از قرون اولیهٔ حاکمیت تفکر اسلامی در جوامع تازه مسلمان شده عرب و ایرانی، «اصل تکرار» در آداب و شعائر، رعایت دقیق و منظم رفتار عبادی و زهد آمیزانه بزرگان عرصه عرفان و ادب اسلامی، منشاء رستگاری و فلاح در جان و جهان آنان انگاشته شده و درجه برتری مقام معنوی و تفوق مراتب وجودی سالک راه حق، بستگی به چگونگی رعایت موازین پرهیزانهٔ کامل از اندیشهٔ پیروی از پیر، مخصوصاً حضرت رسول (به عنوان الگوی انسان کامل) بوده است. رعایت مراتب متابعت (پیروی) از سیرهٔ نبوی آن چنان در زوایای ذهنی و جهان نگری عرفا و متصوفهٔ صدر اسلام نقش بسته بود که پیروی در ظاهر را شرط پیروی در باطن و متابعت کامل می‌انگاشته‌اند. «با یزید بسطامی» آن چنان غرق در سلوک دینی و تجربه‌های معنوی خود در راستای تقلید از رفتار و کردار پیامبر اسلام بوده که خربزه نمی‌خورده است، چون نمی‌دانست که آیا رسول خدا(ص) خربزه خورده است یا نه؟!

در مسیر این چنینی، جریان استنباطی از تکرار افعال و نهایتاً اندیشه‌های مظهر انسان کامل در ایدهٔ رهروان و سالکان و واصلان به حق بوده که بنیان برپایی فرق دراویشی و شیخوخیت در جهان فرهنگ و تمدن ایرانی و اسلامی پایه‌گذاری گردیده و به منظور حفظ روش و سیستم‌های فکری و عملی، نهادهای رسمی و غیررسمی پا گرفته و بساط مریدی و مرادی، پیر و قطب زمانی گسترده شده و جماعتی بدین طریق به دنبال مطامع و غرایز شخصی و ارضاء پنهان‌ترین خواسته‌های نفسانی خود در طبل ادعای حقانیت و برتریت مرام خود دست کوفته‌اند.

اوضـاع مـکاتب عقیـدتی و اجتماعی در جهان اسلام قرون ششم و هفتم هجری با اوج‌گیری تنش‌های سیاسی و اقتصادی در بستر تاریخی حکومت سلسله سلجوقیان و خوارزمشاهیان و حمله مغول به ایران، در چنین زمینه ایدئولوژیک و معرفتی قرار داشته است، خانقاه‌ها و زوایای گوناگون در گوشه و کنار مملکت و رونق بازی شیخی و پیری هر فرقه و نحلهٔ فکری، مشتاقان راه را دچار تشتت و سردرگمی نموده و تصمیم‌گیری سالک راه حق در گردابی پر تلاطم، امری دشوار و تا حدودی غیرممکن و در اکثر مواقع گمراه کننده و عاقبت سوز بوده است.

شمس تبریزی در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم از شهر تبریز که مامن صوفیان و پیران روزگار بوده است (ر.ک: شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۳۶ ـ ۱۱)، برخاسته و در پی یافتن گشایش درونی، به «تکرار اندیشه» و اعمال گذشتگان و بزرگان قبل از خود برآمده است. در مقالات شمس آمده است که:

هرکس سخن از شیخ خویش گوید، ما را رسول(ع) در خواب خرقه داد، نه آن خرقه که بعد از دو روز بدرد و ژنده شود و و در تون افتد و بدان استنجا (طهارت) کنند. بلکه خرقهٔ صحبت ! صحبتی نه که در فهم گنجد، صحبتی که آن را دی و امروز و فردا نیست. عشق را با دی و با امروز و با فردا چه کار؟! (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۳۳)

این سخن شمس تبریزی که اشاره‌ای به اوضاع و بستر فکری و اندیشه‌گی جریان‌های روزگار خود در باب تکرار فرد از سخنان یا اقوال یا اعمال شیخ خود و تفاخر به آداب و رسوم و پای‌بندی و تقید به ظواهر این گونه تقلیدها، از جمله خرقه دادن به سالکان حقیقت دارد. مرسوم بودن شکل و فرم ظاهری در نسبت با مضمون و محتوی، تائیدی بر روند تفکر رایج متداول موجود زمانه عصر خود است، اما آن جا که خرقه را به عنوان یک سمبل فکری دارای صفت زوال و نیستی و کهنگی و لایق در آتش افتادن می‌داند و تعرض به این نماد مقدس را به صراحت بیان کرده، در مقابل آن چه برابر نهاده‌ای را قرار می‌دهد؟

«**صحبت**»؛ آن هم صحبتی که در فهم و تفکر و تخیل نگنجیده و گذر زمان آن را کهنه و بی‌ارزش نمی‌کند! این چه صحبتی است؟ آیا «تکرار اندیشهٔ» ماضی است در بیانی دیگر یا نه «اندیشهٔ تکرار» است در قالبی ساختار شکن و نو و مدرن نسبت به جهان‌بینی عصر و زمانهٔ خود؟

در بیست و ششم جمادی‌الثانی سال ۶۴۲ هجری قمری و لحظه دیدار شمس و مولانا (فارغ از هر گونه روایت‌های ساخته و پرداخته‌ی ذهنی مریدان) آنچه که مولانا را دگرگون ساخت و بنیان فکری‌اش را به هم ریخت و بر شالوده پیشین تفکرش، اطلاعات و معلومات اکتسابی قبلی آن، صورت بندی و ساختار دیگری را شکل داد، تا مولانای فقیه و دانشمند به عارفی شاعر و شوریده‌ای عاشق تغییر یابد، مسلماً بیان و «تکرار اندیشه» و معانی قبلی و مفروض موجود نبوده است که مولانا خود جامع و کامل و داننده‌ی علوم و فنون و حکمت و فلسفه ی زمان خود بوده است و ظرایف کار و مسیرهای سلوک پیشنیان را به جد و سعی تمام می‌دانسته است و در بازی مریدی و مرادی وارد نشده و فراتر از جهان اندیشه‌ی حاکم بر زمانهٔ عصرخویش به تربیت شاگردان علم جوی خود مشغول بوده است.

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 نرفتم. من مریـد نگیرم، مـن شیـخ می گیرم، آنگاه نه هر شیخ، شیخ کامل! (همان، ۲۲۶)

شمس پرنده در پی پرواز جان اندیشناک خود از قید و بندهای پوچ و بی‌معنای، حب و جاه و کیش شخصیتی بوده است و نه در پی بر پایی دم و دستگاهی مریدساز، مریدپرور و مقلد پرشور متعصب. گذشته‌ی شخصی و تاریخچه‌ی فکری و زندگی شمس که امروز به مدد تحقیقات گرانقدر و ارزشمند اساتیدی همچون استاد فروزانفر، دکتر محمدعلی موحد و دکتر محمدامین ریاحی، وضوح یافته و تا حدودی پرده‌های راز و رمزافسانه‌گی از پیرامون این انسان فرهیخته و جویای حق که سرگشتهء حقیقت در وادی شادی درونی بوده است، برکناری رفته است، موید نو جویی و نوطلبی و نوخواهی و رهایی از سنت موجود و شکستن ساختارهای قابل قبول متداول عصر او بوده است.

مسلماً گفتاری این چنینی از زبان او موجب حیرت و تامل مولانا شده است: «هر فسادی که در عالم افتاد، ازین افتاد که یکی، یکی را معتقد شد به تقلید، یا منکر شد به تقلید! تقلید گردان باشد، ساعتی گرم و ساعتی سرد، کی روا باشد، مقلد را مسلمان داشتن!» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۶۱)

تکرار مفاهیم قبلی مسلماً منظور یا تاویل[1] شمس از گفتارهای یادشده نبوده است، بلکه هدف، شکستن تابوهای ذهنی مخاطب از باورهای پیشین و بازسازی مفاهیم و اندیشه‌های نوین در قالب تکرارمنظم مفهومی متن می‌باشد. در این راستا عارف حق که به نور یقین وصل شده است، در مرتبه ای از سلوک قرار می‌گیرد که هدف و مقصود اولیه‌اش گسستن زنجیرهای اعتقادی پیشین و از تنگنای فکری و محدودیت تفکری عادتی بیرون آمدن است. کلام سحرانگیز و جادویی شمس که همچون ضرباتی آهنگین و منظم جان شیفتهٔ مولانا را صیقل میداده است، در برش‌هایی کوتاه و نغز، دارای آن چنان بار هنری و معنایی است که گویی خود نیز کلام خود را نمی‌توانسته است مهار نموده و یا درک نماید، تا چه رسد به گوش و دیدهٔ غیر از خود که در سحر و افسون جذبه بر انگیزش لحظه به لحظه مدهوش شده و فریاد برمی‌آورد:

شـمس‌الحق تبریزم جز با تـو نیامیزم　　می‌افتـم و می‌خیزم من خانه نمی‌دانم
من عاشـق و مشتاقم؛ من شهره آفاقم　　رحم آر و مکن طاقم، من خانه نمی‌دانم
(مولوی، ۱۳۶۹: غ ۱۴۶۵)

اندیشهٔ اساسی و کلیدی در گفتار و کلام شمس به زعم اینجانب، دعوت به رهایی انسان از باورها و اعتقادات پیشین که بدون پذیرش در جهان درونی آدمی و فقط بر سبیل عادت و به عنوان هنجارهای قابل قبول اجتماعی یا معرفتی مورد قبول متعصبانه قرار گرفته است، می‌باشد. تکراراندیشه، تکرار فعل، تکرارکلام، همچون گذشته موجب محنت و خستگی شده و بارغم درونی در روح و جان انسان را افزایش می‌دهد. بی‌تابی و اضطراب انسان در جهان معاصر ناشی از تکرار و یکنواختی این تکرار در ساحت‌های مختلف فکری و فلسفی و معرفتی می‌باشد. نیازآدمی در فراتر رفتن از محدوده‌ی فضای بسته‌ی زندگی اجتماعی و شخصی، رضایت درونی از بودن با هستی خویش، موقعی عملکرد مثبت و کارآیی مثمرثمری خواهد داشت که «اندیشهٔ تکرار» پدیده‌ها و موضوعات پیرامونی به عنوان یک اصل طبیعی و قانون لا تغییر هستی پذیرفته شده و با نوآوری و تحول در فرم و محتوا، شادی عمیق خلق کردن، آدمی را در دریای بی‌کرانگی و پیچیدگی جان معرفت اندیش غوطه ور نماید. سخن تازه گفتن، جهانی را تازه کردن در صورتی میسر و ممکن می‌باشد که سخن و کلام در زمانه و عصر خود گنجایش و ظرفیت پذیرش را نداشته باشد!

هین سخن تازه بگو تا دو جهان تازه شود　　وا رهد از حد جهان بی‌حد و اندازه شود

خلاقیتی که مـولانا در کلام خود بدست آورده است، ناشی از آگاهی درونی به این اصل اساسی بوده

است که در کلام شمس چون گهر واره‌ای می‌درخشد، «عارف کلام» شدن. می‌فرماید:

> عارفان قرآن، خود سخت در تنگنااند، آن کس که اول عارف کلام شد او را خود خبر نیست که در جهان قرآنی هست. بعد از آن که عارف کلام شد بر قرآن گذری کرد، او در تنگنا نباشد، زیرا که پیش از قرآن یافتن او فراخنا یافت، او داند شرح قرآن کردن (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۹۵).

هر اثر هنری (متن) از لحظه ای که ارائه می‌شود، خاصیت ارتباطی می یابد و مستقل از خواست یا ارادهٔ مولف خواهد بود. در هر اثر هنری (متن) جوهری درونی و دست نیافتنی وجود دارد که کاملاً از مولف و مخاطب متن پنهان است. (احمدی، حقیقت زیبایی) شرح و تفسیر[۲] متن یا کلام شمس در گفتار یادشده، ناظر بر خلاقیت و آفرینندگی انسان آگاه و عارف به ساحت کلام در مواجهه با بدیهی‌هات و اصول اولیهء پیش فرض شدهٔ اعتقادی است. عدم محدودیت در زمینه موضوع، موجب بروز نوآوری در عرصه هنری خواهدشد. جوهرهٔ هنری متن با اسارت در قالب‌های پیش گفته، نوآوری خود را از دست داده و ایجاد تحرک و تحولی در مخاطب متن نخواهد کرد.

«شمس پرنده» در فکر و جهان اندیشه که پرواز را به یاد دارد و نه پرنده را، جهان هستی را مجموعهٔ درگیری و آمیزش تضادها می‌بیند و تحول در اندیشه و نهایتاً تحول در عمل را ناشی از برخورد این دو جزء لازم و ملزوم پدیده‌ها می‌انگارد و در این راستا نیت صدق و اخلاص عمل را، عمل دل و بندگی دل می‌داند، همچون آن عارف شوریده خراسانی که فرمود: «درویشی گفت: او را کجا جویم؟ گفت: کجاش جستی که نیافتی؟ اگر قدمی به صدق دل در راه طلب نهی، در هر چه نگری او را بینی!» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۰۹)

این نوع نگاه به هستی و جهان آدمی که کل اجزاء را هماهنگ با هم و در مسیر تعالی و تکامل می‌انگارد، اگر چه سابقه طولانی داشته و دارد، لیکن در کلام شمس و سخن محسورکننده او مزه‌ای دیگر می‌یابد:

> 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، که همه لطف محض 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 جهل و هوا! (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۶۱۵)

در تعبیر[۳] از این سخن بوده است که جهان‌نگری مولانا در جهان هستی و به لحاظ هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی، تضاد درونی در پدیده‌های درونی و بیرونی و جان آدمی را به عنوان یک

«**اندیشهٔ تکرار شونده**» و نوآور مطرح کرده است و در مثنوی معنوی منشاء حرکت در جهان هستی را وجود این ضدیت که به نظر ما ضدند (همچون روز و شب بدی و نیکی) برمی‌شمارد. «اندیشهٔ تکرار» در مفاهیم ازلی و ابدی از این گونه، که از کلام شمس و حلقوم شاعرانهء مولانا جاری شده است، امری نو و جذاب برای انسان در طول تاریخ بوده است. جان آدمی که خود مایه‌ای از هستی جهان در او نهفته است پذیرش کلام حقیقی و حقیقت کلام را در می‌یابد. تکرار این برخورد و تضارب آراء و مفاهیم که هماهنگ با ذات معرفتی جهان معنی است، هر لحظه صورت و شکل نویی به خود می‌گیرد و تنوع و تکثر در پدیده‌ها از این امر ناشی می‌شود. مولانا می‌فرماید:

> جمله اضداد نسبت به ما ضد می‌نمایند، نسبت به حکیم همه یک کار می‌کنند و ضد نیستند. در عالم بنما کدام بد است که در ضمن آن نیکی نیست و کدام نیکی است که در ضمن آن بدی نیست؟! بدی و نیکی یک چیزند غیر متجزی ..... همهٔ اضداد چنینند. شب اگر چه ضدروز است اما یاریگر اوست و یک کار می‌کنند. اگر همیشه شب بودی هیچ کاری حاصل نشدی و برنیامدی و اگر همیشه روز بودی، چشم و سر و دماغ خیره ماندندی و دیوانه شدندی و معطل (مولوی، ۱۳۸۹: ۶۹ ـ ۱۶۸).

فرانکلین دین لوئیس در کتاب «*مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب*» اظهار می‌دارد شمس، جمال جان خود را در آئینهء وجود مولانا منعکس می‌دید و مولانا متبحرترین و بصیرترین دانشمند اهل دلی بود که شمس به عمر خود ملاقات کرده بود، اما شمس با سرزنش‌ها و با ستایش‌هایش حقیقت منحصر به فردپیوند خود با مولانا را آشکارا می‌سازد (دین لوئیس، ۱۳۸۶: ۲۱۴).

«**حقیقت منحصر به فردی**» که در شخصیت شمس از قول نویسنده کتاب در قالب و فرم عتاب و دلجویی رخ می‌نماید، یکی از جوهره‌های دیگرکلام دگراندیش شمس تبریزی یا شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن ملک داد تبریزی و به قول مولانا «خداوند خداوندان اسرار» و «سلطان سلطانان جان» است، همان گونه که فریاد رسای او در طول تاریخ عرفان ایرانی، تکرارتطورتفکرمتعالی و «اندیشهٔ تکرار شوندگی» در کل عالم معناست، تولد و مرگ او نیز اگر چه همچون طلوع و غروب خورشید عالمتاب قطعی است، اما به لحاظ تکرار گمنامی اولیاء خدا[۴] و پنهان شدگی انوار آفتاب جان بندگان مشهورغایب نامعلوم است. لیکن تاریخ ملاقات او با مولانا دقیقاً ضبط شده است و مشخص است. بنابراین «زاد روز شمس» که نه روز دقیق تولدش را می‌دانیم و نه مرگش را، برای عاشقان راهش همان تاریخی است که وی به قونیه آمده است (۲۶ جمادی‌الاخر سال ۶۴۲ قمری برابر ۲۹ نوامبر سال ۱۲۴۴میلادی و برابر ۸ آذر سال ۶۲۲ شمسی).[۵]

بروز این تقابل در مبهم بودن تولد و مرگ و مشخص شدن زمان ملاقات با مولانا از طرفی نمایانگر «**حقیقت منحصر به فرد**» شخصیتی است عظیم که نحوهٔ زندگانی‌اش جلوه‌ای از معنای اندیشهٔ تکرار گونه‌اش بوده است. اگر چه غنای معنایی کلام شمس که مولانا و یاران او را مجذوب و شیفته خود ساخته بود، در راستای «**اندیشه تکرارپذیری**» و مکرر شدن صدای سخن عشق در گلبانگ اولیه هستی بوده است، لیکن لذت کلام و جادوی کلمات و عشق‌بازی‌های شمس با واژه‌ها و میدان‌داری او

در عرصه بلاغت و فصاحت (تقابل فرم و معنا) موجب جذب و جذابیت سخن او بعد از هشتصدسال و تمایز مشرب عرفانی او با دیگر مشایخ و عرفای فرهنگ عرفانی ایرانی گردیده است.

سرزنش‌های شمس به مولانا و درشتی‌های او در ابتدای کار و ملاقات با مولانا، تکرار داستان پیر آزموده و بینایی است با مریدی خام و ناپخته.

> مولانا را می‌بینی؟ چون آن منی و فرعونی هست سر فرو انداخته است ... این ذوفنون عالم که در فقه و اصول و فروع متبحر است. اینها هیچ تعلق ندارد به راه خدا و راه انبیاء. بل پوشاننده است او را. اول از همه این‌ها بیزار می‌باید شدن... او را پیری و مریدی راست است و راه ورای پیری و مریدی است... (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۹، ۷۷۸).

ستایش‌های شمس از مولانا در انتهای کار آن دو نیز یکبار دیگر تکرار پختگی سالک و رهروی است که جان فارغ از غم و سیمایی روشن و دلی فراخ به فراخنای هستی بی‌کران یافته است و در دشت‌هایی این گونه فراخ به قلل کوه‌های بلند جان عالم‌تاب نظر دارد.

> این مولانا مهتاب است، به آفتاب وجود من دیده در نرسد، الا به ماه در رسد ... روی آفتاب به مولاناست، زیرا روی مولانا به آفتاب است ... والله که من در شناخت مولانا قاصرم، درین سخن هیچ نفاق و تکلف نیست و تاویلی نیز ... مولانا را بهترک از این دریابید، کسی را که آرزوست نبی مرسل را ببیند، مولانا را ببیند بی‌تکلف! (همان، ۱۱۵ـ ۶۸۴، ۷۴۰، ۷۴۹)

آیا این گونه ملامت‌ها و ستایش‌ها در مقابل هم نشانی از رندی و مکاری در اندیشه و عمل شمس نیست؟ که این خود به قول مولانا:

> حق تعالی مکار است! صورت‌های خوب نماید و در شکم آن صورت‌های بد باشد تا آدمی مغرور نشود که مرا خوب رای و خوب کاری مصور شد و رو نمود. اگر هر چه رو نمودی آنچنان بودی، پیغامبر با آن چنان نظر تیز منوَّر و منوِّر فریاد نکردی که ارنی الاشیاء کما هی. خوب می‌نمایی و در حقیقت آن زشت است. زشت می‌نمایی و در حقیقت آن نغز است. پس به ما هر چیز را چنان نما که هست، تا در دام نیفتیم و پیوسته گمراه نباشیم (مولوی، ۱۳۵۵: ۵).

و نیز این سخن شمس گویای رفتار و اندیشهٔ ساختار شکنانه‌اش در مقولهٔ تعلیم و تربیت، بیان تکرارسلوک و مسیر پر سنگلاخ رهروی است که پای در راه نهاده است و میان خون با سر می‌رود، که:

> جماعتی شاگردان داشتم، از روی مهر و نصیحت، ایشان را جفائی می‌گفتم. می‌گفتند که آن وقت که کودک بودیم پیش او، ازین دشنام‌ها نمی‌داد، مگر سودایی شده است، مهرها را می‌شکستم! (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۶۱۵)

و یا: «اکنون همه جفا با آن کس کنم که دوستش دارم، اما چندان نباشد جفای من، نیک باشد و سهل. در دعوت قهر است و لطف، اما در خلوت همه لطف است!» (شمس، ۱۳۶۹: ۲۱)

این گونه است که نفس گرم شمس و آتشی که وی در جان مولانا برافروخت موجب آشفتگی و سپس فریفتگی و بعد، شکل‌گیری دوبارهٔ ساختار کلامی در جان مولانایی شد که ابتدا جز خطابه و وعظ سخنی نمی‌گفت، لیکن در انتها بیت، غزل، ترانه و سماع بر آفتاب جمال جان او جاری شد. طغیان و انفجار عظیم در جهان‌نگری مولانا جز نوع نگاه تکرار آمیز در جان اندیشه شمس تبریزی یا شمس پرنده بوده است؟ که به توصیف دکتر محمدعلی موحد در کتاب «خمی از شراب ربانی» سیمای ظاهری و سیرت باطنی این پیرمرد این گونه است:

> ریش اندک، تنی لاغر و به ظاهر ضعیف ولی چالاک و پر طاقت، با نفسی گرم و کلامی نافذ، مردی که سخت به خود متکی و در عین حال بر خود حاکم است. اعتقاد و اعتماد تمام به موضع خود دارد، در بند آداب و رسوم نیست. بسیار بلند همت و منیع‌الطبع و تودار و درونگر است اما پر هیجان و ناآرام و تند و پرخاشگر و صریح‌اللهجه، مردی که می‌تواند ساعت ها خاموش بنشیند و گوش کند، اما اگر به سخن برخاست کسی را اجازه چون و چرا نمی‌دهد. علوم رسمی را ارج می‌نهد، لیکن آنها را در راه کشف حقیقت بی‌فایده و بلکه مزاحم تلقی می‌کند. با مراسم و شعائر خانقاه نشینان مانند موی بریدن و خرقه دادن و تعلیم ذکر و به چله نشاندن مریدان میانه خوبی ندارد اما سلوک در جادهٔ طریقت را نیازمند رهبری و دستگیری پیر می‌داند. در برابر بیگانه تحمل و بردباری و مدارا و ادب به خرج می‌دهد اما از دوست جزبه تسلیم مطلق راضی نمی‌شود (موحد، ۱۳۸۸: ۶ ـ ۲۵).

پایان سخن

آنچه که از این بررسی و کنکاش می‌توان دریافت و بهره برد انست که، مولانا را نه دانش و اطلاعات شمس تبریزی فریفته نموده است بلکه، نوع اندیشهٔ خاص و نگاه ویژه شمس است در بیان اصل تکرار شوندگی اندیشهٔ بشری. تکرار این امر منحصر بفردی که رهگشای طریقت و سعادت بشری گذر از قید و بندهای تفکری رایج درجامعه است. اندیشه‌ای که بر پایهٔ تکرار شوندگی و خاصیت نواوری در کلام و سخن انسانی است. شمس تبریزی به مولانا رسم مریدی و مرادی نیاموخته است، به او خرقهٔدرویشی و فقر ظاهری نپوشانده است، از عرف و عادات متداول فرق صوفیانه سخن نگفته است، رازهای فلسفی و بحث‌های کلامی و استدلال‌های منطقی در میان نیاورده است ؛ بلکه او از سخن تازه که از دل گشوده شدهٔ صافی برمی‌آید گفته است، از اصل تکرار شوندگی در پدیده‌های جهان هستی و هماهنگی روح انسانی با ان صحبت کرده است، از تکرار تطور تفکر تعالی بخش بشری حرف‌ها و سخن‌ها رانده است، از تنوع و تکثر اندیشه‌ها د رطول تمدن بشری و تکرار مکرر این امر لایزال.

با این کلام که نهایت سخن شمس تبریزی از اندیشه‌ورزی در جهان واژه‌ها و سخن ورزی در جهان معنا و بازگشایی آن اندرون بشارت‌آمیز برای بشریت است تا سخنش بعد از هزاران سال به گوش آن کس که او بخواهد برسد، سخن را به پایان می‌بریم: «چون گفتنی باشد و همه عالم از ریش من درآویزند

که مگو، بگویم. هر آینه اگر چه بعد هزاران سال باشد، این سخن بدان کس برسد که من خواسته باشم» (شمس، ۱۳۶۹: ۲۳). با نیت و آرزویی تکرار شونده:

> در اندرون من بشارتی هست، عجبم می‌آید از این مردمان که بی‌آن بشارت چگونه شادند. ما را آن گشاد اندرون می‌باید. کاشکی این چه داریم همه بستندندی و آنچه آنماست به حقیقت به ما دادندی ... ما آنیم که زندان را برخود بوستان گردانیم! (همان، ۲۴)

باشد که آن بشارت ناشی از گشایش درونی تکرار گردد. آمین!

پی‌نوشت

۱. تاویل از اول می‌آید، یعنی «هدف و مقصود و منظور اولیه پدیدآورنده متن، که ناظر به نظر مولف می‌باشد». نگاه کنید به موضوع تاویل متن از بابک احمدی در کتاب (هر منوتیک و تاویل متن)

۲. تفسیر از فسر به معنی شرح و بیان و توضیح متن در زمان حال و هنگام مقابله مخاطب با متن می‌باشد و بدین لحاظ ناظر بر «متن» است و در مواجهه با مخاطبین در زمان‌های گوناگون شروح گوناگونی رخ می‌دهد.

۳. تعبیر از عبر به معنای عبور کردن است که ناظر به مخاطب و هدف و «پیام متن» برای آینده است.

۴. مثنوی معنوی:

گر بخواهی هم نشینی خدا — تا نشینی در حضور اولیاء
(۲۱۶۲/۲)

مسجدی کان اندرون اولیاست — سجده گاه جمله است آنجا خداست
(۳۱۱۶/۲)

اولیاء اطفال حق‌اند ای پسر — غایبی و حاضری بس با خبر
(۷۹/۳)

هر ولی و هر نبی را مسلکی است — لیک تا حق می‌برد جمله یکی است
(۳۰۹۱/۱)

چون شوی دور از حضور اولیاء — در حقیقت گشته‌ای دور از خدا
(۲۲۱۴/۲)

از حضور اولیـــاء گر بسکلـــی تـــو هلاکـی زان که جزوی بی‌کلـی
(۲۱۶۳/۲)

زان بیـــاورد اولیاء را بر زمیـــن تـا کندشان رحـمه للـعالـمیـــن
(۱۸۵۴/۳)

پس به هر دوری ولیّ قایـم است تـا قیامـت آزمایـش دائـم اسـت
(۸۱۷/۲)

پاسبـان آفتاب انـــد اولیـــاء در بـشـر واقـف از اسـرار خـدا
(۳۳۳۳/۳)

اندیشه و تفکر عرفانی و معنوی شمس در یافتن و جستجوی اولیای خدا از نکات کلیدی و مهمی است که سابقه طولانی در سیر تاریخ عرفان دارد. ولایت نبوی و پیروی از او و هم‌نشینی و هم‌صحبتی با ولی به عنوان دوست و هم‌نشین خداوند و جستجوی در یافتن ولیدوران، همو سعی شمس و نیت اصلی او برای دیدار با مولانا از قول خودش عنوان می‌گردد. «به حضرت حق تضرع می‌کردم که مرا به اولیاء خود اختلاط ده و هم صحبت کن! به خواب دیدم که مرا گفتند که تورا با یک ولی هم صحبت کنیم. گفتم: کجاست آن ولی؟ شب دیگر دیدم که گفتند در روم است» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹:۷۵۱).

۵. در مورد مرگ شمس تبریزی، مراجعه شود به مقالات دکتر مهدی آقاسی و دکتر محمدامین ریاحی و گفتار دکتر محمدعلی موحد که بنا به منابع و مستندات موجود از جمله (مجمل فصیح خوافی، شاهد صادق میرزا محمدصادق اصفهانی، تاریخ آل عثمانی) تربت شمس تبریزی در شهر خوی و در محلی به نام منار شمس تبریز واقع بوده و درگذشت شمس در زمستان سال ۶۴۵ و پس از مرگ کیمیا خاتون و غیبت دوم او و در پی مریضی صورت پذیرفته است و افسانه به قتل رسیدن شمس تبریزی باطل و پرداخته ذهن افسانه‌سرایان می‌باشد.

منابع

ـ احمدی، بابک، (۱۳۷۴)، حقیقت و زیبایی، ناشر:نشر مرکز.
ـ ـــــــــــــ، هرمنوتیک و تاویل متن.
ـ وین لوئیس؛ فرانکلین، (۱۳۸۶)، مولانا از دیروز تا امروز، ترجمه حسین لاهوتی؛ نشر نامک.
ـ شفیعی‌کدکنی، (۱۳۸۶)، چشیدن طعم وقت، ناشر: انتشارات سخن.
ـ شمس تبریزی، (۱۳۶۹)، مقالات شمس، به تصحیح محمدعلی موحد؛ ناشر: چاپ نیل.
ـ مولوی، (۱۳۵۵)، فیه‌مافیه، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر.
ـ مولوی (۱۳۸۹)، مثنوی و معنوی، نویسنده:مولانا جلال‌الدین بلخی؛ نشر: میر دشتی.
ـ موحد؛ محمدعلی، (۱۳۸۸)، خمی از شراب ربانی، ناشر:نشر سخن

مقاسیه اندیشه‌های شمس و مولوی
(در استفاده از نماد)

حمیدرضا قانونی[1]
فرنوش پارسه[2]

چکیده
یوانات در فرهنگ و ادب ملت‌ها، از آغاز پیدایش بشر تا امروز، به گونه‌های مختلف، بازتاب گسترده‌ایی داشته‌اند. از جمله نقش آفرینی حیوانات فراوان در آثار شعرا و نویسندگان به عنوان نماد در حکایت‌های تمثیلی است. حکایت‌های تمثیلی علاوه بر جذابیت خاص خود باعث تاثیر عمیق مفاهیم، تعلیم عموم مردم و درک واضح از مسائل شود. برای بهره بیشتر از این مهارت بلاغی شاعران و نویسندگان از افکار و ایده‌های همدیگر در استفاده از نمادها استفاده می‌کنند. نماد و تمثیل، در آثار عرفانی مولانا با هدف تعلیم و پندآموزی و همچنین در سخنان عارف بزرگ شمس تبریزی به وفور یافت می‌شود.

در این جستار ما نمادهای حیوانی مشترک بین آثار مولانا و مقالات شمس را بررسی و مقایسه کردیم. با توجه به تفاوت حجم زیاد آثار مولانا نسبت به مقالات شمس بر آن شدیم که ابتدا، نمادهایی از حیوانات را که درمقالات شمس وجود دارد بیابیم؛ سپس با نمادهای مورد استفاده‌ی مولانا مقایسه کنیم. ما در این راستا به سی و دو نماد مشترک و یک نماد مشترک و یک مورد مشترک ولی بدون نماد دست یافتیم. این نمادهای مشترک گاهی بسیار نزدیک و گاهی با اختلاف نه چندان زیادی در آثار این دو عارف بزرگ نمود پیدا کرده است. وجود این نماد های مشترک می‌تواند ارتباط عمیق و فکری این دو عارف بزرگ را بیش از بیش برای ما آشکار سازد.

واژگان کلیدی: شمس، مولانا، نماد، مشترک، حیوان

۱. استاد یار و عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور نجف اباد
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه پیام نور مرکز ایلام

مقدمه

یکی از برجسته‌ترین انواع صور خیال نماد است. نماد یا رمز را معادل واژه فرانسوی«سمبل» می‌دانند سمبل؛ گونه‌ای از رمز است که می‌تواند تجربیات درونی، احساسات و اندیشه‌ها را به شکل پدیده‌ها و قراردادهای حسی در دنیای خارج بیان کند. نماد؛ بهترین روش برای بیان مطلبی است که چندان روشن نیست و در آن یک واژه علاوه حفظ معنای حقیقی خود یک یا چند معنای غیر حقیقی را نیز نمایندگی می‌کند. یونگ می‌گوید: «نمادبهترین تصور ممکن برای تجسم چیزی است که نسبتا ناشناخته است و نمی‌توان آن را به شیوه‌ی روشن‌تر نشان داد» (لوفلردلاشو،۱۳۸۶: ۹). رمز، نماد، تمثیل، علامت، آیه، نشانه و سمبل معانی نزدیک به هم دارند. با این تفاوت که تمثیل بیشتر در حوزه معانی به کار می‌رود و معنایی را با معنای دیگر پیوند می‌زند. اگر به یک اثر تمثیلی کلی نگاه کنیم، تمثیل را در نظر گرفته ایم و اگر به اجزای آن توجه کنیم، نماد و سمبل را می‌بینیم. به عبارتی تمثیل کلی و نماد جزیی و مفرد است. می‌توان گفت در تمثیل حرکت از وسط به عمق استاین مهم جز با فهم و درک جزء (نماد)، حاصل نمی‌شود. به قول مولانا:

لیـــک تمـثیلـــی تصویـــری کننـــد　　تـــا کـــه دریابـد ضعیفـی عشـقمند
(مولانا، ۱۳۸۸: ۶/ ۱۱۷)

ظاهـرش گیـر ار چـه ظاهـر کـژ پرد　　عاقبـــت ظاهـــر ســـوی باطـن بـرد
(مولانا، ۱۳۸۸: ۳/ ۵۲۴)

زندگی مولانا

«جلال‌الدین محمد بلخی»، که به دلیل اقامت در شهر قونیه به (ملای روم) مشهور شده است، در ششم ربیع الاول سال۶۰۴ هجری قمری در بلخ به دنیا آمد. پدر او «محمدبن‌حسن خطیبی»، معروف به بهاءالدین از عرفای بزرگ و صاحب نام عصر خویش بوده است. بهاءالدین به سبب دشمنی و کینه توزی افرادی که مخالف مرام و مسلک او بوده‌اند و «سلطان محمدخوارزمشاه» را بر ضد او شورانده بودند، مجبور به ترک شهر و دیار خود شده و قسم یاد کرده تا زمانی که «محمد خوارزمشاه» بر تخت پادشاهی است به بلخ باز نگردد. به دعوت «علاءالدین کیقباد» عازم قونیه شده و مورد توجه اهالی آن دیار قرار گرفتند. بهاءالدین سرانجام در حدود سال ۶۲۸ هجری قمری از دنیا رفته و فرزندش، جلال‌الدین که در آن هنگام حدود بیست و پنج سال داشت بر مسند پدر تکیه زد. جلال‌الدین، نزدیک به نه سال هم‌نشین «سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی» که از دوستان پدرش بود، به ریاضت پرداخت و علوم مختلفی را از او فرا گرفت. (دائرۀ المعارف طهور). پس از طی مقامات از خدمت برهان محقق اجازه‌ی ارشاد و دستگیری یافت و روزها به شغل تدریس و قیل و قال مدرسه می‌گذرانید و طالبان علم و اهل بحث و نظر و خلاف بر وی گرد آمده بودند و مولانا سرگرم تدریس و لم و لا نسلم بود؛ فتوی می‌نوشت و از یجوز و لا یجوز سخن می‌راند (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۴۰). او در بین مریدان خود جایگاه ویژه‌ای داشت و در دنیای تدریس

خود مشغول بود، بدون اطلاع از اتفاق عجیبی که نه تنها سرنوشت او و اطرافیانش را تغییر داد بلکه سبب تحولی نو در ادبیات ایران و جهان شد.

زندگی شمس

قدیمی‌ترین مدارک درباره شمس تبریزی، *ابتدانامه* سلطان‌ولد و *رساله* سپهسالار است که گفته «هیچ آفریده‌ای را بر حال شمس اطلاعی نبوده چون شهرت خود را پنهان می‌داشت و خویش را در پرده اسرار فرو می‌پیچید». در کتاب *مقالات* شمس اگر چه شمس تبریزی به شرح احوال و معرفی پیشینه خود نپرداخته است اما می‌توان او را از میان توصیفات و خاطرات بازشناخت، توصیفاتی که او به مناسبت‌های گوناگون درباره‌ی افراد و اقوال مطرح می‌کند. درباره‌ی پدر و مادر شمس تبریزی آن قدر می‌دانیم که او در مقالات آنها را نازک دلی مهربانی توصیف می‌کند و این که آنها شمس تبریزی را نازپرور کرده بودند: «این عیب از پدر و مادر بود که مرا چنین به ناز برآوردند». شمس تبریزی در جایی درباره‌ی پدر خود می‌گوید: «نیک مرد بود ... الا عاشق نبود، مرد نیکو دیگر است و عاشق دیگر ...» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۱۹). «پدر از من خبر نداشت. من در شهر خود غریب، پدر از من بیگانه، دلم از او می‌رمید. پنداشتمی که بر من خواهد افتاد. به لطف سخن می‌گفت، پنداشتم که مرا می‌زند، از خانه بیرون می‌کند» (شمس،۱۳۶۹: ۷۴۰). شمس تبریزی در محضر استادانی چون شمس خونجی تحصیل می‌کرده است. او سپس به سیر و سلوک پرداخت و در نزد پیران طریقت، بزرگانی چون پیر سله‌باف و پیر سجاسی، به کسب معرفت پرداخت. شمس تبریزی چنان که از *مقالات* او برمی‌آید از برخی بزرگان زمان خود نیز تاثیر پذیرفته بود، و از آن میان نام‌های شهاب هریوه (اندیشمند خردگرا)، فخری رازی، اوحدالدین کرمانی و محی‌الدین ابن‌عربی در *مقالات* شمس آمده است (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۵ ـ ۸۳). شمس تبریزی عاشق سفر بود و عمر را به سیر و سیاحت می‌گذرانید و در یک جا قرار نمی‌گرفت، آنچنان که به روایت افلاکی «جماعت مسافران صاحبدل او را پرنده گفتندی جهت طی زمینی که داشته است (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۶۱۵).

دیدار مولانا و شمس تبریزی

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 (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۶۱۸). مورخین تاریخ رویارویی این دو مردبزرگ را حدود سال ۶۴۲ هجری قمری دانسته‌اند. افلاکی می‌نویسد: «... سه ماه تمام [شمس و مولوی] در حجره‌ی خلوت ... نشستند که اصلاً بیرون نیامدند ....» (شیمل، ۱۳۷۵: ۵۸). مولانا در برخورد با شمس تبریزی شیفته‌ی مقام بلند او گشته و مقام و منصب خود را رها کرد. با دیدار شمس تبریزی، مولوی لباس عوض کرد، درس و وعظ را یکسو نهاد و اهل وجد و سماع و شاعری شد.

چشمه خورشید تویی سایه که بید منم چونک زدی بر سر من پست و گدازنده شدم
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۳۳۹)

برای مردم قونیه مخصوصا پیروان مولانا تغییر احوال او و رابطه‌ی میان او و شمس تبریزی تحمل ناکردنی بود. 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 سلطان‌ولد را با بیست تن از یاران برای بازآوردن او فرستاد. شمس تبریزی در سال ۶۴۴ با استقبال باشکوه به قونیه باز گشت. محفل مولوی غرق شور، شادی، 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:

> سفرکردم 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، ۱۳۶۹: ۲/ ۲۶۷)

به سلطان‌ولد فرزند مولوی که نزدیک‌ترین مرید و همراز او بود بارها می‌گفت:

خواهم این بار چنان رفتن — که نداند کس کجایم من
هم گردند از طلب عاجز ندهد — کس نشان از من هرگز

در سال ۶۴۵ شمس تبریزی بی‌آنکه کسی آگاه شود قونیه را رها کرد و راه سفر در پیش گرفت. مولوی بی‌تاب مدام درجستجوی خبری از شمس تبریزی بود. مولانا جلال‌الدین برای یافتن او دو بار به دمشق رفت اما این جست و جو بی‌نتیجه ماند و به ناچار به قونیه بازگشت. وی پس از آن و تا باقی عمرش در قونیه ماند و به ارشاد و تربیت انسان‌هایی پرداخت که به دنبال حقیقت بودند. وی سرانجام در سال ۹۷۲ هجری قمری چشم از جهان فروبست و در شهر قونیه به خاک سپرده شد.

آثار مولانا

مولانا آثار مختلفی از خود به جای گذاشت. آثار او که به دو صورت (نثر و نظم) پدید آمده است به شرح زیر می‌باشد:

مثنوی معنوی: در سال‌های ۶۶۲ تا ۶۷۲ هجری تالیف شده، و از ۲۶۰۰۰ بیت و ۶ دفتر تشکیل شده و یکی از برترین کتاب‌های ادبیات عرفانی پس از اسلام است. در این کتاب ۴۲۴ داستان به شیوه تمثیل آمده است که داستان سختی‌های انسان در راه رسیدن به خدا را بیان می‌کند. حیوانات یکی از شخصیت‌های اصلی داستان‌ها است.

دیوان شمس: حاوی غزلیات شورانگیزی است که مولانا آنها را در فراق شمس سروده است؛ مولوی پس از غیبت شمس و در فراق او غزلیاتی را به نظم درآورد و این غزل‌ها را با نام «شمس» تمام کرد. به عبارتی «تخلصی» را که در غزلیاتش به کار می‌برد، نام شمس بود.

مجالس‌سبعه: (به معنی هفت خطابه)، یکی از آثار منثور مولانا جلال‌الدین محمد بلخی است. صاحب نظران می‌گویند این کتاب به دلیل سادگی در زبان، کلید فهم *مثنوی* است. *مجالس‌سبعه*، به احتمال قوی، پیش از دیدار مولانا و شمس‌الدین تبریزی و به صورت موعظه و خطابه فراهم شده است.
فیه‌مافیه: مجموع مقالات و تقریرات مولاناست که بتدریج به دست بهاءالدین یا دیگر شاگردانش، نوشته شده و از نظر مولانا نیز گذشته است. تدوین کامل کتاب و نامگذاری آن بعد از وفات مولانا صورت گرفته است.
مکتوبات؛ مجموعه نامه‌هایی است که مولانا به پیرامونیان خویش نوشته است.

اثر شمس تبریزی[1]

مقالات شمس تبریزی، مجموعه‌ای از سخنان و حکایات نغز و دلپذیر است که در دوران اقامت شمس تبریزی در قونیه از سال ۶۴۲ تا۶۴۳ (و پس از غیبتی کوتاه از سال ۶۴۴ تا ۶۴۵ قمری)، بر زبان وی جاری شده و پس از او توسط مریدان مولانا جلال‌الدین محمد بلخی به صورت یادداشت‌هایی پراکنده جمع‌آوری گردیده است. از گسیختگی و بریدگی عبارات و مطالب پیداست که این کتاب را شمس‌الدین خود تالیف نکرده بلکه همان یادداشت‌های روزانه‌ی مریدان است که با کمال بی‌ترتیبی فراهم نموده‌اند (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۸۹). شمس خود ننوشتن خویش را این گونه توضیح داده است: «من عادت نبشتن نداشته‌ام هرگز، سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۱). به نوشته‌ی بدیع‌الزمان فروزانفر: میان مقالا شمس با مثنوی مولوی ارتباطی قوی موجود است و مولانا بسیاری از امثال و قصص و مطالب مقالات را در مثنوی خود مندرج ساخته است (همان، ۹۰) محمد خدادادی کتابی با عنوان«*بازتاب اندیشه‌های شمس تبریزی در مثنوی مولوی*» نگاشته‌اند و نتیجه گرفته‌اند که بسیاری از گفته‌ها و اندیشه‌های مولوی در مثنوی معنوی، انعکاس سخنان و اندیشه‌های شمس تبریزی در مقالات اوست (خدادادی،۱۳۹۲). در این مقاله ما به یکی از اندیشه‌های مشترک فکری این دو عارف بزرگ پرداختیم. این تحقیق مقایسه‌ی نمادهای حیوانی مشترک در آثار مولانا و تنها اثر در حال حاضر از شمس تبریزی است.

تمثیل و نماد در ادبیات

گاهی نویسندگان برای بیان مطالب اجتماعی و عرفانی به جهت پیچیدگی یا جلوگیری از طناب سخن یا دشواری موضوع از «نماد» استفاده می‌کنند. یکی از موارد استفاده از نماد حیوانات و شخصیت‌های حیوانی است که مطلب را از یکنواختی و خواننده را از خواننده را از خستگی و دور می‌کند. مخاطب این گونه نوشته‌ها از کودکان خردسال تا بزرگسالان می‌توانند باشند و از ویژگی‌های اصلی تمثیل، قصد و هدف تعلیمی آن است. محمود فتوحی در کتاب « *بلاغت تصویر*» نقش و فایده‌ی «نماد» را این گونه بیان می‌کند: نماد (نمایشگر کل به وسیله جزء)؛ جست و جوی معانی بزرگ و ایده‌های بنیادین و وحدت غایی جهان در امور جزئی و اشیای خرد یکی از روش‌های مکتب سمبلیسم یا نمادگرایی است که به تعبیر مولانا: «جزوها را روی‌ها سوی کل است» (مولانا، ۱۳۸۸: ۷۷۳). نماد (پل ارتباطی به معانی باطن)؛ تصویر نمادین

دریچه ورود به دنیای باطن و عالم ورای عقل است. نماد حرکت دهنده است و مخاطب را به دنیای بیرون از پنج حس و جهان فراسوی تن می‌کشاند. از نظر مولانا زبان نمادین، نردبان؟ آسمان است.

نردبـان آسـمان اسـت ایـن کلام　　هـر کـه از ایـن بـرود آیـد بـه بـام
(مولانا، ۱۳۸۸: ۵۱۰)

نماد (مبدا و سرآغاز آگاهی)؛ تصویر نمادین جانشین معنا و مقصود نیست بلکه منشأ و سرچشمه معرفت است؛ یعنی، تأویل و معنی از خود نماد شروع می‌شود. هنگام تأویل اگر صورت حسی نماد را حذف کنیم، چیزی برای جست وجو وجود ندارد.نماد (القا کننده احساس و عاطفه)؛ در واقع، نماد وسیله‌ای است برای بیان مفاهیم ناگفتنی که در سایه آنها عمیق‌ترین پیام القا می‌شود. القا کنندگی خاصیت نماد است. در حقیقت، نمادها احساس گنگی و گم شدگی را در ما برمی‌انگیزد و این در واقع، نوعی القای احساس است. نماد (سازمان دهنده افکار)؛ تصویر نمادین اندیشه‌های انتزاعی و ذهن را در سایه خود فراهم می‌آورد، سازمان‌دهی می‌کند و یک تصویر حسی را مظهر و منشا آن تصورات و دریافت‌ها می‌سازد. بنابراین، کار نماد تثبیت و سازماندهی ادراکات و احساسات پراکنده فردی و اجتماعی است. از دیگر فواید استفاده از نماد ماندگاری طولانی، معنای وسیع و فراگیر با توجه به شرایط زمانی، وضوح در فرایند یادگیری و یاددهی و ... است. تمثیل نمای کلی از حکایت‌هایی است که نمادین هستند و یکی از شیوه‌هایی است که قرآن برای تفهیم معانی و حقایق و معارف از آن استفاده می‌کند (تا جدینی، ۱۳۸۶:۹۰). استاد همایی می‌گوید: «تمثیل منطقی آن است که مابین دو چیز به حسب ظاهر مشابهتی وجود داشته باشد و بدانسبب، حال و حکم یکی را بر دیگری قیاس کنند» (همایی،۱۳۸۶:۲/۲۹۹). جلال ستاری می‌گوید: «در تمثیل معانی باید از راه نمایش و تصویرسازی منتقل شود، مثلا شیر «رمز ابهت و مناعت» است» (دلاشور و ستاری، ۱۳۸۶: ۲۵) همانطور که اشاره شد، هرچند شمس تبریزی خود مقالات را ننگاشته است ولی او نیز در لابلای مطالبش بسیار از سمبل استفاده کرده است و حیوانات را سمبل یکی از مظاهر مادی و معنوی گرفته است. در این جستار تلاش کرده‌ایم نمادهای مشترکی که مولانا جلال‌الدین محمدبن‌محمد مولوی و مولانا شمس‌الدین‌محمدبن‌ملک داد تبریزی، استفاده کرده‌اند و شاید از همدیگر الهام گرفته‌اند رابررسی کنیم.

اژدها، نماد: نفس اماره‌ها و صفات رذلیه مانند: شهوت و غضب، دشمن، بلا

الف) مولانا:

مـادر بـت‌هـا بـت نـفـس شـمـا　　زآنک آن بت ما رو این بت اژدهاست
(مولانا، ۱۳۸۸: ۱/ ۷۷۶)

نفس، اژدرهاست، او کی مرده اسـت؟　　از غـم بـی آلتـی افـسـرده اسـت
(مولانا، ۱۳۸۸: ۳/ ۱۰۵۳)

دوزخست این نفس و دوزخ اژدهاست　　کـو به دریاهـا نـگردد کـم و کاسـت
(مولانا، ۱۳۸۸: ۱/ ۱۳۷۸)

ب) شمس

با این همه چون مروارید کامل نشده باشد تا از هوا (هوای نفسانی) ایمن باشد، از نظر شیخ دور بودن او را مصلحت نباشد. زیرا نفس سردی او را در حال، زهر قاتل باشد که اژدهایی دردمد، به هر چه رسد سیاه کند. اما چون کامل شد، بعد از غیبت شیخ او را زیان ندار (موحد، ۱۳۷۵: ۶۳)

اسب، نماد[۲]: روح و جان آدمی و تمثیل جسم انسان

الف) مولانا

اسـب جان‌هـا را کنـد عـاری ز زیـن　　سـر«النوم اخـو المـوت» اسـت ایـن
(مولانا، ۱۳۸۸: ۱/ ۴۰۰)

منهـــزم گـــردند بعضـــی زیـــن ندا　　هسـت هـر اسـبی طویلـه‌ی او جـدا
(مولانا، ۱۳۸۸: ۴/ ۲۰۱۴)

ب) شمس نیز اسب را نماد خود قرار می‌دهد:

این یکی خرلنگ را بربندد، و شب و روز علف می‌دهد، خر بر او می‌رید. این دگر است و آن که اسب تازی برنشسته است. آن اسب را صد هزار خطر و آفت راهزن برون برده است و خلاص کرده، اگر چه او را آن سری تأییدی بود، الا آخر مرکب برو حق ثابت کرده است (موحد، ۱۳۷۵: ۴۲).

شمس می‌گوید: اگر چه هدایت مولانا به تأییدات غیبی وابسته بود ولی به هر حال من وسیله بودم. او خود را به اسب تازی تصویر می‌کند که سوار را از آفتاب‌ها نجات داده است و به منزل رسانیده و حق عظیم بر گردن او ثابت کرده است.

استر، نماد: دنیا

الف) مولانا

آنچنانـــک گفـــت جالینـــوس راد　　از هـــوای ایـــن جهـــان و از مـــراد
راضیـم کـز مـن بمانـد نیـم جـان　　کـه ز کـون اسـتر بینـم جـــهان
(مولانا، ۱۳۸۸: ۳ /۳۹۶۰، ۳۹۷۰)

ب) شمس

جالینوس همین عالم را مقر است. از آن عالم خبر ندارد که می‌گوید که اگر نمیرم ودر شکم استر کنند از راه فرج استر این جهان را نظاره می‌کنم خوشترم /اید از آن که بمیرم (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۷).

باز،[۳] نماد: ۱) روح ۲) انسان‌های کامل ۳) آزادی و عدم گرفتاری در بند تعلقات دنیای محسوس

۱ـ الف) مولانا

جان چو باز و تن مرا او را کنده‌ای　　پای بسته پر شکسته بنده‌ای
(مولانا، ۱۳۸۸: ۵/ ۲۲۸۰)

روح باز است و طبایع زاغ‌ها　　دارد از زاغان و جغدان داغ‌ها
(مولانا، ۱۳۸۸: ۵/ ۸۳۹)

۱ـ ب) شمس

«باز را به آن سبب «باز» گویند که: اگر از نزد شاه رفت سوی مراد قرار نگیرد؛ باز، نزد شاه آید! چون باز نیامد و هم برآ« مردار قرار گرفت، باز نباشد» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۸۴).

۲ـ الف) مولانا

همچو جغدان[۴]دشمن بازان شدیم　　لاجرم وا مانده‌ی ویران شدیم
می‌کنیم از غایت جهل و عما　　قصد آزار عزیزان خدا
(مولانا، ۱۳۸۸: ۲/ ۴۸ ـ ۳۷۴۷)

۲ ـ ب) شمس

مسلمانی و ایمان مخالفت هواست و کافری موافقت هوا. آن یکی ایمان آورد معنیش این است که عهد کردم که مخالفت هوا بکنم. آن دگر گفت کار من نیست، من این نتوانم، خراج می‌گزارم و میزیم پیغامبری نیز راضی شد و قبول کرد و براتش داد و گفت: «من آذی ذمیا فکانما آذانی[۵]، وذا عهد». اما این دگر که می‌گوید من مومنم، و از هوا بیزار شدم و نیست می‌خواهد که نه خراج دهد و نه ترک هوا کند می‌گوید مومنم، مومن نیست. می‌گوید صلحمم و صلح نیست، می‌گوید یارم می‌گوید رعیتم و نیست می‌گوید سپیدم، و نیست سیاه است. باز است ولی نیست زاغ است (موحد، ۱۳۷۵: ۱۶۲).

اول در خانقاهم رها نمی‌کند، اکنون برون می‌آیم رها نمی‌کنند. طرفه خانقاه داری! اما

شه آن باز را که قفس را بردارد و برپرد، قفس آهنین کرده باشد. چون بر پرید هوی هوی کنی. چه جا ی هوی هوی است؟ هوی هوی یعنی بیا ای همای! از آن اوج که بر رفته‌ای. چه جای بایست (موحد،۱۳۷۵:۱۱۸).

۳ ـ الف) مولانا

باز دست شاه را کرده نوید　　از همه مردار ببریده امید
(مولانا، ۱۳۸۸: ۱/ ۲۲۹۴)

گر امین آیید سوی اهل راز　　وا رهید از سر کله مانند باز
(مولانا، ۱۳۸۸: ۴ / ۳۳۳۵)

۳ ـ ب) شمس

مثلا بازی آمد بر سر دیوار بارو نشست، کسی سنگی بر گرفت تا بر او اندازد، اما اگر خری بر آن باور بایستد، که من نیز چو سنگی آید بجهم، فروافتند. گردنش بشکند، یا به گل درافتد، فرو می‌رود، و می‌رود چون قارون (موحد، ۱۳۷۵:۱۳۵).

بره، نماد: بی‌گناهی و معصومیت

الف) مولانا

سحر تو نمود بره گرگ　　بنموده ز گندمی جوی را
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۱۶)

اینت خورشیدی نهان در زره‌ای　　شیر نر در پوستین بره‌ای
(مولانا، ۱۳۸۸: ۱/ ۲۵۰۲)

ب) شمس

بره یک روز مادر را می‌شناسد، در پستان می‌افتد. زیرا اول ذوق شیر او یافته .. اما آن را که مادر مرده باشد سگی در محله شیرده است آورند، شیر او خورد؛ خوی او گرفت. خویی که فرو شدهست با شیر با جان مگر زجسد برآید (موحد، ۱۳۷۵:۹۲).

بز[۶]

الف) مولانا نای انبان را نماد سالک واصل گرفته است:

من نخواهم که سخن می‌گویم الا ساقی　　می‌دمد در دل ما زانک چو نای انبانیم
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۶۴۵)

همچونای انبان دراین شب من از آن خالی شدم　　تا خوش و صافی برآید ناله ها و وای من
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۹۶۳)

ب) شمس:

ابلیس در رگ‌های آدمیان درآید[۷]، همچون خون روان شود در رگ، قطعاً آن صورت درآید، اما در سخن درویش در نیابد. آخر متکلم درویش نیست این درویش فانیست، محو شده سخن از آن سر می‌آید. چنانکه پوست بز را نای انبان کردی، برهان نهادی، در می دمی، هر بانگی که آید، بانگ تو باشد نه بانگ بز، اگر چه از پوست بز می‌آید، زیرا بز فانی شده است. آن معنی که از بز بانگ آوردی، فانی شده است و همچنین بر پوست دهل می‌زنی بانگی می‌آید و آن وقت که آن حیوان زنده بود، اگر پوست زدی بانگ آمدی؟ (موحد، ۱۳۷۵: ۸۰)

بط نماد: انسان کامل

الف) مولانا

باز گوید بط را کز آب خیز　　تا ببینی دشت‌ها را قندریز
بط عاقل گویدش باز دور　　آب ما را حصن و امنست و سرور
دیو چون باز آمد ای بطان شتاب　　هین به بیرون کم روید از حصن آب
(مولانا، ۱۳۸۸: ۳/ ۴ ـ ۴۳۲)

تخم بطی گر چه مرغ خانه‌ات　　کرد زیر پر چو دایه تربیت
مادر تو بط آن دریا بدست　　دایه‌ات خاکی بد و خشکی پر ست
میل دریا که دل تو اندر است　　آن طبیعت جانت را از مادر است
(مولانا، ۱۳۸۸: ۲ / ۶۸ ـ ۳۷۶۶)

ب) شمس

قصه‌ی مرغ خانگی و بط مولانا، یادآور نقل شمس تبریزی است که شاید ماخذ همین تمثیل او باشد، شمس در این قصه بط را نماد خود گرفته است:

.... پدر من از من واقف نی، می‌گفت: تو اولاً دیوانه نیستی، نمی‌دانم چه روش داری، تربیت ریاضت هم نیست، و فلان نیست... گفتم: یک سخن از من بشنو، تو با من چنانی که تخم بط را زیر مرغ خانگی نهادند، پرورد و بط بچگان برون آورد. بط بچگان کلان ترک شدند، با مادر لب جو آمدند، در آب در آمدند. مادرشان مرغ خانگی است، لب جو می‌رود، امکان در آب نی. اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم مرکب من شده است و وطن و حال من اینست. اگر تو ازمنی یا من از توام، درآ در این دریا؛ و اگر نه برو بر مرغانن خانگی و این ترا آویختن است. گفت: با دوست چنین کنی، با دشمن چه کنی؟ (موحد، ۱۳۷۵: ۳۲)

پروانه، نماد: نا آرامی در عشق و سوختن در شعله‌ی فروزان عشق و ایثار در راه محبوب

الف) مولانا

چـون خلیـل حـق اگـر فرزانـه‌ای　　آتـش آب تسـت و تـو پروانـه‌ای
جـان پروانـه همـی‌دارد نـدا　　کای دریغـا صـد هـزارم پـر بـدی
تـا همی‌سـوزید ز آتـش بـی امـان　　کـوری چشـم و دل نامحـرمان
(مولانا، ۱۳۸۸: ۵/ ۴۰ ـ ۴۳۸)

شمـع بـود آن مسـجد و پروانـه او　　خویشـتن در باخـت آن پروانـه خـو
بسـوخت او را ولیکـن ساختـش　　بـس مبـارک آمـد آن انـداختـش
همچو موسـی بـود آن مسـعود بخت　　کاتشـی دیـد او بـه سـوی آن درخت
(مولانا، ۱۳۸۸: ۳/ ۶۷ ـ ۴۳۶۵)

ب) شمس

قصه‌ی ابایزید که راه غلط کرد. به شهری افتاد. نه خود را غلط کرده بود، راه یافت. مثال قصه‌ی موسی. نوری بود نار نمای

پروانه‌ی شمع را همین کار افتاد　　کاو در پی نور رفت و در نار افتاد
(موحد، ۱۳۷۵: ۱۷۵)

پشه، نماد: کوچکی و حقارت

الف) مولانا

آن نفسی که با خودی خود تو شکار پشه‌ای　　وان نفسی که بی‌خودی پیل شکار آیدت
(مولانا، ۱۳۹۳: ۳۲۳)

زهـره چـه رو نمایـد در فـر آفتـاب　　پشـه چـه حملـه آرد در پیـش تندبـاد
(مولانا، ۱۳۹۴: ت)

ب) شمس

«می‌گوید که من نخواهم که پشه‌ای از من کوفته شود و بیازارد، و خدا را بنده‌ی خدا می‌آزارد، و هیچ پای نمی‌دارد» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۵).

پیل(فیل) نماد: حقیقت

الف) مولانا

پیـــل انـــدر خـانـــه‌ی تاریـــک بـود　　عرضـــه را آورده بـــود نـــدش هنـود
از بـــرای دیـدنـــش مـــردم بســـی　　انـدر آن ظلمـت همـی شـد هر کس
دیدنـش با چشـم چـون ممکـن نبود　　انـدر آن تاریکیـش کـف می‌بسـود...
(مولانا، ۱۳۸۸: ۳/ ۱۲۵۹ ـ ۱۲۶۱)

ب) شمس[۸]

«تماشا آن کس را باشد که پیل را تمام دید، اگر چه عضوی از او حیرت آرد. اما آن حظ را ندارد که کل» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۱۳).

خر، نماد: ۱) نادانی و کودنی ۲) تن و جسم

۱ ـ الف) مولانا

گفـت ای احمـق بریـن بـر دوختـی　　از طبیبـــی تـــو همیـــن آموختـــی
تـو خـــر احمـــق ز انـــدک مایگـــی　　بـــر زمیـــن مانـــدی زکوتـــه پایگـــی
(مولانا، ۱۳۸۸: ۲/ ۳۰۹۴، ۳۰ ۹۶)

۱ـ ب) شمس

چندین پرده ظلمت و چندین هزار پرده نور، که رشته امید را بگسلد! به ذات خدا اگر هزار رساله را بخواند کسی، او را همان مشرب نباشد، و هیچ سود ندارد، و چنان باشد که خری را بار کنی خرواری کتاب (موحد، ۱۳۷۵: ۲۰۲).

ره روای خر! نه آن خری که بر پول (پل) گذرد، نه از خر مصری که به روزی به منزل برد و روز باز گردد. تو نتوانی نیم منزل نیز رفتن با هزار راندن و گفتن. شکایت و ناله ز خود کن (موحد، ۱۳۷۵: ۵۲).

۲ـ الف) مولانا

ز روباه چه ترسید شما شیر نژاد　　خر لنگ چرایید چو از پشت سمندید
(مولانا، ۶۳۸:۱۳۹۳)

بکن پی مرکب تن را دلا چون تو نیاسایی　　چه آسایی از آن مرکب که لنگ است اوزعلیین
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۸۵۶)

۲ ـ ب) شمس

این یکی خر لنگ را بربندد، و شب و روز علف می‌دهد، خر بر او می‌رید. این دگر است و آن که اسب تازی برنشسته است. آن اسب را صد هزار خطر و آفت راهزن برون برده است و خلاص کرده، اگر چه او را آن سری تاییدی بود، الا آخر مرکب برو حق ثابت کرده است (موحد، ۱۳۷۵: ۴۲).

مثلا بازی آمد بر سر دیوار بارو نشست، کسی سنگی برگرفت تا بر او اندازد، بر پرید رفت. اما اگر خری بر آن بارو بایستد، که من نیز چو سنگی آید بجهم، فروافتد. گردنش بشکند، یا به گل در افتد، فرو می‌رود، و می‌رود چون قارون (موحد، ۱۳۷۵: ۱۳۵).

خفاش نماد: انسان‌هایی غافل، ناتوان و گریزان از درک حقیقت حاسد انسان‌های کامل

الف) مولانا:

عارست ای خفاش تو را ناز آفتای　　صد سجده من بکرده بر آن عارم آرزوست
(مولانا، ۱۳۸۸: ۴۵۲)

خفاش اگر سگالد خورشید غم ندارد　　خورشید را چه نقصان گر سایه شد منکس
(مولانا، ۱۳۸۸: ۱۲۱۱۵)

گر ضعف وسستی نیستی دردیده خفاش تن　　بر جای یک خورشید صد خورشید جان افزاستی
(مولانا،۱۳۸۸: ۲۴۴۷)

ز آن که شعشاع و حضور آفتاب　　بر نتابد چشم و دل‌های خراب
چون خفاشی کو تف خورشید را　　بر نتابد بسکلد امید را
(مولانا، ۱۳۸۸: ۱/ ۴۸ـ ۳۶۴۷)

که چه تقصیر آمد از خورشید داد　　تا تو چون خفاش افتی در سواد
هین چه تقصیر آمد از بحر وسحاب　　تا تو یاری خواهی از ریگ و سراب
عام اگر خفاش طبعند و مجاز　　یوسفا داری تو آخر چشم باز
گر خفاشی رفت در کور و کبود　　باز سلطان دیده را باری چه بود
(مولانا، ۱۳۸۸: ۶/ ۱۲ـ ۳۴۰۹)

ب) شمس

گفت تا سخن نگوید. چنان که می‌گوید: ای آفتاب نور مده که خفاش می‌رنجد. کار او این است، البته نور دهد. جهت رنج او نخواهد ترک کردن. گفت، اگر چه از خفاش و اعمش

آفتاب را غم نیست و نور می‌پاشد، الا آفتاب پرستان را خوف است، که او از غصه یا ایشان مکری کند، که از آفتاب دور مانند. گفت لیکن آفتاب‌پرست را ایت اعتقاد بباید در حق آفتاب که زهره ندارد کسی در حرمت آفتاب که او را تعرض کند[۹] (موحد، ۱۳۷۵: ۲۰۲).

دیو، نماد: شیطان و نفس اماره

الف) مولانا

گفتی مکن شتاب که آن هست فعل دیو — دیو او بود که نی نکند سوی تو شتاب
(مولانا، ۱۳۹۳: ۳۰۸)

چون ملک ساخته خود را به پر و بال دروغ — همه دیوند که ابلیس بود مهترشان
(مولانا، ۱۳۹۳: ۲۰۰۴)

نفس و شیطان در غرور باغ لطفت می‌چرند — ز اعتماد عفو تو دارند بدفرماییی
نفس را نفسی نماند دیو را دیوی شود — گر تو از رخسار یک دم پرده‌ها بگشایی
(مولانا، ۱۳۹۳: ۲۸۰۷)

دیویست نفس تو که حسد جزو وصف اوست — تا کل او چگونه قبیحی و مقذریست
(مولانا، ۱۳۹۳: ۴۵۸)

ب) شمس

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. آخر همه خاطرها بر سه قسم است یکی خاطر خانه‌ی دیو است پیوسته؛ یکی خاطر خانه‌ی دیو است با فریشته بهم، دمی فریشته بیرون رفت دیو درآمد، دمی فریشته در آمد، دمی فریشته در آمد و دیو را بیرون راند؛ و یک خاطر دیگر خاص آن فریشته است، دیو در او در نیاید (موحد، ۱۳۷۵: ۹۶).

زاغ، نماد: مدعیان حقیقت، انسان‌های نالایق، مصلحت بین وطبایع

الف) مولانا

روح باز است و طبایع زاغ‌ها — دارد از زاغان و جغدان داغ‌ها
(مولانا، ۱۳۸۸: ۵/ ۸۴۴)

چونک زاغان خیمه بر بهمن زدند — بلبلان پنهان شدند و تن زدند
(مولانا ۱۳۸۸: ۲/ ۴۰)

ب) شمس

مسلمانی و ایمان مخالفت هواست و کافری موافقت هوا. آن یکی ایمان آورد معنیش این است که عهد کردم که مخالفت هوابکنم. آن دگر گفت کار من نیست،من این نتوانم، خراج می‌گزارم و می زیم پیغامبر نیز راضی شد و قبول کرد و براتش داد و گفت: «من آذی ذمیاً فکانما آذانی[۱۰]، و ذا عَهد فی عهد». اما این دگر که می‌گوید من مومنم، و از هوا بیزار شدم و نیست می خواهد که نه خراج دهد و نه ترک هوا کند می‌گوید مومنم، مومن نیست. می‌گوید صلحم و صلح نیست، می‌گوید یارم می‌گوید رعیتم و نیست می‌گوید سپیدم و نیست، سیاه است. باز است ولی نیست، زاغ است (موحد،۱۳۵۷: ۱۶۲).

زنبور: زنبور عسل، نماد اولیا و زنبور عادی، نماد آدمیان

الف) مولانا

کار پاکان را قیاس از خود مگیر — گر چه ماند در نبشتن شیر و شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد — کم کسی ز ابدال حق آگاه شد
همسری با انبیا برداشتند — اولیا را هم چو خود پنداشتند
گفته اینک ما بشر ایشان بشر — ما و ایشان بسته‌ی خوابیم و خور
این ندانستند ایشان از عمی — هست فرقی در میان بی‌منتهی
هر دو گونه زنبور خوردند از محل — لیک شد زان نیش وزین دیگر عسل

(مولانا، ۱۳۸۸: ۱/ ۶۸ ـ ۲۶۳)

ب) شمس

هر که چنان زید که او را دید، چنان میر که او را نباید. آن زنبور (معمولی) را دیدی که بیهوده رو است، هر جا که رایش بود می‌نشست، قصاب چند بارش از روی گوشت براند، ممتنع نشد. سوم بار تیر برآورد، سرش جدا کرد بر زمین می‌غلطید و می‌پیچید قصاب گفت: نگفتمت که هر جا منشین. او آن زنبور انگبین که به امر نشیند که، کُلی مِن کُلِ الثمرات، لاجرم هر چه خورد و فیه شفاءُ لِلناس شود (موحد، ۱۳۷۵:۱۲۲).

سگ: ۱) نماد ترک هواهای نفسانی، ارتقا به عالم معنوی و برتری نسبت به سایر جانوران ۲) میل به مردار و خون ۳) میل به انبان آرد

۱ـ الف) مولانا

او سگ فرخ رخ کهف منست — بلک او هم درد و هم لهف منست
آن سگی که باشد اندر کوی او — من به شیران کی دهم یک موی او

(مولانا، ۱۳۸۸: ۳ / ۳۰۹۴، ۳۰۹۶)

سگ کهفی که مجنون شد ز شیر شرزه افزون شد　　خمش کردم که سر مستم نباید بسکلد تاری
(مولانا، ۱۳۹۳: ۲۵۳۴)

۱ـ ب) شمس

ابایزید اغلب به حج پیاده رفتی. هفتاد حج کرده بود. روزی دید که خلق در راه حج، از بهرِ آب، سخت درمانده‌اند و هلاک می‌شوند. سگی دید نزدیک آن چاه آب که حاجیان بر سرِ آن چاه انبوه شده بودند و مُضایقه می‌کردند. آن سگ در ابایزید نظر می کرد. الهام آمد که برای این سگ، آب حاصل کن منادا کردند» که می‌خَرَد حجّی مَبرورِ مقبول به شربتی آب؟ هیچ کس التفات نکرد برمی‌افزودند: «پنج حج پیاده مقبول» و «شش» و «هفت» تا به هفتاد حج رسید یکی آواز داد که «من بدهم». در خاطر ابایزید بگشت که «زهی من که جهتِ سگی هفتاد حجّ پیاده به شربتِ آب فروختم! چون آب را در تغار کرد و پیشِ سگ نهاد، سگ روی بگردانید. ابایزید در روی افتاد و توبه کرد. ندا آمد که چندین با خود می‌گویی این کردم و آن کردم جهت حق! می‌بینی که سگی قبول نمی‌کند. فریاد برآورد که توبه کردم. دگر نیندیشم در حال، سگ سر در آب نهاد و خوردن گرفت (موحد، ۱۳۷۵: ۹۷).

۲ـ الف) در مواردی علاقه‌ی سگ به خون و مردار مولوی می‌گوید:

جان‌ها چـو از آن شیر ره صید بدیدند　　اکنون چو سگان میل به مردار کی دارد
(مولانا، ۱۳۹۳: ۶۴۲)

ای خدا جان را پذیرا کن زرزق پاک خویش　　تا نماند چون سگان مردار هر لقمه‌پذیر
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۰۷۱)

طواف حاجیان دارم بگرد یار می‌گردم　　نه اخلاق سگان دارم نه بر مردار می‌گردم
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۴۲۲)

از تغار تو اگر خون رسدم همچو سگان　　گر من آن را قدح خاص ندانم عامم
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۶۵۰)

مشتی سگان نگر که به هم درفتاده‌اند　　ما سگ نزاده‌ایم و ز مردار فارغیم
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۷۱۰)

دامی است دام دنیا کز وی شهان و شیران　　ماندند چون سگ اندر مردار تا به گردن
(مولانا، ۱۳۹۳: ۲۰۲۸)

۲ـ ب) شمس نیز در حکایتی در مورد این صفت سگی می‌گوید:

شهابِ سُهرَوَردی که (مقتول) می‌گویند، سخت مقبول و عزیز بود پیش سلطانِ حلب. حسد کردند، گفتند: پیش فلان مَلِک نامه بنویس به اتفاق، تا در منجنیق نهیم! چون نامه بخواند، دستار فرو گرفت. سَرَکش ببریدند. در حال، پشیمان شد. بر وی ظاهرشد مکر دشمنان او را خود لقب (مَلِک ظاهر) گفتندی. فرمودشان تا چو سگ، خون او را بلیسیدند. دو و سه از ایشان بکُشت که شما انگیختید (موحد، ۱۳۷۵:۱۳۹).

۳ـ الف) درباره‌ی علاقه سگ به انبان آرد مولوی می‌گوید:

می‌کنـد او تیـز از بهـر تـو کارد　　او سـگ قحطسـت و تـو انبـان آرد

(مولانا، ۱۳۸۸: ۳ / ۳۸۱۶)

۳ـ ب) شمس

روزی آمد شیطان که یا عمر، بیا تا ترا اعجاب بنمایم. آوردش تا در مسجد گفت: یا عمر در شکاف در بنگر، نظر کرد. گفت یا عمر چه می‌بینی؟ گفت می‌بینم شخصی ایستاده است نماز می‌گزارد. گفت بار دیگر نیکو بنگر نظر کرد: گفت: چه دیدی؟ گفت: همان نماز می‌خواند و دیگری در بیغوله‌ی مسجد خفته است. گفت: یا عمر بدان خدایی که تو را عزیز کرد به متابعت از محمد، و از منت خلاص کرد، که اگر مرا خوف آن خفته نبودی و از وی نیندیشدمی، با این نماز کننده کاری کردمی که سگ گرسنه با انبان آرد نکند! (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۵، ۱۰۶)

شتر، نماد: ۱) انسان یا شیخکامل و آینده نگری ۲) صبر و تحمل

۱ـ الف) مولانا [۱۱]

گفت اسـتـــر با شتـر کای خوش رفیق　　در فـراز و شـیب و در راه دقیـق ....
تو نه آیی در ســر و خـوش مـی‌روی　　مـن همـــی‌آیم بسـر در چـون غـوی
من همـــی‌افتـم بـرو در هـر دمـــی　　خـواه در خشـکی و خـواه اندر نمـــی
ایـن سبـب را بازگو با من که چیست　　تـا بدانم مـن که چـون باید بزیسـت
گفـت چشـــم من ز تو روشن‌تر ست　　بعـد از آن هـم از بلنـدی ناضر ست
چـــون بـر آیـم بـر سـر کـوه بـلنـد　　آخـــر عقبـــه ببینـــم هـــوشمند ....

(مولانا، ۱۳۸۸: ۲/ ۵۱ ـ ۱۷۴۵)

۱ـ ب) شمس [۱۲]

اما اول صف بر آن کسی ماند، که آخر کارها نکو داند. استر اشتر را پرسید که چون است که من بسیار در سر می‌آیم و تو کم در سر می‌آیی؟ اشتر جواب داد که من چون بر سر عقبه بر آیم، نظر کنم؛ تا پایان عقبه ببینم ـ زیرا بلند سرم و بلند همتم و روشن چشمم یک نظر به

پایان عقبه می‌نگرم و یک نظر به پیش پا (موحد، ۱۳۷۵: ۴۵)

سپس شمس توضیح می‌دهد:

مرا از شتر شیخ است، که کامل نظر است و هرکس بدو پیوستگی بیشتر دارد، در دزدیدن اخلاق او. لاشک با هر چه نشینی و با هرچه باشی، خوی او گیری؛ در کوه نگری در تو پخسیدگی در آید، در سبزه و گل نگری تازگی درآید؛ زیرا همنشین، تو را در عالم خویشتن کشد. ازاین روست که «قرآن» خواندن دل را صاف می‌کند زیرا از انبیا یاد کنی و احوال ایشان، پس صورت انبیا بر روح تو جمع شود و هم‌نشین شود (موحد، ۱۳۷۵: ۴۶).

در زبان ترکی و کردی ضرب‌المثلی به این مضمون وجود دارد که بعید نیست از این حکایت گرفته شده باشد: شتر باش و عاقبت کار را ببین، اسب نباش که نگاهش جلوتر از نوک دماغش نمی‌رود.

۲ـ الف) مولانا

موشکی در کف مهار اشتری — در ربود و شد روان او از مری
اشتر از چستی که او شد روان — موش غره شد که هستم پهلوان
بر شتر زد پرتو اندیشه‌اش — گفت بنمایم ترا تو باش خوش ....
(مولانا، ۱۳۸۸: ۲/ ۳۸ ـ ۳۴۳۶)

۲ ـ ب) شمس

موشی مهار اشتری به دندان گرفت و روان شد. اشتر از غصه آنکه با خداوند خود حرونی (سرکش و سرپیچی) کرده بود، منقاد موش شد از ستیزه خداوند.موش پنداشت که از قوت دست اوست. پرتو آن پنداشت. بر اشتر زد.
گفت: بنمایت؟ چون به آب رسیدند موش ایستاد. [شتر] گفت: «موجب توقف چیست؟» [موش] گفت: «جوی آب بزرگ پیش آمد.» اشتر گفت: «تا (در اینجا به معنای بگذار است) بنگرم که آب تا چه حد است تو واپس ایست.» چون پای در آب نهاد گامی چندبرفت و واپس کرد. گفت: «بیا که آب سهل است. تا زانو بیش نیست.» موش گفت: «آری؛ اما از زانو تا به زانو.» گفت: «توبه کردی که این گستاخی نکنی و اگر کنی با همزانوی خود کنی؟» گفت: «توبه کردم؛ اما دستم گیر.» اشتر بخفت که بیا بر گوزبان (کوهان) من برا! چه جوی و چه جیحون که اگر دریاست سباحت (شنا) کنم، باک ندارم (موحد، ۱۳۷۵: ۵۷).

شیر، نماد: ۱) نفس اماره ۲) شجاعت و نقطه‌ی مقابل یوز است

۱ـ الف) مولانا

گر سگی کرده‌ای شیر آفرین — شیر مگما بر ما زین کمین
(مولانا،۱۳۸۸: ۱/ ۱۱۹۷)

۱ـ ب) شمس

قوت اعتقاد را بباید معتقد را که از کوه گذاره کند. شیر هفت سر را ببیند، گوشش را بگیرد به قوت اعتقاد و عشق آفتاب، و غم نخورد. و اعتقاد عشق دلیر کند، و همه ترس‌ها را ببرد (موحد، ۱۳۷۵: ۲۰۲).

۲ـ الف) مولانا

گفتم بسوز و سازش چشمم به سوی توست　　چشـمم مـدوز هـر دم ای شـیر همچـو یوز
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۱۹۹)

۲ـ ب) شمس

«پنیر غذای یوز باشد، شیر پنیر نخورد، دل شکاری و جگر شکاری خورد. هر کسی را غذایی است» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۸۸).

غول، نماد: گمراهی و خونخواری

الف) مولانا

هـر طـرف غولـی همی‌خوانـد تـرا　　کای بـــرادر راه خواهـــی هیـن بیـا
ره نمـــایم هـمـــرهت بـــاشم رفیـق　　مـن قـلاووزم در یـــن راه دقـیـــق
نـــه قلاوزســـت و نـــه ره دانـــد او　　یوسـفا کـم رو سـوی آن گـرگ خـو
(مولانا، ۱۳۸۸: ۳/ ۱۸ ـ ۲۱۶)

ای بـــسا علـم و ذکـــاوات و فطـن　　گشـته ره رو را چـو غـول و راه زن
(مولانا، ۱۳۸۸: ۶ / ۲۳۶۹)

گفت پیغامبر که احمق هر که هسـت　　او عـدو ماسـت و غـول ره زنسـت
(مولانا، ۱۳۸۸: ۴/ ۱۹۴۷)

ب) شمس

من نمی‌گویم به من چیزی دهید. می‌آیید به صورتِ نیاز. آن به زبانِ حال پرسیدن است که راهِ خدا کدام است؟ بگو!. می گویم طریقِ خدا این است. البته گذر به آقسرا است و البته آن گذشتن است بر پولِ «جاهَدوا بِاَموالِهم و اَنفُسِهِم». اول، ایثارمال است، بعد از آن، کارها بسیار است، الّا اوّل مَمَر با آقسر است. هیچ گذر نیست، الّا آقسرا هست،الّا در بیابان. و همین که غول و گرگ دید که غایب شدی از راه، چنان که تیرِ پران آمد و رفیق و همراه شد، تو را یک لقمه کرد و فرو برد. اکنون، چه خواهی کرد و چه خواهی داد؟ پیشِ دلت چیست؟ بگو

آن چه هست! اگر مانعی هست، بازگو! اگر با من بازگویی مانع را، من طریق بیاموزم که بر تو سهل شود، من طریق بِه از تو دانم. من حدیثِ گوهر می‌گویم، تو از پولی برنمی‌خیزی؟ (موحد، ۱۳۷۵: ۴۷)

..... و آن مکر شیطان است که خواهد تو را از یار تو برآرد. و آن غول است که تو را بانگ می‌کند، و از یار جدا می‌کند، و از راه راست سوی بیابان می‌کشد؛ آوازش آواز آشنایان! یا گرگ است که برف را بر می‌انگیزد تا چشم‌ها را بسته کند و راه را پوشیده کند. گیرم که شما را از من بر آرند، مرا از شما چگونه بر آرند؟ با این همه نباید ایمن بود (موحد، ۱۳۷۵: ۱۵۵).

کرم، نماد: نفس اماره، حقارت وضعیفی

الف) مولانا

بس که خود را کرده‌یی بنده‌ی هوا　　کرمکی را کرده‌ای تو اژدها

(مولانا، ۱۳۸۸: ۴/ ۲۳۵۶)

عاشق چو اژدها و تو یک کرم نیستی　　عاشق چو گنج‌ها و تو را یک تسوی نیست

(مولانا، ۱۳۸۸: ۴۹۵)

در مخزن او کرم ضعیفی به چه ره یافت　　کز وی خز و ابریشم موفور برآمد

(مولانا، ۱۳۸۸: ۶۵۱)

ب) شمس[۱۴]

خلقی دیدم ترسان و گریزان. پیش رفتم مرا ترسانیدند و بیم کردند که زنهار اژدهایی ظاهر شده است که عالمی را یک لقمه می‌کند. هیچ باک نداشتم. پیشتر رفتم، دری دیدم از آهن پهنا و درازای آن در وصف نگنجد فرو بسته، بر او قفل نهاده پانصد من. گفتند: در آن جاست آن اژدهای هفت سر! زنهار گرد این در مگرد! مراغیرت و حمیت جنبید. بردم و قفل را در هم شکستم. در آمدم، کرمی دیدم. پی بر نهادم. زیر پایش بسپردم و فرو مالیدم و در زیر پای بکشتم. اکنون چون است که همه سخن او از آن کرم است؟ همه کتاب‌ها و تصانیف هه از آن کرم پر است؟ (موحد، ۱۳۷۵: ۱۹۰)

گاو،[۱۵] همان حیوان اهلی و مفید

الف) مولانا

گاو را رنگ از برون و مرد را　　از درون جو رنگ سرخ و زرد را

(مولانا، ۱۳۸: ۱/ ۷۶۴)

ناگـــهان در خانــه‌اش گاوی دویــد　　شــاخ زد بشکــست در بنــد کلیـد
گاو گسـتاخ انـدر آن خانـه بجسـت　　مـرد در جسـت و قوایم‌هـاش بسـت
پـس گلـــوی گاو ببریـــد آن زمـان　　بـــی‌توقف بـــی‌تامل بـــی‌امان
(مولانا، ۱۳۸۸: ۳/ ۸۸ ـ ۱۴۸۶)

ب) شمس

در روزگاران گذشته مردی روستایی گاو آهنش را به مزرعه برد تا زمین را شخم بزند همین طور که گاو آهن را پیش می‌برد ناگهان آهن خویش در زمین به چیزی گیر کرد و گاو ایستاد روستایی هر کاری کرد گاو جلو نرفت بیلش را برداشت و زمین را کند آفتابه‌ایی از زیر زمین بیرون آمد وقتی در آفتابه را که با گچ بسته بودند باز کرد دید درون آفتابه پر است از سکه طلا. مرد روستایی دست از کار کشید و با خودش گفت حالا که پولدار شدم چرا کار کنم.آن شب تا صبح خوابش نبرد گاهی فکر می‌کرد برود و آفتابه را به مأموران دولتی بدهد اما بعد از این کار منصرف می‌شد. یک روز عصر حاکم که از شکار برمی گشت از آنجا رد شد مرد روستایی جلو آمد تا به حاکم جریان را بگویید اما بعد منصرف شد و از سربازان حاکم پرسید راه شهرکدام طرف است سربازها راه را نشان دادند اما همین که دور شدند روستایی دوباره فکر کرد که بهتر است آفتابه را به آنها بدهد باز سربازان را صدا زد وقتی سربازان جلو آمدند مرد روستایی که پشیمان شده بود روستایی گفت یادم رفت کدام راه به شهر می‌رود. سربازان که فکر می‌کردند مرد آنها را مسخره می‌کند آن را نزد حاکم بردند. مرد روستایی قضیه آفتابه را به حاکم گفت بعد هم آفتابه را آورد و به حاکم داد. حاکم گفت چون صداقت داشتی مقداری ازطلاها را به خودت می‌دهم اما بدان این طلاها اموال عمومی است و به همه تعلق دارد (موحد، ۱۳۷۵: ۷۵).

گربه، نماد: ۱) نفس ۲) انسان هوشیار و غلبه بر راهزنان ۳) گربه‌ی معمولی

۱ـ الف)مولانا

ای غم برو برو بر مسـتانت کار نیست　　آن را کـه هوشـیار بیایـی گزنـد کـن
مسـتان مسـلمند ز اندیشـه‌هـــا و غم　　آن کو نشـد مسـلم او را نژنـــد کـــن
ای جان مسـت مجلس ابرار یشر بون　　بر گربه اسیر هوا ریش خند کـــن .....
(مولانا،۱۳۹۳: ۲۰۴۴)

نفس اگر چـون گربه گویـد که میاو　　گربه‌وارش من در این انبان کنم.....
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۶۵۶)

۱ـ ب) شمس

«گربه که گوشت از من ببرد، به گرفتن گربه مشغول شوم، از گوشت خوردن بمانم آن ساعت۱۷».
(موحد، ۱۳۷۵: ۱۱۳)

Fro the birthplace to the court

۲ـ الف) مولانا

چو موش جز پی دزدی برون نه‌ایم از خاک — چه بـرخوریم از آن رفتن کـژ مفـسـود
چو موش ماش رها کرد اژدهـــانش کنی — چـو گربه طالع خوانش شود جمله اسود
خدای گـربه بـدان آفـریـد تـا موشان — نهان شوند در خاک اندرون به حبس خلود
(مولانا، ۱۳۹۳: ۹۱۴)

عقـل ایمـان چو شـحنه‌ی عادلسـت — پـاسبـــان و حاکـــم شـهـــر دلـست
هـم چو گربـه باشـد او بیدار هـــوش — دزد در سـوراخ مـــاند هـم چـو موش
در هـر آنجـا کـه بـرآرد موش دسـت — نیسـت گربه یـا که نقش گربه اسـت
گربـه‌ی چه شـیر شـیر افکـــن بـــود — عقـــل ایمانـــی کـــه اندر تـــن بود
غـــره‌ی او حـــاکـــم درنـــدگان — نـعـــره‌ی او مـانـــع چـرنـــدگان
شـهر پـر دزدسـت و پـر جامه کنـــی — خـــواه شحـــنه بـــاش گو و خواه نی
(مولانا،۱۳۸۸: ۴/ ۹۰ ـ ۱۹۸۵)

۲ـ ب) شمس

اغلب این شیوخ راه زنان دین محمد بودند. همه موشان خانه‌ی دین محمد، خراب کنندگان بودند. اما گربگا نند خدای را از بندگان عزیز که پاک کنندگان موشانند. صد هزار موش گرد آیند، زهر ندارند که در گربه بنگرند. زیرا که هیبت گربه نگذارد که ایشان جمع باشند و گربه جمع است در نفس خویش و اگر جمع بودندی همه‌ی موشان، هم کاری کردند. چند موش اگرفدای شدندی، آخر گربه یکی را گرفتی، مشغول شدی، آن یکی دگر چشمش را بکندی و آن دگر در سرش در افتادی. البته بکشتندیش، الا اگر نکشتندیش، باری گریزان شدی. الا همین است که خوفشان نگذارنند که جمع شوند موشان و گربه جمع است (موحد،۱۳۷۵:۱۶۷).

۳ـ الف) مولانا

گـر هـزاران مـوش پیـش آرنـد سـر — گربـه را نـه تـرس باشـد نـه حـذر...
(مولانا، ۱۳۸۸: ۶/ ۳۰۴۲)

۳ـ ب) شمس

این عیب از پدر و مادر بود که مرا چنین بناز برآوردند. گربه را که بریختی و کاسه شکستی، پدر پیش من نزری و چیزی نگفتی. بخنده گفتی که باز چه کردی؟ نیکوست، قضایی بود بدان گذشت، اگر نه، این بر تو آمدی یا بر من یا بر مادر؛ و خداوند مرا بزیان برد، بناز برآورد! یعنی کاری کرد و وضعی پیش آورد که به زیان من تمام شد (موحد،۱۳۷۵: ۱۷۳).

گرگ، نماد: خشونت، درنده خویی و خونخواری(اغلب با غول همراه است).

الف) مولانا

چـه پرده اسـت حسـد ای خدا میـان دو یار — که دی چو جان بده اند این زمان چو گرگ عنود
(مولانا، ۱۳۹۳: ۹۱)

و گـر چـون گـرگ مـا را مـی درانند — چـه چاره چـون به حکم آن شـبا نیم
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۵۳۷)

ب) شمس

من نمی‌گویم به من چیزی دهید. می‌آیید به صورتِ نیاز. آن به زبانِ حال پرسیدن است که راهِ خدا کدام است؟ بگو!. می گویم طریقِ خدا این است. البته گذر به آقسرا است و البته آن گذشتن است بر پول «جاهَدوا بِاَموالِهِم و اَنفُسهِم». اول، ایثار مال است، بعد از آن، کارها بسیار است، الّا اول مَمَر با آقسر است. هیچ گذر نیست، الّا آقسرا هست، الّا در بیابان. و همین که غول و گرگ دید که غایب شدی از راه، چنان که تیر پران آمد و رفیق و همراه شد، تو را یک لقمه کرد و فرو برد. اکنون، چه خواهی کرد و چه خواهی داد؟ پیش دلت چیست؟ بگو آن چه هست! اگر مانعی هست، باز گو! اگر با من باز گویی مانع را، من طریق بیاموزم که بر تو سهل شود، من طریق به از تو دانم. من حدیث گوهر می‌گویم، تو از پولی برنمی‌خیزی؟ (موحد، ۱۳۷۵: ۴۷)

.... و آن مکر شیطان است که خواهد تو را از یار تو برآورد و آن غول است که تو را بانگ می‌کند، و از یار جدا می‌کند، و از راه راست سوی بیابان می‌کشد؛ آوازش آواز آشنایان! یا گرگ است که برف را برمی‌انگیزد تا چشم‌ها را بسته کند و راه را بسته کند و راه را پوشیده کند. گیرم که شما را از من بر آرند، مرا از شما چگونه برآرند؟ با این همه نباید ایمن بود (موحد، ۱۳۷۵: ۱۵۵)

سوال کرد که اول علم ره بحث باید کرد، آنگاه راه رفتن مسیر شود. جواب گفت که قصه‌ی راه رفتن آقسرا گفتم و بیان کردم نرفتی، و از آن سوی می‌پرسی. من میگ ویم تا آنجا برو، من با توام، بعد از آنِ خود بنگر که کدام ایمن تراست از دزد و گرگ و حرامی و غیر هم، یا راه مَلَطیَه یا راه اَبُلستان (موحد، ۱۳۷۵: ۵۳ ـ ۵۴).

گوساله سامری نماد: دنیا پرستی و ظواهر

الف) مولانا

یک نفسی خموش کن در خمشی خروش کن — وقت سخن تو خامشی در خمشی تو ناطقی
بی‌دل و جان سخنوری شیوه گاو سامری — راست نباشد ای پسر راست برو که حاذقی
(مولانا، ۱۳۹۳: ۲۴۷۰)

گـر چه که ماهی نمود لیک خود او بحر بود　　صـورت گوسـاله‌ای بـود دو صـد سـامری
ماهـی ترک زبـان کرد که گفته سـت بحر　　نـق زبـان را کـه تـو حلقـه بـرون دری
(مولانا، ۳۰۱۸:۱۳۹۳)

ب) شمس

آخر وقتی تو می‌گویی که خرقه سخن می‌گفت آخر حال تو به از حال خرقه باید. ترا نطق نیست الا نقل غیر و شعر غیر، خرقه را چگونه نطق باشد؟ لا یُمکّنُهُ الکَلام، از جامدات جهت گوساله‌ی سامری بود. دیگر سنت نرفته است. اما آنکه گاو سامری را به خدایی گیرد کی نبوت موسی را قبول کند؟ ... (موحد، ۱۳۷۵: ۲۳۴)

گوسفند و گله: ۱) مانع رسیدن به حق و اسباب هوا ۲) غفلت

۱ـ الف) مولانا

ای موسـی جـان شـبان شـده‌ای　　برطـور بـرو تـرک گلـه کـن
(مولانا، ۲۰۹۵:۱۳۹۳)

۱ـ ب) شمس

حدیث ابتلای ابراهیم از غیرت ملائکه بود نه از غیرت حسد و انکار که اگر آن بودی ابلیس بودندی؛ بلکه از آن تعجب که ما جوهر نوریم چونست که قدم جسمانی به خلّت از ما در می گذرد. گفت که اینها ترک هوا کردند، گفتند که او را اسباب هوا حاصل است از رمه و مال. گفت: او از آن آزاد است و پاک است. گفتند اٰمَّنّا و صَدَّقنا و لیکن عجب است! گفت امتحان کنید تا پیدا شود و در آن امتحان سرّ دیگر هم کشف شود که به چو از شما در می‌گذرد و سرّ اِنّی اَعلَمُ ما لا تَعلَمون هم اندکی بر شما کشف شود یا جبرئیل از پس سنگی پنهان شو و بگو که سُبّوح قُدوس. خلیل بشنید نظر کرد صورت شخصی ندید گفت یک بار دیگر بگو و این همه گوسفندان ترا باز گفت و از پس سنگی بیرون آمد ظاهر شد گفت من جبرئیلم مرا حاجت گوسفندان نیست. گفت من نه صوفی‌ام که سر آنچه بر خواستم بر سر آن رجوع کنم (موحد، ۵۴:۱۳۷۵).

۲ـ الف) مولانا

بـر دریـد آن گوسـفندان رابخشـم　　که ز چـوپان خـرد بستنـد چشـم
چنـد چوپانشـان بخوانـد و نـا مدنـد　　خـاک غـم در چشـم چوپـان می‌زدند
(مولانا، ۱۳۸۸: ۳ /۳۹۱و ۳۹۲)

۲ـ ب)شمس

«اصل[۱۸] خود را رها کرده و خوار کرده و از بهر اعزاز فرعی که هرگز عزیز نخواهد شدن، پسش انداخته

است اصل آن است. گوسفند سر خود را می‌بیند که آن دو لکیس می‌آرزد و دنبه‌ی خویش را نمی‌بیند ...» (موحد، ۱۳۷۵: ۹۱).

مار[۱۹] نماد، ۱) نفس اماره و شهوت، ۲) منصب

۱ـ الف) مولانا

مـادر بت‌هـا بـت نفـس شـما سـت زآنک آن بت مار و این بت اژدهاسـت
(مولانا، ۱۳۸۸: ۱ / ۷۷۲)

یـک حکایـت بشـنو از تاریـخ گـوی تـا بـری زیـن راز سـر پوشـیده بـوی
مـار گیـری رفـت سـوی کوهـسار تـا بگیـرد او را به افسـون‌هاش مار...
(مولانا، ۱۳۸۸: ۳/ ۹۷۶ ـ ۹۷۷)

مولانا در حکایت مارگیر واژه‌ها می‌گوید:

> مارگیری ماری عظیم و ظاهرا بیجان را از کوهستان پر برف به شهر آورد تا مردم را به حیرت اندازد مردم زیادی برای تماشا جمع شدند چون خورشید به آن مار عظیم تافت جان گرفت و از هر طرف به حرکت درآمد همه فرار کردند و در این ازدحام عده زیادی کشته شدند و مارگیر طعمه اژدها شد.

مولوی اژدها (مار) را به نفس اماره انسان تشبیه می‌کند نفس اگر فعال شود کار همان مار را انجام می‌دهد و تمام وجود آدمی را نابود می‌کند در این کشتار نفس خود مردم هم موثر واقع گردیده است.

۱ـ ب) شمس

> دنیا گنج[۲۰] است و مار است، قومی با گنج بازی می‌کنند و قومی با مار. آنکه با مار بازی کند، بر زخم او دل می‌بباید داد؛ به دم بزند، به سر بزند. چون به دم بزند بیدار نگردی، بسر بزند. قومی که از این مار برگشتند و به مُهره و مِهر او مغرور نشدند، و پیر عقل را در پیش کردند ـ که پیر عقل نظر این مار را ز مرد است مار اژدها صف چون دید که پیر عقل مقدم کاروان است، زبو شد و خوار شد و سست شد. در آن آب چون نهنگی بود، زیر عقل پل شد. زهر او شکر شد. خار او گل شد. راهزن بود، بدرقه شد. مایه‌ی ترس بود، مایه‌ای امن شد (موحد، ۱۳۷۵: ۱۵۰ ـ ۱۵۱).

گفت: می‌دانم بد است اما نمی‌توانم؛ با دل برنمی‌آیم. این چگونه سخن باشد؟ می‌دانم که این دریا غرق کننده است خود را در می‌اندازم، یا این آتش سوزنده است، یا این چاهی است صد گز، یا این سوراخ مار است، یا این زهر هالک است، یا ایـن بیابان مهلک است، می‌دانم و می‌روم! مرو چون

می‌دانی! پس نمی‌دانی! چگونه دانش باشد! این عقل بود؟ چگونه این را دانش و عقل شاید گفتن؟ (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۸)

۲ـ الف) مولانا

حرص بط یکتاست این پنجاه تاست　　حرص شهوت مار و منصب اژدهاست
(مولانا، ۱۳۸۸: ۵/ ۵۱۷)

۲ـ ب) شمس

ایشان را اگر نور ایمان بودی، کی چندین هزار دادندی، قضا و منصب بستدندی؟ کسی دامن زر بدهد، از مارگیر، مار بخرد؟! نه از آن مار آبی که زهرش نباشد، بلکه ازین مار کوهی پر زهر! آن کس که از قضا گریزد و از منصب، چون از بهر خدا گریزد، نه علت‌های دیگر، آن از نور ایمان باشد. چون مار۲۱ شانس شد، یار شناس شد (موحد، ۱۳۷۵: ۶۴)

ماهی، نماد عاشق و عارف واقعی

الف) مولانا

این جهان دریاست تن، ماهی و روح　　یونس محبوب از نور صبوح
گر مسبّح باشد از ماهی، رهید　　ور نه در وی هضم گشت و ناپدید
(مولانا، ۱۳۸۸: ۲/ ۳۱۴۰)

ب) شمس

«اول بود که ماهی سوی آب می رفت این ساعت هر کجا که ماهی می‌رود» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۸۴).

یکی سخن ماهی می‌گفت. یکی گفتنش که: خاموش، تو چه دانی که ماهی چیست. چیزی که ندانی چه شرح دهی. گفت: من ندانم که ماهی چیست/ گفت آری، اگر دانی نشان ماهی بگو. گفت، ماهی آن است که هم چنین دو شاخ دارد همچو اشتر. گفت: خه! من خودم دانستم که تو ماهی را نمی‌دانی، الا اکنون که نشان دادی چیزی دیگرم معلوم شد که تو گاو را از شتر نمی‌دانی (موحد، ۱۳۷۵: ۳۱).

مرغ، نماد روح و جان

الف) مولانا

مرغی که ز دام نفس خود رست　　هر جای که برپرد نترسد
(مولانا، ۱۳۹۳: ۷۰۳)

طاووس ما درآید وان رنگ‌ها برآید　　با مرغ جان سراید بی‌بال و پر به رقص آ
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۸۹)

آمد بهار عاشقان تا خاکدان بستان شود　　آمد ندای آسمان تا مرغ جان پران شود
(مولانا، ۱۳۹۳: ۵۳۶)

معذالله که مرغ جان قفس را آهنین خواهد　　معاذالله که سیمرغی در این تنگ آشیان باشد
(مولانا، ۱۳۹۳: ۵۶۸)

ب) شمس

یکی می‌گریست که برادرم را کشتند تتاران! دانشمند بود من گفتم که اگر دانش داری که تتار او را بزخم شمشیر زنده‌ابد کرد. یکی از این زندان بجست. برو بباید گریست که دریغ چرا از این زندان جست؟ زندان را تتاران سوراخ کردند .. تو می‌گریی که تیر بر آن دیوار زندان چرا زدند!؟ تو فریاد می‌کنی و بر سر و روی می‌زنی و می‌گریی که دریغ .. آن قفس چرا شکستند تا آ« مرغ رهایی یافت؟ یا دنبلیی را شکافند تا چرک‌ها و پلیدی‌ها برون رفت! نوحه آغاز کردی که دریغ آن چرک‌ها چرا رفت؟!! (موحد، ۱۳۷۵: ۹۴)
کسی از مرده طمع نمار داری؟ یکی را بیاید مرده را گوید: خیز نماز کن، همه عاقلان گویند که این دیوانه است، این را به بیمارستان باید بردن، در زنجیر کشیدن، و صد چوب زدن هر تا عاقل شود. نیم دیوانه هم بشنود گوید که این دیوانه است او را به بیمارستان می‌باید بردن یا کشتن.

مرغ قدسی تو چون از چون از چاه جسمت　　پر کشید فارغ است از ننگ روز عار و نماز

زیرا چون مرید آن مرده باشد، مرده را که گوید خیز نماز کن؟ (موحد، ۱۳۷۵: ۲۸ ـ ۲۲۷)

مرغ، خانگی نماد مهر مادری

الف) مولانا

تخم بطی گر چه مرغ خانه‌ات　　کرد زیر پر چو دایه تربیت
مادر تو بط آن دریا بدست　　دایه‌ات خاکی بد و خشکی پَرست
میل دریا که دل تو اندر است　　آن طبیعت جانت را از مادر است
(مولانا، ۱۳۸۸: ۲/ ۶۸ ـ ۳۷۶۶)

ب) شمس

قصه‌ی مرغ خانگی و بط مولانا، یادآور نقل شمس تبریزی است که شاید ماخذ همین تمثیل او باشد،

شمس در این قصه بط را نماد خود گرفته است:

... پدر من از من واقف نی، می‌گفت: تو اولا دیوانه نیستی، نمی دانم چه روش داری، تربیت ریاضت هم نیست، و فلان نیست ... گفتم: یک سخن از من بشنو، تو با من چنانی که تخم 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 می رود، امکان درآمدن 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، درآ در این دریا؛ و اگرنه برو بر مرغان خانگی و این ترا آویختن است. گفت: با دوست چنین کنی، با دشمن چه کنی؟ (موحد، ۱۳۷۵: ۳۲)

موش، نماد ۱) حرص ۲) حقارت و دزدی

الف) مولانا

موشکـــی درکـف مهـــار اشتـــری — در ربـــود و شـد روان او از مـــری
اشـتر از چسـتی کـه بـا او شـد روان — مـوش غـره شـد کـه هسـتم پهلوان
بـرشـــتر زد پـرتـــو انـدیـــشه‌اش — گفـت بنمایـــم تـــرا بـاش خـوش

(مولانا، ۱۳۸۸: ۲/ ۳۸ ـ ۳۴۳۶)

۱ـ ب) شمس

موشی مهار اشتری به دندان گرفت و روان شد. اشتر از غصه آنکه با خداوند خود حرونی (سرکشی و سرپیچی) کرده بود، منقاد موش شد از ستیزه خداوند. موش پنداشت که از قوت دست اوست. پرتو آن پنداشت. بر اشتر زد. گفت: بنمایمت؟ چون به آب رسیدند موش ایستاد. [شتر] گفت: «موجب توقف چیست؟» [موش] گفت: «جوی آب بزرگ پیش آمد.» اشتر گفت: «تا (در این جا به معنای بگذار است) بنگرم که اب تا چه حد است تو واپس ایست.» چون پای در آب نهاد گامی چند برفت و واپس کرد. گفت: «بیا که آب سهل است. تا زانو بیش نیست.» موش گفت: «آری؛ اما از زانو تا به زانو.» گفت: «توبه کردی که این گستاخی نکنی و اگر کنی با همزانوی خود کنی؟» گفت: «توبه کردم؛ اما دستم گیر.» اشتر بخفت که بیا بر گوزبان (کوهان) من برا! چه جوی و چه جیحون که اگر دریاست سباحت (شنا) کنم، باک ندارم (موحد، ۱۳۷۵: ۵۷).

۲ـ الف) مولانا

چو موش جز پی دزدی برون نه‌ایم از خاک — چـه برخوریـم از آن رفتـن کـز مفسـود
(مولانا،۱۳۹۳: ۹۱۴)

عقـل ایمانـی چو شـحنه‌ی عادلسـت — پـا سـبان و حاکـم شـهر دلسـت

هـم چـو گربـه باشـد او بیـدار هوش / دزد در سـوراخ مانـد هـم چـو مـوش
در هـر آنجـا کـه بـرآرد موش دسـت / نیسـت گربه یـا که نقش گربه اسـت
گربـه‌ی چـه شـیر شـیر افکـن بـود / عقـل ایمانـی کـه انـدر تـن بـود
غـــره‌ی او حاکـــم درنـــدگان / نعـــره‌ی او مانـــع چرنـــدگان
شـهر پـر دزدسـت و پـر جامـه کنـی / خـواه شـحنه بـاش گـو و خـواه نـی

(مولانا، ۱۳۸۸: ۴ /۹۰ ـ ۱۹۸۵)

۲ـ ب) شمس

اغلب این شیوخ راه زنان دین محمد بودند. همه موشان خانه‌ی دین محمد، خراب کنندگان بودند. اما گربگا نند خدای را از بندگان عزیز که پاک کنندگان موشانند. صد هزار موش گرد آیند، زهر ندارند که در گربه بنگرند. زیرا که هیبت گربه نگذارد که ایشان جمع باشند و گربه جمع است در نفس خویش و اگر جمع بودندی همه‌ی موشان، هم کاری کردند. چند موش اگرفدای شدندی، آخر گربه یکی را گرفتی، مشغول شدی، آن یکی دگر چشمش را بکندی و آن دگر در سرش در افتادی. البته بکشتندیش، الا اگر نکشتندیش، باری گریزان شدی.الا همین است که خوفشان نگذارنند که جمع شوند موشان و گربه جمع است (موحد،۱۳۷۵: ۱۶۷).

همای نماد: سعادت و خوشبختی

الف) مولانا

این همای دل که خو کردست در سایه شما / جـــز میـــان شـــعله آذر مبـــادا بی‌شـــما
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۳۸)

دوش در خواب بدیدم صلاح‌الدین را / گسترده سایه دلت چو همایی برسد
(مولانا، ۱۳۹۳: ۷۹۵)

همای سایه دولت چو شمس تبریزیست / نگر که در دل آن شاه جا توانی کرد
(مولانا، ۱۳۹۳: ۹۵۹)

ب) شمس [۲۱]

«همچنین قول سلطان محمود: همایی دید که می‌پرزد، گفت: بروید همه لشکر، باشد «که روزی شما باشد. چپ و راست دویدند. ایاز را ندید، گفت: ایاز من نرفت؟ باشد که سایه همای بر او افتد نظر کرد، اسب ایاز را دید، و ناله‌ای شنید و زاری، فرود آمد تا ببیند. دید زیر اسب در آمده، سر برهنه کرده، می‌زارد. گفت: چه کنی؟ چرا نرفتی به طلب سایه همای؟ گفت همای من تویی و سایه توست. آن سایه جهت سایه تو طلبم. ترا بگذارم آن

را چه جویم؟ او را کنار گرفت، و سایه او با سایه او در آمیخت، چنان سایه‌ای که هزاران همای در سایه ایشان نرسد. السلطان ظل الله، آخر عالم الله نور در نور، لذت در لذت، فر در فر، کرم در کرم است. این سایه که می‌بینیم همه دنیاست (موحد، ۱۳۷۵: ۲۰۸).

یوز، علاقمند به پنیر

الف) مولانا

چـو مـا شـیریم و شـیر شـیر خوردیم　　چـرا چـون یـوز مفتـون پنیریـم
(مولانا، ۱۳۹۳: ۱۵۳۳)

هـر چـه بـه عالم خوشـی شهوتسـت　　همچـو پنیـر آفـت هـر یـوز شـد
(مولانا، ۱۳۹۳: ۹۹۸)

ب)شمس

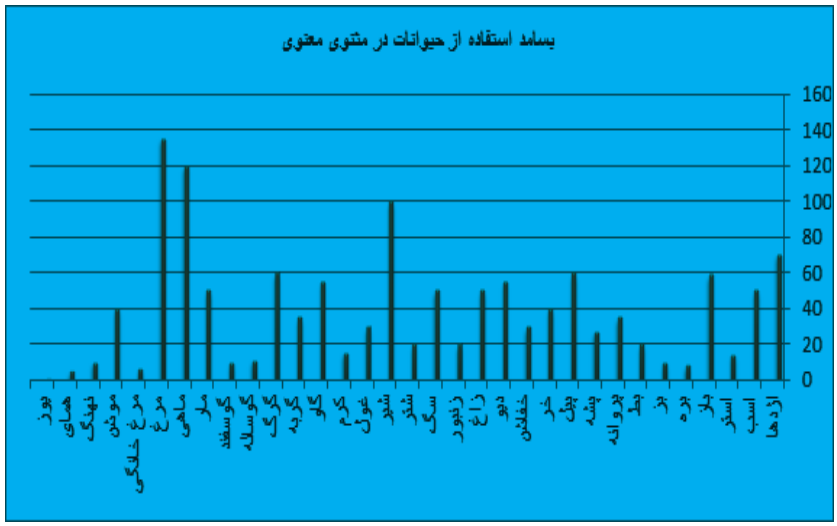
«پنیر غذای یوز باشد، شیر پنیر نخورد، دل شکاری و جگر شکاری خورد. هر کسی را غذایی است» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۸۸).

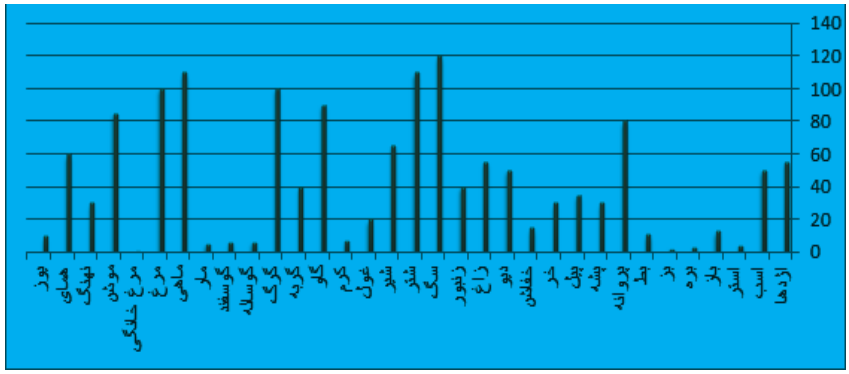
نتیجه‌گیری

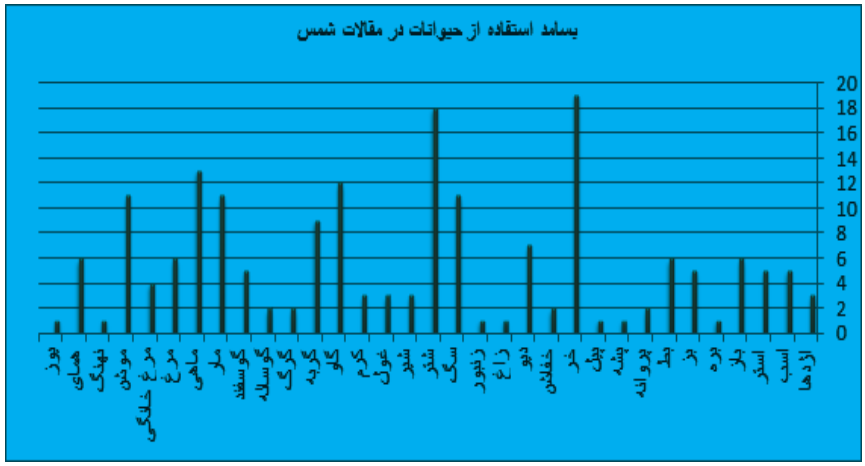
با توجه به اینکه همه‌ی شاعران و نویسندگان از دیر باز برای دستیابی به مهارت‌های زبانی برای ابراز و بیان افکار و احساسات خود از هیچ تلاشی دریغ نمی‌کنند، اهمیت استفاده از این مهارت‌ها بیشتر جلوه گر و نمایان می‌شود. آنها برای تفهیم مطالب مورد نظر خود تمثیل و نماد سود جسته‌اند. در واقع بخش مهمی از انتقال مفاهیم در ادبیات به دوش نماد و تمثیل نهاده شده است. مولانا که از عارفان بزرگ و مایه‌ی مباهات و فخر ماست از این هنر بسیار بهره برده است و افکار خود را در قالب حکایت‌های تمثیلی بیان کرده است. با توجه به تاثیری که عارف بزرگ شمس تبریزی، بر مولانا و افکار او گذاشته بود، و چه بسا این تاثیر دو سویه بوده است.

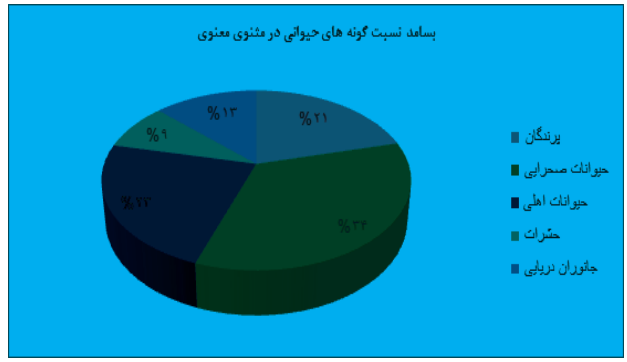
ما نمادهای حیوانی را که در آثار این دو عارف گرانقدر بود، مقایسه کردیم و بیست و شش حیوان در نمادهای آنان مشترک بود. در برخی حکایت‌ها هر دو از هم یک مفهوم و هدف را در قالب نماد مشترک بیان کرده‌اند و دربرخی دیگر نیز هر دو از کلام و نوشتار شاعران و نویسندگان دیگر سود جسته اند. نتیجه گیری این بررسی و مقایسه این است که ارتباط و تاثیر این دو عارف دو سویه بوده است و افکارشان در اکثر موارد به هم شبیه بوده و از هم الهام گرفته‌اند. براساس یافته‌های این تحقیق، شمس تبریزی در مقالات از سی و چهار حیوان اسم برده است که با مقایسه در آثار مولانا دریافتیم که نماد بود و همچنین تنها نمادی که در مقالات شمس وجود دارد و در آثار مولانا نیافتیم، «آفتاب پرست[۲۳]» بود.

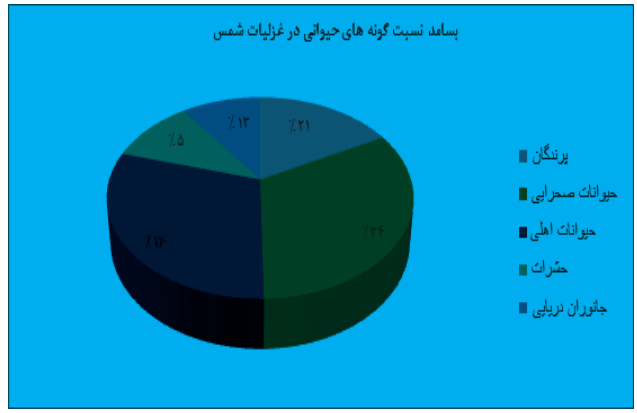
نتیجه‌گیری

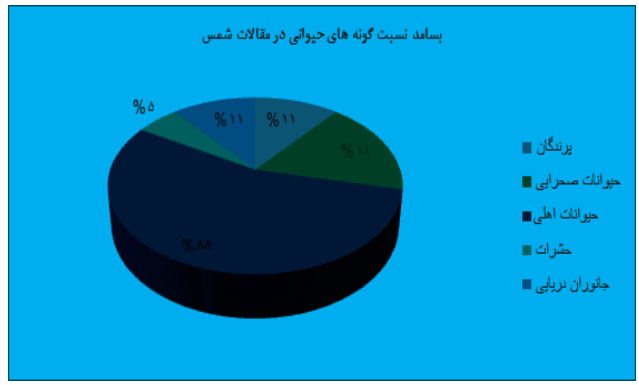

بسامد استفاده از حیوانات در مثنوی معنوی
160
140
120
100
80
60
40
20
0
یوز
همای
نهنگ
موش
مرغ خانگی
مرغ
ماهی
مار
گوسفند
گوساله
گرگ
گربه
گاو
کرم
غول
شیر
شتر
سگ
زنبور
زاغ
دیو
خفاش
خر
پیل
پشه
پروانه
بط
بز
بره
باز
استر
اسب
اژدها


140
120
100
80
60
40
20
0
یوز
همای
نهنگ
موش
مرغ خانگی
مرغ
ماهی
مار
گوسفند
گوساله
گرگ
گربه
گاو
کرم
غول
شیر
شتر
سگ
زنبور
زاغ
دیو
خفاش
خر
پیل
پشه
پروانه
بط
بز
بره
باز
استر
اسب
اژدها


بسامد استفاده از حیوانات در مقالات شمس
20
18
16
14
12
10
8
6
4
2
0
یوز
همای
نهنگ
موش
مرغ خانگی
مرغ
ماهی
مار
گوسفند
گوساله
گرگ
گربه
گاو
کرم
غول
شیر
شتر
سگ
زنبور
زاغ
دیو
خفاش
خر
پیل
پشه
پروانه
بط
بز
بره
باز
استر
اسب
اژدها


بسامد نسبت گونه های حیوانی در مثنوی معنوی
%۲۱
%۳۴
%۲۲
%۹
%۱۳
پرندگان
حیوانات صحرایی
حیوانات اهلی
حشرات
جانوران دریایی


بسامد نسبت گونه های حیوانی در غزلیات شمس
٪۲۱
٪۳۴
٪۲۳
٪۵
٪۱۳
پرندگان
حیوانات صحرایی
حیوانات اهلی
حشرات
جانوران دریایی


بسامد نسبت گونه های حیوانی در مقالات شمس
%۱۱
%۱۸
%۸۸
%۵
%۱۱
پرندگان
حیوانات صحرایی
حیوانات اهلی
حشرات
جانوران دریایی

پی‌نوشت

۲. ناگفته نماند که اثر دیگری به نام (مرغوب القلوب) را به شمس نسبت داده‌اند که طبق بررسی‌های انجام شده از مرحوم فروزانفر و استاداحمد منزوی، این کتاب نمی‌تواند اثر شمس تبریزی باشد.

۳. طبق باور تثبیت شده در زهن تمامی اقوام، اسب را در اصل با ظلمت جهان اهریمنی مرتبط می‌داند. زیرا که یروتمه می‌رود، چون خون در رگ‌ها، دراعماق زمین یا در مغاک دریا. کثیری از معانی نمادین اسب از مفهوم پیچیده‌ی تمثیل‌های قمری ناشی می‌شود (شوالیه و گربران، ۱۳۸۸:۱۳۵). اسب به سبب تیز روی و وضعیت خاص فیزیکی همواره در ادب پارسی تمثیل تند روی و سرعت و قدرت بوده است. در مثنوی معنوی نیز اسب تمثیل تیزروی، سرعت، شتاب، جان، سرکشی، تیزتکی، جسم و گاهی نفس اماره و شیطان گرفته شده است.

۴. آنچه در تعبیر روح به پرنده نقش مهم دارد. بال‌ها و مفهوم پرواز پرندگان است. زیرا بال قبل از هر چیز نماد پرواز است؛ نماد سبکی و خارج شدن از جسم و مفهوم آزاد شدن روح را از اسارت جسم دنیای خاکی نشان می‌دهد.

۵. نماد: دنیا پرستان

۶. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «من آذی ذمیاً فکانما آذانی»؛ هر کس اهل ذمه (یهودی، مسیحی و زرتشتی که در پناه اسلام است) را آزار رساند، گویا به من آزار رسانده است.

۷. استفاده از این حیوان تنها در یک مورد در مقالات شمس آورده شده است و این نیز نمادین نبود، ولی جالب که تفکر و هدف گفتار شمس از این بند در اصل مضوع با مولانا مشترک بود، در اینجا به آن اشاره کردیم.

۸. شمس می‌گوید: شیطان در خون انسان وارد می‌شود ولی نمی‌تواند در سخن درویش وارد شود و آن را آلوده کند. چون درویش از خود فانی شده است و سخنانش سخن حق است. در اینجا نای انبان نمادی از درویش یا همان سالک راه حق است.

۹. شمس این جمله را بعد از حکایت «پادشاه و وصیت او به سه فرزندش» بیان می‌کند؛ مولانا نیز این حکایت را در دفتر ششم آورده، که ناتمام مانده است.

۱۰. مولانا در فیه‌مافیه (صفحه‌ی ۱۲) می‌گوید: آفتاب را آن لطف هست که پیش خفاش بمیرد، اما چون امکان ندارد، می‌گوید که: ای خفاش، لطف من به همه رسیده است. خواهم که در حق تو نیز احسان کنم. تو بمیر، که چون مردن تو ممکن است، تا از نور جلال من بهره‌مند گردی و از خفاشی بیرون آیی و عنقای قاف قربت گردی.

۱۱. حضرت علی(ع) می‌فرماید: «من آذی ذمیاً فکانما اذانی»؛ هر کس اهل ذمه (یهودی، مسیحی و زرتشتی که در پناه اسلام است) را آزار رساند، گویا به من آزار رسانده است.

۱۲. مولانا این حکایت را در دفتر سوم نیز آورده است.

۱۳. شمس این حکایت را در صفحه‌ی ۱۲۴ نیز آورده است.

۱۵. شمس، فخر رازی را به شدت تحقیر می‌کند و می‌گوید: فخر رازی و صد چون او باید که گوشه مقنعه آن زن نیازمند راستین برگیرند به تبرک و افتخار، و هنوز حیف بر آن مقنعه باشد.

۱۶. گاو نزد عارفان، کنایه از نفس اماره و رذایل اخلاقی و کالبد گرفتار در تعلقات مادی است.
۱۷. این نقطه‌ی افتراق شمس است از ملالتیات و یادآور ایرادی است که خکیم ترمدی برآنان دارد که همه عمر را در اندیشه‌ی نفس و مکاید وحیل او می‌گذرانند و همه در جهات منفی ارز مخاطرات و آفاتی که بر سر راه انسان است فکر می‌کنند و این معانی موجب انقباض و کدورت در ذهن می‌شود و فرصتی باقی نمی‌ماند که آنچه حکیم ترمدی «علم به خدای» می‌نامد، حاصل آید و شادی وخرمی و بهجت و سرور خاصّ اندیشه در کمال مطلق و رحمت واسعه‌ی الهی و قدرت و صمدانیت حق دست دهد. (شمس، ۱۳۷۳: ۳۰۷)
۱۸. مولانا نیز می‌گوید: «فرع بگرفته اصل افکنده / جان بداده گرفته مرداری» (مولانا، ۱۳۹۳: ۳۱۴۵)
۱۹. مار و اژدها در مثنوی گاه به یک معنا آمده و اغلب به معنی نفس اماره، بلا، دشمن، شهوت و ... آمده است.
۲۰. از دیر باز مردم بر این باور بوده اند که همیشه بر سر هر گنجی ماری خفته است و از آن نگهداری می‌کند. دلیل علمی در توضیح این امر این است که، مارها عموما گرما دوست هستند و از انجا که طلا فلزی است که گاز تولید می‌کند و به مرور زمان گاز طلا شعاعی به اندازه ۱۰ برابر خود درست می‌کند و خاک اطراف خود را گرم می‌کند. برای همین مارها محل دفینه رو برای زندگی خویش انتخاب می‌کنند. مولانا نیز در چند مورد گنج و مار را در کنار هم می آورد. جهان مارست زیرا او یکی گنجست بس پنهان / سر گنجستم و بر وی چو دم مار می‌گردم. (مولانا، ۱۳۹۳: ۱۴۲۲)
۲۱. بین کلمات (مار و یار) جناس ناقص اخلاقی است و شمس تبریزی از این دو کلمه برای زیبایی کلام استفاده کرده است. مولانا نیز در دفتر سوم (۹۹۴) می‌گوید: «بهر یاری ماری جوید آدمی / غم خورده بهر حریف بی‌غمی»
۲۲. این داستان را عطار در مصیبت‌نامه به نظم کشیده است. «گفت یک روز همایی می پرید لشکر محمود هر کو را بدید ...»
۲۳. شمس: «گفت تا سخن نگوید. چنان است که می‌گوید: ای آفتاب نور مده که خفاش می‌رنجد. کار او این است، البته نور دهد. جهت رنج او نخواهد ترک کردن. گفت: اگر چه از خفاش و اعمش آفتاب را غم نیست و نور می‌پاشد، الا آفتاب پرستان را خوف است، که او از غصه با ایشان مکری کند، که آفتاب دور مانند. گفت لیکن آفتاب پرست را این اعتقاد بباید در حق آفتاب که زهره ندارد کسی در حرمت آفتاب که او را تعرض کند» (شمس، ۱۳۷۵ :۲۰۲).

منابع

ـ احمد خوشنویس (عماد)، (۱۳۴۹)، مقالات شمس تبریزی، موسسه مطبوعاتی عطایی، تهران، چاپ زهره
ـ افلاکی‌العارفی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، به کوشش: تحسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب، چاپ دوم ج ۱و۲
ـ امین، سیدحسن. رویای صادقه در مثنوی. بی‌تا
ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۷)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. تهران
ـ تاجدینی، علی، (۱۳۸۶)، زبان عرفانی مولانا، آینه‌ی میراث
ـ جمشیدی، ایرج، (۱۳۹۲)، نماد، رشد آموزش زبان فارسی
ـ خدادادی، محمد، (۱۳۹۲)، بازتاب اندیشه‌های شمس تبریزی در مثنوی مولوی، انتشارات دانشگاه یزد، چاپ اول
ـ خواجه ایوب، (۱۳۷۷)، اسرار الغیوب (شرح مثنوی معنوی)، به تصحیح، شریعت، محمدجواد، اساطیر، جلد۱و۲
ـ دایره‌المعارف طهور
ـ دکتر محمود سلطانیه، (۱۳۷۷)، نشر جامی.
ـ دلاشو، لوفلر، (۱۳۸۶)، زبان رمزی افسانه‌ها، ستاری، جلال، تهران، توس
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، سرّنی، انتشارات علمی چاپ ششم، پاییز، ج اول
ـ شبکه اینترنتی آفتاب www.aftabir. Com
ـ شربتی (۸ /۹ /۸۹)، تمثیل حیوانات در مثنوی مولوی۱، افسون
ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۶۲)، گزیده‌ی غزلیات شمس، جیبی
ـ شمسیا، سروش، (۱۳۹۳)، بیان(ویراست چهارم)، تهران، نشر میترا
ـ شوالیه، ژان وگربران، آلن، (۱۳۸۸)، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضایلی، تهران:جیهون
ـ شمیل، آن ماری، (۱۳۷۵)، شکوه شمس، ترجمه لاهوتی، حسن و با مقدمه‌ی سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرکت انتشاراتعلمی و فرهنگی، چاپ سوم
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۶)، زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، چاپ پنجم، تهران زوار
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۵)، جلال‌الدین محمد مولوی، تهران: معین
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۰)، کلیات شمس، چاپ اول، تهران
ـ قانونی، حمیدرضا و غلام حسینی، پروین، (۱۳۹۲)، نقد و تحلیل حیوانات و بازتاب نمادین آن در اشعار حمید مصدق
ـ گنجور(دانشنامه ی آزاد آنلاین)
ـ گنجینه دی و بهمن، (۱۳۸۰)، شماره ۱۰ و۱۱ ـ مقالات آسمانی
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۶۹)، مقالات شمس تبریزی، تهران، به تصحیح انتشارات خوارزمی

ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، خمی در شراب روحانی گزیده‌ی مقالات شمس تبریزی، شرکت تعاونی ناشرلن و کتابفروشان، تهران
ـ مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۸)، مثنوی معنوی،به کوشش عباس دکانی، پرویز، تهران، الهام، هفت جلد
ـ نبی ل، علیرضا، (۱ /۵ /۸۶)، تاویلات مولوی از داستان‌های حیوانات، فصلنامه‌ی پژوهش‌های ادبی شماره ۱۶
ـ نیکلسون، رینولدا، (۱۳۹۰)، مثنوی معنوی، تهران: هرمس، چاپ پنجم
ـ ویکی پدیا
ـ همایی، جلال‌الدین، (۱۳۸۶)، فنون بلاغت و صناعت ادبی، ج:۱و ۲ تهران، موسسه نشر هما
ـ یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۵۹)، کتاب پایا، ابوطالب صامری، باهمکاری انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم، زمستان و همینطور ترجمه

در منقبت شمس تبریزی و اهالی خوشخوی خوی

(با تضمین غزل حافظ)

ای بهتریـــن مـقالـه عـرفـــان مـقـال تـو　　دل زنـــده از کـــلام تـــو و از کـمـال تـو
غیـــر از جلال دیـن نه کســـی با جلال تو　　او نـیـز شیـفتـه است بـه سحـر جلال تو
ای آفـتـــاب آیـنـــه دار جـمـــال تـــو
مُشـــک سیـــاه مـجـمره گـــردان خال تو

با بـهتریـــن تـرانـــه و با بهتـریـــن سـرود　　مطرب بگو که عید شد اکنون به بانک عود
بـــا بانـگ رود نـیز رسـان بهتـریـن درود　　جستیـــم چـــاره‌ای، جـــز این چاره‌ای نبود
صحـــن سـرای دیده بشستم ولی چه سـود
کایـن گوشـه نیسـت در خـور خیل خیـال تو

هـــر کس فتد بـــه راه تو در شـاهراه حسن　　بـــی‌شبهـــه‌ای برای تـــو باشـد گواه حسن
مـــن هـم گـــواه عصمتت ای بیگناه حسن　　بـا حسـن مـــاه پـرتـو فشانی به ماه حسن
در اوج نـاز و نـعـمتـــی ای پادشاه حسن
یـا رب مـبـاد تـــا بـــه قـیامـت زوال تو

خوی گشته اسـت حال به قونیه همطراز　　مـا را نیـاز هـست و تـو را بود و هست ناز
بگـذشت هـفت قـرن و مـزار تو بوده راز　　اینک عیان شده است و شده نیک تازه ساز
مطبـوع‌تـــر ز نقـــش تـــو صورت نبسـت باز
طُـغرا نویـس ابـــروی مشکیـن مـــثال تـو

ای شمس آشنایـــی و بیگـانه خو نئـــی　　نـا آشـنـا بـه اهـل خـوی تـازه رو نـــئـی
ای خوی تو نیز بـــی‌خبر از قدر او نئـی　　از هـفت شهـر عشق تو خود یک نمونه‌ای
در چیـن زلفـش ای دل مسـکین چگونـه ای
کاشفـــته گـفـــت بـاد صبـا شـــرح حال تو

ای شمس بی‌غروب، دگر جلوه کن برآی　　همـچـون هَـزار، نغـمهٔ دیـرینـه‌ای سرای
وصـف تـو شـد پرنده دو گامی فرا تر آی　　بیـگانه نیـستـــی تـو دگـر انـدریـن سرای
بـرخـــاست بـــوی گل، ز در آشتـــی در آی
ای نـــوبـهـــار مـــا رخ فـرخـنـــده فـال تـو

تـا در خـزان دوبـاره بـهاران بـه پـا شود　　تـا چـترِ عـطر بـر سـرِ ایـن شـهر وا شود
دلـبـنـدِ مـهـر بـار دگـر دلگـشـا شـود　　این خـاک مـشک بیـز چـو دار الشفا شود
تـــا آسمـــان ز حـــلقه بـه گـــوشان مـا شود
کـــو عـــشوه‌ای ز ابروی همـــچون هلال تو

مـــی کوش از زمـانه ستانـــی خـطِ امان ایـران شـود هـمیشـه بـــری از بـدِ زمـان
تا ایـن بـزرگ داشـت شـود وِردِ هر زبان تـا آن نـسـیـم بـاد مصلّـــی شـــود وزان
تـــا پیش بخـت بـــاز روم تـهـنیـت کـنان
کـــو مـــژده‌ای ز مـقـدم عـیـــد وصـال تـو

از شش جـهـت درخـشد تـا آبـشار نـور در ایـــن گـذر دوبـاره بـیفتـد گـذارِ نور
ماییـــم و ایـن دو دیـدهٔ در انتـظارِ نـــور گفتـم به خاکجای تو حِصن و حصارِ نور
ایـــن نقـطـــه سـیـــاه کـه آمـد مـــدار نـور
نقشـــــی است در حدیقـهٔ بینـش ز خـال تو

برتر ز شـمس و مولوی‌م کجاسـت کیسـت اینـــان ز اولیـــای خـدایند وشبـــهه نیست
هـر جـا رَوی ز خطّه ایران زمین کسیسـت عطار یا سنایـــی و زان پـــس شبستریسـت
حافـظ در این کمند سـر سرکشـان بسیسـت
سـودای کـــج مـبر کـه نبـاشـد مجال تو

بهاءالدین خرمشاهی
تهران،چهارم مهر ماه ۱۳۹۴

مجموعـــــه مقالات سال ۱۳۹۴
اولین همایش بین المللی شمس و مولانا

اگر از جسم بگذری و به جان رسی به حادثی رسیده باشی. حق قدیم
است از کجا یابد حادث قدیم را؟ ما لِلتُّرابِ وَ رَبِّ الأرباب؟ نزد تو آنچه
بدان بجهی و برهی جانست و آنگه اگر جان بر کف نهی چه کرده باشی؟

عاشقانت بر تو تحفه اگر جان آرند به سر تو که همه زیره بکرمان آرند

زیره به کرمان بری چه قیمت و چه آب روی آرد؟ چون
چنین بارگاهی است اکنون او بی نیاز است تو نیاز ببر که بی نیاز نیاز
دوست دارد به واسطهٔ آن نیاز از میان این حوادث ناگاه بجهی.

شورای اسلامی شهر خوی