موسسه‌ی تولیت شمس تبریزی و مفاخر

شمس و مولانا

مجموعه همایش بین مقالات المللی

مجموعه مقالات سال ۱۳۹۵

دومین همایش بین المللی شمس و مولانا

بسم الله الرحمن الرحیم

در بارگاه شمس

مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی شمس تبریزی مهر ماه ۹۵

کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر

عنوان و نام پدیدآور: در بارگاه شمس: مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی شمس تبریزی مهر ماه ۹۵/ گردآوری موسسه تولیت شمس تبریزی؛ ویراستاری: سهرورد زرشکیان، فاطمه رحیم‌لو.
مشخصات نشر: خوی: شعر سپید، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری: ۴۳۲ ص.
شابک: : ۰-۸۰-۶۹۱۴-۶۰۰-۹۷۸ ۴۰۰۰۰۰ ریال
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: واژه نامه
یادداشت: کتابنامه
یادداشت: نمایه
موضوع: شمس تبریزی، محمد بن علی، ۶۴۵؟۵۸۲-ق. -- نقد و تفسیر
موضوع: Shams Tabrizi، Mohammad ibn Ali-- Criticism and interpretation
موضوع: مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق.-- نقد و تفسیر
موضوع: Mowlavi, Jalaloddin Mohammad ibn-e Mohammad, ۱۲۰۷ - ۱۲۷۳-- Criticism and interpretation
موضوع: شمس تبریزی، محمد بن علی، ۶۴۵؟۵۸۲-ق. -- نقد و تفسیر -- کنگره‌ها
موضوع: Shams Tabrizi، Mohammad ibn Ali-- Criticism and interpretation -- Congresses
موضوع: شمس تبریزی، محمد بن علی، ۶۴۵؟۵۸۲-ق. -- مقاله‌ها و خطابه‌ها
موضوع: Shams Tabrizi، Mohammad ibn Ali -- Addresses, essays, lectures
موضوع: شعر فارسی -- قرن ۷ق. -- تاریخ و نقد
موضوع: Persian poetry -- ۱۳th century -- History and criticism
موضوع: شعر عرفانی فارسی -- قرن ۷ق. -- تاریخ و نقد
موضوع: Sufi poetry, Persian -- ۱۳th century -- History and criticism
رده بندی دیویی: ۸۹۲۴/ ۲۹۷
رده بندی کنگره:۱۳۹۵ ۹ ک ۸ ش/ ۲/ BP۲۷۹
شناسه افزوده:
شناسه افزوده: موسسه تولیت شمس تبریزی
شماره کتابشناسی ملی: ۴۶۰۱۸۷۹

در بارگاه شمس
مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی شمس تبریزی مهر ماه ۹۵
کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر

- رئیس همایش: سیدفالح کبیری
- دبیر اجرایی: رضا جعفرپور
- دبیر علمی: دکتر محبوب مهدویان
- ویراستار: سهرورد زرشکیان، فاطمه رحیم‌لو
- صفحه‌آرایی: فاطمه رحیم‌لو
- طراحی روی جلد: صابر عباسی‌اقدم
- تعداد صفحات: ۴۳۲ ص
- سال چاپ: بهمن ۱۳۹۵
- ناشر: شعر سپید
- آدرس: انتشارات شعر سپید: خوی ـ خیابان سینا ـ نبش کوچه شهید سیوانی نژاد یک ـ پلاک ۴
www.farabips.com
- شماره شابک: ۰ـ ۸۰ ـ ۶۹۱۴ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸
آدرس: ایران ـ آذربایجان غربی ـ خوی ـ خیابان شهید صمدزاده ـ ساختمان شورای اسلامی شهر- طبقه پایین
www.shamstabrizi.ir
Emil:t.shamstabrizi@gmail.com
تلفن ۰۴۴۳۶۲۴۰۰۹۰ فکس: ۰۴۴۳۶۲۶۱۴۰۰

ستاد برگزاری کنفرانس:

رئیس کنفرانس: سید فتاح کبیری
دبیر علمی کنفرانس: دکتر محبوب مهدویان
مدیراجرایی کنفرانس: رضا جعفرپور
روابط امور بین‌الملل: مرتضی برین

کمیته علمی کنفرانس:

۱ـ دکتر شهریار حسن‌زاده
۲ ـ دکتر علیزاده‌سالطه
۳ ـ دکتر خداوردی عباس‌زاده
۴ ـ دکتر فرهاد فلاحت‌خواه
۵ ـ دکتر محمدباقر محسنی
۶ ـ دکتر رحمان مشتاق‌مهر
۷ ـ دکتر عبدالله قاسمی
۸ ـ دکتر نجیبه هنرور

کمیته اجرایی کنفرانس:

۱ـ دبیرخانه کنفرانس: امیر هنرور
۲ـ فاطمه رحیم‌لو
۳ـ مینا محمدپور
۴ـ آنا قاسم‌زاده
۵ـ حسین دهقان‌زاده
۶ـ صابر عباسی‌اقدم
۷ـ جواد منظری
۸ـ هادی ناصح‌نیا

با تشکر از ویژه از معاونت استانداری و فرمانداری ویژه شهرستان خوی و شورای اسلامی شهر و شهرداری خوی

فهرست

مقدمه ۱

شمس آتش در هستی مولانا ۲
دکتر حسین سیوانی‌اصل

عرفان صادق، عرفان کاذب ۵
پیام آیت الله حائری سیرازی به کنگره بین‌المللی شمس تبریزی (۹۵)
آیت الله حائری شیرازی

شـمـس و مـولـوی ۸
دکتر تقی پورنامداریان

بی‌نفاق زیستن از منظر شمس تبریزی ۱۵
مصطفی ملکیان

عشق؛ اساس حکمت عرفانی شمس و مولوی ۲۴
معصومه معدن‌کن

SHAMS & RUMI
COMMONALITIES AND DISTINCTION ۳۲
پرفسور تحسین فراقی

عشق و احترام متقابل مولانا و شمس تبریزی ۴۶
عدنان قره‌اسماعیل اوغلی

نعل بازگونه در هستی‌شناسی شمس و مولانا ۵۳
سودابه کریمی

آینه در آینه ۹۶
(تأمّلی بر رابطهٔ شمس و مولانا)
ایرج شهبازی

ظرفیت های پژوهشی مقالات شمس **۱۲۲**
رحمان مشتاق مهر

بررسی اندیشه‌های عرفانی تطبیقی شمس و مولوی، تضادها و تشابهات **۱۳۶**
حجت الاسلام قادر فاضلی

تأثیر و تأثر دو سویه‌ی شمس تبریزی و مولوی در ساحت قبض و بسط **۱۵۸**
محمدکاظم علمی سولا
سیده سوزان انجم روز

حقیقت‌طلبی و تفکر انتقادی در اندیشه شمس تبریزی **۱۸۹**
لیلا معصومی نایینی
محمد مهدی حاتمی

گزارمان برخی از اقوال و اندیشه‌های متناقض‌نمای شمس تبریزی در «مقالات» **۲۰۹**
پروین رضایی
فرشاد عربی

رد پای شمس‌الدین تبریزی در ادبیات کلاسیک ترکی **۲۲۷**
یاسمین آق قوش
ناصرالدین مظهری

حدیث جمال **۲۴۴**
شهربانو صحابی

تحلیل و بررسی فضایل اخلاقی در مقالات شمس **۲۵۸**
محمد انصاری
جهانگیر صفری

از شمس تبریزی چه می‌آموزیم؟ **۲۷۴**
فریده فاریابی

تبیین تاریخی بُن مایه‌های عرفانی سرزمین آناطولی با رویکرد تحلیل محتوا **۲۸۳**
جمشید روستا

بررسی و تحلیل تئوری‌های فیزیک کوانتوم در اشعار فیزیکی مولانا **۳۰۴**
هومن سربلند

سلوک و هفت وادی آن در مقالات شمس تبریزی و منطق‌الطیر عطار نیشابوری **۳۲۰**
مریم جعفری

تمایز و تشابه آیات و احادیث در نگرش مولانا و شمس ۳۴۰
زینب رحمانیان
الهام رستاد

بررسی جایگاه موسیقی در اندیشهٔ شمس تبریزی و مولوی ۳۵۸
بختیار منوچهری
مریم اعتمادی

تجلی اندیشه‌های شمس تبریزی در مثنوی معنوی و دیگر آثارمولوی ۳۶۷
زهرا پریدختان

نقد صوفی، نه همه صافی بی‌غش باشد (بررسی انتقادهای شمس تبریزی از تصوف و صوفیه در مقالات شمس) ۳۸۵
عبداله ولیپور
رقیه همتی

بررسی عناصر پایداری در اندیشه‌های شمس تبریزی ۳۹۸
عبدالغفور جهاندیده
هاجر میربلوچی

ستایش مولانا از شمس و تمجید شمس از مولانا ۴۱۱
اصغر برزی

درآمدی بر زبان ادبی مقالات شمس ۴۲۱
علی اصغر ارجی

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

مقدمه

مولـوی خاطر به عشـق شـمس بافت　　وین همه دیوان به نام شـمس ساخت
نی هــمین بــر طبـع مــلا آفـریـن　　آفــریــن بــر شمـس مـلا آفـریـن
شـمس ما کـز بی‌زبانی شـکــوه کرد　　در زبــان شـعـر مـــلا جـلـوه کـرد
دل بــه دردش کامـــد از دـاغ زبان　　حــق بـدو داد ایـن زبـان جـــاودان

شمس‌تبریزی و مولاناجلال‌الدین‌محمد مولوی به مثابه دو گوهر تابناک بر تارک فرهنگ اسلامی ـ ایرانی و بر ستیغ قلل فرهنگ خدا جویی جهان می‌درخشند. این دو به سان جانی واحد، پویندگان راه حقیقت، قدح پیمایان جام معرفت، سالکان وادی طریقت و پاسداران شریفه شریعت و خادمان فرهنگ ناب اسلامی ـ ایرانی‌اند. شمس تبریزی و مولوی که تمامی افکارشان رنگ و بوی خدا جویی دارد عمری در میان خلق به تصنیف برگ‌های زرین در دفتر ماندگار و سترگ فرهنگ این ملک همت گماردند. تکریم این دو عارف بزرگ ایرانی که آراء و اندیشه‌های ایشان افشره‌ایست گوارا از مضامین شرع مبین اسلام، تلاشی است برای حفظ ارزش‌ها و پاسداشت اندوخته‌ها و بازشناسی هویت ملی در بطن مفاهیم دینی تا کماکان فرهیختگان انصاف مدار جهان طوق ارادت فرهنگ اسلامی ـ ایرانی را درخشان مدال افتخار سینه‌هایشان گردانند.

موسسه تولیت شمس تبریزی ـ خوی

شمس آتش در هستی مولانا

دکترحسین سیوانی‌اصل

همه می‌دانیم که وضع زندگانی مولوی در تاریخ ادبیات ایران امریست کم نظیر و شاید بی‌نظیر. او مردی است فقیه که در مقامات و طبقات فقهای حنفیه چندین بار اسم او ذکر شده است. علمایی که در طبقات حنفیه بحث کردند مولوی را در صدر فقهای حنفیه نشاندند. مردی که مرجع فتوا، مرکز رفع احتیاجات مردم و پیشوای اخلاقی و روحانی بسیاری از مردم ممالک اسلامی بود این چنین مردی و این چنین شخصیتی که مدرس، فقیه، فیلسوف و حکیم هم بوده است ناگهان عاشق شیدایی می‌شود و بر می‌خورد به مردی فوق العاده جذاب و فریبنده که در انوار آفتاب آسمانی او محو و مستغرق گشته است. مردی که مولانا شیدایش شد پیر مردی بود با ریش اندک، تنی لاغر و به ظاهر ضعیف ولی چالاک و پرطاقت با نفسی گرم و کلامی نافذ مردی که سخت به خود متکی و در عین حال بر خود حاکم بود و اعتقاد و اعتماد تمام به موضع خود داشت و در بند آداب و رسوم نبود بسیار بلند همت و تودار و درون‌گرا بود اما پر هیجان و نا آرام و تند و پرخاشگر و صریح‌اللهجه مردی که می‌توانست ساعت‌ها بنشیند و گوش کند اما اگر به سخن بر می‌خواست کسی را اجازه چون و چرا نمی‌داد علوم رسمی را ارج می‌نهاد و لیکن آنها را در کشف حقیقت بی‌فایده و بلکه مزاحم تلقی می‌کرد با مراسم شعر خانقاه نشینی مانند خرقه دادن، موی بریدن و تعظیم ذکر؛ به چله نشاندن مریدان میانه خوبی نداشت اما سلوک در جاده طریقت را نیازمند رهبری و دستگیری پیری می‌دید.

در برابر بیگانه تحمل و بردباری و مدارا و ادب به خرج می‌داد اما از دوست جز به تسلیم مطلق راضی نمی‌شد جفاکاری و فزونی طلبی و انتظار توقع بی‌کران در برابر دوست شیوه خاص او بود. چنین است خطوط اصلی چهره مردی که نفوذ و سلطه سحرآمیز او مولوی را حتی یک لحظه در سی سال آخر عمرش رها نکرد. آن شخص از مفاخر ناشناخته مملکت ماست و او شمس تبریزی است. شمس تبریزی، ناگهان، کسی را که فتوا می‌داد درس می‌گفت تفسیر بیان می‌کرد مرجع مشکلات دینی مردم

بود، تبدیل به شاعر و نشیننده مجالس ذوق، وجد و حال کرد. شاعری مولوی در موقعی شروع شد که جوانی‌اش نزدیک به انقضا بود. مولانا از ۳۸ سالگی شاعری را آغاز کرد و با این معنی می‌توان آن گفت که مولانا نابغه بوده است عجیب است کسی که مقدمات شاعری نداشته شعر سروده است و بسیار شعر گفته و همه را زیبا سروده هر گاه مولانا را با ستارگان قدر اول ادب فارسی مقایسه کنیم مقدار شعری که از او باقی مانده است از همه بیشتر است من به قولی از مولانا اشاره می‌کنم که فرمود: در ولایت و قوم ما از شاعری تنگ‌تر کاری نبود ما اگر در آن ولایت می‌ماندیم موافق طبع ایشان می‌زیستیم و آن می‌ورزیدم که ایشان می‌خواستندی مثل درس گفتن، تصنیف کتب، تذکر و وعظ گفتن و زهد و عمل ظاهر ورزیدن. اما مولانا با مردی دیدار کرد و آمیخت که پرتو سخنش را در او زد.

و از آن پس چیزهای معین دید و عجایب و نور معین شد بر دست و بر دیوار.ا ز پرتو سخنش حجاب‌ها از برابر چشم مولانا کنار رفت برخی حقایق و عجایب بر او مکشوف شد با مردی تبریزی هم نفس و هم کلام شد که او را سیف‌الله می‌خواندند آن که از هر که رنجیدی یا کُشتی یا مجروح روح کردی و صد هزار کامل تبریزی در دریای او قطره بودی. مولانا با دیدار شمس گرفتار نیش اژدهایی شد که درونش را گزید که اگر بحر محیط تریاگ می‌شد علاج آن نمی‌توانست کرد که در اندرون مولانا دردی پدیدار شد که اگر معجون‌های عالم را به او می‌دادند یک دم تسکین نمی‌گرفت و آن وجَع فجیع آرام نمی‌گرفت مولانا بر سر خمری نشست سر به گل گرفته که هیچ کس از آن واقف نبود و به سبب وقوف مولانا این خمر شراب ربانی سر باز کرد و مولانا شد ساقی می ربانی که مخمران عالم را فایده رساند مولانا با مردی از مستوران حرم قدس، مردی که از قبول خلق می‌گریخت و شهرت خود را پنهان می‌کرد مصاحب شد مردی که گفت هر کس که به صحبت من راه یافت علامتش آن است که صحبت دیگران بر او سرد شود و تلخ شود و این چنین شد مولانا که فری داشت و مهابتی، مردی بی‌نام و نشان از راه رسید و او را مسخر کرد و پیوندش را با دیگران گسست خود غریبی در جهان چون شمس نیست تا این غریب جهان آشنا شد کتاب در نظرش از ذوق افتاد و صبر را از دلش پراند و عقل را از سرش گریزان و مستی بی‌امانش بخشید. تاج زرین را از سر برداشت و از شادی بی‌بشارت گریخت و به گشاد اندرون رسید که شمس گفته بود راضی به شادی بی بشارت نشوید ما را گشاد اندرون می‌باید شمس به قول خود مولانا آتش در هستی او زد و کبر و کین را از بیخ و بن برکند مولانا حیران از ملاقات شمس، خیالی از خیالات او شد که هر نقش و اندیشه‌اش از دم او گویی لفظ و عبارتی از او بود

در نهایت، شمس پس از مدتی فراز و نشیب در این اندیشه بود که مولانا را به حال خود رها کند و از قونیه برود و علاوه بر ناملایمات شاید شمس با خود مولانا نیز به دشواری رسید دشواری عمده شمس با مولانا به نقل از مقالات، منصرف کردن ذهن او از عرفان نظری و کشیدن او به تجربه و عمل بوده است. در مقالات می‌گوید که تو می‌خواهی به علم معلوم کنی این راه را این راه رفتن می‌باید و کوشیدن و آن غریب جهان شمس پرنده در خوی فرود آمد و آشیان گرفت و در این شهر با صفا مسکن گزید و شما امروز زائر مزار این مرد بزرگ هستید باید بدانیم بزرگان فرهنگ و ادب کشور پرچم‌داران استقلال و تعالی مملکت‌اند.

امروز مزار شمس را به عنوان نماد فرهنگ ملی و مذهبی خود می‌دانیم فرهنگ یک ملت قادر

است دستاوردهای بشری را به مفهوم توسعه و پیشرفت، به زبان ملی و بومی در اندیشه و گفتار و کردار مردم نهادینه کند. قبل از رشد و رفاه اقتصادی نیازمند نهادینه شدن مفهوم و معنای آن در فکر و گفتار و کردار و اذهان مردم هستیم بسنده می‌کنیم به توصیه وزیر محترم ارشاد که سفارش کرد: مثلث فرهنگی تبریز ـ خوی و قونیه را باید تشکیل داد و نماد هویت و استقلال و عظمت کشور، مثلثی که پیام آور صلح و دوستی و منادی انسان‌هاست. امیدوارم با تشکیل چنین کنگره‌هایی و جمع آمدن بزرگانی مثل شما عزیزان و گرانقدران، شمس تبریزی و مزار شمس تبریزی که یک دارایی فاخر است به سرمایه تبدیل شود و از گردش این سرمایه، بهره‌های معنوی فرهنگی و اجتماعی و حتی اقتصادی عاید این مرز و بوم گردد.

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

عرفان صادق، عرفان کاذب
متن پیام آیت‌الله حائری شیرازی به کنگره بین‌المللی شمس تبریزی (۹۵)

موضوع بحثمان جناب شمس تبریزی هستند؛ مسئله عرفان و معارف و می‌دانید که کسانی دکان‌هایی درست کرده‌اند و عده زیادی را منحرف کرده‌اند و عده کثیری را هم بدبین به عرفان کرده‌اند و از معرفت و کار معرفتی و جهاد عرفانی باز داشتند؛ در این زمینه بهترین خدمت به دوستداران عرفان و بهترین خدمت به بشریت این است که ریشه‌های فضیلت عرفان و ریشه‌های عرفان‌های کاذب و دورشدن عرفان از راه خودش را بشناسیم تا نه از عرفان مأیوس بشویم و نه فرزندانمان گرفتار زندگی پوچ، بی‌محبت و عشق بشوند و نه مطلق‌گرایی پیش بیایید که دکان شیادان رونق پیدا کند.

بهترین خدمت این است که ملاک به دست بدهیم؛ ملاک عرفان صادق، ملاک عرفان کاذب. دلیل ما این است که عرفان نباید سیاه دیده شود و نباید از عالمش محروم شود؛ این است که انسان درست تعریف بشود. انسان یک حجت باطنه‌ای دارد که می‌تواند حق و باطل را در حوزه خودش تشخیص دهد و اگر در همین حوزه کار کند، به حاشیه نمی‌رود. وقتی وارد عقل شود، آن ادراکات و مدرکات را بدون حاشیه بیان کند ولو کافر باشد، صاحب یک حرف حسابی می‌شود؛ نمونه‌اش کتاب *اخلاق نیکوماخوس* است. ارسطو کتابی دارد در اخلاق؛ یکی‌یکی اخلاق را می‌شمارد و راه مبارزه با آن را مشخص کند، حدودش را معین می‌کند. من برای این جایزه گذاشتم هر کس برای این کتاب نقدی بکند، به کتاب ایرادی بگیرد به آن جایزه می‌دهم. هیچ‌کس نیاورده است. کافر هست، کتاب اخلاقی نوشته اما چون حاشیه نرفته، وارد بحث‌های دیگر نشده، آن حجت باطنی خیلی خوب عمل کرده. کتاب آراسته پاکیزه‌ای نوشته که علمای ما هم اگر کتابی درباره اخلاق نوشته‌اند از *اخلاق ناصری* خواجه‌نصیر طوسی یا *معراج‌السعاده* حاج‌ملااحمد نراقی یا کتاب *احیای‌العلوم*؛ این‌ها همه استخوان کارشان از این مبانی گرفته شده است.

اصلاً نیکوماخوس وارد عبادت و شئون عبادت به هیچ وجه نشده است. راجع به اخلاق و انسان است اما وقتی وارد عبادت می‌شویم اینجا جای شرع است. هرگونه جدایی از شرع، موجبات انحراف را پیدا می‌کند؛ اعمالی که انسان انجام می‌دهد و روش‌هایی که انسان می‌خواهد به کار برد این مصیبت‌زا می‌باشد. هر کس بنویسد، اگر فقاهت درش نباشند و فقیه نباشد، به انحراف کشیده می‌شود و لو شیخ عطار باشد. مرحوم شبستری این جمله را می‌گوید: «مرا از شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید». خب تعبیر مبالغه‌ای هست اما پیداست چقدر خضوع می‌کند در مقابل عطار برای این‌که بدانیم عطار کیست. ببینید شبستری سؤالاتی را که ازش کردن و ازش خواستند به شعر بیاورد، کل عرفان عملی را در یک کتاب آورده است که الآن هم کسانی می‌توانند درباره‌اش کتاب بنویسند، تحقیق بکنند، بررسی بکنند. کتاب *گلشن‌راز* اگر هشت‌ها کتاب باشد، جز اولین‌هایش است. این آقا این کتاب را که در این چند قرن با اعتبار مانده در چند ساعت نوشته است. با تعقل کار کرده، پاکیزه نوشته پاکیزه جواب داده اما وقتی می‌خواهد در عرفان عملی اختراعات و ابداعاتی بکند برای خود، خب مشکل پیدا می‌کند. حالا، آقای شمس تبریزی از قول خودش، معلمی می‌کردند. یک شاگرد ناراحتی آورده بودند؛ این زمزمه می‌کردی و این‌ها که من متوجه شدم حالا می‌خواهد ادب کند تحت عنوان فلک؛ همان فلکی که می‌کنند کف پا را با آن تنبیه کردند و این تو مدرسه بهتر می‌شود اما باز حاشیه‌ای از این دیده می‌شود. خود شمس می‌گوید که در کوچه رفتم با بچه‌ها که قمار می‌کردند، این هم نشسته بود و نگاه می‌کرد، من هم همین‌جور پشت سرش نشستم. بعد که آوردند توی مدرسه به خاطر این حرکتش دادمش فلکش کردند، زدند، خسته شدند، من محکم‌تر زدم تا این یک ماه در خانه بستری شد، وقتی‌که می‌خواست بیاد در راه برود، پدر گفت کجا می‌روی، گفت می‌خواهم بروم مکتب گفت گشتند تو را گفت که اگر این‌ها من را نمی‌زدند معلوم نبود من آخرش چه قاتلی می‌شدم، چه فاجری می‌شدم چه چیزی بشوم که آمد و تربیت شد.

ببیند این مسئله به ما می‌آموزد کسی که وقتی معلم این‌جوری تربیت می‌کند به خودش هم بسیار سخت می‌گیرد. این سخت‌گیری بر روی وجود، یک انفجار نورانی دارد؛ یک پرده‌هایی باز می‌شود و این انسان از این ولادت به ولادت دیگر منتهی می‌شود. آن شیفتگی‌ای که شبستری نسبت به عطار ابراز می‌کند، مولوی هم شیفتگی عملی را نسبت به شمس تبریزی پیدا می‌کند. این مولوی وقتی پهلوی شمس هست می‌تواند صحبت بکند و این شعرها می‌آید من این را به شما توضیح می‌دهم که چرا این‌طوری هست؛ چرا شمس نباشد مولوی گنگ می‌شود؛ دقیقاً صحیح است.

ببینید از شیشه‌ای می‌خواهید توی شیشه‌ی دیگری چیزی بریزید؛ اگر این شیشه دوم تنگ هست، شما به هیچ وجه موفق نمی‌شوید کاری بکنید. ده‌تاش می‌ریزد تا یکیش وارد شیشه بشود. شما نمی‌توانید مستقیماً داخل شیشه دهن تنگ بکنید اما اگر دهن تنگ کم دارید باید توی قیف کنید که دهانش گشاد هست که بعد از آن دهنه تنگش وارد بشود. تو شیشه‌ها شمس تبریزی این دهنه گشاد، که وقتی‌که مولوی می‌خواهد مطالب را یله کنه بدون این‌که چیزیش را تلف بکند، وارد اونجا می‌شود و از طرفی دیگه این روحیاتی که ارادتی که داره مولوی به شمس تعلقش را از دنیا می‌کَند.

این عشقی که به شمس پیدا می‌کند نبوغش را به وجود می‌آورد. مطلب عالی را در مثال‌های بسیار حسی منتقل می‌کند. بزرگی مطلب دهانه بالای قیف، مجسم بودن و محسوس بودن مثال دهنه باریک قیف که وارد همه اذهان می‌تواند بشود و شما این قیف را بردارید مولوی نمی‌تواند کاری بکند. این هم انتقالش هم تبدیلش به مثال هر دوش نتیجه‌اش عشق هست؛ نتیجه محبت هست.

شمس و مولوی

تقی پورنامداریان[1]

این پرسش قدیمی هنوز تازه است که مولوی در مقام شیخی مدرِسی در شمس تبریزی، این درویش آواره و دایم‌السفر چه دید که نیمی از عمر باقی‌مانده خود را در عشقی عظیم و شورانگیز نثار او کرد و خود چنان متحول شد که در وجود این عاشق شوریده و بی‌قرار، نشانی از آن شیخ مدرسی نماند؟

حرف‌های خاورشناسانی که در رابطه شمس و مولوی، عامل زیبایی شمس را مؤثر می‌دیدند به‌زودی از سکه افتاد. پیدا شدن مقالات شمس تبریزی نیز بر افسانه‌ای و خیالی بودن وجود او خط بطلان کشید و جلوه‌هایی از عقاید و سخنان و نگاه عرفانی او را به نمایش درآورد (زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۲۸۶ – ۲۸۵).

آنچه مسلم شد این بود که شخصی به نام شمس تبریزی به قونیه آمد و با سخنانی نه‌چندان غریب که با مولوی گفت، او را شیفته خود کرد، چندان که مسند درس و بحث مدرسه را رها کرد و بی‌پروا به شأن و مقام شیخی مدرسی، به رقص و سماع صوفیانه و سرودن شعرهای شورانگیز عاشقانه روی آورد (افلاکی،۱۳۲۵: ۱۲۸ – ۱۲۷؛ دین لوئیس،۱۳۹۰: ۲۰۶ – ۲۰۵).

شرح احوال مولوی و تأثیر دیدار شمس با استفاده از منابع نزدیک به مولوی مثل *رساله* فریدون سپهسالار، *مناقب‌العارفین* افلاکی و *مثنوی* سلطان‌ولد بارها نوشته شده و به‌خصوص با تحقیقات استادان بزرگی چون فروزانفر و زرین‌کوب چندان مشهور شده است که احتیاج به تکرار آن حتی در حد اشاره هم لازم نیست. اما آن پرسش قدیمیِ تازه، هنوزهم معمایی است؛ و من می‌خواهم یکی از پاسخ‌های محتمل به آن را در این‌جا طرح کنم.

نکته‌ای که هم آثار مولوی و هم *مقالات* شمس نشان می‌دهد، ثابت می‌کند شمس از نظر علم کسبی و رسمی در مقامی نبوده است که گفته‌های او مولوی را مفتون علم و دانش مدرسی او کرده باشد؛ هرچند مولوی به گستردگی از *مقالات* شمس در *مثنوی* استفاده کرده است، چراکه به قول عین‌القضات، عاشقان سخنان معشوق را دوست دارند.

اگرچه در لابلای سخنان شمس، گاهی هم ادعاهایی پیدا می‌شود که مولوی هم آن‌ها را در حق

۱. عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

شمس تکرار می‌کند، اما باید پذیرفت که در لحن و هیأت و هیبت او جاذبه‌ای وجود داشته است که مولوی را چنان تحت تأثیر قرار داده است که حتی در جلال و شکوه معنوی و سخنان ادعا نمونِ او نیز ذره‌ای تردید نکرده است.

ماجرای مولوی و شمس با همه شگفتی و غرابتش در عالم عرفان بی‌سابقه نیست. عین‌القضات همدانی با اشراف عمیقی که بر شعر و ادب فارسی و عربی و تفسیر و کلام و عرفان دارد، خود را مرید کوچک شیخ بَرِکَه می‌شمارد که به قول عین‌القضات قالَ یقولُ نمی‌داند که چیست. او به مرید خود می‌نویسد:

> ای عزیز... چون از سر عادت برخیزی و دین را طلب کنی هزار بار نوشتم و سود نمی‌دارد و از عادت آنگاه برخاسته‌باشی که خدمت کفش کنی و خدمت کفش نه آن باشد که کفش راست بنهی که تو را هنوز این استحقاق نیست که شاید دست فراکفش مردان کنی که هفت سال کم یا بیش بَرِکَه را قدس‌اللهُ سرَهُ می‌دیدم و هرگز زهره نداشتمی که دست فراکفش او کنم. پنداری مردان ندانند که نشان مردان چیست؟ اگر صاحب‌دلی تو را برگیرد به دل پس اگر دست فراکفش او کنی به دستوری دل او شاید، یا نه خود را کسی دیدن و مستحق آن دانستن که دست فرا کفش کنی، آن غرور شیطان بود. و اقل درجات آنکه صاحب دلی تو را برگیرد، آن بود که چندین سال جانت در عشق او می‌سوزد، پس چون بماند او را تو را برگیرد (عین القضات همدانی، نامه‌ها: ۴۶).

از این اشارات عین‌القضات در ارتباط خودش با پیری امی و باشکوه و هیبتی روحانی، ارتباط مولوی و شمس برای ما تداعی می‌شود. شیخ بَرِکَه با آن که پیری امی و درس‌ناخوانده است، عین‌القضات در سیمای او چنان هیبت و جلالی می‌بیند که حتی جرأت نمی‌کند دست فراکفش او ببرد.

شیخ بَرِکَه را عین‌القضات صاحب‌دل می‌خواند و او را در شمار مردان به حساب می‌آورد؛ یعنی آنان که در جهاد اکبر بر نفس خویش غلبه کرده‌اند و علمشان نیز علم عقلی و کسبی نیست، علم قلبی و لدنی است. شیخ بَرِکَه با آن که قالَ یقولُ نمی‌داند چیست، و حتی جز الحمد و سورتی چند از قرآن یاد ندارد، اما عین‌القضات عقیده دارد قرآن را او درست می‌داند و از خدمت به او تفسیر چند آیه را آموخته است: ای دوست! بَرِکَه رَحَمَه الله مثلا جز الحمد، اعنی فاتحه الکتاب و سورتی چند از قرآن یاد ندارد و آن هم به شرط برتواند خواند و قالَ یقولُ نداند که چه بود و اگر راست پرسی، حدیث موزون به زبان همدانی هم نداند کرد. ولیکن می‌دانم که قرآن او داند درست و من نمی‌دانم الا بعضی از آن، و آن هم نه از راه تفسیر و غیر آن ندانستم، از راه خدمت به او دانستم (عین‌القضات همدانی، عسیران: ۶۳)

این حرف‌ها را عین‌القضات درحالی می‌گوید که به شهادت آثارش نه‌تنها قرآن را از بر دارد بلکه انبوهی حدیث و شعر عربی و فارسی را نیز از حفظ است و نوشته‌های او سرشار از علم و معرفت و کلام و تفسیر و عرفان است.

جالب این جاست که می‌گوید اگر صاحب‌دلی تو را برگیرد، باید حدّ خود بشناسی و حتی دست فراکفش او نکنی که این غرور شیطان است و اضافه می‌کند نشان این که صاحب‌دلی تو را پذیرفته است

آن است که چندین سال جانت در عشق او می‌سوزد.

مقصودم از بیان ارتباط شیخ بَرِکَه و عین‌القضات این بود که هم از شباهت آن به ارتباط شمس و مولوی سخن گفته باشد و هم به سابقه داشتن چنین ماجرایی اشاره کرده باشم، تا بگویم در ماجرایی از این دست، حواله تنها به شیخ بَرِکَه و شمس تبریزی نیست؛ بلکه عین‌القضات و مولوی هم در این ماجرا سهیم بوده‌اند. غیر از مولوی شمس را بسیاری دیگر نیز دیده بودند همان‌طور که غیر از عین‌القضات، بسیاری شیخ بَرِکَه را، اما فقط این دو بودند که در سیمای آن دو، روحانیتی غیر قابل توصیف و بیان‌ناپذیر را دریافته بودند. بنابراین می‌توان گفت این جو ذهنی و آماده مولوی بود که در جستجوی تلنگری بود تا از قوه به فعل بیاید و وجه پنهان خودش را آشکار کند. شمس تبریزی، این تلنگر فعلیت‌بخشِ بخشِ پنهان شخصیت مولوی بود که بدون آن، جبر وقت و اقتضای شریعت و «من»ِ اجتماعی مولوی به ظهور آن رخصت نمی‌داد. چنین تحولی، تولد ثانی است؛ استحاله شخیت است؛ ورود از ملک در ملکوت است و به تبع آن پای بر فرق علت‌ها نهادن است: لَن یَلِجَ ملکوتَ السماوات مَن لم یولَد مرتین (فروزانفر،۱۳۷۴:۹۶؛ عین‌القضات همدانی، نامه‌ها: ۹۰).

چـــون دوم بـــار آدمـــــی زاده بـــزاد　　پـــای خـــود بـــر فـــرق علت‌هـــا نهـــاد

(مولوی،۱۳۶۱: ۳۵۷۶/۳)

در پرتو چنین تولدی جان تغییر می‌کند. با تغییر جان، جهان تغییر می‌کند. این تغییر جان و به تبع آن جهان، از راه کسب و کتاب میسر نمی‌شود. کتابی نیست، چیز دیگری است که به حرف راست نمی‌آید تا دیگران نیز آن را دریابند:

راست گویـم آنچه در دل مضمر است　　ایـن کتابـــی نیست چـیز دیـگر است

چون که در جان رفت جان دیگر شود　　جـان چـو دیـگر شد جهان دیگر شود

(اقبال لاهوری، ۱۳۴۳: ۳۱۷)

شمس تبریزی انگیزه تولد ثانی و توسع شخصیت مولوی بود. سخنان او، لحن، هیأت او و کل شخصیت او سبب شد مولوی با بخش وسیعی از ذهنیت خویش که موقعیت او در مقام شیخی مدرسی و پاس‌دار ظاهر شریعت، مانع از ارتباط با آن می‌شد، ناگهان مرتبط گردد و در فوران میل تجلی آن، چنان غرق شود که تا آخر عمر در جبر غلبه آن دست و پای دایم بزند.

زندگی مولوی در بلخ و در پرتو تربیت پدر، سلطان‌العلما که خود یکی از نوادر روزگار در بروزِ وجهِ شریعت در خطاب با عام، و وجهِ طریقت در خطاب با خود در خلوات فرورفتن در خویش بود؛ و سپس مهاجرت از بلخ تا قونیه که بی‌تردید همراه با تجربه‌هایی چه‌بسا پرماجرا و شگفت و دیدار اصناف مردم و تلخی و شیرینی و فاصله‌ها و تفاوت‌ها بود، و بعد زندگی در قونیه و آشنایی با زبان یونانی (گولپینارى،۱۳۷۰: ۴۱۷ – ۴۱۶) و چه بسا آموزش شبانه آثار افلاطون در نزد کشیشی مسیحی (همان) و

تعلیمات برهان‌الدین محقق‌ترمذی (زرین‌کوب،۱۳۵۷: ۲۸۴)، ذهن او را سرشار از دانش‌ها و تجربه‌های بسیار وسیعی کرده بود که پرسش‌های بسیاری را در حوزه شریعت و علم مدرسی برمی‌انگیخت؛ پرسش‌هایی که جایگاه اجتماعی او آن‌ها را واپس می‌زد و به ضمیر ناآگاه او می‌راند. بر مسند درس و مجلس پدر تکیه زدن و با مخاطبان عام در مجالس و مخاطبان شریعت‌جوی در حلقه‌های درس محشور بودن، هم مولوی را در تکرار درس کسبی و اندیشه‌های مبتنی بر شریعت محدود می‌کرد و هم مانع بروز و حضور بخشی وسیع از افکار تردیدانگیز و تجربیات عادت‌گریز او می‌شد. شمس تبریزی مولوی را به امکانات وسیع بالقوه ذهن خود آشنا کرد.

جوزف ال هندرسن یکی از شاگردان یونگ می‌نویسد:

> احساس کمال از طریق اتحاد خودآگاهی با محتویات ناخودآگاهی ذهن انجام می‌گیرد. از این اتحاد آن چیزی ناشی می‌شود که یونگ آن را عمل متعالی روح نامید که بدان وسیله انسان می‌تواند به عالی‌ترین هدف خود برسد و آن عبارت است از آگاهی کامل از امکانات بالقوه خود (هندرسن،۱۳۵۲ :۲۳۱).

مولوی از طریق شمس بود که این امکانات وسیع و بالقوه ذهن خود را شناخت و دریافت که او تنها آن «او»یی نیست که در مجالس وعظ و حلقه درس و بحث می‌نماید:

تـو یکـی تو نیسـتی ای خـوش رفیق　　بـلکه گردونـی و دریـای عـمیـق
آن تـو زفتت کـه آن نهصد توسـت　　قـلزم اسـت و غرقه‌گاه صد تـوست
(مولوی،۱۳۶۱: ۳/۳ – ۱۳۰۲)

یونگ در دو بخش تولد دیگر و توسع شخصیت، از همین موضوع که چطور یک انگیزه بیرونی سبب تولد ثانی و توسع شخصیت کسی می‌شود که امکانات و آمادگی این تحول را دارد، نیز به تفصیل سخن می‌گوید.[1] در آنچه از سخنان شمس باقی مانده است و بسیاری از آن سخنان را مولوی در مثنوی و غزلیات شمس به اشکال مختلف بازگو کرده است، بی‌پروایی او را در گفتن معارفی ملاحظه می‌کنیم که مولوی پیش از آشنایی با شمس با علم به آن‌ها رعایت موازین ظاهر شریعت را در گفتن آن‌ها احتیاط می‌کرد، چه برسد به عمل کردن آن‌ها.

تقریبا به یقین می‌توان گفت مولوی قبل از برخورد با شمس، موضوع موسیقی و ارتباط متافیزیکی آن را با گردش افلاک و فواید عظیم آن را در رسائل اخوان‌الصفا خوانده بود. اما راه‌انداختن مجالس سماع و سماع‌کردن، آن هم با آن اشتیاق و گستردگی که در مناقب العارفین افلاکی گوشه‌هایی از آن را می‌بینیم نه با شریعت جور درمی‌آمد و نه با شأن و موقعیت شیخی مدرسی و واعظی دانشمند چون مولوی.

دیدار با شمس، این حریم احتیاط را می‌شکند و آتش عشقی سوزان را در وجود او شعله‌ور می‌کند که پیش از دیدار او در زیر خاکسترِ ملاحظات متعدد شرعی و شأنی و موقعیت و احتیاط از ملامت خلق مدفون بود. جبر این عشق همه حجاب‌های حایل میان خودآگاه و ناخودآگاه مولوی را از میان برمی‌دارد

و هراس او را از ملامت خلق زایل می‌کند.

شمس در مقالات اشاره می‌کند به کسی که از او می‌خواهد سرّی با او بگوید: بر سری آمد که با من سرّی بگو: گفتم من با توسرّ نتوانم گفتن. من سرّ با آن کس توانم گفتن که او را در او نبینم خود را در او بینم. سرّ خود را با خود گویم. من در تو خود را نمی‌بینم، در تو دیگری را می‌بینم (موحد، ۲۵۳۶: ۱۰۹ – ۱۰۸).

آیا شمس با مولوی اسرار گفت، چون در او خود را می‌دید؟

قرابت روحی شمس و مولوی که به ظاهر برای دیگران پیدا نبود و به همین سبب یاران مولوی با شمس دشمنی می‌ورزیدند و او را ساحر و جادوگر می‌خواندند، آنقدر زیاد بود که شمس در وجود مولوی خود را یافت و چون خود را یافت، پروایی نداشت که با او به صراحت راز گوید؛ رازی که مولوی نیز با خود داشت و به اقتضای وقت و شأن، رخصت حضور به آن‌ها نمی‌داد.

شمس در نتیجه همین دریافتِ ناشی از فراستِ دیدنِ خود در مولوی است که مهر خود را با مولوی ظاهر می‌کند، مهری که دیگران تاب تحمل عوارض آن را ندارند: بسیار بزرگان را در اندرون دوست می‌دارم و مهری هست الا ظاهر نکنم، که یکی دو ظاهر کردم و هم از من در معاشرت چیزی آمد حق آن صحبت ندانستند و نشناختند. بر خود گیرم که آن مهر نیز که بود سرد نشود؛ با مولانا بود که ظاهر کردم، افزون شد و کم نشد. راست نتوانم گفتن؛ که من راستی آغاز کردم مرا بیرون کردند، اگر تمامِ راست گفتمی به یکبار همه شهر مرا بیرون کردندی (همان،۱۲۷).

این مهر که شمس چون به راستی با دیگران آغاز می‌کند می‌شورند و او را بیرون می‌کنند و اگر آن را به تمامی بگوید شهر به یکباره او را بیرون می‌کنند؛ اما چون بر مولوی ظاهر می‌کند، افزون می‌شود و کم نمی‌شود، چه مهری است؟

از سخنان او در جای دیگر درمی‌یابیم که این مهر، راست‌گویی در حق دیگران است. دیگران انتظار تملق و تعریف از او دارند و او چون در نور فراست، عیب‌های آنان را می‌بیند و راست می‌گوید با او دشمنی می‌ورزند. او ناچار می‌شود با خلق نفاق کند، اما با مولوی نفاق نمی‌کند چون مولوی نه‌تنها تاب شنیدن راست‌گویی‌های شمس را در حق خو دارد بلکه شنیدن ادعاهای فرا انسانی شمس را نیز تاب می‌آورد و در راست شمردن آن تردید نمی‌کند (همان، ۱۴۸).

مـولوی هرچه می‌گوید می‌تواند آن را به شمس نسبت دهد. چون او هم شمس را چنان که بارها اشاره می‌کند در خود می‌بیند. مولوی هرآنچه را شمس با خلق نمی‌گوید، در مطاوی *مثنوی* و *غزلیات* شمس در پرده شعر می‌گوید. چه بگوییم این «پرده‌سرائی» کار مولوی است و چه بگوییم کار شمس، فرقی نمی‌کند و حتی آن نایی که نفسش نای وجود مولوی را به صدا درمی‌آورد فرقی نمی‌کند که حق باشد یا شمس باشد (ن.ک: پورنامدارین، ۱۳۸۴: ۱۶۴ ـ ۱۶۳، ۱۴۹).

در ارتباط شمس با مولوی، مولوی چه خود را گویای خاموش بنامد و چه خاموش گویا، در هر حال آنکه با نی نغمه می‌سازد نفَس شمس است یا خود نفَس حق:

اگـر کفـر اسـت اگـر اسـلام بشـنو　　تـو یـا نـور خدایـی یـا خدایـی
(مولوی،۱۳۶۲ :۲۷۱۱)

از این چشم‌انداز به شمس نگریستن، خیلی جای شگفتی نیست اگر به تکرار از مولوی بشنویم که می‌گوید سخنان من وحی است؛ چرا که آنکه سخن می‌گوید به ظاهر اوست و در حقیقت شمس است یا حق است.

شمس در نگاه مولوی انسان کاملی است که خدا در او می‌زید. او آنچه خلق تاب تحمل شنیدنش را ندارند با مولوی می‌گوید و مولوی این اسرار را در سکرِ لحظه‌های خلاقیت تکرار می‌کند:

سخـنان شمس در عظمت روحانی خویش در مقالات، گاهی از لونِ همان سخنانی است که از مولوی در حق او می‌شنویم، هرچند *مقالات شمس*، تصویرِ «من» تجربی اوست؛ یعنی منی که می‌خورد و می‌آشامد و بامردم و در میان مردم زندگی می‌کند: من چون شعر گویم در اثناء سخن، بازشکافم؛ معنی سرّ آن بگویم. بعضی از غلبه معنی لال شوند، مولانا را لالی نیست الا غلبه معنی، و قومی را قلت معنی؛ مرا از این هیچ نباشد. این مردمان را حق است که با سخن من الف ندارند، همه سخنم به وجه کبریا می‌آید، همه دعوی می‌نماید، سخنی می‌شنوند نه در طریق طلب و نه در نیاز، از بلندی به مثابه‌ای که برمی‌نگرند کلاه می‌افتد. اما این تکبر در حق خدا هیچ عیب نیست و اگر عیب کنند، چنان است که گویند خدا متکبر است، راست می‌گویند و چه عیب باشد (شمس تبریزی، مقالات: ۱۷۱ ـ ۱۷۰، ۱۴۶ ـ ۱۳۶)

آنچه شمس شاید در لحظه‌های سکر در خود می‌دید، مردمان را آن نظر نبود که در او بینند:

> این‌ها مرا نمی‌شناسند در این عالم، پس که را می‌پرستند! مرا گویی برهان بنما! از من برهان خواهند؟ از برهان حق خواهند اما از حق برهان نخواهند. تو چونی با این سخن؟ خوشی؟ گویی خوشم. همین خوش و بس؟ مردی آن است که دیگران را خوش کند چه مردی باشد که خویشتن خوش باشد. آری بنده همان تواند کردن که خویشتن خوش باشد. آن کار خداست که دیگران را خوش کند. (همان، ۳ ـ ۱۵۲)

در هیچ کتابی آن همه اناالحق و اناالنبیِ پنهان (نه به معنی آورنده دین جدید بلکه در معنی کسی که به او وحی می‌شود) گفته نشده است که در مثنوی و غزلیات مولوی؛ اما تقریبا در همه این ادعاها اگرچه به‌ظاهر هر سخن از زبان «من» مولوی گفته می‌شود، اما گوینده حقیقی شمس است و مولوی مخاطب: گویای خاموش یا خاموش گویا! نایی خاموش بر لب‌های کسی که در او می‌دمد! (شمس تبریزی، مقالات: ۱۲۰)

در بسیاری از غزل‌های مولوی که مولوی خود آن‌ها را غزلیات شمس می‌نامد، این «من» مولوی نیست که با مخاطبان سخن می‌گوید، بلکه آفتاب «من» شمس است که در مقام انسان کامل ـ که خدا در او می‌زید ـ با مهتاب «من» ملکوتی مولوی در مقام مخاطب سخن می‌گوید: «نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ این مولانا مهتاب است، به آفتاب وجود من دیده نرسد الا به ماه در رسد»[۲۲] غزل‌هایی وحیانی از این دست فقط در بافتی از موقعیت می‌توانست تحقق پیدا کند که شمس و مولوی در آن حضور داشته

باشند:

نگفتمـت مـرو آنـجـا کـه آشنات منـم / در ایـن سراب فـنا چشـمه حیات منم
وگر بـه خشم روی صدهزار سال ز مـن / به عاقبت به من آیی که منتهات منم
نگفتمت که بـه نقش جهان مشو راضی / کـه نـقـش‌بنـد سراپـرده رضـات منم
نگفتمت کـه مـنم بحر و تو یکی ماهی / مـرو به خشک که دریای باصفات منم
نگفتمت که چومرغان به سوی دام مرو / بیا کـه قـوت پـرواز و پـرّ و پـات منم
نگفتمت کـه تو را راه زنند و سرد کنند / که آتش و تبش و گرمـی حـیات منم

پی نوشت:

۱. بی‌نام، رسائل اخوان‌الصفا و خلان الوفا، الرساله الخامسه فی الموسیقی، بیروت ۱۳۷۶ه، ص۱۸۳ به بعد، به‌خصوص صص۲۰۹-۲۰۶ و نیز: بی‌نام، مجمل الحکمه، ترجمه گونه‌ای کهن از رسائل اخوان الصفا، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵، از ص۷۷به بعد، به‌خصوص نگاه کنید صص۸۹-۸۷ و نیز نگاه کنید به: مولوی، مثنوی (پیشین) دفتر چهارم، ابیات: ۷۴۲-۷۳۴

۲. مولـوی، کلیـات شـمس (پیشـین) جـزو دوم، ص۲۰۹ و نیـز دربـاره ایـن غـزل نـگاه کنیـد بـه: پورنامداریـان، درسـایه آفتـاب (پیشـین) ص۱۸۰-۱۷۹

بی‌نفاق زیستن از منظر شمس تبریزی

مصطفی ملکیان[1]

به نام خدا و با عرض سلام و ادب محضر خانم‌ها و آقایان و با سپاسگزاری مجدد و مکرر از همه مسئولان و دست‌اندرکاران کنگره بین‌المللی شمس‌الحق تبریزی؛ من در باب موضوع این سخنرانی بسیار متحیر و بلاتکلیف بودم به جهت این که مقالات شمس تبریزی آموزه‌های فراوانی است که ما به این آموزه‌ها نیازمندیم؛ حتی اگر اهل عرفان نباشیم و فقط قصد داشته باشیم که زندگی اخلاقی را پی بگیریم به همه آن آموزه‌ها، یا تقریباً به همه آن‌ها، نیازمندیم و بنابراین برای من گزینش یکی از آن آموزه‌ها، کار آسانی نبود اما در این ساعات اخیر یعنی همین امروز به نظرم رسید که یکی از مفقودترین فضیلت‌های اخلاقی در جامعه امروزی ما، یکی از آموزه‌های شمس تبریزی است که جهت این که ما شدید و سخت نیازمند این فضیلت هستیم و به‌صورت شگفت‌انگیزی در جامعه ما این فضیلت کمیاب شده، گفتم این وجه کمیابی موجه باشد و مصحح انتخاب من باشد؛ به این دلیل بود که من موضوع این سخنرانی را «بی‌نفاق زیستن از منظر شمس تبریزی» انتخاب کردم.

قبل از این که وارد سخنان خودِ شمس تبریزی در این باب شوم، مقدمتاً باید عرض کنم دو فضیلت اخلاقی که به گمان من شمس از آمیختن این دو فضیلت اخلاقی به فضیلت «بی‌نفاق زیستن» یا «بی‌نفاق زندگی کردن» توجه و التفات پیدا کرده است، اولین فضیلت که از روزگار باستان، هم فرزانگان، هم فیلسوفان، هم عالمان اخلاق و هم روان‌شناسان و بسیاری از بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب و بسیاری از ادب‌دانان به آن تأکید کرده‌اند، فضیلت «صداقت» به معنای خاص آن است که الآن به خدمت سروران عرض می‌کنم. این فضیلت چه در ادیان و مذاهب شرقی، چه در ادیان و مذاهب ابراهیمی و همین‌طور که عرض کردم در نحله‌های دیگر فلسفه از قدیم مورد تأکید بوده است. در اخلاق، از این فضیلت به «سنت فرزانگی» تعبیر می‌کنیم.

فضیلت صداقت اما به معنای خاص به این معناست که همه پنج ساحت وجود هر آدمی بر یکدیگر انطباق داشته باشد؛ یک ارکستر واحد را بسازد نه این که هر کدامشان ساز جداگانه و علی‌حده‌ای کوک

۱. فیلسوف، اخلاق‌پژوه، عرفان‌پژوه و مترجم

کرده باشند. این پنج ساحت، شخصیت و منش هر یک از ما را می‌سازند؛ اولاً ساحت باورها؛ ثانیاً ساحت احساسات و عواطف و هیجانات؛ ثالثاً ساحت خواسته‌ها؛ رابعاً ساحت گفتار و خامساً ساحت کردار. این پنج ساحت، شخصیت و منش هر کدام از ما را می‌سازند؛ ترکیب و تلفیق و آمیزش این پنج ساحت باید بر یکدیگر انطباق داشته باشند یا به تعبیر بهتری کاملاً با هم سازگار و هماهنگ باشند یعنی من باورها، احساسات و عواطف و هیجانات، خواسته‌ها و گفتار و کردارم بر یکدیگر انطباق داشته باشد و بر یکدیگر مطابقت داشته باشد؛ این را تعبیر می‌کنیم به صداقت.

از این پنج ساحت، در واقع سه ساحت، ساحت‌های درونی ما هستند یعنی ساحت باورها، احساسات، عواطف و هیجانات و خواسته‌های ما و دو ساحتش هم ساحت بیرونی ماست یعنی ساحت گفتار و ساحت کردار.

فضیلت آدمی به این است که تا آنجا که در توان دارد و حتی‌المقدور بلکه حتی‌الامکان این پنج ساحت با هم سازگاری داشته باشند؛ یعنی من بتوانم تا جایی که در توان دارم یک وجود یکپارچه باشم. به تعبیر روانشناسان، چیزی به نام اینتگریشن (integration) یعنی یکپارچگی در وجود من حاکم باشد؛ این پنج غرفه جدای از یکدیگر، بی‌خبر از یکدیگر نباشند بلکه این پنج غرفه وجودی من کاملاً به یکدیگر راه داشته باشند و عین ظروف مرتبطه در فیزیک عمل کنند؛ یعنی اندک دگرگونی در یکی از این غرفه‌های پنج‌گانه حتماً سرایت بکند به چهار غرفه دیگر و همیشه من به صورتی متوازن در حال زیستن و زندگی کردن باشم. این را تعبیر می‌کنیم به صداقت.

این که چقدر این فضیلت، فضیلت ارزشمندی است در مکتب‌های مختلف اخلاقی و در نظام‌های مختلف اخلاقی و در نظریه‌های مختلف اخلاقی متفاوت است؛ در عین این که همه مکتب‌ها و نظام‌ها و نظریه‌های اخلاقی اجماع دارند در فضیلت بودن صداقت ولی در باب این که این فضیلت در میان سایر فضیلت‌ها در چه رتبه‌ای و مرتبه‌ای نشسته است البته تفاوتی در این مکتب‌ها و نظام‌ها و نظریه‌ها وجود دارد. بنده به‌عنوان یک نظر عرض می‌کنم؛ من به نظرم می‌رسد که صداقت یکی از سه رکن اخلاقی زیستن است؛ اخلاقی زیستن فقط دارای سه رکن است؛ یکی از این سه رکن همین صداقت هست؛ بدین معنی که من کاملاً هماهنگ و متوازن و مرتبط باشم؛ در وجودم غرفه‌ها با یکدیگر چنان نباشد که یک بخشی از وجود من، دم از چیزی بزند و بخش دیگری از وجود من آن چیز را انکار بکند. چنان باشد که این پنج تا یکدیگر را یاری و همراهی کند برای رسیدن به آن فضیلت بالای روح؛ این یک نکته است.

نکته دوم و فضیلت دوم فضیلتی است که مخصوصاً در روزگار ما با پیدایش اخلاق اگزیستانسیالیسم بسیار مورد تأکید هست و آن فضیلت «اصالت» هست؛ زندگی اصیل داشتن در برابر زندگی عاریتی داشتن. این فضیلت هم از قدیم‌الایام مورد تأکید بوده است ولی مخصوصاً در دوره‌های اخیر یعنی از وقتی‌که کی‌یر کگور، عارف و متفکر و الهی‌دان بزرگ دانمارکی در نیمه اول قرن نوزدهم، مکتبی یا به تعبیر بهتر جنبشی به نام اگزیستانسیالیسم را بنیان‌گذاری کرد، این فضیلت بسیار مورد تأکید قرار گرفت. به نظر اگزیستانسیالیست‌ها اصلاً این فضیلت دوم یعنی فضیلت اصالت، رکن اخلاق است و همه اخلاق را مندرج یا ادغام می‌کند. در مورد این فضیلتِ اصالت معتقدند اخلاقی زیستن یعنی زندگی اصیل داشتن و اخلاقی نزیستن چیزی جز زندگی عاریتی داشتن نیست. خب حالا زندگی اصیل در برابر زندگی عاریتی

به چه معناست؟ زندگی اصیل به این معناست که من براساس فهم و تشخیص خودم عمل کنم نه بر اساس تقلید، نه براساس القاگری‌های اجتماعی، نه بر اساس تلفیق‌پذیری‌های اجتماعی، نه براساس هم‌رنگی با جماعت، نه بر اساس تبعیت از نیاکان و گذشتگان، نه براساس تبعیت از افکار مد شده زمانه، نه براساس همراهی با روح زمانه. من ببینم فهم و تشخیص من به کجا من را می‌رساند؛ من در واقع، به زبان حال، به عقل و وجدان اخلاق خودم بگویم، شما دو تا من را به هر جا رساندید من آنجا خواهم رفت و مسئولیت هر چه را که شما دو تا به من القا بکنید، می‌پذیرم.

این را می‌گویم زندگی اصیل که در برابر زندگی عاریتی است که اکثر ما متأسفانه به این زندگی عاریتی خوگر شده‌ایم و این خوگیری و خوگری به صورتی در ما رسوخ پیدا کرده که اگر کسی زندگی اصیل را در پیش بگیرد به نظر ما فرد نامتعارف، نابهنجار و یا برخلاف موازین اجتماعی سیر می‌کند. زندگی اصیل یعنی این که من دو ترازو بیشتر ندارم. یکی عقل و یکی هم وجدان اخلاقی. من باید در هر آنی با این دوتا ترازوی درونیِ خودم زندگی کنم؛ ببینم عقل و وجدان اخلاقی من در راهی که می‌روم مرا تصویب و تأیید می‌کنند یا نمی‌کنند، من همان راه را در پیش بگیرم. هر که را خوش آمد، خوش آمد و هر که را بد آمد، بد آمد و اگر عقل و وجدان اخلاقی من مرا تأیید نمی‌کنند من باید آن راه را در پیش نگیرم و ترک آن راه کنم؛ باز هر که را خوش آمد، خوش آمد و هر که را بد آمد، بد آمد.

ما در واقع به‌ندرت در زندگی خودمان به عقل و وجدان اخلاقی خودمان رجوع می‌کنیم؛ ترازوی ما در درون خودمان نیست؛ در درون اذهان بقیه اعضای جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کنیم؛ یعنی ما به‌ندرت به خودمان رجوع کنیم و از خودمان بپرسیم آیا سکوتی که می‌کنم، سخنی که دارم، عزایی که دارم، عروسی که دارم، رفتِ من، آمدِ من، قبولِ من، ردِ من، آیا این‌ها براساس عقلِ شخصِ خودِ من و براساس وجدان اخلاقی شخص خود من هست یا نه؟ ما معمولاً همیشه می‌پرسیم آیا این رفتار من یعنی این گفتار من با این کردار من آیا مطابق با هنجارهای اجتماعی هست یا نه؛ مطابق با افکار عمومی زمانه هست یا نه؛ با روح زمانه موافقت دارد یا نه؛ و از این نظر در معرض انواع القاگری‌ها، تلقین‌پذیری‌ها، هیاهوگری، افکار عمومی، مدهای فکری زمانه، همرنگی با جماعت، پیروی از نیاکان و دیگران قرار داریم؛ فلانی چنین کرد، پس ما باید چنان کنیم؛ کوفیان چنین گفتند پس ما باید چنین بکنیم.

اگزیستانسیالیست‌ها از این رفتار به زندگی عاریتی تعبیر می‌کنند؛ یعنی همین‌طور که من بقیه ویژگی‌هایم رو از پدر و مادرم به عاریت گرفته‌ام؛ رنگ چشم من، طول اندام من و سایر ویژگی‌های جسمانی و بدنی من از پدر و مادر و گذشتگان من به ارث گرفته شده، سبک زندگی من، اسلوب زیستن من هم گویا به عاریه گرفته شده است؛ این پیامی که کی‌یر کگور ابتداً در عالم اخلاق، در عالم اخلاق فلسفی بدان پرداخت به نظر خود وی احیای مجدد سخنی بود که سقراط در ۲۵۰۰ سال پیش گفته بود؛ سقراط دو شعار در فلسفه‌اش داشت؛ وی می‌گفت: فلسفه‌اش در دو اصل خلاصه می‌شود: یکی این که خود را بشناس و دوم این که زندگی نزیسته، زندگی نیازموده، ارزش زیستن ندارد. زندگی نیازموده ارزش زیستن ندارد یعنی این که تو خودت آزموده باشی که آیا این زندگی، این روش، این گفتار، این کردار، این باور، این احساس و عاطفه، این خواسته آیا این‌ها مطابق هستند با چیزی که عقل خود تو اقتضا می‌کند و وجدان اخلاقی خود تو اقتضا می‌کند یا نه؟ ما در واقع از این زندگی اصیل یعنی این زندگی مطابق با فهم

و تشخیص خود هم به صورتی تقریباً کلی بریده‌ایم، منقطعیم، همیشه ترازوی‌مان دیگران‌اند که دیگران در باب رفتار من چه می‌گویند، در باب گفتار من، در باب کردار من، در باب باورهای من و سایر چیزها. در واقع، به فراموشی سپردن همان اصل دوم از فلسفه سقراط که زندگی نیازموده ارزش زیستن ندارد.

ما باید یکان یکان را بیازمایم البته این امر، همان‌طور که بارهای عدیده‌ای هم گفته شده، به این معنا نیست که ما از علم دیگران استفاده نکنیم، از فهم دیگران استفاده نکنیم، از تجربه دیگران استفاده نکنیم، از تفکر دیگران استفاده نکنیم نه. ما هم از علم دیگران، هم از تفکر، هم از فهم دیگران و هم از تجربه دیگران باید استفاده بکنیم ولی آخر، دیگران در باب هر امری از امور زندگی ما دیدگاه‌های متفاوت دارند؛ از کدامشان من باید تبعیت کنم؟ آن وقت سخن بر سر این است که چون در باب هر مسئله نظری و در باب هر مشکل عملی در زندگی بیش از یک راه حل برای مسئله و بیش از یک راه رفت برای مشکل وجود دارد به تعبیر دیگری چون مطالعات من، تحقیقات من، نظرخواهی‌های من، مشورت‌جویی های من به یک نتیجه نمی‌رسند، در هر مسئله‌ای و در هر مشکلی در باب نظرات مختلفی که به من عرضه می‌شود به عقل و وجدان اخلاقی خودم رجوع کنم، ببینم عقل و وجدان اخلاقی‌ام کدام‌یک از این پیشنهادهای عدیده ناسازگار با یکدیگر را می‌پذیرد.

به زبان ساده‌تر، از آنجایی که هیچ مسئله نظری و هیچ مشکل عملی در زندگی نیست الا این که اگر شما به صاحب‌نظران رجوع کنید، مطالعه کنید، تحقیق کنید، نظر بخواهید، می‌بینید کسانی که در باب آن مسئله یا مشکل اظهارنظر می‌کنند، نظراتشان با هم سازگار نیست. حالا ناسازگاری از مقوله تناقض هست یا از مقوله تضاد یا از مقوله تعارض؛ ولی چه تضاد چه تناقض، چه تعارض، ناسازگاری هست. خب حالا من در میان این آراء و افکار ناسازگاری که دیگران به من عرضه می‌کنند کدام را بپذیرم؟ اینجاست که گفته می‌شود به عقل و وجدان اخلاقی خودت رجوع کن و داور را در نهایت خودت قرار بده. نظیر سخنی که نقل شده است از پیامبر اسلام(ص) که به آن صحابی وقتی‌که گفت از طرف شما در بادیه اصحاب شما می‌آیند و در باب هر مسئله‌ای که می‌پرسیم اصحاب شما دیدگاه‌های گاه ناسازگاری با یکدیگر عرضه می‌کنند و ما باید چه بکنیم؟ آن‌وقت از پیامبر نقل شده که سه بار تکرار کردند: «استفت قلبک و لو افتاک مفتون»؛ فتوا دهندگان هر چه می‌خواهند بگویند از دل خودت فتوا بخواه. این نظیر همان سخن هست. خب این هم ازش تعبیر می‌کنیم به زندگی اصیل از ترکیب زندگی همراه با صداقت و زندگی همراه با اصالت. از ترکیب این وقایع به گمان بنده در دیدگاه شمس ما چیزی می‌بینیم به نام بی‌نفاق زیستن؛ شمس این دو تا فضیلت را یکی کرده و ازش تعبیر می‌کند به بی‌نفاق زیستن.

طبعاً ترکیب این دو تا معنایش این است که ظاهر و باطن آدم باید با هم هماهنگ باشد. چرا؟ چون همان‌طور که گفتیم، صداقت اقتضایش این بود که پنج ساحت با یکدیگر انطباق داشته باشند. خب این پنج ساحت سه ساحتش باطن‌اند و دو ساحتش ظاهرند. فضیلت اصالت هم که می‌گفت اگر خودت به چیزی معتقدی به همان چیز عمل کن نه به آن‌چه دیگران به تو القا می‌کنند، تلقین می‌کنند. خب باز این هم یعنی ظاهر و باطنِ من در واقع با هم انطباق دارد. من باید رفتارم اعم از گفتار، کردار مطابق با رأی خودم باشد نه با رأیی که شما به من عرضه می‌کنید. این دوتا را در واقع بهش می‌گویند بی‌نفاق زیستن. شمس تبریزی در تأکید بر بی‌نفاق زیستن آن‌قدر جلو رفته که بعضی وقت‌ها به نظر یک مخاطب ناآشنا به نظر

می‌آید که مبالغه می‌کند، غلو می‌کند. من شخصاً هیچ غلوی و مبالغه‌ای در سخن او نمی‌بینم؛ اولاً خود او بی‌نفاق زیستن را در یک جا تعریف کرده است؛ گفته: «نفاق آن است آنچه در دل باشد خلاف آن ظاهر کنی»؛ اگر در دلت «الف»، «ب» است، باید در رفتارت یعنی گفتار و کردارت چنان عمل کنی که «الف» را «ب» می‌دانی. نه این که در دلم «الف»، «ب» است اما چون شما معتقد هستید «الف»، «ب» نیست من هم در بیرون به‌مقتضای «الف»، «ب» نیست رفتار کنم که هم با صداقت منافات دارد و هم با اصالت. «می‌باید هیچ نفاق حاجت نیاید مرا کردن». به مخاطب خودش می‌گوید من در ارتباط با تو نباید هیچ‌وقت نفاق کنم؛ بنابراین اگر می‌توانی این زندگی بی‌نفاق من را بپذیری ما می‌توانیم بساط دوستی‌مان را پهن کنیم با یکدیگر.

در جای دیگر می‌گوید: اکنون اول شرط من و مولانا آن بود که زندگانی بی‌نفاق باشد چونان که تنها باشم اگر من تنها بودم. درست مطابق با آنچه در درونم بود زندگی کنم. باید با تو مولانا که هستم درست مطابق آنچه در درونم می‌گذرد زندگی کنم، بخاطر تو خودم را سانسور نکنم، بخاطر توی مولانا خودم را ممیزی نکنم، که بگویم من معتقدم «الف»، «ب» هست ولی چون مولانا به مقتضای «الف»، «ب» نیست از من رفتار انتظار و توقع دارد، منم چنان رفتار کنم که گویی «الف»، «ب» نیست. اگر با مردمان بی‌نفاق دم می‌زنی بر تو دگر سلام مسلمانی نکنند. می‌گویند اگر بخواهی بی‌نفاق با مردم زندگی کنی، سلام مسلمانی هم با تو نمی‌کنند یعنی تو را از جرگه اسلام بیرون می‌دانند و سلام اسلامی و مسلمانی به تو نمی‌کنند ولی تأکید می‌کند بر این که تو این روش را در پیش بگیر کاری نداشته باش که مردم با تو چه سلامی می‌کنند یا چه سلامی نمی‌کنند.

وقتی به این سخنان می‌نگرید، اول به نظرتان می‌آید که این سخنان را فقط در ارتباط با همنوعان عادی و هم‌ترازشان نمی‌گوید. کم‌کم اینجاست که می‌گویم، به نظر یک ناظر بیگانه و چه‌بسا ناآشنا، آموزه‌های او مبالغه‌آمیز می‌آید ولی کم‌کم می‌بینید که نه. ایشان در ارتباط با بزرگان دین هم حتی این را تأکید می‌کنند که ما باید داشته باشیم. در جایی می‌گوید که بعضی کاتب وحی‌اند و بعضی محل وحی‌اند؛ یعنی وحی به ایشان نائل می‌شود و بعضی هم وحی‌ای را که به آن‌ها شده است را فقط می‌نویسند، کتابت می‌کنند، بعضی کاتب وحی‌اند و بعضی محل وحی. جهد کن تا هر دو باشی هم محل وحی باشی و هم کاتب وحی؛ خود باشی، خدا به خود تو هم وحی می‌کند و وحی خدا چیزی نیست جز آن چیزی که ندای عقل من و وجدان اخلاقی من است. خدا دارد از طریق عقل من و وجدان اخلاقی من به من وحی می‌کند و بنابراین من باید هم محل و مهبط وحی خدا باشم و هم نویسنده وحی‌ای باشم که خدا اختصاصاً به خود من کرده است. فقط نباید وحی دیگران را بنویسیم و تکرار کنم و نقل کنم.

می‌گوید من به این صورت می‌پسندم که وحی ما عین آن وحی نباشد که به پیامبران بنی‌اسرائیل و به پیامبر اسلام نسبت داده شده ولی به‌هرحال این هم سخن خداست. خدا یک راه برای سخن گفتن ندارد یدالله مبسوط. قالت الیهود یدالله مغلوله غلت ایدیهم. ما باید در هر جایی خدا را مبسوط الید بدانیم. خدا دستش بسته نیست که وحی کردن او به دیگران فقط همان راهی را داشته باشد که ما در باب انبیاء بنی‌اسرائیل و پیامبر قائلیم؛ یک نوع وحی و سخن گفتن خدا با من هم این که از طریق عقل خود من با من سخن می‌گوید؛ خدا از طریق وجدان اخلاقی من با من سخن می‌گوید.

بعد باز دقت بکنید در باب خود پیامبر اسلام بااینکه شما می‌دانید یکی از ارکان آموزه‌های شمس تبریزی و یکی از بزرگ‌ترین میزان‌ها و ترازوهایی که شمس نیز با آن میزان، ترازو، محک و معیارسنجی سایر متفکران را می‌سنجد، متابعت‌شان از پیامبر اسلام است. به‌اندازه شمس در هیچ عارفی تأکید بر متابعت از پیامبر اسلام نمی‌بینید.

تعبیر متابعت از سنت پیامبر در واقع در سخنان شمس کثیر التداوم و متواتر است و اول داوری هم که درباره هرکسی می‌خواهد بکند، می‌گوید که آیا اهل متابعت بود یا اهل متابعت نبود. یعنی این‌قدر نسبت به پیامبر اسلام احترام قائل بود. ولی باز ببینید که نسبت به همین پیامبر اسلام می‌گوید مرا رساله محمد رسول‌الله، مرا رساله ایشان سود ندارد. مرا رساله خود می‌باید اگر بخواهم هزار رساله بخوانم که روزبه‌روز تاریک‌تر شوم. من باید رساله خودم را بخوانم. با این که می‌بینید این شخص، شخصی است که متابعت از پیامبر اسلام را تا این درجه تأکید می‌کند ولی می‌گوید با رساله خواندن، من به جایی نمی‌رسم. او هم یک رساله هست، من هم باید رساله‌ای از خودم داشته باشم.

باز در جای دیگری می‌گوید مرا مهار بستن که هیچ‌کس را زهره نباشد که آن مهار مرا بگیرد الا محمد رسول‌الله. فقط مهار من را این مرد می‌تواند بگیرد؛ بعد می‌گوید او نیز مهار من به حساب گیرد یعنی او هم وقتی می‌خواهد مهار من را بگیرد باید محاسبه کند. یعنی چه؟ آن وقت که تند باشم و نخوت درویشی در سرم آید مهارم را هرگز نگیرد و باز همین شخص است که در دو جا می‌گوید من در سخن رسول‌الله هیچ‌وقت نپیچیدم ولی در این سخن رسول‌الله پیچیده‌ام که چرا تو گفته‌ای: «الدنیا سجن المومن و جنه الکافر».

من که مؤمنم سجنی در اینجا نمی‌بینم. عرض این نیست که اشکال او وارد است یا ناوارد. غرضم روش اوست که می‌گوید من حتی در سخن رسول‌الله هم برای خودم چون‌وچرا قائلم؛ می‌گویم رسول‌الله گفته‌اند دنیا سجن مؤمن است و من این سجن مؤمن را نمی‌بینم؛ من دنیا را گلستان می‌بینم، گلشن می‌بینم، پر از شادی و خوشی می‌بینم. باز در جای دیگری می‌گوید که بیا در گوشَت چیزی بگویم. این بیا در گوشت چیزی بگویم، می‌خواهد بگوید البته نکته‌ای است که به عام مردم نمی‌شود گفت ولی بیا در گوشت چیزی بگویم چون من می‌خواهم که کاری بکنم اگر خدا هم مرا منع کند نشنوم این را. ببینید تعابیری است که به نظر مبالغه‌آمیز می‌آید ولی به اصلش دقت کنید.

بعـداً یک بار گفت که از استاد خود پیروی کن ولو تو را به جهنم بکشد، آن وقت پیروانش از او پرسیدند آخر حتی اگر مرا به جهنم بکشد باید از استادم پیروی کنم، گفت من با عبارتی بهتر از این نمی‌توانم تأکید کنم بر این که باید از استاد پیروی کرد. حالا این را هم ببینید: بیا تا در گوشَت چیزی بگویم چون من خواهم کاری بکنم اگر خدا مرا منع کند، نشنوم. این مبالغه‌آمیز به نظر می‌آید ولی لُبّ پیامش را باید دریافت کرد و آن، این که ما سخن را بشنویم و اطاعت کنیم بدون چون‌وچرا ولو با دریافته‌های درونی خودت ناسازگار باشد. این را نمی‌پذیریم من اگر تصمیم گرفتم کاری بکنم و خدا در مقابل من ایستاد یک دلیلی داشته باشد تا مرا قانع کند. در دین محمد هم به تقلید نباشم، در دین ایشان هم من تقلید نمی‌کنم. بر ما هنوز در این باب چیزی ظاهر نشده است؛ ظاهراً کسی چیزی می‌گفته که مثلاً در اسلام چنین آمده ایشان گفته هنوز این نکته که در اسلام گفته شده بر من ظاهر نشده است؛

اکنون اگر ظاهر شد بی تقلید قبول می‌کنم. دیگر در آن صورت، اگر به خودم ظاهر شد قبول کردنم، قبول کردن مقلدانه نیست؛ خودم دیده‌ام که مطلب، حق است و خودم پذیرفته‌ام و به همین ترتیب چنین گفتنی‌ای باشد همه عالم از ریش من در آویزند که مگو بگویم؛ یعنی من ملاکم سخن گفتن شما نیست؛ من می‌خواهم ببینم خودم چه می‌یابم. اگر بنا باشد سخنی را بگویم همه عالم از ریش من بیاویزند که نگو من سخن خود را می‌گویم.

شکی نیست که اگر این سخن را پذیرفتند، آن وقت ممکن است این پیش بیاید که پس متابعت از پیامبر به چه معناست. این هم در بیان شمس در چند جا که من یادداشت کردم خدمتتان می‌خوانم. من قبل از این که جواب شمس را خدمتان بگویم برگردم به جمله نیچه، فیلسوف بزرگ نیمه دوم قرن نوزدهم آلمان؛ نیچه جمله‌ای دارد به نظر من از حکیمانه‌ترین جمله‌هایی است که در تاریخ بشری به زبان کسی آمده است و آن این که گفته است: هر که پیرو من است به راه خود برود چرا چون من نیچه به راه خودم رفته‌ام پس اگر کسی می‌خواهد پیروی از من بکند باید به راه خودش برود؛ چون اگر به راه من رفت به راه من نرفته چون من راهم چه راهی بود؟ این که به راهی که خودم تشخیص می‌دهم رفته‌ام؛ پس اگر می‌خواهید تابع من باشید، به راهی که خودتان تشخیص می‌دهید بروید نه به راهی که من تشخیص داده‌ام. این جمله از نیچه است.

شما ببینید که در پیامبر چه چیزی اختصاص به پیامبر داشت؛ این که پیامبر به راهی که خودش حق دانست رفت؛ پس تو هم باید به راهی که خودت حق می‌دانی بروی. به راهی که دیگری حق بداند اگر بناست من متابع پیامبر باشم، باید در این جهت، تبعیت از پیامبر کنم که پیامبر در برابر افکار عمومی زمانه ایستاد؛ در برابر مناسبات اجتماعی حاکم بر جامعه خودش ایستاد و سخنش را گفت و بر سخن خودش هم استوار ماند و هزینه‌های استوار ماندن بر سخن را هم پرداخت و این سودهای روحانی و معنوی بر سخن خود استوار ماندن را هم برد. تو هم اگر می‌خواهی این کار را بکنی، متابع پیامبر باشی باید این کار را بکنی از جمله این قدر تکرار نکنی که محمد به معراج رفت؛ محمد اگر به معراج رفته است، به معراج خود رفته است، تو باید به معراج خودت بروی. متابعت محمد آن است که اگر او به معراج رفت، تو هم بروی وگرنه نقل معراج پیامبر چه سودی برای من دارد که بگویم به معراج رفته و آیا معراجش جسمانی بوده یا روحانی و یا از مکه آیا رفته به بیت‌المقدس یا مستقیماً از مکه رفته است. این‌ها چه سودی برای من و تو دارد؟ متابعت از پیامبر این است که او رفته است و تو هم باید بروی. شکی نیست که این روش زندگی، مخالفت افکار عمومی را متوجه من خواهد کرد.

درست است، اگـر شما بخواهید این روش را در زندگی پیش بگیرید به درصدی که با این روش زندگی می‌کنید به همان درصد هم همرنگی با جماعت را از دست می‌دهید و به همان درصد هم جماعتی که با آنها همرنگی نکرده‌اید، با شما سر ستیز برخواهند داشت؛ بنابراین برای این که بی‌نفاق زندگی بکنیم به تعبیر شمس باید آماده باشیم که داوری‌های دیگران را به چیزی نگیریم؛ اگر بنا باشد که ارزش داوری‌های شما را من به چیزی بگیرم و اعتنا بکنم به ارزش داوری‌های شما، اعتنا بکنم به ستایش‌های شما و هورا کشیدن‌های شما، اعتنا بکنم به نکوهش‌ها و سرزنش‌های شما و هو کردن‌های شما، من کارم مستقیم نخواهد شد.

با این روش کسی که می‌خواهد به روش بی‌نفاق زندگی بکند، هم به تعبیر بودا نسبت به ستایش دیگران و هم نسبت به نکوهش و سرزنشِ دیگران باید چنان باشد که سینه کوه در برابر نسیم است؛ سینه کوه نسیم را حس می‌کند ولی مطلقاً نسیم جز این که از روی سینه کوه بگذرد هیچ تأثیری در سینه کوه نمی‌گذارد؛ نه سینه کوه را پس می‌برد و نه پیش می‌آورد و نه به چپ مایل می‌کند و نه به راست مایل می‌کند. بنابراین این روش، روش بی‌اعتنایی به ستایش‌ها و از آن طرف هم نکوهش‌ها و سرزنش‌های دیگران هست؛ اگر برای من هو کشیدن و هورا کشیدن فرق نکند، راهم به این صورت پیش خواهد رفت. از این نظر هست که ایشان، منظور از ایشان یعنی شمس، یکی از نکات تاکیدش این است که تو باید نسبت به ستایش و سرزنش دیگران بی‌تفاوت بشوی.

همه عاشق این کلمه‌اند که زهی. همه عاشق آفرین‌اند که کسی در حقشان بگوید آفرین. خود را می‌کشند جهت یک زهی؛ برای یک آفرین کردن خودشان را می‌کشند. خودشان را می‌کشند، یعنی در واقع قاتلشان است این زهی ولی عاشق قاتل‌اند؛ عاشق این آفرین دیگران‌اند و دلشان می‌خواهد که از این راه به وجاهت اجتماعی برسند؛ از این راه به ثروت برسند؛ به قدرت برسند؛ به حیثیت اجتماعی برسند؛ به شهرت برسند؛ به محبوبیت برسند؛ به جاه و مقام برسند؛ به مدرک دانشگاهی برسند. آن‌وقت باید دائماً دل‌نگران این باشند که کار من کاری نباشد که اخمی بر پیشانی‌ای بنشاند یا لبخندی را از لبی محو کند؛ ولی منِ شمس این‌جور نیستم. «کار ما به‌عکس همه خلق باشد»، تعبیر خود شمس است. «کار ما به‌عکس همه خلق باشد؛ هر چه ایشان قبول کنند ما رد کنیم و هر چه ایشان رد کنند ما قبول کنیم». باز ببینید تعبیر افراطی‌گرانه به نظر می‌آید ولی لبّ مطلب را در یابیم؛ یعنی ما با قبول و رد مردم، با اقبال و ادبار مردم کاری نداریم.

تأکید می‌کنـم که «مخالف‌خوانی» هنر نیست. این که شما همه‌تان می‌گویید «الف»، «ب» هست، من بگویم «الف»، «ب» نیست؛ این مخالف‌خوانی است و مخالف‌خوانی نه فقط هنر نیست، بلکه عیب است. ناشی از یک نوع عقده خود کمتربینی است و برای رفع این عقده از خود کمتربینی من مخالفت می‌کنم با شما تا شاخصیت و بارزبینی پیدا کنم. مخالف‌خوانی هنر نیست اما این هنر است که من مخالف عقل و وجدان اخلاقی خودم زندگی نکنم. شما از آن زندگی من که مخالف عقل و وجدان اخلاقی‌ام نیست، خوشتان بیاید. گو باش و اگر هم خوشتان نیاید باز هم گو باش. این مهم است آن که می‌گوید کار ما به‌عکس همه خلق باشد، هر چه ایشان قبول کنند ما رد کنیم و هر چه ایشان رد کنند ما قبول کنیم.

در جایی دیگر می‌گوید: «درویش را از ترشی خلق چه زیان»؛ این که مردم نسبت به او ترشی کنند، چه زیان دارد. همه عالم را دریا گیرد بط را چه زیان؛ مرغ دریایی را چه زیان؛ همه جای عالم را دریا بگیرد، من زیانی از این نمی‌کنم؛ به تعبیر دیگر، من با این که می‌دانم باز به تعبیر خود شمس که «من اگر نفاق توانست می‌کردن مرا در زر گرفتندی»؛ مردم مرا در زر می‌گرفتند ولی بااین‌همه من این کار را نمی‌کنم. ماحصل این سخن و این که شمس در واقع در مقام گفتن این است که برای این که با مردم آشتی کنید نمی ارزد که با خودتان قهر کنید؛ برای این که دل شما را به دست بیاورم، نمی‌ارزد که دل خودم را از دست بدهم؛ برای این که به شما وفادار باشم نمی‌ارزد که به خودم خیانت کنم. انسان اول وظیفه‌اش این است که به خودش وفادار باشد نه وفادار به دیگران. برای این که وفاداری من به شما

اثبات بشود، آن‌وقت من به خودم خیانت بکنم؛ برای این که به شما رو بکنم به خودم پشت بکنم.

بـا پشت کردن به چه چیزی عزیزتر از خودم می‌توانم برسم؛ «علیکم به عزز انفسکم الیکم»؛ به تعبیر علی‌بن‌ابی‌طالب، عزیزترین موجود نزد شما خود شمایید. این خود را باید مراقبت کرد. آن‌وقت برای این که به شما خیانت نکنم، به شما وفاداری نشان بدهم، به خودم پشت بکنم. این معنایش، ماحصل‌اش این است که خوب است ما عضویت در جامعه را به حداقل ممکن کاهش بدهیم و فردیت خودمان را به حداکثر ممکن.

فردیت ما دارد در عضویت ما منحل می‌شود، مستهلک می‌شود. شکی نیست که برای همبستگی اجتماعی، ما باید عضو جامعه خودمان باشیم اما باید فتیله عضویت در جامعه را به پایین‌ترین حد ممکن برسانیم و فتیله فردیت را، تفرد را به بالاترین حد ممکن. این که من یک انسان یونیکم، یک انسان بی همتام، یک انسان بی‌نظیرم نه این که چون من هر موجودی وجود بی‌نظیری است؛ به تعبیر عرفا: «لا تکرار فی التجلی»؛ در تجلی خدا تکرار نیست. هر موجودی حتی هر اتمی حتی هر برگ درختی یونیک است، بی‌همتاست، بی‌نظیر است و ارزش به این است که بی‌همتایی را حفظ کند. این بی‌همتایی را حفظ کردن، آن چیزی است که کی‌یرکگور از ما می‌خواست. می‌گفت به تفرد خودتان بیندیشید نه به عضویت در جامعه. ما عضویتمان را در جامعه به حدی تأکید کرده‌ایم که اصلاً تفرد خودمان را، آن وجه یگانه خودمان را، وجه بی‌همتایی و بی‌تایی خودمان را بالمره فراموش کرده‌ایم؛ به نظر شمس نمی‌ارزد. انبیا و اولیا این‌گونه نبودند؛ انبیاء و اولیا را با اقبال و ادبار مردم کاری نبود؛ به راهی که تشخیص می‌دادند می‌رفتند.

من امیدوارم که این مطالب که هیچ کدامشان هم تازگی نداشت، الاقل ما را به تأمل وا بدارد که تا کی ما باید همرنگی با جماعت بکنیم و تا کی بگوییم که آنچنان که دیگران گفته‌اند ما باید زندگی کنیم. آخرین قطعه‌ای که دریغم می‌آید نخوانم و نظیر این قطعه بارها یعنی نزدیک به سیزده یا هفده بار در مقالات شمس، هست. این را می‌خوانم که حتی وقتی کسی قرآن و حدیثی را عرضه می‌کرد، شمس می‌گفت این سخن، سخن خداست، سخن تو چیست؛ این سخن، سخن رسول خداست، سخن خود تو چیست؟ «هله این صفت پاک ذوالجلال است و کلام مبارک اوست»؛ این جمله‌ای که گفته‌ای، این آیه‌ای که خوانده‌ای، من نمی‌دانم چه بود. هله این صفت پاک ذوالجلال است و کلام مبارک اوست تو چیستی؟ از آن تو چیست؟ خود تو چه چیزی برای گفتن داری؟ این احادیث حق است و پرحکمت است و این دیگری اشارت بزرگان است، آری. همه هست اما بیار! از آن تو کدام است؟ خود تو چه چیزی می‌یابی؟ من سخنی می‌گویم از حال خود هیچ تعلقی نمی‌کنم به این حال. من حال خودم را، آنچه خودم می‌یابم را می‌گویم تو نیز مرا بگو اگر سخنی داری و بحث کن و سخن خودت را بگو و ای‌کاش ما یاد می‌گرفتیم که سخن خودمان را بگوییم و این به معنای عُجب ما نیست.

حتی به این معناست که زیر پله‌ای را که داریم به خاطر سوپر مارکت دیگران تعطیل نکنیم. ممکن است در یک سوپر مارکت جنسی پیدا شود ولی در این دکه‌ای که من در زیر پله‌ای درست کردم آن جنس پیدا بشود. ما نباید حتی با اعتراف به این که دیگران سوپر مارکت دارند، فروشگاه عظیم زنجیره‌ای دارند، بپذیریم که فروشگاه زنجیره‌ای و سوپرمارکت عظیم آن‌ها بخواهد دکه زیر پله‌ای ما را تعطیل کند. خدا می‌خواهد سخنی از این دکه زیر پله‌ای بگوید.

عشق؛ اساس حکمت عرفانی شمس و مولوی

معصومه معدن‌کن

مولانا خود فرموده است:

پرده‌ست بر احوال من این گفتی و این قال من — ای ننگ گلزار ضمیر از فکرت چون خار من
یا رب به غیر این زبان جان را زبانی ده روان — در قطع و وصل وحدتت تا بگسلد زنار من

هیچ عالم، عارف، متفکر و هنرمندی مثل مولانا در جهان نتوانسته تنوع، تعدد و کثرت بی‌کران مواد و مطالب مادی و معنوی و فیزیکی و متافیزیکی را نهایتاً به نقطه واحد مشخصی برساند و سرانجام معلوم شود که این‌همه تنوع در واقع همگی اشعه یک مرکز واحد هستند. داستان‌ها، تمثیل‌ها، سمبل‌ها، رمزها همه این‌ها دست افزارهایی است نه برای خود مولانا، بلکه برای تفهیم این مطالب به خواننده که در جهان که فقط یک حقیقت وجود دارد و آن حقیقت خداوند متعال است و بقیه موهومات هستند. مولانا با شیوه‌ها و شگردهای مختلف توانسته این مطلب دشوار را برای خواننده قابل‌فهم و درک بکند؛ فهم و درک، چیزی به غیر از اعتقاد است.

شکی نیست که در شکل‌گیری جهان‌بینی انسان‌ها، عوامل و عناصر و پدیده‌های مختلف و گاه پیچیده‌ای نقش دارند و به‌راحتی نمی‌توان گفت که یک موضوع، عامل و عنصر شکل‌گیری جهان‌بینی یک انسان است و محور و مدار تعاملات و تفکرات آن‌ها. ولی در آثار عظیم مولانا، به‌خصوص مثنوی معنوی و دیوان کبیر پدیده عشق آنقدر وسیع و چشم‌گیر است که با اطمینان می‌توان گفت عشق اساس حکمت عرفانی مولاناست و محور و مدار تعاملات و تفکرات اوست؛ عشق بزرگ‌ترین و نیرومندترین وسیله برای سیر و سلوک و رهروی مولانا برای رسیدن به مقصود و نیل به حقیقت است و شور و شوق، امید و آرزو و طلب مولانا خاستگاهی جز عشق ندارد. اساساً در عرفان ایرانی بخصوص شاخه عاشقانه‌اش

۱. هیئت علمی دانشگاه تبریز

که مولانا پرچم‌دارش محسوب می‌شود عشق سِرّ هستی و راز آفرینش و مبنای وجود است و می‌دانیم که عشق از معرفت زاده می‌شود؛ یعنی علم هست به‌خوبی و حسن که عشق را ایجاد می‌کند. هیچ‌وقت عشق از زشتی، نحسی و عیب ایجاد نمی‌شود و یعنی علم و ادراک و معرفت به‌خوبی و حسن و به جمال. مسلماً در مورد عرفان جمال معنوی است و مطلق این باعث ایجاد عشق می‌شود و ازآنجایی‌که در عرفان، عشق حقیقی فقط مخصوص خداوند متعال است:

عشـــق ز اوصـــاف خـــدای بی‌نیـــاز　　عاشـــقی بـــر غیـــر او باشـــد مجـــاز

بنابراین، هرچقدر علم و ادراک و معرفت عارف عاشق نسبت به این جمال مطلق و مجرد بیشتر باشد این عشق هم قوی‌تر است؛ بد نیست اشاره‌ای هم بکنیم به‌عنوان جمله معترضه که اگرچه عشق و اشراق و نارسایی عقل برای اثبات وجود خداوند از عوامل دخیل در عرفان ایرانی است و در واقع ناشی از افکار افلاطونی در عرفان می‌باشد اما در واقع این شباهت فقط شباهت صوری و ظاهری است؛ یعنی این اندیشه هم مأخذی از آرای بلند افلاطون است؛ چون افلاطون معتقد بود عشق حقیقی تطهیر کننده قلب، زداینده جهل و موجب نیل به فضیلت و کمال عروض روحانی است ولی شباهت بین اندیشه مولانا و اندیشه افلاطون و پیروانش فقط شباهت صوری و ظاهری است و بین خاستگاه و منشأ اندیشه‌ها تفاوت بسیار بارزی وجود دارد.

خیلی خلاصه می‌گویم و می‌گذرم که خاستگاه اندیشه مولانا همان مسئله وحدت کلی و تلاش جان عاشق و عارف برای شکستن قفس تنگ و رهایی از حبس عالم ماده و کثرت یا توهم کثرت است؛ چون در این اندیشه، کثرت توهمی بیش نیست و اصل، رسیدن بی‌حجاب به آن حقیقت است در حالی که خاستگاه اندیشه افلاطون و پیروانش همان یاد کرد عقل و حقیقتی است که خارج از عالم کثرت نیست. به‌هر حال، مولانا عشق را قوی‌ترین و نیرومندترین قوه و در واقع نیروی محرکه عالم می‌داند و معتقد است هیچ ذره‌ای از ذرات عالم هستی از عشق خالی نیست:

عشـــق جوشـــد بحـــر را ماننـــد دیـــگ　　عشـــق ســـاید کـــوه را ماننـــد ریـــگ
عشـــق بشـــکافد فلـــک را صد شـــکاف　　عشـــق لرزانـــد زمیـــن را از گـــزاف

و سروری مطلق و فضیلت حضرت رسول اکرم(ص) هم به عالم خلقت به خاطر عشقی است که خداوند متعال در ذات پاک او به ودیعت نهاده است:

بـــا محمـــد بـــود عشـــق پـــاک جفـــت　　بهـــر عشـــق او را خـــدا لـــولاک گفـــت
گـــر نبـــودی بهـــر عـــشق پـــاک را　　کـــی وجـــودی دادمـــی افـــلاک را

اما با همـه ایـن محوریت، مولانا هیچ‌وقت نتوانسته عشق را آن‌چنان‌که هست تفسیر بکند و شرح دهد چراکه عشق آمدنی است نه آموختنی؛ عشق یک حس است که باید آن را درک کرد؛ به‌عنوان‌مثال

مثل بویایی اگر قوه بویایی ما تعطیل باشد با هزار طریق نمی‌شود بو را به ما تفهیم کرد؛ بنابراین این حس باید در ما فعلیت پیدا کند تا بیدار باشد، تا ما آن را بفهمیم. پرسید یکی که عاشقی چیست گفتا که چو ما شوی بدانی و مولانا بارها از شرح و بیان عشق اظهار عجز کرده است:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان — چون به عشق آیم خجل باشم از آن
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت — چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر درگل بخفت — شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب — گر دلیلت باید از وی رو متاب

برای شناخت آفتاب، ما باید آفتاب را ببینیم و نور و گرمایش را حس بکنیم؛ عشق هم همین‌طور هست عشقی که مولانا غرق در آن هست:

عشق آن شعله‌ست کو چون بر فروخت — هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ لا در قتل غیر حق براند — در نگر زان پس که بعد لا چه ماند

و اگر ما نمی‌توانیم این عشق مولانا را که در واقع حیات‌بخش و حیات‌آفرین است، بشناسیم برای این است که فرق بین آنچه را که ما اسمش را عشق می‌گذاریم و از آن احساس می‌کنیم با آنچه مولانا حس می‌کند و درک می‌کند، نمی‌دانیم. مولانا معتقد است که حرکت تمامی موجودات از روی عشق و برای رسیدن به اصل است:

ما غریبان فراقیم ای شهان — بشنوید از ما الی الله المأب
هم ز حق رستیم اول در جهان — هم بدو وا می‌رویم از انقلاب

و این شمس تبریزی بود که جرقه عشق را در وجود مولانا مشتعل کرد و آتشی از عشق در دل‌وجان او برافروخت که بعد از رفتن و غیبت شمس نه‌تنها خاموش نشد بلکه دائماً شعله‌ورتر شد؛ شمس تبریزی نیمه گمشده مولانا بود که مولانا با یافتن او و اتحاد روحی با او کامل شد و حتی عشقی که در نهاد و فطرتش بود منفجر شد؛ دیوان کبیر و مثنوی و معنوی در واقع انفجار هستی عشق در وجود مولاناست به‌وسیله شمس تبریزی.

شمس تبریزی در واقع چشمه جوشان و آب زلالی بود برای عطش طلب مولانا که مولانا هرچقدر از آن نوشید هرگز سیر نشد چون عشق سیرابی ندارد:

گفت من مستسقیم آبم کشد — گرچه می‌دانم که هم آبم کشد
هیچ مستقسقی بنگریزد ز آب — گر دو صد بارش کند مات و خراب
گر بیاماسد مرا دست و شکم — عشق آب از من نخواهد گشت کم

مـن بهـر جایـی کـه بینـم آب جـو　　رشکـــم آیـــد بودمـی مـــن جـای او

نه اینکه ای کاش همه آب‌های جوهای جهان را می‌خوردم ای کاش به‌جای آب بودم:

دست چون دف و شکم همچون دهل　　طـبل عـشق آب مـــی کـوبـم چـو گل
گـر بـریـزد خـونـم آن روح الامـیـن　　جرعه جرعه خون خورم همچون زمین
چون زمین و چون جنین خون‌خواره‌ام　　تـا کـه عـــاشق گـشتـه‌ام ایـن کـاره‌ام

شمس خودش در جایی می‌گوید آبی بودم که بر خود می‌جوشیدم و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم تا وجود مولانا بر من زد روان شد. اکنون می‌رود خوش و خرم و تازه و معتقد است که مقصود از وجود عالم، ملاقات او با مولانا بوده است؛ در جایی که می‌گوید مقصود از وجود عالم ملاقات دو دوست بود که رو در هم نهد از جهت خدا دور از هوا و به خودش مرحبا می‌گوید از این که مولانا را یافته است؛ خنک آن که مولانا را یافت باری من کیستم هر چه هست اوست.

یافتم خنک، حرف کوچک و ظریفی دارد که این در واقع راز شمس و مولانا است؛ خطی کوتاه در جایی می‌گوید ما دو کس عجیب افتاده‌ایم دیر و دور تا چون ما دو کس به هم افتند. استاد بزرگوار ما استاد منوچهر مرتضوی همیشه می‌فرمودند که اگر شمس و مولانا بودند ولی هرکدام در زمانی متفاوت یا در عهدی واحدی ولی هم دیگر را نمی‌دیدند و این ملاقات تصادفی بلکه تقدیری میان آن دو صورت نمی‌گرفت، ما امروز نه شمس داشتیم و نه مولانا و واقعیت هم‌چنین است. شمس تبریزی بیش از همه و پیش از همه و بعد از او صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی انگیزه‌هایی بودند برای روشن نگه‌داشتن آتش عشق در دل مولانا و در واقع مظهر جستجو و طلب او که گاهی آن را در وجود پرتلاطم روح بی‌قرار عشق جستجو می‌کرد. گاهی در وجود آرام‌بخش صلاح‌الدین زرکوب و گاهی در دل پر معرفت و صفای حسام‌الدین چلبی و حسادت‌ها و کوردلی‌های عوام که نسبت به شمس تبریزی بقدری زیاد شد که بالاخره موجب رفتن شمس از قونیه شد با این دو تن نیز همچنان ادامه داشت.

خب مـسلم است که عـوام و آن‌هایی که محروم از موهبت الهی هستند به یک چیز خوب حسد می‌برند. تا به حال شنیدید که به یک‌چیز بد کسی حسودی بکنند. چه چیزی رشک‌انگیزتر از اتحاد دو روح الهی و معنوی:

جان گرگان و سگان هر یک جداست　　متحـد جان‌هـای شـیران خداسـت

همان دشمنی‌ها و بخل‌ها که جای بحثش در اینجا نیست و در مورد شمس بود، در مورد صلاح‌الدین هم بود. او را به بی‌سوادی و جهل و نادانی منسوب می‌کردند که مولانا به هیچ کدام از این سخنان اهمیتی نمی‌داد ولی شاکی بود. مولانا در دیوان کبیر ۷۰ غزل به نام صلاح‌الدین دارد و او را صلاح جان خودش می‌خواند:

مطربـــا اســـرار مـــا را بازگـــو　　قصه‌هـــای جـــان فـــزا را بازگـــو
مـــا دهـــان بربـــسته‌ایم امـــوز از او　　تـــــو حدیـــث دلگشـــا را بازگـــو
مخـــزن انـــا فـــتحنا برگشـــا　　ســـر جـــان مصطفـــی را بازگـــو
چون صلاح‌الدین صلاح جان ماست　　آن صـــلاح جـــان‌ها را بازگـــو

و می‌دانیم که مولانا دختر صلاح‌الدین زرکوب را برای پسرش سلطان ولد به زنی خواست و به‌این‌ترتیب نسل فرزندان خودش را به خاندان آن‌ها متصل گرداند؛ بعد از آن با حسام‌الدین چلبی هم این دشمنی‌ها ادامه داشت؛ حسام‌الدین که فریدون زرکوب او را در زهد، صلاح و تقوا، یگانه روزگار می‌خواند، می‌نویسد که مولانا به او ارادتی داشت و با او طوری رفتار می‌کرد که گویی مولانا مرید اوست و نه او و همواره بر زانوی ادب در محضر و در کنار مولانا نشسته بود مولانا گاهی شکوه می‌کند بخصوص از این کوردلی‌ها ولی انگیزه در دل او قوی‌تر از آن است که اهمیتی به آن‌ها بدهد:

ایـــن ضیاءالحـــق حســـام‌الدین راد　　اوســـتـــادان صـــفـــا را اوســـتـــاد
گـــر نبـــودی خلـــق محجـــوب و کثیف　　ور نبـــودی حلق‌هـــا تنـــگ و ضعیـــف

محجوب از حقیقت و کثیف از نفسانیت:

در مـــدیـــحـــت داد معنـــی دادمـــی　　غیـــر این مـــنطـــق لبـــی بـــگشادمی
لیـــک لقمـــه‌ی بـــاز آن صعـــوه نیســـت　　چـــاره اکنـــون آب و روغن کردنیســـت
مـــدح تـــو حیـــفست بـــا زندانیـــان　　گـــویـــم انـــدر مـــجمـــع روحـــانـــیـــان

زندانیان هوای نفس و نفسانیان:

شـــرح تـــو غبنســـت بـــا اهـــل جهـــان　　هم‌چـــو راز عشـــق دارم در نهـــان

همچنان که نام شمس‌الدین گاهی مولانا را از خود بی خود می‌کرد حسام‌الدین هم چنین بود؛ گاهی بردن نام او، او را مست می‌کرد:

ای ضیاءالحـــق حســـام دیـــن و دل　　کـــی تـــوان انـــدود خورشـــیدی بـــه گل
قصـــد کـــردستند ایـــن گل‌پاره‌هـــا　　کـــه بپـــوشـــانـــنـــد خـــورشـــید تـــرا

این انسان‌های عوام کالانعام که یکپارچه نفس و گل پاره‌اند:

در دل کـــه لـــعـــل‌هـــا دلال تســـت　　بـــاغ‌ها از خنـــده مـــالامـــال تـــست
مـــحرم مـــردیـــت را کـــو رستمـــی　　تـــا ز صـــد خرمـــن یکـــی جـــو گفتمـــی

چـون بخواهـم کز سـرت آهـی کنم　　چـون علـی سـر را فـرو چاهـی کنم
چونـک اخـوان را دل کینه‌ورسـت　　یـوسفم را قـعر چـه اولـیترست
مسـت گشـتم خویـش بـر غوغـا زنم　　چـه چـه باشـد خیمه بـر صحـرا زنم
بر کـف مـن نـه شـراب آتـشین　　وانـگه آن کـر و فـر مستانه بیـن

شمس تبریزی، صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی در واقع بهانه‌ها و دست‌آویزهایی بودند در این دنیا برای مولانا برای جلوگیری از غرق شدن او در دریای عشق برای اینکه در این دنیا تا حدی به آن‌ها مشغول بشود و آن عشق در واقع عظیم الهی را منفجر نکند. اگر مولانا با این انگیزه‌ها این آثار عظیم را نمی‌سرود من فکر می‌کنم خودش منفجر می‌شد؛ خودش می‌ترکید.

در واقع از هجوم این عشق عظیم و سرسام آور مولانا بعد از این که شمس از قونیه رفت و مدتی در غیبت و ناراحتی بود و بعد یک‌مرتبه روح او را با روح خود متحد دید در واقع جانش به جان او پیوسته آرامشی عظیم به او دست داد و بعد از آن یکپارچه شگفتی و طرب و شادمانی و شور و شوق شد. در حدود ۵۰ هزار بیت غزلیات شمس و بیش از ۲۶ هزار بیت مثنوی معنوی هرگز سخنی از ملال و کلال و فروبستگی نمی‌بینید چرا که چون فروبستگی‌ها مربوط به مهجوری‌ها و حرمان و دورماندگی‌ها است. معشوق و معبود در دل‌وجان مولانا بود، چگونه ممکن است انسانی که معشوق در دل‌وجانش باشد غمگین باشد:

دل فـرو بسته و مـلـول آنـکس بـود　　کـز فـراق یـار در مـحـبس بـود
دلبـر و مـطلوب بـا مـا حـاضـرسـت　　در نثـار رحـمتش جـان شاکرسـت
دایـمـا تـر و جـوانـیـم و لـطـیـف　　تـازه و شیریـن و خنـدان و ظریـف
پیش ما صد سال و یکساعت یکیست　　کـه دراز و کوتـه از مـا منفکیسـت
آن دراز و کـوتهـی در جسم‌هاسـت　　آن دراز و کوتـه انـدر جـان کجاسـت

از ملال و کلال بیزار بود وقتی‌که ملولان می‌رفتند شاد می‌شد.

ملـولان همـه رفتنـد در خانـه ببندید　　بر این جمع ملولانه همه جمع بخندید

مگر می‌شود کسی که هر لحظه اشارتی و بشارتی از دوست به او می‌رسد، غمگین و ملول باشد:

یـک خانه پر ز مستان مستان نو رسیدند　　دیـوانگان بندی زنجـیـرها دریدند
مستان سبو شکستند بر خنب‌ها نشستند　　یارب چه باده خوردند یارب چه مل چشیدند

او یکپارچه سرمستی و شکوفایی بود؛ من تصویری غم‌انگیزتر و غیرواقعی‌تر از آنچه از مولانا سالیان سال کشیده‌اند و به خورد ما داده‌اند ندیده‌ام. تصویر مولانا را باید به‌صورت تصویر خیالی این بزرگان با

خواندن آثارشان و شناخت احوالتشان کشید. همه‌تان می‌دانید تصویری که ما دیده‌ایم مردی خموده با چشمانی بی‌حال، کسل، بی‌رمق و افسرده است درحالی‌که مولانا یکپارچه شکفتن، خنده و طرب بود.

من طرب‌ام؛ طرب من‌ام! زهره زَنَد نوای من — عشق میانِ عاشقان شیوه کند برای من
باده تویی، سبو من‌ام... آب تویی و جو من‌ام — مست میان کو من‌ام؛ ساقیِ من، سقای من
ساقیِ جانِ خوب‌رو باده دهد سبو سبو — تا سر و پای گم کند زاهدِ مرتضای من
شمسِ حقی که نورِ او از تَبَریز تیغ زد — غرقه‌ی نورِ او شد این شعشعه‌ی ضیای من

این تصویر مولاناست؛ باید به صورتگر نقاش چنین گفت که:

رو صورت یارم بین یا صورتی — در کش چنین یا ترک کن صورتگری

صورت مستی را بکشد که بی‌ماده مست است و با این مستی دائم در جستجوی ساقی است:

آن که بی‌باده کند جان مرامست کجاست؟ — وان که بیرون کند از جان و دل‌ام‌دست کجاست؟
وانکه سوگند خورم جز به سر او نخورم — وان که سوگند من و توبه‌ام اشکست کجاست؟
وان که جان‌ها به سحر نعره زنان‌اند ازو — وان که ما را غم‌اش از جای ببردست کجاست؟
جان جان است و گر جای ندارد چه عجب؟! — این که جا می‌طلبد در تن ما هست کجاست؟

این است تصویر مولانا نه آن صورت کز کرده و غم زده که کسی که ناوارد است اصلاً رم می‌دهد از خواندن آثار مولانا و این احوال هیچ تعارضی با زهد و ایمان و مجاهدت و تقوای مولانا نداشته. اصلاً ایمان حقیقی است که طرب و شادمانی می‌آورد. فریدون سپهسالار که دانشجویان عزیز می‌دانند که *رساله* او به همراه *مناقب‌العارفین* افلاکی و *مثنوی* سلطان‌ولد سه اثر بسیار موثق و دست‌اول در مورد زندگی و احوال مولاناست، در مورد نمازها و روزهای بی‌خودانه و سرمستانه او نکته‌ها دارد که یکی اشارت می‌کند که می‌نویسد: شبی در مسجدی که ساکن آن بود در زمستان سخت سر بر سجده گذاشته بود و زمین یخ گرفته بود به‌طوری‌که چهره و محاسن مبارک مولانا به صحن صحه چسبیده بود تا اینکه اصحاب آب گرم آوردند و صورت مولانا را از زمین جدا کردند و از بی‌خوابی‌های او و از زهد و عبادت و عشق روایت‌ها دارد. مولانا خودش بارها و بارها به این بی‌خوابی‌ها اشاره می‌کند:

دیده خون گشت و خون نمی‌خسبد — دل من از جنون نمی‌خسبد
عشق بر من فسون اعظم خواند — جان شنید آن فسون نمی‌خسبد
این یقینم شدست پیش از مرگ — کز بدن جان برون نمی‌خسبد

چون جان است که آرام می‌گیرد جانی که هیچ‌وقت در این بدن قرار ندارد و در حال پرواز است چگونه می‌خواهد بخوابد:

هیـن خمـش کن بـه اصل راجع شـو　　دیـــده راجعـــون نـمـــی‌خسبد

با خواب سر جنگ دارد و کتک‌کاری می‌کند:

اگر خواب آیدم امشب سزای ریش خود بیند　　به جای مفرش و بالی همه مشت و لگد بیند

و فریدون سپهسالار می‌نویسد که کمتر او را در بستر خواب دیده‌ام و گه گاه سر بر زانوی مبارک می‌گذاشت و پشت به دیوار می‌داد و شیخ محمد خادم می‌آمد و فرجی بر روی او می‌کشید همه تن او را می‌پوشاند و در مورد بی‌خوابی‌های او روایت‌های فراوان و متعددی است که همه این‌ها از عشق به خدا است یعنی هیچ‌کس تابه‌حال ادعا نکرده است و نمی‌تواند ادعا بکند که این عشق در واقع مربوط به‌جز خداوند متعال هست متنها به هر زبان به عرفانی این معشوق و این معبود را خوانده است از آب و دریا و چشمه و آفتاب و غیره و گهی به‌صراحت به نام خدا اشاره کرده است:

مـــن غـلام قـمـرم غیـر قـمر هـیچ مگو　　پیش من جز سـخن شـهد و شکر هیچ مگو
سخـــن رنـج مـگو جـز سخـن گـنـج مگو　　ور از ایـن بـی‌خـبری رنـج مـبر هـیچ مگو
دوش دیـــوانه شـدم عشق مرا دید و بگفت　　آمـــدم نعره مـزن جـامه مدر هیچ مـگو
من به گوش تو سخن‌های نهان خواهم گفت　　سـر بجنبان که بلی جز که به سر هیچ مگو
گفتـم ای عـشق من از چـیز دگر می‌ترسم　　گفـت آن چـیز دگـر نیست دگـر هیچ مگو
گفـتم ای عشق بـگو زیر و زبر خواهـم شد　　گفت مـی‌باش چـنین زیـر و زبر هـیچ مگو
گفتم این روی فرشته‌ست عجب یا بشر است　　گفت ایـن غیر فـرشته‌ست و بشر هیچ مگو
گفتم‌ای دل‌پدری کن‌نه که‌این‌وصف‌خداست　　گفـت این هسـت ولـی جان پـدر هیچ مگو

این عشق متوجه هیچ کس نبوده مگر خداوند متعال. از عین‌القضات همدانی پرسیدند اگر معشوق تو خداوند است چرا او را با الفاظ و القاب مثل آهوشکار، شیرین نگار و بت عیار خطاب می‌کنی؛ گفت خدا معشوق من است او را به هر نامی بخواهم می‌خوانم:

گـه سر به سهی ماه تمامت خوانم　　گـه آهـوی افتاده به دامـت خـوانـم
زین جمله بگو که با کدامت خوانم　　کز رشک نخواهم که به نامت خوانم

ازآنجایی‌که هدف از تمامی ابداعات و اختراعات، اکتشافات علوم و معارف در واقع رساندن انسان به آرامش است و این صورت نمی‌گیرد مگر با تکامل وجه الهی و بعد رحمانی در وجود انسان اگر حاصل خواندن تمامی آثار مولانا و شمس تبریزی به نظر این معلم کوچک، اعتقاد به این بیت مؤمنانه و رفتار به آن باشد، بهره‌مان را از مولانا و شمس برده‌ایم:

گـــر هـــزاران دام باشـــد در قـــدم　　چـون تـو بـا مایـی نباشـد هیـچ غم

Shams & Rumi
Commonalities and Distinction

Prof. Dr. Tehsin Firaqi

بر چرخ سحرگاه یکی ماه عیان شد　　از چرخ فرود آمد و در ما نگران شد
چون باز که برباید مرغی به گه صید　　بربود مرا آن مه و بر چرخ دوان شد
(مولوی، ۱۳۶۹: ۶۴۹)

In the history of art and thought it would perhaps be viewed as something very rare that a man who never composed a single poetic line in more than half of his life, suddenly emerged as a poet of unsure passing beauty, with alluring metaphors, highly impressive motifs, unforgettable parables and, of course, a living and lasting message of hope for the whole of humanity. It was no one else than Rumi who has since been declared as the greatest mystic poet of any age.

But how it came to pass? This is not the right place to go into details. Shams Tabrizi, who left his home town and moved to Damascus, suddenly appeared on the scene in Qonia, had a brief meeting with Rumi, the illustrious theologian of his time and transformed his whole life and living style within a short span of time. Shams–e–Tabrizi, was commonly known among his folk as "Shams–e–Parandeh". This hidden servant of Allah came, saw and overcame as the phrase goes. A charismatic personality as he was, he changed the whole scenario. Rumi a great scholar, a very prominent orthodox theologian, a widely–read scholastic and a logician who ruled over the hearts of the people of Qonia was now a fully changed man. Intoxicated with the wine of Ishq, solely given to Sama' and mystic dance, and chanting slogans of "Shamsul Haq–e–Tabrizi", "Shamsul–Haq–e–Tabrizi", Rumi had now emerged as a rapturous devotee of the one who was considered a riffraff, an intruder by most of the Qonians,

۱. عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی

a 'magician' who had stripped the famous scholar of his religiosity and theological preoccupations, and changed him into a whirling dervish– a dancing saint. How aptly Shams had said in his "Maqalat":
"The dance of the men of God is subtle and weightless. You would say they are a leaf floating on the top of water. Inside like a mountain and a hundred thousand mountains– but outside like straw." (Chittick, Me & Rumi, p:۱۱۴)

Now Shams had become a companion of heart to Rumi. A man of thirty seven had been entirely mesmerized by a sixty years old wanderer – mystic. How right was Rumi when he himself confessed:

زاهد کشوری بدم صاحب منبری بدم　　کرد قضا دل مرا عاشق و کف زنان تو
(مولوی، ۱۳۶۹: ۸۰۶)

در دست همیشه مصحفم بود　　وز عشق گرفته‌ام چغانه
اندر دهنی که بود تسبیح　　شعر است و دوبیتی و ترانه
(مولوی،۱۳۶۹: ۸۸۰)

منم کمانچه نداف شمس تبریزی　　فتاده آتش او در دکان این نداف

In one of his quatrains, Rumi has pointed very succinctly to his sudden transformation:

زاهد بودم ترانه گویم کردی　　سر فتنه بزم و باده جویم کردی
سجاده نشین با وقاری بودم　　بازیچه کودکان کویم کردی
(مولوی،۱۳۶۹: ۱۴۶۱)

In ecstatic joy Rumi declared that he at last found what he desired to acquire:

آن کس که همی جستم دی من به چراغ او را　　امروز چو تنگ گل بر ره گذرم آمد
امروز سلیمانم کانگشتریم دادی　　وان تاج ملوکانه بر فرق سرم آمد
(مولوی، ۱۳۶۹: ۲۳۵)

Before the appearance of "Maqalat–e–Shams", little was known of Shams

and whatever was known was mostly interspersed with contradictory anecdotes. Shams had unusual beliefs; wherever he went, he raised controversies. It was, however, his considered opinion that it was Ishq and Ishq alone which paved the way to comprehend the mysteries of Reality and the thirst within could only by quenched by the life giving water of love. Shams was, of course, a great success since he hunted the white falconJalal–ad–Din Balkhi,) the epitome of knowledge and wisdom as is recorded in the "Maqalat" where Shams has openly declared:

«من مُرید نگیرم. من شیخ می‌گیرم. آن‌گاه، نه هر شیخ. شیخِ کامل» (شمس،۱۳۸۵: ۲۲۶).

"I have no inclination to catch novices, I catch the Sheikh, not every Sheikh but the one who has reached the consummation of Sheikh–hood."

Sipahsalar, who was associated with Rumi for forty years observed Shams in his brief sojourn at Qonia and recalls him with the following titles:

"A testimony of God to Believers" (حجت الله علی المومنین), "An Axis of gnostics" (قطب العارفین), "A Crown of Beloveds" (تاج المحبوبین), "A Pride of Muwahhidin" (فخر الموحدین) etc, while Rumi gave him the titles of "The Great Sovereign" (خسرو اعظم), "Candle of Nine Skies" (شمع نه فلک), "The Sun of Kindness"
(خورشید لطف), "The Ocean of Mercy" (بحرِ رحمت) etc.

Shams gave a new life to Rumi; he was reborn. Shams was also cognizant of Rumi's 'barakat'. He admits that it is due to Rumi's blessings that people listen to what he has to say.

It was probably in Qonia that a fellow asked Shams who his mentor was and who bestowed a "Khirqah" (the ceremonial cloak) on him. Shams said: Everyone speaks of his mentor. My mentor, Hazrat–e–Rasool (PBUH), bestowed the Khirqah on me. But it is not the one which gets worn and torn within days and then is thrown off in some furnace. It is a khirkah of His exalted company a company which is beyond any comprehension; a company which transcends yesterdays, todays and tomorrows. What has Ishq to do with serial time?"

Now I would like to point out a few similarities that one comes across when one studies "Maqalat" and Rumi's poetry especially

the Masnavi ـhis magnum opus and, of course, his other writings such as Fihi-ma-Fihi. Shams was of the view that Man is a great being. No one is greater than he. It is he who comprehends Ishq with his total existence. Rumi in the same vein expressed his views both in his poetry and his prose work Fihi-ma-Fihi. He insists on self-realization. He believes that in reality Man is like satin and silk ـ very precious indeed, but unfortunately he has sewn himself on a hermit's habit:

خویشتن نشناخت مسکین آدمی　　از فزونی آمد و شد در کمی
خویشتن را آدمی ارزان فروخت　　بود اطلس خویش بر دلقی بدوخت
(مولوی،۱۳۷۸: ۳/ ۳۹۹)

پس به صورت عالم اصغر توی　　پس به معنی عالم اکبر توی
(مولوی،۱۳۷۸: ۳/ ۶۰۰)

In "Fihi-ma-Fihi", he again glorifies Man, saying that he has such latent qualities that are undreamt of by any other creature:

(۱)آدمی عظیم چیزی است. در وی همه چیز مکتوب است. حجب و ظلمات نمی‌گذارد که او آن علم را در خود بخواند. حجب و ظلمات، دل مشغولی‌های گوناگون است، تدبیرهای گوناگون دنیا و آرزوهای گوناگون. با این همه که در ظلمات است و محجوب پرده‌هاست، هم چیزی می‌خواند و از آن واقف است؛ بنگر که چون این ظلمات و حجب برخیزد، چه سان واقف گردد و از خود چه علم‌ها پیدا کند (فروزانفر، ۱۳۷۸: ۵۰).

(۲)

پس از آدمی آن کار می‌آید که نه از آسمان‌ها می‌آید و نه از زمین‌ها می‌آید و نه از کوه‌های ـ حق تعالی ترا قیمت عظیم کرده است ـ می‌فرماید: ان الله اشتری مِنَ المومنینَ اَنْفُسَهم واَموالَهم بِاَنَّ لَهمُ الْجَنه

تو به قیمت ورای دو جهانی　　چه کنم قدر خود نمی‌دانی

مفروش خویش ارزان که تو بس گرانبهایی (فروزانفر، ۱۳۷۸: ۱۵)

Rumi believed that it does not behoove man to cut foul flesh with the Hindi sword or to cook turnips in a golden pot. In fact, he is there to

undertake great and grand tasks.

It is a known fact that before his encounter with Shams, the Maulana had learnt the manners and refinement of traditional tasawwuf from Burhan-uddin Mohaqqiq Tirmidhi, but his meeting with Shams ushered in a new phase of devotional tasawwuf with its concomitants of "wajd" and "sama' ". Now both Shams and Rumi had reached such a stage of communion where it could be safely said that they had become inseparable entities:

تو درمن و من در تو چون بو به گلاب اندر.

Shams admitted that Rumi's knowledge and erudition was unfathomable: "Before the ocean of Rumi's scholarly grandeur, thousands of Shamses are nothing but a drop." In response to Shams, Rumi gave vent to his violent passions of love in the following verses:

جان شـد چو کبوتر جان زوتر هله زوتر جان ای تـن تنتـن کـرده تن را همه جـان کرده
ای دفـتر هـر سری شمس‌الـحق تـبریزی ای طـرفـــه بـغـــدادی ما را همـدان کرده
(مولوی،۱۳۶۹: ۸۷۲)

قطره‌تویی‌بحرتویی‌لطف‌تویی‌قهرتویی قند تویی زهر تویی بیش میازار مرا
حجره خـورشید تویـی خانه ناهید تویی روضه امید تویی راه ده ای یـار مرا
(مولوی، ۱۳۶۹: ۲۰)

پیش او ذره صفت هر سـحری رقص کنیم ایـن چنیـن عـادت خورشیدپرسـتان باشـد
(مولوی، ۱۳۶۹: ۲۹۶)

صبر پرید از دلم عقل گریخت از سرم تا به کجا کشـد مرا مسـتی بی‌امان تو
(مولوی، ۱۳۶۹: ۸۰۶)

مـن نیم کاره گـفتـم باقیش تـو بـگو تو عقل عقل عقلی و من سخت کودنم
(مولوی،۱۳۶۹: ۶۳۳)

In his "Maqalat" Shams often gives the lessons of self realization. He has said elsewhere in his "Maqalat" that one must know who he is, what is his essence and where he has come from:

«در بند آن باش که من کی ام و چه جوهرم... و اصلِ من کجاست»

Again enunciating the true meanings of Allah-u-Akbar «الله اکبر».what he desires of Man is nothing but self-elevation through realization of God's greatness:

«الله اکبر، اصغر کدامست، یعنی از آن بزرگ‌تر که تو تصویر کرده‌ای یعنی برآن مایست پیشتر آ تا بزرگی بینی» (شمس، ۱۳۸۵: ۶۵۵)

.

"Allahu-Akbar" (God is greater) means that God is greater than that which you have imagined. It means do not stop there, come closer that you see greatness. Seek so that you may find." (Franklin D. Lewis: Rumi, Past & Present, p:۲۰۰)

And again this self-elevation is emphasized beautifully and precisely through the medium of Sunnah of Prophet Muhammad:

«متابعتِ محمد آن است که او به معراج رفت، تو هم بروی در پی او» (شمس،۱۳۸۵: ۶۴۵).

"Following Muhammad is that he went on the Mi'raj. You also should go in his tracks". (Chittick, op.cited, p:۷۹)

The prerequisite to all this self-realization and self-elevation is the strong belief in Allah, in the person of Hazrat Mohammad, the last apostle of Allah and the murshid, who in Hafiz's famous verse has been dubbed as Pir-e-Mughan (پیرِ مغان).

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها

Long before Hafiz, Shams and his remarkable disciple, Jalal-addin Rumi, had emphasized the need for strong belief. Shams says that belief and love bestow the salik with courage and he dismisses all fears. So protect the belief which gave you hope and leave the one which made you cold.

To Rumi, belief is like a sail of boat. It is the sail which moves the boat on. He says in Fihi-ma-Fihi:

«بادبانِ کشتیِ وجود مرد اعتقاد است چون بادبان باشد باد وی را بجای عظیم برد و چون بادبان نباشد، سخن باد باشد» (مولوی،۱۳۷۸: ۸۹).

" The boat of man's being is, indeed, his belief. If the sail is there, the boat

will reach the lofty place. If there is no sail, the boat is simply worthless."

The fact is that Maulana Shams changed the whole chemistry of Rumi. If one goes deep into the Masnavi, Fihi-ma-Fihi and other writings of Rumi and then compare their themes with those of Maqalat-e-Shams, he would immediately notice striking similarities among them. Rumi benefited generously from the day-to-day sermons of Shams, which began to be jotted down simultaneously by those who attended these sermons. During these discourses, Rumi would go into a state of ecstasy but his wakeful and vigilant heart imbibed the legends, parables and quotes of Shams so meticulously that they later percolated in his writings especially in his "Masnavi-e-Ma'navi". Rumi's concept of God, Man and the Universe are heavily indebted to the discourses of Shams-e-Tabrizi but unfortunately the paucity of time does not allow me to substantiate my standpoint. However, a few examples of the parables and anecdotes employed by Rumi, and previously narrated by Shams in his discourses would surely make an interesting comparison.

Let us start from Book I of the Masnavi where a crisp dialogue between the Khalifa and Leila is recorded under the title:
Rumi has inferred many thought-provoking points and spiritual meanings from this anecdote which has been normally his forte:

گـــفت لیلـــی را خلیفـــه کان تـــوی — کـــز تو مـجنون شد پریشان و غـوی
از دگـر خوبـان تـو افـزون نیسـتی — گفت خامش چون تو مجنون نیسـتی
چـون بـــحق بیـدار نبـود جـان مـا — هـــست بـیـداری چـو در بـنـدان مـا
مـــرغ بـــر بـالا و زیـر آن سـایه‌اش — مـــی‌دود بـــر خـــاک پران مـرغوش
ابـلـهـــی صیـاد آن سایـــه شـــود — مـی‌دود چـنـدانـک بـــی‌مایـه شـود

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱ /۲۳)

Now the same anecdote is noted here in its original Persian text of "Maqalat" with English translation:

چنانکه گفت هارون‌الرشید که این لیلی را بیاورید تا من ببینمش که مجنون چنین شوری از عشقِ او درجهان انداخت و از مشرق تا مغرب قصه عشقِ او را عاشقان آئینه خود ساخته‌اند خرج بسیار کردند و حیله بسیار و لیلی را بیاوردند به خلوت درآمد خلیفه شبانگاه، شما برافروخته در و نظر می‌کرد ساعتی و ساعتی سر پیش می‌انداخت ـ باخود گفت که در سخنش در آرم، باشد بواسطه سخن در روی او آن چیز ظاهرتر شود ـ رُو به لیلی کرد و گفت: لیلی تویی؟ گفت بلی، لیلی منم، اما مجنون تو نیستی ـ آن چشم

در سر مجنون است در سرِ تونیست.

وَکَیفَ تری لیلی بعینٍ تری بها سواها و ما طَهَرتَها بِالمَدامِع

مرا به نظر مجنون نگر– محبوب را به نظر محب نگرند که یُحبّهُم، خلل از اینست که خدا را به نظر محبت نمی‌نگرند، به نظر علم می‌نگرند و به نظر معرفت و نظرِ فلسفه، نظرِ محبت کار دیگر است (شمس، ۱۳۸۵: ۱۰۵)

"Harun ar–Rashid said, "Bring Layla for me so that I can see why Majnun's love for her has thrown such furore into the world and why from East to West the lovers have made the story of his love their own mirror." They spent a great deal of money and used many tricks, and they brought Layla. The Caliph entered into her private chamber at night, the candles all lit. He gazed upon her a time and then for a time he looked down. He said to himself, "I shall get her to talk. May be whatever it is will become more apparent in her face when she talks." He looked at Layla and said, "Are you Layla?"
She said, "Yes, I am Layla, but you are not Majnun. The eye in Majnun's head is not in your head."

"How will you see Layla with the eye that sees others and has never been purified by tears?"
"Look upon me with the gaze of Majnun."

You should look at the beloved with the eyes of the lover, for He loves them (۵:۵۴). The flaw is that people do not look at God with the gaze of love. They look at Him with the gaze of knowledge, the gaze of gnosis, and the gaze of philosophy. The gaze of love is something else." (Chittick, op.cited, p:۲۲۸)

The serious readers of Shams are quite aware of the fact that from his early childhood he was a weird figure, an exceptional character, so sharp, well–defined and awesomely outspoken. Recalling his early childhood, he provides us some interesting information:

از عهدِ خوردگی این داعی را واقعه ای عجب افتاده بود ـ کس از حالِ داعی واقف نی، پدر من از من واقف نی، می‌گفت: تو اوّلاً دیوانه نیستی، نمی‌دانم چه روش داری، تربیتِ ریاضت هم نیست و فلان نیست... گفتم یک سخن از من بشنو، تو بامن چنانی که خایه بط زیر مرغِ خانگی نهادند، پروَرْد و بط بچگان برون آوَرْد ـ بط بچگان کلان تر شدند، با مادر به لبِ جو آمدند ـ مادر شان مرغ خانگی است، لب لبِ جو می‌رود، امکانِ در آمدن در آب نی ـ اکنون ای پدر! من دریا می بینم مرکَبِ من شده است و وطن و حال من اینست ـ اگر تو از منی یا

من از تو ام، در آ درین دریا واگرنه برو برِ مرغانِ خانگی ـ و این ترا آویختن است ـ گفت: با دوست چنین کنی، بادشمن چه کنی (موحد، ۱۳۸۵: ۷۷).

"In the time of my childhood۱۳۳ no one was aware of my state. My father was unaware of my state. He was saying, "First of all you are not mad. I do not know what is going on with you. It is also not the rearing and discipline and it's not such and such."

I said, "Listen to one word from me: With me you are like duck-eggs put under a hen. The hen nurtured them and baby ducks appeared. When the baby ducks became a bit larger they went with the mother to the edge of the stream and entered the water. Their mother was a hen. She ran along the edge of the stream, with no possibility of going into the water. Now, father, I see that ocean has become my mount and this is my homeland and state. If you are of me or I am of you, come into the ocean. If not, go back to the hens. That is where you are hung up."

He said, "If you are like this with friends, how do you act with enemies." (Chittick, op.cited, p:۴)

The above-mentioned extract signifies that in future the declaimer is going to become a vast ocean of ma'rifat, having the knowledge of all the major branches of sciences as is amply corroborated by his contemporaries and at the same time a marvellous swimmer of the ocean of gnosis.

The same parable of "Murgh-e-Khanagi" was later employed by Rumi in Book Two of his Masnavi under the title: Here are some couplets for the convivial entertainment of the reader. The reader will certainly observe that Rumi has converted the personal state of Shams into a gnostic philosophy; highly impressive and alluring; goading man to sublimate himself:

تـخم بطـی گر چه مـرغ خـانه‌ات — کـرد زیـر پـر چـو دایـه تـربیـت
مـادر تـو بـط آن دریـا بـدسـت — دایـه‌ات خاکـی بد و خشکی‌پرسـت
میـل دریا کـه دل تـو انـدرسـت — آن طبیعـت جـانـت را از مـادرست
میل خشکی مر ترا زین دایه است — دایـه را بـگـذار کـو بـدرایـه است
دایـه را بگـذار در خشـک و بـران — انـدر آ در بـحر معنـی چـون بطان
مـر مـلایک را سـوی بر راه نیست — جنـس حیـوان هم ز بحر آگاه نیسـت
تـو بتن حـیوان بجـانـی از مـلک — تـا روی هـم بر زمین هـم بـر فلک
مـا هـمه مـرغـابیـانیـم ای غـلام — بـحـر مـی‌دانـد زبـان مـا تـمـام

(مولوی، ۱۳۸۶: ۲ / ۳۴۸ ـ ۳۴۷)

Now there remain two more examples. Both are related to two great sufi saints of Balkh and Kharaqan. I mean Ibrahim Adham and Abul Hasan Kharaqani. Ibrahim Adham belonged to Balkh where Rumi was later born a “vilayat” that was considered in the sixth hijra as one of the four great centers of civilization and a notable city of Khorasan–e–Buzurg. Shams in his “Maqalat” has talked about Ibne–Adham more than once but the extract I quote here relates to the event of renunciation of his throne. Says Shams:

ابراهیم ادهم پیش ازانکه ملکِ بلخ بگذارد، درینِ هوس مال‌ها بذل کردی و به تن طاعت‌ها کردی و گفتی چکنم؟ واین چگونه است که گُشایش نمی‌شود؟ تاشبی برتخت خفته بود، خفته بیدار و پاسبانان چوبک‌ها و طبل‌ها و نای‌ها و بانگ‌ها می‌زدند ـ او باخود می‌گفت که شما کدام دشمن را باز می‌دارید که دشمن بامن خفته است ـ ما محتاجِ نظرِ رحمتِ خدائیم ـ از شما چه ایمنی آید که امان نیست الّا درپناه لطف او ـ درین اندیشه‌هاَ دلش را سَودا می‌ربود ـ سر از بالش بر می‌داشت و باز می‌نهاد ـ عجباً لِلّمحبّ کیفَ ینام ـ ناگاه غلبه و بانگِ قدم نهادنِ تُند بر بام کوشک برو رسید، چنانکه جمعی می‌آیند و می‌روند و بانگِ قدمهاَ شان می‌آیَد از کوشک ـ شاه می‌گوید باخود که این پاسبانان را چه شد؟ نمی‌بینند این‌ها را که برین بام می‌دَوند؟ باز از آن بانگ‌های قدم او را حیرتی و دهشتی عجب می‌آمد، چنانکه خود را و سرا را فراموش می‌کرد و نمی‌دانست که بانگ بزند و سلاحداران را خبر کند ـ و درین میانه، یکی، از بامِ کوشک سر فُرو کرد، گفت تو کیستی برین تخت؟ گفت من شاهم، شما کیستید بر این بامَ؟ گفت ما دو سه قطار اُشتر گم کرده‌ایم، بر این بامِ کوشک می‌جوییم ـ گفت دیوانه‌ای؟ گفت: دیوانه توئی ـ گفت: اُشتر را بربام کوشک گم کَرده‌ای؟ اینجا جویند اُشتر را؟ گفت: خدارا برتختِ ملک می‌جویند؟ خدارا اینجا می‌جوئی؟ همان بود، دیگر کس او را ندید، برفت و جان‌ها در پی او ـ (شمس، ۱۳۸۵: ۸۵ ـ ۸۴).

After narrating this event Shams enunciates the meanings of "kingdom". To him kingdom does not consist of armies, cities and villages; it is in reality a sovereignty over the ‘self’ with all its conditions and connotations. Rumi narrates the same story of Ibrahim Adham in Book Four of his Masnavi and apparently seems to have borrowed it from Shams but there is every likelihood that he might have himself heard this story during his childhood in Balkh where Adham ruled hundreds of years ago. Rumi narrates the story but punctuates it with many mystical significations. For example, the drums and trumpets of the watchmen of the king remind him that in actual fact all such musical symphonies descended from the moving stars in the firmament– an idea which perhaps has its origin in the discourses of Ikhwan–al–Safa! Rumi is also of the opinion that Man

has already heard these symphonies in heaven! He narrates the incident in the following lines:

خفته بود آن شه شبانه بر سریر — حارسان بر بام اندر دار و گیر
بر سر تختی شنید آن نیک‌نام — طقطقی و های و هویی شب ز بام
گام‌های تند بر بام سرا — گفت با خود این چنین زهره کرا
بانگ زد برروزن قصر او که کیست — این نباشد آدمی مانا پریست
سر فرو کردند قومی بوالعجب — ما همی‌گردیم شب بهر طلب
هین چه می‌جویید گفتند اشتران — گفت اشتر بام بر کی جست هان
پس بگفتندش که تو بر تخت جاه — چون همی‌جویی ملاقات اله

(مولوی، ۱۳۸۶: ۴/ ۶۰۹، ۶۱۴)

Last but not least is the story of Bayazid Bistami who once passing through the village of Kharaqan, had prophesied that after one hundred and fifty years a man would come out of this village who would go five degrees ahead of him. He was, in fact, hinting at the great sufi Abul Hasan Kharaqani who was destined to come to his grave some two centuries later. Both Shams and later on Rumi have narrated this event in their peculiar styles. Shams says:

بایزید قدس الله سرّه بردیه خرقان گذر کرد ـ گفت ازین دیه بعدِ صد و پنجاه سال مردی بیرون آید که به پنج درجه از من بگذرد و همچنان شد ـ به همان تاریخ ابوالحسن خرقانی طالب شد و از سرِ تربتِ او خرقه پوشید (شمس، ۱۳۸۵: ۱۱۷).

Rumi, while narrating this event, has as usual philosophised it and has hinted at many mystical points which, of course, elevate the reader. He not only points out the emergence of Kharaqani in future but also gives a detailed account of his countenance and then ascends to the high heavens of spirituality and diffuses the aroma of mysticism:

آن شنیدی داستان بایزید — که ز حال بوالحسن پیشین چه دید
روزی آن سلطان تقوی می‌گذشت — با مریدان جانب صحرا و دشت
بوی خوش آمد مر او را ناگهان — در سواد ری ز سوی خارقان
هم بدانجا ناله مشتاق کرد — بوی را از باد استنشاق کرد

بـــوی خـــوش را عاشـقانه می‌کشید　　جـــان او از بـاد بـــاده مـی‌چـشـیـد
کـــوزه‌ای کـــو از یـخـابـــه پـر بـود　　چـــون عـرق بـر ظـــاهرش پیدا شود
آن ز ســـردی هـــوا آبـــی شـدست　　از درون کـــوزه نـم بـیـرون نـجست
بـــاد بـــوی‌آور مـــر او را آب گـشـت　　آب هـــم او را شـراب نـــاب گـشت
(مولوی، ۱۳۸۶: ۴/ ۶۵۸)

He then proceeds further and declares:

حـــلیه روح طبیعـــی هـــم فـــناست　　حلیـه آن جان طلب کان بر سماسـت
(مولوی، ۱۳۸۶: ۴/ ۶۵۹)

There are numerous other parallels to be found in Shams and Rumi. Suffice it to say that both the great intellects were enamoured of the incomparable effulgence of Allah Almighty and proved good guides towards the final stage of Sair-fillah (Journey in God) with the message that the whole world is charged with His benevolence and magnificence and the meta-spirituality of love rules supreme over the universe.

In the end I would like to add that the main difference between Rumi and Shams is also quite evident. Rumi had come forth as a marvellous poet and considerable prose-writer while Shams was not prone to writings as such. All he said in his sermons was preserved by those who attended his discourses. His discourses are no doubt, a great source of inspiration, having a wealth of knowledge, peculiar observations and enchanting allegories couched in a style which at times seems quite elliptical and ambigious, though impressive and educative. Rumi was, of course, a creative genius. His Divan-e-Kabir and "Masnavi-e-Ma'navi" are far ahead of the Discourses of Shams- a living treasure of irfan which would always remain a prized possession of all those who are devoted to creativity and gnosticism.

How right was Shams when he said elsewhere in his "Maqalat":

«شادی همچوآب لطیف صاف به هرجا می‌رسد در حال شگوفه عجبی می‌روید. غم همچو سیلابِ سیاه، به هرجا که می‌رسد شگوفه را پژمرده کند».

.

(Joy is like pure water, wherever it flows, wondrous blossoms grow۱۳۳

sorrow is like black flood, wherever it flows, it wilts the blossoms.")– (Maqalat, p:195)

It would not be out of place to round off with these incomparable verses of Rumi wherein he has exalted Ishq and Aftab i.e., سلطان المعشوقین simultaneously:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان — چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگرست — لیک عشق بی‌زبان روشنترست
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت — چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
آفتاب آمد دلیل آفتاب — گر دلیلت باید از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد — شمس هر دم نور جانی می‌دهد
چون حدیث روی شمس‌الدین رسید — شمس چارم آسمان سر در کشید

(مولوی، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۰)

References

_ Chittick, W.C, Me & Rumi, Lahore, Sohail Academy, 2005.
- Lewis, Franklin D, Rumi, Past and Present, Oxford, Oneworld Publications, First South Asian Edition, 2007.
- Muwahhid, Muhammad Ali (Ed.), Maqalat-e-Shams Tabrizi (مقالاتِ شمس تبریزی), Tehran, Intisharat-e-Khwarizmi, III edition, 2006.
- Rumi, Fihi-ma-Fihi (فیه ما فیه) edited by Furuzanfar, Tehran Intisharat-e-Amir-e-Kabir, 1999.
- Kulliyat-e-Divan-Shams Tabrizi (کلیاتِ دیوان شمس تبریزی), Edited by Muhammad Abbasi, Tehran, Intisharat-e-Nashr-e-Tulu‘, n.d.
- Masnavi-e-Ma‘navi (مثنوی معنوی), (based on Nicholoson’s Edition) edited by Mehdi Azar Yazdi, Tehran, Intisharat-e-Puzuhish, 9th edition, 2007.

عشق و احترام متقابل مولانا و شمس تبریزی

عدنان قره‌اسماعیل‌اوغلی[1]

چکیده

موضوع عشق و احترام متقابل مولانا و شمس تبریزی جنبه انسانی و الهی دارد. وجود ایشان در جهان فانی باعث یک داستان بی‌نظیر وصلت و هجران شده است. در حالی که برای پیروان طریقه مولویه دو مرشد کامل و مکمل بودند برای همه مردم آسیای صغیر و به خصوص علماء و شعراء آن سرزمین سرمشقی بی‌مانند در دوستی و محبت شدند.

در ابیات مولانا معشوق شمس است. درمقابل در اقوال شمس معشوق مولاناست. شمس مدت‌ها مشتاق و جویای ولی حق بود. مولانا ایام وصلت و هجران شمس را در *مثنوی* معنوی و خصوصا در کلیات شمس بیان فرموده است. عبارات زیادی هست از شمس تبریزی در *مقالات* او که مبین احساسات اوست نسبت به مولانا.

عشق واحترام متقابل شمس و مولانا باید سرمشق همه عاشقان مخلص در جهان باشد. عشق مخلصان همیشه به مقصد و نتیجه می‌رسد. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی ثم القنوی می‌فرماید:

عاشقی گر زین سر و گر زآن سر است　　عاقبت ما را بدان سر رهبر است

واژگان کلیدی: مولانا، شمس تبریزی، مولوی در *مقالات* شمس، شمس در آثار مولانا

۱. استاد و عضو هیأت علمی گروه مترجمی زبان فارسی دانشگاه قیریق قلعه در ترکیه

عشق و احترام متقابل مولانا و شمس تبریزی

عشق و احترام متقابل مولانا و شمس تبریزی، معلوم همه جهان است و مخصوصا زبانزد پژوهشمدان معاصر شده است. پژوهش‌های زیادی راجع به عشق مولانا به شمس و عبارات محبت و احترام‌آمیز درمقالات شمس به مولانا دیده می‌شود. اینجا لزومی ندارد که در حضور اساتید محترم و دوستداران حضرت مولانا توضیحات زیادی در این راستا به زبان آید. و لیکن اهمیت دارد عشق و احترام ایشان به همدیگر برای مردم امروز نمونه و الگو در زندگی باشد. امید آن است که در جامعه عشق و احترام به یکدیگر زیادتر باشد و همه مردم می‌توانند به عقایده همدیگر احترام بگذارند. البته موضوع جنبه انسانی و الهی دارد.

در آثار مولانا و *مقالات* شمس عبارات و ابیات بسیاری هست مربوط به این عشق دائمی و مثمر که امروز مردم جهان از نتایج آن بهره می‌برند. وجود ایشان در جهان فانی باعث یک داستان بی‌نظیر وصلت و هجران شده است. همه سخنان ایشان یادآوری از بزم الست است. مولانا و شمس به شعرای آسیای صغیر آموخته است که ذوق و آرامش درونی مردان مخلص در این دنیای مادی از آن مجلس الهی سرچشمه می‌گیرد. مثل احمد پاشا شاعر معروف عثمانی (ف ۹۰۲ ق)، استاد و وزیر سلطان‌محمد فاتح، می‌گوید:

جانمـه بـر مرحبـا صونـدی ازلده چشـم یار　　شویله مست اولدم که غیرک مرحباسن بیلمدم

(چشم یار در روز ازل بر جان من سلام کرد و من آنچنان مست شدم که بعد از آن به سلام کسی توجهی ندارم)

چون حضرت مولانا فرموده بود:

روحِ آنکـس کـو بـه هنـگامِ اَلَسـت　　دید ربِّ خویش و شد بی‌خویش مست

(مولوی، ۱۳۷۹: ۲ /۱۷۶)

یکی از اولیاء مستور، یعنی شمس‌الدین تبریزی و یکی از علماء و اولیاء مشهور، یعنی مولانا جلال‌الدین محمدبلخی به اقوال و احوال یکدیگر آشنائی تام یافتند و در آسمان معنوی باهم درخشیدند. در حالی که برای پیروان طریقه مولویه دو مرشد کامل و مکمل بودند برای همه مردم آسیای صغیر و به خصوص علماء و شعراء آن سرزمین سرمشقی بی‌مانند در دوستی و محبت شدند. واقعا در ادب و فرهنگ ممالک عثمانی تأثیر عظیم گذاشته‌اند.

مولانا بعد از آشنایی با شمس تبریزی گذشته از وصف عالم مشهور به اوصاف عارف کامل و شاعر عشق الهی توصیف شده است. شمس تبریزی معلوم مردم نبود و بعد از آشنایی با مولانا معروف جهان شده است. ایشان درعالم معنوی هم‌مشرب و هم‌راز بودند و در عالم فانی نیز قدر و مرتبه همدیگر را می‌دانستند. مفاهم عشق و احترام در اقوال شمس و مولانا مقام خاصی دارند. ایشان در معرفی یکدیگر

از این الفاظ و نظائر آن‌ها بسیار استفاده کرده‌اند.

کتابی از گفتارها و مواعظ شمس به عنوان *مقالات* شمس تبریزی به دست ما رسیده است و آن‌ها را هنگامی که در قونیه مهمان عزیز مولانا بود به سمع مریدان و دوستداران مولانا رسانده بود. ملاقات ایشان بین سال‌های ۶۴۲ – ۶۴۵ به وقوع پیوسته است و اغلب آثار مولانا و همه *مقالات* شمس حاصل این ملاقات است. بنا به روایات معتبر، در آن زمانی که در قونیه اولین بار دیدار کردند، شمس حدود شصت ساله بود و مولانا سی و هشت ساله.

مولانا ایام وصلت و هجران شمس را در مثنوی معنوی که به احتمال قوی ده سال بعد از ناپدید شدن شمس آغاز به سرودن آن کرد و خصوصا در کلیات شمس بیان فرموده است. سلطان‌ولد، فرزند عزیز و خلف صادق مولانا که در هجده سالگی شاهد وصلت و دیدار ایشان شد این ملاقات را به ملاقات پیغمبر موسی علیه السلام با خضر علیه السلام تشبیه کرده و می‌گوید:

> در بیان آنکه چنانکه موسی علیه السلام باقوت نبوت و عظمت رسالت جویای خضر علیه السلام گشته بود مولانا قدسنا الله بسره العزیز باوجود چندین فضایل و خصال و مقامات وکرامات و انوار و اسرارکه در دور و طور خود بی‌نظیر بود و مثل نداشت طالب شمس‌الدین تبریزی قدس الله سره العزیزگشته بود.

در بین ابیات مولانا نظایر زیادی از این تمثیل به نمونه‌های گوناگون وجود دارد، مانند:

بنمای شمس مفخر تبریز رو ز شرق — من هدهدم حضور سلیمانم آرزوست
(مولوی، ۱۳۷۹: ۱/ ۲۵۵)

خیالت همچو سلطانی شد اندر دل خرامانی — چنانکه آید سلیمانی درون مسجد اقصی
زهی عنقای ربانی شهنشه شمس تبریزی — که او شمسیست نی شرقی و نی غربی و نی درجا
(مولوی، ۱۳۷۹: ۱/ ۶۸)

ملاقات شمس و مولانا به حقیقت پیوست. چون در نهایت امر جوینده یابنده بوَد.عاشق، معشوق شود، مانند آب و مرد تشنه:

تشنه می‌نالد که ای آبِ گوار — آب هم نالد که کو آن آب‌خوار
جذبِ آب است این عطش در جانِ ما — ما از آنِ او و او هم آنِ ما
(مولوی، ۱۳۷۹: ۳/ ۳۵۲)

سلطان‌ولد وصال این دو مرد الهی را به همین الفاظ توصیف می‌کند:

طالب آخر رسد بمطلوبش — گر بود راست عشق محبوبش

زانکه جوینده است یابنده / خنک آنکس که شد ورا بنده
بنده شاه است چون بود صادق / زانکه معشوق می‌شود عاشق
خضرش بود شمس تبریزی / آنکه با او اگر درآمیزی
هیچ کس را به یک جوی نخری / پرده‌های ظلام را بدری
آنکه از مخفیان نهان بود او / خسرو جمله واصلان بود او

(سلطان‌ولد، ۱۳۱۵: ۴۱)

و نیز سلطان‌ولد محبت و علاقه مولانا به ولی مستور در هنگام وصال به کلمات بنده و شاه نمودار می‌کند:

شد براو عاشق و برفت از دست / گشت پیشش یکی بلندی و پست
دعوتش کرد سوی خانهٔ خویش / گفت بشنو شها از این درویش
خانه‌ام گرچه نیست لایق تو / لیک هستم به صدق عاشق تو
بنده را هرچه هست و هرچه شود / بی‌گمان جمله آن خواجه بود

(سلطان‌ولد، ۱۳۱۵: ۴۲)

تمثیلی است در *مثنوی* معنوی راجع به جایگاه معشوق در دل عاشق:

گفت معشوقی به عاشق کای فتی / تو به غربت دیده‌ای بس شهرها
پس کدامین شهر ز آنها خوشترست / گفت آن شهری که در وی دلبرست
هر کجا باشد شهِ ما را بِساط / هست صحرا گر بوَد سَمُّ الْخِیَاط
هر کجا که یوسفی باشد چو ماه / جنّت است ارچه که باشد قعر چاه

(مولوی، ۱۳۷۹: ۳/ ۳۳۸)

اگر تصور کنیم که مولانا در این ابیات از احساسات خود خبر می‌دهد، آیا دور از ذهن است؟ به نظر بنده مولانا دراین ابیات احساسات خود نسبت به شمس تبریزی را بیان می‌نماید. به قول مولانا امروز زیباترین شهر جهان شهر خوی است چون شمس‌الحق والدین اینجاست.

عشق و عاشقی مولانا به شمس تعریف شدنی نیست:

من چه گویم یک رگم هشیار نیست / شرحِ آن یاری که او را یار نیست
شرحِ این هجران و این خونِ جگر / این زمان بگْذار تا وقتِ دگر...
فتنه و آشوب و خونریزی مجوی / بیش از این از شمسِ تبریزی مگوی

(مولوی، ۱۳۷۹: ۱/ ۲۸)

مولانا درهزاران بیت عشق و احترام خود به شمس تبریزی را توصیف می‌کند مثل ابیات زیر:

ز شمس‌الحق تبریز دل و جان و دو دیده — سراسیمه و آشفته سوداست خدایا

در پیش تو داشت جام باقی — شمس تبریز شاه و ساقی
سبحان الله زهی رواقی — آخر تو به اصل اصل خویش

زشمس‌الدین‌تبریزی به ناگه ساقی دولت — به جام خاص سلطانی مدام آورد مستان را
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱/ ۶۷)

زهی عنقای ربانی شهنشه شمس تبریزی — که او شمسیست نی شرقی و نی غربی و نی در جا
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱/ ۶۸)

گریزان شو از آن خار و به گل رو — که شمس‌الدین تبریزی بهارست
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۱۳)

به نظر مولانا شمس جان‌ها را تازه می‌کند. با او مجلس دوستان آراسته می‌شود. همه جهان با شمس رونقی دیگر می‌یابد.

شمس‌الحق‌تبریزی از بس که درآمیزی — تبریز خراسان شد تا باد چنین بادا
از اسلم شیطانی شد نفس تو ربانی — ابلیس مسلمان شد تا باد چنین بادا
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱/ ۷۷)

اندرآ در خانه یارا ساعتی — تازه کن این جان ما را ساعتی
این حریفان را بخندان لحظه‌ای — مجلس ما را بیارا ساعتی
تا ببیند آسمان در نیم شب — آفتاب آشکارا ساعتی
تا ز قونیه بتابد نور عشق — تا سمرقند و بخارا ساعتی
(مولوی، ۱۳۸۱: ۲/ ۱۴۷۷ ـ ۱۴۷۶)

به ویژه تبریز و شام در دل مولانا جای بی‌نظیر جا دارد. سه بیت از غزل مولانا در مدح شهر تبریز:

دیده حاصل کن دلا آنگه ببین تبریز را — بی‌بصیرت کی توان دیدن چنین تبریز را
هر چه بر افلاکِ روحانیست از بهرِ شرف — می‌نهد بر خاک پنهانی جبین تبریز را

پانهادی برفلک از کبر و نخوت بی‌درنگ　　گر به چشمِ سِر بدیدستی زمین تبریز را
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۱۴)

دو بیت از غزل او درمدح دمشق:

ما عاشق و سرگشته و شیدایِ دمشقیم　　جـان داده و دل بستهٔ سـودایِ دمشقیم
زان صبـحِ سعادت که بتابیـد از آن سو　　هر شام و سحر مستِ سحرهایِ دمشقیم
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱/ ۷۷۱)

عبارات زیادی هست از شمس تبریزی در مقالات او که مبین احساسات اوست نسبت به مولانا. درابیات مولانا معشوق شمس است. درمقابل دراقوال شمس معشوق مولاناست. شمس مدت ها مشتاق و جویای ولی حق بود و درنتیجه به شمس در خواب گفتند که آن ولی مولانا بوده است:

به حضرت حق تضرع می‌کردم که مرا به اولیاء خود اختلاط ده و همصحبت کن! به خواب دیدم که مرا گفتند که تو را با یک ولی همصحبت کنیم. گفتم: کجاست آن ولی؟ شب دیگر دیدم که گفتند در روم است چون بعد چندین مدت بدیدم، گفتند که وقت نیست هنوز الامور مرهونهٔ باوقاتها (شمس، ۱۳۷۷: ۲ / ۶۲ ـ ۶۱).

دیدار شمس با مولانا مفهوم و معنی اساسی دارد. این جملات از *مقالات* اوست:

مقصود از وجود عالم، ملاقات دو دوست بُوَد، که روی در هم نهند جهت خدا، دور از هوا. مقصود نان نی، نانبا نی، قصاب و قصابی نی، چنانکه این ساعت به خدمت مولانا آسوده‌ایم (شمس، ۱۳۷۷: ۲ / ۳۰).

به عقیده شمس مولانا درعلم و دانش همتا ندارد. با این حال احترام مولانا به شمس تعریف پذیر نیست. او پیش شمس مثل بچه دو ساله دربرابر پدر است. خود شمس تبریزی می‌فرماید:

مولانا این ساعت در ربع مسکون مثل او نباشد. در همه فنون، خواه اصول، خواه فقه، و خواه نحو، و در منطق با ارباب آن به قوت معنی سخن گوید، به ازیشان و باذوقتر ازیشان و خوبتر ازیشان، اگرش بباید و دلش بخواهد، و ملالتش مانع نیاید. و بی‌مزگی آن که اگر من از سر خُرد شوم، و صد سال بکوشم، ده یک علم و هنر او حاصل نتوانم کردن، آن را نادانسته انگاشته است و چنان می‌پندارد خود را پیش من، وقت استماع، که شرم است، نمی‌توانم گفتن، که بچهٔ دو ساله پیش پدر، یا همچو نو مسلمانی که هیچ از مسلمانی نشنیده باشد. زهی تسلیم! (شمس، ۱۳۷۷: ۲ / ۱۳۲)

شمس از این احترام مولانا ناراحت می‌شود و می‌گوید که منظورم از آمدن به اینجا آن بود که از تو

بیاموزم: اکنون تو فضل می‌نهی مرا بر خود، من آن نمی‌گویم. پیش من این نیست. بی‌تأویل می‌گویم: سبب فراق اگر بود این بود، و آنکه مرا نمی‌آموزی. من چون اینجا آموختن بیابم، رفتن به شام زعنایی و ناز باشد.

بنا به قول شمس، او در شناخت مولانا قاصرست:

> والله که من در شناختِ مولانا قاصرم، در این سخن هیچ نفاق و تکلّف نیست و تاویل، که من از شناختِ او قاصرم. مرا هر روز از حال و افعالِ او چیزی معلوم می‌شود که دی نبوده است. مولانا را بهترک از این دریابید، تا بعد از این خَیره نباشید (شمس، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۰۴).

به عقیده شمس مولانا ولی‌الله است در زمان خود و بر روی زمین مانندی ندارد و حتی می‌توان اوصاف نبی علیه السلام را بر مولانا دید:

> 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 ... مرا یقین است که مولانا ولی خداست... (شمس، ۱۳۷۷: ۲ / ۱۸۰ ـ ۱۷۹).

> روی تو دیدن، والله مبارک است. کسی را آرزوست که نبیِ مُرسَل را ببیند، مولانا را ببیند بی تکلّف، بررسته، نه به تکلّف؛ که اگر خلافِ آن خواهد، خود نداند زیستن (شمس، ۱۳۷۷: ۲ / ۱۵۱).

ابیات مولانا و عبارات شمس که در بالا فقط به عنوان نمونه آورده شده‌اند نمایانگر احساسات ایشان به همدیگر است. در واقع مولانا در اوصاف شمس ابیات و اشعار فراوانی سروده است و می‌توان گفت تمام کلیات شمس یا دیوان کبیر مولانا از عشق و احترام خود به شمس سرشاراست و نیز اکثر صحایف مقالات شمس تبریزی از مدح و ثنای و احترام مولانا سرشاراست. ولیکن باید گفت مولانا در بیان عشق و احترام خود حد و مرزی ندارد اما شمس گاهی نظرات انتقادی هم دارد که اینجا مورد بحث نیست.

خاتمه کلام؛ عشق واحترام متقابل شمس و مولانا باید سرمشق همه عاشقان مخلص در جهان باشد. عشق مخلصان همیشه به مقصد و نتیجه می‌رسد به قول مولانا جلال الدین محمد بلخی ثم القنوی:

عاشقی گر زین سر و گر زآن سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۸)

نعل بازگونه در هستی‌شناسی شمس و مولانا

سودابه کریمی[1]

مقدمه

بی‌شک بدون درک اصول کلی هستی‌شناسی شمس و مولانا نمی‌توان مدعی فهم کلام ایشان بود. پرداختن به اجزای منفرد این اندیشه بدون داشتن تصویری کلی از آن، چون سودن کف دست است بر پشت و بالای فیل برای دیدن و شناختن آن.

در کوشش برای نزدیک آمدن به فهم خطوط کلی این هستی‌شناسی، به چهار اصل بنیادی دست یافتم که نعل باژگونه یکی از آنها، و شاید پر دامنه‌ترین آنهاست. این اصل بیانگر فریب و دروغی است که ملازم عالم صورت‌هاست؛ عالمی که چون سایه، حجابی است بر عالم واقع و چون خواب، روپوشی است بر دیدار حقیقت. تا زمانی که به دیدن ظاهر امور اکتفا می‌کنیم در دام جادوی دنیا خواهیم بود. ظاهربینی ما را دوبین و کژبین می‌کند؛ یا از حقیقت واحد نهفته در صورت‌های متفاوت غفلت می‌ورزیم، و یا متوجه تفاوت ماهوی امور به ظاهر مشابه نمی‌شویم.

در متن پیش رو پس از توضیح مختصری در باب مطلق کژبینی (لایه اول)، به دو لایه دیگر این اصل می‌پردازیم: وحدت معنا در کثرت صورت (لایه دوم) و کثرت معنا در وحدت صورت (لایه سوم).

لایه دوم در اصل، چرایی و چگونگی وحدت اضداد را مورد بحث قرار می‌دهد و در لایه سوم به تفاوت ماهوی امور به ظاهر مشابه می‌پردازد. از جمله به تفاوت سخن نقد و سخن نقل، داشتن و برخوردار بودن، عشق و دلبستگی، طلب و خواستن، علم تقلیدی و علم تحقیقی، و سرانجام تقلید و متابعت اشاره می‌کنیم.

سخن مقلوب می‌گویم، که کرده است جـــهان بـازگـــونه، بازگـونـــم!

یـکی از مهم‌ترین ارکان هستی‌شناسی شمس و مولانا اصلی است که آن را نعل باژگونه می‌خوانند. رد پای این اصل در آموزه‌های آنها از چنان گستردگی‌ای برخوردار است که شاید گزاف نباشد، اگر

۱. مهندس کامپیوتر، مترجمی زبان انگلیسی، پژوهشگر و مدرس مثنوی

بگوییم، کمتر حکایتی از *مثنوی* یا گفته‌ای از شمس است که نشانی از این اصل را در خود نداشته باشد. نعل باژگونه یا نعل وارونه در لغت به معنای رد گم کردن است: کسی را که در تعقیب است، گمراه کردن و به جهت مخالف روانه ساختن. رسم بر آن بود که اگر کسی می‌خواست دیگران نفهمند از کدام سو رفته، نعل وارونه به اسب خود می‌زد تا نشان پاهای اسب عکس راهی را که رفته نشان دهد. این عالم که مولانا آن را ایوان دروغ می‌خواند عالم مکر و فریب است. ازاین رو، بسا چیزها که عکس آنچه می‌نمایند، هستند:

نیست را بنمود هست و محتشم　　هست را بنمود بر شکل عدم
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۷۵۴)

خنده‌ها در گریه‌ها آمد کتیم　　گنج در ویرانه‌ها جو ای سلیم
ذوق در غم‌هاست، پی گم کرده‌اند　　آب حیوان را به ظلمت برده‌اند
بازگونه فعل در ره تا رباط　　چشم‌ها را چار کن در احتیاط
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۹۷۳)

در عدم پنهان شده موجودیی　　در سرشت ساجدی مسجودی‌ای..
درج در خوفی هزاران آمنی　　در سواد چشم چندان روشنی
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۱۹۵۳)

سخن انبیاء را تأویلیست، باشد که گویند برو، آن برو، مرو باشد در حقیقت (شمس، ۱۳۷۷: ۲۳۱)

بیان آنک عمارت در ویرانیست و جمعیت در پراکندگی‌ست و درستی در شکستگی‌ست و مراد در بی‌مرادیست و وجود در عدم است و علی هذا بقیه الاضداد و ازواج (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۶۴۲).

از این نمونه‌ها در کلام شمس و مولانا بسیار است. در این مجال قصد داریم به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره کرده به قدر فهم و درک خود سرّ نهفته در این اصل را جستجو کنیم. همان‌طور که گفتیم، مولانا و شمس این عالم را عالم مکر و فریب، ایوان دروغ (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۷۸۸)، خدعه‌سرا (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۷۸۸) و سرانجام جهان بازگونه (مولوی، ۱۳۹۱: ۵۸۸) می‌خوانند؛ عالمی که چون سایه حجابی است بر عالم واقع، و چون خواب روپوشی است بر دیدار حقیقت (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۰۸). به گمان آنها این جهان بازگونه، چون ساحری توانمند ما را به وارونه دیدن یا به تعبیر آنها دوبینی و کژبینی عادت داده است. تمام تلاش آنها هم این است که راست‌بینی را به ما تعلیم دهند؛ امری که البته، چندان سهل و آسان نیست.

حق تعالی مکار است؛ صورت‌های خوب نماید، در شکم آن صورت‌های بد باشد، تا آدمی مغرور نشود که مرا خوب رأی و خوب کاری مصور شد و رو نمود.
اگر هرچه رونمودی آن چنان بودی، پیغامبر با آن چنان نظر تیز منور فریاد نکردی که ارنی الاشیاء کماهی. 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، ۱۳۶۸: ۵).

اما مراد آنها از وارونه دیدن چیست؟

جهان باژگونه

مولانا و شمس به ما می‌گویند تا زمانی که اسیر رنگ و بو هستید به بیان دیگر به دیدن ظاهر امور اکتفا می‌کنید، در دام جادوی دنیا خواهید بود (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۶۷۷). ظاهربینی ما را دوبین و کژبین می‌کند. کژ می‌بینیم، چون توجه نمی‌کنیم آنچه به ظاهر نیک است، شاید در حقیقت بد باشد.[۱] آنکه به صورت ظالم است، ممکن است مظلوم باشد (شمس، ۱۳۷۷: ۲۲۶؛ مولوی، ۱۳۷۶: ۸۵ ـ ۸۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۳۹)، کسی را که امیر می‌دانیم، شاید بنده‌ای بیش نباشد (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۳۹؛ همو، ۱۳۷۶: ۲/ ۵۷۲) و آنکه عالم می‌پنداریم ای بسا جاهل باشد (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۹۹؛ شمس، ۱۳۷۷: ۷۵؛ همو، ۱۳۷۷: ۷۴۴).

گـمان می‌کنیم انسان است ولی جمادی بیش نیست (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۷۴)؛ فکر می‌کنیم حیوان است، ولی در حقیقت انسان است (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۶۱) به صورت قهر و جفا می‌نماید، اما لطف است و وفا (مولوی، ۱۳۹۱: ۱۰۶۶؛ همو، ۱۳۷۶: ۱/ ۷۴)، ظاهراً تواضع است ولی کبر و نخوت است (مولوی، ۱۳۹۱: ۲۱۲) طالب و عاشق می‌پنداریم ولی مطلوب و معشوق است، رنج و غم می‌دانیم ولی لذت و شادی است (شمس، ۱۳۷۷: ۲۴۷)، مرگ گمان می‌کنیم ولی حیات است (مولوی، ۱۳۹۱: ۲۹۰؛ شمس، ۱۳۷۷: ۱۶۹؛ همو، ۱۳۷۷: ۲۱۰)؛ بیداری می‌پنداریم ولی خواب است (مولوی، ۱۳۷۶: ۲۳)؛ تصور می‌کنیم یاری است ولی دشمنی است؛[۲] فکر می‌کنیم جنگ است، ولی صلح است، فقر می‌بینیم ولی غنای مطلق است، گمان می‌کنیم کافر است ولی مسلمان است؛ مغلوب می‌دانیم، ولی غالب است (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۷). تصور می‌کنیم صواب است ولی گناه است (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۷۴)؛ هزل می‌پنداریم ولی جد است؛ پیروی می‌دانیم اما کژروی است (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۵۱)؛ نفاق می‌گوییم ولی راستی است؛ ظاهراً عدم است، ولی هستی است (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۱۰۵۶؛ ۷۵۴)، محقق می‌دانیم ولی مقلد است (شمس، ۱۳۷۷: ۶۷۴) ظاهراً پیشرو است اما در حقیقت عقب‌تر از همه است (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۸۲) و سرانجام متکثر می‌بینیم ولی واحد است (مولوی، ۱۳۶۸: ۴۲؛ همو، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۹۰؛ ۳۲۹).

ده‌ها گزارهٔ دیگر را نیز می‌توان به این لیست اضافه کرد. همان‌طورکه عکس همهٔ این گزاره‌ها هم صادق است، یعنی گمان می‌کنیم بد است ولی در واقع نیک است (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۵۴۸)، یا لطف می‌پنداریم و در حقیقت قهر است (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۹۸). کبر تصور می‌کنیم ولی نهایت تواضع است

(مولوی، ۱۳۶۸: ۷۳؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۱۲) و ... روشن است اگر بخواهیم به بررسی تک‌تک این موارد بپردازیم لازم می‌شود همهٔ *مثنوی* و *مقالات* را تکرار کنیم. این فهرست بلند بالا را هم تنها در تأیید پردامنه بودن اصل نعل بازگونه در اندیشه و کلام مولانا و شمس آوردیم. با این حال سعی می‌کنیم به قدر امکان این گزاره‌ها را دسته‌بندی کرده و تعدادی از مهم‌ترین آنها را با تفصیل بیشتر بررسی کنیم.

گزاره‌های فوق غالباً بیانگر این واقعیت هستند که بسنده کردن به صورت ظاهر می‌تواند گمراه‌کننده باشد. ما کژ می‌بینیم، چون دریافت ما از واقعیت معکوس و وارونه است، به همین دلیل داوری، انتخاب و تصمیم‌های ما هم کژ است. بسیاری از گفته‌های شمس و حکایات مولانا برای نشان دادن همین کژبینی‌ها و کژروی‌هاست.[۳]

نعل‌های باژگونه سه صورت متفاوت دارد، صورت نخست همان است که پیش از این آمد: حواس ظاهربین ما حقیقت هستی را بازگونه جلوه می‌دهد از این رو دریافت ما با واقعیت مطابقت ندارد. صورت‌ها رهزنی می‌کنند و واقعیت را وارونه نشان می‌دهند. از میان ده‌ها مثال تنها به چند نمونه اشاره می‌کنیم.

یکی از این نمونه‌ها حکایت «به عیادت رفتن کر بر همسایه رنجور خویش» (دفتر اول) و دیگری «قصهٔ منافقان و مسجد ضرار ساختن ایشان» (دفتر دوم) است. حکایت به عیادت رفتن کر داستانی است که علاوه بر مولانا شمس نیز با اندکی تفاوت آن را نقل کرده است (شمس، ۱۳۷۷: ۶۶۶).

کری خبر می‌یابد که همسایه‌اش رنجور شده، پس تصمیم می‌گیرد به عیادت او برود. اما از آنجا که قادر به شنیدن و دانستن گفته‌های بیمار نیست از پیش خود قیاسی می‌کند: اگر حالش را جویا شوم لابد خواهد گفت خوبم یا خوشم، پس می‌گویم شکر، اگر بپرسم چه خورده‌ای؟ نام شربت یا شوربایی را خواهد برد، پس می‌گویم نوشت باد و... اما از بخت بد پاسخ همسایه چیز دیگری است.

گفت چونی؟ گفت مُردم گفت شکر — شد از این رنجور پر آزار و نکر
کین چه شکرست، او مگر با ما بدست؟ — کر قیاسی کرد و آن کژ آمدست
بعد از آن گفتش چه خوردی؟ گفت زهر — گفت نوشت باد، افزون گشت قهر
بعد از آن گفت از طبیبان کیست او — که همی‌آید به چاره پیش تو؟
گفت عزرائیل می‌آید برو — گفت پایش بس مبارک، شاد شو

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۵۰)

کر از پیش همسایه بازمی‌گردد با این خیال که نیکی و خدمتی کرده، غافل از آنکه دل رنجور را رنجانده است. در اینجا مولانا کر را به شریعت‌مدارانی مانند می‌کند که از طاعت و رضوان حق بدورند.

بس کسان کایشان ز طاعت گمره‌اند — دل به رضوان و ثواب آن دهند
خود حقیقت معصیت باشد خفی — بس کدر کان را تو پنداری صفی
همچو آن کر کو همی‌پنداشت است — کو نکویی کرد و آن برعکس جست

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۵۱)

قصهٔ منافقان و مسجد ضرار ساختن ایشان (دفتر دوم) نیز چون حکایت کر داستان کژروی منافقان است و بر حذر داشتن ما از کژبینی (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۹۲؛ ۳۰۰) هر آنچه به صورت نیک و پسندیده می‌نماید لزوماً چنان نیست. بسیار طاعت است که در حقیقت معصیت است و فراوان کار نیک است که در معنا و در باطن بد است (حکایت بیدار کردن ابلیس معاویه را کی خیز وقت نماز است) (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۲۹۵؛ ۲۸۲). عکس این مطلب هم صادق است: فکر می‌کنیم بد است اما نیک است، یا گناه می‌دانیم اما ثواب است:

معصیت کردی به از هر طاعتی — آسمان پیموده‌ای در ساعتی
بس خجسته معصیت کان کرد مرد — نه ز خاری بر دمد اوراق ورد؟
نه گناه عمر و قصد رسول — می‌کشیدش تا به درگاه قبول؟
نه به سحر ساحران فرعونشان — می‌کشید و گشت دولت عونشان؟
گر نبودی سحرشان و آن جحود — کی کشیدی‌شان به فرعون عنود
کی بدیدندی عصا و معجزات — معصیت طاعت شد ای قوم عصات

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۶۹ ـ ۱۶۸)

سیئاتم چون وسیلت شد به حق — مزن بر سیئاتم هیچ دق

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۹۹)

گاهی دشمنی می‌نماید اما دوستی است[۴] و شاید دوستی بدانیم اما دشمنی است.[۵] گاهی عمل به ظاهر متواضعانه ما ریشه در خودبینی مطلق دارد و برعکس، آنچه تکبر می‌پنداریم نهایت فروتنی است. خم و راست شدن‌ها و تواضع ورزیدن‌های نابجا و بی‌مورد غالباً به تمنای ارج و حرمت است نه خاکساری کردن و هیچ شمردن خود. چنین تواضعی در حقیقت تکبر است؛ زیرا جایی تواضع پیشه می‌کنیم که می‌دانیم هیچ کس آن را حمل بر کوچکی و ناچیزی ما نمی‌کند. از این رو این تکبر است که در شکل و شمایل تواضع نمایان شده است.

در تواضع‌های طبعت سرّ نخوت را نگر — وندر آن کبرش تواضع‌های بی‌حد شاکل است

(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۱۳)

آخر این اناالحق گفتن، مردم می‌پندارند که دعوی بزرگی است. اناالحق عظیم تواضع است؛ زیرا این که می‌گوید من عبد خدایم، دو هستی ثابت می‌کند یکی خود را و یکی خدا را. اما آن که اناالحق می‌گوید خود را عدم می‌کرد به باد داد. می‌گوید اناالحق یعنی من نیستم؛ همه اوست. جز خدا را هستی نیست. من به کلی عدم محض و هیچم (مولوی، ۱۳۶۸: ۴۴).

از نمونه‌های جالب دیگر معکوس شدن سیر زمانی علت و معلول است؛ در بسیاری موارد آنچه

معلول می‌پنداریم بر آنچه علت می‌دانیم تقدم زمانی دارد. هر چند در گمان ما عکس آن درست باشد. فی‌المثل بر حسب ظاهر این میوه است که از درخت زاییده می‌شود اما حقیقت امر چیز دیگری است: چون در حقیقت به خاطر میوه است که باغبان درختی می‌کارد، پس این میوه است که قبل از درخت در خیال باغبان، هستی پذیرفته و علت به وجود آمدن درخت شده است. به همین شکل، گرچه آدمی زاییده هستی است و در سیر زمانی پس از آن است، ولی چون غرض از عالم اوست، در حقیقت پیش از عالم بوده که توانسته علت آن باشد.

پس بـه صورت، عالـم اصغر تویـی — پـس به مـعنی، عـالـم اکبـر تویی
ظاهـر آن شـاخ اصل مـیوه است — بـاطناً بـهر ثـمر شـد شاخ هست
گـر نـبودی مـیل و اومیـد ثـمر — کـی نشـاندی باغبان بیـخ شـجر
پـس بـه معنی آن شـجر از میـوه زاد — گـر به صـورت از شـجر بـودش ولاد
پـس ز مـن زاییـد در معنـی پدر — پـس ز مـیـوه زاد در مـعنی شـجر

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۵۶۶)

این نحوه استدلال را در دیوان و مقالات هم می‌بینیم:

اگر نمود به ظاهـر که عشق زاد ز من — همی بدان به حقیقت که، عشق زاد مرا

(مولوی، ۱۳۹۱ :۱۵۶)

گفت: آخر من پدر توام، تو فرزند من. گفتم خر از اینجا می‌خسبد که مرا فرزند می‌بینی، خود را پدر می‌دانی (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۰۷).

بازگونه گمان می‌کنیم معلول زاییده علت است؛ خیر! این علت است که برای پیدایش معلول هستی پذیرفته، پس زاییده معلول است. به همین شکل اگر خلقت پیر به پیش از این عالم ارجاع داده می‌شود (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۹۰) به این معناست که مقصود از خلق عالم او بوده: لولاک لما خلقت افلاک.

دلبر روز الست چـیز دگر گفت پست — هیچ کسی هست کو آرد آن را به یاد؟
گفت به تو تاختم، بهر خودت ساختم — ساخته خـویش را مـن ندهم در مزاد
گفتم تـو کیستـی؟ گفت مـراد همـه — گفتم مـن کیستـم؟ گـفت مـراد مراد

(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۷۴)

در تمییز کفـر از ایمـان نیز گاه با نعل‌هـای بازگونه روبرو می‌شویم. شمس از مسلمان‌برونان کافراندرون و کافربرونان مسلمان‌اندرون سخن می‌گوید (شمس، ۱۳۷۷: ۶۲۹) و مولانا منکران شیخ را هر چند به ظاهر مسلمان باشند کافر می‌خواند:

کیسـت کافـر؟ غافـل از ایمـان شـیخ کیسـت مـرده؟ بی‌خبـر از جان شـیخ
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۱۲)

این نخستین لایه از سه لایه نعل‌هـای بازگونه بود. در این لایه اساساً با این حقیقت آشنا شدیم که بسیاری از امور می‌توانند خلاف آن چیزی باشند که در بادی امر تصور می‌شود. اکتفا کردن به صورت ظاهر در داوری در خصوص کفر و ایمان ما را گمراه می‌کند. صورت کفر می‌تواند پوشاننده معنای ایمان باشد و برعکس، ظاهر ایمان حجاب معنای کفر می‌شود. این مطلب که مولانا آن را کژبینی می‌خواند می‌تواند به دو شاخه یا لایه فرعی دیگر تقسیم گردد. نخست توجه نکردن به حقیقت مشابه امور به ظاهر متفاوت (دوبینی) و دوم غفلت از واقعیت متفاوت امور به ظاهر مشابه (ظاهربینی). با این حال مواردی از کژبینی هم هست که ظاهراً خارج از این دو شق باقی می‌ماند. یکی از این موارد برتافتن فرعون از موسی است، برحسب ظاهر این فرعون است که از موسی روبرمی‌گرداند. ولی در حقیقت، موسی است که نمی‌خواهد فرعون یار و همراه او باشد.

نعل‌هـــای بازگونه‌ســـت ای ســـلیم نفـــرت فرعـــون مـــی‌دان از کلیـــم
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۱۳)

ازاین‌رو، این دو شاخـه فـرعی را در اصل، دو لایـه دیگر از کژبینی تعبیر کردیم. در لایهٔ نخست، یک امر است که صورت و معنایش ضد یکدیگرند، به صورت چیزی می‌نماید و در واقع آن نیست؛ به همین دلیل فریب دهنده است. اما در لایه دوم، ظاهراً با دو چیز متضاد مواجهیم که در معنا یکی هستند، هم‌چون حکایت عنب و انگور. وارونه دیدن در این لایه به دلیل عدم توجه به حقیقت واحد صورت‌های مختلف و متضاد و به تعبیر مولانا دوبینی و احولی است.

از سِـحر تـو احـول اسـت دیـده در دیـــده نهـــاده‌ای دوی را
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۱۸)

اما در لایهٔ سوم، برخلاف لایهٔ دوم، با مثال شیر و شیر روبرو هستیم. یک چیز می‌پنداریم اما در حقیقت دو یا چند چیز است. برای نمونه در دوگانهٔ زشتی و زیبایی در لایهٔ اول درمی‌یابیم امری که به صورت زیباست، ممکن است در معنا و در حقیقت زشت باشد. در لایه دوم متوجه می‌شویم زیبایی و زشتی در حقیقت به هم پیوسته و متحد یک کارند. در لایهٔ سوم می‌فهمیم چیزی که برای برخی زشت است برای عده‌ای دیگر شاید زیبا باشد؛ یک صورت است که دوگونه می‌نماید.[۶] در دوگانهٔ کفر و ایمان، لایه نخست نعل بازگونه بر کفر بودن برخی ایمان‌ها و برعکس، ایمان بودن برخی کفرها دلالت دارد و لایهٔ دوم به اتحاد کفر و ایمان اشاره می‌کند و در لایه سوم متوجه نسبی بودن کفر و ایمان می‌شویم.

لایهٔ نخست اصل نعل‌های بازگونه بر این حقیقت تأکید داشت که این عالم دارالغرور است و حواس معکوس بین ما همه چیز را چون تصویر آینه بازگونه و معکوس می‌بینند. اما در لایه دوم به وحدت

صورت‌های مختلف توجه داده می‌شویم. در این لایه درمی‌یابیم که به دوبینی و احولی دچاریم؛ چون قادر نیستیم حقیقت واحد صورت‌های مختلف و متضاد را بشناسیم. در دوبینی یک امر واحد را دوگانه و بل چندگانه می‌بینیم. فی‌المثل از حقیقت واحد دعوت اولیا و انبیا خبر نداریم و آنها را مخالف یکدیگر می‌پنداریم (مولوی، ۱۳۶۸: ۶۰)[۷] یا از همدستی جور و وفا یا قهر و لطف بی‌خبریم و آنها را جدا می‌بینیم (مولوی، ۱۳۶۸: ۲۶۰). در یک کلام از وحدت اضداد غافلیم.

لایه دوم نعل بازگونه: وحدت در کثرت

لایه دوم نعل بازگونه بیانگر یگانه بودن صورت‌های مختلف و وحدت اضداد است. از چهار جهت می‌توان امور به صورت متضاد را متحد یا یگانه دید:

۱ ـ نخستین دلیل، آن است که تنها به ضد می‌توان ضد را شناخت.

جـز به ضد ضد را همی‌نتوان شـناخت　　چـون ببینـد زخـم، بشناسـد نواخـت
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۷۳۶)

اضداد در حقیقت دو روی یک سکه‌اند و بدون هم اساساً تجلی و ظهوری ندارند. بدون قهر لطف معنا نمی‌یابد؛ بدون زشتی، زیبایی؛ بدون کفر ایمان نیست و بدون مرگ، زندگی؛ به بیان دیگر آنها معرف و مبین یکدیگرند و اگرچه از یک‌رو ضدند از روی دیگر به هم پیوسته و متحدند.

بیان اتحاد عاشق و معشوق از روی حقیقت، اگرچه متضادند، از روی آنک نیاز ضد بی‌نیازیست، چنانک آینه بی‌صورتست و ساده است و بی‌صورتی ضد صورت است ولکن میان ایشان اتحادی است در حقیقت (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۷۹۷).

نـــقص‌ها آیـــنه وصـــف کـمـــال　　و آن حـــقارت آیـــنه عـز و جـلال
زانـک ضـد را ضـد کنـد پیـدا یقیـن　　زانـک بـا سـرکه پدیدسـت انگبیـن
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۴۴)

و این حکایت همه اضداد است. اگر شب نباشد روز نیست و اگر پستی نباشد، بلندی. اگر دروغ نباشد راستی نیست و اگر غم نباشد شادی ... از این منظر هر یک به دیگری نیازمند است و محتاج.

این عالم نیز محفل اظهار حق است؛ بی‌مثبت و نافی این محفل را رونقی نباشد و هر دو مُظهر حقند (مولوی، ۱۳۸۰: ۱۷۷).

ذهن ما قادر به درک چیزی نیست که ضد یا مخالف ندارد. تنها با دیدن تفاوت‌هاست که می‌توانیم

به وجود یا حضور چیزی راه یابیم. از این‌روست که می‌گوییم اضداد از یک رو ضدند و از یک روند، چون به نوعی آینه یکدیگرند. نقص آینه کمال است و حقارت آینهٔ جلال. اگر آب شیرین نخورده باشیم طعم آب شور را نمی‌شناسیم (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۴۴).

۲ ـ اضداد از وجه دیگری هم متحد و به هم پیوسته‌اند:

هر ضدی ضد خودش را در دل دارد و نهایتاً در پی آن می‌آید و جایگزین آن می‌شود. طالب سرانجام از مطلوب سر برمی‌آورد و نیازمند به بی‌نیاز می‌رسد.

نهایت نیاز چیست؟ یافتن بی‌نیاز. نهایت طلب چیست؟ دریافتن مطلوب. نهایت مطلوب چیست؟ دریافتن طالب (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۴۳۰).

مطلـوب را طالـب کنـد مغلـوب را غالب کند　　ای بس دعاگو را که حق کرد از کرم قبلهٔ دعا
(مولوی، ۱۳۹۱: ۸۷)

به عقیدهٔ مولانا نهایت طلب، ترک طلب است و نهایت اختیار، ترک اختیار. برترین مرتبهٔ اختیار آن است که با اختیار خود از اختیار خود دست بکشیم.

منتهـای اختیـار آن اسـت خـود　　کـه اختیـارش گـردد اینجـا مفتقـد
اخـتیاری را نـبودی چاشنـی　　گـر نگشـتی آخـر او محـو از منـی
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۵۶۲ ـ ۵۶۱)

حق تعالی با بایزید گفت: «یا بایزید چه خواهی؟» گفت: خواهم که نخواهم[۸] (مولوی، ۱۳۶۸: ۱۹۳).

از دل جنگ است که نهایتاً به صلح می‌رسیم و برای رسیدن به راحتی باید از راحتی دست بشوییم، ان مع العسر یسرا.

جنگ‌هـای خلـق بـهر خوبـی اسـت　　بـرگ بـی‌برگی نشـان طوبی اسـت
خشـم‌های خلـق بهـر آشـتی اسـت　　دام راحـت دایـماً بی‌راحتـی اسـت
هـر زدن بـهـر نـوازش را بـود　　هـر گلـه از شـکر آگـه مـی‌کـند
بـوی بـر از جـز و تـا کل ای کریـم　　بـوی بـر از ضـد تـا ضـد ای حکیـم
جـنگ‌ها مـی آشتـی آرد درسـت　　مـارگیر از بـهر یـاری مـار جسـت
بـهر یـاری مـار جـویـد آدمـی　　غـم خـورد بهـر حـریف بـی‌غمی
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۳۷۷)

پس از خرابی است که آبادان می‌کنند و پس از پاره کردن است که می‌دوزند.
«بیان آنک عمارت در ویرانی است و جمعیت در پراکندگی است و درستی در شکستگی است و مراد در بی‌مرادی است و وجود در عدم است و علی هذا بقیه الاضداد و الازواج» (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۶۴۲).
در پی هم آمدن اضداد نشان از وحدت درونی آنها دارد. از دل ترس است که ایمنی سر بر می‌آورد و با فروتنی است که بزرگی می‌یابیم، «ماالنهایه الرجوع الی البدایه» (شمس، ۱۳۷۷: ۶۸۴)

هر که ترسد مر ورا ایمن کنند — مر دل ترسنده را ساکن کنند
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۶۷)

حملهٔ دیگر تو خاکی پیشه گیر — تا کنم بر جمله میرانت امیر
آب از بالا به پستی در رود — آنگه از پستی به بالا بر رود
گندم از بالا به زیر خاک شد — بعد از آن او خوشه و چالاک شد
دانهٔ هر میوه آمد در زمین — بعد از آن سرها برآورد از دفین
اصل نعمت‌ها ز گردون تا به خاک — زیر آمد شد غذای جان پاک
از تواضع چون ز گردون شد به زیر — گشت جزو آدمی حی و دلیر
پس صفات آدمی شد آن جماد — بر فراز عرش پران گشت شاد
کز جهان زنده ز اول آمدیم — باز از پستی سوی بالا شدیم
جمله اجزا در تحرک در سکون — ناطقان که انا الیه راجعون
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۵۵ ـ ۳۵۴)

چنین به نظر می‌رسد که اضداد در یک چرخه یا دور، به یکدیگر بدل می‌شوند. ذره‌ذرهٔ عالم وجود از عالم ربانیت به هستی آمده‌اند و بار دیگر به عالم ربانیت بازمی‌گردند. در چرخهٔ آب، آب از بالا به پستی می‌آید و بار دیگر به بالا بر می‌شود. در چرخه شب و روز، شب از دل روز سر بر می‌زند و روز از پس شب از راه می‌رسد. در چرخهٔ زندگی و مرگ، زنده از مرده سر برمی‌آورد و مرده از زنده، خزان در بهار مضمر است و بهار در خزان، غم در شادی پنهان است و شادی در غم و خوف از امن است و امن از خوف.

آن کس که از گاو سپید گاو سیاه بیرون آرد، هم تواند که از گاو سیاه گاو سپید بیرون آورد که یولج اللیل فی النهار و یولج النهار فی اللیل (فاطر / ۱۳) و یخرج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی (یوسف / ۸۷) ... اکنون حق تعالی می‌فرماید که ای اسیران اگر از مذهب اول بازگردید و در خوف و رجا ما را ببینید و در کل احوال خود را مقهور من ببینید من شما را از این خوف برهانم (مولوی، ۱۳۶۸: ۳).

لا تخف دان چونک خوفت داد حق — نان فرستد چون فرستادت طبق
خوف آن کس راست کو را خوف نیست — غصه آن کس را کش اینجا طوف نیست

شـاد از غـم شـو که غـم دام لقاسـت　　اندریـن ره سـوی پسـتی ارتقاسـت
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۵۶)

آن بهـاران مضمرسـت انـدر خـزان　　در بهارسـت آن خـزان مگریـز از آن
همـره غـم بـاش و بـا وحشـت بسـاز　　مـی‌طلب در مـرگ خـود عمـر دراز
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۶۹)

سـایه شادی اسـت غم، غم در پی شادی دود　　ترک شادی کن که این دو نسکلد از همدگر
در پی روز است شب وندر پی شادی‌ست غم　　چون بدیدی روز دان کز شب نتان کردن حذر
(مولوی، ۱۳۹۱: ۴۴۰)

شمس می‌گوید:

هر شادی و هر خوشی که پیش می‌آید تو را مبشر غم است... شادی پیک غم است و بسط پیک قبض است (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۶۰).

مرد آن باشد که در ناخوشی خوش باشد. در غم شاد باشد زیرا که داند آن مراد در بی‌مرادی همچنان در پیچیده است. در آن بی‌مرادی امید مراد است و در آن مراد غصهٔ رسیدن به بی‌مرادی. آن روز که نوبت تب من بودی شاد بودمی که رسید صحت فردا و آن روز که نوبت صحت بودی، در غصه بودمی که فردا تب خواهد بودن (شمس تبریزی،۱۳۷۷: ۶۴۰).

چرخهٔ تبدیل اضداد، حقیقت واحد نهفته در پس صورت‌های متفاوت را نشان می‌دهد. اگر در عین ناخوشی بتوانیم خوش باشیم و در عین خوشی ناخوش، آنگاه دیگر نه خوشیم و نه ناخوش. حالتی دیگرست و عالمی دیگر که نه بدین خوشی می‌ماند و نه به آن ناخوشی؛ عالمی که در آن خوشی و ناخوشی به وحدت می‌رسند:

از غـم و شـادی نباشـد جـوش مـا　　بـا خـیال و وهـم نبـود هـوش مـا
حالتـی دیگـر بـود کان نـادر اسـت　　تو مشـو منکر که حق بس قادرسـت[۹]
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۸۳)

۳ ـ بنابراین اضداد از جهتی دیگر نیز متحد و به هم پیوسته‌اند؛
آنها جزوهای یک کل‌اند و دست‌اندرکار یک امر. از این رو در یک کل واحد به وحدت می‌رسند و در نگاهی عمیق‌تر مشغول یک کارند.

کاف و نون همچون کمند آمـد جذوب　　تـا کشانـد مـر عـدم را در خطوب

پس دو تا باید کمند اندر صور / گرچه یکتا باشد آن دو در اثر
گر دوپا، گر چارپا ، ره را برد / همچو مقراض دو تا یکتا برد
آن دو همبازان گازر را ببین / هست در ظاهر خلافی زان و زین
آن یکی کرباس را در آب زد / وان دگر همباز خشکش می‌کند
باز او آن خشک را تر می‌کند / گوییا ز استیزه ضد بر می‌تند
لیک این دو ضد استیزه نما / یک دل و یک کار باشد در رضا ...
علت تنگی‌ست ترکیب و عدد / جانب ترکیب حس‌ها می‌کشد
زان سوی حس عالم توحید دان / گر یکی خواهی بدان جانب بران
امر کُن یک فعل بود و نون و کاف / در سخن افتاد و معنی بود صاف

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۳۹)

می‌فرماید از وحدت دو حرف مختلف کاف و نون یک امر واحد سر برمی‌آورد: هستی یافتن معدوم؛ و حرکت مخالف دو تیغه متفاوت قیچی دست‌اندرکار بریدن یک چیز است. گازرها هم اگر به ظاهر کارهای متفاوتی می‌کنند باز مقصودی واحد در سر دارند. کل هستی نیز چنین است، جزوهای متفاوت و متضاد آن نهایتاً رو سوی یک مقصود دارند و از این جهت یار و همکار یکدیگرند (مولوی، ۱۳۶۸: ۱۴۶ ـ ۱۴۵).

تفرقه در صورت است و در معنی، همه جمعیت است. چنان‌که امیری بفرماید که خیمه بدوزند، یکی ریسمان می‌تابد، یکی میخ می‌زند، یکی جامه می‌بافد و یکی می‌دوزد و یکی می‌دَرد و یکی سوزن می‌زند. این صورت‌ها اگرچه از روی ظاهر مختلف و متفرقند اما از روی معنی جمعند و یکی کار می‌کنند. و هم چنین است احوال این عالم نیز چون در نگری همه بندگی حق می‌کنند از فاسق و صالح و از عاصی و از مطیع و از دیو و مَلک. مثلاً پادشاه خواهد که غلامان را امتحان کند و بیازماید به اسباب، تا باثبات از بی‌ثبات پیدا شود و نیک‌عهد از بدعهد ممتاز گردد و باوفا از بی‌وفا. او را موسوِسی و مهیجی می‌باید تا ثبات او پیدا شود. اگر نباشد ثبات او چون پیدا شود؟ پس آن موسوس و مهیج بندگی پادشاه می‌کند چون خواست پادشاه این است که این چنین کند. بادی فرستاد تا ثابت را از غیر ثابت پیدا کند و پشه را از درخت و باغ جدا گرداند تا پشه برود و آنچه با شه باشد بماند. ملکی کنیزکی را فرمود که «خود را بیارا و بر غلامان من عرض کن تا امانت و خیانت ایشان ظاهر شود». فعل کنیزک اگرچه به ظاهر معصیت می‌نماید اما در حقیقت بندگی پادشاه می‌کند (مولوی، ۱۳۶۸: ۴۶).

علم اگر به کلی در آدمی بودی و جهل نبودی، آدمی بسوختی و نماندی. پس جهل مطلوب آمد از این رو که بقای وجود به وی است. و علم مطلوب است از آن رو که وسیلت است به معرفت. باری پس هر دو یاریگر همدگرند و همهٔ اضداد چنین‌اند. شب اگرچه ضد روز 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... پس جملهٔ اضداد نسبت به ما ضد می‌نماید، نسبت به حکیم همه یک کار می‌کند و ضد نیستند (مولوی، ۱۳۶۸: ۲۱۴ ـ ۲۱۳).

به همین دلیل است که از منظر مولانا و شمس بین علم و جهل، کفر و ایمان، پیامبر و شیطان تفاوتی نیست![۱۰]

با ایـن توجه می‌آموزیم که ورای اضداد هم عالمی است، عالمی که اضداد و ازواج جزوهای آن هستند. در آن عالم این جزوهای متضاد به وحدت رسیده، یک کل واحد را می‌سازند. مثلاً شب و روز در عین حال که ضد یکدیگرند با هم کلی را به وجود می‌آورند که زمان است. زمین و آسمان هم ضد یکدیگرند، اما جزوهای کل مکان هستند؛ زن و مرد هم با آن‌که مخالف هم‌اند، ولی هر دو با هم در کل انسان جمع می‌شوند. به همین ترتیب می‌توان کل‌های مختلفی را نام برد که مجموع دو یا چند ضدند. کل‌هایی که در عین حال جزوهای یک کل بزرگ‌ترند که مجموع همه چیز است.

اولیا و صاحب‌دلان کل کل‌ها هستند. آنها مجموع همه چیزند، کوه و دریا، آسمان و زمین، قهر و لطف، مستی و هوشیاری، عاشق و معشوق، مرید و مراد، مبتدا و منتها، باده و جام، جسم و جان، دانه و دام، قند و زهر، پنهان و آشکار، حاضر و غایب، مومن و کافر ...

مقضی تویی، قاضی تویی، مستقبل و ماضی تویی خشمین‌تویی، راضی‌تویی، تا چون نمایی دم‌به دم
عشق سخـن کوشی تویی سودای خاموشی تویی ادراک و بیهوشی تویی کفر و هدی، عدل و ستم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۴۴)

مـن خـامـم و بریانـم، خـندنده و گریانم حیران کن و حیرانم در وصلم و مهجورم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۷۰)

هم خونم و هم شیرم، هم طفلم و هم پیرم هم چـاکر و هـم مـیرم، هم اینم و هم آنم
هـم شمس شـکر ریزم هـم خـطهٔ تـبریزم هم ساقی و هم مستم، هـم شهره و پنهانم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۷۱)

در آتش مــشتاقی هــم جمعم و هـم شمعم هم دودم و هــم نورم، هم جمع و پریشـانم
ای خواجه چه مرغم من؟ نی کبکم و نی بازم نــی خوبم و نی زشـتم، نی اینــم و نی آنم
نــی بنـده نـه آزادم، نـی مـوم و نـه پـولادم نـی دل بـه کســی دادم نی دلبـر ایـشانـم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۷۲ ـ ۵۷۱)

شمس نیز صفات متضاد زشتی و زیبایی و قهر و لطف را از اوصاف خود می‌شمرد:

یکی گفت که مولانا همه لطف است و مولانا شمس‌الدین را هم صفت لطف است و هم

صفت قهر، آن فلان گفت که همه خود همچنین‌اند. و آنگه آمد تأویل می‌کند. و عذر می‌خواهد که غرض من رد سخن او بود نه نقصان شما! ای ابله چون سخن من می‌رفت چون تأویل کنی؟ و چه عذر توانی گفتن؟ او مرا موصوف می‌کرد به اوصاف خدا، که هم قهر دارد و هم لطف... مولانا را جمال خوب است و مرا جمالی هست و زشتی هست. جمال مرا مولانا دیده بود زشتی مرا ندیده بود. این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببیند، نغزی مرا و زشتی مرا (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۳).

همه عالم در یک کَس است، چون خود را دانست همه را دانست. تتار در تُست. تتار صفت قهر است، در تست. اهد قومی فانهم لایعلمون، یعنی اهد اجزائی، آخر آن اجزا کافران بودند، اما جزو او بودند. اگر جزو او نبودندی، جداگانه بودندی، او کل چون بودی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۰۳)

به گمان مولانا و شمس اولیا جمع همه چیزند. آنها کل‌اند و از این رو در جمع اضدادند. هم قهر و هم لطف، هم طالب و هم مطلوب، هم پنهان و هم آشکار ... درست مانند خدا.[۱۱] با این حال وقتی در جمع اضداد بودی، در حقیقت هیچ یک از آنها هم نیستی، نه زشتی، نه زیبایی، نه پنهان نه آشکاری ...؛ ورای اضدادی و همچون آینه بی‌نقش و بی‌صفت شده‌ای (مولوی، ۱۳۶۸: ۲۸۶).

باطن من همه یکرنگی است اگر ظاهر شود و مرا ولایتی باشد و حکمی همه عالم یکرنگ شدی، شمشیر نماندی، قهر نماندی (شمس، ۱۳۷۷: ۱۰۶).

نیک و بد اندر جهان هستی است ما نه نیکیم ای برادر نی بدیم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۳۷)

آن مه که نه بالاست نه پست است، بتابید وانجا که نه محمود و نه مذموم، رسیدیم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۷۶)

در کنار شمس و مولانا که بنشینی یاد می‌گیری هنگام غم شاد باشی، چون می‌دانی پس از غم شادی است و اگر شادی، غمگین می‌شوی چون باخبری که شادی می‌گذرد و غم می‌آید (شمس، ۱۳۷۷: ۶۴۰). در خوف احساس ایمنی می‌کنی چون می‌دانی ایمنی در خوف است (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۵۶۵) و وقتی احساس ایمنی می‌کنی می‌ترسی چون خوف در ایمنی است. به تدریج این احساسات با چنان سرعتی به هم بدل می‌شوند که دیگر نمی‌دانی غمگینی یا شاد، در خوفی یا ایمنی و ... هیچ‌کدام نیستی، حیرانی و خاموش؛ زیرا احساسی را تجربه می‌کنی که نمی‌توانی برایش نامی بیابی و از توصیفش عاجزی. شمس تجربه هم‌زمان اضداد را چون در برگرفتن کل درخت می‌داند عوض چنگ انداختن به شاخه‌ای فرعی.

یکی در خانهٔ او درختی پیدا شد برآمد، باید که کل درخت را دربرگیرد تا همهٔ شاخ‌ها آن او باشد و تنه زیاده. اما اگر دست در یک شاخ زنی باقی فوت شود، و خطر بود که آن شاخ بگسلد و از آن شاخ بمانی، هم از خود بمانی (شمس، ۱۳۷۷: ۱۷۲).

تجربه کل، تجربه درخت است. درخت در آن واحد هم زمین را لمس می‌کند و هم آسمان را، آن درختی مرتفع‌تر است که ریشه‌های عمیق‌تری داشته باشد. تجربه کل، تجربه هم‌زمان اضداد است. تجربهٔ عمل در بی‌عملی، هستی در نیستی، و لطف در قهر ... (شمس، ۱۳۷۷: ۶۴۰؛ مولوی، ۱۳۹۱: ۱۹۰) تجربه هم‌زمان اضداد به معنای فراتر رفتن از آنهاست. یعنی تجربهٔ حرکت عمودی به جای حرکت افقی. در حرکت افقی هر ضدی در نهایت به ضد خودش بدل می‌شود. اما در حرکت عمودی همان امر را در سطحی عمیق‌تر یا افقی‌گسترده‌تر تجربه می‌کنیم.[۱۲] تجربهٔ هم‌زمان اضداد تجربه گل سرخی است که خار دارد یا تجربهٔ راه رفتن با دو پای چپ و راست است و پذیرش این که ما هم جسمیم و هم جان. در اینجا خار اگرچه به ظاهر و در سطح جزء ضد گل است اما در حقیقت کمک‌کار اوست و از او محافظت می‌کند. پای چپ هم ضد پای راست نیست، همراه اوست و مقصود از این دو، راه رفتن است. شمس جسمش را ضد جانش نمی‌داند. جسم شمس اسبی تازی است که او را از صدهزار خطر و آفت و راهزن برون برده است (شمس، ۱۳۷۷: ۱۰۰).

تا اینجا سه دلیل وحدت اضداد را دانستیم: ۱) اضداد مبین و معرف یکدیگرند، از این رو به هم وابسته و به هم پیوسته‌اند. ۲) هر ضدی ضد خودش را در دل دارد که بیانگر همبستگی و اتحاد درونی آنهاست. ۳) اضداد اجزای یک کل‌اند و در آن به وحدت می‌رسند. به این معنا که اگر نیک بنگریم آنها را دست اندرکار یک امر می‌بینیم.

چهارمین دلیل برای یگانه بودن اضداد مربوط به نسبی یا ذومراتب بودن وجود است.

به عقیده شمس و مولانا هستی ذومراتب است و جز حق، هر امر دیگری نسبی است. مثلاً در دوگانهٔ زشت و زیبا نه زشتی مطلق است و نه زیبایی، هر دو نسبی‌اند؛ هیچ چیزی مطلقاً زشت یا مطلقاً زیبا نیست. نسبیت هم دو وجه دارد، نخست به لحاظ بیش و کمی و دوم به جهت نظرگاه.

برخی از اوصاف چون زشتی و زیبایی، کفر و ایمان، قهر و لطف، خوبی و بدی... بیش و کم می‌پذیرند. این اوصاف ذومراتبند. به این معنا که می‌توان برایشان کمتر و بیشتر تصور کرد. مثلاً اگر دوگانهٔ زشتی و زیبایی را در نظر بگیریم هر امری در نسبت با امور کمتر زیبا، زیبا محسوب می‌شود و در مقایسه با امور بیشتر زیبا، زشت. پس یک امر واحد در نسبت با بعضی امور زشت است و در نسبت با برخی دیگر زیبا. به بیان دیگر یک چیز است که از وجهی زشت و از وجهی دیگر زیباست، هم زشت است و هم زیبا. همچنین است برای بقیه اوصاف:

یک حال هم کفر است و هم ایمان، هم قهر است و هم لطف، هم خوب است و هم بد ... باید ببینیم در کدام پله ایستاده‌ایم و از کجا می‌نگریم:

لامکانی کــه درو نـور خـداسـت ماضی و مستقبل و حال از کجاست؟

ماضی و مستقبلش نسبت به توست　　هر دو یک چیزند، پنداری که دوست
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۸۳)

مـولانا می‌گوید هلال و بدر در اصل یک چیزند، با دو مرتبهٔ وجودی متفاوت (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۹۵۷). همان‌طور که نور سایه و نور آفتاب هم از یک منبع‌اند؛ با این تفاوت که نور سایه از پس حجاب تابیده می‌شود و از این‌رو بهرهٔ کمتری از سرچشمه نور دارد. جزء همان کل است که بهرهٔ وجودی کمتری یافته است. از این رو اگر می‌گوییم هلال و بدر یا سایه و آفتاب، هر چند در ظاهر از دو چیز متفاوت یاد می‌کنیم در حقیقت به یک امر اشاره داریم. هلال و بدر یا سایه و آفتاب دو امرند که در توصیف و در نام متفاوتند اما در وجود یکی هستند.

نسبیت تنها با بیش و کمی اوصاف مرتبط نیست به منظر و نظرگاه ما نیز مربوط می‌شود. فی‌المثل بدی و خوبی تنها از آن رو که بیش و کمی می‌پذیرند نسبی نیستند؛ به فردی هم که به آنها می‌نگرد ربط پیدا می‌کند.

یک فرد می‌تواند برای کسی پسر باشد و برای دیگری پدر و یک چیز می‌تواند هم زیر باشد هم بالا.

یـک تنـی او را پـدر مـا را پـسر　　بـام زیـر زیـد و بـر عـمـرو آن زبـر
نسبت زیـر و زبـر شـد زان دو کـس　　سقف سوی خویش یک چیزست بس
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۸۳)

پـس بـد مـطلـق نـباشد در جـهان　　بد بـه نسبت باشد این را هـم بدان
در زمانـه هیـچ زهر و قـنـد نـیست　　که یکـی را پـا، دگر را بنـد نیست
مـر یکـی را پـا، دگـر را پـای بـنـد　　مر یکـی را زهر و بر دیگر چـو قند
زهـر مـار آن مـار را بـاشـد حـیـات　　نسبتـش بـا آدمـی بـاشـد مـمـات
خـلـق آبـی را بـود دریـا چـو بـاغ　　خلق خاکی را بـود آن مـرگ و داغ
هـمچـنـین بـر مـی‌شـمر ای مردکار　　نسبت ایـن از یـکـی کس تـا هزار
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۵۴۸)

آن یکـی در چـشـم تـو باشد چـو مـار　　هم وی انـدر چشـم آن دیگر نگار...
کاندرین یک شخص هر دو فعل هست　　گاه مـاهـی باشـد او و گاه شست ...
یـوسـف اندر چـشم اخـوان چون ستور　　هم وی انـدر چشم یعقوبی چـو حـور
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۰۷ ـ ۲۰۶)

یوسف هر چند در واقعیت وجودی‌اش یک کس بیش نیست اما برای برادران و برای پدرش دو معنای متفاوت دارد. نیل برای قبطی پرخون است و برای سبطی پر آب، سماع برای عده‌ای حلال است و برای

برخی حرام (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۳). هم‌چنین می‌توان به صدها موردی اشاره کرد که هر چند در صورت یک چیز بیش نیست، اما برای آنها که از منظرهای مختلف به آن می‌نگرند معانی متفاوتی دارد. به این ترتیب به سومین لایهٔ نعل بازگونه می‌رسیم.

کثرت در وحدت

راست‌بینی و گذر از صورت تنها به معنای دریافت یگانه بودن صورت‌های متفاوت نیست، تفطن به معانی مختلف یک صورت واحد هم هست. یعنی فهم این نکته که در پس صورت‌های مشابه ای‌بسا معانی متفاوتی نهفته باشد هم‌چون مورد شیر و شیر. واژه شیر اگرچه به صورت یگانه است، در معنا به معانی مختلفی اشاره دارد. به همین شکل فی‌المثل داشتن و برخوردار بودن، خواستن و طلب کردن، دلبستگی و عشق، جبر و جباری، علم تقلیدی و علم تحقیقی،

نقل و نقد، تقلید و متابعت هم به صورت یگانه و در معنا دوگانه‌اند. در همهٔ این موارد اگرچه در حقیقت با دو پدیده مواجه‌ایم اما به غلط آنها را یک پدیده واحد گمان می‌کنیم. به بیان دیگر، در این دسته از ازواج یا اضداد، دو معنای ضد، صورت و نمودی واحد می‌یابند. شمس و مولانا سعی دارند با طرح اصل نعل بازگونه نادرست بودن دریافت ما را نشان دهند و با واکاوی و کنکاش این پدیدهٔ به ظاهر واحد حقیقت دوگونه‌بودن آن را نمایان سازند.

نقد و نقل

یکی از این موارد، تمییز سخن نقل از سخن نقد است. مولانا و شمس این دو گونه سخن را از یکدیگر تفکیک می‌کنند. به عقیده آنها سخنی که از سر تجربه گفته می‌شود با نقل همان سخن از دهان دیگری تفاوت دارد. اگر کسی از تجربه، دریافت و حال خود بگوید و دیگری همان سخن را مو به مو نقل کند، هر چند بر حسب ظاهر یک حرف گفته می‌شود، اما در حقیقت دو سخن است که بیان شده است.

> سخن ما همه نقد است و سخن دیگران نقل است و این نقل فرع نقد است. نقد هم‌چون پای آدمی است و نقل همچنان است که قالب چوبین به شکل قدم آدمی. اکنون آن قدم چوبین را ازین قدم اصلی دزدیده‌اند و اندازهٔ آن ازین گرفته‌اند. اگر در عالم پای نبودی ایشان این قالب را از کجا شناختندی؟ پس بعضی سخن‌ها نقد است و بعضی نقل است و به هم‌دیگر می‌مانند، ممیزی می‌باید که نقد را از نقل بشناسد (مولوی، ۱۳۶۸: ۱۴۶).

سخن نقل بر مثال قالب چوبینی است که بر شکل پای آدمی ساخته‌اند هر چند به ظاهر چون پای آدمی است در حقیقت قابلیت‌های آن را ندارد. سخن نقل گرچه به صورت، چون سخن نقد می‌ماند تأثیر و کارکرد آن را نخواهد داشت.

> هله این صفت پاک ذوالجلال است، و کلام مبارک اوست؛ تو کیستی؟ از آن تو چیست؟ این احادیث حق است و پر حکمت، و این دگر اشارت بزرگان است، آری هست، بیار از آن تو

کدام است؟ من سخنی می‌گویم از حال خود، هیچ تعلقی نمی‌کنم به این‌ها، تو نیز مرا بگو اگر سخنی داری و بحث کن. اگر وقتی سخنی دقیق شود از بهر استشهاد چنان که مولانا فرماید مهر برنهند از قرآن و احادیث تا مشرح شود روا باشد (شمس، ۱۳۷۷: ۷۲).

برخی طوطی‌صفت به تکرار صوت و حرف بزرگان مشغولند و درکی از معنای سخن خود ندارند.

زین لسان الطیر عام آموختند — طمطراق و سروری اندوختند
صورت آواز مرغ است آن کلام — غافل است از حال مرغان مرد خام
کو سلیمانی که داند لحن طیر — دیو گرچه ملک گیرد هست غیر
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۱۰۷۱)

لحن مرغان را اگر واصف شوی — بر مراد مرغ کی واقف شوی
گر بیاموزی صفیر بلبلی — تو چه دانی کو چه دارد با گلی؟
ور بدانی باشد آن هم از گمان — چون ز لب جنبان گمان‌های کران
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۵۰)

حقیقت آن است که شمس و مولانا حرف و صوت را فرع سخن می‌دانند. به عقیده آنها اصل کلام، حرف و صوت نیست، دمی است که از نای وجود برمی‌خیزد. از این رو شمس بازگویی سخن خود را ناممکن می‌داند؛ حتی اگر گوینده مولانا باشد:

سخن مرا چنان گو که من گفته باشم چنان بازنتوانی گفتن! بیا بگو تا ببینم چگونه باز می‌گویی. پس این سخن اشارت است جهت آن می‌گویم تا نگویی. فاتوا بسوره من مثله. اگر خواهی که با آن کس بازگویی مرا بگو تا من بازگویم سخن خود را (شمس، ۱۳۷۷: ۳۷۵).

مرا عجب می‌آید که کسی سخن مرا چگونه نقل می‌کند. به ذات پاک ذوالجلال که مولانا سخن مرا اگر نقل کند به ازین نقل کند و معنی‌های خوب انگیزد به ازین؛ اما آن سخن من نقل نکرده باشد (شمس، ۱۳۷۷: ۳۸۵).

علت این امر آن است که به عقیده شمس، قول و صوت یک چیز نیستند؛ شمس بین این دو تمییز قایل می‌شود.

بهلول قارئی را سنگ زد، گفتند: چرا می‌زنی؟ گفت: زیرا قاری دروغ می‌گوید. فتنه‌ای در شهر افتاد. خلیفه بهلول را حاضر کرد، گفت: من صوت او را می‌گویم، قول او را نمی‌گویم. گفت: این سخن چگونه باشد؟ قول او از صوت او چون جدا باشد؟ گفت: اگر تو که خلیفه‌ای فرمانی بنویسی که عاملان فلان بقعه چون این فرمان بشنوند باید که حاضر آیند هر چه زودتر

بی‌هیچ توقف؛ قاصد این فرمان را آنجا بُرد، خواندند و هر روز می‌خوانند و البته نمی‌آیند. در آن خواندن صادق هستند؟ و در آن گفتن که سمعاً و طاعه؟ (شمس، ۱۳۷۷: ۱۳۰)

صوت قـاری همان دمی است که از حلقوم او خارج می‌شود. آنچه بهلول دروغ می‌خواند این دم است نه قول او. مولانا نیز به چنین تفکیکی قائل است. به عقیده او، افسون عیسی که مرده زنده می‌کرد تنها آن وردی نبود که بر لب می‌راند، حلق و لب عیسی هم در آن دخیل بود. اثربخشی آن ورد از آن بود که بر لب عیسی جاری می‌شد (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۹۵).

ابلیس در رگ‌های بنی‌آدم در آید اما در سخن درویش در نیاید. آخر متکلم درویش نیست. این درویش فانی است، محو شده سخن از آن سر می‌آید چنان که پوست بز را نای انبان کردی بر دهان نهادی، در می‌دمی هر بانگی که آید بانگ تو باشد نه بانگ بز، اگرچه 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 بر پوست زدی بانگ آمدی.

داند آن کس که او خردمند است　　کـه ازیـن بانگ تـا بدان چـند است

از ضرورت گفته می‌آید این مثال که در درویش کامل متکلم خداست.
(شمس، ۱۳۷۷: ۱۷۳).

گـرچـه قـرآن از لـب پیغامبرسـت　　هر که گوید حق نگفت او کافرست
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۶۳۲)

آنکه در نای محمد می‌دمد حق است. او از خود و از سخن خود فانی شده است.

مرده اسـت از خود شـده زنـده به رب　　زان بـود اسـرار حقـش در دو لـب
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۷۹)

من قرآن را بدان تعظیم نمی‌کنم که خدا گفت، بدان تعظیم می‌کنم که از دهان مصطفی صلی الله علیه و سلم برون آمد. بدان که از دهان او برون آمد (شمس، ۱۳۷۷: ۶۹۱).

قـول محـمد و قـول قاری هر چند بر حسب ظاهر یک چیزست چون از دو دم متفاوت است، دو گفته می‌شود. قاری کلام قرآن بر زبان دارد و محمد نیز؛ هر دو بر یک قولند اما گفته محمد نقد است و گفته قاری نقل. تأثیر این دو دم بر هستی یکسان نخواهد بود.

از صـیـادی بـشـنـود آواز طـیـر　　مـرغ ابلـه می‌کند آن سوی سیر

نقـد را از نقــل نشناسد غـوی اسـت　　هـین ازو بگـریز اگرچه معنوی است
رُسـته و بـربــسته پیش او یکی است　　گر یقین دعوی کند او در شکی است
ایـن چنین کس گر ذکی مطلق اسـت　　چـونش ایـن تمییز نبـود احمق است
هـیــن ازو بــگریز چـون آهو ز شیـر　　ســوی او مــشـتـاب ای دانـا، دلیر
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۴۴)

اصل سخن همان دم است. دم در اینجا به آن جنباننده، محرک و بادی اشاره می‌کند که وجود گوینده را به حرکت و جنبش وامی‌دارد. روح که از ریشه راح به معنی باد است، همان دم است. نَفَس، نفخه و نفحه نیز از واژگانی هستند که مولانا گاهی به جای دم استفاده می‌کند. به واسطه این دم است که نغمه، ندا و صفیر و بانگ و ... به گوش می‌رسد. این دم نسبتی با حرف و صوت ندارد؛ لذا در خاموشی هم جاری و ساری است.

گوش حس تو به حرف ار درخور است　　دان کـه گـوش غیب‌گیـر تو کرسـت
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۵۱)

حـرف و صـوت و گفت را بـر هم زنم　　تا که بی این هر سه با تو دم زنم
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۸۱)

سوال کرد که پس عبارات و الفاظ را فایده چیست؟ فرمود که سخن را فایده آن است که تو را در طلب آرد و تهیج کند، نه آن که مطلوب به سخن حاصل شود. و اگر چنین بودی به چندین مجاهده و فنای خود حاجت نبودی. سخن همچنان است که از دور چیزی می‌بینی جنبنده، در پی آن می‌دوی تا او را ببینی، نه آنکه به واسطه تحرک او را ببینی. ناطقهٔ آدمی نیز در باطن همچنین است: مهیج است تو را بر طلب آن معنی، و اگرچه او را نمی‌بینی به حقیقت (مولوی، ۱۳۶۸: ۱۹۴ ـ ۱۹۳).

اصل سخن همان بادی است که مهیج و برانگیزاننده است. همان نَفَسی که ما را به طلب و حرکت وامی‌دارد. نَفَسی سرد است چون زمهریز و نفسی گرم چون خورشید.

هرچـه گوید مرد عاشـق بوی عشـق　　از دهانـش می‌جهـد در کـوی عشـق
گــر بگــوید فـقه، فــقر آیـد هـمـه　　بـوی فــقر آیـد از آن خـوش دمدمه
ور بـگـویــد کـفــر دارد بــوی دیـن　　آیــد از گفـت شـکش بوی یقیـن ...
بــت‌پرستی چــون بـمانــی در صور　　صورتـش بـگــذار و در معنــی نگـر
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۳۱ ـ ۱۳۰)

می‌فرماید، به آن ننگرید که چه می‌گوید، به آن بنگرید که چه حسی در شما ایجاد می‌کند. توقف در صورت ظاهر، گفته ما را اسیر صورت می‌کند و از این رو به بت‌پرستی می‌ماند. برای فهم سخن باید بر تأثیر آن بر خود توجه کنیم.

هـر کـه صاحـب ذوق بـود از گفت او — لذتـــی مـــی‌دید و تلخـی جـــفت او
ظاهـرش می‌گفـت در ره چسـت شـو — وز اثـر می‌گفـت جان را سسـت شـو
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۴)

هر که سردت کرد می‌دان کو دروست — دیـو پـــنهان گشـــته اندر زیر پوست
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۰۸)

هـــر ندایـــی کـــه تـــو را بالا کشید — آن نـدا مـی‌دان کـــه از بـالا رسیـــد
هـــر نـــدایی کـــه تـــرا حرص آورد — بانـگ گرگـی دان کـه او مـردم دَرَد
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۵۷)

نفس سرد از وجود سرد برمی‌خیزد و سرما می‌بخشد و نفس گرم از وجودی گرم ناشی می‌شود و گرما را موجب می‌شود. فی‌المثل وجود عاشق، در مقام کسی که از تجربه زیسته شده (نقد) خود خبر می‌دهد سرشار از گرماست. او از عشق گرم است و هر چه بگوید بوی عشق، بوی آن تجربه واقعی را می‌دهد. دم و نفس عاشق در سنگ و کوه و حیوان و نبات موثر است؛ کیمیایی است که مس وجود را به زر بدل می‌کند.

> این سخن که مولانا نبشت در نامه، محرک است، مهیج است اگر سنگ بود یا سنگی بر خود بجنبد. قال النبی علیه‌السلام ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها. مرا چنین می‌آید که این ترجمه را بگویی. معنی این آن می‌نماید که این نفحات نفس بنده‌ای باشد از بندگان مقرب که اوست کیمیای سعادت نه آن کتاب ... کلام صفت است چون در کلام می‌آید خود را محجوب می‌کند تا سخن به خلق برسد تا در حجاب نه آید کی تواند سخن به خلق رسانیدن که در حجابند؟ (شمس، ۱۳۷۷: ۷۵۰)

کلام هـر کسی صفت اوست که در حجاب حرف و صوت آمده تا نفحه و بویی به کسی برسد که طالب آن است. این نفحه همان نَفس گوینده است که به مشام می‌رسد و هر قالب و صورتی را می‌تواند پذیرا شود.

با این توجهات درمی‌یابیم که تکیه بر صورت کلام و بسنده کردن به صوت و حرف می‌تواند ما را از دریافت حقیقت آن مانع شود. باید بیاموزیم بی‌حرف و صوت بشنویم که شنیدن واقعی آن است. با این‌گونه شنیدن است که می‌توانیم نقل را از نقد و بربسته را از برُسته تشخیص دهیم.

این الم و حم این حروف / چون عصای موسی آمد در وقوف
حرف‌ها ماند برین حرف از برون / لیک باشد در صفات این زبون
هر که گیرد او عصایی ز امتحان / کی بود چون آن عصا وقت بیان
عیسویست این دم نه هر باد و دمی / که بر آید از فرح یا از غمی
این الم است و حم ای پدر / آمدست از حضرت مولی البشر
هر الف لامی چه می‌ماند بدین / گر تو جان داری بدین چشمش مبین
گرچه ترکیبش حروف است ای همام / می‌بماند هم به ترکیب عوام
هست ترکیب محمد لحم و پوست / گرچه در ترکیب هر تن جنس اوست
گوشت دارد، پوست دارد استخوان / هیچ این ترکیب را باشد همان؟
کاندر آن ترکیب آمد معجزات / که همه ترکیب‌ها گشتند مات
همچنان ترکیب حم کتاب / هست بس بالا و دیگرها نشیب
زانک زین ترکیب آید زندگی / همچو نفخ صور در ماندگی
اژدها گردد شکافد بحر را / چون عصا حم از داد خدا
ظاهرش ماند به ظاهرها ولیک / قرص نان از قرص مه دورست نیک

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۷۶۸ ـ۷۶۷)

داشتن و برخوردار بودن

یکی دیگر از مواردی که در آن ظاهربینی ما را از فهم درست مانع می‌شود عدم توجه به تفاوتِ داشتن و برخوردار بودن است. داشتن و برخوردار بودن دو کیفیت متفاوت رابطه فرد است با همه آن چیزی که به خود نسبت می‌دهد.

هر موجودی صفات عارضی دارد و صفات ذاتی. صفات عارضی آن دسته از اوصافند که در تغییر و تلون‌اند. این صفات عاریه‌اند و در گذر زمان دگرگون می‌شوند و فنا می‌پذیرند. آدمی هم چنین است. اوصاف ذاتی دارد و اوصاف عرضی. عرض‌ها داشتن‌های ما را می‌سازند، همان‌ها که با مرگ یا پیش از آن باید از آن دست بشوییم. هر آنچه با آن خود را تعریف می‌کنیم و آن نیستیم.

> حاصل همدگر را نیک نیک می‌باید دیدن از اوصاف بد و نیک که در هر آدمی مستعار است از آن گذشتن و در عین ذات او رفتن و نیک نیک دیدن که این اوصاف که مردم همدگر را بَر می‌دهند اوصاف اصلی ایشان نیست. حکایتی گفته‌اند که شخصی گفت که من فلان مرد را نیک می‌شناسم و نشان او بدهم. گفتند: فرما. گفت: «مکاری من بود. دو گاو سیاه داشت» اکنون هم چنین برین مثال است. خلق گویند که فلان دوست را دیدیم و می‌شناسیم و هر نشان که دهند در حقیقت هم چنان باشد که حکایت دو گاو سیاه داده باشد آن نشان او نباشد و آن نشان به هیچ کار نیاید. اکنون از نیک و بد آدمی می‌باید گذشتن و فرو رفتن در ذات او، چه ذات و چه گوهر دارد، که دیدن و دانستن آن است (مولوی، ۱۳۶۸: ۳۸).

ما داشته‌هایمان نیستیم. داشته‌های ما به عاریه به ما واگذار شده‌اند. می‌گوییم گاو من، خانهٔ من، خانوادهٔ من، شهر من، مدرک تحصیلی من، عقیدهٔ من، روش من، خلق‌وخوی من، پسند من، قوت بدنی من، قدرت ذهنی من، ... و با این اوصاف خود را تعریف می‌کنیم. با این حال کیست که نداند این همه اوصاف گذرای ما هستند، اوصافی که در گذر ایام بدل می‌گردند یا به کل فنا می‌پذیرند.

ما این تن خاکی‌مان نیستیم. تن خاکی ما در معرض مرگ است و فنا و ما گوهر لایزالی هستیم.

> آخر تو به این تن چه نظر می‌کنی؟ تو را به این تن چه تعلق است؟ تو قایمی بی این و هماره بی اینی ... این تن مغلطه‌ای عظیم است. پندارد که او مُرد، او نیز مرد. هی تو چه تعلق داری به تن؟ این چشم‌بندی عظیم است (مولوی، ۱۳۶۸: ۲۳۰).

اگر تن خاکی‌مان نباشیم هر صفتی هم که به او مربوط می‌شود صفت ما نیست. زیبایی و توانایی و هرگونه برخورداری، اگر وصف تن باشد و به جسم تعلق داشته باشد وصف ما نخواهد بود. از داشته‌های ما است و نسبتی با بودن ما ندارد. ما عقل و توانایی‌های مربوط به آن هم نیستیم. این عقل هم با کوچک‌ترین سانحه، بیماری و گذر ایام دستخوش مرگ و نابودی می‌شود. یک سکته مغزی کافی است تا تمام دانسته‌ها و آموخته‌های ما به باد فراموشی سپرده شود، حال آنکه ما هم‌چنان هستیم.

به علاوه ما قول و فعل و حتی احوال نفسانی، باورها و امیال و عواطف‌مان هم نیستیم. این‌ها همه دستخوش تغییرند. موج احوال گوناگون را در خود بنگریم؛ گاهی شادی، گاهی غم، گاهی امید، گاهی یأس، گاهی خشم، گاهی مهر ... در ما خانه می‌کند. مولانا و شمس آنها را به مهمان‌هایی تشبیه می‌کنند که چند صباحی در مهمان‌خانه وجود ما اتراق کرده‌اند. آنها صاحب‌خانه نیستند؛ تنها باید مراقب و متوجه آنها باشیم و خلیل‌وار هر مهمان را از مومن و کافر خدمت کنیم.

> تمثیل تن آدمی به مهمان‌خانه و اندیشه‌های مختلف به مهمانان مختلف، عارف در رضا بدان اندیشه‌های غم و شادی چون شخص مهمان دوست غریب‌نواز خلیل‌وار، کی درِ خلیل به اکرام ضیف پیوسته باز بود بر کافر و مومن و امین و خاین و با همه مهمانان روی تازه داشتی (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۸۷۵).

جسم و جان و عقل ما داشته‌های ما هستند نه بودن ما؛ همان که مولانا پوست (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۷۹۵) و شمس غلاف وجود حقیقی ما می‌خواند:

> این همه عالم، پرده‌ها و حجاب‌هاست گرد آدمی درآمده. عرش غلاف او، کرسی غلاف او، هفت آسمان غلاف او، کره زمین غلاف او، قالب او غلاف او، روح حیوانی غلاف او، روح قدسی همچنین، غلاف در غلاف، و حجاب در حجاب. تا آنجا که معرفت است. و این عارف نسبت به محبوب هم غلاف است، هیچ نیست. چون محبوب است، عارف نزد او حقیر است (شمس، ۱۳۷۷: ۲۰۰).

آدمی هیچ یک از این‌ها نیست. آسمان و زمین و جسم و عقل ... همگی چند صباحی در خدمت اویند. اینها در تملک او نیستند، مالک اصلی، آنها را برای مدت زمان محدودی در اختیارش گذاشته است. از این رو بودن او را نمی‌سازند و صرفاً داشته‌های او محسوب می‌شوند. آدمی تنهاست، مجرد و یگانه و فرد.

چنان‌که آن حکیم گفت، اگر چه فسرده و ناتمام گفت:

محمد گرچه بود آنجا، ز هستی بر چه بود آنجا؟
به جز حق هـر چه بود آنجا، به تاراج و فنا رفته

فانی شود، گفته باشد که آمدم السلام علیکم. تنهات یافتم هر یکی به چیزی مشغول و بدان خوش‌دل و خرسند. بعضی روحی بودند به روح خود مشغول، بعضی به عقل و بعضی به نفس. تو را بی‌کس یافتم. همه یاران رفتند به سوی مطلوبان خود و تنهات رها کردند. من یار بی‌یارانم. از آنچه میان ایشان رفت این مشهور شد که: فأوحی الی عبده ما اوحی (شمس، ۱۳۷۷: ۲۸۲).

آدمی نه جسم است، نه عقل و نه روح. این‌ها همه یاران[۱۳] اویند که مدتی در خدمتش هستند. اما سرانجام روزی او را ترک می‌کنند. غفلت او از این حقیقت و یکسان پنداشتن خود با داشته‌های خود، ما را به رنج مبتلا می‌کند. با این حال همین که به نور حق واقعیت را دیدیم و از بی‌چیزی و فقر خود باخبر شدیم و دانستیم هیچ نداریم همه داشته‌های ما تغییر ماهیت می‌دهند.

دنیا بد است اما در حق آن کس که نداند دنیا چیست، چون دانست که دنیا چیست او را دنیا نباشد (شمس، ۱۳۷۷: ۱۲۵).

دنیا (داشته‌ها) در ذات خـود بی‌جهت است، نه بد است و نه خوب. نسبت ما با داشته‌هایمان است که به آن جهت می‌دهد. اگر از عاریه بودن آنها واقف باشیم دل به آنها نمی‌بندیم، خود را با آنها تعریف نمی‌کنیم و در پی کسب هویت، ارزش و معنا به آنها چنگ نمی‌اندازیم. در این صورت است که داشته‌های ما به آنچه «برخورداری» می‌خوانیم بدل می‌شوند.

چندین خروار نمک در آن مطبخ او خرج شدی، باقی را قیاس کن. زنبیل فروختی با این سلطنت و بر خاک نشستی. و چند مسکین را گرد کردی و با ایشان بخوردی. و گفتی خدایا من مسکینم. هم‌نشین مسکینانم. کار آن است اما هر که از این جنس هستی و انانیت آغاز کرد که من چنین و من چنان، مغزش نباشد. (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۶۸)

هـر چند جلوه بیرونی داشتن و برخوردار بودن یک چیز است اما نتیجه کاملاً متفاوتی که از آنها حاصل می‌شود از تفاوت ماهوی‌شان خبر می‌دهد. از داشتن، تنها رنج است که حاصل می‌شود و ثمره برخوردار بودن توان حرکت و بالی برای پرواز.

دنیا گنج است و مار است. قومی با گنج بازی می‌کنند، قومی با مار، آنکه با مار بازی کند بر زخم او دل می‌بباید داد. به دُم بزند، به سر بزند. چون به دُم بزند بیدار نگردی، به سر بزند. و قومی که از این مار برگشتند و به مهره و مهر او مغرور نشدند، و پیر عقل را در پیش کردند. که پیر عقل نظر آن مار را زمرد است. مار اژدهاصفت چون دید که پیر عقل مقدم کاروان است زبون شد و خوار شد و سست شد. در آن آب چون نهنگی بود زیر قدم عقل پل شد. زهر او شکر شد. خار او گل شد. راهزن بود بدرقه شد، مایه ترس بود، مایه امن شد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۱۳).

در داشتن حاملیم و در برخوردار بودن محمول. در داشتن چون کشتی‌ای هستیم که حامل آب است و در برخوردار بودن چون کشتی‌ای که محمول آن است.

آب در کشتی هلاک کشتی است — آب اندر زیر کشتی پشتی است
چونک مال و ملک را از دل براند — زان سلیمان خویش جز مسکین نخواند
کوزهٔ سر بسته اندر آب زفت — از دل پُر باد فوق آب رفت
باد درویشی چو در باطن بود — بر سر آب جهان ساکن بود
گرچه جمله این جهان ملک وی است — ملک در چشم دل او لاشی‌ست

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۸)

بنابراین داشتن، مقام هستی است و برخوردار بودن مقام نیستی. در داشتن به هر چیزی چنگ می‌زنیم تا مقام و مرتبه و جایگاهی برای خود فراهم آوریم. می‌خواهیم محبوب باشیم و پرستیده شویم. سودای شریک شدن با خدا را در سر داریم و تمنای رب و مالک و اله دیگران بودن را آرزو می‌بریم. ولی در برخوردار بودن علی‌رغم استفاده از تمام نعمات، از فقر و نیستی خود نیز باخبریم. می‌دانیم ما مالک نعماتی نیستیم که در اختیار داریم. کوزه‌ای خالی را می‌مانیم که از تهی سرشار است؛ به تعبیر مولانا پر از باد درویشی است. بادِ نداشتن؛ از این رو بر سر آب جهان روان می‌شویم.

تو درین مستعملی نی عاملی — زانک محمول منی نی حاملی
ما رمیت اذ رمیت گشته‌ای — خویشتن در موج چون کف هِشته‌ای
لاشدی پهلوی الا خانه گیر — این عجب که هم اسیری هم امیر

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۶۶۷)

برای درک تفاوت داشتن و برخوردار بودن می‌توان به اختلاف مفاهیمی چون دلبستگی و عشق، خواستن و طلب و علم تقلیدی و علم تحقیقی توجه کرد که هر یک به نحوی بیانگر لایه سوم نعل بازگونه و نشان‌دهنده کثرت معنا در وحدت صورت هستند.

عشق و دلبستگی

واژه عشق در کلام مولانا معانی متفاوت و گاه متضادی دارد. در کنار کاربردهای متعدد واژه عشق در معنای مثبت، گاهی نیز آن را در معنای منفی می‌یابیم.

عشــق‌هایی کــز پــی رنگــی بــود عشــق نبــود عاقبــت ننگــی بــود
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۰۵)

عشق در معنای منفی در حقیقت به امری اشاره می‌کند که آن را دلبستگی می‌خوانیم.[۱۴] دلبستگی و عشق علی‌رغم تفاوت ماهوی‌شان می‌توانند صورت و نمودی یگانه داشته باشند تا جایی که عاشق و یا معشوق نیز شاید در تمییز آن با مشکل روبرو شوند. جلوهٔ بیرونی دلبستگی و عشق شکایت عاشق از فراق معشوق و تمنای وصل اوست که به هزارویک صورت بیان می‌شود. اما اگر کمی از صورت‌ها عبور کرده نگاهی عمیق‌تر به این روابط داشته باشیم تفاوت این دو را متوجه می‌شویم. در دلبستگی، محب خواستار تصاحب و تملک محبوب است. او می‌خواهد محبوب، تنها به خودش تعلق داشته باشد و به این سبب پذیرای احوالی چون حسد، رقابت و نفرت گشته و سرانجام به رنج و درد مبتلا می‌گردد. ولی در عشق واقعی تنها تمنای عاشق، وجود و حضور معشوق است. مراد او از وصل نه داشتن و تملک معشوق، که مستغرق و فانی در او بودن است. در دلبستگی محب همچنان حضور دارد و اگر محبوب را می‌خواهد برای آن است که با او خودی گسترده‌تر می‌یابد. حال آنکه در عشق، عاشق در معشوق خود نیست و نابود می‌شود.

جمله معشــوق اســت و عاشق پرده‌ای زنده معشــوق اســت و عاشق مرده‌ای

دلبسته می‌خـواهد صفات محـبوب را به «خود» اضافه کند، حال آنکه عاشق، صفات خود را در صفات معشوق می‌بازد و می‌سوزد. دلبسته با منضم کردن محبوب به خود احساس هویت و ارزش می‌کند و عاشق از همه من‌های خود دست شسته است.

می‌توان دلبسته همسر، فرزند، مولا یا حتی خدا بود؛ همان‌طور که می‌شود عاشق آنها بود. در دلبستگی اهمیت محبوب از آن جهت است که محبوب «من» است، اساساً دوستش داریم چون مالِ من است و اگر مال دیگری باشد دیگر خواستنی نیست. هر چیزی که به «من» منتسب شود نیکو است و اگر همان چیز از آن دیگری باشد دوست‌داشتنی نیست. دلبستگی از سنخ داشتن و عشق از جنس بودن است. در دلبستگی محبوب به بت تبدیل می‌شود، می‌پرستیمش چون از آن ماست. اما در عشق، معشوق را دوست داریم چون از جنس ماست. چیزی که مال من است مال دیگری نمی‌تواند باشد و آنکه از جنس من است می‌تواند از جنس بسیاری دیگر هم باشد.

در دلبستگی، این معشوق است که شریک می‌پذیرد و در عشق، عاشق است که مشترک می‌شود. در دلبستگی ممکن است چندین و چند معشوق داشته باشیم که می‌خواهیم تنها به ما تعلق داشته باشند؛

آنها را با هیچ کس دیگر شریک نمی‌شویم. ولی در عشق تنها یک معشوق داریم و می‌خواهیم همه عالم عاشق او باشند و از او بهره برگیرند. عشق و دلبستگی هر چند در صورت ظاهر یکسان‌اند و شیفتگی و اشتیاق ما را نشان می‌دهند؛ اما در باطن دو امر کاملاً متفاوت‌اند. در اینجا هم غفلت از تشابه صوریِ امورِ ماهیتاً متفاوت، می‌تواند راهزن و فریب‌دهنده باشد.

طلب و خواستن

خواستن و طلب، چون دلبستگی و عشق، دو امر به ظاهر یکسان اما در واقع عمیقاً متفاوتند. شمس و مولانا با واکاوی امیال و خواهش‌های ما معانی متفاوت نهفته در پس ظاهر مشترک این دو را به ما نشان می‌دهند. طلب که گاهی از آن به اشتیاق، اشتها، نیاز، جوع و فقر یاد می‌شود همواره ممدوح است و خواستن که با طمع و حرص مرادف است مذموم. مولانا و شمس طلب را سرمایه آدمی می‌خوانند؛ هر قدر نیاز و طلب در ما بیشتر باشد قدر و ارزش ما هم بیشتر می‌شود (شمس، ۱۳۷۷: ۸۳؛ مولوی، ۱۳۶۸: ۳۱۳). شمس راه را نیاز می‌داند و شاه را پرنیاز (شمس، ۱۳۷۷: ۱۱۰) و مولانا اشتیاق و طلب را طعامی الهی می‌داند که تنها به خاصان حق اختصاص دارد و به هر جلف گدایی نمی‌رسد (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۸۳۹). او نیاز و اشتیاق را راهبری می‌داند که همه موانع را از سر راه برمی‌دارد:

تو به هر حالی که باشی می‌طلب — آب می‌جو دایماً ای خشک لب ...
کین طلب‌کاری مبارک جنبشی است — این طلب در راه حق مانع‌کُشی است
گرچه آلت نیستت تو می‌طلب — نیست آلت حاجت اندر راه رب
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۹۵)

در طلب زن دایماً تو هر دو دست — که طلب در راه نیکو رهبرست
لنگ و لوک و خفته شکل و بی‌ادب — سوی او می‌غیز و او را می‌طلب
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۷۶)

آدمی را چون از راه نیاز در آید قیمت او پیدا نیست. آدمی را دو صفت است: یکی نیاز، از آن صفت امید دار و چشم بنه، که مقصود در آید. صفت دیگر بی‌نیازی است؛ از بی‌نیازی چه امید داری؟ نهایت نیاز چیست؟ یافتن بی‌نیاز. نهایت طلب چیست؟ دریافتن مطلوب (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۴۳).

طلب که باشد معدوم نیز هستی می‌پذیرد. از نیاز مریم بود که عیسی در گهواره لب به سخن گشود:

آن نیاز مریمی بوده‌ست و درد — که چنان طفلی سخن آغاز کرد
هر چه روید از پی محتاج رُست — تا بیابد طالبی چیزی که جُست
حق تعالی گر سماوات آفرید — از برای دفع حاجات آفرید

هـــر کـــجا دردی، دوا آنـــجا رود　　هـــر کـــجا فـقـری نـــوا آنـــجا رود
هـر کجـا مشـکل، جـواب آنجـا رود　　هـر کجـا کِشتی‌سـت آب آنـــجا رود
آب کـم جـو تشـنگی آور بـه دسـت　　تـا بـجـــوشد آب از بـالا و پـســت
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۷۲)

به همین سبب است که به طالب بودن و طلب کردن دعوت می‌شویم:

ایـن طلب مـفـــتاح مـطلوبات توست　　ایـن سـپاه و نصـرت رایـات توسـت
ایـن طلب همچون خروسـی در صیاح　　مـــی‌زند نـــعره کـــه می‌آیـد صبـاح
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۹۵)

حق تعالی شما را آن خواهد دادن که مطلوب شماست و همت شما آن جا که هست، شما را آن خواهد شد (مولوی، ۱۳۶۸: ۷۷).

با ایـن حال وقتی از «خواستن» سخن به میان می‌آید با بیانی کاملاً متفاوت روبرو می‌شویم. هر اندازه بر طلب، حاجت بردن و نیاز تأکید می‌کنند، از آرزو و خواستن پرهیز می‌دهند.

همه رنج‌ها از آن می‌خیزد که چیزی خواهی و آن میسر نشود چون نخواهی رنج نماند (مولوی، ۱۳۶۸: ۱۲۸).

ایـن جهـان دام اسـت و دانـه‌ش آرزو　　در گـریـــز از دام‌هـــا روی آر زو
آرزو بـگـــــذار تـــا رحـــــم آیـدش　　آزمـــودی کـــه چنیـــن مـــی‌بایدش
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۹۲۲)

خـواستن مایه رنج است. اگر می‌خواهیم به غم و رنج مبتلا نشویم، اول قدم دست شستن از خواهش‌ها و تمناهاست. روشن است که خواستن و آرزو بردن نمی‌تواند با طلب و اشتیاق برابر نهاده شود و بی‌شک فرق بزرگی این دو را از هم تفکیک می‌کند.

تا جایی که از کلام مولانا و شمس برمی‌آید اختلاف این دو به همان چیزی بازمی‌گردد که داشتن و برخوردار بودن، و دلبستگی و عشق را متفاوت می‌کرد. در خواستن، ما خواهان افزون شدن داشته‌هایمان هستیم و در طلب، طالب تعالی بودن می‌شویم. خواستن از تمنای هستی نشأت می‌گیرد. می‌خواهیم مالک باشیم، قوی باشیم، زیبا باشیم، بزرگ باشیم .... در حقیقت می‌خواهیم اله باشیم و پرستیده شویم؛ می‌خواهیم شریک خدا شویم. خواستن‌ها و آرزو بردن‌های ما از آن روست که برای خود، هستی مستقلی قائل هستیم؛ می‌خواهیم، چون به دنبال کسب هویت و ارزش به بیرون از خود چشم دوخته‌ایم؛ می‌خواهیم، چون خواهان تمایز و برتری هستیم و به تعبیر مولانا فضل‌جو و فضول‌ایم (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۷۵).

فزون‌طلبی و برتری‌جویی در هر شکل و به هر بهانه‌ای نهایتاً از شرک سر در می‌آورد. فرقی نمی‌کند، به دنبال مال و جاه باشیم یا کسب علم و معرفت یا حکمت و کرامت یا .... اگر قصد ما از این جستجو و خواهش، فضل‌جویی و تمایزطلبی باشد، بی‌شک آنچه در درون خود تجربه می‌کنیم خواستن است نه طلب. در طلب ابتدا خود را نیست می‌یابیم. بر عاریه بودن همه آنچه به خود منتسب می‌کنیم آگاه می‌شویم و تهی‌بودن خود را می‌بینیم. دریافت این تهی‌بودگی و به تعبیر مولانا فقر است که طبیعتاً ما را به طلب رهنمون می‌شود. با چنین دریافتی است که وجود ما و بودن ما عین طلب می‌شود، یا خود طلب می‌شویم.

طلب نـاشی از دردی است که از عشق زاییده می‌شود و حاصل آگاه شدن فرد است از فقر و نیستی‌اش؛ همان تشنگی، شوق و نیازی که وقوف از تهی‌وارگی و فقر در ما پدید می‌آورد. اما خواستن برعکس، حاصل احساس هستی است. طلب نتیجه عشق است و خواستن ناشی از دلبستگی. طلب بر بودن ما می‌افزاید و خواستن بر داشتن‌های ما. طلب اخلاص است و خواستن شرک. باید توجه داشت که تفاوت طلب و خواستن از بابت متعلق طلب یا خواسته نیست. چنین نیست که اگر کسی، فی‌المثل به دنبال مال و ملک باشد لزوماً در دام خواسته‌هایش افتاده باشد و آنکه در پی حکمتی یا کرامتی است ضرورتاً به طلب متصف گردد.

> قال رسول‌الله (صلی) علیه و سلم من اخلص لله تعالی اربعین صباحا ظهرت ینابیع الحکمه من قلبه علی لسانه. با صحابه خود شرح این می‌کرد یکی از یاران چهل روز به خود مشغول شد در عبادت بعد از آن با مصطفی شکایت کرد که یا رسول‌الله فلان یار را حالتی شده بود و نظر و سخن لون دگر شده، شما در بیان او چیزی می‌فرمودیت که من اخلص لله، من رفتم و چل روز چنان که توانستم کوشیدم، لا یکلف الله نفسا الا وسعها و سخن تو خلاف نباشد. رسول صلی‌الله علیه و سلم جواب فرمود که «من اخلص» گفتم، شرط اخلاص است که خالص برای خدا کند، نه هوس دیگر و غرض دگر. تو عبادت کردی به طمع آنکه سخن عجب از تو پیدا شود، چنان که از فلان یار دیدی که پیدا شد و آرزوت کرد (شمس، ۱۳۷۷: ۸ ـ ۱۸۷).

آنکه عبادت می‌کند و ریاضت می‌ورزد تا سخن عجیب گوید و فعل عجب از او زاید، خواهان ممتاز شدن و متمایز گشتن است، نه طالب حکمت و معرفت. عبادت و ریاضت هم اگر به تمنای ممتاز بودن صورت گیرد شرک محسوب می‌شود، چون نهایتاً خواستِ خواستِ خواست ما برتر بودن و محبوب بودن و شریک خدا بودن است.

> اکنون به عمل چه تعلق دارد؟ به ریاضت چه تعلق دارد؟ هر که آن تیر را دورتر انداخت، محروم‌تر ماند (شمس، ۱۳۷۷: ۷۶).

در گـذر از فضـل و از جهـدی و فـن کار خدمـت دارد و خُلـق حسـن

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۱۰۱۰)

در تفکیک طلب و خواستن نباید نگاه کنیم که مطلوب یا خواسته ما چیست، باید بنگریم چرا چنین مطلوب یا خواسته‌ای داریم؟ به عبارت دیگر، سرّ خواست ما یا خواستِ خواست ما چیست؟

> روزی مصطفی علیه‌السلام هر یاری را جداگانه می‌پرسید از طبع او، و میل او که به جنگ مایل است یا به صلح؟ به لطف مایل است یا به قهر؟ و آن میل به صلح از بددلی است و جان‌دوستی و سلامت‌طلبی، یا از نکوخواهی و کرم و صبر و بردباری؟... (شمس، ۱۳۷۷: ۶۱۶)

این‌گونه نیست که میل به صلح یا به لطف در همه افراد از یک امر ناشی شود. در پس هر میل، میل دیگری نهفته است و هر خواستی نهایتاً برای خواست دیگری است. مولانا خواست و میل هر کسی را سرّ او می‌داند و می‌گوید اگر از سرّ خود واقفی که خوب است، از سرّ خود واقف نیستی، پس خود را ایمن مبین.

فی‌المثل اگر به دنبال علم و دانش هستیم، باید دقت کنیم علت این علاقه و میل چیست؟ به عبارت دیگر، دانش را برای چه چیز می‌خواهیم؟ آن را می‌خواهیم برای آن که طالب حرمت و قدرتی اجتماعی هستیم که جستجوی علم و دانش می‌تواند برایمان به ارمغان بیاورد. یا آن را می‌خواهیم صرفاً به این خاطر که تشنه دانستنیم. حتی اگر دانش ما متاعی باشد که هیچ مشتری‌ای جز خود ما نداشته باشد؟ دو مورد نخست، خواستن دانش است و مورد آخر طلب دانش.

جستجوی دانش در صورت ظاهر، یک امر بیش نیست، اما در نسبتش با ما معانی متفاوتی می‌یابد. به عبارت دیگر، خواسته و مطلوب در صورت و در توصیف، یگانه‌اند. تفاوت آنها امری درونی است که به رویکرد و تلقی ما از امور مربوط می‌شود.

در بحث از داشتن و برخوردار بودن دیدیم که وجه تمایز این دو و علت مذموم بودن یکی و ممدوح بودن دیگری نه در وصف ظاهری آنها که یکسان است، بلکه در تلقی ما از خود و بالمآل رویکرد ما به هستی نهفته است. بنابراین کاملاً ممکن است کسب مال را طالب باشیم و برعکس، مقام و مرتبه اولیا را خواهان.[1] باید مراقب بود که در دام صورت‌ها نیفتیم. ای بسا جویای مال که بهتر است از جویای علم و چه بسیار خفته که بهتر است از عابد بیدار:

چیست دنیا؟ از خدا غافل بُدن — نه قماش و نقده و میزان و زن
مال را کز بهر دین باشی حمول — نعم مال صالح خواندش رسول
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۸)

گر برآید تا فلک از وی مترس — کو به عشق سفل آموزید درس
او به سوی سفل می‌راند فرس — گرچه سوی علو جنباند جرس
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۰۶)

روزی آمد شیطان که یا عمر، بیا تا تو را عجایب بنمایم. آوردش تا در مسجد، گفت: یا عمر

در شکاف در بنگر، نظر کرد گفت یا عمر چه می‌بینی؟ گفت می‌بینم شخصی ایستاده است، نماز می‌گزارد. گفت: بار دیگر نیکو بنگر. نظر کرد. گفت: چه دیدی؟ گفت همان شخص نماز می‌گزارد و دیگری در بیغوله مسجد خفته است پای کشیده است. گفت: یا عمر بدان خدای که تو را عزیز کرد به متابعت محمد، و از منت خلاص کرد، که اگر مرا خوف آن خفته نبودی و از وی نیندیشیدمی، با این نمازکننده کاری کردمی که سگ گرسنه با انبان آرد نکند! این شیطان را هیچ نسوزد، الا آتش عشق مرد خدا. دگر همهٔ ریاضت‌ها که بکنند او را بسته نکند، بلکه قوی‌تر شود. (شمس، ۱۳۷۷: ۳ ـ ۲۳۲).

آن‌که خوابیده از آن‌که به نماز مشغول است بهتر است. غرض از عبادت، نفی هوای نفس است و این هوا را تنها عشق است که می‌سوزاند. ای بسا ریاضت‌ها و عبادت‌ها که ما را از درگاه دورتر می‌راند و هوا را بر ما چیره‌تر می‌گرداند.

علم تقلیدی و علم تحقیقی

بنابراین جستجوی علم نیز اگر از جنس خواستن باشد، حجاب ما می‌شود. تا زمانی که چنین حجابی داریم پا در طریق نمی‌گذاریم:

دل ز دانش‌ها بشستند این فریق — زانک این دانش نداند آن طریق
دانشی باید که اصلش زان سرست — زانک هر فرعی به اصلش رهبرست
هر پری بر عرض دریا کی پرد؟ — تا لدُن علم لدنی می‌برد
پس چرا علمی بیاموزی به مرد — کش بباید سینه را زان پاک کرد

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۸۲)

تفاوت علم تقلیدی و علم تحقیقی، چون تفاوتِ خواستن و طلب کردن و دلبستگی و عشق نه در صورت ظاهر این علوم، بلکه در نسبتی است که عالم با علم خود دارد. علم تقلیدی از داشته‌های ماست و علم تحقیقی از بودن ما، در علم تقلیدی عالم حامل علم است و در علم تحقیقی محمول آن.

ای بسا عالم ز دانش بی‌نصیب — حافظ علم است آن کس نه حبیب

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۶۴)

علم‌های اهل دل حمالشان — علم‌های اهل تن احمالشان
علم چون بر دل زند یاری شود — علم چون بر تن زند باری شود

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۵۳)

همان‌طور که تفاوت طلب و خواستن در موضوع طلب و خواسته نبود، تفاوت علم تقلیدی و علم

تحقیقی نیز در موضوع علم نیست، در اختلافی است که مقلد و محقق به لحاظ وجودی دارند. اصلی‌ترین تفاوت عالم محقق و عالم مقلد در انگیزه‌ای است که جستجوی علم را سبب شده، همان باد و روحی که آنان را به دانستن تهییج کرده است. عده‌ای در پی آموختن‌اند تا آن را بفروشند و برای خود مقام و مرتبه‌ای فراهم آورند.

> این قوم که در این مدرسه‌ها تحصیل می‌کنند جهت آن می‌کنند که معید شویم، مدرسه بگیریم ... تحصیل علم جهت لقمهٔ دنیاوی چه می‌کنی؟ این رسن از بهر آن است که از چه برآیند، نه از بهر آن که از این چه به چاه‌های دگر فرو روند (شمس، ۱۳۷۷: ۱۷۸).

عده‌ای در پی آموختن‌اند نه از آن رو که به نیازی درونی پاسخ گویند، بلکه از آن جهت که در کسب آن سود می‌بینند. علم را می‌آموزند تا با خیال خود به آن سود دست یابند. آنها طالب آموختن نیستند و قصدشان در کسب دانش چیزی غیر از بهره بردن از خود آن دانش است. جان آنها طالب امر دیگری است، چون مخنثی که سلاح و کمانی یابد و آن را بفروشد تا برای خود وسمه و گلگونه‌ای تهیه کند.

> بعضی برای خوردن نان آمده بودند و بعضی برای تماشای نان، می‌خواهند که این سخن را بیاموزند و بفروشند. این سخن همچون عروسی است و شاهدی است. کنیزکی شاهد را که برای فروختن خرند، آن کنیزک بر وی چه مهر نهد و بر وی چه دل بندد چون لذت آن تاجر در فروخت است؟ او عنین است کنیزک را برای فروختن می‌خرد. او را آن رجولیت و مردی نیست که کنیزک را برای خود خرد. مخنث را اگر شمشیر هندی خاص به دست افتد آن را برای فروختن ستاند. یا کمانی پهلوانی به دست او افتد هم برای فروختن باشد، چون او را بازوی آن نیست که آن کمان را بکشد و آن کمان را برای زه می‌خواهد و او را استعداد زه نیست. او عاشق زه است و چون آن را بفروشد مخنث بهای آن را به گلگونه و وسمه دهد. دیگر چه خواهد کردن؟ عجب چون آن را بفروشد به آن چه خواهد خریدن (مولوی، ۱۳۶۸: ۱۱۱).

چنین کسانی در حقیقت به دنبال مشتری می‌گردند. اگر مشتری خود را بیابند به همان دل شاد می‌شوند و اگر نیابند هیچ بهره‌ای از علم خود نخواهند برد:

علم تقلیدی و تعلیمی است آن — کز نفور مستمع دارد فغان
چون پی دانه نه بهر روشنی است — همچو طالب علم دنیای دنی است
طالب علم است بهر عام و خاص — نه که تا یابد از این عالم خلاص
علم گفتاری که آن بی‌جان بود — عاشق روی خریداران بود
گرچه باشد وقت بحث علم زفت — چون خریدارش نباشد مرد و رفت

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۷۶)

در مقابل، آنها که حقیقتاً تشنه آموختن و دانستن‌اند چون بستر خشک جوی آبی را می‌مانند که

آبِ علم را که از آنها می‌گذرد جذب می‌کنند. علم دیگر نه از داشته‌های عاریه و موقتی آنها که جزئی از بودن آنها می‌شود. هر قدر جو تشنه‌تر باشد، جذب آب را هم قابل‌تر خواهد بود (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲.۲). سخن محقق نقد است و سخن مقلد نقل.

از محقق تا مقلد فرق‌هاست — کین چو داوودست و آن دیگر صداست
منبع گفتار این سوزی بود — وان مقلد کهنه آموزی بود
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۰۲)

آن مقلد صد دلیل و صد بیان — در زبان آرد ندارد هیچ جان
چونک گوینده ندارد جان و فر — گفت او را کِی بود برگ و ثمر
می‌کند گستاخ مردم را به راه — او به جان لرزان‌ترست از برگ کاه
پس حدیثش گر چه بس با فر بود — در حدیثش لرزه هم مضمر بود
(مولوی، ۱۳۷۶: ۵/ ۸۲۲ ـ۸۲۱)

بر مستمع همان بادی وزیده می‌شود که اول بار وجود گوینده را به حرکت درآورده بود. لذا گفته‌های مقلد و محقق هر چند در ظاهر یکسان به نظر رسد در حقیقت و در واقعیت دو تأثیر متفاوت برجا خواهد گذاشت.

تفاوت علم تقلیدی و علم تحقیقی نه در چیستی دانسته‌ها و نه در کمیت آنهاست. این‌گونه نیست که هر که معلومات بیشتری در حافظه گرد آورده باشد، عالم‌تر هم باشد. آن کس که به طلب لقمهٔ دنیاوی در پی دانش می‌رود کار خود را صعب‌تر می‌نماید؛ حجابی بر حجاب‌های دیگرش می‌افزاید و آن حجاب علم است.

هر که تمام عالم شد، از خدا تمام محروم شد، و از خود تمام پر شد (شمس، ۱۳۷۷: ۲۰۶).
دانشمندان بزرگ دورند همچنین مردهٔ مرده، خفتهٔ خفته سخن می‌گویند در خواب (شمس، ۱۳۷۷: ۷۴۴).
اغلب دوزخیان از این زیرکانند ازین فیلسوفان، از این دانایان که آن زیرکی ایشان حجاب ایشان شده (شمس، ۱۳۷۷: ۱۴۵).

با این وصف علم تقلیدی و علم تحقیقی در حقیقت یک علم است که در وجودهای مختلف، معانی متفاوتی می‌یابد و بعضاً نتایج متضادی را موجب می‌شود. به عبارت دیگر صورت ظاهر این دو علم از جهت موضوع تفاوتی ندارند؛ آنچه آنها را از هم جدا می‌کند نتیجه‌ای است که از هر یک از آنها حاصل می‌آید. عالم مقلد، علم را برای عرضهٔ خود و در نهایت یافتن مشتری می‌خواهد. ازاین‌رو آنچه می‌یابد از داشته‌های عاریه او می‌شود (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۷۶). او حمال علم است و آنچه از علمش حاصل می‌کند جز تاریکی ظن و گمان نیست. ولی عالم محقق، طالب علم است چون خواهان حقیقت است.

علم او عین اوست، جزئی از بودن او که فراموشی نمی‌پذیرد و از او منفک نمی‌شود (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۰۸). او طالب روشنایی و خواستار رهایی است و به نهایی‌ترین مرتبه معرفت که شناخت خویشتن است دست می‌یابد، «من عرف نفسه فقد عرفه ربهً».[۱۵] به این ترتیب به بحث دیگری می‌رسیم که بار دیگر نمایانگر کثرت معنا در وحدت صورت است: تفاوت تقلید و متابعت.

تقلید و متابعت

پیروی یا اطاعت صورتی است که می‌تواند بر دو معنا و مفهوم دلالت داشته باشد. این دو معنای مخالف در کلام شمس و مولانا به تقلید و متابعت تعبیر شده است. تقلید و متابعت در لغت به معنای پیروی کردن هستند. بر حسب ظاهر آن که تقلید می‌کند و کسی که تبعیت می‌کند، هر دو به یک کار مشغول‌اند و به یک شیوه «عمل» می‌کنند یعنی بی‌چون و چرا و بی‌آنکه دلیلی برای باور یا عمل خود طلب کنند، از مرجعی بیرونی پیروی می‌کنند.

مقلد کسی است که برای قول و فعل و حتی باورش دلیل و حجتی ندارد. در واقع حتی از حقیقت قول و فعل و باور خود آگاه هم نیست. او کاری را می‌کند، سخنی را می‌گوید، و باوری را معتقد است که در دیگری / دیگران دیده و به معنای واقعی کلمه یک دنباله رو است. از سوی دیگر، کسی که از دیگری تبعیت می‌کند نیز بر حسب ظاهر همان حال و وضع را دارد. او نیز برای اعمال خود دلیلی جز پیروی نمی‌جوید با این حال، و علی‌رغم صورت مشابه این دو پدیده، شمس و مولانا، موضع متفاوتی در قبال آنها دارند.

تقلید و مقلد با جدیت تمام و با کوبنده‌ترین عبارات مورد مذمت قرار می‌گیرد. مولانا تقلید را آفت هر نیکی می‌داند. به عقیدهٔ او مقلد نمی‌تواند در عمل و در نظر ثابت و استوار باشد و چون کاهی به هر بادی تغییر موضع می‌دهد.

زانک تقلید آفت هر نیکویی ست — که بود تقلید، اگر کوه قویست
گر ضریری لمترست و تیز چشم — گوشت پارهش دان‌چو اورا نیست چشم
گر سخن گوید ز مو باریکتر — آن سرش را زان سخن نبود خبر

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۰۲)

شمس نیز به همین مطلب اشاره می‌کند، او همه فسادهای عالم را ناشی از تقلید دانسته و مقلد را حتی در خور مسلمان نامیدن نیز نمی‌داند: هر فسادی که در عالم افتاد ازین افتاد که یکی یکی را معتقد شد به تقلید، یا منکر شد به تقلید ... و تقلید گردان باشد، ساعتی گرم و ساعتی سرد. کی روا باشد مقلد را مسلمان داشتن؟ (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۶۱؛ مولوی، ۱۳۷۶: ۸۹۵)

مولانا ما را از هرگونه تقلید، در عمل و در نظر شدیداً منع می‌کند:

چشم داری تو، به چشم خود نگر — منگر از چشم سفیهی بیخبر

گـوش داری تـو، بـه گوش خود شـنو　　گــوش گـولان را چـرا باشـی گـرو؟
بــی زتقلیدی نــظر را پــیشه کــن　　هـم بـه رای عقـل خـود اندیشـه کن
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۱۰۴۴)

و شمس تا آنجا پیش می‌رود که دنباله‌روی بی‌جهت از کلام پیامبر، یا هر کس دیگر را برنمی‌تابد:

مرا رساله محمد رسول الله سود ندارد، مرا رسالهٔ خود باید. اگر هزار رساله بخوانم که تاریکتر شوم (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۷۰).
این همه احادیث و رموز بزرگان و تفسیر قول این و قول آن، همه تقلید است، سر به هیچ جای بیرون نکند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۳۱).
هله این صفت پاک ذوالجلال است، و کلام مبارک اوست. تو کیستی؟ از آن تو چیست؟ این احادیث حق است و پرحکمت، و این دگر اشارات بزرگان است، آری هست، بیار ازان تو کدام است؟
من سخن می‌گویم از حال خود، هیچ تعلقی نمی‌کنم به اینها، تو نیز مرا بگو اگر سخنی داری و بحث کن (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۲).

با این همه با همان جدیت بر تبعیت از پیر نیز تأکید می کنند:

هــر که خـواهــد هـمنشینــی خـدا　　تـانــشـیـنــد در حـضــور اولـیــا
از حــضــور اولـیا گــر بـسـکـلـی　　تــو هــلاکی زانــک جزوی بی کلی
هـر کــرا دیـو از کـریــمان وا بــرُد　　بــی‌کسش یــابد سـرش را او خـورد
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۶۵)

گـر ازیــن سایــه روی سـوی منـی　　زود طاغــی گـردی و ره گــم کنـی
پــس برو خـامـوش بــاش از انقـیاد　　زیــر ظل امــر شیــخ و اوسـتــاد
ورنــه گـرچــه مـستعــد و قـابلـی　　مــسخ گــردی تــو زلاف کاملــی
هــــم زاسـتـعــداد وامـانــی اگــر　　سـرکشــی زاستــاد راز و بـاخـبــر
(مولوی،۱۳۷۶: ۲/ ۶۸۴)

چونک با شیخی تو دور از زشتی‌ای　　روز و شـب سیـاری و در کشتـی‌ای
در پـناه جـانِ جـان بخشـی تویی　　کشتـی انـدر، خـفته‌ای ره مـی‌روی
مـسکل از پیـغامـبـر ایام خـویـش　　تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش
گرچه شیری چون روی ره بی‌دلیل　　خـویش بین و در ضلالـی و ذلـیـل
هـین مـپر الا کـه با پرهـای شیـخ　　تـا ببینـی عـون و لشکـرهای شـیخ
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۵۶۷)

شمس نیز در مـقالات مـهم‌ترین و اصلی‌ترین تکلیف را متابعت می‌داند. به عقیده او عمل به این تکلیف آن چنان دشوار است که بزرگانی چون حلاج، بایزید، سهروردی و ابن‌عربی نیز نتوانستند آن چنان که باید آن را به جا آورند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۱۰؛ ۷۴۱:۲۹۹). از این که شمس علی‌رغم اقرار به بزرگی و عظمت این افراد، آنها را در زمره متابعان محمد نمی‌داند نتیجه می‌شود که متابعت تمام و کمال مرتبه‌ای بس بزرگ است که به سهولت به دست نمی‌آید ما را همان بس که در مسیر متابعت گام بسپاریم.

اما متابعت چیست؟ و از چه جهت با تقلید تفاوت دارد؟ اگر صورت ظاهر رفتار مقلد و تبعیت کننده یکسان است و چنین می‌نماید که در عمل به یک کار مشغولند، پس فرق عظیمی که این دو را از هم تفکیک می‌کند در چیست؟ فرقی که باعث می‌شود اولی آنچنان مذموم باشد و دومی تا به این حد ممدوح.

یکی از وجوهی که تقلید را از متابعت متمایز می‌کند علت یا منشا آن است. مولانا تقلید را ناشی از حرص و طمع می‌داند. او در حکایت فروختن صوفیان بهیمه مسافر را جهت سماع (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۰۳) تقلید کردن و در نتیجه مغبون شدن آن صوفی مسافر را نتیجه طمع او در شریک شدن ذوق و مواجیه دیگر صوفیان می‌خواند:

صاف خواهی چشـم و عقل و سمع را　　بـــر دران تـــو پرده‌هـــای طمـــع را
زانـــک آن تقلید صوفـی از «طمـع»　　عـــقل او بربســـت از نـــور و لمـــع
طمـع لوت و طمع آن ذوق و ســماع　　مـــانع آمـــد عـــقل را از اطـــلاع
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۰۵)

در داستان «تلبیس وزیر بانصاری» (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۰) نیز پیروی نصاری از آن وزیر جهود امرای دوازده‌گانه‌شان ناشی از طمع آنان است به سعادت اخروی و شاید برتری دنیوی.

هـر فریقـــی مـــر امیـری را تبـع　　بنـده گشـته میـر خـود را از طمـع
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۴)

هر چند فرمانبرداری مقلدانهٔ این گروه هم نهایتاً حاصلی جز تباهی برایشان ندارد. کسی که به تقلید کاری را می‌کند از آن جهت که علم تقلیدی دارد و بر همه جوانب امر آگاه نیست، شاید که نتیجه‌ای خلاف مقصود خود بیابد. همچون حکایت به عیادت رفتن کر بر همسایهٔ رنجور خویش (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۵۰) عابدی که با وهم و گمان و با تقلید کردن پی هدایت می‌گردد نیز ای بسا نتیجه‌ای عکس بگیرد.

بس کسان کایشان زطاعت گمره‌اند　　دل بـه رضـوان و ثـواب آن دهـنـد
خـود حقیقت مـعصیت باشد خـفی　　بـس کدر کان را تـو پـنداری صفـی
همچو آن کر کو همی پنداشت‌ست　　کو نکویی کرد و آن بر عکس جست
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۵۱)

مـولانا تقلید را نتیجهٔ خواستن می‌داند. تقلید می‌کنیم تا به گمان خود خیری یا مقام و مرتبه‌ای دنیوی یا اخروی برای خود فراهم کنیم. با این حال به ندرت چنین چیزی حاصل می‌آید و اگر بیاید باز به ندرت قدر و وزنی خواهد داشت:

لیـک نـادر طالـب آیـد کـز فروغ / در حـق او نـافـع آیـد آن دروغ
او بقصـد نیـک خـود جایـی رسـد / گـرچـه جان پنداشت و آن آمد جسد
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۰۴)

نـوحه گـر باشـد مقلـد در حدیـث / جـز طـمـع نبـود مـراد آن خـبـیـث
نـوحه‌گر گویـد حـدیث سـوزناک / لیـک کـو سـوز دل و دامـان چاک؟
از مـحقق تـا مـقلد فـرق‌هاست / کین چو داوودست و آن‌دیگر صداست
منبـع گفتـار ایـن سـوزی بـود وان / مـقـلـد کـهنـه آمـوزی بـود...
هـم مـقلد نیسـت محـروم از ثـواب / نـوحـه‌گر را مـزد باشـد در حـساب
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۰۲)

مقلدان صورت پرستند؛ نقش را می‌گیرند و از معنی غافل می‌مانند (مولوی، ۱۳۸۸: ۱۳۳) و در غالب موارد همان‌طور که در بحث علم تقلیدی و علم تحقیقی دیدیم، قصدشان از تقلید جستجوی فضل است. فضل و هنر را هم برای برتری جویی و تمایز طلبی می‌خواهند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۷۸؛ مولوی، ۱۳۸۸: ۱۷۰)؛ (مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۳۸) تا به این وسیله بر دل‌ها حکومت کنند و در مقام معشوق و محبوب بنشینند.

شیـد کـردی تا بـه منبر بـر جهی / تا زلاف ایـن خـلـق را حـسرت دهـی
بـس بکـوشیدی، ندیدی گرمـی‌ای / پـس زشیـد آورده‌ای بـی‌شرمـی‌ای
گـرمـی آنِ اولـیا و انـبـیـاسـت / باز بـی‌شرمـی پـنـاه هـر دغاست
کـه التفـات خلـق سـوی خود کشـند / که خوشیم و از درون بس ناخـوش‌اند
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۶۵ ـ ۳۶۴)

طالـب حـیـرانی خـلقان شدیـم / دسـت طمـع انـدر اولوهیـت زدیـم
تـا به افـسون مـالک دل‌ها شـدیم / ایـن نمـی‌بینیم مـا کانـدر گـویم
در گـوی و در چهـی ای قلتبـان / دسـت وادار از سبـال دیـگران
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۳۰ ـ ۴۳۱)

در حالی که این مقام تنها از آن خداست، و هر کس با خدا هن‌بازی کند مستوجب رنج و بلا خواهد

بود.

هـــست الوهـــیت ردای ذوالـــجلال — هـر کـه در پوشـد بـرو گـردد وبـال
تـــاج از آن اوسـت آن مـــا کـمـــر — وای او کـــز حـــد خـــود دارد گـذر
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۷۳۳)

پیش از این گفتیم که مقلدان دچار ظن و شک‌اند، چون کاهی هستند که به کمترین بادی سرگردان می‌شوند، حجت‌شان چون خود آنان فاقد اصالت است و اگر از دولتی خبر دهند جز لاف و دروغ نیست. در بیان آنک در مخبر دولتی فر و اثر آن چون نبینی جای متهم داشتن باشد کی او مقلد است در آن. (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۸۲۰)

نیم تو مشک است و نیمی پشک هین — هیـن میفزا پشـک، افزا مشـک چین
آن مـــقلـــد صـــد دلیل و صد بیـان — در زبـــان آرد نـــدارد هـیـــچ جـــان
چـــونک گـــوینده ندارد جـــان و فر — گـــفت او را کِـــی بود بـرگ و ثمر
مـــی‌کند گـــستاخ مـــردم را بـه راه — او بجـان لرزان‌تر اسـت از بـــرگ کاه
پس حـدیثش گرچـــه بس با فـر بود — در حـــدیثش لـــرزه هـم مضمر بود
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۸۲۲ ـ ۸۲۱)

صورت ظاهر رفتار فرد، آنگاه که تبعیت می‌کند و وقتی که به تقلید مشغول است، تفاوتی ندارد. در متابعت نیز فرد ملزم به پذیرش و تسلیم بی‌قید و شرط دستورات پیر خود می‌شود با این تفاوت که بر خلاف تقلید که ریشه در حرص و طمع داشت، متابعت ناشی از احساس هم جنسی و یگانگی است. شمس و مولانا، تبعیت را نتیجهٔ هم خویی و هم صفتی مرید و مراد می‌دانند همان طور که نتیجهٔ تبعیت هم چیزی جز هم خویی و هم صفتی بیشتر آنان نیست.

هم‌خویی ـ تبعیت

اگر بین مرید و مراد هیچ جزء و مایهٔ مشترک و خو و صفت مشابهی وجود نداشته باشد، تبعیت محال است. در عین حال تبعیت مرید از مراد نیز موجب هم‌خویی و هم صفتی بیشتر این دو می‌شود. با تبعیت است که مرید به جمله صفات شیخ متصف می‌گردد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۹ ـ ۷۳۸)، تا آنجا که: شیخ مرید را فرو می‌خورد بی‌چون و چگونه عجب دارم از چنین کاری نادر (مولوی، ۱۳۸۸: ۲۷۶).

با تبعیت مرید از مراد اوصاف مرید در اوصاف شیخ محو و نابود می‌شود. همان‌طور که اوصاف هیزم تیره در صفت آتش ناپدید می‌گردد، از هیزم بودن او چیزی باقی نمی‌ماند و جمله آتش می‌شود، مرید نیز آنگاه که به شیخ می‌پیوندد از جنس شیخ می‌شود. همان‌گونه که آب ماکول نبات می‌شود و صفت نبات می‌گیرد شیخ نیز مرید را می‌خورد و او را به صفت خود در می‌آورد.

شمس بین متابعت صوری و متابعت معنوی تفکیک قائل می‌شود. متابعت صوری اگرچه لازم است اما کافی نیست.

> این ابایزید می‌آرند که خربزه نخورد و گفت: مرا معلوم نشد که پیغامبر علیه السلام خربزه چگونه خورد! آخر این متابعت را صورتی است. و معنی‌ای، صورت متابعت را نگاه داشتی، پس حقیقت متابعت چگونه ضایع کردی؟... (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۴۱)

در متابعت صوری آنچه مورد توجه مرید قرار می‌گیرد صورت و شکل قول، فعل و حال شیخ است و همان را هم پی می‌گیرد. اما در متابعت معنوی او از این اشکال گذر کرده و بر جان و معنای آنها می‌نگرد. با این حال حتی متابعت صوری هم عین تقلید نیست؛ این دو هر چند در بسنده کردن به ظاهر و پی گرفتن ظواهر امر در قول، فعل و حال مشابه هستند ولی همان‌طور که گفتیم، به لحاظ انگیزه و علت و نیز نتیجه و غایت با یکدیگر فرق دارند. در تقلید از کسی ادای او را در می‌آوریم ولی در متابعت از او، او می‌شویم.

خویش را هم صوت مرغان خدا — می‌شمرد آن بُد صفیری چون صدا
لحن مرغان را اگر واصف شوی — بر مراد مرغ کی واقف شوی؟
گر بیاموزی صفیر بلبلی — تو چه دانی کو چه دارد با گلی؟
ور بدانی، باشد آن هم از گمان — چون زلب جنبان، گمان‌های کران

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۵۰)

همان‌طور که با تقلید صدای مرغ، مرغ نمی‌شویم با تقلید قول و فعل و حتی حال شیخ نیز او نمی‌گردیم.

هین منه تو شور خود ای شوره خاک — پهلوی شور خداوندان پاک
گفت ای گریان چو ابر بی‌خبر — بر وفاق گریه شیخ نظر
الله الله ای وافی مرید — گرچه در تقلید هستی مستفید
تا نگویی دیدم آن شه می‌گریست — من چو او بگریستم، کان منکری است
گریه پر جهل و پر تقلید و ظن — نیست همچون گریه آن موتمن
تو قیاس گریه بر گریه مساز — هست زین گریه بدان راه دراز...

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۷۶۷)

اما تو به پنداشت، مساوی ایشان نگیر، که اگر مساوی ایشان بودی در فعل و در عبادت مساوی ایشان بودی در حال و در کشف (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۶۳).

تبعیت با حس همدلی و درک عمیق آغاز می‌شود و با محو مرید در شیخ پایان می‌پذیرد. مرید هم

صفت شیخ می‌شود، شیخ می‌شود.

«متابعت» یعنی هـمان نوری و روشنایی که دیدهٔ محمد نور دیدهٔ او شود، دیدهٔ او دیدهٔ او شود، موصوف شود به جمله صفات او، از صبر و غیره، هر صفتی بی‌نهایت (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۳۸).

شیخ شاهد و مبشر است. او آینه‌ای است که روی ما را به ما می‌نمایاند. متابعت با «خود را در او دیدن» آغاز می‌شود مرید خود را در شیخ می‌بیند و سخن خود را از دهان او می‌شنود.

آن‌ها که مقر می‌شوند خود را در انبیا می‌بینند و آواز خود ازو می‌شنوند و بوی خود را از او می‌یابند کسی خود را منکر نشود. از آن سبب انبیا می‌گویند به امت که «ما شماییم و شما مایید. میان ما بیگانگی نیست» (مولوی، ۱۳۸۸: ۳۲۱).

متابعت یعنی همدلی و هم نوایی؛ همان که هم علت و هم نتیجه شفقت و رحمت است. متابعت هم دلی و هم نوایی با کل هستی است، با ذره ذره وجود. با متابعت ما در هماهنگی و تعادل با عالم قرار می‌گیریم. مراد از متابعت، متابعت از یک فرد یا صورت یک آیین و مذهب نیست زیرا محمد هم متابعت می‌کرد:

> چون موسی بر خضر رفت متابعت را ندید، محمد متابعت را شناخت. چون محمد آن درویش را بدید در درویش نظر بایسته و شایسته کرد و کلمات بایسته گفت (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۹۸).

پی‌نوشت

۱. مثنوی، دفتر دوم، بیدار کردن ابلیس معاویه را کسی وقت نماز است و قصه منافقان و مسجد ضرار.

۲. ن .ک: اعتماد کردن بر تملق و وفای خرس.

۳. برای پیگیری بیشتر می‌توانید به آدرس‌های داده شده رجوع کنید.

۴. دفتر دوم ـ حکایت رنجانیدن امیری خفته‌ای را کی مار در دهانش رفته بود.

۵. دفتر دوم ـ قصهٔ اعتماد کردن بر تملق و وفای خرس.

۶. البته توجه داریم در این مثال خاص، لایه اول و لایهٔ سوم تا حد زیادی به هم نزدیکند. در حقیقت دوگانه زشتی و زیبایی مثال خوبی برای لایهٔ سوم به دست نمی‌دهد. در ادامه به تفصیل در این خصوص بحث خواهیم کرد.

۷. مثنوی، دفتر اول، در بیان آنکه این اختلاف در صورت روش است نی در حقیقت راه.

۸. هر چند مولانا نهایت طلب را ترک طلب می‌داند با این حال جای دیگر می‌فرماید تا زمانی که طلب در تو هست به مطلوب نرسیده‌ای، وقتی به مطلوب می‌رسی دیگر طلبی نمی‌ماند.

جوی جویان است و پویان سوی بحر — گم شود چون غرق دریا بار شد
تا طلب جنبان بود مطلوب نیست — مطلب آمد آن طلب بیکار شد
پس طلب تا هست ناقص بد طلب — چون نماند آنگهی سالار شد

(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۵۵)

از این رو اگر به ظاهر گفته مولانا با حرف شمس تفاوت دارد، در حقیقت به یک معنا اشاره می‌کند: زمانی تمنا و طلب در ما خاموش می‌شود که مطلوب حقیقی را یافته باشیم:

> همهٔ چیزهای عالم از مال و زن و جامه مطلوب لغیره است مطلوب لذاته نیست ... همچنین جمله چیزها مسلسل است با حق جل جلاله. اوست که مطلوب لذاته است و او را برای او خواهند نه برای چیزی دیگر که چون او ورای همه است و به از همه است و شریف‌تر از همه و لطیف‌تر از همه پس او را برای کم از او چون خواهند؟ پس الیه المنتهی. چون به او رسیدند به مطلوب کلی رسیدند (مولوی، ۱۳۶۸: ۱۰۱).

۹. مثنوی، دفتر اول، ۷– ۱۸۰۶. داخل پرانتز و درنهایت اختصار باید توضیح دهیم که چرخه تبدیل اضداد یک سیر افقی صرف ندارد، حرکت عمودی هم دارد و در این حرکت عمودی است که جزو به کل می‌رسد. فی‌المثل در دوگانه قهر و لطف، لطف کل است و قهر جزو؛ زیرا قهر قهر می‌شود لطف و لطف لطف هم می‌شود لطف. اگر با قهر، قهر کنیم لطف کرده‌ایم و اگر با لطف لطف کنیم، باز لطف کرده‌ایم. به این دلیل است که می‌گوییم لطف بر قهر و وفا بر جفا سبقت دارد. وفای وفا می‌شود وفا و جفای جفا هم می‌شود وفا. چون جفا را جفا کنیم، وفا کرده‌ایم و اگر وفا را وفا کنیم، باز وفا کرده‌ایم. لطف کل است و قهر جزء؛ همچنان که وفا کل است و جفا جزء. زشتی را زشت بدانیم زیباست و زیبایی را زیبا بدانیم هم زیباست. رحمت را رحمت کنیم، رحمت است و غضب را غضب کنیم هم رحمت است. بدی را بدی کنیم خوبی است و خوبی را خوبی کنیم هم خوبی است. ناپسند را ناپسند بدانیم پسندیده است و پسندیده را پسندیده بدانیم هم پسندیده است. لذا زیبایی بر زشتی و رحمت بر غضب و خوبی بر بدی سبق دارد و ازاین‌رو در نسبت با آنها کل محسوب می‌شود.

خارم ز تو [عشق] گل گشته و اجزا همه کل گشته — هم اول ما رحمت، هم آخر ما رحمت
در خار ببین گل را، بیرون همه کس بیند — در جزو ببین کل را، این باشد اهلیت
در غوره ببین می را، در نیست ببین شی را — ای یوسف در چه بین شاهنشهی و ملکت

***

چون جزو جانم، کل شوم؛ خار گلم، هم گل شوم — گشتم سمعنا، قُل شوم در دوره دوار من
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۷۹)

چرخه تبدیل اضداد یک چرخه یکنواخت بیهوده نیست. حرکتی است عمودی در کنار حرکت افقی که در آن جزو به کل می‌پیوندد. درست مانند وقتی‌که در مسیر یک فنر از مرکز به سمت محیط حرکت می‌کنیم و دوباره به مرکز بازمی‌گردیم؛ اما این بار در سطحی بالاتر قرار می‌گیریم. به همین ترتیب به‌واسطه این حرکت دوری است که به‌تدریج جزو به کل می‌پیوندد؛ بنابراین تغییر و تبدل در چرخه اضداد بی‌پایان نیست و نهایتاً با پیوستن به کل از تلون‌ها عبور کرده به عالم ثبات و یکرنگی می‌رسیم.

۱۰. باید توجه داشت آنچه منتفی است تخالف اضداد در تأثیر نهایی عملکردشان در هستی است والا

تردیدی نیست که پیامبر و شیطان یا کفر و ایمان و علم و جهل و ... نمی‌توانند به لحاظ وجودی یگانه باشند (فی‌المثل نگاه کنید به بیت‌های ۲۷۰۴ – ۲۶۷۶ دفتر دوم مثنوی). در این ابیات مولانا شیطان را نیز چون پیامبر محک حق و باطل، راهنمای نیکوان و آینه زشتی و خوبی می‌داند. برای فهم این مطلب باید به تمایز مقصود و نتیجه یا هدف و پیامد توجه کنیم. مقصود عامل یا هدف او چیزی است که به خاطر آن دست به عمل می‌زند. اما نتیجه و پیامد فعل او آثاری است که بر آن مترتب می‌گردد و لزوماً با مقصود و هدف عامل همخوان نیست همان‌طور که محدود به آن هم نمی‌شود. همین که فعلی محقق می‌شود تا ابد اثرهایی از او زاده می‌شود که نتایج و پیامدهای آن هستند. نتایج و پیامدها همان چیزی است که خواست حق از محقق شدن آن فعل است و غیر از مقصود و هدف عامل است (نگاه کنید به مثنوی معنوی دفتر اول، بیت‌های ۱۶۷۱ – ۱۱۶۱).

۱۱. خدا هم جمع اضداد است: حاضر و غایب، خافض و رافع، قابض و باسط، ضار و نافع، معز و مذل، پیدا و پنهان، اول و آخر، ظاهر و باطن، طالب و مطلوب، عاشق و معشوق، محی و محیت، ...

۱۲. تصور می‌شود آنچه مولانا و شمس از آن با عنوان «بر بام برآمدن» یاد می‌کنند اشاره به همین تجربه داشته باشد: ده بار از آن راه بدان خانه برفتید، یک بار از این خانه برین بام برآیید.

۱۳. شمس و مولانا از این یاران گاه به مرکب و اسب و خر یاد می‌کنند.

۱۴. نگاه کنید به بانگ آب، فصل عشق.

۱۵. باید توجه داشت که مولانا و شمس ـ برخلاف فلاسفه ـ در به‌کارگیری کلمات، صرفاً در یک معنای خاص، چندان التفاتی ندارند. چنین نیست که بین دال و مدلول همیشه یک رابطه یک‌به‌یک موجود باشد؛ یک واژه همواره برای دلالت بر یک معنا به کار رود و برعکس، یک معنا همیشه مدلول یک واژه باشد. ازاین‌رو نباید انتظار داشت که در کلام مولانا و شمس هرجا واژه طلب را دیدیم لزوماً با همین معنایی مواجه شویم که در اینجا به آن نسبت می‌دهیم و یا کلمه خواستن همواره به همین معنای موردنظر ما دلالت داشته باشد. این دقت و توجه صرفاً از سوی ماست، آن هم برای فهم بهتر اختلاف این دو معنا.

منابع

ـ افلاکی، احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، تصحیح تحسین یازیجی، انتشارات دنیای کتاب.
ـ شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی.
ـ کریمی، سودابه، (۱۳۹۳)، بانگ آب؛ دریچه‌ای به جهان‌نگری مولانا، انتشارات رشد آمورش.
ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۷۶)، مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، انتشارات علمی فرهنگی.
ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۹۱)، دیوان کبیر، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات الهادی.
ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۶۸)، فیه‌مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات نگارستان کتاب.

آینه در آینه
(تأمّلی بر رابطهٔ شمس و مولانا)

ایرج شهبازی[1]

چکیده

رابطهٔ شمس و مولانا یکی از شگفتی‌های عرفانِ اسلامی است و با وجود پژوهش‌های فراوانی که پیرامون آن انجام شده است، همچنان جای ژرف‌اندیشی دربارهٔ ابعادِ گوناگونِ آن باقی است. با اعتراف به جنبه‌های رازآلودِ این ماجرا که تن به هیچ‌گونه تحلیلِ عقلانی و علمی نمی‌دهد، می‌توان مطمئن بود که پاره‌هایی مهم از آن را می‌توان شناخت. یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها دربارهٔ رابطهٔ شمس و مولانا این است که چرا شمس نتوانست در کسی جز مولانا چنین تحولی را پدید آورد و از چه رو مولانا به کسی جز شمس دل نباخت؟ مقالهٔ حاضر، با تأمل در *مقالات* شمس و *مثنوی* شریف و *دیوان* کبیر، می‌کوشد پاسخی مناسب برای پرسش بالا فراهم بیاورد. به نظر می‌رسد که شمس و مولانا، با وجود همهٔ توفیق‌های علمی و معنوی و مادی، از وضعیت موجود خود راضی نبوده‌اند و با تضرع و زاریِ فراوان از خداوند مهربان درمی‌خواسته‌اند که تحولی در زندگیِ آنها فراهم آورد و آنها را با ولیّی از اولیای خود آشنا کند. دعاهای خالصانه و کوشش‌های صادقانهٔ آنها مورد توجه حضرت حق قرار گرفته و آن دو از طریقِ رؤیاهایی راست، نشانه‌های ولیِّ موردِ نظر خود را از عالم غیب دریافت کرده‌اند. گذشته از این رؤیاهای صادقه، به نظر می‌رسد که بین شمس و مولانا نوعی سنخیت و جنسیت وجود داشته است و همین تجانُس سبب تجاذُبِ آنها شده است. افزون بر اینها از سخنانِ شمس و مولانا برمی‌آید که آن دو از وجود خود ملول شده بودند و در آرزوی آن بودند که در آینهٔ شخصیِ صافی‌ضمیر و پاک‌نهاد به تماشای خویش بایستند و همین خاصیت آینگی سبب شده است که آن دو به همدیگر دل ببازند و غرق تماشای هم شوند.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، مولانا، تولد دوباره، *مقالات* شمس، *مثنوی* معنوی، *دیوان* شمس، جذبِ جنسیت، خاصیت آینگی.

---

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، موسسه لغتنامه دهخدا

مقدمه

دیدار شمس تبریزی و مولانا یکی از شگفت‌آورترین و رازآلودترین حوادث در تاریخ عرفان اسلامی است و شاید نتوان دیداری را در طول تاریخ نشان داد که چنین رستاخیز بی‌منتهایی را در پی داشته و این همه آثار و نتایجِ حیرت‌انگیز بر جای گذاشته باشد. ابعادِ این ملاقات چنان باورنکردنی و دور از ذهن بوده است که از همان زمانِ مولانا، توجه افراد زیادی را به خود جلب کرده است و بسیاری از کسان، با گمانه‌زنی‌های گوناگون، کوشیده‌اند اندک روشناییی بر زوایای تاریک آن بی‌فشانند و افسانه‌ها و داستان‌های دل‌انگیز و احیاناً ناخوشایندی هم پیرامون این دیدارِ تاریخی شکل گرفته است. به نظر می‌رسد که علی‌رغم همهٔ این حدس‌ها و گمان‌ها و با وجود تمام افسانه‌ها و داستان‌ها، همچنان حقیقتِ این دیدار در پرده‌ای از راز و ابهام پوشیده شده و پرسش‌های بی‌پاسخِ فراوانی دربارهٔ جنبه‌های مختلف آن وجود دارد؛ پرسش‌هایی از این دست: وضعیت روحی و روانیِ مولانا پیش از ملاقات با شمس چگونه بود؟ آیا او از زندگی خود راضی بود و اصلاً انتظار چنین حادثه‌ای را نداشت، یا اینکه خود او هم منتظر چنین تحولی بود؟ وضعیت روحی و روانیِ شمس، پیش از ملاقات با مولانا چگونه بود و آیا او خود منتظر چنین حادثهٔ عظیمی بود؟ دقیقاً چه حادثه‌ای باعثِ انقلابِ شدید روحیِ مولانا شد؟ آیا شمس از طریق کرامت و امور خرق عادت موجب تحول در مولانا شد، یا رفتار و سخنِ او چنین حادثهٔ شگفت‌آوری را آفرید، یا راز دیگری در کار بود؟ در اولین ملاقات، بین آن دو چه گذشت؟ آیا مولانا در ابتدا در برابر شمس مقاومت کرد، یا از همان آغاز و در یک لحظه شیفتهٔ او شد؟ آیا مولانا هم تأثیری بر شمس داشت، یا این تأثیرگذاری، به طور یک‌سویه، از جانب شمس بود و مولانا تنها نقش یک پذیرندهٔ منفعل، یا پذیرندهٔ فعال را داشت؟ چرا شمس در هیچ کسِ دیگری جز مولانا نتوانست چنین تحول عمیقی را پدید بیاورد؟ چرا هیچ کسِ دیگری جز شمس نتوانست چنین تحولی را در مولانا پدید آورد؟ در اولین خلوت که چند ماه طول کشید، بین شمس و مولانا چه گذشت؟ آیا شمس مطالب خاصی را به مولانا آموخت؟ با وجود تفاوت‌های عمیقی که میان شخصیت مولانا و شمس وجود داشت، چگونه چنین عشق آتشینی بین آنها درگرفت؟ این رابطه در زندگی خانوادگی و شغلیِ مولانا چه تأثیری داشت؟ شمس و مولانا در چه سنی به هم رسیدند؟ آیا رابطهٔ شمس و مولانا همیشه در حالت صلح و صفا بود، یا اینکه آن دو دوره‌هایی از قهر و آشتی را تجربه می‌کردند؟ پایان رابطهٔ شمس و مولانا چگونه رقم خورد؟ سرانجام شمس چه شد؟

این فهرست را می‌توان باز نگه داشت و پرسش‌های دیگری را بر آن افزود. عموم پژوهشگرانِ ارجمندی که دربارهٔ دیدار مولانا و شمس سخن گفته‌اند، کوشیده‌اند به برخی از این پرسش‌ها پاسخ بدهند، اما تاآنجاکه نگارنده می‌داند، هنوز تحقیقی جامع و کامل دربارهٔ برخوردِ این دو اقیانوسِ عشق و معرفت انجام نشده و جا برای انجام تحقیقاتِ جدید همچنان باز است.[1]

خوشبختانه تحقیقات فراوانی دربارهٔ ملاقات شمس و مولانا انجام شده و هرکدام از این پژوهش‌ها پرتوی بر بخشی از تاریکی‌های این ماجرای شگفت‌آور افکنده است و البته برخی از آنها هم بر ابهامِ موضوع، بیش از پیش افزوده‌اند. نقد و بررسی همهٔ این تحقیقات، به فرصتی بس فراخ نیاز دارد و شایسته است که یک تک‌نگاری دقیق و مفصل در این باره انجام بگیرد. در زیر به برخی از پژوهش‌ها که دارای بحث‌های کوتاه، یا بلندی، در زمینهٔ ملاقات شمس و مولانا هستند، اشاره می‌شود: ۱) زندگی‌نامهٔ مولانا

جلال‌الدّین، از استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، صص ۴۸–۹۱، ۲) مولانا جلال‌الدّین، از استاد عبدالباقی گولپینارلی، ترجمهٔ دکتر توفیق سبحانی، صص ۱۰۴–۱۸۴، ۳) پله‌پله تا ملاقات خدا، از استاد عبدالحسین زرین‌کوب، صص ۱۰۰–۱۶۸، ۴) شمس تبریزی، از دکتر محمد علی موحد، صص ۱۰۶–۱۷۰، ۵) مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب، از دکتر فرانکلین دین‌لوئیس، ترجمهٔ استاد حسن لاهوتی، صص ۲۶۵– ۱۷۷، ۶) حیات معنوی مولانا، از دکتر مهدی کمپانی‌زارع، صص ۱۱۲–۱۶۸، ۷) روایت سرّ دلبران، از دکتر قدرت‌الله طاهری، صص ۶۱–۱۹۹، ۸) قمار عاشقانه، از دکتر عبدالکریم سروش، صص ۱۰۵–۱۱۵، ۹) غزلیات شمس تبریز، از دکتر محمدرضا شفیعی‌کدکنی، مقدمه، صص ۱۰–۲۱، ۱۰) آینهٔ جان، از دکتر آرش نراقی، فصل دوم.

گفتنی است که همهٔ داستان‌های مربوط به ملاقات شمس و مولانا از این سه مأخذِ مهم گرفته شده‌اند: *ابتدانامهٔ* سلطان ولد[۲] (چاپ دکتر موحد و آقای حیدری، صص ۵۱–۷۴)، *رسالهٔ* فریدون سپهسالار (چاپ دکتر محمد افشین‌وفایی، صص ۱۰۶–۱۱۳) و مناقب‌العارفین افلاکی (چاپ استاد تحسین یازیچی، ج ۲، صص ۶۱۸–۷۰۳) گرفته شده‌اند. در کنار این سه منبع اصلی که آنها را از متون مربوط به خانوادهٔ مولانا به شمار می‌آوریم، در کتاب‌های مناقب، تذکره و تاریخ هم داستان‌ها و مطالبی نقل شده است که داده‌های این دسته از منابع یا از سه متنِ پیشین گرفته شده‌اند و یا اینکه از شنیده‌ها و شایعات فراهم آمده‌اند. از مهم‌ترین منابع این قسمت می‌توان به *ألجواهر المُضیئه*، از محیی‌الدّین عبدالقادر (طبع حیدرآباد، جلد ۲، صص ۱۲۴–۱۲۵، به نقل از استاد فروزانفر، ص ۵۷)، *سفرنامهٔ ابن‌بطوطه* (ترجمهٔ دکتر موحد، صص ۳۵۶–۳۵۷)، *هفت اقلیم*، از امین‌احمد رازی (به نقل از استاد فروزانفر، ص ۵۷)، *آتشکده*، از آذر بیگدلی (به نقل از استاد فروزانفر، ص ۵۷)، *تذکرهٔ الشعرای دولتشاهِ سمرقندی* (تصحیح استاد ادوارد براون، صص ۱۹۲–۱۹۷)، *نفحات الانس* جامی (تصحیح دکتر محمود عابدی، صص ۴۶۶–۴۶۸)، *ثواقب المناقب اولیاء الله*، از عبدالوهّاب‌بن‌جلال‌الدّین محمد همدانی (تصحیح استاد عارف نوشاهی، صص ۶۵– ۵۶ و ۲۷۴–۲۷۸) و نظایر آنها اشاره کرد. تقریباً با اطمینان می‌توان گفت که همهٔ تحقیقاتِ مربوط به رابطهٔ شمس و مولانا از این منابع گرفته شده‌اند و این منابع هم، یا به سبب اعتماد به شنیده‌ها و افسانه‌ها، یا به سببِ شیفتگی فراوان به شمس و مولانا و یا به خاطرِ فقدان روش علمی، غالباً باعثِ سردرگمی و حیرت خوانندهٔ ژرف‌اندیش می‌شوند.

به نظر می‌رسد که در میان منابع بالا، بیشترین اعتبار و اهمیت از آنِ منابعِ مربوط به خانوادهٔ مولانا، به ویژه *ابتدانامه* و *رسالهٔ* سپهسالار است، اما مهم‌تر و معتبرتر از همهٔ اینها، باید در درجهٔ نخست به *مقالات* شمس تبریزی، *مثنوی معنوی*، *کلیات* شمس، نامه‌های مولانا و *فیه‌مافیه* مراجعه کرد. تردیدی نیست که شمس و مولانا که قهرمانان اصلی این ماجرا هستند، بهتر از هرکسی می‌توانند دربارهٔ ماهیت این رابطه سخن بگویند و خوشبختانه هم شمس و هم مولانا، با صراحت و صداقت تمام دربارهٔ رابطه‌شان سخن گفته و پرده از تاریک‌ترین ابعاد آن برداشته‌اند.

خوشبختانه در سال‌های اخیر استادانی مانند دکتر موحد، دکتر قدرت‌الله طاهری، دکتر عبدالکریم سروش، دکتر کمپانی‌زارع و جزآنها کوشیده‌اند که رابطهٔ شمس و مولانا را، با تکیه بر سخنانِ خودِ آنها، تحلیل کنند و نتایج نیکوی فراوانی هم به دست آورده‌اند. البته جای یک تک‌نگاریِ مفصل درمورد

رابطهٔ شمس و مولانا بر اساس مقالات شمس و آثارِ منثور و منظومِ مولانا خالی است. در مقالهٔ حاضر، می‌کوشیم که بر اساس سخنان شمس و مولانا نگاهی به این رابطهٔ مهم بیندازیم. فرضیه‌ای که در این مقاله مطرح می‌شود، شامل بخش‌های زیر است: بحثی دربارهٔ تولد دوباره، وضعیت شمس و مولانا پیش از این ملاقات، میلِ دوسویهٔ شمس و مولانا، مژدهٔ ملاقات در خواب، جذب جنسیت و بالاخره بازتافتنِ شمس و مولانا در یکدیگر.

تولد دوباره

در متون عرفانی از حضرت عیسی نقل شده است که: «هرکس دو بار متولد نشود، راهی به ملکوت آسمان‌ها ندارد» (عزالدین‌کاشانی، ۱۳۶۷: ۵۲) و از پیامبر بزرگوار اسلام نیز نقل شده است که: «بمیرید پیش از آنکه بمیرید» (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۳۷۰).[۳] به نظر می‌رسد که این دو سخن یک حقیقت را از دو چشم‌انداز مطرح می‌کنند و آن این است که برای دستیابی به کمال روحی و معنوی، لاجرم باید تحولی در زندگی خود ایجاد کرد و مادام که آدمی از آنچه که دارد، چشم نپوشد، نمی‌تواند آنچه را که ندارد، به دست بیاورد. برای تولد در مرتبهٔ بالاتر، لاجرم باید از مرحلهٔ پایین‌تر مُرد.[۴] این امر مستلزم آن است که آدمی بی‌رحمانه و صادقانه و به شکلی جدّی و مداوم، به نقد وضعیت فعلی خود بپردازد و با ژرف‌نگری در احوال، اندیشه‌ها و رفتارهای خود، به پالایش خویش از ویژگی‌های نادرست دست بزند و زمینه را برای آراستن خود به عناصر درست فراهم کند. به قول رومن رولان:

> در زندگی دورانی است که در آن باید جرأتِ بی‌انصاف بودن داشت. جرأت آن داشت که همه تحسین و احترامی را که به شخص تلقین کرده و آموخته‌اند، به دور انداخت و همه چیز را، از دروغ و حقیقت، انکار کرد، مگر آنچه را که شخص خود به حقیقت آن پی برده باشد.کودک در سراسر تربیت خویش و بر اثر همهٔ آن چیزها که در پیرامون خود می‌بیند و می‌شنود، چنان تودهٔ انبوهی از دروغ و حماقت را، همراه با حقایق اساسی زندگی، فرومی‌دهد که نخستین وظیفهٔ هر نوجوان که می‌خواهد مرد سالمی باشد، آن است که همه را بالا بیاورد (رولان، ۱۳۷۴: ۲/ ۲۶).

انسان اگر می‌خواهد به مقام روشن‌بینی برسد و زندگانیِ اصیلی را تجربه کند، باید شجاعت داشته باشد و بتواند آنچه را که بی‌اختیارِ او بر او تحمیل کرده‌اند، رها کند و با تخریب ساختمانِ ناخواسته و ناآگاهانهٔ وجودِ خویش، آجربه‌آجرِ بنای وجودش را خود انتخاب کند و ساختمانی جدید که همهٔ عناصر آن آگاهانه انتخاب شده باشند، بر ویرانه‌های آن بنا کند.

در کنار خیل عظیمی از مردمانی که زندگانی یکنواختی را پشت سر می‌گذارند و هیچ دگرگونی و تحولّی در ابعاد فکری و روحیِ آنها اتفاق نمی‌افتد، نوادری نیز هستند که در زندگی خود تحولاتی عمیق و بنیادین را از سر می‌گذرانند و غیر از آن تولدِ اجباری که از طریق آن، از زهدانِ مادر، به این دنیا می‌آیند، تولدی دیگر را تجربه می‌کنند و گام در دنیایی دیگر می‌گذارند که با دنیای پیشین به کلّی متفاوت است.[۵] این تولد هرچه که باشد و هرگونه که رخ بدهد، آثار شگفت‌آوری بر همهٔ جنبه‌های زندگی شخص

می‌گذارد و از آن پس زندگیِ خانوادگی، شغلی، مذهبی و سیاسی او را دستخوش تغییرات عظیمی می‌کند و همهٔ آثارِ فکری و هنریِ ماندگار او، پس از این تولد پدید می‌آید، به طوری که می‌توان گفت که این قبیل انسان‌ها جاودانگیِ نام و آثار خود را وامدارِ همین تولد دوباره شان هستند.

انسان‌های ساده‌دل[۶] و ظاهربین که به خاطر ناتوانیِ علمی، نمی‌توانسته‌اند برای تحولات عمیقی که در زندگیِ برخی از عارفان رخ داده است، دلایل منطقی و قانع‌کننده‌ای پیدا کنند، انواع داستان‌های خرافه‌آمیز و باورنکردنی را برساخته و به این طریق علاوه‌براینکه ناتوانیِ خود در تفسیر علمی و معقول چنین پدیده‌هایی را آشکار کرده‌اند، به نوعی بر شگفت‌انگیزی و رازآمیزیِ آن هم انگشت نهاده‌اند. از جهتی هم می‌توان گفت که حق با سازندگانِ ساده‌دل و ناقلانِ خوش‌قلبِ این روایات بوده است؛ چراکه به سختی می‌توان باور کرد پدیده‌ای شگفت‌آور که همهٔ بنیان‌های فکری و روحیِ یک انسان را درهم می‌کوبد و از او انسانی کاملاً نو پدید می‌آورَد، نتیجهٔ یک سیر طبیعیِ فکری و روحی باشد. غالب این داستان‌ها برساختهٔ مریدانی است که هدفی جز تکریمِ مُراد خود نداشته‌اند و برخی از این روایت‌ها نیز به مرور زمان و بر اثر گردشِ ایّام، در بین مردم، با انواع افزایش‌ها و کاهش‌ها روبه‌رو شده‌اند.[۷] درمورد بسیاری از این روایت‌ها که با هیچ عقل سلیمی نمی‌خوانند، دو نکته گفتنی است: اول آنکه در غالب آنها نکته‌های اخلاقی و عرفانیِ بدیع و تأمل‌برانگیزی وجود دارد و چنانکه کسی به خاطر اشتمال آنها بر پاره‌ای خرافات و کراماتِ نامعقول، همه را به چوب رد نزند و از سر تأمل در آنها بنگرد، می‌تواند نکته‌هایی عالی دربارهٔ انسان و خدا و حیات معنوی در آنها بیابد و دیگر اینکه این روایات از حیث مردم‌شناسی و روان‌شناسیِ اجتماعی و حتی روان‌شناسیِ خرافات دارای ارزش‌های فراوانی هستند و هرکدام آنها را می‌توان سندی گرانبها دانست که به کار انواع تحلیل‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی می‌آیند؛ ازاین‌رو نباید به صرف اینکه بُن‌مایه‌های خرافی و باورنکردنی در این روایت‌ها وجود دارد، همهٔ آنها را دور ریخت.

امروزه که ما از لابه‌لای متون گذشته، آگاهی‌های فراوانی راجع به بسیاری از این عارفان به دست آورده‌ایم و از سوی دیگر به انواع نظریه‌ها و روش‌های علمی مجهز هستیم، تا حدود زیادی می‌توانیم به تحلیل اسناد بازمانده بپردازیم و پرده از روی ابهام‌های موجود، در زمینهٔ تحولات روحی عارفان، برداریم. البته معنای این سخن به‌هیچ‌وجه آن نیست که همهٔ ابعاد این پدیده‌های معنوی و روحی قابل تفسیرِ علمی هستند؛ چراکه در مسائل عرفانی و روحی، به‌هرحال، همیشه رازها و لطایفی وجود دارد که تن به هیچ‌گونه تبیین علمی نمی‌دهند و همواره به صورتِ یک راز باقی می‌مانند، اما معنی این سخن آن هم نیست که همهٔ بخش‌های این قبیل امور رازآلود و دست‌نیافتنی هستند. خوشبختانه امام محمد غزّالی در المنقذ من الضّلال، سن آگوستین در اعترافات، تولستوی در اعتراف و ژان ژاک روسو در اعترافات، خود، به تحلیلِ دقیقِ تحول روحیِ خویش پرداخته و با دقت و صداقت جزئیات ماجرا را ثبت کرده‌اند و آن قدر اطلاعات در اختیار ما قرار داده‌اند که از خلال آنها بتوانیم زمینه‌ها، دلایل و آثار تحولِ روحیِ آنها را به خوبی بکاویم. درمورد تولد دوبارهٔ بودا هم ظاهراً اختلافِ نظری وجود ندارد و شرح ماجرا کاملاً روشن است (رک: پاشایی، ۱۳۷۵: ۱۰۹ ـ ۱۰۴). آنچه که در همهٔ این گزارش‌های صادقانه جلب نظر می‌کند، آن است که در هیچ‌کدام از آنها اتفاق خارق‌العاده‌ای رخ نداده است و انسانی حقیقت‌جو که از دستاوردهای زندگیِ خود راضی نبوده، صادقانه به نقد گذشتهٔ خود پرداخته و پس از اینکه دریافته است که زندگیِ او

در طریقی پسندیده پیش نمی‌رود و به شیوه‌ای دیگر هم می‌توان زیست، بر همهٔ موفقیت‌های علمی، ادبی، اجتماعی و دینی خود پشت پا زده و گام در راهی کاملاً نو گذاشته است. درمورد بودای بزرگ که یکی از درخشان‌ترین تولدهای دوبارهٔ جهان از آنِ اوست، می‌دانیم که او با دیدنِ بیماری و مرگ و فقر عمیقاً متحول شد و در این تحولِ عمیق، هیچ خبری از کرامت، یا حادثهٔ خارق‌العاده‌ای وجود نداشت. اگر درمورد تحولِ درونیِ دیگر عارفانی که تولد دوباره‌ای در زندگی خود داشته‌اند، نیز گزارش‌های دقیقی در دست داشتیم، می‌توانستیم دریابیم که این تجربه‌ها بیش از آنکه نتیجهٔ یک حادثهٔ عجیبِ آمیخته با خرقِ عادت باشند، حاصلِ تلاش‌های خالصانهٔ این انسان‌های خیرخواه و حقیقت‌جوی از یک سو و ارادهٔ خداوند دانای توانای مهربان برای هدایتِ طالبان حقیقت از سوی دیگر بوده است.

خوب است که برای تبیین بهتر موضوع، به گزارش‌های مربوط به تولدِ دوباره در *تذکرهٔ الاولیای* عطار نگاهی بیندازیم. در تذکرهٔ الاولیای عطار نیشابوری (چاپ دکتر محمد استعلامی) هفده مورد از تحول‌های درونی عارفان ثبت شده است. این هفده عارف و زاهد عبارتند از: حسن بصری (صص ۲ – ۳۱)، مالک دینار (صص ۵۰ – ۴۹)، حبیب عجمی (صص ۶۰ – ۵۹)، عُتْبَه الغلام (صص ۷۰ – ۶۹)، فضیل عیاض (صص ۹۰ – ۸۹)، ابراهیم ادهم (صص ۱۰۳ – ۱۰۲)، بِشْرِ حافی (صص ۱۲۹ – ۱۲۸)، ذوالنّون مصری (صص ۱۳۹ – ۱۳۷)، عبدالله مبارک (صص ۲۱۲ – ۲۱۱)، شقیق بلخی (صص ۲۳۳ – ۲۳۲)، داوود طایی (صص ۲۶۴ – ۲۶۳)، معروف کرخی (صص ۳۲۵ – ۳۲۴)، یوسف ابن حسین (صص ۳۸۳ – ۳۸۲)، ابوحفص حدّاد نیشابوری (صص ۳۹۱ – ۳۹۰)، ۱۵) منصور ابن عمار (صص ۴۰۶ – ۴۰۵)، ابوعثمان حیری (ص ۴۷۶) و ابوعبدالله تروغبدی (ص ۵۵۶).[۸]

گفتنی است که همهٔ گزارش‌های مربوط به تولد دوباره، در بخش اول کتاب *تذکرهٔ الاولیاء* که شامل شرح حال هفتاد و دو عارف است، آمده‌اند و در بخش دوم این کتاب که عنوان *ملحقات* را بر خود دارد، حتی یک مورد هم از تولد دوباره وجود ندارد. با توجه به اینکه در بخش نخست *تذکرهٔ الاولیاء* احوال و سخنان هفتاد و دو عارف آمده است و فقط درمورد هفده نفر از آنها به تحول درونی‌شان اشاره شده است؛ درمی‌یابیم که درمورد پنجاه و پنج نفر از این عارفان سخنی از تحول درونی نیست و نیز درمورد بسیاری از عارفان که از سرگذشت آنها اطلاعاتی در دست داریم، اشاره‌ای به تولد دوباره‌شان نشده است. آیا معنی این سخن آن است که این عارفان از آغاز عمر خود، به طور طبیعی در عالم سیر و سلوک بوده‌اند و در زندگی آنها تولدی رخ نداده است، یا اینکه آنها هم چنین تحولاتی را از سر گذرانده‌اند، ولی گزارشی درمورد این رویدادها در *تذکرهٔ الاولیاء* و دیگر منابع مربوط به عارفان ثبت نشده است؟ به هر حال مسألهٔ قابل تأملی است. به نظر می رسد که دراینجا مسألهٔ اصلی استعداد ذاتی است؛ یعنی در همهٔ جوامع قدیم و جدید افرادی بوده و هستند که ذاتاً تواناییِ درک و تجربهٔ مسائل روحی را دارند و در هیچ شرایطی نمی‌توان انتظار داشت که یک جامعه به طور کامل از وجود چنین افرادی تهی باشد. همانگونه که همیشه و در همهٔ جوامع کسانی هستند که استعداد پزشکی، سیاست، زبان‌شناسی و مانند آنها را دارند، همواره در همهٔ جوامعِ انسانی، حتی در جمع‌های بسیار کوچکی مانند روستاهای کم‌جمعیت هم در کنار سایر افرادی که هرکدام یکی از کارها را بر عهده دارند، کسانی هستند که به مسائل روحی و معنوی گرایش دارند. نکته در اینجاست که چنانچه کسی دارای استعداد عرفانی باشد و از همان آغاز در

شرایط مناسبی برای رشد و شکوفاییِ این استعداد قرار بگیرد و یا دست کم مانعی بر سر راه استعدادش وجود نداشته باشد، او به شکلی کاملاً طبیعی رشد می‌کند و از همان آغاز در مسیر حقیقی و طبیعی خود قرار می‌گیرد و بدیهی است که در زندگی چنین کسی نیازی به تولد دوباره نیست. بسیاری از عارفان بزرگ مانند بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، جنید بغدادی، ابوسعید ابوالخیر و مانند آنها از این گروه هستند و گزارشی درمورد تولد دوبارهٔ آنها به دست ما نرسیده است. استعداد عرفان و معنویت در این قبیل افراد به شکل برزُسته است و بدون کمترین دشواری و به صورتی بسیار طبیعی رشد می‌کند، اما اگر کسی دارای چنین استعدادی باشد و به خاطر شرایط خانوادگی، یا اجتماعی در مسیری غیر از مسیر طبیعی خود قرار بگیرد، آن استعدادِ خداداد در زیر انبوهی از مسائل غیر ضروری پنهان می‌شود و چنانچه در آینده زمینه‌ای فراهم شود، به شکلی غالباً توفانی آشکار می‌شود و نام تحول و تولدِ دوباره را به خود می‌گیرد. البته این سخن فقط درمورد استعداد عرفان و مسائل روحی صادق نیست، بلکه درمورد سایر هنرها و حرفه‌ها نیز چنین است؛ به عنوان نمونه ممکن است که کسی استعداد موسیقی داشته باشد، اما در خانواده یا جامعه‌ای باشد که نتواند به راحتی در پی شکوفا کردن استعداد خود برآید، به این ترتیب یا او گرفتار عقده‌های روحی می‌شود و یا در زمانی خاص و با حادثه‌ای ویژه، انرژی خفتهٔ درونی‌اش بیدار می‌شود و زندگی او را به دو بخش تقسیم می‌کند.

از بررسیِ دقیق زندگانی‌های عارفانی که چنین تحولی را تجربه کرده‌اند، می‌توان دریافت که آنها غالباً استعداد سَیر و سلوک معنوی را داشته‌اند، ولی به خاطر متولد شدن در خانواده‌ای که به طور کامل با عوالم عرفانی بیگانه بوده‌اند، و یا به خاطر آموزش‌های نادرست خانواده و جامعه، در مسیری دیگر افتاده و حتی به مراتب بالایی هم دست یافته‌اند، اما آن استعدادِ شکوفانشده به صورت دغدغه و خارخاری رنج‌آور در بسیاری از لحظات زندگی، عیش آنها را طیش کرده و آرامش را از آنها گرفته است و آنگاه که با انسانی بزرگ روبه‌رو شده‌اند، یا نشانه‌هایی از عالم معنا را دریافت کرده‌اند، زندگانی جدیدی را شروع کرده‌اند. مولوی، غزّالی و بودا نمونه‌های خوبی برای این موضوع هستند. در غالب موارد حادثه‌ای که سبب تولد دوبارهٔ کسی می‌شود، حادثهٔ بزرگ و کوبنده‌ای نیست و جمله‌ای که باعث تحولی در کسی می‌شود، جملهٔ شگفت‌آوری نیست. در زندگی غالبِ ما انسان‌ها، آن قبیل ماجراها، یا آن گونه سخن‌ها دیده و شنیده می‌شوند، ولی تحولی در ما رخ نمی‌دهد، اما صاحبِ تجربهٔ تولد دوباره آن حادثه را جدی می‌گیرد و از آن تأثیر می‌پذیرد؛ مانند بودا که با دیدن یک جنازه، یک فقیر و یک بیمار آن تحولِ عظیم درونی را تجربه کرد. جالب اینجاست که در قصه‌های ساخته‌شده درمورد تولدِ دوبارهٔ عارفان تماماً بر روی حادثه، سخن یا شخصی که باعث تحولِ عارف شده است، درنگ می‌شود و تلاش می‌شود بر غرابت و شگفت‌آوریِ آن افزوده شود، حال آنکه درواقع باید همهٔ تأکیدها بر روی شخصیت عارفی که تحول یافته است، باشد نه بر روی عاملِ بیرونی؛ چراکه دیگران نیز با آن عامل روبه‌رو شده‌اند، اما تحولی در آنها رخ نداده است.

از بررسی گزارش‌هایی که درمورد تحولات عارفان، در لابه‌لای متون، باقی مانده و به دست ما رسیده‌اند، می‌توان دلایل چندی را برای این تحولات برشمرد. در برخی از تولدهای دوباره تنها یکی از این عوامل و در برخی دیگر، ترکیبی از دو یا چند عامل سبب این تحول شده است: ۱) شکست در یک تجربهٔ عشقی، ۲) افراط خانواده یا جامعه در رفاه و لذّت و تجمل، ۳) تأمل ژرف در پدیده‌هایی

مانند فقر، مرگ، بیماری، ناپایداری دنیا و مانند آنها، ۴) دستیابی به اوج موفقیت‌های علمی، اجتماعی، مذهبی و راضی نشدن از آنها، ۵) شنیدن جمله‌ای تأمل‌برانگیز از قرآن، یک عارف، یک شئ و حتی از یک دستفروشِ دوره‌گرد، ۶) دیدار با یک انسان بزرگ، ۷) افراط در فسق و فجور و گناه، ۸) پای‌بندی به برخی از اصول انسانی و اخلاقی و گاه مذهبی، ۹) دست شستن از یک گناه، یا ترک کردن یک موقعیت گناه‌آلود، ۱۰) انجام دادن یک کار درست و خوب؛ معمولاً احسان کردن به یک حیوان، یا کمک کردن به یک انسان، ۱۱) دیدن حادثه‌ای، یا شنیدن سخنی و بر اثر آن اعتماد یافتن به خدا در باب روزی و معاش. متأسفانه امکان تحلیل این موارد و نشان دادنِ نمونه‌های شاخص در هرمورد، در اینجا، وجود ندارد، اما به نظر می‌رسد که مولانا از عارفانی است که بر اثر عامل چهارم و ششم متحول شده است؛ یعنی نارضایتیِ او از وضع موجود و ملاقات با انسان بزرگی چون شمس سبب چنین تحولی شده است.

تولدِ دوبارهٔ مولانا

همان‌گونه که پیشتر گفتیم، داستان‌های آمیخته با خرق عادت که در متون مختلف راجع به تأثیر شگرف و ژرف شمس تبریزی بر مولوی آمده‌اند، عمدتاً به سبب ناتوانی در تحلیلِ دقیق و عمیق این ماجرا بوده است. بدیهی است که هرگاه عقل و دانش بشر در تحلیل موضوعی به بن‌بست برسد، بلافاصله نیروی تخیلِ او وارد میدان می‌شود و از طریق برساختن داستان‌ها و افسانه‌هایی غالباً دل‌انگیز می‌کوشد تفسیری خیالی از ماجرا به دست دهد، تا اگر نمی‌تواند عقل خود را راضی کند، لااقل نیروی خیال خویش را سیراب سازد. از سوی دیگر، داستان‌هایی که رازِ تحول درونی مولانا را در پرسش و پاسخ‌های بین او و شمس، دربارهٔ بایزید، یا درموردِ علمِ حقیقی، می‌دانند، از این نکته غافل‌اند که این گفتگوها به تنهایی برای پدید آوردن چنان تحولی کافی نیستند. دست کم دو دلیل می‌توان برای این ادعا اقامه کرد: دلیل نخست آنکه شمس با هزاران نفر دیگر از سالکان و مشایخ چنان سخنانی را در میان گذاشته است، اما در هیچ‌یک از آنها چنان تحولی را پدید نیاورده است و حتی نزدیکان مولانا، مانند حسام‌الدین چلپی و سلطان‌ولد، آنگونه که مولانا از شمس تأثیر پذیرفته است، تأثیر نگرفته‌اند و مهم‌تر از این برخی از افراد نه تنها تحت تأثیر شمس قرار نگرفته‌اند، بلکه با او از درِ انکار درآمده‌اند، مانند علاءالدّین فرزند مولانا و کیمیاخاتون همسر شمس، و دلیل دوم این که پرسش و پاسخ‌هایی که بین شمس و مولانا رد و بدل شده است، حاوی مطلب عمیقِ دشوارِ رازآلودی نیستند و باتوجه به سابقهٔ مطالعاتی مولانا و پرورش او در خانواده و محیطی عارفانه، چنان سخنانی چندان بلند و عالی نبوده‌اند که بتوانند مولوی را آنگونه متحول کنند، گذشته از اینها مطالعهٔ اجمالی مثنوی و *مقالات* شمس نشان می‌دهد که دانش مولانا درباره عرفان و سایر مسائل با دانش شمس قابل مقایسه نیست و به نظر می‌رسد که شمس اساساً از راهِ یاد دادن اطلاعات جدید به مولانا، باعث تحول او نشده است، بلکه رابطهٔ آنها چیزی فراتر از دانش‌ها و اطلاعات مرسوم بوده است.

نکتهٔ دیگری که در اینجا باید به آن اشاره کرد، این است که در غالب تحلیل‌ها کوشیده‌اند که این رابطه را یک طرفه، از مولوی به سوی شمس بدانند؛ یعنی در بیشتر منابع مولانا عاشقِ شمس است و این رابطه یک رابطهٔ یک‌سویه قلمداد می‌شود، گویی از سوی مولوی همه نیاز و درد و شوق بوده است و

از سوی شمس ناز و استغنا و طبیعی است که در این رابطه مولوی در پی شمس است، فقط او از شمس بهره می‌گیرد و شمس در مقام یک استادِ بزرگ از مولوی و دانش و عشق او بی نیاز است و هدفی جز یاری دادن مولانا ندارد. البته از سخنان مولوی در

مثنوی و دیوان شمس

جز این برنمی‌آید و مولانا یا به سبب تواضع فراوان خود و یا به دلیل عشق بی‌پایانش به شمس، خود را تا حدِ هیچ فرومی‌آورد و شمس را تا مرز خدایی فرامی‌برد، اما نگاهی به سخنان خود شمس در مقالات نشان می‌دهد که این رابطه کاملاً دوطرفه بوده و شمس نیز به شدت در پی مولوی بوده و به او عشق می‌ورزیده و خود را در کنار او رشد می‌داده است؛ ازاین‌رو باید از چشم‌انداز شمس نیز به ماجرا نگریست و حق او را ادا کرد. در بخش بعدی باز به این نکتهٔ مهم بازمی‌گردیم.

نارضایتیِ شمس و مولانا از وضعیتِ موجود خود

از بررسی سخنان شمس و مولانا، می‌توان دریافت که هر دوی آنها از وضعیت خود راضی نبوده و میان وضعیتِ موجود و وضعیتِ مطلوب خود فاصله‌ای عظیم می‌دیده‌اند. درمورد مولوی این سخن پذیرفتنی‌تر است، اما شاید طرح این نکته درمورد شمس اندکی عجیب باشد؛ زیراکه در اولین نگاه، به نظر می‌رسد که شمس انسانی کامل و واصل بوده است که صرفاً برای نجات مولانا به قونیه آمده است. طبق این نظر، شمس از همه نظر در وضعیت آرمانی خود بوده و بدونِ کمترین نیازی، برای کمک به مولانا که در «میانِ قومی ناهموار گرفتار آمده است» به سراغِ او رفته است، اما دقت در سخنان شمس نشان می‌دهد که او نیز با وجود همهٔ کمالاتِ خود، از وضعیتِ موجود راضی نبوده و در پی انسانی بزرگ می‌گشته که در کنار او بتواند آرامشی اصیل و عشقی خالص را تجربه کند.

یکی از مهم‌ترین دلایلی که برای نیازِ شمس به رابطه با مولانا وجود دارد، این قطعهٔ مهم از مقالات شمس است: «آبی بودم، بر خود می‌جوشیدم و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم، تا وجود مولانا بر من زد، روان شد، اکنون می‌رود، خوش و تازه و خرّم» (شمس، ۱۳۷۷: ۱۴۲). این قطعهٔ درخشان که فروتنی و صداقت از آن می‌بارد، شمس به روشنی می‌گوید که او گرفتار یک نوع پژمردگی و افسردگی شده بوده است و با ملاقات مولانا از آن حالت ملال‌آور و رنج‌بار رهایی یافته و تازه و خرّم شده است. از اینجا می‌توان دریافت که شمس نیز از رابطهٔ عاشقانه با مولانا بهره‌های فراوان می‌برده و در طیِّ آن رشد می‌کرده است. شمس در جایی دیگر باز از «ملالتِ خود» سخن می‌گوید و در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که با رسیدن به مولانا از این ملولی رهایی یافته است:

> کسی می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آرم؛ که از خود ملول شده بودم ... اکنون چون قبله ساختم، آنچه من می‌گویم، فهم کند و دریابد (شمس، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۲۵ ـ ۲۲۴).

از این سخنِ شمس درمی‌یابیم که ملالتِ او به خاطرِ «غمِ بی‌همزبانی» بوده است و مولانا از طریق همدلی و همزبانی، او را بر سر ذوق آورده است.[۹] در قطعهٔ مهمِ دیگری از مقالات شمس از دعاهای خالصانهٔ خود برای درک محضرِ اولیای خدا سخن می‌گوید:

> به حضرت حق تضرّع می‌کردم که مرا به اولیای خود اختلاط ده و هم‌صحبت کن. به خواب دیدم که مرا گفتند که تو را با یک ولی هم‌صحبت کنیم. گفتم: کجاست آن ولی؟ شب دیگر دیدم، گفتند: در روم است (شمس، ۱۳۷۷: ۷۶۰ ـ ۷۵۹).

از ایـن سخنان شمس تردیدی بر جای نمی‌ماند که شمس نیز علی‌رغم همهٔ ریاضت‌ها و عبادت‌ها و با وجود درکِ محضرِ عالمان و عارفانِ بزرگی مانند ابوبکر سلّه‌باف‌تبریزی، رکن‌الدّین سجاسی، شمس‌الدّین خویی، ابن‌عربی، اوحدالدّین کرمانی و جز آنها به رشدِ مورد نظر خود نرسیده و آرامش و خرّمیِ دلخواهِ خویش را به دست نیاورده است. این نارضایتی از وضعیت موجود او را به سفرهای فراوان و دعاهای خالصانه واداشته و سرانجام تیرِ دعای او به هدف اصابت کرده و مولانا را پیدا کرده است.

درمورد مولانا نیز تردیدی نیست که از وضعیتِ موجودِ خود راضی نبوده است. بررسی زندگی مولوی نشان می‌دهد که او در سی و هشت سالگی که سنِ ملاقاتِ او و شمس تبریزی است، از همهٔ مواهبِ نیکوی زندگی که هر انسانی در پی آنهاست، برخوردار بوده است؛ او خانواده‌ای خوب و دلخواه داشته و از ثروت، شهرت، قدرت و اعتبار والایی در شهر قونیه برخوردار بوده است، سفرهای فراوانی را پشت سر گذاشته، مریدان فراوانی داشته، از دانشِ فراوان و نیروی بیانِ شگفت‌آور و ذوق شاعرانهٔ عظیمی برخوردار بوده و در سیر و سلوک معنوی هم مراتبی را طی کرده بوده است. بی‌گمان اگر مولانا جانی بیقرار و حقیقت‌جو نداشت، شاید می‌توانست تا پایان عمر در زندگانیِ مرفه و آمیخته با احترام و اعتباری که داشت، به سر ببرد و هیچ احساس کمبودی نداشته باشد، اما نکته در اینجا بود که او نیز مانند غزّالی، تولستوی، ابراهیم ادهم، بودا، ناصر خسرو، سن آگوستین و نظایر آنها، از داشته‌های مادی و معنوی خود خشنود نبود و همواره در پی آتشی بود که او را گرم و بانشاط و سرزنده نگه دارد، از سرما و تیرگیِ جانش بکاهد و از طریق پیوند زدنِ او با جانِ جهان معنایی ژرف به زندگانی‌اش ببخشد. درواقع مولانا از جنسِ مردم زمانهٔ خود نبود و با مال و مقام و ثروت و شهرتی که بند بر پای او نهاده بود، نیز سنخیتی نداشت و در میان آن همه هیاهو و احترام و شکوه و شوکت، احساس تنهایی و غربت می‌کرد. در غزل مهمی که به راستی می‌توان آن را توصیفِ صادقانهٔ ماجرای ملاقات شمس و مولانا دانست، می‌بینیم که مولانا وضعیتِ خود را پیش از ملاقات شمس با دو کلمهٔ «مرده» و «گریه» توصیف می‌کند. از این غزل می‌توان دریافت که مولانا، پیش از ملاقات با شمس، در اوجِ پیشرفت‌های ظاهریِ دنیایی، شخصی مرده‌دل و غمگین و گریان بوده است:

مُرده بُدم زنده شـدم، گریه بُدم خنده شـدم — دولتِ عشـق آمـد و من دولتِ پاینده شـدم
دیـــدهٔ سـیر است مرا، جـــانِ دلیر است مرا — زَهـــرهٔ شیر است مـرا، زُهـــرهٔ تابنده شدم
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۳۹۳)

همین نارضایتی از وضعیتِ خود، مولانا را به شدّت ناراحت و نگران می‌کرده و او را به جستجوی راهِ نجاتی وامی‌داشته است. به نظر می‌رسد که «شیخی که چراغ به دست، در میان روز، در جستجوی انسان بود» و آرزو داشت «چیزی را که یافت نمی‌شود» بیابد، خود مولاناست:

دی شیخ، با چراغ، همی‌گشت گِردِ شهر — کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
گفتند: «یافت می‌نشود، جُسته‌ایم ما» — گفت: «آن‌که یافت می‌نشود، آنم آرزوست»
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۳۹۳)

دلیل این سخن آن است که در غزل دیگر که مولانا آن را به مناسبت آمدنِ شمس به قونیه سروده است، چنین می‌گوید:

شمس و قمرم آمد، سمع و بصرم آمد — وآن سیمبرم آمد، وآن کانِ زرم آمد
مستیِّ سرم آمد، نور نظرم آمد — چیز دگر ار خواهی، چیز دگرم آمد ...
آن‌کس که همی‌جُستم دی من به چراغ او را — امروز چو تَنگِ گُل بر رهگذرم آمد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۴۴۱)

از بیت بالا برمی‌آید که مولانا در پیِ انسان بزرگی می‌گشته است که بتواند او را از این وضعیتِ نامطلوب رهایی بخشد و دولتی پاینده به او هدیه کند. از بیتِ جالبی در دیوان شمس، می‌توان دریافت که مولانا برای حل مشکل خود، نزدِ درویشی پاک‌نیت و باصفا رفته و آن درویش در حقِّ او دعایی کرده است و بر اثر دعای آن درویش، خدا شمس تبریزی را یار مولانا کرده است:

رفتم برِ درویشی، گفتا که خدا یارت! — گویی به دعای او، شد، چون تو شهی، یارم
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۶۶۳)

ظاهراً یکی از دلایل ناخرسندی و ناخشنودیِ مولانا چیزی است که او در جاهای مختلفِ مثنوی، در قالبِ داستان‌ها و تمثیل‌های گوناگون، به آن اشاره کرده است؛ یعنی در خواب دیدنِ وضعیتی دیگر. به نظر او ممکن است که کسی در خواب گوشه‌ای از وطن اصلیِ جان را ببیند و پس از بیدار شدن متوجه شود که همه چیز در نظر او سرد و بی‌فروغ شده است. گلگشتیِ در هندوستانِ حقیقت چنان کاری با جان آدمی می‌کند که دیگر از هیچ چیز این دنیا لذت نمی‌بَرَد؛ چراکه او به خوبی می‌داند که اصل این سایه‌ها کجاست و از اینکه عمر خود را در شکارِ سایه‌ها سپری کند، خوشحال نمی‌شود. ابراهیم ادهم نمونه‌ای از این افراد بود که نیستانِ جان را در خواب دیده بود و ناگزیر پشت پا به همه مال‌ها و مقام‌ها و لذت‌ها زد و گام در وادی سلوک نهاد:

پیل باید تا چو خُسپد او سِتان — خواب بیند خِطّهٔ هندوستان

خـر نبیند هیـچ هندُسـتان بـه خواب / خـر ز هندُسـتان نکرده اسـت اِغتراب
جـانِ همچـون پیـل باید نیـک زَفت / تا به خــواب او هــند داند رفت تَفت
ذکــرِ هندُسـتان کــند پیـل از طلب / پـس مُصَوَّر گردد آن ذکرش به شـب
«اُذْکُـرُوا الله» کارِ هـر اوباش نیسـت / «إرْجِعِی» بــر پای هـر قَلّاش نیست
لیـک تو آیس مشـو، هــم پیل باش! / ور نــه پیلــی، در پــیِ تبدیل باش
زیـن بُـد ابراهیمِ اَدْهَــم دیـده خواب / بَسْــطِ هــندُستانِ دل را بـی حجاب
لاجَـرَم زنـجیـرهــا را بـرَدریــد / مـمــلکت بـرهـم زد و شـد ناپـدیـد
آن نــشانِ دیــدِ هـندُستــان بُــوَد / کــه جـهَد از خــواب و دیـوانه شـود
مــی‌فــشانَد خــاک بــر تـدبیـرها / مــــی‌درَانَــد حـلـقـهٔ زنـجیـرهـا

(مولوی، ۱۳۷۵: ۴/ ب۳۰۸۱ ـ ۳۰۶۸)

از همهٔ این سخنان می‌توان دریافت که با همان شدتی که مولانا در جستجوی شمس بوده، شمس نیز به جستجوی مولانا برخاسته است و آن دو مانند کاه و کاه‌رُبا، کششی گریزناپذیر به سوی یک‌دیگر داشته‌اند. سخنانِ مولانا دربارهٔ «عشقِ دوطرفه» را می‌توان بازتابی از رابطهٔ او و شمس دانست. همان‌گونه که می‌دانیم مولوی الگویی از عشق را پیش می‌نهد که در آن رابطه‌ای دوسویه میان عاشق و معشوق وجود دارد و بی‌گمان این نظریهٔ مولانا دربارهٔ عشق، از دلِ رابطهٔ او و شمس سر برآورده است:

هــیچ عــاشق خــود نباشــد وصـل جـو / کــه نــه مـعشوقــش بُــوَد جـویـای او
لیــک عـشـقِ عـاشـقــان تـن زِه کـند / عــشق مــعشوقان خــوش و فــربه کـند
چـون در ایـن دل برقِ مِهْرِ دوسـت جَسـت / انـدر آن دل دوسـتی مـی‌دان کـه هسـت
در دلِ تــو مــهْرِ حــق چـون شـد دوتـو / هســت حــق را بــی‌گـمانــی مــهْرِ تو
هــیــچ بـانــگِ کـف زدن نـآیـد بـه در / از یکــی دستِ تــو، بــی دستی دگر
تــشــنــه مــی‌نالد کــه ای آبِ گــوار! / آب هــم نـالـد کــه کــو آن آب‌خــوار؟
جــذبِ آب است ایــن عَطَش در جان مــا / مــــا از آنِ او و او هــــم آنِ مــــا[۱۰]

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ۴۳۹۹ ـ ۴۳۹۳)

خوابِ بشارت‌آمیز

یکی از مسائلی که در ماجرای شمس و مولانا مورد غفلت قرار گرفته است، نقشِ «خواب» در این رابطه است. از بررسیِ یک قطعهٔ مهم در *مقالات* شمس و سه قطعهٔ قابل توجه در *مثنوی* شریف، می‌توان به روشنی دریافت که شمس و مولانا، پیش از ملاقات‌شان، در سال ۶۴۲، از طریق رؤیاهایی صادقانه، از وجود هم باخبر شده و به وسیلهٔ نشانه‌هایی مطمئن، همدیگر را شناخته بوده‌اند و پیشاپیش انتظار چنین دیدارِ شگفت‌انگیزی را داشته‌اند. در قطعه‌ای از مقالات (صص ۷۵۹–۷۶۰) که در بخشِ قبلی آن را نقل کردیم، دیدیم که شمس از دعاهای خالصانهٔ خود برای درک محضرِ اولیای خدا سخن می‌گوید و خداوند

مهربان، در خواب، به او بشارت می‌دهد که یکی از اولیای خدا در روم مقصود او را برآورده می‌کند. درست نمی‌دانیم که شمس در هنگامی که این رؤیا را دیده، در کجا بوده است، اما از فحوای سخنِ او برمی‌آید که در این هنگام در روم نبوده است، ولی آنچنان به رؤیای خود ایمان داشته که برای دیدارِ مولانا به روم سفر کرده است.

بسیار عجیب است که مولانا نیز از چنین خوابی درمورد خود خبر می‌دهد. اگر داستان «پادشاه و کنیزک» را، به تصریح خودِ مولوی، «نقد حال» او بدانیم،[11] آنگاه می‌توان گفت که پادشاهی که «ملک دنیا و دین» را دارد، خودِ مولانا و آن حکیم غیبی شمس تبریزی است که او را از همه تعلقات زودگذر و فانی جدا می‌کند. در این داستان می‌بینیم که پادشاه، برای درمان کنیزک که می‌توان آن را نمادی از «نفسِ مولانا» دانست، در اوجِ ناامیدی از علل و اسباب مادی، پا برهنه به سوی مسجد می‌دود و آنقدر گریه می‌کند که سجده‌گاه را از اشک خود، خیس می‌کند و با همهٔ وجود از خدا یاری می‌خواهد و خداوند، در خواب به او مژده می‌دهد که یکی از اولیای خود را برای یاری او می‌فرستد. شاه وقتی از خواب برمی‌خیزد، چنان به خوابِ خود اطمینان می‌یابد که فردا، در ایوان کاخ می‌نشیند و چشم به راه می‌دوزد و سرانجام به دیدار حکیم غیبی نائل می‌شود. خوب است که این ابیاتِ مهم را با هم مرور کنیم:

در میان گریه خوابش دربود — دید در خواب او که پیری رو نمود
گفت: «ای شه! مژده، حاجاتت رواست — گر غریبی آیدت فردا، ز ماست
چونکه آید او حکیم حاذق است — صادقش دان کاو امین و صادق است
در علاجش سِحْرِ مُطْلَق را ببین — در مزاجش قدرتِ حق را ببین»!
چون رسید آن وعده‌گاه و روز شد — آفتاب از شرق اختر سوز شد
بود اندر مَنْظَره شه مُنتظر — تا ببیند آنچه بنْمودند سِر
دید شخصی فاضلی پرمایه‌ای — آفتابی در میانِ سایه‌ای
می‌رسید از دور مانند هلال — نیست بود و هست بر شکل خیال
آن خیالی که شه اندر خواب دید — در رخِ مهمان همی آمد پدید
شه به جای حاجبان فاپیش رفت — پیش آن مهمانِ غیبِ خویش رفت
هر دو بحری آشنا آموخته — هر دو جان بی دوختن بر دوخته
گفت: «معشوقم تو بودستی نه آن — لیک کار از کار خیزد در جهان
ای مرا تو مصطفی من چون عُمَر! — از برای خدمتت بندم کمر»
دست بگشاد و کنارانش گرفت — همچو عشق اندر دل و جانش گرفت
دست و پیشانیش بوسیدن گرفت — از مُقام و راه پرسیدن گرفت
پُرس‌پُرسان می‌کشیدش تا به صدر — گفت: «گنجی یافتم آخر به صبر»

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ب۳۹۵ ـ ۶۲)

یکی از قطعه‌های بسیار زیبای مثنوی که مولانا، در آن، به روشن‌ترین و گویاترین شکلی از خوابِ

خود، پیش از ملاقات شمس سخن می‌گوید، قطعهٔ زیر است. حقیقتاً این قطعه، برای فهم ماجرای شمس و مولانا دارای کمال اهمیت است و باید طالبِ این مسائل بارها و بارها آن را بخواند و در آن تأمل کند. در این قطعه، مولانا به ما می‌گوید که تنها کسی که پیشتر نشانه‌های شاه را دیده باشد، می‌تواند او را بشناسد و از دیدار او شاد شود. آنگاه مولانا داستانِ یک خواب را تعریف می‌کند که قطعاً بینندهٔ آن خواب کسی جز خودِ او نبوده است. توصیف‌های مولانا و شور و حالِ او در این قطعه آنچنان زنده و تأثیرگذار است که جای هیچ تردیدی را باقی نمی‌گذارد که مولانا در این ابیات، از یک تجربهٔ کاملاً شخصی سخن می‌گوید. حال و هوای مولانا در پایان این قطعه نشان می‌دهد که یادآوری این خاطره، پس از گذشت سالیان دراز، او را به شدت آشفته و بی‌قرار کرده و باعث شده است که سخنِ او ناتمام بماند. مولانا در بخشی از قطعهٔ زیر به مجاهدت‌ها و کوشش‌های خالصانهٔ خود، پیش از این خواب اشاره می‌کند؛ او برای رسیدن به مطلوبِ خود روز و شب در حالتِ انتظاری کُشنده بوده است، مالِ خود را به نیازمندان بخشیده است و زحماتِ فراوانی را بر خود هموار کرده است، تا خدا دست او را بگیرد و یکی از اولیای خود را برای یاری او بفرستد. از سخنانِ مولانا در بخش نخستِ این قطعه، می‌توان دریافت که او در خواب، نشانه‌های شمس را با جزئیات کامل دریافت کرده و پس از این خواب پیوسته در میان مردم، در جستجوی او بوده و سرانجام او را یافته است. میان این خواب و خوابی که در داستان پادشاه و کنیزک همانندی شگفت‌آوری دیده می‌شود. هرچند که این قطعه اندکی طولانی است، از نقل آن چاره‌ای نیست. امید است که خوانندهٔ ژرف‌نگر، در کلمه‌به‌کلمهٔ آن درنگ کند و از آن نکته‌ها بیاموزد:

آن شود شاد از نشان کاو دید شاه — چون ندید، او را نباشد انتباه ...
تو ببینی خواب در یک خوش‌لقا — کاو دهد وعده و نشانی مر تو را
که مراد تو شود، اینک نشان — که به پیش آید تو را فردا فلان
یک نشانی آن‌که او باشد سوار — یک نشانی که تو را گیرد کنار
یک نشانی که بخندد پیش تو — یک نشان که دست بندد پیش تو
یک نشانی آن‌که این خواب از هوس — چون شود فردا، نگویی پیش کس
هین میاور این نشان را تو به گفت! — وین سخن را دار اندر دل نهفت!
این نشان ها گویدش همچون شکر — این چه باشد، صد نشانیِ دگر
این نشان آن بُوَد کآن ملک و جاه — که همی جویی، بیابی از اِله
آن‌که می‌گریی به شب‌های دراز — وآن‌که می‌سوزی سحرگه در نیاز
آن‌که بی آن، روز تو تاریک شد — همچو دوکی گردنت باریک شد
وآنچه دادی، هرچه داری، در زکات — چون زکاتِ پاک‌بازان رخت‌هات
رخت‌ها دادی و خواب و رنگِ رو — سر فدا کردیّ و گشتی همچو مو
چند در آتش نشستی همچو عود — چند پیش تیغ رفتی همچو خود
زین چنین بیچارگی‌ها صدهزار — خوی عُشّاق است و نآید در شمار
چون که شب این خواب دیدی، روز شد — از امیدش روز تو پیروز شد

چشم گَردان کرده‌ای بر چپّ و راست / کآن نشان و آن علامت‌ها کجاست؟
بر مثال برگ می‌لرزی که وای / گر رود روز و نشان نآید به جای
می‌دوی در کوی و بازار و سرا / چون کسی کاو گم کند گوساله را
خواجه خیر است؟ این دوادو چیستت؟ / گم شده اینجا که داری کیستت؟
گویی‌اش: «خیر است، لیکن خیر من / کس نشاید که بداند غیر من
گر بگویم، نک نشانم فوت شد / چون نشان شد فوت، وقت موت شد»
بنْگری در روی هر مردی سوار / گویدت: «منگر مرا دیوانه‌وار»!
گویی‌اش: «من صاحبی گم کرده‌ام / رو به جستجوی او آورده‌ام
دولتت پاینده بادا، ای سوار! / رحم کن بر عاشقان، معذور دار»!
چون طلب کردی به جِد، آمد نظر / جِد خطا نکْند، چنین آمد خبر
ناگهان آمد سواری نیک‌بخت / پس گرفت اندر کنارت سختِ سخت
تو شدی بیهوش و افتادی به طاق / بی‌خبر گفت: «اینْتْ سالوس و نفاق!
او چه می‌بیند در او؟ این شور چیست؟ / او نداند کآن نشانِ وصلِ کیست؟
این نشان در حق او باشد که دید / آن دگر را کی نشان آید پدید
هر زمان کز وی نشانی می‌رسید / شخص را جانی به جانی می‌رسید ...
این سخن ناقص بمانْد و بی‌قرار / دل ندارم، بی‌دلم، معذور دار!

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۷۰۵ ـ ۱۶۶۶)

سومین خوابی که به نظر می‌رسد مولانا، در آن از تجربهٔ شخصیِ خود سخن می‌گوید، خوابِ ابوبکرِ صدّیق در دفتر ششم است. در این داستان بسیار عمیق می‌بینیم که ابوبکر به پیامبر بزرگوار اسلام می‌گوید:

> من در زمان جوانی، در خواب می‌دیدم که قرصِ آفتاب به من سلام می‌کرد و مرا از زمین، به اوجِ آسمان برمی‌کشید. من در آن هنگام به خود می‌گفتم محال است که خورشید بر من سلام کند و مرا به سوی آسمان ببرد، اما وقتی که تو را دیدم، این محال وصفِ حال من شد.

به نظر می‌رسد که می‌توان این گفتگو را که بین ابوبکر و پیامبر در جریان است، در سطحی ژرف‌تر گفتگوی مولانا و شمس دانست. با توجه به اینکه این قطعه در هیچ‌یک از کتبِ تاریخی به نام ابوبکر نیامده است و مولانا خود آن را بر داستان که اصلِ آن در کتبِ مختلف آمده است، افزوده است، به نظر می‌رسد که مولانا در این قطعه نیز از تجربهٔ شخصیِ خود سخن می‌گوید.

بخش پایانی این قطعه، شباهت فراوانی به شعرهای مولانا، مانند ابیات پایانی غزل «مرده بدم، زنده شدم» دارد. در همهٔ این ابیات، مولانا به نتایج ملاقاتِ خود با شمس اشاره می‌کند. در آن غزل، مولانا می‌گوید: «یوسف بودم، ز کنون یوسف‌زاینده شدم» و در اینجا می‌گوید: «یوسفی جُستم لطیف و سیم‌تن

// یوسفستانی بدیدم در تو من». در آن غزل از «دیدهٔ سیر» سخن می‌گوید و در اینجا از عالی‌همت شدنِ چشم» بحث می‌کند. گذشته از اینها، مولانا در دیباچهٔ دفتر دوم مثنوی (بیت ۹۶) شمس را «آینهٔ جان» می‌خواند و در قطعهٔ زیر نیز تعبیر «آینهٔ خوش‌کیش» را به کار برده و در هر دو قطعه گفته است: «چون تو را دیدم، بدیدم خویش را». از همهٔ این نشانه‌ها تردیدی بر جای نمی‌ماند که خوابی که در ابیات زیر مطرح شده است، خوابِ مولاناست:

خواب‌ها می‌دید جانم در شباب — که سلامم کرد قُرْصِ آفتاب
از زمینم برکشید او بر سما — همرهِ او گشته بودم ز ارْتقا
گفتم: این ماخولیا بود و مُحال — هیچ گردد مُسْتَحیلی وَصْفِ حال؟
چون تو را دیدم، بدیدم خویش را — آفرین آن آینهٔ خوش‌کیش را
چون تو را دیدم، مُحالم حال شد — جانِ من مُسْتَغْرَقِ اِجلال شد
چون تو را دیدم، خود ای روحُ الْبِلاد — مِهْرِ این خورشید از چشمم فتاد
گشت عالی‌همّت از تو چشمِ من — جز به خواری ننْگرد اندر چمن
نور جُستم، خود بدیدم نورِ نور — حور جُستم، خود بدیدم رَشْکِ حور
یوسفی جُستم لطیف و سیم‌تن — یوسفستانی بدیدم در تو من
در پیِ جَنَّت بُدَم در جستوجو — جَنَّتی بنْمود از هر جُزْوِ تو

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/ ۱۰۸۹ ـ ۱۰۸۰)

اکنون که روشن شد کششی دوجانبه میانِ شمس و مولانا وجود داشته است، این پرسش مهم پیش می‌آید که چرا این کشش تنها میان این دو نفر ایجاد شده است؟ چرا شمس تبریزی نتوانست آن هدیهٔ الهی؛ یعنی عشق را به کسی جز مولوی هدیه کند؟ طبیعی است که او در طول زندگی خود و در سفرهای فراوانش به اطراف جهان، با افراد زیادی برخورد کرده است، اما چرا هیچ‌یک از آنها مولوی نشد و آن عشقِ حیرت‌انگیزی که در مولوی پدید آمد، در کسی دیگر ایجاد نشد؟ و چرا شمس با کسی دیگر غیر از مولانا، چنین رابطهٔ روحی عمیقی را بر قرار نکرد؟ در پاسخ به این پرسش، دو نکتهٔ مهم را می‌توان مطرح کرد: جذب جنسیت و خاصیتِ آینگی. در ادامه به شرح این دو مسألهٔ مهم می‌پردازیم.

جذب جنسیت بین مولانا و شمس

یکی از مهم‌ترین مسائلی که مولانا درمورد «دوستی» مطرح کرده است، مسألهٔ «جنسیت و سنخیت» است. به نظرِ او مادام که بین دو نفر «جنسیت» وجود نداشته باشد، آنها جذبِ همدیگر نمی‌شوند. به تعبیرِ دیگر، به نظرِ مولانا «تجاذُب» نتیجهٔ «تجانُس»[۱۲] یا دستِ کم نتیجهٔ «توهُّمِ تجانس» است؛ یعنی چنان‌چه دو نفر واقعاً هم‌جنس نباشند، یا دست کم دچار پندارِ تجانس نباشند، محال است که بین آن دو رابطه‌ای برقرار شود. تا اینجا مشکلی وجود ندارد و سخنِ مولانا کاملاً روشن و پذیرفتنی است، امّا به دست دادنِ تعریفی روشن و دقیق از «جنسیت» کار بسیار دشواری است و مسألهٔ دشوارِ دیگر در این

زمینه، «نشانه‌های جنسیت» است؛ یعنی چگونه می‌توان دریافت که بین دو نفر واقعاً جنسیت و سنخیت وجود دارد، یا این‌که آنها دچارِ توهُّمِ جنسیت هستند؟

در مـوردِ تعریفِ جنسیت می‌توان گفت که به نظرِ مولانا، جنسیت یعنی «قدرِ مشترک»؛ وجه مشترکی که بین دو نفر وجود دارد، باعث می‌شود که آنها هم‌جنس شوند؛ برای نمونه اشتراک در بیماری، اشتراک در زبان، اشتراک در دین، اشتراک در منافعِ اقتصادی، اشتراک در سن، اشتراک در ملّیّت و مانندِ آنها می‌توانند باعثِ پدید آمدنِ نوعی سنخیت بینِ دو شخص شوند؛ مثلاً در داستانِ «زاغ و لک‌لک» می‌بینیم که «لنگ بودنِ پا» بین این دو پرنده که ظاهراً هیچ سنخیتی با هم ندارند، نوعی جنسیت به وجود آورده و باعثِ همراهی آنها شده است (مولوی، ۱۳۷۵: د ۲/ از بیت ۲۱۰۰ به بعد)، یا در داستانِ «کودکی که بر سرِ ناودان رفته بود و فقط با دیدنِ یک کودک حاضر شد از آن جای خطرناک دور شود»، می‌بینیم که اشتراک در «سن» باعثِ نوعی سنخیت بین آن دو کودک شده است (مولوی، ۱۳۷۵: د ۴/ از بیت ۲۶۵۵ به بعد). نکتهٔ مهم این است که هیچ‌یک از این مسائل باعثِ سنخیتِ حقیقی نمی‌شوند و به محضِ اینکه هریک از این وجه مشترک‌ها از بین بروند، یا مسائلِ مهم‌تری در میان بیاید، اساسِ این نوع دوستی‌ها ویران می‌شود؛ بنابراین باید دنبالِ یک «قدرِ مشترکِ حقیقی» بگردیم و آن «اشتراک در روحیات و خواسته‌ها و گرایش‌های عمیقِ روحی» است. هرگاه دو نفر از حیثِ حقیقی‌ترین ویژگی‌های شخصیتی خود مانند هم باشند و هر دو تقریباً از یک «منظر» به جهان نگاه کنند، بین آنها سنخیتِ واقعی وجود دارد؛ به دیگر سخن، هرگاه بین دو نفر آن‌قدر همانندی در روحیات و اخلاقیات وجود داشته باشد که گویا هریک از آن دو «نیمهٔ گمشدهٔ» دیگری است و گویا آن دو «سیبی» هستند که از میانه به دو نیمه تقسیم شده است، در آن صورت می‌توان گفت که آن دو «هم‌جنس» هستند. این همانندیِ عمیقِ روحی باعث می‌شود که چشم‌اندازها و نظرهای آنها بسیار به هم شبیه باشد؛ ازاین‌روست که مولانا سنخیت را به «نوعی نظر» تعریف می‌کند:

مِـهرها را جملـه جنـسِ مِهـر خوان! / قـهرهـا را جـمله جـنسِ قـهر دان!
لااُبـالـــــی لااُبـالـــــی آوَرَد / زآن‌کـه جنسِ هـم بُوَند اندر خِرَد ...
چـیست جنسیَّت؟ یکـی نـوعِ نظر / کـه بـــدآن یـابـنـد ره در همدگر
آن نـظر که کـرد حـق در وی نهان / چـون نهد در تو، تو گـردی جنسِ آن
هـر طرف چـه می‌کَشَـد تـن را؟ نظر / بـــی‌خبر را کـــه کشانَـــد؟ باخبر

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/ ب۲۹۹۴ ـ ۲۹۸۳)

بنابراین تعـداد هم‌جنس‌های هر انسانی زیاد نیستند و حتّی ممکن است که هر شخص با بیش از یک شخصِ دیگر هم‌جنس نباشد. چنان‌چه بین دو نفر چنین سنخیتی وجود داشته باشد، آنها ۱) به شدّت جذبِ همدیگر می‌شوند و به هیچ وجه طاقتِ دوری هم را ندارند، ۲) از بودن در کنار هم واقعاً لذّت می‌برند و از مصاحبت هم سیر نمی‌شوند، ۳) می‌توانند بدون نقاب و بی‌افزایش و کاهش خود را به طرف دیگر نشان دهند، ۴) وقتی با هم‌اند، سخن از دل‌هایشان می‌جوشد و بر زبان‌هایشان جاری می‌شود و

هیچ‌گاه سخنانشان با هم به پایان نمی‌رسد. در ابیات مهمِ زیر می‌توان انواعِ جنسیت را، از نظرِ مولوی، از هم بازشناخت:

ذوق جنس از جنس خود باشد یقین / ذوق جزو از کُلّ خود باشد، ببین!
یا مگر آن قابلِ جنسی بُوَد / چون بدو پیوست، جنس او شود
همچو آب و نان که جنس ما نبود / گشت جنس ما و اندر ما فزود
نقش جنسیت ندارد آب و نان / ز اعتبارِ آخر آن را جنس دان!
ور ز غیر جنس باشد ذوق ما / آن مگر مانند باشد جنس را
آنکه مانند است، باشد عاریت / عاریت باقی نماند عاقبت
مرغ را گر ذوق آید از صفیر / چون‌که جنس خود نیابد، شد نفیر
تشنه را گر ذوق آید از سراب / چون رسد در وی، گریزد، جوید آب[۳۱]

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ب۸۹۶ ـ ۸۸۹)

با توجه به بحث بالا به نظر می‌رسد که یکی از مهم‌ترین دلایل آنکه شمس و مولانا با این ژرفا و گستره به سوی هم کشیده شده‌اند و هیچ گاه از دیدار هم ملول نشده‌اند، همین «هم‌جنس» بودنِ آنهاست. شمس در *مقالات* چنین می‌گوید: «کسی می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آرم ... اکنون چون قبله ساختم، آنچه من می‌گویم، فهم کند و دریابد» (شمس، ۱۳۷۷: ۲۲۵ – ۲۲۴). شمس در این جملهٔ کوتاه چند نکتهٔ مهم را با ما در میان می‌گذارد: نخست آنکه شمس در جستجوی کسی «از جنسِ خود» بوده است، دوم آنکه او صریحاً و بدون هیچ تأویلی، مولانا را «هم‌جنسِ خود» می‌داند و سوم آنکه مولانا که از جنسِ شمس است، سخنانِ او را آنگونه که او، خود، می‌خواهد، درمی‌یابد و می‌فهمد؛ گویی شرطِ همزبانی، از نگاه شمس، همدلی و هم‌سنخی است.

بحث‌های مولانا دربارهٔ جنسیت و سنخیت آنقدر زیاد و عمیق‌اند که در میان عارفان و حکیمانِ گذشته نظیری برای آن نمی‌توان یافت. همین توجه فراوان به مسألهٔ جنسیت، نشان می‌دهد که مولانا آن را یکی از مهم‌ترین اصول در روابطِ انسانی می‌داند و به نظر می‌رسد که این مباحث نظری، ریشه در رابطهٔ او و شمس دارد. او از کششِ مهارناپذیری که به سوی شمس داشت، متوجه می‌شد که هر دو از یک جنس‌اند و چنین رابطه‌ای جز میان آن دو درنمی‌گیرد. غزلِ زیبای زیر این نکته را به خوبی تبیین می‌کند:

هرکس‌به جنسِ‌خویش‌درآمیخت، ای نگار! / هرکس، به لایقِ گُهَرِ خود، گرفت یار
او را که داغِ توست، نیارد کسی خرید / آن‌کاو شکارِ توست، کسی چون کند شکار؟
ما را، چولطفِ روی تو بی‌خویشتن کند / ما را، ز روی لطف، تو بی‌خویشتن مدار!
چون‌جنسِ هم‌دگر بگرفتندجنس‌جنس / هر جنس، جنسِ گوهرِ خود کرد اختیار
با غیرِ جنس اگر بنشیند، بُوَد نفاق / مانندِ آب و روغن و مانندِ قیر و قار
تا چون‌به جنسِ‌خویش رود،ازخلافِ جنس / زین سوی تشنه‌تر شده باشد بدآن کنار

هرکه از تو می‌گریزد، با دیگری خوش‌است / وآنک از تـو مـی‌رمد، به کسـی دارد او قرار
وآن‌کاو تُرُش نشست،به‌پیشِ تو، هم‌چو ابر / خندان دل اسـت، پیشِ‌دگرکس، چونوبهار
این‌جا سَرَک فکنده و رویـک تُرُش، ولیک / آن‌جـا چـو اژدهای سـیـه‌فامِ کـوه‌سـار ...
با جنس، هم‌چو سوسن وباغیرِ جنسْ گُنگ / با جنسِ‌خویش،چون‌گُل‌و با غیرِ جـنسْ‌خار
رو رو! به جمله خَلق نتانی تـو جنس بـود / شاخـی ز صـد درخـت نـشد حـامـلِ ثِمار
چون شاخِ یک درخت شدی، زآن دگر بِبُر! / جویای وصلِ این شده‌ای، دست از آن بدار!
گر زآن‌که جنسِ مَفْخَرِ تبریز گشت جـان / احـسنـت، ای ولایت و شاباش کار و بار!
(مولوی، ۱۳۶۳: غ۱۱۱۶)

اگر بپذیریم که شمس و مولانا هم‌جنس بوده‌اند، آنگاه این پرسش مهم پیش می‌آید که مؤلفه‌های اصلیِ این سنخیت کدام‌اند؟ این مسأله بسیار مهم است و طرح و بحث آن به فرصتی فراخ نیاز دارد. از طریقِ تأمل در سخنان شمس و مولانا و نیز از راهِ بررسیِ احوال و افعالِ آن دو می‌توان خطوط اصلی این هم‌جنس بودن را ترسیم کرد. به نظر می‌رسد که شمس و مولانا هر دو دارای روحی حماسی و شکوهمندند و از هرچه حقیر و فرومایه و مبتذل است، بیزارند، هر دو خواهانِ عشقی آتشین و شورانگیزند که آتش در بنیانِ وجودشان درافکند، هر دو از نفاق و نقاب نفرت دارند و هر دو در راهِ کمال، سیری‌ناپذیر و دریا حوصله‌اند.

آینهٔ در آینه

اکنون می‌رسیم به یکی از مهم‌ترین مسائل در رابطهٔ شمس و مولانا و آن مسألهٔ «بازتافتنِ انسان‌های آینه‌صفت در یک‌دیگر» است. کسانی که لوح ذهن و ضمیر خود را از همهٔ نقش‌ها ساده کنند و بی‌من و بی‌خویش شوند، خاصیت آینگی پیدا می‌کنند و می‌توانند احساسات و اندیشه‌های دیگران را در خود بازتاب دهند و نوعی اشراف بر ضمایر پیدا کنند. چنین افرادی از رازهای دیگران باخبر می‌شوند و چنانچه دو نفر، با چنین ویژگی‌هایی در کنار هم قرار گیرند، می‌توانند با هم، از طریق ذهن، سخن بگویند. مولوی در دفتر اول مثنوی، به نکتهٔ بسیار جالبی اشاره می‌کند و آن اینکه در قدیم پادشاهان عادتشان این‌گونه بود که پهلوانان را در سمت چپ و دانشمندان را در طرفِ راستِ خود قرار می‌دادند، ولی عارفان را در برابرِ خود می‌نشاندند؛ زیراکه عارفان آینهٔ جان هستند و به این ترتیب پادشاهان می‌توانستند در آینهٔ وجودِ آنها به تماشای خود بنشینند:

آن‌که او بـی نقـش ساده‌سـینه شد / نـقـش‌های غـیـب را آیـیـنـه شـد
سِرّ مـا را بـی‌گمـان مـؤمِن شود / زآن‌کـه مـؤمن آینـهٔ مـؤمن بُـوَد ...
پـادشـاهان را چـنین عـادت بُوَد / ایـن شنیـده باشـی، ار یـادت بـوَد
دسـتِ چَـپْ‌شان پهلوانـان ایسـتند / زآنـکه دل پهلـوی چپ باشـد به بند
مُـشْرِف و اهل قلم بر دسـت راسـت / زآنکه علمِ‌خطّ‌وثبت این دست‌راست

صـــوفیان را پیـش رو مـــوضع دهند　　که آینهٔ جان‌انـــد و زآیـینـــه بـهَـنـد
سـینه صیقـل هـا زده در ذکـر و فکر　　تـا پـذیـــرد آیـنـهٔ دل نـقـشِ بـکْـر
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ب۳۱۵۴ ـ ۳۱۴۶)

به نظرِ مولوی، دوست حقیقی آن است که بر اثر زنگارزدایی از آینهٔ دل، به درجه‌ای از صفا و پاکی دست یافته باشد که بتوان خود را در او دید؛ از این رو نگاه کردن به چهرهٔ او سبب خودشناسی می‌شود و آنگاه که سالک به چنین دوستی دست یابد، دیگر نیازی به خلوت و عزلت ندارد. به نظر شمسِ تبریزی خلاصهٔ همهٔ سخنان پیامبران این است که آینه‌ای حاصل کنید (شمس، ۱۳۷۷: ۱/ ۹۳)؛ یعنی انسانی را بیابید که مانند آینه صاف و ساده باشد و شما بتوانید خود را در او ببینید؛ ازاین‌رو شمس (شمس، ۱۳۷۷: ۱/ ۹۹) می‌گوید: «سخن با خود توانم گفتن، با هرکه خود را دیدم در او، با او سخن توانم گفتن» و نتیجهٔ همهٔ ریاضت‌ها را همین تحصیل کردن آینه می‌داند: «گرسنگی کشیده باشی و صفا یافته و آینه صافی کرده، پیش دوستان بداری، خود را ببینند، اما آن را آلوده و زنگ بدو آورده پیش دوست بداری تا چه شود؟» (شمس، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۹۹). او در جای دیگری از مقالات ناراحتی خود را از رویارویی با کسانی که به مقام آینگی نرسیده‌اند، ابراز می‌دارد: «پُر سَری آمد که با من سِرّی بگو. گفتم: من با تو سِر نتوانم گفتن. من سِر با آن کس توانم گفتن که او را در او نبینم، خود را در او بینم، سِرّ خود را با خود گویم، من در تو خود را نمی بینم، در تو دیگری را می‌بینم» (شمس، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۰۵) و بالاخره شمس به صراحت می گوید: «کسی می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آرم که از خود ملول شده بودم ... اکنون چون قبله ساختم، آنچه من می‌گویم، فهم کند و دریابد» (شمس، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۲۵ – ۲۲۴). مولوی هم در مثنوی بارها به این نکته اشاره می‌کند که یافتنِ یاری که بتوانی خود را در او ببینی، بسیار کمال‌آفرین‌تر از ریاضت و سلوک است. مولوی (مولوی، ۱۳۷۵: د۶/ ب۱۰۸۳) از زبان ابوبکر به پیامبر اسلام می‌گوید:

چـون تـو را دیـدم، بدیـدم خویش را　　آفـــرین آن آینـــهٔ خوش‌کیـــش را
(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/ ب۱۰۸۳)

گفتنی است که ما گاه در چشم دیگران خیال خود را می‌بینیم و می‌پنداریم که ذات خود را دیده‌ایم. این امر بستگی به درجهٔ خلوص و پاکیِ طرف مقابل دارد. نوادری در این دنیا هستند که سرمهٔ هستی در دیدگان خود کشیده‌اند و در چشم آنها می‌توان ذات خود را دید و درواقع همین تفکیک خیال خود از ذات خویش، یکی از دشوارترین وظایف هر سالکی است. مولوی در دیباچهٔ دفتر دومِ مثنوی به زیباترین شکلی به این مسأله اشاره کرده است:

کـی ببیـنم روی خـود را، ای عـجـب!　　تا چـه رنگم، همچو روزم، یا چـو شب؟
نقشِ جانِ خـویش مـی‌جُستـم بسـی　　هـیـچ مـی‌ننْمـود نـقـشم از کـسی
گفـتم: آخـر آیـنه از بـهر چـیـست؟　　تا بداند هر کسی کاو چیست و کیست؟

آینهٔ آهن برای پوست هاست / آینهٔ سیمای جان سنگی بهاست
آینهٔ جان نیست الّا روی یار / روی آن یاری که باشد ز آن دیار...
دیدهٔ تو چون دلم را دیده شد / شد دلِ نا دیده غرقِ دیده شد
آینهٔ کُلّی تو را دیدم ابد / دیدم اندر چشم تو من نقش خَود
گفتم: «آخر خویش را من یافتم / در دوچشمش راهِ روشن یافتم»
گفت وهم کآن خیال توست، هان / ذات خود را از خیال خود بدان!
نقش من از چشم تو آواز داد / که منم تو، تو منی در اتّحاد
کَه انْدر این چشمِ مُنیرِ بی‌زوال / از حقایق راه کی یابد خیال؟
در دو چشمِ غیرِ منِ تو نقشِ خَود / گر ببینی، آن خیالی دان و رَد!
زآن‌که سرمهٔ نیستی در می‌کشد / باده از تصویرِ شیطان می‌چشد
چشمشان خانهٔ خیال است و عدم / نیست‌ها را هست بیند لاجرم
چشم من چون سرمه دید از ذُو الْجَلال / خانهٔ هستی است، نه خانهٔ خیال

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ب۱۰۸ـ ۹۳)

به همین جهت است که مولوی (مولوی، ۱۳۷۵: د۲/ ب ۱۵۸) حضور یاران حقیقی را «دفتری» می‌داند که در آن می‌توان نقش خود را خواند؛ چرا که این دفتر از همهٔ نقش‌های زائد تهی است. عارفان همانگونه که بدون گفتگو، بر ضمیر دیگران آگاهی می‌یابند، به همین ترتیب می‌توانند احساسات خود را، بدون حرف زدن، به دیگران منتقل کنند. مولوی (مولوی، ۱۳۷۵: د۴/ ب۶۹۴–۶۹۹) داستانِ مردی را نقل می‌کند که می‌خواست به درویشی هیزم‌کش کمک کند و درویش بر اندیشهٔ او واقف شد و بدون گفتگو، عتابِ خود را به او منتقل کرد. به این ترتیب کاملاً روشن است که ارتباط ذهنی از ارتباط کلامی بهتر است. افلاکی در مناقب‌العارفین (ص ۶۳۷) از قول شمس تبریزی می‌گوید: «هیچ کتابی مفیدتر از پیشانی دوست نیست، الّا هرکسی دوست کامل نیست». مولوی در داستان «دوستیِ موش و چغز» در این باره می‌گوید:

یار را با یار چون بنْشسته شد / صد هزاران لوحِ سِر دانسته شد
لوحِ مَحْفوظی است پیشانیِّ یار / رازِ کَوْنَیْنَش نمایید آشکار
هادیِ راه است یار اندر قُدُوم / مُصطفی زین گفت: «أصْحَابِی نُجُوم»
نَجْم اندر ریگ و دریا رهنماست / چشم اندر نَجْم نِهْ! کاو مُقْتَداست
چشم را با روی او می‌دار جُفت! / گَرْد مَنْگیزان زراهِ بَحْث و گُفت!
زآن‌که گردد نَجْم پنهان زآن غُبار / چشم بهتر از زبانِ باعِثار

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/ ب۲۶۴۶ ـ ۲۶۴۱)

به نظر می‌رسد که همین نکته یکی از رازهای دیدارِ شمس و مولانا را بر ما فاش می‌سازد؛ مولانا و شمس، آینهٔ جانِ هم بودند و در کنار هم، می‌توانستند عمیق‌ترین لایه‌های وجودی یک‌دیگر را آشکار سازند.

پی‌نوشت

۱. اگرچه همهٔ مسائلِ تاریخی و زندگی‌نامه‌ای، در رابطهٔ شمس و مولانا، دارای اهمیت هستند، اما به نظر می‌رسد که غالبِ پژوهشگرانِ محترم، توجه خود را بیشتر به مسائل حاشیه‌ای و جزئی معطوف کرده و از حقیقت مسأله تا حد زیادی دور افتاده‌اند. مسائل تاریخی که به جای خود مهم‌اند، مهم‌ترین مسائل در این ماجرا نیستند. مسألهٔ اصلی در اینجا آن است که مولانا چگونه متحولِ شد و بهرهٔ ما از این تولد دوبارهٔ او چیست؟ جای بسی دریغ است که رابطهٔ شمس و مولانا برای ما صرفاً به عنوان مسأله‌ای تاریخی و ادبی مطرح باشد و نصیب ما از این حادثهٔ شگرف، مقداری اطلاعاتِ حاشیه‌ای و جزئی باشد. این ماجرا سببِ رشدِ شمس و باعثِ تحولِ عظیمِ مولانا شد و مهم‌ترین بهره‌ای که از آن می‌توان برداشت، این است که ما چگونه می‌توانیم در زندگی خود تولدی دوباره را تجربه کنیم و از وابستگی‌ها، تعصب‌ها، رکودها و جمودها رهایی یابیم و همگام با آن دو بزرگ به معراجِ حقایق فرابرویم و زندگانیِ نوینی را تجربه کنیم؟

۲. این کتاب اولین و مهم‌ترین کتاب دربارهٔ ملاقاتِ شمس و مولاناست؛ زیراکه ماجرا را از زبانِ شاهدِ عینی حادثه، سلطان‌ولد نقل می‌کند. این کتاب در بیشتر موارد فاقد جزئیاتِ دقیق است و نیز از تحلیل‌های عمیق در آن خبری نیست و گذشته از این‌ها ناتوانی سلطان‌ولد در شعر سرودن، باعث شده است که قید و بندِ وزن و قافیه در بسیاری از موارد، بیان او را نارسا کند. بااین همه هنوز هم اطلاعات این کتاب ارزش فراوانی دارند. استاد عظیم الشأن، دکتر موحد، سخنان سلطان‌ولد دربارهٔ شمس و مولانا را در کتابی خواندنی و زیبا به اسم قصّهٔ قصّه‌ها، کهن‌ترین روایت از ماجرای شمس و مولانا جمع کرده و همهٔ آن اطلاعات را یکجا در اختیار خواننده قرار داده‌اند و افزون‌براین مطالبی را هم که سلطان‌ولد در انتهانامه دربارهٔ شمس و مولانا گفته است، در بخشی از کتابِ خود نقل کرده و بر ارزشِ آن افزوده‌اند.

۳. استاد فروزانفر از قول ابن‌حجر عسقلانی، مؤلف أللّؤلؤ المرصوع (ص ۹۴) این سخن را حدیث نشمارده‌اند و به نظر می‌رسد که حق با ابن حجر است و چنین سخنی را در میراثِ پیامبر اسلام نمی‌توان یافت و دست کم به دو قرن تجربه‌های عارفانه نیاز بوده است، تا چنین سخنی وارد قاموسِ فرهنگِ عرفانی ما شود. به هر حال این سخن از آنِ هرکس که باشد، حقیقتی ژرف را با ما در میان می‌گذارد و عارفانی مانند مولانا به دیدهٔ قبول در آن نگریسته‌اند و آن را مبنای سلوک عرفانی خود قرار داده‌اند. مولانا دو بار در دفتر چهارم (بیت ۱۳۷۲ و از بیت ۲۲۷۰ به بعد) و سه بار در دفتر ششم، در داستان «امیرِ تُرک و مطرب» (بیت‌های ۷۵۴ و ۷۵۵) و داستان «صدر جهان بخارا و فقیه» (بیت ۳۸۳۷) طبق شیوهٔ خویش، کلماتی از آن را در طیِ اشعار خود آورده و از آن نکاتی بسیار عمیق را استخراج کرده است.

۴. تعبیر زیبای «از چیزی مردن» به معنای «ترک کردنِ آن و از آن درگذشتن» است. مولانا بارها، برای تبیینِ اندیشه‌های خود، از این تعبیر بهره گرفته است؛ برای نمونه در ابیات معروفی که به شرح مراحل رشدِ آدمی از مرحلهٔ «جمادی» تا مرتبهٔ «فراسوی فرشتگی» اختصاص دارند، مولانا چهار بار از این تعبیر استفاده کرده است: «از جمادی مردم و نامی شدم // وز نما مردم به حیوان برزدم * مُردم از حیوانی و آدم شدم // پس چه ترسم؟ کی ز مردن کم شدم؟ * حملهٔ دیگر بمیرم از بشر // تا برآرم از ملایک پرّ و سر» (مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ۳۹۰۳ – ۳۹۰۱).

۵. مولانا برای اشاره به کسی که چنین تجربه‌ای را از سر گذرانده است، از تعبیر زیبای «زادهٔ ثانی» بهره

گرفته است. به نظر او پیامبر بزرگوار اسلام یکی از شاه‌مصداق‌های چنین مسأله‌ای است: «زادهٔ ثانی است احمد در جهان // صد قیامت بود او اندر عیان (مثنوی، ۶/ ۷۵۱). در بیت زیر هم به زیبایی به تولد دوباره اشاره کرده است: «چون دوم بار آدمی‌زاده بزاد // پای خود بر فرقِ عِلّت ها نهاد» (همان، ۳/ ۳۷۵۶). ادامهٔ این ابیات بسیار عمیق‌اند و به آثار و نتایجِ تولد دوباره، از نگاه مولانا اشاره می‌کنند.

۶. در اینجا به‌هیچ‌روی این صفت، بارِ معنایی منفی ندارد و چون کلمات مناسبی پیدا نکردم، این دو صفت را، نه از باب توهین، بلکه باری توصیف افرادی که دارای دانشِ رسمی و نیروی تحلیلِ عمیق نیستند، ولی دلی صاف و پاک دارند، به کار بردم.

۷. برای نمونه‌ای بسیار شگفت‌انگیز از این داستان‌ها، به قصه‌ای که در شاهنامهٔ حقیقت (تاریخ منظوم بزرگان اهل حق)، از حاج نعمت‌الله جیحون‌آبادی، بخش اول، صص ۲۶۱–۲۶۵ مراجعه نمایید (به نقل از غزلیات شمس تبریز، از دکتر شفیعی کدکنی، صص ۱۴–۱۵). طبق این داستان وقتی خاکستر حلاج را به دریا می‌سپارند، دریا همچنان در جوش و خروش است، تا وقتی‌که مولانا شیشه‌ای از آبِ آن دریا را به خانهٔ خود می‌برد و دخترِ او که هنوز دوشیزه است، ناخواسته از آبِ آن شیشه می‌خورد و به شمس تبریزی باردار می‌شود. مولوی، از بیم رسوایی، نوزاد را در صندوقی می‌گذارد و به دریا می‌سپارد. باغبانی او را از آب می‌گیرد و در خانهٔ خود بزرگش می‌کند. شمس می‌فهمد که احوال او تناسبی با باغبان ندارد، به جستجوی پدرِ واقعیِ خود، مولانا، برمی‌خیزد و او را می‌یابد و مولانا عاشقِ او می‌شود!!!

۸. در نفحات‌الانس جامی نیز بیست و شش گزارش درمورد تولد دوبارهٔ عارفان آمده است: ابوعثمان مغربی (ص ۸۷)، ابوالعباس سیاری (ص ۱۴۸)، ابراهیم رقّی (ص ۱۶۹)، صوفی شهر اُبله (صص ۱۹۶–۷)، ابوعلی رودباری (ص ۲۰۵)، عبدالله مرتعش (ص ۲۱۲)، خواجه احمد حمّادی سرخسی (صص ۳۲۲–۲۳)، ابو احمد چشتی (ص ۳۲۸)، شیخ احمد جام (ص ۳۶۵)، عین‌القضاه همدانی (ص ۴۱۸)، نجم‌الدین کبری (صص ۴۲۲–۲۳)، علاءالدوله بیابانکی (ص ۴۴۱)، شیخ عبدالله غرجستانی (صص ۴۴۹–۵۰)، فخرالدین لرستانی (ص ۴۵۴)، شاه علی فراهی (ص ۴۵۵–۵۶)، شمس‌الدین محمد اسد (ص ۴۵۸)، شیخ جمال‌الدین لُر (ص ۴۸۰)، نظام‌الدین اولیا (ص ۵۰۵)، عبدالقادر گیلانی (صص ۵۰۷–۸)، ابوعمرو صریفینی (ص ۵۱۶)، یحیی بن یعان (ص ۵۵۲)، ابوالغیث جمیل یمنی (ص ۵۶۳)، سنایی غزنوی (ص ۵۹۳)، عطار نیشابوری (ص ۵۹۷)، امیر حسینی هروی (ص ۶۰۳)، تحفه و صاحب او (صص ۶۲۳–۶۲۶). خوب است که پژوهشگری علاقمند، این هفده گزارش تولد دوباره در تذکرهٔ الاولیاء و بیست و شش گزارش مربوط به نفحات‌الانس را به دقت بررسی و تحلیل کند و افزون بر آنها گزارش‌های دیگری را از کتب مقامات و مناقب و نیز کتب تذکره و طبقات و نیز کتبِ نظریِ تصوف گردآوری، طبقه‌بندی و تحلیل کند و بدین‌ترتیب کتابی خواندنی دربارهٔ «تولدِ دوبارهٔ عارفان» فراهم آورد.

۹. نکتهٔ ظریفی که در اینجا ذهنِ مخاطبِ هوشمند را برمی‌آشوبد، این است که مگر شمس، پیش از ملاقات با مولانا به درجات عالیِ عشقِ الهی دست نیافته بود و دولتِ وارستگی و استغنا را فراچنگ نیاورده بود، چگونه او دچار تجربهٔ ملال شده بود؟ پاسخ این است که انسان با انسان انس می‌گیرد و آرامش می‌یابد؛ ازاین‌رو بزرگ‌ترین انبیا و اولیا نیز در پیِ رابطه‌های دوستانه با انسان‌های پیرامون خویش بودند. مولانا در فیه‌مافیه (ص ۲۲۳) در این باره چنین می‌گوید: «دوستان را در دل رنج‌ها باشد که آن

به هیچ دارویی خوش نشود، نه به خفتن، نه به گشتن و نه به خوردن، الّا به دیدار دوست». در داستان «دقوقی و ابدال» (مولوی، ۱۳۷۵: د ۳/ ۱۹۴۳–۱۹۶۱) که نکات مهمی دربارهٔ رابطهٔ شمس و مولانا در خود دارد، باز می‌بینیم که مولانا از نیازِ عارفانِ واصل به رابطهٔ انسانی سخن می‌گوید. دقوقی آنگونه که مولانا می‌گوید، مراد و شیخ مردمان و صاحب کرامت است، مانند مادر و پدر به انسان‌های نیک و بد مهر می‌ورزد و دعایش مستجاب می‌شود، اما با همهٔ این مقامات همچنان در پی اولیای خداست، تا جایی که حتی خدا هم از کار او تعجب می‌کند و به او می‌گوید: «تو که به من رسیده‌ای، چرا باز هم در پی دوستانِ من هستی»؟ و او می‌گوید: «من در راه تو حریصم و به‌هیچ‌روی قانع نمی‌شوم. اگرچه من مورد نظر تو هستم، اما همچنان آرزومندم که با اولیای تو هم آشنا شوم».

۱۰. البته سخنان مولانا دربارهٔ عشقِ دوسویه به همین یک مورد منحصر نمی‌شود و او در موارد دیگری هم این نظریه را مطرح کرده است، تا آنجاکه می‌توان گفت که دوطرفه بودنِ عشق یکی از مؤلفه‌های اصلیِ عشق در نگاه مولاناست.

۱۱. به نظر می‌رسد که این داستان حقیقتاً «شرحِ ماجرای شمس و مولانا» است؛ زیراکه همگان از مولانا انتظار داشته‌اند صریحاً در آغاز مثنوی، دربارهٔ رابطهٔ خود با شمس سخن بگوید و پرده از این رازِ شگرف که مایهٔ شگفتیِ همگان بوده است، بردارد. روشن است که مولانا هم به سببِ آنکه شاعر است و شاعر حقِ صریح حرف زدن را ندارد و هم به خاطر آنکه می‌خواهد از حسودان و بوالفضولان در امان باشد، صریحاً دربارهٔ این ماجرا سخن نمی‌گوید و منظور خود را با تمثیل و داستان و کنایه بازگو می‌کند. مولانا این داستان را «نقد حال ما» می‌خواند و در میانهٔ داستان (مولوی، ۱۳۷۵: د ۱/ ۱۳۵–۱۳۶) به مخاطب خود که خواهانِ سخن گفتنِ مولانا دربارهٔ شمس است، می‌گوید: «بهتر است که رازِ یار را پوشیده بیان کنیم؛ پس تو داستان شمس را، در ضمنِ داستانی که برایت می‌گویم، بشنو»؛ بنابراین برای فهم رابطهٔ شمس و مولانا از تأمل در داستانِ پادشاه و کنیزک گریز و گزیری نیست.

۱۲. جملهٔ «تجانُس پایهٔ تجاذُب است» از آنِ استاد کریم زمانی (میناگر عشق، ۲۵۷) است. برای نمونه‌های فراوانی از سخنان مولانا، دربارهٔ جذبِ جنسیت. نگاه کنید به همین کتاب ارزشمند، صص ۲۵۷–۲۶۲.

۱۳. مثنوی معنوی، دفتر اول، از بیت ۸۸۹ تا بیت ۸۹۶. برای توضیح بیشتر دربارهٔ ابیات بالا و نیز بحثی زیبا درمورد «انواع جنسیت از نظر مولانا». نگاه کنید به شرح مثنوی شریف، از استاد بدیع‌الزّمان فروزانفر، ج ۱، از ص ۳۳۴ به بعد.

منابع

ـ افلاکی، شمس‌الدّین، (۱۳۸۵)، مناقب‌العارفین. تصحیح تحسین یازیجی. تهران: دنیای کتاب.
ـ پاشایی، ع، (۱۳۷۵)، بودا. تهران: فیرزوه.
ـ جامی، عبدالرّحمن‌بن‌احمد، (۱۳۷۵)، نفحات الانس من حضرات القدس. تصحیح و مقدّمه و تعلیقات محمود عابدی. تهران: مؤسّسهٔ اطّلاعات.
ـ رولان، رومن، (۱۳۷۴)، ژان کریستف. ترجمهٔ م. ا. به آذین. تهران: فردوس.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، پله پله تا ملاقات خدا: دربارهٔ زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال الدّین رومی. تهران: علمی.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۸۴)، میناگر عشق. تهران: نی.
ـ سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۸۵)، رسالهٔ سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمد افشین وفایی. تهران: سخن.
ـ سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، قمار عاشقانه. تهران: صراط
ـ سلطان‌ولد، محمدبن‌محمد، (۱۳۸۹)، ابتدانامه. تصحیح محمّدعلی موحد و علیرضا حیدری.تهران: خوارزمی.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۸)، غزلیات شمس تبریز. تهران: سخن.
ـ شمس‌الدین تبریزی، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی. تصحیح محمّد علی موحّد، تهران: خوارزمی.
ـ طاهری، قدرت‌الله، (۱۳۹۲)، روایتِ سرِّ دلبران. تهران: نشر علمی.
ـ عبدالوهاب‌بن‌جلال‌الدین محمد همدانی، (۱۳۹۰)، ثواقب المناقب اولیاءالله، تصحیح و مقدمهٔ عارف نوشاهی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
ـ عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۷۲)، تذکره الاولیاء. بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهارس: محمّد استعلامی. تهران: زوّار.
ـ عزّالدّین‌کاشانی، محمودبن‌علی، (۱۳۶۷)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح جلال‌الدّین همایی. تهران: هما
ـ فروزانفر، بدیع‌الزّمان، (۱۳۷۶)، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی. تهران: زوّار.
ـ ـــــ (۱۳۸۵)، احادیث و قصص مثنوی. ترجمهٔ کامل و تنظیم مجدد از حسین داودی تهران: امیرکبیر.
ـ کمپانی‌زارع، مهدی، (۱۳۹۰)، حیات معنوی مولانا. تهران: نگاهِ معاصر.
ـ گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۵)، مولانا جلال‌الدّین؛ زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها. ترجمه و توضیحات توفیق سبحانی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
ـ لوئیس، فرانکلین، (۱۳۸۴)، مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب (دربارهٔ زندگی، معارف و شعر جلال‌الدّین محمد بلخی). ترجمهٔ حسن لاهوتی. تهران: نامک.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۷۹)، شمس تبریزی، تهران، طرح نو.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۸۹)، قصّهٔ قصّه‌ها، کهن‌ترین روایت از ماجرای شمس و مولانا. تهران، نشر کارنامه.

ـ مولوی، جلال‌الدین‌محمد، (۱۳۷۵)، مثنوی‌معنوی، تصحیح رینولدالین‌نیکلسون، تهران، توس(افست).
ـ _____، (۱۳۶۳)، کلّیات‌شمس یا دیوان‌کبیر، تصحیح بدیع‌الزّمان‌فروزانفر، تهران، دانشگاه تهران.
ـ _____، (۱۳۸۱)، فیه‌مافیه، تصحیحات و حواشی بدیع‌الزّمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
ـ نراقی، آرش، (۱۳۸۸)، آینهٔ جان (مقالاتی دربارهٔ احوال و اندیشه‌های‌مولانا جلال‌الدّین بلخی)، تهران، نگاه معاصر.

ظرفیت‌های پژوهشی *مقالات* شمس

رحمان مشتاق‌مهر[1]

چکیده

مقالات شمس از جمله متون عرفانی ـ ادبی فارسی است که به تازگی در کانون تحقیقات زبان و ادبیات فارسی و عرفان ایرانی ـ اسلامی قرار گرفته است. تا سال ۱۳۵۶ که استاد محمدعلی موحد تصحیح انتقادی آن را منتشر کرد، تنها یک چاپ غیر منقح از آن در دسترس بود که به همّت احمد خوشنویس (عماد) چاپ شده بود و به نوبهٔ خود مغتنم بود و استاد ناصرالدین صاحب‌الزمانی نیز موادّ اصلی کتاب معروف خود، *خطّ سوم* را از آن برگرفته بود. انتشار متن کامل *مقالات* همراه با تعلیقات و مقدمه مفصل آن در سال ۱۳۶۹ نقطهٔ عطفی در پژوهش‌های مربوط به حوزهٔ مطالعات مولانا و شمس تبریزی بود. بعد از آن ده‌ها مقاله و کتاب و پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد و رسالهٔ دکتری دربارهٔ مقالات تألیف و بسیاری از آن‌ها منتشر شده است ولی هنوز ناگفته‌های بسیاری دربارهٔ عرفان شمس و ارزش‌های عرفانی ـ ادبی و اجتماعی و تاریخی مقالات وجود دارد که تحقیق در خصوص آن‌ها ضرورت دارد.

در این مقاله ضمن مروری بر کارهای انجام گرفته و برآوردی اجمالی از محتوای آن‌ها سعی شده است، زمینه‌ها و ظرفیّت‌های پژوهشی دیگری از مقالات برای محقّقان و علاقه‌مندان آن معرّفی شود.

واژگان کلیدی: عرفان ایرانی، ادب فارسی، نثر عرفانی، *مقالات* شمس، شمس تبریزی، محمدعلی موحّد

۱. هیئت علمی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

مقدّمه

پانزده سال پیش استاد دکتر محمّدعلی موّحد ضمن سخنرانی‌ای دربارهٔ «جایگاه *مقالات* شمس دربارهٔ ادب و عرفان ایران»، ضرورت و اهمّیّت پژوهش‌های جدّی در خصوصِ *مقالات* شمس را بدین‌گونه گوشزد کردند: حقِّ پژوهش دربارهٔ مقالات هنوز ادا نشده است. *مقالات* شمس، عرصهٔ وسیعی را برای اهل تحقیق، با رویکردها و چشم‌اندازهای مختلف، عرضه می‌کند: متنی است که از نظر لغت و سابقهٔ کاربردِ واژه‌ها و تعبیرها و دستور زبان می‌تواند جالب توجه باشد. به لحاظ فواید تاریخی و اجتماعی منبعی بسیار غنی است. در قصّه‌های *مقالات*، هم ساختار کلام و هم درون مایهٔ آن در خور دقّت و تأمّل است. سخن شمس آهنگین و موّاج و گیرا، و لحن او طنزآمیز و پرکنایه و گاه بسیار گزنده و تلخ است. اندیشه‌های او نه فقط الهام‌بخش بلکه مبدأ و منبع اندیشه‌هایی است که در مثنوی معنوی پیگیری می‌شود. شرح و تفسیر بسیاری از مرموزات این دو اثر نیازمند ارجاع به یکدیگر است. تفسیر بسیاری از مضامین *مقالات* شمس را باید در *مثنوی* معنوی و *فیه‌مافیه* جست و بالعکس اشاراتی در مثنوی هست که فهم درست آنها کلیدش در *مقالات* شمس است (موحد، ۱۳۸۱: ۲۰ ـ۲۷ ؛ موحد ۱۳۹۲: ۱۴۷ ـ ۱۴۶).[۱]

استاد در آن سخنرانی به چند مورد از مشکلات مثنوی اشاره کرده‌اند که کلید حلّ آن را باید در مقالات شمس جُست؛ در حالی که شارحان مثنوی، در طول سده‌ها با غفلت از این مرجع بسیار مهم، سعی کرده‌اند آن موارد را به حدس و گمان تفسیر و توجیه کنند. گویندهٔ جملهٔ «المعنی هو الله» در این بیت مثنوی:

گفت المعنی هو الله شیخ دین　　بحر معنی‌های ربّ العالمین

و معنی اصلی روز استفتاح در آغاز دفتر دوم مثنوی:

مثنوی که صیقل ارواح بود　　بازگشتش روز استفتاح بود

از این قبیل است. آنگاه در ادامه، برای نشان دادن اهمیّت زبانی و لغوی *مقالات*، فهرستی از نوادر لغات و تعبیرات *مقالات*، به دست داده‌اند که بسیار مغتنم و به قول ایشان «خوراک خوبی برای پژوهشگران عرصهٔ لغت و فنون بلاغت» است.

در طول این مدّتِ کوتاهی که از سخنرانی استاد می‌گذرد، ده‌ها کتاب و مقاله و پایان‌نامه و رسالهٔ کارشناسی ارشد و دکتری دربارهٔ مقالات و موضوعات مرتبط با آن تألیف و منتشر شده است ولی هنوز حقِّ پژوهش دربارهٔ مقالات ادا نشده است.

قبل از هرچیز باید خاطر نشان کرد که «*مقالات*» حاصل سخنان و گفتگوهایی است که بین شمس و مولانا و مریدان خاصّ آن دو ردّ و بدل شده است و البتّه گویندهٔ بسیاری از سخنان، خودِ شمس است. در میان انواع ادبی آثارِ صوفیه، *مقالات* یا ملفوظات یکی از مهم‌ترین آنهاست. بخش

عمدهٔ معارف، *معارف* بهاءولد و *معارف* محقّق ترمذی و *فیه‌مافیه* مولانا و *معارف* سلطان‌ولد و فوائد الفؤاد خواجه حسن سجزی که ملفوظات خواجه نظام‌الدین اولیا را در آن گرد آمده است، از مهم‌ترین نمونه‌های این نوع ادبی است. نوع ادبیِ «مجالس» همانند *مجالس‌سبعهٔ* مولانا و *مجالس* سعدی نیز از این جهت که حاصل مواعظ و نصایح شفاهی واعظ یا خطیب است، با مقالات همانندی‌هایی دارد، ولی برخلافِ مجالس که در یک مجلس رسمی و احیاناً با آمادگی قبلی و با زبانی فخیم و ادیبانه ایراد می‌شود، *مقالات*، سخنان غیر رسمی و خصوصی و خودمانی گوینده است؛ از این روست که در ضمنِ *مقالات* شمس و معارف بهاءولد، سخنانی می‌توان یافت که امروز نمی‌توان آنها را در مجالس رسمی به زبان آورد! گاهی ممکن است در نامگذاری این قبیل آثار دقّت چندانی نشده باشد؛ چنانکه «چهل مجلس» خواجه علاءالدّولهٔ سمنانی را علی رغم نامش باید جزو مقالات به شمار آورد.

محاوره‌ای بودن زبان مقالات سبب شده است که زبان آنها با زبان قلم و آثاری که با تأمل و دقّت و در سرفرصت نوشته می‌شود و دست نویسنده در ویرایش و بازنویسی مکرّر آنها باز است، تفاوت‌هایی داشته باشد. دقیق‌ترین توصیفی که می‌توان از زبان «*مقالات* شمس» به دست داد، همان است که استاد موحّد در سخنرانی مذکور بیان کرده‌اند:

> زبان مقالات، زبان محاوره است و در اوج بلاغت، که سیّالیّت و جوششی خاص دارد، و یک اثر مغناطیسی دارد. یک زیبایی و جنمی دارد که خواه ناخواه مخاطب را اسیر خود می‌گرداند(موحد، ۱۳۹۲: ۱۵۵).

برای تأمل در زمینه‌های تحقیق در مقالات، ناگزیر به موضوعات و مسائل و مباحث موجود در آن اشاره می‌کنیم.

جنبهٔ تاریخی

در مقالات شمس از ۲۲۵ تن اسم برده شده است که بیشتر آنها افراد شناخته شده‌اند. اسامی پیامبران، شخصیّت‌های معروف عرفانی و ادبی و تاریخی که نامشان در آثار دیگران نیز آمده، از این جمله‌اند. هر چند کاربرد نام چهره‌های شناخته شده نیز در *مقالات* با نظایر آن در آثار دیگران کاملاً متفاوت است، آنچه این قسمت از *مقالات* را شایستهٔ مطالعات دقیق و پیگیر می‌کند، ذکر نام‌هایی است که بعضی از آنها ممکن است تنها از طریق مقالات زنده مانده باشند.

اسد متکلّم (شمس تبریزی ۱۳۶۹: ۲۹۴)، پیر محمّد (همو: ۶۸۳)، جلال ورکانی (همو: ۲۱۴ و ۲۱۵)، حجّاج نسّاج (همو: ۱۴۹ و ۳۸۴ و ۷۱۲)، رشید اسکاف (همو: ۳۷۰ و ۳۷۱) و ده‌ها تن دیگر.[۲]

یکی از اختصاصات کاربرد اعلام اشخاص در *مقالات* این است که نقل هر سخنی یا بیانِ هر مطلبی دربارهٔ آنها با نقد و داوری و اظهار نظرِ بی‌پروای شمس همراه است؛ به این نمونه‌ها توجه کنید:

> «مرا آن شیخ اوحد به سماع بردی و تعظیم‌ها کردی. و باز به خلوت خود درآوردی. روزی گفت: چه باشد اگر به ما باشی؟ گفتم: به‌شرط آن که 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. بعد از آن کلمه ای گفتم، سه بار دست بر پیشانی زد[۳] (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۹۴).

آن شهاب‌الدّین را علمش بر عقلش غالب بود. عقل می باید که بر علم، غالب باشد. حاکم باشد. دماغ که محلّ عقل است، ضعیف گشته بود.[۴] سخن او شهاب سهروردی را با سخنش فرو بردی، آنگاه این اسد متکلم او را دشنام دادی. آن بی‌انصاف! (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۹۶ ـ ۲۹۷)

چنان که شیخ‌محمدبن‌عربی در دمشق می‌گفت که محمّد پرده‌دار ماست! می‌گفتم: آنچه در خود می‌بینی، در محمد چرا نمی‌بینی؟ هر کسی پرده‌دار خود است. گفت: آنجا که حقیقت معرفت است، دعوت کجاست؟ و کُن‌ومکُن کجاست؟ گفتم: آخر آن معنی او را بود و این فضلیت دگر مزید. و این انکار که تو می‌کنی بر او، و این تصرّف، نه که عین دعوت است؟ پس دعوت می‌کنی و می گویی دعوت نباید کردن! نیکو هم‌درد بود، نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ محمّد؛ امّا در متابعت نبود. یکی گفت: عین متابعت خود آن بود. گفتم: نی متابعت نمی‌کرد[۵] (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۹۹).

غیر از چند رسالهٔ دانشگاهی‌ای که تاکنون دربارهٔ اعلام مقالات تدوین شده است،[۶] استاد موحد نیز علاوه بر آنچه در کتاب «شمس تبریزی» در ترسیم و توصیفِ فضای عرفانی و روحانی تبریزِ قرن ششم و هفتم از آن کتاب برگرفته‌اند، چند مقالهٔ مستقل راجع به شخصیت‌های آن نوشته‌اند که بیشتر مستندات آن از خودِ مقالات است؛ از جمله: «شمس تبریزی و شیخ حسن بُلغاری» (موحد، ۱۳۹۲: ۳۱۸ – ۳۰۳)، «شمس تبریز و خیّام» (موحد، ۱۳۹۲: ۲۶۹ – ۲۸۶)، «آیا شیخ اشراق قربانیِ بلندپروازی‌های سیاسیِ خود شد؟» (موحد، ۱۳۹۲: ۳۱۹ – ۳۳۰)

روایات شمس از پیامبران نیز که کتب تفسیر و قصصِ قرآن سرشار از آن است، لطفِ خاصّی دارد. گفتگوی صمیمانهٔ خدا با پیامبر محبوبش موسی (ع) از آن جمله است:

یا موسی اذا جئتُ علی بابک کیف تصنع؟ قال یا ربّ انت منزّه عن ذلک، قال یا موسی لو جئتُ ... هر چه او می‌گفت که این چگونه باشد؟ جواب می‌فرمود که اگر واقع شود چه کنی؟ عاقبت گفت: سخت گرسنه‌ام، مناظره رها کن، رو طعام‌ها بساز که فردا می‌آیم. طعام‌ها بساخت، از پگه نظر کرد همه‌چیزها حاضر بود الّا آب کم بود. آن درویش در رسید که شیء لله نان بده. موسی گفت: نیک آمدی؛ و دو سبو در دست او داد که آب بیار. گفت: هزار خدمت کنم، آب آورد. موسی نان به دست او داد. درویش خدمت کرد و رفت. اکنون تکلّفی کرده است موسی جهت خدای ... روز دیر شد و موسی منتظر؛ طعام را تفرقه کرد میان همسایگان. در این مشکل مانده که سرّ این چه بود؟ مگر سرِّ این همین بود که توسعت رود بر این جماعت! یا همین تعبّد! که آن‌چه گفت، کردم؟ تا زمان انبساط آمد. سؤال کرد که وعده فرمودی و نیامدی؟ گفت: آمدم، امّا تو ما را نانی کی دهی، تا دو سبو

آب نفرمایی آوردن! (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۰۳ ـ ۱۰۲)

آنچه شمس دربارهٔ خود و زندگی گذشته‌اش یا در مورد مولانا و نوع رابطه‌اش با او و خانواده و مریدان و اطرافیان وی گفته است، داخل در همین جنبهٔ تاریخی متن است.

ویلیام چیتیک عرفان‌پژوه و مولوی‌شناس امریکایی که در ترجمهٔ خود از *مقالات* شمس به انگلیسی سعی کرده به مطالبِ پراکنده و پریشان آن نظمی بدهد، کتاب را به چشم اتوبیوگرافی‌ای از شمس تلقّی نموده و آن را «من و مولانا» نام نهاده است.

استاد موحّد نیز بخش اعظم محتوای تاریخی و زندگینامه‌ای کتاب خود دربارهٔ شمس تبریزی را از همین مقالات برگرفته است. شمس تبریزی از این جهت نیز جزو استثنائات تاریخ عرفان و ادبیات ماست که روایتی دست اول از دوران کودکی و خاطرات روزگار گمنامی‌اش در دست داریم:

> از عَهدِ خُردگی این داعی را واقعه ای عجب اتّفاق افتاده بود، کس از حال داعی واقف نی! پدر من از من واقف نی! می گفت: تو اوّلاً دیوانه نیستی! نمی‌دانم چه روش داری! تربیتِ[۷] ریاضت هم نیست! و فلان نیست!... گفتم: یک سخن از من بشنو: تو با من چنانی که خایهٔ بط را زیر مرغ خانگی نهادند. پرورد و بط بچگان برون آورد. بط بچگان کلان تَرَک شدند، با مادر به لب جو آمدند. در آب درآمدند. مادرشان، مرغ خانگی است. لَب لَبِ جو می‌رود. امکان درآمدن در آب نی[۸]! اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم، مرکب من شده است! و وطن و حال من، این است: اگر تو از منی؟ یا من از توام؟ درآ در این دریا و گرنه، برو بَرِ مُرغان خانگی. و این تو را آویختن[۹] است.گفت: با دوست چنین کنی، با دشمن چه کنی؟! (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۷۷)

> مرا گفتندی به خردگی، چرا دل‌تنگی؟ مگر جامه‌ات می‌باید یا سیم؟ گفتمی: ای کاشکی این جامه نیز که دارم بستدیتی، و از من به من دادیتی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۳۶)

روایـت او از شخصیّت مولانا حتّی از آنچه فرزندش سلطان‌ولد یا مناقب‌نویسانش سپهسالار و افلاکی گفته‌اند، زنده‌تر و ملموس‌تر است: «مولانا را خود فراغت است از وعظ، به‌اشارت حقّ و به هزار شفاعت و لابه‌گری بزرگ و خرد گوید آن‌چه گوید» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۵۱).

> کسی می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم، و روی بدوآرم که از خود ملول شده‌بودم. ـ تا تو چه فهم کنی از این سخن که می‌گویم که از خود ملول شده بودم؟! ـ اکنون چون قبله ساختم، آنچه من می گویم فهم کند و دریابد (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۱۹ ـ ۲۲۰).

> خوب گویم و خوش گویم، از اندرون روشن و منورم. آبی بودم بر خود می‌جوشیدم، و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم، تا وجود مولانا بر من زد، روان شد، اکنون می‌رود خوش و تازه و خرم ... (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۴۲).

جنبهٔ اجتماعی

یکی از ویژگی‌های مقالات که به نوع ادبی آن بستگی دارد، پر رنگ بودنِ جنبهٔ اجتماعی و مردم‌شناختی اثر است. *مقالات*، گفتگوهاست و لازمهٔ گفتگو، وجود افرادی است که به منظوری گرد هم آمده باشند. طبیعی است که آثاری از زندگی روزمرّه و حیات اجتماعی در سخن و گفتگوی آنان منعکس شده باشد. از طرف دیگر شمس همهٔ عمر خود را با لایه‌های فرودین جامعه و مردم کوچه و بازار سپری کرده و با آنان زیسته است. در میدان شهر همراه عمله ها به انتظار ایستاده است تا کسی بیاید و او را سرکار ببرد؛[۱۰]

در کاروانسراها بیتوته کرده و بازار و محیط کسب و کار مردم را از نزدیک دیده است؛[۱۱] فاصلهٔ بین شهرها و روستاهای بسیاری را با پای پیاده پیموده و در این سفرهای پایان ناپذیر خود، با صحنه هایی از زندگی واقعی مردم روبه رو شده است که چه بسا بزرگان دیگر ما از آن بی خبر بوده‌اند؛[۱۲] با اقشار مختلف مردم، از طبقهٔ روشنفکر گرفته تا دیوانگان و خرابات نشینان نشست و برخاست کرده و به آنان همدردی و همدمی نموده است[۱۳] و ...

حاصل این زندگی سرشار از تجربه‌های ناب، روایاتی است که او از صحنه‌های زندگی مردم نقل کرده است. حکایتی که از تأثیر مواعظِ تهدیدآمیزِ واعظان مشبّهی و منزّهی در زندگی مردم همدان نقل کرده، به قدری زنده است که ما امروز چهرهٔ زن باصفای حکایت را روشن‌تر و ملموس‌تر از هر زن آشنای دیگر احساس می‌کنیم.

> مردم سخت ترسیدند و گریان و ترسان به خانه‌ها بازگشتند. آن یکی به خانه آمد، افطار نکرد. به کنج خانه سر بر زانو نهاد. بر عادت، طفلان گرد او می‌گشتند. می‌راند هریکی را، و بانگ برمی‌زد. همه ترسان بر مادر جمع شدند. عورت آمد، پیش او نشست. گفت: خواجه خیر است، طعام سرد شد، نمی‌خوری؟ کودکان را زدی و راندی، همه گریانند. گفت: برخیز از پیشم که مرا سخن فراز نمی‌آید. آتشی در من افتاده است. گفت: بدان خدای که بدو امید داری که در میان نهی که چه حال است؟ تو مرد صبوری، و تو را واقعه‌های صعب بسیار پیش آمده. صبر کردی و سهل گرفتی و توکل بر خدا کردی. و خدا آن را از تو گذرانید، و تو را خوش‌دل کرد. از بهر شکر آن‌ها را، این رنج را نیز به خدا حواله کن، و سهل گیر، تا رحمت فروآید. مرد را رقت آمد و گفت: چه کنم، ما را عاجز کردند، به‌جان آوردند.. اکنون ما کدام گیریم؟ بر چه زییم؟ بر چه میریم؟ عاجز شدیم. زن گفت: ای مرد هیچ عاجز مشو، و سرگردانی میندیش. اگر بر عرش است، اگر بی عرش است، اگر در جای است و اگر بی جای است، هر جا که هست، عمرش دراز باد! دولتش پاینده باد! تو درویشی خویش کن و از درویشی خود اندیش! (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۷۶ و ۱۷۷)

یکی از مظاهر انعکاس زندگی روزمرّهٔ مردم در *مقالات*، اشاره به انواع بازی‌ها و سرگرمی‌هاست. استاد موّحد در فهرستی که از لغات نادر آورده، از اصطلاحات مربوط به بازی‌ها نیز یاد کرده است: چالیک، تخته، چارپاره، رسن باز، دستک زدن، شب بازی، طرح، قایم ریختن، کچولک کردن، کعب، لفتک، ماتخانه، مهره، ورق خواندن، انگشتک زدن (موحد، ۱۳۹۲: ۱۵۶).[۱۴]

گمان نمی‌کنم در هیچ‌کدام از متون کهن، چنین توصیف زنده‌ای از صحنهٔ رسن‌بازی داشته باشیم:

> آن رسن‌باز و آن عمودباز هر دو چشم بسته و نعلین در پای و سبو بر گردن و چارپاره در دست، پای‌ها می‌غیژاند بر رسن و پیش می‌رود و به سر بازمی‌آید، ناگهان خود را فروانداز و به دو پا ریسمان را بگیرد، به انگشتی خود را فروآویزد و باز برجهد و بر رسن برآید. آن یکی عرب فربه بود. ناگهان فرو افتاد و نماند، هم‌بازش هربار بر رسن نوحهٔ او کردی و گفتی: آوردم این بازی به نام خواجه فلان، همان چوب‌ها را در اطلس و خطایی گرفته بودندی از بخشش بسیار. آن را بر لب دریا می‌آموزانند تا اگر بیفتند در دریا افتند، آنگاه چون ثابت و ماهر شدند به خشکی آرند. بعد از آن اندک‌اندک چوب را درازتر کنند به‌تدریج و قرار و انتظار و تربیت تا استاد گردد (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۸۳۰).

> یکی رسن‌بازی می‌کند، خلق حیران می‌شوند از بلندی رسن و از دلیری او و بی‌باکی او. دل نظاره‌گران سبک و سست می‌شود. خاصه که بینند بر شیر سیاه نشسته است و بی‌باک شیر را می‌زند بر سر، هم‌چون خر کاهل (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۷۸).

جنبهٔ روانشناختی

شمس روانشناس نیست ولی به حالات روحی و نفسانی بسیار آشناست؛ از این رو، در ضمن سخنان او، به دقایقی بر می‌خوریم که نتیجهٔ غَور در احوال نفسانی خود و دیگران است. با نقل مواردی از آن سخن خود را به پایان می‌بریم:

> اگر به تماشای پاکی و نیکی خود مشغول نباشی، و آن خیانت‌های پنهانی را پاک کردن گیری، این پاکی و نیکی که داری بیش‌تر شود (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۹۷).
>
> مطرب که عاشق نبود، و نوحه گر که دردمند نبود، دیگران را سرد کند (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۹۹).
>
> هر که را پیش تو نیکی گویند یا از تو نیکی کسی پرسند، از تو تقاضای نیکی می‌کنند؛ و همچنین چون بدی گویند کسی را، چنان دان که حقّ با تو محاسبه می‌کند در بدونیک تو، تا پرهیز کنی (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۰۸). هر که تو را از یار تو بدی گوید ـ خواه گویندهٔ درونی و خواه گویندهٔ بیرونی ـ که یار تو بر تو حسود است؛ بدان که حسود اوست، از حسد می‌جوشد (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۳۱۴).
>
> هرکه گوید که تو را فلان ثنا گفت؛ بگو: مرا تو ثنا می‌گویی، مرا ثنا تو می‌گویی، او را بهانه می‌سازی. هرکه گوید که تو را فلان دشنام داد، بگو: مرا تو دشنام می‌دهی، او را بهانه می‌کنی. این او نگفته باشد، یا به معنی دیگر گفته باشد (شمسِ تبریزی، ۱۳۶۹: ۳۱۵).
>
> لاشک با هرچه نشینی و با هرچه باشی، خوی او گیری. در که نگری در تو پخسیتگی درآید، در سبزه و گل نگری تازگی درآید؛ زیرا همنشین تو را در عالم خویشتن کشد (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۰۹ ـ ۱۰۸).

«دنیا بـد است امّـا در حقّ آن کس کـه نداند کـه دنیا چیست، چون دانست که دنیا چیست، او را دنیا

نباشد» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۲۵).

هرکه را مایه‌ای هست، رسول و نبی آن مایه را روان کند و راه کند، چون مایه نباشد چه را راه کند؟ (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۶۸) اگر طبیبی را گویند که علاج این رنجور می‌کنی، چرا علاج پدرت نکردی که بمرد؟ و علاج فرزندت نکردی؟ مصطفی را گویند چرا عمّت را که بولهب است از تاریکی برون نیاوردی؟ جواب گوید که رنج‌هایی است که قابل علاج نیست؛ مشغول شدن طبیب بدان جهل باشد. و رنج‌هایی است که قابل علاج است؛ ضایع گذاشتن آن بی‌رحمی باشد (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۵۱).

روستایی گاوی می‌راند، آهن در چنبری ماند، گاو نمی‌توانست رفتن، بسیار گاو را زد و راند، ممکن نشد. گاوان در روی می‌افتادند از زخم سیخ. چو آن جای‌گاه را بازکاوید، سنگی دو برگرفت. آهن را دید در حلقهٔ آفتابه‌ای بزرگ افتاده و سرش گرفته چندان که جهد کرد که سرش برکند نتوانست. و چندان که جهد کرد که از زمین بردارد و بجنباند، نتوانست. گفت: چون نمی‌توانم برگرفتن، سرش برکنم؛ به هر طریقی که هست. هرچه جهد کرد، ممکن نشد و گفت: عجب، در این‌جا پول باشد؟ عجب، در این‌جا درم باشد؟ قلعی باشد؟ البتّه وهمش به زر نمی‌رود. زیرا روستایی است. به آخر کار برکند. پر از زر خالص بود. پاره‌ای برون آورد. به روشنایی در مشت گرفته نظر کرد. گفت: والله که زر است تا اکنون بی‌غصّه و بی‌رنج بود. گاوی می راند، کاری می‌کرد. این ساعت همه خیال‌های عالم و سوداهای عالم، بر او گرد شد که چنین کنم تا به‌سر برم. فلان جا پنهان کنم، یا به پادشاه راست درمیان نهم؛ از این جنس... (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۶۵).
شادی هم‌چو آب لطیف صاف به هرجا می‌رسد درحال شکوفهٔ عجبی می‌روید. و مِنَ الْمَاءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ.[۱۵] آن آبی که این آب از او روید، و از او زنده شود و شیرین شود، و صاف شود. غم هم‌چو سیلاب سیاه به هرجا که رسد، شکوفه را پژمرده کند و آن شکوفه که قصد پیدا شدن دارد، نهلد که پیدا شود(شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۹۵).

«چون خود را به دست آوردی خوش می‌رو. اگر کسی دیگر را یابی دست به گردن او درآور، و اگر کسی دیگر نیابی دست به گردن خویشتن درآور» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۹۹).
«سبحان الله. همه فدای آدمی اند و آدمی فدای خویش» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۰۳).
«همه عالم در یک کس است.چون خود را دانست همه را دانست» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۰۳).

همه را در خودبینی، از موسی و عیسی و ابراهیم و نوح و آدم و حوا و ایسیه و دجال و خضر و الیاس، دراندرون خود بینی. تو عالم بی‌کرانی، چه جای آسمان‌هاست و زمین‌ها؟ لا یسعنی سمائی و لاارضی، بل یسعنی قلب عبدی المؤمن، در آسمانه نیابی مرا، بر عرش نیابی (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۱۳ ـ ۲۱۲).

دراندرون من بشارتی هست. عجبم می‌آید از این مردمان، که بی آن بشارت شادند. اگر هریکی را تاج زرین برسر نهادندی، بایستی که راضی نشدندی، که ما این را چه می‌کنیم؟

ما را آن گشاد اندرون می‌باید. کاشکی این چه داریم همه بستدندی و ماست به حقیقت، به ما دادندی». (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۳۶)

«خنک آن‌که چشمش بخسبد و دلش نخسبد. وای بر آن کس‌که چشمش نخسبد و دلش بخسبد».[۱۶] (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۳۹)

هر که تمامْ عالِم شد، از خدا تمام محروم شد، و از خود تمام پر شد. رومیی که این ساعت مسلمان شود، بوی خدا بیابد، و او را که پر است، صد هزار پیغامبر نتوانند تهی کردن (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۰۶).

شادی پیک غم است، و بسط پیک قبض است. آن عجب... که تو را از چیزی خوش آید، از سبزه و جمال و جاه و غیر آن، شکوفهٔ الهی است که می‌شکفد. ولیکن چون ساعتی دیگر شود، آن شکوفه را ببویی، بی‌قرار شوی از گَندَگی. از غم و اندوه که باشد خواهی از خود بگریزی، شاخ طلبی تا چنگ در آن زنی، و آن فرزند است. و آن هنر و سخن عجیب است.

ساعتی برآید همان گَندَگی تو زدن گیرد که آگاهی و خواب تو خالی آمد از عرصه. و این آگهیِ تو شکوفه و خاربنان و آتشی. این‌همه رنگ‌ها را ازپیش چشم دور کن، تا عجبی دیگر بینی، و عالم دیگر از هو که نه بدین خوشی و ناخوشی ماند (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۶۱ ـ ۲۶۰). تمنای هرچیزی مژدگانی است از حق به حصول آن‌چیز (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۹۷).

به خردگی باید آن خو گرفتن، تا زودتر کار آید، که شاخ‌تر راست شود بی آتش، چون به آتش خشک شد، بعدازآن دشوار گردد. به‌وقت تری پای در کفش باید کرد تا پای جای کند، تا به‌وقت خشکی نرنجاند (شمس تبریزی ۱۳۶۹: ۳۰۶).

نتیجه‌گیری

مقالات شمس، نه تنها، کلید فهم بسیاری از مشکلات و مبهمات مثنوی و منبع بی‌واسطه‌ای در شناخت شخصیّت فردی واجتماعی مولانا و شمس تبریزی و نوع رابطه و سلوک اجتماعیِ آن دو است، در شناخت مسائل و اوضاع سیاسی ـ اجتماعی جهان اسلام، مخصوصاً آسیای صغیر و بالاخصّ شهر قونیه در قرن هفتم مأخذ بسیار مهمّی است.

مقالات شمس، به لحاظ نوع ادبی آن ـ بدون این که لفّاظی‌ها و صنعت‌گری‌های معمول آثار ادبی و تاریخی آن دوره، فهم محتوای آن را دشوار کرده باشد ـ صحنه‌ها و گوشه‌هایی از زندگی گروه‌های مختلف مردم و دلگرمی‌ها و سرگرمی‌های آنان را از پسِ غبارِ قرون و اعصار به روشنی در برابر دیدگان خوانندهٔ امروزی قرار می‌دهد و ناگفته‌ها و ناشنیده‌های متون رسمی را با آنان در میان می‌گذارد.

همچنین از همین *مقالات*، که در مدّت کوتاه اقامت شمس در قونیه و حضور او در جمعِ مولانا و مریدانِ او فراهم آمده است، بر می‌آید که بر خلاف تصوّر، شمس معرفت عمیقی نسبت به انسان و حقیقت تصوّف و مکاتب فکری و دینی عصر خود و اندوختهٔ قابل توجّهی از عناصر و موادّ فرهنگی و

تاریخی اسلام و ایران داشته است.

آنچه او را از بزرگان و شخصیّت‌های برجستهٔ فرهنگ و ادب ایران و اسلامِ پیش و پس از خود، متمایز می‌کند، استقلال رأی و حلّاجی و نقد آرا و افکار و تلقّی دیگران از موضوعات و مسائل اجتماعی و فرهنگی مورد ابتلای عامّهٔ مردم و اهل خانقاه و مدرسه و دیوان است.

همین ظرفیّت‌ها و قابلیّت‌هاست که مقالات شمس را متنی بی‌همتا و منبعی بی‌نظیر در تحقیقات تاریخی، جامعه‌شناختی و مسائل عصر غلبهٔ سلاجقه، خوارزمشاهیان و مغول در بخش وسیعی از سرزمین‌های غربی جهان اسلام قرار می‌دهد.

پی‌نوشت

۱. موحّد، محمدعلی (آبان ۱۳۸۱)، «جایگاه مقالات شمس دربارهٔ ادب و عرفان ایران»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه (شماره ۶۱) و موحّد، محمدعلی (۱۳۹۲)، جایگاه مقالات شمس در ادب و عرفان ایران؛ باغ سبز (گفتارهایی دربارهٔ شمس و مولانا)، تهران: نشر کارنامه

۲. اطلاعات و آمار و ارقام مربوط به اعلام مقالات از پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد آقای مجید آقا خانپور سرخاب (اسفند ۱۳۸۵) دانشجوی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان (شهید مدنی آذربایجان فعلی) به نام «اعلامِ اشخاص مقالات شمس و تلقّی شمس از آنان» گرفته شده است. این پایان نامه به راهنمایی رحمان مشتاق مهر تحقیق شده است.

۳. شیخ به رغبت تمام گفت: بعد الیوم می‌خواهم که در بندگی‌ات باشم؛ گفت: به صحبت من طاقت نداری؛ شیخ به جد گرفت که البته مرا به خدمت و صحبت خود قبول کن. فرمود به شرطی علی ملأ الناس در میان بازار بغداد با من نبیذ نوش کنی؛ گفت: هیچ نتوانم؛ گفت: از برای نبیذ خاص توانی آوردن؟ گفت: نتوانم؛ گفت: وقتی که من نوش کنم با من مصاحبت توانی کردن؟ گفت: نی، نتوانم؛ حضرت مولانا شمس‌الدین بانگ بر وی زد که از پیش مردان دور شو،... پس صحبت من کار تو نیست، و حریف صحبت من نه ای؛ باید که جمیع مریدان و همهٔ ناموس دنیا را به پیاله‌ای بفروشی. (افلاکی، ۱۹۷۶: ۲/ ۶۱۷)

۴. آن شهاب‌الدین را علمش بر عقلش غالب بود. عقل می باید که بر علم، غالب باشد. حاکم باشد. دماغ که محل عقل است، ضعیف گشته بود. (افلاکی، ۱۹۷۶: ۲/ ۶۷۴)

۵. چنان که شیخ محمد بن‌عربی در دمشق می گفت که محمد پرده‌دار ماست! گفتم: آنچه در خود می‌بینی، در محمد چرا نمی‌بینی؟ هر کسی پرده دار خود است. ابن‌عربی گفت: انجا که حقیقت معرفت است، دعوت کجاست؟ و کن‌ومکن کجاست؟ گفتم: آخر آن معنی او را بود و این فضلیت دیگر مزید. و این انکار که تو می‌کنی بر او، و این تصرف، نه که عین دعوت است؟ پس دعوت می‌کنی و می گویی دعوت نباید کردن! نیکو هم‌درد بود، نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ محمد؛ اما در متابعت نبود. یکی گفت: عین متابعت خود آن بود. گفتم: نی متابعت نمی‌کرد. (افلاکی، ۱۹۷۶: ۲/ ۶۷۷ _۶۷۶)

۶. «اعلامِ اشخاص مقالات شمس و تلقّی شمس از آنان» به تحقیقِ مجید آقا خانپور سرخاب و به راهنمایی رحمان مشتاق مهر، دانشجوی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان (شهید مدنی آذربایجان فعلی)

۱۳۸۵
داستان پیامبران، عرفا و فرشتگان در مقالات شمس تبریزی به تحقیق زهرا موسوی و به راهنمایی پدرام (علی) میرزایی، دانشگاه پیام‌نور. مرکز اهواز ۱۳۸۶
اعلام
۷. اصطلاح است در میان ارباب فتوت و مقصود از آن آداب فتوت است و همچنین جوانی که آن آداب می آموزد: «تربیگان بر مثال فرزندان باشند که ناز ایشان بر پدران باشد.» (فتوت نامهٔ سهروردی، ص ۱۲۵)
مثنوی:
تربیهٔ آن آفتابِ روشنیم رَبِّیَ الاعْلی از آن رو می‌زنیم (۵ /۲۵۸۸) ـ تعلیقاتِ موحد بر مقالات شمس ص ۳۹۹

۸. رجوع شود به: مثنوی (۲ /۳۷۵۲):
قصّهٔ بط بچگان که مرغِ خانگی پروردشان

تـخمِ بطّـی گرچـه مرغِ خانه‌ات کـرد زیـرِ پَـر چـو دایـه تربیت
مـادرِ تـو بـطِّ آن دریـا بـدُست دایـه‌ات خاکـی بُـد و خشکی‌پرسـت
مـیلِ دریـا کـه دلِ تو اندر است آن طبیعت جانْت را از مـادر است
میلِ خشکی مر تـرا زین دایه است دایـه را بگـْذار کـو بـد رایه است
دایـه را بـگْذار در خـشک و بـران انـدر آ در بـحرِ معنـی چـون بطـان
گـر تـرا مـادر بتـرساند ز آب تـو متـرس و سـویِ دریـا ران شـتاب
تو بطـی بر خشـک و بـر تر زنده‌ای نـی چـو مـرغِ خانـه خانه‌گنـده‌ای

تعلیقاتِ موحد بر مقالات شمس ص ۳۹۹

۹. آویختن، آزمایش و نیزص۱۴۶: اما آن نومرید که نوطلب است، آویختهٔ اسباب و علامات است. آویخته به معنی گرفتار.
سنایی:
عقل را هرکه با بدی آمیخت لاجرم عقل جست و او آویخت
مراجعه شود به: مقالهٔ فاضلانهٔ فتح الله مجتبایی در شمارهٔ تیرماه ۱۳۵۳ سخن.
دیوان:
زندگی ز آویختن دارد چو میوه از درخت زان همی بینی درآویزان دو صد حلاج را
(۱۳۳) ـ تعلیقاتِ موحد بر مقالات شمس ص ۳۹۹ و ۴۰۰و نسز:
مـرا چـو پـرده درآویختـی بر ایـن درگاه هـم از بـرای بـرآویـختـن نمـی شایـم (۱۷۴۲)
گر ندزدید از تو چیزی دل چرا آویخته ست چـاره نـبـود دزد را در عـاقـبت ز آویـختن

گر چنین آویختن حاصل شدی هر دزد را از حریصی دزد گشتی جمله عالم مرد و زن
اندر این آویختن کمتر کراماتی که هست آب حیوان خوردن است و تا ابد باقی شدن (۱۹۴۹)

۱۰. سه روز به فاعلی رفتم. کس مرا نبُرد، زیرا ضعیف بودم. همه را بردند و من آن جا ایستاده. (مقالات: ص ۲۷۸)

۱۱. چه دعاها کردم تو را در حلب، در آن کاروانسرا که آسودم (شمس، ۱۳۶۹: ۷۶۶)؛ آن‌کس‌که از کاروان‌سرای‌دار ما مردی موذی همه از او می‌رنجند، یکی من، اکنون به وی قبالهٔ کاروان‌سرای داده‌اند تا به سالی (شمس، ۱۳۶۹: ۸۰۵)؛ مرا حق نباشد که با وجود این قوم در کاروانسرای روم؟ با بیگانه خوش تر که با اینها. (شمس، ۱۳۶۹: ۸۶۰)

۱۲. جماعتی صوفیان همراه شدند با من، در راه اَرزنجان و مرا مُقدّم ساختند (شمس، ۱۳۶۹: ۲۷۸)؛ مثلاً بحثِ راهِ دمشق و حَلَب اگر صد سال کردیی با مولانا، هرگز من از حَلَب اینجا آمدمی؟ تا چهار صد درم برون ناورد و تو خطرها بر خود گرفتی و بر مالِ خود، گویی اگر حرامی است باش، گو، خواه خطر باش خواه بَطَر، تا آن کار کرده شد (شمس، ۱۳۶۹: ۱۲۸).

... قصّهٔ راه و رفتنِ آقسرا گفتم و بیان کردم، نرفتی و از آن سوی را می‌پرسی. من می‌گویم تا آنجا برو، من با توام، بعد از آن، خود بنگر که کدام سو ایمن‌تر است از دزد و گرگ و حرامی و غیرُهُم: یا راهِ مَلَطیه یا راهِ اُبُلستان (شمس، ۱۳۶۹: ۱۲۸).

۱۳. رفتیم به ارزنجان؛ از یاران جدا شدیم، زیرا تا نشناخته بودند خوش بود، بازی می‌کردیم و کشتی می‌گرفتیم (شمس، ۱۳۶۹: ۲۷۸)؛ در آن حجره می‌ساختم که بر در می‌ریدند، و من برون می‌آمدم، و حدث آن مست و گَرسَت را بامداد به جاروب ازپیش در می‌روفتم و خاموش! ناگاه چیزی شنیدندی؛ سر فروآوردندی به عذر. گفتمی: نی‌نی، اگر من نیک بودمی مقام من این‌جا بودی؟ شب بر سر پز رفتمی، ترید کردمی، بوی بردی، وصیت کردی که نیکوش بدهید. از آنجا نخریدمی؛ رفتمی. ترش‌ترش سخن گفتمی.

تا گفتی که این دیوانه است (شمس، ۱۳۶۹: ۶۲۶)؛ آن زمان که شمس در دمشق می بود در هفته‌ای باری، از حجرهٔ خود بیرون آمدی و به دکان رواسی رفته، قطعه‌ای داده، از آب سر بستدی و تناول فرمودی، تا مدت سالی در این کار می بود، مگر روّاسی معلوم کرد که او از اهل ریاضت است و آن زحمت را به اختیار خود قبول کرده است، از سر رحمت یک روز کاسه را پر ثرید کرده، با نان پاکیزه در پیش مولانا شمس نهاد؛ دانست که معاملهٔ او معلوم روّاسی شد، فی‌الحال کاسه را فرو نهاده، بیرون شو کرد و ازدمشق عزیمت نمود.(افلاکی، ۱۹۷۶: ۲/ ۶۸۹)

۱۴. موحد محمد علی (۱۳۹۲)، جایگاه مقالات شمس در ادب و عرفان ایران؛ باغ سبز (گفتارهایی دربارهٔ شمس و مولانا)، تهران: نشر کارنامه

۱۵. الانبیاء/۳۰

۱۶. والذین جاهدُوا فینا لنهْدینهُمْ (۲۹/۶۹)یعنی اگر مقدم و مؤخر خوانی، والذین هدیناهم سُبُلنا جاهدُوا فینا این است مراد. اگر نه این‌ها که مجاهده کردند در این راه، بی‌هدایت ما جهاد کردند. آنگاه ماشان

راه نمودیم یا با هدایت ما جهاد کردند، پس تکرار لنهْدینهُمْ چه باشد؟ یا اگر نی از زبان رسول باشد که والذین جاهدُوا فینا، ای فی خدمه ظاهرنا و ظاهر جسمنا، لنهْدینهُمْ سُبُلنا ای سبل ارواحنا و حقائقنا.
روزه بی‌ترتیب دوشنبه و پنج‌شنبه می‌دار؛ ناگاه برجان نفس می‌نشین که روزه می‌گیرم تا نفس را سخت آید، باشد که از ناگاه مسلمان شود که مسلمان شدنش سخت دور دور است. فرمود که هر کسی را معصیتی است لایق او، یکی را معصیت آن باشد که رندی کند و فسق کند؛ لایق حال او، و یکی را معصیت آن باشد که از حضور حضرت غایب باشد.
خنک آن‌که چشمش بخسبد و دلش نخسبد. وای بر آن کس‌که چشمش نخسبد و دلش بخسبد.
(افلاکی، ۱۹۷۶: ۲/ ۶۷۰)

منابع

ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد، ۱۹۷۶، با تصحیحات و حواشی و تعلیقات تحسین یازیجی ۲ جلد، انقره: انجمن تاریخ ترک
ـ شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۶۹، تصحیح و تعلیق محمّد علی موّحد، تهران: خوارزمی
ـ آقا خانپور سرخاب، مجید، ۱۳۸۵، «اعلام اشخاص مقالات شمس و تلقّی شمس از آنان»، به راهنمایی رحمان مشتاق‌مهر، دانشگاه تربیت معلم آذربایجان (شهید مدنی آدربایجان فعلی)
ـ موحّد، محمّدعلی، ۱۳۶۹، تعلیقات مقالات شمس تبریزی، تهران: خوارزمی
ـ موحّد، محمّدعلی، آبان ۱۳۸۱، «جایگاه مقالات شمس دربارهٔ ادب و عرفان ایران»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه (شماره ۶۱) و ـ باغ سبز (گفتارهایی دربارهٔ شمس و مولانا)، تهران: نشر کارنامه
ـ موحد محمدعلی، ۱۳۹۲، باغ سبز (گفتارهایی دربارهٔ شمس و مولانا)، تهران: نشر کارنامه

بررسی اندیشه‌های عرفانی تطبیقی شمس و مولوی، تضادها و تشابهات

حجت الاسلام قادر فاضلی

پیشگفتار

بررسی اندیشهٔ عرفانی دو عارف نامداری چون شمس تبریزی و ملای رومی، تألیف چند جلد کتاب مستقل را می‌طلبد. تألیف یک مقاله در این خصوص، مصداق کلام خود مولوی است که:

گـر بریـزی بحـر را در کـوزه‌ای چنـد گنجـد؟ قسـمت یـک‌روزه‌ای

ولی از باب این‌که:

آب دریـا را اگـر نتـوان کشـید هـم به‌قـدر تشنگـی بایـد چشـید

و از باب اجابت تقاضای دوستان، به بررسی چند موضوع مهم عرفانی که نتایج دنیوی و اخروی دارد می‌پردازیم. البته به اقتضای زمان و مکان ارائه مقاله، این چند موضوع را نیز به‌اختصار بیان کرده‌ایم و به نصیحت جناب نظامی گنجه‌ای عمل کردیم که:

کم‌گـوی و گزیـده گـوی چـون دُر تـا ز انـدک تـو جهـان شـود پُـر

بررسی تطبیقی اندیشه‌های عرفانی شمس و مولوی، تضادها و تشابهات، که موضوع پیشنهادی دوستان برای کنگره شمس و مولوی است، به ملاحظاتی نیاز دارد. اول اینکه در همایش دو روزه با موضوعات متنوع دیگر، مجالی برای ادای حق مطلب پیش نمی‌آید. دیگر این‌که با توجه به رابطهٔ شمس و مولوی، عبارت ـ تضادها ـ در موضوع مقاله موجّه به نظر نمی‌آید. رابطهٔ استادی و شاگردی

۱. اسناد حوزه علمیه و مولوی‌پژوه

و مریدی و مرادی، تضادی در میان باقی نمی‌گذارد. نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که در حیطهٔ اندیشه، از حیث نگرش و ارزیابی یک مسئله، شاید تفاوتی بین استاد و شاگرد پیش بیاید. ازاین‌رو وجودِ افکار متشابه میان مرید و مراد، بسیار طبیعی است، حتی عینیت افکار نیز دور از انتظار نیست. با توجه به آنچه گفته شد، معلوم می‌گردد که چرا در این مقاله از تضاد خبری نیست. آنچه در اینجا آمده است چهار موضوع عرفانی است که اولین آن‌ها جزو موضوعاتی است که شمس و مولوی در آن خصوص نظری متفاوت دارند، ولی در سه موضوع دیگر نظری واحد دارند. البته آنچه از شمس رسیده به‌اختصار و به‌اجمال است برخلاف مولوی که به‌تفصیل وارد شده است.

اندیشه عرفانی شمس و مولوی؛ توافقات و تعارضات

أنا الحق گوئی بعضی از عارفان:

مسئله اناالحق گوئی به شکلی که در بیانات بعضی از عرفا مطرح شده است، اول بار توسط حسین‌بن‌منصور حلاج علنی گشته و بعد از آن کم‌وبیش از دهان دیگران نیز خارج شده است. البته قبل از منصور، مشابه این عبارت در اشکال مختلف کم‌وبیش از دیگران نیز صادر شده است. به‌عنوان‌مثال عبارت – سبحانی ما اعظم شأنی ـ را به بایزید بسطامی نسبت داده‌اند. این‌گونه گویش را در اصطلاح عرفا، شطحیّات می‌نامند که لفظ شطح مفرد آن می‌باشد. شطح به معنای حرکت و سرریز شدن آب یا هر چیز متحرک از مسیر خاص خود است (ابونصر سراج، ۱۳۷۵: ۳۷۵). عارف وقتی می‌خواهد از حالتی که در درون وی جریان دارد، تعبیر کند و آن جریان درونی را در قالب لفظی قرار دهد که آن لفظ گنجایش آن معنا را ندارد و معنا از لفظ سرریز می‌شود، گفته می‌شود که وی دچار شطح شده است. ازاین‌رو اناالحق‌گوئی از سوی عده‌ای خاص برای عموم مردم امری غریب و نامأنوس بود (همان).

تکفیر صاحبان این عبارات بیشتر حاصل عدم اُنس فقیهان و عموم مردم با این اصطلاحات بوده است. ازاین‌رو تنها گروهی که در پی توجیه و تصحیح این قبیل عبارات بوده‌اند، همین عرفا و شعرای عارف‌مسلک بوده‌اند. البته عده‌ای از عرفای دیگر نیز به نقد این‌گونه سخن گفتن‌ها پرداخته‌اند. مولوی از گروه توجیه‌گران و شمس از گروه منتقدان است. وی اناالحق‌گویی و سبحان ما اعظم شأنی گفتن را که به منصور و بایزید منصوب است، به‌طور مطلق نمی‌پذیرد. از نظر مولوی کسی می‌تواند چنین بگوید که از خود فانی شده باشد. آنکه از خود فانی شده است، از خود حرف نمی‌زند بلکه از او سخن می‌گوید. چنین کسی اناالحق اش هو الحق است. نه تنها از خود سخن نمی‌گوید بلکه خودش سخن نمی‌گوید و خداست که از زبان وی سخن می‌گوید.

مبنای این توجیه، قرآن کریم و بعضی از احادیث وارده از رسول اکرم(ص) و ائمه اطهار (ع) است. در قرآن کریم ماجرای حضرت موسی(ع) و سخن گفتن آن درخت را شاهد مثال می‌آورند که وقتی حضرت موسی به آن درخت نزدیک شد این ندا از درخت بیرون آمد که: یامُوسی انَّهُ انَاالله العَزَیزُ الْحَکیم (از آن درخت ندا آمد که: «ای موسی، منم، من، خداوند، پروردگار جهانیان» (القصص/ ۳۰). طبق این مبنای قرآنی اگر انَاالله‌گویی از درخت که یک شیئ بی‌جان است روا باشد، از یک انسان عارف، به‌طریق‌اولی

جایز می‌گردد. درخت اناالله گفت درحالی‌که منصور اناالحق گفت که چند درجه پائینتر از اَناالله است.

مبنای دوم توجیه مولوی و امثال وی، قرب فرائض و قرب نوافل است که براساس این حدیث، بنده مؤمن در اثر تکامل عبادی به مقامی از تقرب می‌رسد که زبان او زبان خدا می‌شود. یعنی هر چه بگوید از زبان خدا می‌گوید. گاهی خدا زبان او می‌شود. یعنی خدا از زبان وی سخن می‌گوید. در هر صورت در هر مرحله، گوینده خداست و منصور و امثال منصور ابزارند. همان‌گونه که خدا نور می‌دهد ولی ما گمان می‌کنیم که خورشید نور می‌دهد، خورشید ابزار است و نور دهنده خداست. اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الأَرْض (النور/ ۳۵) «خدا نور آسمان‌ها و زمین است».

در حدیث نبوی که مبنای دوم توجیه قرار گرفته است، پیامبر اکرم از زبان خدا می‌فرماید: وَ قَالَ ص إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ مُخْلِصاً لِي حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا؛ (دیلمی، ارشاد القلوب: ۱ /۹۱) «بندهٔ من بواسطهٔ عبادات مستحبی و مخلصانه، پیوسته به من نزدیک می‌شود تا این که او را دوست بدارم. وقتی دوستش بدارم، من شنوائی او می‌شوم که بدان واسطه می‌شنود و بینائی او می‌شوم که می‌بیند و دست او می‌شوم که به‌واسطهٔ آن کار می‌کند». مولوی طبق این دو مبنا به توجیه کلام منصور و بایزید می‌پردازد. وی برای جلوگیری بعضی از افراد کلّاش و عارف‌نما که از هر چیزی سوءاستفاده می‌کنند شرایطی برای این مسئله قرار می‌دهد. مولوی این شرایط را در ضمن بیان قصه‌ای از بایزید بیان می‌کند که چنین است:

با مریدان آن فقیر محتشم — بایزید آمد که نک یزدان منم
گفت مستانه عیان آن ذوفنون — لااله الّا انـَا هـا فَـاعْـبُـدُون
چون گذشت آن حال گفتندش صباح — تو چنین گفتی و این نبود صلاح
گفت این بار ار کنم من مشغله — کاردها برمن زنید آن دم هله
حق منزه از تن و من با تنم — چون چنین گویم باید کشتنم
چون وصیت کرد آن آزاد مرد — هر مریدی کاردی آماده کرد
مست گشت او باز از آن سغراق زفت — آن وصیت‌هاش از خاطر برفت
نُقل آمد عقل او آواره شد — صبح آمد شمع او بیچاره شد
عقل چون شحنه است چون سلطان رسید — شحنه بیچاره در گنجی خزید
عقل سایه حق بود حق آفتاب — سایه را با آفتاب او چه تاب
چون پری غالب شود بر آدمی — گم شود از مرد وصف مردمی
هر چه گوید آن پَری گفته بود — زین سری زآن آن سری گفته بود
چون پری را این دم و قانون بود — کردگار آن پری خود چون بود؟!
اوی او رفته پری خود او شده — تُرک بی‌الهام تازی گو شده
چون به خود آید نداند یک لغت — چون پری را هست این ذات و صفت
پس خداوند پری و آدمی — از پری کی باشدش آخر کمی
که تو را از تو به کل خالی کند — تو شوی پست او سخن عالی کند

گـــر چـه قرآن از لب پـیغـمبر است / هـرکه گوید حق نگفت او کافر است
چـــون هـمای بـی‌خـودی پـرواز کرد / آن سـخـن را بـایـزیـد آغـــاز کـرد
عـقـــل را ســیـل تـحـیـر در ربـود / زآن قـوی‌تـر گـفت کاول گـفته بود
نـــیـــست انـــدر جـــبـه‌ام الا خـدا / چـند جـوئـی بـرزمـیـن و بـر سما
آن مـــریـــدان جمله دیـوانـه شـدند / کاردهـــا در جسم پاکش مـــی‌زدند
هـر یکـی چـــون ملحدان گرده کوه / کارد مـــی‌زد پیر خـــود را بـی‌ستوه
هـرکـه انـــدر شیخ تیغـی می‌خلـید / بـازگـونـه از تـن خـود مـــی‌دریـد
یـک اثـر نـــه بـر تـن آن ذوفـنـون / وآن مـریـدان خسته و غرقاب خون
هـــرکـــه او ســـوی گلویش زخم بُرد / حـلق خـود ببـریـده دید و زار مُرد
وانـکـه او را زخـــم انـدر سـیـنه زد / سینه‌اش بـشکافـت و شد مـرده ابد
با خـودی با بـــی‌خـــودی دوچـار زد / با خـــود انـدر دیـده خـود خـار زد
ای زده بـــر بیـــخـودان تـو ذوالفقار / بر تـن خود مـی‌زنـــی آن هوش‌دار
زانک بی‌خود فانی است و ایمن است / تـا ابـد در ایمنـــی او ساکـن اسـت
نـــقـش او فـــانـــی و او شـد آیـنـه / غـیـر نـقـش روی غـیـر آنـجای نه
گـر کنـی تُـف سـوی روی خود کنی / ور زنـــی بـرآیـــنـه بـرخـــود زنـــی
ور ببینـــی روی زشت آن هـم تـوی / ور ببینـــی عیســـی و مـــریـم توی
او نه این اسـت و نه آن او ساده است / نـقش تـو در پیش تـو بنهاده است
چون رسید اینجا سخن لب در ببست / چون رسید اینجا قلم درهم شکست

(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۴۰۳ ـ ۴۰۱)

باتوجه به اشعار فوق، چند مطلب در خصوص راز اناالحق و ماعظم شأنی و کلماتی از این قبیل به دست می‌آید:

اول: گوینده این جملات به حکم فقهی و شرعی آن باید اعتقاد عمیق داشته باشد؛ ادعای خدایی کردن حکمش در اسلام، اعدام است. از این رو بایزید گفت اگر من چنین گفته باشم ادعای خدایی کرده‌ام و باید اعدام شوم. مولوی با این عبارت می‌خواهد راه دغلکاری و دکانداری بعضی شیادان حیله‌گر را از راه عرفان فروشی ببندد و هر کسی نتواند با تمسک به گفتار منصور و بایزید، ندای اناالحق و سبحانی ما اعظم شأنی سردهد؛ و عده‌ای کالانعام بل هم اضل را به دنبال خود کشاند تا کفریات وی را با توجیهات جواب دهند. گواه درستگویی در این زمینه، این است که با وسایل قتّاله به جان وی افتند اگر راست گفته باشد، نباید به وی آسیبی رسیده و کشندگان او باید با هر ضربه قتاله خودشان کشته شوند. کما اینکه بایزید چنین کرد.

دوم: می‌خواهد سلطنت عشق را بر عاشق معلوم کند که به قول جناب سعدی:

چـو ســلطان عـزت علـم برکشـد / جهـان سـر بـه جیـب عـدم درکشـد

جـذبه عشق؛ هستی عاشق را از او می‌گیرد و وی را از خود بی‌خود می‌کند. در این حالت او هرچه بگوید خودش نیست، بلکه در حال بی‌خودی گفته است. رمز باخودی و بی‌خودی این است که آدمی‌هرچه درحال بی‌خودی گفته باشد را در حال باخودی به یاد نخواهد داشت. بدین جهت وقتی از بایزید پرسیدند، شما چرا چنین گفتی؟ جواب داد که من چنین نگفته‌ام. اگر چنین گفته باشم سزایم مرگ است. از این رو آنانی که با تشکیل دادن حلقه‌های به ظاهر عرفانی و ذکرهای‌عارفانه، این‌گونه سخن‌ها را لقلقه زبان می‌کنند و با کوچک‌ترین سر و صدایی سوراخ موش را به هزاران تومان می‌خرند، نه عارف‌اند و نه اهل عرفان.

سوم: تشبیه حالات بی‌خودی عرفانی به بی‌خودی جسمانی: همان‌گونه که انسان در بیهوشی و بیخودی جسمانی، هرچه گوید، در حال عادی به یاد نمی‌آورد و کسی او را به خاطر آن حرف‌ها مؤاخذه نمی‌کند زیرا در حال بی‌خودی و یا هذیان و یا خواب گفته است، در حالات عرفانی هم اگر عارف چیزی گفت معذور و معفوّ است. زیرا دست خودش نبوده و مسؤول آن حالت نیست.

چهارم: انسان وقتی در راه معنویت تلاش کند با عالم معنی مرتبط می‌شود و چه بسا معارفی را از آن عالم دریافت کند به‌طوری‌که فرشتگان از زبان او سخن بگویند. همان‌گونه که وقتی در راه پستی و پلیدی حرکت کند با عالم شیاطین ارتباط حاصل کرده و شیاطین از زبان او سخن خواهند گفت و او به شیطان مجسم تبدیل می‌گردد. در صورت بالا نیز انسان به فرشته مجسم تبدیل می‌شود و در بعضی از اوقات فرشته از زبان او سخن می‌گوید.

پنجم: در حدیث آمده است که خداوند به بندگانش می‌فرماید: «عَبْدی اطِعنْی حَتَّی اجْعَلَکَ مِثْلی»، بنده من مرا اطاعت کن تا تو را مثل خودم نمایم.

طبق این حدیث، عارف وقتی مطیع خداوند سبحان باشد رفته رفته از پستی‌ها رها شده و به پاکی‌ها می‌رسد. انسان پاک شده جز پاکی چیزی نمی‌بیند. او که به ملکوت نظر می‌کند، جز ملکوت نمی‌بیند، وقتی به عظمت توجه دارد فقط عظمت می‌بیند از این رو در آن حالت آنچه را می‌بیند به زبان می‌آورد، که نه دیدنش به اختیار خود است و نه گفتنش. (فاضلی قادر، تفسیرموضوعی مثنوی، چاپ روزنامه اطلاعات، ۱۵۷)

ازنظر مولوی، مرد خدا وقتی مدام به یاد حق باشد نور الاهی تمام وجود او را می‌گیرد. آنکه غرق در نور حق است ندای اناالحق سر می‌دهد:

از یـاد خـدای مـرد مطلق خیزد — بـنگر کـه زنور حـق چه رونـق خیزد
این باطن مردان که عجایب بحریست — چـون مـوج زنـد از آن اناالحـق خیزد

(مولوی، ۱۳۷۸: غ۱۳۹۵)

در جای دیگر می‌گوید: منصور به اقتضای شغلش که حلاجی بود، جسم و جان خود را حلاجی کرده بود و جان را از پنبه تن جدا کرده و در نور الاهی فرغوده بود. بنابراین، آن ندای اناالحق سخن خدا بود نه سخن منصور.

منصـور بـدان خواجـه کـه در راه خدا　　از پنبـه تـن جامـه جـان کـرد جـدا
مــنصور کجا گفـت اناالحق می‌گفت　　منصـور کجـا بـود خــدا بـود خــدا
(مولوی، ۱۳۷۸: غ۷۲)

از نظر مولوی شرط اصلی اناالحق گوئی، فناء فی الله است. آن که از خود فانی و به حق باقی است، چنین کسی نه تنها سخنش بلکه همه کارهایش فی الله و بالله است:

منصـور حلاجی کـه اناالحق می‌گفت　　خاک همه ره به نوک مژگان می‌رفت
در قــلزم نیسـتی خود غوطـه بخورد　　آنکه پس از آن درّ اناالحق مــی‌سفت
(مولوی، ۱۳۷۸: ر۴۲۰)

شمس تبریزی که به یک معنی استاد مولوی حساب می‌شود و بالاتر از مقام استادی، پیری و رهبری عرفانی است که مولوی نسبت به شمس قائل است. با این حال این دو نفر در این مسئله با هم اختلاف‌نظر داشته و شمس بدون توجیه سخن منصور، به انتقاد وی می‌پردازد و می‌گوید:

> منصور را هنوز روح، تمام جمال ننموده بود وگرنه اناالحق چگونه گوید؟! حق کجا و اناالحق کجا؟ این اَنَا چیست این حق چیست؟ و در عالم روح نیز اگر غرق بودی حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی، نون کی گنجیدی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۴: ۳۳۴)

از نظر شمس، آن توجیه مولوی در مسئله اناالحق تحقق نمی‌یابد. زیرا در مقام فنا امکان ـ انا ـ گفتن از بین می‌رود. کسی که ـ انا ـ می‌گوید به همین مقدار به خودش توجه دارد. یعنی به مقدار ـ انا ـ در انانیّت به سر می‌برد و انانیّت با فنا نمی‌سازد. شمس در جای دیگر به تفسیر یکی از کلمات صوفیه پرداخته است که بعضی‌ها با درست نفهمیدن این عبارت، به راه نادرستی رفته‌اند. آن عبارت چنین است که گفته‌اند: «اذا تم الفقر فهوالله». یعنی وقتی‌که فقر به مقام پایانی رسید و سالک این مقامات را تمام کرد، از سالک چیزی باقی نمی‌ماند و تنها خداست که خودنمایی می‌کند. شمس این تفسیر را نمی‌پذیرد و می‌گوید:

> اکنون معنی اذاتم الفقر فهو الله هزار بیهوده بگویند. یعنی چون تمام شد فقر پس آنگه خدا شد، بیابی، ببینی، اذا تم الفقرتجد الله. اگر نه، آن کفر باشد. گفت: شاید آن معنی او را نباشد، گفت: پس چه فرق باشد میان تو و میان نصرانی؟ آخرعیسی(ع) لطیف‌تر بود از این منصور و ابایزید و غیر هما، پس چرا او را مذمت می‌کنی که می‌گوید: عیسی خداست؟ چون تو نیز چنان می‌گویی (شمس تبریزی، ۱۳۹۴: ۱۲۸).

مفهوم کلام شمس این است که اگر کسی در اثر بندگی و تکامل معنوی می‌تواند به مقامی برسد که ـ اناالحق ـ یا ـ اناالله ـ بگوید و امثال منصور و بایزید به آن مقام رسیده‌اند، در این صورت همهٔ

انبیاء یا عده‌ای از آن‌ها، سزاوارتر از منصور و ابایزید بر اناالحق یا اناالله گفتن هستند درحالی‌که هیچ پیامبری چنین نگفته است. اشکالی که شمس به این دسته از متصوفه می‌گیرد همان اشکالی است که متصوفه و دیگر مؤمنان به نصارا می‌گیرند که چرا به حضرت عیسی مقام الوهیت قائل شده‌اید؟ زیرا آنان نیز می‌توانند همین توجیهات را به شما ارائه دهند و بگویند عیسی از خود فانی شده بود و جز خدا در او هیچ نمانده بود. شمس در کلام دیگرش به تبعات اجتماعی ـ اناالحق ـ توجه کرده و گناه اناالحق گوئی عده‌ای بی‌سر و پا را به پای بزرگانی چون منصور و بایزید نوشته است. اگر اینان در ابتدا به گفتن این قبیل سخنان مبادرت نمی‌کردند، بقیه جرأت نمی‌کردند که چنین بگویند. از این‌رو می‌گوید: «عیب از آن بزرگان بود که از سر علت سخن‌ها گفته‌اند». اناالحق [گفته‌اند] و متابعت رها کرده‌اند و در دهان این‌ها افتاده است، وگرنه چه سگ‌اند که آن سخن گویند؟ این‌ها را یا کشتن یا توبه [دادن] (شمس تبریزی، ۱۳۹۴: ۲۷۴).

منظور از علت، غرض و مرض است. یعنی یک نوع مرض و کمبود روحی باعث شده است که ازعده‌ای این قبیل سخنان صادر شود. این‌گونه سخن گفتن خارج شدن از مسیر متابعت است. زیرا هیچ پیامبر و امامی در ملاء عام این‌گونه سخن نگفته‌اند. هرکس چنین سخن گوید، از مسیر متابعت رهبران الهی خارج شده است. فرق این دسته از عارفان که به علت روحی و روانی دچار این اشتباه شده‌اند، با گروه دوم که از بازار آشفته سوءاستفاده کرده‌اند در این است؛ که گروه دوم مستحق اعدام‌اند ولی گروه اول چنین نیستند بلکه مریضند و باید مداوا شوند.

امروزه بعضی از روانشناسان بر این عقیده‌اند که مسئله اناالحق گوئی یک نوع اِلینه شدن عرفانی است. الینه شدن یعنی، خود را دیگری پنداشن. بعضی از آن‌ها که مدت‌های زیادی را به یک مسئله مشغول می شوند، رفته رفته گمان می‌کنند که به خواستهٔ خود نائل شده‌اند. حلاج و امثال وی در اثر غوطه‌ور شدن در امور مربوط به حضرت حق به‌گونه‌ای که همهٔ فکر و ذکر آن‌ها در این امور خلاصه گشته بود، خود را به‌جای حق پنداشتند و ندای اناالحق سردادند. گویا شمس تبریزی متوجه این نکته ظریف و حسّاس شده بود که از اناالحق گویی امثال منصور به علت و مریضی تعبیر کرد. شمس مردم را به دین و معرفت عوامانه دعوت می‌کند که ازاین‌گونه خطرها به دور است.

معرفت نفس عوامانه مطمئن‌تر از معرفت عرفانی پیچیده و خطرناکی است که سر از ورطهٔ اناالحق در می‌آورد. ازاین‌رو می‌گوید:

> من عرف نفسه، چون نفس را شکست عَرَفَ این است. علیکم بدین العجایز. یعنی عجوز گوید: ای تو ای همه تو، آخر چو همه گفت عجوز نیز داخل است. پس این بِه بوَد از اناالحق گفتن. اگر به حق رسیده به حقیقت حق نرسیده. اگر از حقیقت حق خبر داشتی اناالحق نگفتی (شمس تبریزی، ۱۳۹۴: ۳۱۹).

شمس در این جا به ماجرای آن پیر زنی اشاره می‌کند که در حال نخ‌ریسی بود و پیامبر اکرم(ص) با عده‌ای از یاران به وی رسید و از او پرسید: دلیل تو بر وجود خداوند عالم چیست؟ او که مشغول نخ‌ریسی بود دست خود را از روی چرخ ریسی برداشت و چرخ از حرکت باز ایستاد. سپس عرضه داشت:

این چرخ کوچک نخ‌ریسی اگر دست من بر دستهٔ آن نباشد حرکت نمی‌کند، چرخ عالم چگونه بدون صاحب و چرخاننده‌ای می‌تواند حرکت کند؟ حضرت رسول به اطرافیانش فرمود: «علیکم بدین العجایز یعنی بر شما باد که مانند پیرزن‌ها شیوهٔ دینی داشته باشید». پیامبر اکرم (ص) با این بیان، مردم را به راه عقل و استدلال دعوت کردند. زیرا آن پیر زن با استناد به قانون علیّت به اثبات خدا پرداخت و گفت: همان‌گونه که من علت حرکت چرخ نخ‌ریسی هستم، این چرخ نظام هستی نیز علتی دارد که آن علت خداست. پیامبر با این بیان مردم را از استناد به ظن و گمان و شیوهٔ غلط گذشتگان و کشف و ... باز داشت و به شیوهٔ استدلال به بدیهیات و ضروریات که قانون علت و معلول یکی از آنهاست سوق داد.

در اناالحق گـوئی هیچ استدلالی وجود ندارد. فقط یک ادعای شخصی است که اگر درست هم باشد، یک امر شخصی بوده و قابل استناد و استدلال نیست. بدین‌جهت حامیان حلاج فقط به توجیه کلام او پرداخته‌اند و هیچ برهان و استدلال منطقی بر درستی کلام او نیاورده‌اند. شمس نیز به پیروی از رسول اکرم (ص) می‌گوید: «به شیوهٔ پیرزن‌ها بودن از اناالحق گوئی بهتر است».

خودشناسی عرفانی

خودشناسی یکی از مسائل محوری عرفان است. همهٔ درجات تکاملی، در سایهٔ خودشناسی صحیح حاصل می‌شود همان‌طور که همهٔ درکات تنزلی، در اثر عدم خودشناسی صحیح پیش می‌آید. خودشناسی یکی از مسائل عمیق انسانی است که در طول تاریخ بشری از ابعاد گوناگون مورد بررسی قرار گرفته است. تمام علوم انسانی و بسیاری از علوم تجربی و نظری دیگر به نوعی با خودِ انسانی سروکار دارند. از میان معارف حاصله از مجموع علوم گوناگون در خصوص خودشناسی، علم عرفان بیش از سایر علوم موفق بوده و بهتر توانسته ابعاد مختلف خود را بشناسد و بشناساند. ازاین‌رو بیش از سایر علوم در تعالی و تکامل انسان و معرفت توفیق داشته است. شاید یکی از علل اصلی این موفقیت، ارتباط مستقیم عرفان با ابعاد متنوع خود باشد. به‌عبارت‌دیگر چون خودیت آدمی مرکب او در مسیر زندگی فردی و اجتماعی اوست از این رو علم عرفان می‌کوشد تا با شناخت لایه‌های مختلف خودی قوای نهفته در آن را به فعلیت رساند. مسئله خودشناسی در اندیشه مولوی و شمس تبریزی جایگاه خاصی داشته و برخلاف مسئله اناالحق که در خصوص آن نظر متفاوتی داشتند، در این جا نظر مشترکی دارند. از دیدگاه مولوی در اهمیت خودشناسی همین بس که پیامبر اکرم فرموده است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»؛ (مجلسی، بحارالانوار:۲/ ۳۲) «هر که خود را شناخت، تحقیقاً پروردگارش را شناخت»:

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت　　هر که خود بشناخت یزدان را شناخت
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳ /۵۷)

یکی از مشکلات اساسی بشر امروز و دیروز غفلت از خودشناسی بوده است. آنکه خود را نشناخت، این گوهر یک دانه بشریت را بسیار ارزان فروخته است. آدمی مانند اطلس گران‌قیمت و کم‌یابی است که باید به دست بهترین خیاط به بهترین شکل دوخته شود و در بهترین مجالس پوشیده گردد. ولی

در اثر جهالت انسان این اطلس گران‌مایه همیشه به‌عنوان وصله به پارچه‌های بی‌ارزش مورد استفاده قرار گرفته است:

خویشتن نشناخت مسکین آدمی　　از فزونی آمد و شد در کمی
خویشتن را آدمی ارزان فروخت　　بود اطلس خویش را بر دلق دوخت
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳ /۵۷)

مقام آدمی که برترین مقام ممکن در نظام انسانی بلکه در نظام آفرینش است، به گونه‌ای که فقط انسان می‌تواند از میان همه مخلوقات به مقام شامخ خلیفهٔ اللهی نایل آید. (ر.ک: به کتاب عشق و انسان در مثنوی تالیف قادر فاضلی) ولی در عصر حاضر بلکه در همه اعصار همیشه فدای بدترین و پست‌ترین چیزها شده است. مانند آن اطلسی که به گفته مولانا وصله یک کهنه پارچه‌ای شده است.

شمس تبریزی نیز همانند مولوی به حدیث شریف مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ توجه داشته و می‌گوید: {پیامبرگفت} مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. چرا نگفت من عرف عقله، من عرف روحه؟ زیرا نفس محیط است. به همهٔ نفس وجود چیزی است که به خُردگی باید آن خو گرفتن. تَعْلَمُ ما فی نَفْسی وَ لا أَعْلَمُ ما فی نَفْسِک (مائده/۱۱۶) «آنچه در نفسِ من است تو می‌دانی؛ و آنچه در ذات توست من نمی‌دانم» (شمس تبریزی،۱۳۹۴: ۳۶۱).

شاید اهمیّت نفس نسبت به عقل و روح و دانش و ... در این باشد که هیچ‌کدام از آنها به تنهایی نمی‌توانند هویّت آدمی را کاملاً بیان کنند اما نفس می‌تواند. نفس در یک زمان می‌تواند بیانگر همهٔ قوای مثبت و منفی انسان باشد. عقل فقط می‌تواند کمالات عقلانی را نشان دهد. عقل مغلوب نفس می‌شود، چه‌بسا عاقلانی که پیرو نفس خود بوده‌اند. ازاین‌رو در آیه فوق از زبان حضرت عیسی به خداوند سبحان عرضه می‌دارد: «تو آنچه در نفس من است را می‌دانی». نفس در اینجا یعنی تمام حقیقت وجودی من. ازاین‌رو در آموزه‌های عرفانی، تأکید فراوانی بر این مسئله شده است. مولوی به پیروی از قرآن کریم، حقیقت نفس انسانی را امری مقدس و گرانقدر می‌داند که خداوند سبحان به آن قسم یاد کرده است: وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها: «و قسم به نفس و آنچه او را استحکام بخشید» (الشمس /۸)

این نفس دارای دو گونه قابلیت است که خود نشانگر عظمت و پیچیدگی آن می‌باشد. دو قابلیت متضادی که فقط در نفس انسانی یافت می‌شود و آن عبارت است از «احسن التقویم یا اسفل السافلین گشتن آن». خلقت ابتدای نفس احسن التقویم بودن اوست. یعنی نفس آدمی به نیکوترین صورت قِوام یافته است. از این رو طبیعتاً رو به سوی خوبی‌ها دارد لکن قابلیت اعراض از خوبی‌ها و سرازیر شدن به‌سوی پستی‌ها را نیز دارد: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ» «ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِینَ»؛ (التین/ ۵ ـ ۴) «حقیقتاً ما انسان را در بهترین صورت و استحکام آفریدیم، سپس او را به پایین‌ترین مرحله وجودی بازگرداندیم»:

احسن التقویم در والتین بخوان　　که گرامی گوهر است ای دوست جان

احسن التقویم از عرش او فزون　　احسن التقویم از فکرت برون
گر بگویم قیمت این ممتنع　　من بسوزم هم بسوزد مستمع
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/ ۳۳)

با توجه به تربیت قرآنی مولوی و تأثر شدید وی از آموزه‌های قرآنی، اشعار فوق در بیان آیه شریفه‌ی مذکور است. ازاین‌رو جلال‌الدین می‌گوید نفس انسانی گوهر گران‌بهایی است. خداوند سبحان نفس آدمی را به ـ احسن التقویم ـ آفریده است. احسن تقویم کاملاً قابل‌بیان نیست. زیرا مقام حقیقی نفس آدمی از عرش الهی برتر است. ازاین‌رو فکر آدمی قدرت بیان مقام واقعی آن را ندارد و جز خداوند سبحان کسی کاملاً به ارزش آن پی نبرده است. ملای رومی می‌گوید: من اگر در این مقال کاملاً سخن بگویم که گفتنش ممتنع است، به مقداری که توان دارم اگر دادِ سخن دَرْدَهَم هم خودم می‌سوزم و هم گوینده را آتش می‌زنم. شاید یکی از حکمت‌های حدیث معروف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۲: ۲/ ۳۲)؛ «هر که نفس خود را شناخت یقیناً پروردگار خویش را شناخته است». همین باشد، که معرفت النفس مساوی معرفت الرب است.

احسن التقویم بودن نفس انسانی به این است که خداوند سبحان آن را پاک و مطهر آفریده و استعداد همه کمالات را در ذات نفس قرار داده است. از این جهت این فعل الهی شباهت زیادی با فاعل خویش دارد. فاعل که خداوند سبحان است دارای همه کمالات و همه پاکی‌هاست. فعل او نیز که خلق نفس انسانی است در چنین مسیری قرار داده شده است. برای همین اولاً و بالذات احسن و رو به اکمل شدن است، لیکن ثانیاً و بالعرض رو به اسفل سافلین می‌نهد و مسیر را وارونه طی می‌کند.

و آن هوای نفس غالب بر عدو　　نفس جنس اسفل آمد شد بدو
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۴۸۳)

گفت آن که هست خورشید ره او　　حرف طوبی هر که ذلّت نَفْسُه
سایه طوبی ببین و خوش بخسب　　سَر بِنه در سایه بی‌سَرْکش بخسب
ظِلٌ ذَلَّتْ نَفْسُه خوش مضجعی است　　مستعدّ آن صفا را مَهْجَعی است
گر ازین سایه روی سوی منی　　زود طاغی گردی و ره گُم کنی
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۴۷۶)

شمس تبریزی، برای احسن و اسفل بودن آدمی، دو مصداق عالی و دانی مثل می‌زند و ادریس و ابلیس را مصداق عینی آن معرفی کرده و می‌گوید:

> چنان‌که یکی مرا پرسید که ابلیس کیست؟ گفتم: تو، که ما این ساعت غرق ادریسیم. اگر ابلیس نیستی تو هم چرا غرق ادریس نیستی؟ و اگر از ادریس اثری داری، تو را چه پروای ابلیس است؟ اگر گفتی جبرئیل کیست، گفتمی تو (شمس تبریزی، ۱۳۹۴: ۳۶۵).

شمس می‌گوید هرکسی قبل از آنکه چشم به دیدن جهان خارج از خویش بگشاید، بهتر است به جهان درون خویش بگشاید. دیدنی‌های عالم درون بیش از دیدنی‌های عالم برون است. ازاین‌رو می‌گوید:

> آن دگر گفت: درکشتی بودم گوهری چون آفتاب پیدا آمد در روی دریا، یکی نظر کردم درآن گوهر، خواست نور چشمم را ربودن، به دو دست چشمم را گرفتم. و {درخصوص} تماشا و عجائب دریاها می‌گفت. گفتم: تماشا می‌روی، تماشا می‌خواهی؟ بیا اندرون من تماشا کن (شمس تبریزی، ۱۳۹۴: ۹۴).

عالم انسانی به قدری وسیع و پیچیده است که اگر آدمی هزاران سال در آن سیر کند، عجائب آن به پایان نمی‌رسد. نفس انسانی که خداوند سبحان به آن قسم خورده است به‌قدری عظیم است که همهٔ زیبائی‌ها و زشتی‌ها را می‌تواند در خود جای دهد. از این رو همهٔ انسان‌ها، در همهٔ زمان‌ها و در همهٔ کارها، در حال نشان دادن قوای نفس انسانی بوده‌اند. بدین جهت شمس تبریزی می‌گوید:

> همه را در خود ببینی، از موسی، عیسی، ابراهیم، نوح، آدم، حوّا، آسیه، خضر، الیاس، فرعون، نمرود و غیرهم. تو عالم بی‌کرانی، چه جای زمین‌ها و آسمان‌ها؟ لایسعنی ارضی و لا سمائی بل یسعنی قلب عبدی المومن. در آسمان‌ها نیابی مرا در عرش نیابی مرا [بلکه در خود یابی] (شمس تبریزی، ۱۳۹۴: ۲۷۵).

مولوی نیز با تکیه بر این حدیث به شرح مقام نفس انسانی پرداخته و می‌گوید:

گفت پیغمبر که حق فرموده است — من نَگُنجم در خُم بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز — من نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب — گر مرا جویی در آن دل‌ها طلب
گفت ادخل فی عبادی تَلْتَقی — جَنّةً مِنْ رُؤیتی یا مُتَّقی
عرش با آن نور با پهنای خویش — چون بدید آن را برفت از جای خویش
خود بزرگی عرش باشد بس مدید — لیک صورت کیست چون معنی رسید

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۶۳)

الْحَذَر ای مؤمنان کآن در شماست — در شما بس عالم بی‌منتهاست
جمله هفتاد و دو مِلت در تو است — وه که روزی آن بر آرد از تو دست

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۲۰۲)

تو مکانی اصلِ تو در لامکان — این دکان بر بند و بگشا آن دکان

شش جِهَت مگریز زیرا در جهات　　شَشْدرَه است و ششدره مات است مات
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۸۰)

در جای دیگر از مثنوی در این خصوص می‌گوید:

زین حکایت کرد آن ختم رسل　　از ملیک لا یَزال و لَمْ یَزَل
که نگنجیدم در افلاک و خلا　　در عقول و در نفوس با علا
در دل مؤمن بگنجیدم چو ضَیف　　بی ز چون و بی چگونه بی ز کیف
تا به دلّالی آن دل فوق و تحت　　یابد از من پادشاهی‌ها و بخت
بی‌چنین آیینه از خوبی من　　بر نتابد نه زمین و نه زمن
بر دو کون اسب ترحّم تاختم　　بس عریض آیینه‌ای بر ساختم
هر دمی زین آینه پنجاه عرس　　بشنو آیینه ولی شرحش مپرس
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/ ۴۴۷)

یکی از اشتباهات انسان و غفلت او از مقام خود، توجه به صورت و غافل شدن از معنی و باطن خویش است. آدمی چون ظاهر صغیری دارد از شناخت باطن کبیر خود محروم مانده است. چون ظاهر عالم بزرگ است، انسان حیران آن شده است. باطن انسانی بزرگ‌تر از ظاهر عالم است. از این رو انسان اصل و عالم فرع می‌باشد. با توجه به این مسائل مولوی می‌گوید:

پس به صورت عالَمِ اصغر تُوی　　پس به معنی عالَم اکبر تُوی
ظاهرِ آن شاخ اصلِ میوه است　　باطنا بهرِ ثمر شد شاخ هست
گر نبودی مَیْل و اومیدِ ثمر　　کَی نشاندی باغبان بیخِ شجر
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۳۰۹)

پس به صورت آدمی فرعِ جهان　　وز صِفَت اصلِ جهان این را بدان
ظاهرش را پشّه‌ای آرد به چرخ　　باطنش باشد مُحیطِ هفت چرخ
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۵۰۲)

این غفلت از خود و عدم خودشناسی صحیح باعث شده است تا انسان از کشف معدن گران‌قیمت و بی‌پایان خود غافل بماند و به دنبال کشف معادن مادی عمرش را تلف کند. معدن حقیقی و ارزشمند، خود آدمی است. او به‌جای این‌که خود را حفاری کرده و گوهرهای نفس خویش را استخراج نماید، در کوه‌ها و درّه‌ها و گورستان‌ها، به دنبال اشیاء قیمتی می‌گردد. مولوی و شمس تبریزی هر دو، در این زمینه مثل شخصی را می‌آورند که مدت‌ها به دنبال گنج می‌گشته و غافل از این بود که گنج واقعی

خود اوست. شمس می‌گوید:

> نسخهٔ گنج یافت که به فلان گورستان باید رفت و پشت به فلان قبّهٔ بزرگ باید کرد و روی به‌سوی مشرق و تیربز کمان باید نهاد و انداختن. آنجا که تیر افتد گنج است. رفت و انداخت چندان که عاجز شد و نمی‌یافت. این خبر به پادشاه رسید. تیراندازان دورانداز، انداختند، البته اثری ظاهر نشد. چون به حضرت رجوع کرد، الهامش داد که نفرمودیم که کمان را بکش. آمد، تیر به کمان نهاد و همان‌جا پیش او افتاد. چون عنایت در رسید، خطوتان و قد وصل (شمس تبریزی، ۱۳۹۴: ۲۸۸).

مولوی نیز این قصه را با اندکی تغییر در شکل آن، چنین بیان می‌کند:

انـــدر آن رقـعـه نـبشته بـود ایـن	کـــه بـرون شهـر گنجـــی دان دفین
آن فلان قبه که در وی مشـهد اسـت	پشـت او در شـهر و در در فدفد اسـت
پـشت بـا وی کـن تو رو در قبله آر	و آنگـهان از قـوس تـیری در گـذار
چـون فگندی تیر از قوس ای سـعاد	بـــر کـن آن مـــوضع که تیرت اوفتاد
پـس کـمان سـخت آورد آن فتـی	تـیـر پـرانـیـــد در صـحـــن فـضـا
زو تـبـــر آورد و بـیـــل او شـــاد شـاد	کـند آن مـوضـع کـه تـیرش اوفتاد
کـنـــد شـد هـــم او و هـم بیل و تبر	خـــود ندیـــد از گـــنج پـنهانـــی اثـر
هـمـــچنین هـر روز تـــیر انـداخـتی	لـیـــک جـای گـنـــج را نشناخـتـــی
چون که این را پیشـه کـرد او بر دوام	فـجـفـجـــی در شهر افـتاد و عـوام

تلاش شبانه روزی او باعث شد که دیگران از قضیه بو ببرند و خبر به گوش سلطان رسید و او را احضار کرد و نقشه را از وی گرفت تا گنج را از آنِ خود کند. ولی سلطان نیز همانند او عمل کرد و به نتیجه‌ای نرسید لاجرم نقشه گنج را به صاحبش پس داد. آن جوان پس از ناله و زاری زیاد به درگاه الهی، شبی در خواب به او گفتند:

انـــدر ایـن بـــود او کـه الـهام آمدش	کشـف شـد این مشـکلات از ایزدش
کاو بـگفـــتت در کـمان تـیـری بـنه	کـــی بـــگفتندت که اندر کـش تو زه
او نـگـــفتت کـه کمان را سخت کش	در کـــمان نـــه گفـت او نه پـر کنش
از فـضـولـــی تـو کـمان افـراشتـــی	صنـعـــت قـــواسیـــی بـرداشتـــی
تـــرک ایـن سـخته کمانـــی رو بـگو	در کـــمان نـــه تـــیر و پـــریدن مجو
چـــون بیفتد بر کـــن آن جا می‌طلب	زور بـگـــذار و بـــه زاری جـــو ذهـب
آن چه حق اسـت اقـرب از حبل‌الورید	تـــو فـگنده تـــیر فـکـــرت را بـعـید
ای کـــمـــان و تـیـرهـا بـر سـاخـته	صیـد نـــزدیک و تـــو دور انـداخـــته

هـــــر کـــــه دور اندازتـر او دورتـــر وز چـــنین گـــنج اسـت او مهجور تر
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/ ۱۰۲۶)

انسان‌هـا همیشه از چیزهایی که بدان‌ها بسیار نزدیک است، بسیار دورند. از این جهت گفته‌اند: قرب، بزرگ‌ترین حجابی است که آدمی را در بُعد نگه می‌دارد. یکی از علل دوری مردم از خداوند سبحان، نزدیکی بیش از حد او با انسان است که حتی از رگ گردن نیز نزدیک‌تر به ما هست. مقام خودی نیز چنین است. آدمی چون به خودش نزدیک‌تر از هر چیزی است، نسبت به خودش هم غافل‌تر از هر چیز دیگر است.

ملی‌گرائی عرفانی

یکی از مسائلی که شمس تبریزی و مولوی هر دو از آن رنج می‌بردند، مسئله ملی‌گرائی کور و جاهلانهٔ رایج آن زمان بوده است. ملی‌گرائی در هر زمانی به شیوه‌های مختلف رواج دارد. در میان لامذهبان به شکل کور کورانه و متعصبانه است و در میان مذهبیان، به شکل توجیه‌گرانه ظاهر می‌شود. افراد غیرمذهبی چون با ارزش‌های واقعی آشنا نیستند، به امور اعتباری رو می‌آورند. آن‌ها زبان و خاک و محیط جغرافیائی را ملاک ارزش می‌دانند. نژادپرستی مولود همین نگرش ناصحیح است. این مسئله در میان افراد مذهبی با تمسک ناروایی به یک حدیث از پیامبر اکرم(ص) ظاهر می‌گردد. حضرت فرمودند: «من الایمان حب الوطن» وطن‌دوستی نشانه ایمان است.

از حدیث شریف دو گونه می‌توان برداشت نمود. برداشت درست و برداشت نادرست. اگر بگوییم مقصود این است که هرکسی باید منطقه زندگی و محل تولد خود را دوست داشته باشد و در عمران و آبادانی آن بکوشد، این یک برداشت صحیح از کلام رسول‌الله است و عقل سلیم نیز این حکم را تأیید می‌کند. از دیدگاه فقهی نیز این عمل ثواب زیادی دارد.

اما اگر مقصود این باشد که، تولد در یک منطقه‌ای و نسبت داشتن به یک قومی دارای ارزشی خاص باشد، این برداشت ناصحیح است. زیرا به دنیا آمدن در یک منطقه‌ای و تکلم به یک زبانی، یک امر جبری بوده و مزیتی محسوب نمی‌شود. امور ارزشی در گروِ اختیار است. مانند علم، تقوا، احسان، عفو و ... . مولوی در مثنوی به تفسیر درست این حدیث پرداخته و می‌گوید:

مـسْکـنِ یـارسـت و شهـرِ شاه مـن پـیشِ عـاشـق ایـن بود حُبُّ الْوَطَـن
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/ ۲۱۶)

از دمِ حُـبّ الاوَطَـن بگذر مـه‌ایست که وطن آن سوست جان این سوی نیست
گر وطن خواهی گذر زان سوی شَط ایـن حـدیثِ راسـت را کـم خـوان غلط
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۴۰۸)

هـمچنین حُبُّ الْـوَطَن باشد دُرُست تـو وطـن بشْناس ای خواجه نُخُست
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۴۰۹)

ملی‌گرائی و وطن‌پرستی عرفانی، پس از شناخت وطن واقعی امکان‌پذیر است. وطن واقعی عارف، آن سویِ شطّ است. یعنی آخرت. انسان‌های خداپرست که عاشقانه پرستش می‌کنند، هر چیزی که به خدا ربط داشته باشد به آن عشق می‌ورزند. از این رو مولوی می‌گوید:

آتشـــی از عـــشق در جـــان بـر فروز سـر به سـر فـــکر و عـــبارت را بسوز
ملّـت عشـق از همه دین‌ها جداسـت عاشـقان را ملّـت و مذهـب خداسـت
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۳۴۳)

شمس تبریزی از این که عده‌ای تبریزی بودنِ وی و خراسانی بودنِ مولوی را بهانه کرده و بحث ملیّت را پیش کشیده‌اند و می‌گویند چرا یک تبریزی بر یک خراسانی استادی می‌کند؟ سخت ناراحت شده و می‌گوید:

> او می‌گوید که: پسر فلان مُتابِع توریزی بچه شد. خاک خراسان متابعت خاک تبریز کند؟! او دعوی صوفی و صفا کند، او را این‌قدر عقل نباشد. اگر استنبولی را آن باشد که مکّه از این عالَم است و ایمان از این عالَم نیست. پس آنچه از ایمان باشد، واجب باشد بر مکّی که متابعت او کند. من الایمان حب الوطن. آخر مراد محمد(ص) چگونه باشد که مکّه از این عالَم است و ایمان از این عالم نیست؟! پس آنچه از ایمان باشد، باید که هم از این عالم نباشد، [بلکه] از آن عالم باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۴: ۱۳۲).

پیامبر و ملی‌گرایی

یکی از سیره‌های زندگی حضرت ختمی مرتبت، حق‌گرایی و نفی ملی‌گرایی بوده است. شاید به توان گفت عرب جاهلی ملت‌پرست‌ترین قوم جوامع بشری بوده‌اند. حتی بسیاری از یهود و نصارای عرب با وجود علم به پیامبری آن حضرت به وی ایمان نیاوردند چون از طایفه ایشان نبود. یعنی حق را فدای ملیّت نمودند. پیامبر گرامی اسلام با محور قرار دادن حق و ارزش دادن به علم و تقوی، ملیّت را از اعتبار انداختند. بدین جهت از میان صحابه وی تنها یک نفر غیر عرب به مقام مِنّا اهلُ البیت ـ نائل آمد که جناب سلمان فارسی بود. بعضی‌ها فتح مکه را در سال هشتم هجری به‌حساب علاقه پیامبر به وطن و زادگاه خود دانسته‌اند و با این توجیه خواسته‌اند که به وطن‌پرستی و ملی‌گرایی رنگ دینی بدهند. مولوی برای دفع این توهم به بیان یک حقیقت عمیق می‌پردازد که عبارت است از مقام معنوی پیامبر اکرم. می‌گوید:

> مقام پیامبر بزرگ‌تر از آن است که به قطعه‌ای از خاک زمین دل‌بسته باشد. او کسی است که همه زمین و آسمان در نظرش هیچ است تا چه رسد به مکه. او کسی است که دنیا

و آخرت طفیل وجود اوست. عالم عَرَض و او جوهر هستی است. همه فرع‌اند و او اصل است. این وطن‌ها همه جزو دنیا هستند و آن حضرت کلّ دنیا را مرداری بیش ندانسته و فرموده است. الدُّنْیا جیفَةٌ.

او از همه دنیا بیزار است چگونه می‌تواند به بخشی از آن دل‌بسته باشد. در دل او جایی برای غیر معشوق و معبود یکتا باقی نمانده است. هرچه هست اوست:

جهد پیغمبر به فتح مکه هم — کی بُوَد در حبّ دنیا متهم
آن که او از مخزن هفت آسمان — چشم و دل بر بست روز امتحان
از پی نظارّه او حور و جان — پُر شده آفاق هر هفت آسمان
خویشتن آراسته از بهر او — خود ورا پروای غیر دوست کو
آنچنان پر گشته از اجلال حق — که در او هم ره نیابد آل حق
لا یَسَعْ فِینا نَبّیٌ مُرْسَلٌ — وَالْمَلَکْ وَالرُّوح ایضاً فاعْقِلوا
چونک مخزن‌های افلاک و عقول — چون خسی آمد بر چشم رسول
پس چه باشد مکه و شام و عراق — که نماید او نبرد و اشتیاق
آن گمان و ظن منافق را بود — کو قیاس از جان زشت خود کند
آبگینه زرد چون سازی نقاب — زرد بینی جمله نور آفتاب
بشکن آن شیشه کبود و زرد را — تا شناسی گرد را و مرد را
گرد دید ابلیس و گفت این فرع طین — چون فزاید بر من آتش جبین
تا تو می‌بینی عزیزان را بشر — دانک میراث بلیس است آن نظر

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۲۴۲)

بعضی‌ها برای توجیه مسأله ملی‌گرایی به حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله استناد می‌کنند که فرمود: «حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْایمانِ»؛ وطن‌دوستی نشانه ایمان است. مولوی برای جواب به این افراد، می‌گوید این حدیث درست است و شما آن را غلط معنی کرده‌اید. وطن حقیقی آدمی آخرت اوست. زیرا آنجا همیشه برقرار و پایدار است نه اینجا. دنیایی که محل عبور و مرور است و همه در آن موقتی زندگی می‌کنند، چگونه می‌تواند وطن بوده باشد؟ وطن واقعی آن سوی شط است. با عبور از پلِ رابط بین دنیا و آخرت که مرگ است به وطن می‌رسیم که منزل ابدی است:

همچنین حبّ الوطن باشد درست — تو وطن بشناس ای خواجه نخست

(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۴۰۱)

از دَم حُبُّ الْوَطن بگذر مأیست — که وطن آن سوست جان زین سوی نیست

گر وطن خواهی گذر ز آن سوی شط　　ایـن حـدیث راست را کم خوان غـلط
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۴۰۸)

بنابراین، معنای صحیح حدیث نبوی این می‌شود که، آخرت دوستی نشانهٔ ایمان است. اگر مومنی از این وطن دنیائی حمایت می‌کند و در عمران و آبادانی آن می کوشد، برای این است که این وطن موجب آبادانی آن وطن می‌گردد. بدین جهت شمس تبریزی گفت: مکه از این عالم است و ایمان از آن عالم.

قرآن و ذو بطون بودن آن

قرآن کریم پایهٔ اساسی همه معارف ظاهری و باطنی مسلمانان است. عرفا اصول کلی و ارکان و امهات افکار عرفانی را از قرآن کریم گرفته‌اند و هرکسی طبق ذوق و سلیقه خود، آن را بیان کرده است. یکی از مسائل قرآنی که مخصوص عرفاست، مسئله ظاهر و باطن قرآن کریم است. از نظر عارفان، قرآن علاوه بر ظاهری که دارد باطن بلکه بواطنی دارد. بعضی از آیات قرآن چندین بطن دارد. هر کسی از آیات قرآن به‌قدر توان و توفیق خود بهره‌مند می‌شود. اگر کسی به یک بطن قرآن دست یافت چه‌بسا بعد از مدتی به بطن دیگرش پی ببرد. آدمی هرقدر به خودسازی بپردازد، احتمال رسیدن به لایه‌های برین قرآن برایش بیشتر می‌گردد. از نظر مولوی قرآن کتابی است که یک ظاهر دارد و چندین باطن. ظاهر قرآن تشکیل یافته از حروفی است که در لغت عرب وجود دارد و همگان از آن استفاده می‌کنند. باطن قرآن عبارت از معانی و مضامین عمیق و گسترده‌ای است که از مراتب گوناگون تشکیل شده است. هر یک از این مراتب نسبت به‌مراتب مافوق خود ظاهر و نسبت به‌مراتب مادون خود باطن به‌حساب می‌آید. هرکس به‌اندازه تلاش و کوشش و استعداد خود می‌تواند از ظاهر عبور کرده و به باطن قرآن دست یابد. هریک از مراتب باطنی قرآن دارای درجات فراوانی است که سطوح مختلف مردم فراخور تعلیم و تزکیه خود می‌توانند به آن درجات برسند. مرتبه نهایی متعلق به انسان کامل است که به کمال نهایی نائل آمده است. افراد ظاهربین جز ظاهر قرآن چیزی نمی‌دانند، ازاین‌جهت فقط در حد معنی الفاظ می‌توانند از قرآن بهره‌مند شوند. ولی افراد باطن‌بین علاوه بر استفاده‌های ظاهری از دولت باطن نیز برخوردارند:

حرف قرآن را بدان که ظاهری اسـت　　زیـر ظاهر باطنـی بس قاهری اسـت
زیـــر آن بـاطن یکـــی بـطن سـوم　　کـــه درو گـــردد خردهـا جملـه گـم
بطـــن چـارم از نُبـــی خود کس ندید　　جـــز خـــدای بـــی‌نظیر بـــی ندید
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/ ۴۲)

در جای دیگر برای قرآن هفت بطن معرفی کرده و گفته است:

همچو قرآن که به معنی هفت توسـت　　خـاص را و عـام را مطعـم در اوسـت
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/ ۱۰۹)

مولوی این مطالب را با تکیه بر احادیثی که در این زمینه وارد شده است عنوان کرده و به شرح آن پرداخته است. در حدیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله آمده است که: «انَّ لِلْقُرآن ظَهراً و بطناً و لِبَطْنِهِ بطناً الی سَبْعَینَ ابْطُنْ»، همانا برای قرآن ظاهر و باطنی است. و برای باطنش باطنی‌است تا هفت بطن (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن: ۱/ ۵۳).

از ائمه دیگر نیز در اینباره احادیث گوناگونی رسیده است که به بیان یکی از آنها بسنده می‌کنیم:

> عن جابر بن یزید الجفعی، قال سألت أباجعفر عن شیء من التّفسیر، فاجابنی ثمّ سألته عنه ثانیاً فأجابنی بجواب آخر، فقلت: جعلت فداک کنت اجبتنی فی هذا المسأله بجواب آخر، غیر هذا قبل الیوم؟ فقال: یا جابر انّ للقرآن بطناً، و للبطن بطن، و له ظهر و للظّهر ظهر، یا جاب لیس شیء ابعد من عقول الرّجال من تفسیر القرآن، انّ الآیه یکون اوّلها فی شیء و آخرها فی شیء و هو کلام متّصل منصرف علی وجوه (مجلسی، ۱۴۰۲: ۹۲).

جابربن‌یزدی جعفی می‌گوید:

> از امام باقر(ع) تفسیر آیه‌ای را جویا شدم، امام پاسخی داد. در فرصتی دیگر نیز دربارهٔ همان آیه پرسیدم، امام پاسخی دیگر، بیان فرمود! به امام عرض کردم: پیش‌از این، از شما درباره تفسیر این آیه سؤال کردم و شما پاسخ دیگری به من دادید. امام فرمود: ای جابر! برای قرآن بطنی است و برای بطن آن نیز بطنی است، ظهر دارد و ظهر آن نیز ظهری ادرد. ای جابر! هیچ‌چیز به‌اندازه عقل مردمان از تفسیر قرآن دور نیست. اوّل آیه درباره چیزی است و آخر آن درباره چیزی دیگر و آن کلام به هم پیوسته‌ای است که به چندگونه قابل معناست. عرفای ما که در دامن قرآن و عترت تربیت یافته‌اند، به پیروی از آن‌ها، بدین امور توجه داشته و هرکدام به ذوق و سلیقهٔ خود به شرح و بیان آن پرداخته‌اند.

بخشی از کلام مولوی را در بالا ملاحظه کردید. شمس تبریزی در این زمینه با مولوی هم‌عقیده است. وی علاوه براین به ائمه و علمای ظاهربین که کلام عرفا را انکار کرده و به ترویج ظاهر قرآن می‌پردازند می‌تازد و می‌گوید: به نور ایمان توان دانستن و توان دیدن، نه به نار هوا. ایشان را اگر نور ایمان بودی که چندین هزار دادندی، قضا و منصب بستدندی؟! کسی دامن زر بدهد از مارگیری ماری بخرد؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۴: ۶۶)

از کلام شمس تبریزی برمی‌آید که، این ائمه ظاهر عموماً از علمای دربار زمان بوده‌اند که به خاطر پُست و مقام، رشوه‌های سنگین به همدیگر می‌داده‌اند که شمس از آن به «مار» تعبیر کرده است. از نظر شمس اینان نه‌تنها از باطن قرآن خبر ندارند، بلکه از ظاهر آن نیز بی‌بهره‌اند. زیرا فهم ظاهر قرآن هم به‌واسطه نور ایمان قابل‌فهم است که این دسته از ائمه از آن‌هم به دورند. کسی که قاضی دستگاه جور می‌شود و برای رسیدن به چنین مقامی رشوه می‌دهد، چگونه می‌تواند با نور قرآن در ارتباط باشد؟ لازمهٔ ارتباط با قرآن، مجرد شدن از هوای نفس و غوغای درون است. لذا شمس به شعری از سنائی اشاره می‌کند که چنین است:

عـروس حضرت قـرآن نقاب آنگـه براندازد　　کـه دارالملـک ایمان را مجرد بینـد از غوغا

سپس در تمجید از سنائی و قرآن دان بودن وی می‌گوید: این مرد که این گفته است عجب مجرّد بوده است خود ازخود. کلام او کلام خدا باشد. کلام خدا کامل باشد تمام باشد (شمس تبریزی،۱۳۹۴: ۶۶).

وی در جای دیگر از *مقالات*، به کامل بودن قرآن و برتری آن به همه کلمات دیگر اشاره کرده و می‌گوید:

> بالای قرآن هیچ نیست. بالای کلام خدا هیچ نیست. اما این قرآن که برای عوام گفته است جهت امر و نهی و راه نمودن، ذوق دگر دارد و آنکه با خواص می‌گوید، ذوق دگر دارد. والله اعلم (شمس تبریزی، ۱۳۹۴: ۹۴).

از نظر شمس و مولوی درک قرآن برای اهل هوا ممکن نیست. تا رخت هوا را به آتش نکشی، به حقایق قرآن نرسی. از نظر شمس حتی به ظاهر قرآن هم نمی‌توان رسید. لذا مولوی می‌گوید:

مـعنی قـرآن ز قـرآن پـرس و بس　　وز کسـی که آتش زدسـت اندر هوس
پیـش قـرآن گشـت قربانـی و پسـت　　تا کـه عـین روح او قـرآن شـدست
روغنـی کـو شـد فـدای گل بکُل　　خـواه روغن بوی کن خواهی تو گل
هـمچنین ز آغـازِ قـرآن تـا تـمام　　رفضِ اسـباب اسـت و علّت و السّلام

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۲۰۰)

مولوی ذو مراتب بودن باطن قرآن را به باطن آدمی تشبیه کرده و می‌گوید:

> همان‌گونه که انسان ظاهری دارد و باطنی، ظاهر انسان برای همگان یکسان است ولی باطن او فقط برای دوستان و محرمان و عزیزانش شناخته شده است. البته خود این شناخت نیز به حسب دوری و نزدیکی افراد نسبت به انسان فرق می‌کند. ضمن اینکه همه حقیقت آدمی و اسرار درونی‌اش برای هیچ کس جز خدا آشکار نیست.

قرآن نیز ظاهرش به یکسان در اختیار همگان است. اما باطنش چنین نیست. هرکسی به اندازه‌ای که توانسته باشد دوستی خود را با قرآن ثابت کند به همان اندازه از معارف درونی قرآن نیز برخوردار می‌گردد:

تـو ز قـرآن ای پـسر ظاهر مـبین　　دیـو آدم را نـبینـد جـز کـه طـین
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است　　گه نقوشش ظاهر و جانش خفی است
مـرد را صـد سال عـم و خـال او　　یـک سـر سـوزن نـبینـد حـال او

(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/ ۲۴۳)

در حدیثی آمده است که مراتب انسانی به اندازه مراتب قرآن است، و هر انسانی در آخرت جایگاهش در بهشت به اندازه علم و عمل او به قرآن در دنیا خواهد بود. به همین جهت گفته خواهد شد که، هر قدر قرآن بخوانی به درجات بالاتر بهشت خواهی رفت پس بخوان و بالا برو: «اقْرَاء وَرْقَع».

برای رسیدن به باطن قرآن باید از خود او کمک گرفت. یعنی از خود قرآن بخواهیم که ما را با خودش آشنا کند. و به فرموده علی علیه السلام قرآن را به صدا درآوریم. تا ما قرآن را وادار به سخن گفتن نکنیم و خود را آماده پذیرش سخنان او نگردانیم، قرآن با ما سخن نخواهد گفت: «... فَجاءَهُمْ بِتَصْدیقِ الَّذی بَیْنَ یَدَیْهِ وَالنُّورَ الْمُقْتَدَی بِهِ ذلِکَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَلَن یَنْطِقَ. وَلکِن اخْبِرُکُمْ عَنْهُ» (نهج‌البلاغه/ خ۱۵۸)؛ «پس پیامبر صلی الله علیه و آله به سوی مردم‌آمد با گواهی کننده‌ای پیش‌رو و نوری که پیروی شده بود. یعنی قرآن. پس قرآن را به سخن درآورید. و هرگز سخن نخواهد گفت ولی من از آن به شما خبر می‌دهم»:

معنـــی قـــرآن زقـرآن پـرس و بـس — وز کســی کآتش زده است اندر هوس
پیـش قـرآن گشـت قربانـی و پسـت — تا کـــه عـیـن روح او قـرآن شـدست
روغنـــی کـو شـد فـدای گُل بـه کُل — خـــواه روغـن بوی کن خواهی تو گل

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۲۰۰)

هر کسی نمی‌تواند قرآن را به سخن درآورد. زیرا به سخن درآوردن قرآن لازمه‌اش سخندانی و سخن فهمی آدمی است. کسی می‌تواند سخن قرآن را بفهمد که از خودخواهی بیرون رفته و گوش ظاهر و باطنش را برای شنیدن حقایق آماده ساخته و به قول جلال‌الدین؛ آتش اندر هوس زده باشد. شمس تبریزی حالات امیر المومنین علی(ع) را دلیل ذو مراتب بودن بطون و اسرار قرآن کریم دانسته و ضمن اشاره به معروف، می‌گوید:

> عالَم حق فراخ بایی است. بسطی بی پایان، عظیم مشکل مشکل است نزد بعضی و در نزد بعضی آسان آسان، که از آسانی در تحیّر مانده است. کسی که درین خود سخن گوید او درین مانده باشد که لِلْقُرآن ظَهراً و بطناً و لِبَطْنِهِ بطناً الی سَبْعَینَ ابْطُنْ. ظهر، علما دانند و بطن اولیا و بطنِ بطن، انبیا. و آن سوم درجهٔ ـ لا یعلمه الاالله ـ آدمی باشد. در قرآن اگر اسرار نبودی، همه روز علی (ع) نصوص قرآن می‌خواند، بی‌خود نمی‌شد. چون یک کلمهٔ آن اسرار شنیدی، بی‌خود شدی (شمس تبریزی، ۱۳۹۴: ۱۲۲).

اگر قرآن فقط همین ظاهر بوده باشد، که عالمان درباری و دنیا طلب بدان معتقدند، در این صورت همگان به یک صورت می‌خواندند و به یک نحوه برداشت می‌کردند. ولی چنین نیست. زیرا علی(ع) وقتی قرآن می‌خواند، از خود بی‌خود می‌شد. آنچه وی را بی‌خود می‌کند، اسرار بی‌نهایت قرآن است که در باطن آن نهفته است. روزانه میلیون‌ها نفر قرآن می‌خوانند ولی تعداد بسیار اندکی در حین قرائت قرآن حالشان منقلب می‌شود. قرآن کریم خود به این مسئله در سورهٔ اسری اشاره کرده و در توصیف

این عدّهٔ اندک می‌فرماید: «وَ قُرْآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلى مُكْثٍ وَ نَزَّلْناهُ تَنْزِيلاً . قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذا يُتْلى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقانِ سُجَّداً وَ يَقُولُونَ سُبْحانَ رَبِّنا إِنْ كانَ وَعْدُ رَبِّنا لَمَفْعُولاً وَ يَخِرُّونَ لِلأَذْقانِ يَبْكُونَ وَ يَزِيدُهُمْ خُشُوعاً» (اسراء / ۱۰۹ ـ ۱۰۶)

«و قرآنی [با عظمت را] بخش بخش [بر تو] نازل کردیم تا آن را به آرامی بر مردم بخوانی، و آن را به تدریج نازل کردیم. بگو: «[چه] به آن ایمان بیاورید یا نیاورید، بی‌گمان کسانی که پیش از [نزول] آن دانش یافته‌اند، چون [این کتاب] بر آنان خوانده شود سجده‌کنان به روی در می‌افتند» و می‌گویند: «منزّه است پروردگار ما، که وعده پروردگار ما قطعاً انجام‌شدنی است» و «بر روی زمین می‌افتند و می‌گریند و بر فروتنی آن‌ها می‌افزاید».

اهل باطن که با باطن قرآن ارتباط برقرار می‌کنند چنین حالات خوشی دارند. اهل ظاهر، چیزی از باطن قرآن نمی‌فهمند و گمان می‌کنند که قرآن باطنی ندارد. در همهٔ زمان‌ها اکثریت با این گروه سطحی‌نگر و محجور از معنویت بوده است. پیش از اسلام نیز چنین بوده. قرآن کریم این حالت خوش را مختص انبیا و اولیا و مؤمنین واقعی دانسته و می‌فرماید: «أُولئِکَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَ مِمَّنْ حَمَلْنا مَعَ نُوحٍ وَ مِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْراهِيمَ وَ إِسْرائِيلَ وَ مِمَّنْ هَدَيْنا وَ اجْتَبَيْنا إِذا تُتْلى عَلَيْهِمْ آياتُ الرَّحْمنِ خَرُّوا سُجَّداً وَ بُكِيًّا»؛ (مریم/ ۵۸)

«آنان کسانی از پیامبران بودند که خداوند بر ایشان نعمت ارزانی داشت: از فرزندان آدم بودند و از کسانی که همراه نوح [بر کشتی] سوار کردیم؛ و از فرزندان ابراهیم و اسرائیل و از کسانی که [آنان را] هدایت نمودیم و برگزیدیم؛ [و] هرگاه آیات [خدای] رحمان بر ایشان خوانده می‌شد، سجده‌کنان و گریان به خاک می‌افتادند».

نکتهٔ بسیار عرفانی و دقیقی که در کلام شمس تبریزی بود، اتحاد مقام آدمی با درجهٔ سوم از اسرار و بطن قرآن کریم است. در این عبارت وی که گفت: و آن سوم درجهٔ ـ لا یعلمه الاالله ـ آدمی باشد. مقصود از آدمی، مقام آدمی است که مرحلهٔ کمالش در انسان کامل است.

منابع

ـ قرآن کریم
ـ نهج البلاغه
ـ علامه مجلسی، (۱۴۰۲ق)، بحارالانوار، چاپ بیروت.ق
ـ تبریزی، شمس‌الدین، (۱۳۹۴)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح احمد خوش نویس، چاپ زهره.
ـ مولانا، جلال‌الدین، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی مولوی، تصحیح نیکسون، چاپ امیر کبیر.
ـ مولانا، جلال‌الدین، (۱۳۷۳)، کلیات شمس تبریزی، تصحیح فروزانفر، چاپ امیر کبیر.

تأثیر و تأثر دو سویه‌ی شمس تبریزی و مولوی در ساحت قبض و بسط

محمدکاظم علمی‌سولا[1]
سیده‌سوزان انجم‌روز [2]

چکیده

مفهوم از خود بیرون آمدن و هم هویت‌شدن با حقیقتی فراطبیعی که در بیشتر عرفان‌های دنیا نمود دارد، در پیوند عاشقانهٔ شمس و مولوی نیز آشکار است. در این ارتباط دو سویه، شمس و مولوی در بسیاری از مقوله‌ها از یکدیگر متأثر بوده‌اند که یکی از این مقولات قبض و بسط است. در کنار توجه شمس برای یافتن مولوی و تاثیرپذیری شمس از معارف و سلوک و محبت مولوی، اثرگذاری ژرف شمس را در ذهن و زبان و شیوهٔ زیست مولوی شاهدیم. آموزه‌های اصلی شمس تبریزی دربارهٔ قبض و بسط که بر مولوی تأثیر ژرفی نهاد عبارتند از: از افقی فراتر نگریستن به قبض و بسط روحی و این‌که قبض و بسط هر دو از معشوق است و باید با آن کنار آمد و نیز اصل شاد بودن خود و شادکردن دیگران.

در چشم‌اندازی کلی به دیوان شمس روشن است که مولوی شوق به دیدار شمس داشته و وصال با شمس او را سرشار از شادی و بسط می‌کرد. اما پس از ناپدید شدن او، مولانا با یادآوری غیبت و فراق او دچار قبضی تلخ شد. بنابراین شمس تبریزی خود از دلایل اصلی قبض و بسط‌های مولوی است: عشق شورانگیز مولوی به شمس، که مظهر و تجلی حق بود، سبب بسط وی بود و با ناپدید شدن شمس، قبض‌هایی را برای مولوی به‌همراه داشت. پس از آن شمس، به درون جان مولوی آمد و با او یکی گشت. ثمرهٔ این احوال و پیامدهای آنها در پیوندی که با شمس داشته است، در سه جلوهٔ تجارب روحی مولوی نمود دارد که شامل موسیقی و سماع و شعرند که از ژرفنای جان او برآمده است. بر این اساس، قبض و بسط مولوی که در آغاز متأثر از شمس تاریخی و ناظر به بیرون بود، پس از ناپدید شدن شمس به بسط و طرب درونی مولوی تبدیل شد، چنان که شمس برایش درونی گشت.

واژگان کلیدی: تأثیر و تأثر، شمس و مولوی، قبض و بسط، احوال و تجارب عرفانی

۱. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
۲. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران

مقدمه

شاید به نظر رسد که جهان‌بینی مولوی بیشتر از بررسی و مطالعهٔ مثنوی به دست آوردنی است تا غزلیّات شمس؛ زیرا غزلیّات گویی در افقی بسیار فراتر سروده شده است و منشأ بیشتر آنها ـ چنان‌که خود مولانا نیز بارها می‌گوید ـ الهاماتی است که وی اغلب از شمس تبریزی دریافت می‌کرد. در چشم‌اندازی کلی غزلیات شامل احوال و تجارب روحی مولوی است که برجسته‌ترین این احوال، غم و شادی وی یا به بیان عرفانی قبض و بسط است. گاهی این مکاشفات همراه با هیجانات بسیار شدیدی سبب بیخودی او می‌شد؛ تا جایی که معنا رنگ باخته و تنها موسیقی الفاظ حفظ می‌شود. مولوی در بسیاری از ابیات، «عشق» را دلیل اصلی سکر و هیجانات خویش می‌داند و می‌گوید که از راه عشق، با شمس تبریزی وحدت یافت. دربارهٔ دیدگاه مـولوی به عشق، باید توجه داشت

> که همهٔ خداجویان و خداپرستان دم از خدا می‌زنند، عرفا نیز از «عشق به خدا» دم می‌زنند؛ مولوی نیز همچنان «عشق به خدا» می‌گوید؛ اما مراد مولانا در میان گفته‌ها امتیاز مخصوص دارد. مولوی عشق الهی را مقصور بر کسوت بشریت، و سعادت لاهوتی را منحصر در پیکر ناسوتی می‌جوید (همائی، ۱۳۷۶: ۷۹۸).

چنان‌که در جای جای غزلیّات این عشق الاهی در تجسّم شمس مشهود و محسوس است:

ای شاد که ما هستیم! اندر غم تو جانا　　هم محرم عشق تو هم محرم تو جانا
(مولوی، ۱۳۵۵: ب۱۰۱۱)[۱]

تـو کعبهٔ عشّاقـی شمس‌الحق تبریزی!　　زمـزم شـکر آمـیزد از زمـزم تو جانا
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۰۱۶)

در ورای تنوع احوالات و گستردگی تصاویر، دو حالت در غزلیّات پُررنگ‌تر است: یکی وقتی است که مولانا می‌گوید به دستگیری شمس، به سرچشمهٔ نابی می‌رسد و همزمان با جوشندگی معانی از جانش، دچار بسط و زلالیّت روحی می‌شود. اما گاه مولانا بیان می‌کند که روحِ اسیر در چاه ظلمانی جسم، با فراق از معشوق ازلی، دچار تیرگی و گِل‌آلودی عادت‌ها و محاسبات عقل جزیی شده و او در قبض فرو می‌رود. با نگاهی کلّی به دیوان، می‌توان گفت عشق با گسترده‌ترین تعبیرات، خاستگاه‌های متفاوتی را می‌نمایاند.

در حالی‌که تمامی واژه‌های معشوق، جان جهان، اصل اصل اصل جان، شمس‌الدین تبریزی، صلاح‌الدین، حسام‌الدین و غیره همگی به یک حقیقت واحد هستی اشاره دارند که منبع خوبی و زیبایی مطلق در نگاه مولاناست. از سوی دیگر، دوری و جدا افتادگی از این منبع زیبایی و خوبیّ مطلق، دلیلِ اصلیِ قبض بسیاری از عرفا از جمله مولوی است. وقتی خود مولانا می‌گوید ضمیرِ درونی‌اش از سخنان وحی‌گونهٔ شمس که شکّر و شیرینی از آنها می‌بارد در حلقه‌هایِ مروارید قرار گرفته، در واقع تأثیر ژرف شخصیت شمس را در روح و جان خویش نشان می‌دهد:

قلایـدهـای دُر دارد بنـاگوش ضمیر من — از آن الفاظ وحـی‌آسای شـکّربار شمس‌الدین
ایا ای دل، تو آنجایی‌که نوشت‌باد وصل‌او — ولیکن زحمتش کم‌ده، مکن آزار شمس‌الدین
شب تاریکِ تو ای دل، نبیند روز را هرگز — مگر از نور و از اشراق آن رخسار شمس‌الدین
(مولوی، ۱۳۵۵: ابیات ۱۹۵۹۹-۰۶)

شمس تبریزی شخصیّت برجستهٔ عصر مولوی، پیر و معشوق وی است که در دگرگونی اندیشه و شکل دادن ذهن و زبان عرفانی مولانا بی‌واسطه تأثیر داشته است. به جهت حشر و نشر مولانا با شمس و اثرگذاری مستقیم شمس بر وی، لازم است به طور مستقل به مقولهٔ قبض و بسط عرفانی مولوی در پیوند با شمس تبریزی پرداخته شود.

در این جستار نخست به ساحت قبض و بسط پرداخته و پس از آن نگرش شمس به احوال قبض و بسط و سپس تأثیرپذیری شمس از مولوی در این باره بررسی خواهد شد. در ادامه، تأثیرپذیری مولوی از سنّت عرفانی شمس تبریزی در زمینهٔ قبض و بسط و نیز پیامدهای این قبض و بسط‌ها پس از مواجهه با شمس در تجارب عرفانی مولوی مورد تحقیق قرار خواهد گرفت. در پایان، پیوند شمس و مولوی در ساحت قبض و بسط تحلیل شده است.

ساحت قبض و بسط عرفانی

بر اساس آنچه از حالات و سخنان عارفان بر جای مانده است، در مراحل سلوک، مقدم بر حالات یا مقامات عرفانی قبض و بسط، احوال خوف و رجا است. گرچه صوفیان عموماً خوف و رجا را ملازم یکدیگر دانسته و چون دو بال می‌دانند[۲] که عارف برای پریدن و رهایی به هر دوی آن‌ها نیاز دارد، اما مولانا می‌گوید که در میان انگشتان عشق که وی را بی‌خود و آشفته‌حال گردانیده، بی‌بال و پر، پرواز می‌کند. به نظر می‌رسد که مولانا مرتبهٔ فنای عارفانه را بیان می‌کند که وجود خود را تعبیر به قلمی کرده که در کف شمس تبریزی است: از خوف و رجا پار دو پر داشت دل من امروز چنان شد که پَر از پار ندانم

از چهـرهٔ زار چو زرم بـــود شـکایـــت — رسـتم ز شـکایت چـو زر از زار ندانـم
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۸۰ – ۱۵۶۷۹)

در اِصبَعِ عشقم چو قلم بی‌خود و مضطر — طـومـــار نویسـم مـــن و طومار ندانم
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۵۶۸۵)

بنابر متون به جا مانده از روزگار پیش از مولانا، روایات و سخنان بسیاری دربارهٔ مسألهٔ قبض و بسط پیرامون ذهن و زبان عارفان وجود داشته و مولانا از سنت غنی عرفان پیش از خود بهرهٔ بسیار بُرد، اگرچه خلّاقیت وی نیز در غزلیّات شمس بی‌نظیر است. در بسیاری از کتاب‌هایِ عرفانی، «وقت خوش‌گشتن» اصطلاح صوفیان پارسی‌زبان است که تعبیر زیباتر و لطیف‌تری از «بسط» روحی ایشان است؛ هم‌چنانکه

در مقالات شمس نیز این تعبیر به چشم می‌خورد (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۹۴). مولانا نیز از تعبیر «وقت خوش» برای بیان بسط روحی خویش در بسیاری از اشعار بهره می‌برد:

وقتی خوشست ما را، لابُد نبید باید — وقتی چنین به جانی جامی خرید باید
مـا را نبید و باده از خُمِّ غیب آیـد — ما را مقام و مجلس عرش مـجید باید
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۴۸ ـ ۸۹۴۷)

مـولوی در *فیه‌مافیه* اشاره می‌کند که عارف، به سبب این که معنای قبض و بسط برای دیگران امری نامعقول به نظر می‌رسد، به مثال معقول متوسل می‌شود؛ سپس می‌گوید که «عارف، گشاد و خوشی و بسط را نام، بهار کرده است و قبض و غم را خزان می‌گوید» (۱۳۷۸، ۱۳۳). مشهورترین تعریفِ قبض و بسط، از آن هجویری است: «قبض و بسط دو حالت‌اند از احوالی که تکلّف بنده از آن ساقطست چنانک آمدنش بکسبی نباشد و رفتن بجهدی نه؛ قوله تعالی «وَ اللهُ یَقبِضُ و یَبسُطُ»؛ پس قبض عبارتی بود از قبض قلوب اندر حالت حجاب و بسط عبارتست از بسط قلوب اندر حالت کشف و این هر دو از حقّست بی‌تکلّف بنده و قبض اندر روزگار عارفان چون خوف باشد اندر روزگار مریدان و بسط اندر روزگار عارفان چون رجا باشد اندر روزگار مریدان» (۱۳۸۰، ۴۸۸ ـ ۴۸۹). در تذکرة الاولیاء به نقل از ابوعلی دقاق آمده است که: «قبض اوایل فناست و بسط اوایل بقا، هر که را در قبض انداخت باقی گردانید» (عطّار،۱۳۶۶: ۶۵۷).

روایتی در مناقب العارفین وجود دارد که عقیدهٔ سیّد برهان‌الدین ترمذی دربارهٔ سلوکِ عرفانی را مشخص می‌کند. برخی افراد از وی دربارهٔ راهِ حق پرسیده بودند که آیا پایانی دارد یا بی‌نهایت است؟ برهان‌الدین در پاسخ این پرسش، دو مقولهٔ عرفانی در سلوک عارف را از هم تفکیک می‌کند:

> سیّد فرمود که راه را پایان هست؛ امّا منزل را پایان نیست؛ زیرا که سَیر دو است: یکی سَیرٌ اِلی الله است و یکی سَیرٌ فی الله؛ آنک سَیرٌ اِلی الله است پایان دارد؛ زیرا گذر کردنست از هستی و دنیای دنی؛ و از خودی خود رستن است؛ و این همه را آخرست و پایان؛ امّا چون به حق رسیدی بعد از آن سَیر در علم و معرفتِ خداست و آن را پایانی نیست (افلاکی، ۱۳۷۵: ۷۰).

براساس این گفتهٔ برهان‌الدین، هم‌چنان که اغلب مولوی‌پژوهان نیز معتقدند، می‌توان گفت مولانا پیش از دیدار شمس، در طریق سلوک الی الله، عارفی پخته شده و در دایرهٔ ولایت به درجهٔ کمال رسیده بود. بنابراین سرّ توحید و معرفت را به تحقیق رسانیده و در مرتبهٔ فی الله سیر و سلوک می‌نمود. همچنین براساس روایت سپهسالار با نائل آمدن مولانا به درجهٔ کمال در دایرهٔ ولایت و در زمرهٔ اولیائی که «نه خوفی بر ایشان است و نه اندوهگین می‌شوند» سیّد برهان‌الدین عزم قیصریه کرد؛ اما مولانا به دوری نور دیده‌اش تن در نمی‌داد. برهان‌الدین او را چنین متقاعد ساخت که «... تعجیل من از آن است که شیری تند، روی بدین ولایت نهاده است، او شیر و من شیر، با هم سازگاری نتوانیم کردن» (سپهسالار،۱۳۸۵ :۱۰۳). به نظر می‌رسد این روایت از نظر تاریخی موثق نیست؛ زیرا همائی در مقدمهٔ *ولدنامه* به نقل از

بهاءالدین، یادآور شده است که مولانا پس از نُه سال مصاحبت برهان محقق، پنج سال دیگر نیز دنبالهٔ ریاضت و مجاهدت را رها نکرد (سلطان‌ولد، ۱۳۱۵: ۴۷) تا آنکه شمس‌الدین تبریزی به قونیه آمد... .

نگرش شمس به احوال عرفانی قبض و بسط

دربارهٔ دیدگاه شمس به قبض و بسط و تأثیری که بر مولوی داشت می‌توان گفت که گفتارهای شمس دلالت دارد بر این که پیش از مولوی، شمس خود در غلبهٔ بسط و گشایش بود. علاوه بر انبساط درونی شمس که به نظر می‌رسد در نتیجهٔ حضور در حریم حضرت حق بوده است، سرور و شادمانی وی سبب می‌شد که دنیا را مانند نگاه برخی عرفا، زندان مطلق نبیند. گرچه تصویر انسان محبوس در زندان دنیا و راهکار مرگ به عنوان روزن بیرون شدن از این زندان، تصویری است که شمس هم بیان کرده اما بنا بر فرض زندان هم چنانکه خود گفته است، آن را تبدیل به بوستان می‌کرد! شمس در خود که می‌بیند بشارتی در اندرون خود می‌یابد و می‌گوید: «از اندرون روشن و منوّرم» و در عالم که می‌نگرد آن را «نور در نور، لذّت در لذّت، فرّ در فرّ و کرم در کرم» می‌بیند (همان،۱۸۷). بنابراین خاستگاه‌های بسط شمس هم از درون ناشی می‌شده هم چون سایر عرفا و هم از بیرون.

شمس معتقد بود گناه موجب گریه است و اگر در زمان یحیی علیه‌السلام (به تعبیر او قوی‌گرینده) می‌بود، چشم‌هایِ اشک‌آلودِ او را پاک می‌کرد، زیرا یحیی معصوم بود (همان، ۸۴ ـ ۸۵). اگر به این حکایت از چشم‌انداز قبض و بسط بنگریم، می‌توان گفت که اصالت شادی در اندیشهٔ گویندهٔ آن پیداست. در تعالیم شمس تأکید بر شادی و بسط در موارد بسیاری وجود دارد که احتمالاً حاکی از انبساط روحی خود شمس است. شمس دربارهٔ بسط این گونه می‌گوید:

> یک نیاز آن است که پیش شیخ روترش و منقبض نباشد. ای خواجهٔ ترش با ما عتابی داری؟ با ما جنگ کرده‌ای؟ گفت نی. اکنون آدمی ترش با آن کس کند که ازو رنجیده است، و با این دگر خندان باشد و خوش باشد. آن را ببیند ترش می‌کند، این را ببیند می‌خندد، آزارش هیچ نمانَد، همه خوش شود، و اگر رنجی دارد آن نیز جنگی است که با خود دارد، رو سوی خویش می‌کند، ترش می‌کند، روی سوی این دوست می‌کند، می‌خندد (سلطان‌ولد، ۱۳۱۵: ۱۰۴).

تأثیر این سخنان بر ذهن و زبان مولوی در غزلیّات بسیار مشهود است؛ مثلاً آنجا که می‌گوید:

کی‌افسون‌خواند‌در‌گوش‌ات‌که‌ابروپُرگره‌داری؟ نگفتم با کسی منشین که باشد از طرب عاری؟
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۲۶۸۴۵)

چـو دیدی آن تُـرُش رو را، مُخَلّل کرده ابرو را از او بگـریز و بشناسش، چرا موقوف گفتاری؟
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۲۶۸۴۷)

همچنین «شمس از سینه‌ای منشرح، از گشاد اندرون، از دلی کز آسمان و دایرهٔ افلاک بزرگ‌تر است و فراخ‌تر و لطیف‌تر و روشن‌تر» سخن می‌گوید:

«در اندرون من بشارتی هست. عجبم می‌آید از این مردمان که بی‌آن شادند. اگر هر یکی را تاج زرین بر سر نهادندی، بایستی که راضی نشدندی، که ما این را چه کنیم؟ ما را آن گشاد اندرون می‌باید. کاشکی این چه داریم همه بستندی، و آنچه آنِ ماست بحقیقت، به ما دادندی». به نظر می‌رسد ثمرهٔ آن گشاد اندرون که شمس از آن سخن می‌گوید، بشارت و سرور و بهجت بی‌منتهایی است که در جان شمس موج می‌زند. آن شادی بیکران و طرب فسون‌سازی که با تلألؤ خیره کنندهٔ خود فضای شعر مولانا را پر می‌کند از اینجاست (موحّد، ۱۳۷۹ :۱۸۱).

بنابرایـن یکی از خاستگاه‌های بسط در آموزه‌های شمس، «بشارت یافتن از سوی حق» است تا شادی حقیقی حاصل شود که همین امر را در بسیاری از غزل‌های دیوان شمس نیز می‌یابیم. همچنین شمس در زمینهٔ بسط توصیه می‌کند:

هر که را خُلق و خوی فراخ دیدی، و سخن گشاده و فراخ حوصله، که دعای خیر همه عالم کند، که از سخن او تو را گشاد دل حاصل می‌شود و این عالم و تنگی او بر تو فراموش می‌شود... آن فرشته است و بهشتی، و آن که اندر او و اندر سخن او قبضی می‌بینی و تنگی و سردی آن شیطان است و دوزخی (همان، ۱۸۳).

بنابراین تعالیم بسط‌آمیز شمس بی‌گمان بر شور و هیجانات عاطفی و بسط روحانی مولانا تأثیر عمده‌یی گذاشت. موحّد دربارهٔ «جهان شادمانهٔ پرنور و شور شمس» بررسی کاملی دارد. باید در نظر داشت خرّمی و بسطی که شمس پیوسته از آن دم زده است، در چشم‌اندازی عارفانه مطرح است.

در این رابطه موحّد با مقایسه کردن شادمانگی خیام با شمس نشان می‌دهد که «عالم خیام، عالم شک و تردید است، در حالی که عالم شمس، عالمی است عیان در عیان و یقین و اطمینان» (همان، ۱۹۳). بنابراین همانگونه که از مقالات کاملاً پیداست، بسط و شادی شمس ناشی از خدا بود.

از قول شمس در مقالات روایت شده که یکی از اسباب نسیان و فراموشی عارف، محبت و عشق به خداست. شمس، مولوی را در مرتبه‌ای می‌دیده که دنیا و آخرتش را فراموش کرده بود؛ «زیرا مولانا را مستی هست در محبت، امّا هشیاری در محبت نیست. امّا مرا مستی هست در محبت، و هشیاری در محبت هست» (شمس تبریزی، ۱۳۵۶ :۸۰).

از اینجا می‌توان دریافت که شمس، شخصیت بسیار قوی و کاملی بود که به تعبیر عرفانی هم در سکر و هم در صحو منزل داشت. اما مولانا با دیدار شمس همواره در غلبهٔ سکر و مستی و هیجان ناشی از عشق بود؛ زیرا مظهر حق را در کنار خود می‌دید و به وجد می‌آمد؛ چنانکه در هر چیز معشوق را می‌دید:

روز روشن شمس‌دین و چرخ گردان شمس‌دین گوهر کان شمس‌دین و شمس‌دین لیل و نهار

شمس‌دین جام جمست و شمس‌دین بحر عظیم　　شمس‌دین عیسی‌دم‌است و شمس‌دین یوسف‌عذار
از خدا خواهم ز جان خوش دولتی با او نهان　　جان مـا انـدر مـیان و شمس دین اندر کنار
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۱۳۷۱-۷۳)

پیوند مولوی و شمس، یگانگیِ روحیِ خاصّی است که در مرتبهٔ فنای عارفانه امکان‌پذیر است. گویی شمس، رابطهٔ خود با مولوی را در تمثیلی اشاره می‌کند، آنجا که در مقالات بیان کرده:

> اکنون یکی در میان راهی با خطری خفته است. یکی آمد از بندگان خدا او را بیدار کرد، اما آن خفته نسبت با او خفته است؛ اگر ترا صفت این خفته بگویم نومید شوی از خویش، نگویم تا نومید نشوی، نومید مشو که امیدهاست (مولوی، ۱۳۵۵: ۱۴۱).

جهان‌نگریِ مثبت، شاد و امّیدوارنهٔ شمس در چشم‌اندازِ عارفانهٔ او، از خلالِ بسیاری از سخنانش در مقالات دریافتنی است: «ای طالب صدیق دل خوش دار، که خوش‌کنندهٔ دل‌ها در کار تست و در تمام کردنِ کارتست، که کُلّ یومٍ هو فی شأنٍ» (همان، ۱۰۰). بنابراین مولوی با تأثیر از گفتار و آموزه‌ها و نیز آتش عشق شمس تبریزی در کنار سایر مقولات دینی و عرفانی پیشینی، دیدگاه عرفانی عمیقی را دارا شد.

تأثیرپذیری شمس از مولوی در ساحت قبض و بسط

در غزلیّات، تأکیدهای فراوان مولوی بر این مسأله دیده می‌شود که اشراق و الهام شمس‌الدین، اسرار جمال و جلال الاهی را بر وی مکشوف می‌ساخت و مولانا سبب چیرگی بسط بر خود را از این رهگذر بیان می‌دارد:

تبریز! شمس دین را بر چرخ جان ببینی　　اشراق نـور رویش کیهان من گرفته
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۲۵۲۴۲)

محققان به این مسأله توجه داده‌اند که گرچه شمس به عنوان معشوق مولوی بر وی تأثیر قاطعی نهاد، با وجود این، نباید به نقش شمس بیش از حد بها داد؛ زیرا مولوی به هنگام دیدار با شمس، شهوداتی از تجلّیات و مقامات سلوک را دارا بود.

> در این ماجرا از یک سو مولانا است با آن سابقهٔ خانوادگی، آمادگی ذهنی؛ سیر و سلوک قبلی؛ مزاج مستعد دگرگونی و انقلاب و اشتیاق رسیدن به انسانی کامل. و از سوی دیگر ناآرامی و آرزومندی شمس است به یافتن همصحبتی یگانه و شایسته و بی‌مانند (انجوی شیرازی، بی‌تا، سی و یک مقدمهٔ مؤلف).

چنان که مولوی در دفتر سوم مثنوی اشاره کرده است:

هیـچ عـاشق خـود نـباشد وصل‌جـو　　کـه نـــه مـعـشوقش بود جـویای او
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۴۳۹۲)

چون درین دل برق مهر دوست جَست　　اندر آن دل دوستی می‌دان که هست
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۴۳۹۵)

تـشنـه مـــی‌نالد کـــه ای آب گـــوار　　آب هـم نـالـد کـــه کـو آن آب‌خـوار
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۴۳۹۷)

در سوی دیگر این ماجرا اهمیّت همنشینی با مولوی در نگاه شمس از مقالات وی که حاکی از آموزه‌های اوست، آشکار می‌گردد. شمس، معنای حقیقی زندگی خود را علی‌رغم تمامی تجارب گوناگون، در همان ساعت‌هایی که در حضور مولانا به سر می‌برد، «عمر» می‌دانست: «بر سر گوری نبشته بود که: عمر این یک ساعت بود! از آنِ ما، این ساعت، عمر است که به خدمت مولانا، آییم!» (شمس تبریزی، ۱۳۵۶ :۱۹۱) و یا آنجا که با لطافتی عاشقانه خطاب به مولوی می‌گوید:

> سخن با خود توانم گفتن. با هر که خود را دیدم در او، با او سخن توانم گفتن. تو اینی که نیاز می‌نمائی، آن تو نبودی که بی‌نیازی و بیگانگی می‌نمودی، آن دشمن تو بود، از بهر آنش می‌رنجانیدم که تو نبودی. آخر من ترا چگونه رنجانم، که اگر بر پای تو بوسه دهم، ترسم که مژهٔ من در خَلَد، پای ترا خسته کند! (همان، ۱۰۳)

بنابر سخنان خود شمس، دیدار مولوی برایِ او بسیار عزیز بوده است: «وصلِ تو بس عزیز آمد. افسوس که عمر وفا نمی‌کند. جهان پر زر می‌باید تا نثار کنم وصلِ تو را» (همان، ۶۶۵). همچنین شمس، مولوی را اهل حق نامیده که «پیشِ خدمتِ او سخن لطیف باید گفتن. نمی‌بینی، تاکنون سخن محبّت می‌گفتیم» اما این لطافت و شادمانیِ عارفانه را برایِ اهل دنیا روا نمی‌داند و بر این باور است که «پیش اهل دنیا سخن خوف باید گفتن» (همان،۱۴۰)؛ تا از این شادمانیِ عارفانه برداشتِ ظاهری نکرده و به خواب غفلت فرو نروند.

برخی عشق شیرین مولانا به شمس را در زمینهٔ «روانکاوی» بررسی کرده و معتقدند در تصوّف عاشقانه، لزوم وابستگی به پیر و مراد، اتکایی مثبت است. اما «مرید متکی به مراد» هر چه زودتر باید، از «مرحله‌ی اتکاء» گذشته، به مرز «استقلال» برسد (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۲: ۳۳۰). البته لزوم تنهایی مرید از پیر را خود شمس در چشم‌اندازی کلی بیان کرده است:

> اگر چنان توانی کردن که ما را سفر نباید کردن، جهت کار تو و جهت مصلحت تو، و کار هم بدین سفر که کردیم برآید، نیکو باشد. زیرا که من در آن معرض نیستم که ترا سفر فرمایم، من بر خود نهم سفر را جهت صلاح کار شما، زیرا فراق پزنده است. در فراق

گفته می‌شود که آن قدر امر و نهی چه بود، چرا نکردم؟ آن سهل چیزی بود در مقابلهٔ این مشقّت فراق (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۷۶).

شمس با لحـنی محبّت‌آمیز برای مولوی سفرکردن خویش را توضیح می‌دهد: «من جهت مصلحت تو پنجاه سفر بکنم. سفر من برای برآمد کار تست، اگر نه مرا چه تفاوت از روم تا به شام، در کعبه باشم و یا در استنبول، تفاوت نکند. الّا آنست که البته فراق پخته می‌کند و مهذب می‌کند» (همانجا). شمس تأکید دارد که در آغاز باید تلخی فراق و قبض را چشید تا لذّت شیرینی وصال بیشتر به دل بچسبد: «اینکه در وصال پخته شود و چشم باز کند کجا، و آن کجا که بیرون ایستاده بود، تا کی در پرده راه یابد؟ چه مانَد بدان که در اندرون پرده باشد مقیم؟» (همانجا). استغراق مولانا در عشق شمس‌الدین و لحظه‌های بی‌قراری احوال و عشق و شور بیش از پیش او را بهاءالدین‌ولد، پسرش نیز روایت می‌کند.[۳]

تأثیرپذیری مولوی از شمس در ساحت قبض و بسط

تقریباً همه مولوی‌پژوهان متفقند که آثار پیشینیان، مبانی تشکیل‌دهندهٔ اندیشهٔ مولاناست.

آثار سنایی، شیخ عطّار و بخصوص *احیاء علوم‌الدین* امام غزّالی (۴۵۰ ـ ۵۰۵) پایه‌های اصلی فکر مولاناست و پس از آن حضرت سلطان‌العلماء پدر مولانا، معارف برهان‌الدین محقق ترمذی و مقالات شمس تبریزی تأثیر بسیاری بر ذهن و زبان مولانا داشته است (فروزانفر، ۱۳۵۱: ۳۹۱).

اما بیش از همه، چنانکه از آثار و احوال مولوی آشکار است، اثرگذاری مستقیم و قاطع بر وی از آنِ نگرش و منش شمس تبریزی است. مولوی در ستایش جایگاه والای شمس خطاب به او می‌گوید که مقام‌اش همراه با بایزید و تنی چند از بزرگان دین و عرفان، در مرتبهٔ وحدت است:

پهلـوی خمّ وحـدت بگرفتـه‌ای مقام　　با نوح و لوط و کرخی و شبلی و بایزید
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۹۲۱۱)

«چهار شاخصهٔ مهم عرفان شمس و مولانا» عبارتند از: اول «گرامی‌داشت زندگی»، دوم «تلقی مهربانانه از مرگ»، سوم «تکیه بر ارزش آدمی و توجه به امکانات بی‌پایان تعالی انسان‌ها» و شاخصهٔ چهارم «صلای شادمانی و بهجت و سرور» (موحّد، ۱۳۸۷ :۲۰۳ـ۲۰۴). این مؤلفه‌ها هم در مقالات شمس و هم در دیوان غزلیّات مولوی مشهود است. در همین زمینه، شمس در مقالات جملهٔ نغزی دارد که به قلمرو غم و شادی مربوط می‌شود و بازتاب‌اش را در احوال و رفتار مولانا توجیه می‌کند؛ شمس می‌گوید: «هر که من با او باشم. از چه غم دارد؟ از همه عالم باک ندارد» (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۷۷). از این رو شمس برای مولوی جلوهٔ خاصِّ الاهی است؛ زیرا شمس، انسانی فانی در حق و چون آیینه‌ای است که مولوی اصل خویشتن و یا اصل حق را در او دید، زیرا هر دو در محو و فنا به سر می‌بردند، چنانکه می‌سراید:

شمس تبریز خود بهانه ست — ماییم به حسن لطف، ماییم
با خلق بگو برای روپوش — کو شاهِ کریم و ما گداییم
ما را چه ز شاهی و گدایی؟! — شادیم که شاه را سزاییم
محویم به حسن شمس تبریز — در محو نه او بود نه ماییم
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۳۶ – ۱۶۵۳۳)

بسیاری از عرفان‌ها در سراسر جهان، هدف نهایی خود را احساس یگانگی و اتحاد با امر قدسی بیان می‌کنند. مولوی نیز در غزلیات شمس این احساس یگانگی عاشق و معشوق را با به کارگیری نام شمس به جای تخلّص شعری‌اش در پایان بیشتر غزل‌های غنایی نشان می‌دهد. گرچه مولوی در آغاز به شمس تاریخی که سبب تحول اساسی وی شده بود، عشق بی‌حدّی داشت و خدای دست‌نیافتنی را در تجسّم او می‌دید و با او عشقبازی می‌کرد، اما پس از آن که به این قابلیت رسید که شمس یا خداوند را در درون خود ببیند، شمس بیشتر برای وی سمبل و مظهر شده بود، گرچه با یاد و خاطرهٔ سال‌های خوش شمس تاریخی.

در چشم‌اندازی شامل، از لحاظ معنایی می‌توان گفت آن‌جا که «گزارش تجربهٔ غیبی مولانا کیفیتی خاطره‌آمیز دارد، خاطره‌ای آمیخته با تلخی حسرت و حس غم غربت (نوستالژی nostalgia)» نمایانگر حال قبض اوست. در مقابل، در برخی غزل‌ها «روایت از خاطره، فاصله می‌گیرد و راوی گزارشی فوق‌العاده حسی و زنده و لحظه‌ای، از ماجرای غیبی عجیبی می‌دهد» (توکلی، ۱۳۸۹: ۲۳۳ ـ ۲۳۴). در این نوع گزارش‌های سرزنده و سرشار، بسط مولانا از وصال و دیدار معشوق، حق یا شمس تبریزی (که در واقع جلوهٔ حق است) حاصل شده که با تعبیرها و تصویرهای فراوانی در دیوان ظهور یافته است:

دلا، مشتاق دیدارم، غریب و عاشق و مستم — کنون عزم لقا دارم، من اینک رخت بربستم
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۵۰۰۲)

در چشم‌اندازی کلی به دیوان شمس روشن است که مولانا شوق به دیدار شمس داشته و وصال با شمس او را سرشار از شادی و بسط می‌کرد. اما پس از ناپدید شدن او، مولانا با یادآوری غیبت و فراق او دچار قبضی تلخ می‌شد.

قبض

چنانکه در میان بیشتر پژوهشگران مشهور است، شمس پس از حدود شانزده ماه هم‌صحبتی با مولانا در بیست و یکم شوال سال ششصد و چهل و سه به جهت حسد و کارشکنی‌های مریدانِ مولانا ناگهان قونیه را ترک گفت. قسمتی از اشعار غزلیّات نمودار دلشکستگی‌های مولانا ناشی از این رفتن و اندوه و قبض اوست. مولانا در حالتی عاطفی ـ تخیّلی آرزو می‌کند کاش جسم او نیز همانند جان و روحش بال و پَری داشت تا به آسانی به دیار دوست پرواز می‌کرد:

اگر آب و گل ما را چو جان و دل پَری بودی　　به تبریز آمدی این دم، بیابان را بپیمودی
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۲۶۷۵۴)

امّا مولوی مرز میان خیال و واقعیت را تشخیص می‌داد؛ بنابراین از اطرافیان و به خصوص پسرش، سلطان‌ولد خواست تا شمس را که جلوهٔ حق برای اوست، به هر نحو که شده از سوریه بازگردانند:

بروید ای حریفان بکشید یار ما را　　به من آورید آخر صنم گریز پا را
به ترانه‌های شیرین، به بهانه‌های زرین　　بکشید سوی خانه مه خوب خوش‌لقا را
به مبارکی و شادی چو نگار من درآید　　بنشین نظاره می‌کن تو عجایب خدا را
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۸۶۰-۶۴)

مولوی در سراسر دیوان حالت قبض و اندوه در فراقِ پیر روشن‌ضمیر ـ شمس تبریزی ـ را بیان می‌کند. غم دوری از شمس تبریزی؛ فراق ظاهری و دل‌شکستگی مولانا از نبود شمس (که در نگاه مولانا سمبل عشق و معرفت و نماد معشوق الهی بوده) یکی از غم‌های اساسی مولاناست که شاید بیشترین اندوه وی در دیوان شمس در پیوند با سفر رفتن، غیبت، تندی و یا ناز کردن این معشوق الهی است:

تلخ کنی دهان من، قند به دیگران دهی　　نم ندهی به کِشت من، آب به این و آن دهی
جان منّ و یار من، دولت پایدار من　　باغ من و بهار من! باغ مرا خزان دهی؟
یا جهت ستیز من، یا جهت گریز من　　وقت نبات ریز من، وعده و امتحان دهی
(مولوی، ۱۳۵۵: ب۲۶۲۶۲-۶۴)

در همین معنا در برخی ابیات، تمنّای عاشقانهٔ مولوی از شمسِ درونی برای دیدار و تجلّی، بازگو شده است:

بنما شمس حقایق! تو ز تبریز مشارق　　که مه و شمس و عُطارِد غم دیدار تو دارد
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۷۹۴۹)

نایافت شمس در دو غیبت صغری و کبری‌اش، مراتبی از قبض را برای مولوی در پی داشت. وی با لطافت خاصّی که نشان از روحیهٔ لطیف او دارد، از شمس، پیر روحانی و الهام‌بخش خود تمنّای حضور و ماندن در کنارش را دارد . مولوی در زمینهٔ قبض و اندوه از جستجوی بسیار و نیافتن شمس در خارج بوده است که غزل‌های بسیاری در این باره سرود. غزل زیر مرثیه‌ای است که فضای قبض از مهجوری شمس را باز می‌نمایاند:

عجب، آن دلبر زیبا کجا شد؟　　عجب، آن سرو خوش بالا کجا شد؟

میان ما چو شمعی نور می‌داد — کجا شد، ای عجب، بی‌ما کجا شد؟
دلم چون برگ می‌لرزد همه روز — که دلبر، نیمه‌شب، تنها کجا شد؟...
دو چشم من چو جیحون شد ز گریه — که آن گوهر در این دریا کجا شد؟...
بگو روشن که شمس‌الدین تبریز — چو گفت:«اَلشَّمسُ لا تَخفی»[۵] کجا شد؟
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۷۰۳۵-۴۶)

سخنان و رفتار قبض‌آمیز مولوی پس از باور درگذشت شمس در بسیاری از اشعار او نمود دارد. مولوی علت قبض خویش را این می‌داند که شمس افتخار بشر بود که مهجوری از او سبب ناله است:

این اجل کرّ است و ناله نشنود — ورنه با خونِ جگر بگریستی
(مولوی، ۱۳۵۵: ب۳۰۷۲۴)

شمس تبریزی برفت و کو کسی — تا بر آن فخرالبشر بگریستی؟
عالم معنی عروسی یافت زو — لیک بی‌او این صور بگریستی
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۴۱ - ۳۰۷۴۰)

چنان که غزلیّات آشکار می‌کند، یاد و خاطرهٔ شمس هرگز از ذهن و زبان مولوی جدا نشد و هر از چند گاهی با تداعی‌های کوچک و بزرگ وی دچار حال قبض (از نبود شمس) و یا بسط (از مصاحبت و همراهی با شمس و سپس درونی‌شدن شمس در وجود خویش) می‌شد که انعکاس آن در جای جای دیوان مشهود است. حتی مکان و شهر شمس (تبریز) نیز گاه از صور قبض یا بسط مولاناست که البته صرف بُعد نیست.[۶]

بنابراین براساس تکرار و تأکیدهای بسیار مولوی در غزلیّات شمس، یکی از خاستگاه‌های اساسی قبض و بیشتر از آن بسط مولوی، شخص «شمس تبریزی» است که اساسی‌ترین نقش را در زندگی آرمانی مولوی ایفا کرده است:

می‌خواهم از خدا من تا شمس حق تبریز — در غار دل بتابد با یار غار ماند
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۸۸۷۴)

مولوی پیوند اساسی میان خود و شمس را که به‌منزلهٔ مسیحای اوست، با صور خیالی در زمینهٔ قبض و بسط بیان می‌کند:

گفتم که ملیحی تو، مانا که مسیحی تو — شاد آمدی ای سلطان، ای چارهٔ هر مسکین
پیغامبر بیماران! نافع‌تری از باران — در خمره چه داری گفت داروی دل غمگین
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۴۵ - ۱۹۶۴۴)

شمس چنان پیوند لطیف روانی ـ عرفانی با مولوی برقرار کرد که مولوی از سفرها و نبودِ شمس و گسست این پیوند مستقیم دچار قبض و اندوهی جانکاه می‌شده است:

پیـوند کرده‌ای کــرم و لطـف با دلـم　　پیوند کرده را چـه جدا مــی‌کنی مکن
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۲۱۶۵۲)

ما خشک‌لب شویم چو تو خشک آوری　　چشم مرا به اشک چه تر می‌کنی مکن
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۲۱۶۹۲)

این نوع نگاه را در عرفای بزرگ دیگر هم می‌بینیم:

دریغا عاشق را بلای سخت‌تر و عظیم‌تر از آن نباشد که از روی معشوق دور افتد، و بهجران مبتلا شود؛ و آنگاه با نااهلان گرفتار شود، او را دو بلا باشد: یکی فراق معشوق، و دیگر دیدن نااهلان. مگر که مصطفی از اینجا گفت که «ما أوذِیَ نَبیٌّ مثلَ ما اوذِیتُ» گفت: هیچ بلا و رنجی هیچ پیغامبری را چون بلا و رنج من نبود. لاجرم آن وَلا که او را بود، هیچکس را نبود (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۰۳).

همین اهمیّت هم‌نشینی با کاملان و متأثر شدن از آنان در زندگی مولوی در شمس تبریزی نمود دارد. مولانا می‌گوید که حتی درد و رنج نایافت شمس‌الدین هم پس از آنکه اشراق شمس را در جان خود یافت، درمان درد عشق اوست:

درد شمس‌الدّین بـود سرمـایهٔ درمــان مــا　　بی‌سر و سامانی عشقش بود سامان ما...
خوش‌خوش اندر بحر بی‌پایان او غوطی‌خورد　　تـا ابدهای ابـد خـود این سر و پایان ما
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۷۰۰ ـ ۱۶۹۶)

به نظر می‌رسد بتوان گفت بر مبنای اصل دیالکتیک عشق و تبدیل شدن جایگاه عاشق و معشوق به یکدیگر به جهت سیر عشق در دو قوس نزول و صعود (عشق خدا به انسان و عشق انسان به خدا)، مولوی پس از عاشق حق بودن، چنان که در بسیاری از غزل‌ها می‌گوید: «اگر تو یار نداری چرا طلب نکنی» معشوقِ خدا بودن را نیز متجلّی ساخته: «وگر به یار رسیدی چرا طرب نکنی». شمس، پیر و مراد مولوی نیز این مرتبه را دربارهٔ مقام پیامبر ذکر کرده و می‌گوید:

اگر از من پرسند که رسول علیه‌السّلام عاشق بود؟ گویم که عاشق نبود، معشوق و محبوب بود، اما عقل در بیان محبوب سرگشته می‌شود، پس او را عاشق گوئیم به معنی معشوق (شمس‌تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۴۲).

بنابرایـن وجود عارف که تجلی‌گاه حق و مظهر بارز صفات و افعال اوست، علاوه بر عاشق حق بودن، معشوق وی نیز هست. مولانا به این معنی اشاره کرده که در عین حال که عارف، عاشق خداست، در مقام معشوق او نیز هست:

هر که عاشق دیدیش، معشوق دان　　کو به نسبت هست هم این و هم آن
(مولوی، ۱۳۸۶ :۱/ ۱۷۴۰)

احساس معشوق خدا بودن که منبع اصلی تمام زیبایی‌ها و لطافت‌هاست، وجود مولوی را سرشار از بسط و خرّمی می‌کند و تداعی‌گر جایگاه با ارزش آدمی در هستی است؛ همانگونه که «شمس، انسان کامل را بیشتر «معشوق» می‌دید تا «عاشق» و خود او هم به همین سبب در نزد مولانا به عنوان «سلطان المعشوقین» تلقی می‌شد که الهام عشق می‌کرد (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۲۸۶). همائی در مقدمهٔ *ولدنامه* به نکتهٔ جالبی اشاره کرده است:

> رسیده‌ترین مردان راه کسی است که همچون مولانا از علوم ظاهر به باطن و مقام اولیاء حق رسیده و از آنجا هم گذشته به باطن باطن یعنی به مقام عشق پیوسته است. باز بالای مقام عاشقی مقام معشوقی است. شمس تبریز که باطن باطن و سرالاسرار بود جهت مولانا ظاهر شد تا او را از عالم عاشقی و مرتبهٔ اولیاءِ واصل سوی عالم معشوقی برد (سلطان‌ولد، ۱۳۱۵: ۷۴).

بسط

شمس در نگاه مولوی جلوهٔ عشق است و صفت غالبش بر بسط و گشایش (چنانکه از مقالات شمس نیز برمی‌آید):

چون بهارم، از بهارِ شمس تبریزی خدیو　　از درونم جمله خنده وز برون زاریده‌ام
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۶۶۱۳)

در دیـدهٔ مولوی شمس دسته کلیدی در زیر بغل دارد که برای گشودن تمامی درهای بستهٔ قبض مناسب است.[۷] گرچه مولانا ستایش مظاهر حق چون شمس تبریزی و پس از او صلاح‌الدین و حسام‌الدین را شهود کرده است؛ اما کامل‌ترین و همیشگی‌ترین تجلی خداوند در این دنیا برای مولانا، شمس‌الدین تبریزی بود:

زانک آن سو در نوازش رحمتی جوشیده است　　شـمس تبریزیـش گویم یا جمـال کردگار؟
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۱۲۰۰)

از منظر جهان‌بینی عارفان، اولیاءحق چنان مقام والایی دارند که کعبه به زیارتشان می‌آید (همچنان

که در داستان بانوی عارف رابعهٔ عدویه آمده است) و طواف‌شان می‌کند. همچنین خاستگاه تمامی عناصر اصیل و مثبت از درونشان که همگی خداست، حاصل می‌شود:

کـعبه طواف مـی‌کند بر سر کوی یک بتی　　این چه بت است ای خدا این چه بلا و آفتی
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۲۶۰۹۳)

اوست بهشت و حور خود شادی و عیش و سور خود　　در غـلـبات نـور خـود آه عـظـیـم آیـتـی
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۲۶۰۹۷)

در نگاه مولوی «آن‌که یافت می‌نشود» و «عین انسان» است و نه دیو و دد، شمس است؛[۸] زیرا جلوهٔ معشوق ازلی را باز می‌نماید. انسان کاملی که مظهر تام و تمام الاهی و آیینهٔ سرتاپای نمای حق و نایب و خلیفهٔ خداوند است. در بسیاری از اشعار دیوان این نکته جلوهٔ بارزی دارد:

حسن حوران شمس‌دین و باغ رضوان شمس‌دین　　عین انسان شمس‌دین و شمس‌دین فخر کبار
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۱۳۷۰)

مولانا پس از برخورد با شمس، به حق و برهان بودن وی با تمام وجودش ایمان دارد و دربارهٔ بسط روحی خویش با شمس تبریزی به صراحت بیان می‌کند:

منم مصر و شکرخانه چو یوسف دربرم گیرد　　چه جویم؟! ملک کنعان را چو او کنعان من باشد
زهی حاضر! زهی ناظر! زهی حافظ! زهی ناصر!　　زهـی الزام هـر مـنکر! چـو او بـرهان من باشد
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۲۲ – ۶۱۲۰)

مـولوی می‌گوید که از تجلّی اوصاف خداوند در شمس شگفت‌زده است؛ زیرا شمس، برهان هر منکری است که در واقع هرگونه تردیدی را از بین می‌برد. در این باره وی در مثنوی نیز هرگونه شکّی دربارهٔ شمس را با ایمانی عاشقانه می‌زداید:

صـد هـزاران بـار بـبـریـدم امـیـد　　از که؟ از شمس؟ این شما باور کنید؟
تـو مـــرا باور مـــکن کـز آفـتاب　　صـبـر دارم مـــن و یـا ماهـــی ز آب
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۴ – ۱۱۱۳)

مولانا در همین عالم از سکر ناشی از حضور با حق در همراهی با چهرهٔ متجلی خداوند در شمس به سر می‌برده است. از همین جاست که خاستگاه اساسی بسط مولانا آشکار می‌شود که عبارتست از عشق و مظاهر آن در تجلّی انسان کاملی چون شمس تبریزی:

والله، که عاشقیّ و بگویم نشان عشق　　بیرون و اندرون همه سرسبز و روشنی
(مولوی، ۱۳۵۵: ب۳۱۸۶۰)

در فضای روشن و نشاط‌برانگیز عرفانی دیوان شمس، برخی غزل‌های نیایش‌گونه یافت می‌شود که مولوی از قهر و لطف معشوق الاهی سروده و به تبع آن دچار احوال قبض و بسط عرفانی شده است.[۹] اشعار دیوان شمس، اغلب حالت تمنّایِ مولانا به شمس را نمودار می‌سازد.

شیرِ سیاهِ عشقِ تو می‌کَند استخوانِ مـن　　نی تو ضمانِ من بُدی، پس چه شد این ضمانِ تو؟
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۸۷ – ۲۲۷۸۴)

طبق نقل تذکره‌ها و تراجم احوال، مولوی اشتیاق پرشوری برای «بازگشت شمس» نشان می‌داد و از شادی آن غزل‌ها می‌سرود. مولوی در اشعارش، شمس را چشم و چراغ جان خویش معرّفی کرده که با آمدنش ظلمات قبض و اندوه به روشنایی شادی و بسط مبدّل خواهد شد.[۱۰]

یکی از مؤلفه‌های اساسی در دیوان شمس، تقابل‌هایِ غم و شادی‌ای است که مولوی گویا بر اثر تجربهٔ روحانی، در برخی غزل‌ها بیان می‌دارد که به خصوص نمایانگرِ تصویری از رسیدن وی به حالت بسطِ روحی پس از حالتِ قبض اوست که مرهون وجود خجستهٔ شمس است:

مـعشوقـه بسامان شد، تا باد چـنین بادا　　کفرش همه ایمان شد، تا باد چنین بادا...
شب رفت صبوح آمد، غم رفت فتوح آمد　　خورشید درخشان شد، تا باد چنین بادا...
شمس‌الحق تبریزی، از بس که درآمیزی　　تـبریـز خـراسان شـد، تا بساد چنین بادا
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۵۲ – ۹۳۸)

مـولوی می‌گوید بسط و شادی ناشی از در جوار معشوق الاهی بودن سبب شده که شب و روز «عیدوار» باشد و همانند سایر مردم منتظر و موقوف عید بیرونی و تازه‌شدن طبیعت نیست، زیرا خودش هر لحظه در حال تازگی و نوشدن است:

تـا بـه سالـی نیسـتم موقـوف عید　　بـا مـــه تـو عیـدوارم روز و شـب
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۳۳۰۱)

نـوآفرینی خداوند براساس اشاره‌های قرآن کریم[۱۱] و اشاره به تجدد امثال و خلق مدام با مسئلهٔ بدیع‌بودن تجلیّات و نوشوندگی هستی که فعل الاهی است پیوند دارد. سالک رونده نیز خواستار هماهنگی با حق و کلّ هستی است؛ مولوی این معنا را در جهان‌بینی عارفانه با پیوند دادن عید و تازگی با عیش و خوشی بیان می‌دارد. وی می‌گوید آن شادی و عیدی که مردم از بیرون متأثر می‌شود، برای وی از طریق تجارب باطنی معنا دارد و آن عید اکبر، شمس است و مصاحبت و هم‌نشینی با وی:

ز روی تـــوســت عـیــد آثـار مـا را　　بـیــا ای عـیــد و عـیــدی آر مـا را
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۲۵۶)

شما را عـیــد در سالـــی دوبار است　　دو صـد عیـد اسـت هـر دم کار مـا را
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۲۶۲)

اگر عالم همه عید است و عشرت برو　　عـــالـــم شـمــا را، یـــار مــا را
بـیــا ای عـیـد اکـــبر شمس تـبریز　　بــه دسـت ایــن و آن مــگذار ما را
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۲۶۵-۶۶)

گرچه در دوره‌ای از زندگانی، «شمس تبریز» سبب بسط و عید اکبر مولانا بود، اما مولانا، خود را در انگاره‌ای جالب عیدِ نویی دانسته که به چاره‌جویی مردم برخاسته است:

باز آمدم چون عید نو، تا قفل زندان بشکنم　　وین چرخ مردم‌خوار را چنگال و دندان بشکنم
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۴۵۳۴)

مأخذ عمده برای فهم درست احوال مولوی اشعار خود وی است که سرشار از «شادی دیدار معشوق» می‌رقصید و می‌سرود و این احوال را در تجارب خویش به ظهور می‌رساند.

پیامدهای قبض و بسط در تجارب عرفانی مولوی در پیوند با شمس تبریزی

بر طبق گزارش راویان و بررسی‌های محققان بیشترین نقش شمس، در «تجلّی و ظهور احوال عاطفی» مولوی بوده است؛ زیرا شمس بود که نخستین بار مولانا را به سماع تشویق کرد و مولانا از شور عشق شمس، شعر می‌سرود و نیز به جهت آشنایی پیشین با موسیقی، از آن در شعر و بیان احوالات روحانی خویش بسیار بهره می‌برد.

دل‌شکستگی و اندوه مولانا از این‌که شمس وی را بی‌خبر ترک گفت و در قبض ناشی از «نبود تجلی خدا» فرو رفت و از سوی دیگر بسط و شادیِ «یافتن شمس پس از اشراق روحانی در درون خود» و شوق و شورش از عشق‌بازی با خداوند، در قالب شعر و موسیقی و سماع تجلی یافت. به بیان زرین‌کوب «عشق پرهیجان شمس تبریزی و صحبت آرام و دلنواز شیخ صلاح‌الدین پانزده سالی از عمر مولانا (۶۴۲ ـ ۶۵۷) را به کلی در جوّ شعر و موسیقی و سماع غوطه داد... روح مولانا برای رهایی از قبضهٔ ملال قبض‌انگیز نومیدی در طلب شمس جز آنکه خود را تسلیم جاذبهٔ بسط ناشی از شعر و سماع نماید، راه دیگری در پیش‌روی خود نمی‌دید» (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۶۹). بر این باور بود که سرود:

قبــض دیـدی چـارهٔ آن قبـض کـن　　زانــک سـرها جملـه می‌رُویـد ز بُـن

بسـط دیـدی بسـط خـود را آب ده　　چـون بـر آیـد مـیوه بـا اصحـاب ده
(مولوی، ۱۳۷۵:ب ۲۳۵ ـ ۲۳۴)

در این عبارات مولوی رگه‌های برخی از آموزه‌های شمس دربارهٔ قبض و بسط محسوس است؛ همچون: از افقی فراتر نگریستن به قبض و بسط روحی و این‌که قبض و بسط هر دو از معشوق است و باید با آن کنار آمد و نیز اصل شاد بودن خود و شادکردن دیگران. جلوه‌های تجارب روحی مولوی:

> در منظومهٔ شمسی دیوان کبیر مولانا، که هر لحظه در آن سیّاره‌ای از تجارب ناب روحی او، در مدار ثابت عشق، طلوع می‌کند و حرکت این سیّارات، بر این مدار ثابت، کهکشانی از نور و سرور و حضور می‌آفریند، نیروی جاذبه، بی‌گمان، نیروی جاذبهٔ موسیقی است که همهٔ عناصر شعر را، در طیف مغناطیسی خویش، نظام و تقارن می‌بخشد و نسبت ترکیبی و هندسهٔ زبان شعر را، در گستره‌ای به پهنای هستی، با موج‌ها و اوج‌هایش، در سیطرهٔ خویش نگاه می‌دارد. غزلیّات مولانا، گریزی است از همهٔ نظام‌ها و عرف‌ها و عادت‌ها، برای پیوستن به نظام موسیقایی کیهان و آفریدن این منظومهٔ شمسی (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۹: ۳۸۹).

بنابراین سه جلوهٔ تجارب روحی مولوی، در پیوندی که با شمس داشته و در زمینهٔ احوالِ قبض و بسط اوست، سماع و موسیقی و شعرند که از ژرفنای جان او برآمده است؛ چنانکه در مثنوی این معنا را سروده است.[۱۲]

موسیقی

برخی علاقهٔ مولوی به موسیقی را چنین تحلیل کرده‌اند که موسیقی صدای ایمان مولاناست که وی آن را با نوای «ارجعی» و «تعالوا» از جانب حق دریافت می‌کرد؛ از این رو موسیقی را شهادتی برای ایمان خود می‌دانست (کمپانی‌زارع،۱۳۹۰ :۱۹۹). در نگاه عارفان عموماً و به خصوص مولوی، موسیقی نیز چونان سایر پدیده‌های هستی علاوه بر معنای ظاهری، معنای باطنی و غیبی دارد. در مناقب آمده است پس از غیبت تلخ شمس، مولانا خواست که رباب چهارسوی عرب را شش خانه بسازند، زیرا بر این باور بود که «شش گوشهٔ رباب ما شارح سرّ شش گوشهٔ عالمست و الف تار رباب مُبیِّن تألّف ارواح است بالف الله» (افلاکی، ۱۳۷۵: ۸۸). فروزانفر، «نی» را تمثیلی از حقیقت وجودی مولانا دانسته که از خود و خودی تهی شده و در تصرّف عشق و معشوق است، خواه شمس تبریز و خواه حسام‌الدّین و یا در قبضهٔ تقلیب خداست (۱۳۷۱ :۲ ـ ۱):

عاشقان نالان چو نای و عشق همچون نای‌زن　　تا چها در می‌دمد این عشق در سُرنای تن!
هست ایـن سرنا پدید و هست سرنایـی نهان　　از مـی لبهاش بـاری، مست شد سرنای من
گاه سـرنـامـی‌نـوازد گاه سـرنـامـی‌گـزد　　آه ازیـن سرنـای شیرین نـوای نـی‌شـکن
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۷۶ – ۲۰۳۷۴)

مولوی در باب بیان بی‌خویشی خود در برابر الهامات حق، وجود خود را همچو طنبوری می‌داند که نوای عشق را می‌نوازد:

خمش کردم و لیکن عشق خواهد که پیش زخمه‌اش طنبور باشم
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۵۹۳۲)

در سراسر دیوان، مولوی بارها به القاگری غیبی اشاره داشته است که می‌توان به آن‌چه پورنامداریان در غزل‌ها «تغییر و گردش بی‌قرینهٔ متکلم و مخاطب» نامیده است، ارتباط داد. وی معتقد است غزل‌های مولانا از جهت «تغییر و گردش بی‌قرینهٔ متکلم و مخاطب» به دو دستهٔ کلی تقسیم می‌شود: الف) غزل‌هایی که به ظاهر مولوی متکلم است (مانند غالب غزل‌های عارفانه) و مخاطب حق یا شمس یا فرامن یا معشوق؛ ب) غزل‌های نوع دوم غزل‌های وحی‌نمون که مخاطب مولوی و متکلم اوست. در هر دو دسته غزل‌ها، مولوی در مقام واسطهٔ پیام و کلام حق و در شرایط وحی است (۱۳۸۸: ۱۸۷ـ ۲۱۸). چنانکه به‌صراحت بیان داشته:

یکدمی مهلت دهم تا پست‌تر گیرم سخن زانک تند است این سخن با کبریا آمیخته
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۲۵۰۷۰)

سماع

برای شناخت و تحلیل گفتارها و کردارهای صوفیان لازم است همچون خود عرفا از منظری غیبی به امور نگریست. گویا از لحاظ روانشناسی، رقص و سماع «قرارگرفتن در مرکز توجه» است که همواره ادیان و عرفان‌های مختلف در مراسم مذهبی خود بر آن تأکید داشته‌اند.

> رقصیدن و چرخیدن از قدیمی‌ترین اعمال مذهبی جهان است که «نمایشی مطلق» (absolute play) بوده و در یونان باستان به مثابهٔ حرکت خدایان محسوب می‌شده؛ هم آپولو (خدای جوانی و زیبایی و شعر و موسیقی) و هم دیونیسیوس (خدای سبزی‌ها و زراعت و حافظ نمایش درام) حرکاتی رقص‌گونه دارند که مناسب شخصیّت خاصِّ هر کدام از آنهاست (شیمل، ۱۳۷۷: ۳۰۶).

رقص مقدس و عرفانی در ادیان دیگر که اصولاً به عرفان نزدیک‌ترند، نیز وجود دارد. بارزترین نمونه‌اش را در آیین هندو در رقص مقدس شیوا که نمادی است از حرکت و پویایی هستی، می‌توان دید.[۱۳]

در عرفان اسلامی نیز:

> در میان صوفیان سنّت دیرینهٔ سماع وجود داشته به شکلی که شرکت‌کنندگان در سماع دور خود می‌گشتند و یا چرخ می‌زدند. بارزترین نمونهٔ پیش از مولوی، ابوسعید ابوالخیر

است. رقص برای ابوسعید همچو مناجات مستانه‌ای بود که تحت تأثیر شور و حال «وقت» بی‌خود از خود به دست‌افشانی و پایکوبی می‌پرداخت (مایر، ۱۳۷۸: ۲۴۲).

پس از ابوسعید، مولانا نمایندهٔ اصلی و برجستهٔ سماع صوفیانه شد. سپهسالار بیان می‌کند که مولانا پیش از دیدار شمس هرگز سماع نکرده بود.

پس از آن که مولانا عاشق شمس تبریزی شد، به اشارهٔ او به سماع درآمد. پس از آن بر اثر جذبه و حالاتی که تجربه می‌کرد، به طور مرتب تا مدّتی برپا می‌داشت. مولانا از آن پس سماع را طریق و آیین خویش ساخت و در اثنای آن شعر می‌سرود و تا آخر عمر به آن پرداخت (۱۳۸۵، ۵۶) زیرا معتقد بود:

سماع آرام جان زندگان است　　کسی داند که او را جان جانست
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۳۶۶۳)

کسی کاو جوهر خود را ندیده‌ست　　کسی کان ماه از چشمش نهانست
چنین کس را سماع و دف چه باید؟　　سماع از بهر وصل دلستانست
کسانی را که روشان سوی قبله‌ست　　سماع این جهان و آن جهانست
خصوصاً حلقه‌ای کاندر سماع‌اند　　همی گردند و کعبه در میانست
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۷۰ – ۳۶۶۷)

شمس که نخستین بار مولوی را به سماع دعوت کرده بود، بر این باور بود که در سماع آنچه آدمی در طلب آن است، زیاده خواهد شد. در مقالات آمده است: «این تجلّی و رؤیت خدا، مردان خدا را در سماع بیشتر باشد. ایشان از عالم هستی خود بیرون آمده‌اند، از عالم‌های دگر برون آردشان سماع و به لقای حق پیوندد» (شمس‌تبریزی، ۱۳۵۶: ۷۳). شایان توجه است که:

> در بیشتر سنت‌های مذهبی جهان به رقص به عنوان راهی برای رهایی از قیود جاذبه و تعلقات زمینی و وحدت‌یافتن با جهان معنوی و روحی می‌نگریسته‌اند؛ رقص خواه شورانگیزیهای لجام‌گسیخته دیونوسیوسی، یا رقص هماهنگ و منظم آپولونیایی عهد عتیق باشد، یا رقص خورشید و باران سرخپوستان امریکایی، یا رقص‌های آئینی که به افتخار خدایان، صورت می‌گرفت و در هند سنتی عام بود، باشد همیشه چیزی بوده است که ما را از این جهان به در می‌برده است. مولانا این را به خوبی می‌دانست، و عشق او به خورشید معنوی، شمس‌الدین تبریزی، به خوبی به زبان رقص بیان شده است (شیمل، ۱۳۸۰: ۲۱۶).

چنانکه خود مولوی بارها سروده، آواز و رقص و جنبش و رفتار وی، از عشق شمس حقایق است و همچنان که آسمان از عشق آفتاب در حرکت و چرخش است، مولانا نیز از عشق شمس تبریز چرخان شده است:

ای آسمان که بر سر ما چرخ می‌زنی　　در عشق آفتاب، تـو همخرقهٔ منی
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۳۱۸۵۹)

از منظر عارفان سماع یا رقص صوفیانه از غلبهٔ وجد و شوقی بوده که بر جان بی‌قرار عارف وارد می‌شده و بر اثر رقص و خلسهٔ ناشی از آن، روح تا اندازه‌ای از قید و بند تن رها شده و وصال را تجربه می‌کند. همچنین در دفتر اول مثنوی در حکایت نخچیران و شیر، مولوی دربارهٔ حرکات خرگوش رقصان و شادمان و به طور کلی علت سماع عارفان دیدگاه خویش را بیان داشته است[۱۴] که به نظر می‌رسد متأثر از شمس است زیرا شمس در مقالات به صراحت از سه نوع سماع یاد کرده است: سماعی که «بی‌آن حالت برآید» حرام و کفر است؛ سماع مباح که مخصوص اهل ریاضت و زهد است؛ و سماع اهل حال که فریضه است و آن، «فرض عین است اصحاب حال را، زیرا مدد حیات ایشان است» (۱۳۵۶، ۷۳). بر این اساس می‌توان گفت از سویی به جهت برکات تجربهٔ عشق و شادی و بسط ناشی از آن است که سماع ظهور می‌کند و از سویی دیگر به دست‌آویزی سماع، گویا مولانا از تنگنای تن می‌رهیده و با از سر گذراندن اشراقی روحانی، احساس خشنودی و بسط خویش را به زبان سماع بیان می‌داشته است. شاید به جهت پیوند شادی و نشاط با جلوهٔ معنوی سماع است که مولانا و برخی عرفا، سماع را عُرس نیز می‌نامیده‌اند.[۱۵]

براساس مبنایی که شمس به مولوی داده است که «سماع بر خلق از آن حرام شد که به هوای نفس مشغولند، چون سماع می‌کنند آن حالت مذموم و مکروه زیاده می‌شود و حرکت را از سر لهو و بطر می‌کنند» اما عارفان که «طالب و عاشق حقّند، در سماع آن حالت و طلب زیادت می‌شود و ماسوی‌الله در آن وقت در نظر ایشان نمی‌آید، پس بر چنین قوم سماع مباح باشد» (سپهسالار،۱۳۸۵: ۵۶ ـ ۵۷)، مولوی برای کسانی که منکر سماع درویشان بودند، سماع را به عنوان «بزم خدا» و «مجمع عاشقان»[۱۶] معرفی می‌کرد. بر اساس معانی روحانی غزل‌ها که گزارش‌ها حاکی از آن است که مولانا در اثنای سماع سروده است، وی از آن دسته خواصّی است که شمس سماع را برای او، نه تنها حلال بلکه همچون نماز و روزه واجب می‌دانست:[۱۷]

برون ز هر دو جهانی چو در سماع آیی　　برون ز هر دو جهان است این جهان سماع
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۳۶۸۵)

به زیر پای بکوبید هر چه غیرِ وی است　　سـماع از آن شـما و شـما از آن سماع
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۳۶۸۷)

بر طبق روایت مناقب‌العارفین (۱۳۷۵، ۱۲۲) مولانا «آسیاب در گردش» را تمثیلی از حال خود در سماع می‌دانست که سکون و قرارش در اختیار «امیر آب» یعنی آسیابان و در نگاه او، در دست حق است. بنابراین مولانا با عشق به شمس، به تعبیر عارفان «خود»ی خود را در وجود «مظهر خداوند» فنا ساخته

و به شهوداتی نائل شد که سببِ وجد و رقص او می‌شده و او بدین وسیله از دنیایِ تنگ جسم رها می‌شد. بر حسبِ حال و هوایِ کُلّیِ دیوان، مولانا متأثر از چشیدن و ذوقِ تجربهٔ تجلّی حق در صورت شمس، در سماع و موسیقی و شعر منبسط و فرحناک می‌شد.

شعر

دولتشاه می‌گوید که مولانا جلال‌الدین «رموز و اشارات عالم غیب را به شیوهٔ سخن‌گستری بیان کرده و طریق عین‌الیقین را بواسطهٔ علم‌الیقین به عیان رسانیده» است (۱۳۶۶، ۱۴۵). اگرچه مولانا گویاترین شاعر عالم غیب و وحدت است،[۱۸] اما همواره خاموشی و سکوت را به عنوان اصلی اساسی به خود گوشزد می‌کند تا آنجا که تخلّص شعری او را «خموش» گفته‌اند. در این زمینه شمس دربارهٔ مولانا می‌گوید: «... خاموشی او نه از کمی معنی است، از پُریست» (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۰۱). مولوی که شیفتهٔ مصاحبت شمس گردید، با وحدت عارفانه با او سرشار از غزل و ترانه و سماع شد. تجربهٔ اتحاد با شمس، مولانا را به شاعری عاشق تبدیل کرد. غزل‌ها در واقع نشان‌دهندهٔ مرحله‌هایِ مختلفِ عشقِ مولاناست. غزل‌هایی سرشار از طراوت و شادمانی و مفاهیم مثبت که تا آن اندازه از سوز و شوقِ صادقانهٔ گوینده سرشار است که حتی شخصی که چنین تجربهٔ اتحادِ عارفانه و عاشقانه را نداشته باشد نیز دچار بسطِ روحی و گاه قبض ناشی از برخی تعابیر خواهد شد.

تأثیر هیجانات عاطفی مولانا در زبان وی به خصوص در غزل‌ها تا حدودی محسوس است.

> علت کم‌رنگ شدن یا حتی محو معنی در بسیاری از غزل‌های مولوی ناشی از هیجانات شدید عاطفی اوست که از عشق عظیم وی به حق مایه می‌گیرد. مولوی برخلاف دیگر عارفان ایرانی، این عشق را از طریق عشق به شمس تبریزی تجربه می‌کند و از او به حق می‌رسد که به هر حال وجودی واقعی و محسوس و مرئی دارد. این یکی از اسباب شورانگیزی و گرمی و جذابیت غزل‌های مولوی است (پورنامداریان،۱۳۸۸ :۱۸۰).

اشتیاقِ پـرشور مولوی برای بازگشت شمس و شادیِ ناشی از آن سبب سرودن غزل‌ها می‌شد. مولوی در اشعارش، شمس را چشم و چراغِ جان خویش معرّفی کرده که با آمدنش ظلماتِ قبض و اندوه به روشناییِ شادی و بسط مبدّل خواهد شد.[۱۹] بر اساسِ روایتِ مشهور، شمس در سال ششصد و چهل و چهار به درخواست و اصرار مولانا که پسرش سلطان‌ولد را به دنبالِ او فرستاده بود، به قونیه بازگشت و مولانا بیش از پیش در بسط و شادی و سماع غرقه گشت. سلطان ولد تأثیر دیدار شمس بر مولوی را چنین توصیف کرده که گویی تن (مولوی) جان (شمس) را بازیافته است.[۲۰] بررسیِ محققان نشان داده است

> مولانا در دمشق هم چنان مجلس سماع و رقص ساز کرد و پیوسته با فغان و زاری و بی‌قراری شمس را از هر کوی و برزن می‌جست و نمی‌یافت و از سر اشتیاق نالهٔ پرسوز بر می‌آورد و اشعار غم‌انگیز می‌سرود. علّت چهارمین سفر مولانا به دمشق همان دلتنگی از قونیه و تنگ‌حوصلگی مردم آن مرز و بوم بود و ظاهراً اخباری که بر وجود و ظهور

شمس در دمشق دلالت داشت به گوش مولانا رسیده بود (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۹۹ـ ۱۰۲).

مولانا پس از غیبت دوم، هرگز شمس را در عالم نیافت. براساسِ روایتِ بهاءالدین ولد، سرانجام «اگرچه مولانا، شمس‌الدّین تبریزی را به صورت در دمشق نیافت، به معنی در خود یافت، زیرا آن حال که شمس‌الدّین را بود حضرتش را همان حاصل شد» (۱۳۱۵، ۵۹ ـ ۶۰). فهم «آن حال» تقریباً غیرممکن است امّا از تعابیر مولانا در غزل‌ها، می‌توان گفت که شمس برای مولوی تبدیل به نماد شده بود و مولوی حقیقت عشق را در او باز می‌یافت. در پیوند عاشقانهٔ مولوی با شمس، مولانا در تجربهٔ قبض و بیشتر از آن بسط خویش مرهون آموزه‌های شمس به این دو مقوله است. بنابراین شمس در کنار تمامی برکاتی که برایِ مولوی به ارمغان آورد، در پدیدآوردن دیوان غزلیّات اساسی‌ترین نقش را– طبق گفتهٔ خود مولانا و جملگیِ مریدان و محققان– داشته است.

سبک خطاب‌ها در غزلیّات

یکی از وجـوه تمایز مولانا، سبک خطاب‌ها در غزلیّات اوست.

> خطاب‌های فراوان به شمس تبریزی و نیز در مواردی صلاح‌الدین و حسام‌الدین از اصلی‌ترین عناصر سازندهٔ سبک ممتاز اوست. هم‌چنان که شفیعی‌کدکنی یادآوری می‌کند: شمس تبریز و صلاح‌الدین و حسام‌الدین «مخاطب»های خلاقیت مولانا بوده‌اند، «مخاطب» در همان مفهومی که باختین[۲۱] به عنوان «من دیگر» گوینده از آن سخن می‌گوید و بنیاد دیالوگیسم [: منطق گفت‌و گویی] خود را بر آن استوار کرده است (توکلی، ۱۳۸۹: ۹۵).

از سویی دیگر هم‌چنان که شیمل می‌گوید:

> مولانا نام شمس را در شعر خود ذکر نمی‌کرد، اما به خورشید، به ستارگان، به اختران، به گل‌ها و درختان، برف و یخ تلمیح می‌زد تا به قدرت دگرگونی‌بخش این خورشید که غیبت حضور و جای خالی‌اش را سخت احساس می‌کرد، اشاره کرده باشد. مولانا پس از رسیدن به حالت وحدت و عینیت مطلق با شمس، تخلص شعری او، شمس شد. مولانا دریافت که با بازیافتن شمس در خویشتن دیگر نمی‌تواند نام شمس را مخفی کند و احساس می‌کرد که همه طبیعت، همراه او زبان به ستایش آن یار از دست رفته گشوده‌اند (شیمل، ۱۳۸۰: ۲۵ ـ ۲۲).

در این باره مولانا چنین می‌گوید:

من نه تنها می‌سرایم شمس دین و شمس دین — مـی‌سـرایـد عندلیب از باغ و کبک از کـوهسار
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۱۳۶۹)

می‌توان گفت مولانا در غزلیّات، بیش از بیان آنچه که هستیم، به بیانِ آنچه که می‌توانیم بشویم و «آرمان هستی» ماست، می‌پردازد. آرمان نیز در نگاه مولانا حاصل چشم‌اندازی است که شمس به او آموخته است. «براساس *مقالات* شمس، می‌توان گفت «آرمان» از نظر شمس، طبیعتی پویا، تکاپوئی، دینامیک و دگرگونی‌پذیر دارد» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۲: ۱۴۲) که در کلّیت فضای دیوان غزلیّات مولوی نمود محسوسی دارد. از این رو می‌توان گفت غزلیّات شمس، که براساس حالات و تجارب عرفانی آفاقی و انفسی مولوی است که در یک چشم‌انداز کلی، «آرمان بشریت» است.

تحلیل پیوند شمس و مولوی در ساحت قبض و بسط

شفیعی‌کدکنی معتقد است: «مولوی ستایشگر ظهورات انسانِ الاهی در تاریخ است، در حقیقت خود را در آینهٔ وجود شمس می‌نگرد و چیزی را که امتدادی است از آغاز تا بی‌نهایت» (مولوی،۱۳۸۷ :۶۰). بر پایهٔ گزارش سلطان‌ولد، مولوی پس از آنکه در تجربه‌ای عارفانه به وحدت و عینیّت کامل خود با شمس، از طریق الهام وقوف یافت به مرحلهٔ نسبتاً آرامی از زندگی خویش وارد شد؛ اکنون مصاحبی روحانی می‌طلبید تا سهیم تجربه‌های عارفانه او گردد (شیمل، ۱۳۸۰: ۲۸). براساس همین پیوند روحی با شمس است که مولوی خویش را عین بسط و طرب دانسته و علت آن را تجلی حق در شمس بیان می‌کند:

من طربم طرب منم، زهره زند نوای من
عشق میان عاشقان شیوه کند برای من
عشق چو مست وخوش شود بی‌خودوکش‌مکش شود
فاش کند چو بی‌دلان بر همگان هوای من...
شمس حقی که نور او از تبریز تیغ زد
غرقه نور او شد این شعشعهٔ ضیای من

(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۷۵ – ۱۹۱۶۱)

به قول فروزانفر در مقدمهٔ کلیات شمس، آهنگ ملکوتی غزلیّات سرشار است از عشق الوهی مولانا به شمس در احوالاتِ مختلف. بر اساس این پیوند الوهی می‌توان گفت مولوی در سلوکِ معنوی نیز طریق خاصّ خود را داشت. مرکزِ تمام اعمالِ او عشق بود که ممکن بود در صورت‌هایِ خاصی از اولیایِ خداوند تجسّم یابد. بنابراین نگاهِ مولوی به رابطه‌ای که با شمس دارد، از جهتِ ظاهر، رابطه با انسانِ کامل و ولیّ خداست و از جهت نمادین، شمس برایِ مولوی، جلوهٔ خداوند است و بنابراین مولوی عشق به حق را در مظهر متجلی آن یعنی شمس تبریزی به اوج رسانید.

انجوی شیرازی در مقدمهٔ مکتب شمس براساس بیتی از غزلیّات،[۲۲] شمس را «فرّهٔ ایزدی» مولوی می‌داند که اگر از مولانا جدا می‌شد، مولانا دیگر مولانا نبود (بی‌تا، هفتاد ویک). در همین زمینه در ابیات بسیاری مولوی شمس را با تعابیر «شاه» و همانند آن مورد خطاب قرار می‌دهد؛ مثلاً:

باش چو شطرنج روان خامش و خود جمله زبان　　کـز رخ آن شاه جـهان فـرّخ و فـرخنده شدم
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۴۷۶۲)

با توجه به نقش شاه و فرهٔ ایزدی او و ارتباط مستقیم با آفریدگار و واسطه بودن شاه برای دستگیری مردمان در ایران باستان شاید این تعبیر، بازمانده‌ای از سنت کهن ایرانی مولوی است. چنان که از غزلیّات می‌توان استنباط کرد، مولوی گرچه از نایافتِ شمس تنگدل و بی‌قرار بود و دلش را غم فرو گرفته بود، اما از چنان روحیّهٔ امّیدواری برخوردار بود که به دمشق در طلب یار سفر می‌کند تا این قبض و اندوه را از خاطر بزداید.[۲۳] افلاکی گزارش می‌دهد که مولانا در راه دمشق این غزل را که مشتمل بر علّت این سفر نیز هست، سروده است:

ما عاشق و سرگشته و شیدای دمشقیم　　جان داده و دل بستهٔ سودای دمشقیم
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۵۷۲۷)

مخدومی شمس‌الحق تبریز گر آنجاست　　مولای دمشقیم و چه مولای دمشقیم!
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۵۷۴۰)

در کنار تعابیر لطیف مولوی در غزلیّاتی همچون «جان من و جان ترا هردو بهم دوخت قضا» که یادآور یگانگی با امر قدسی در اغلب عرفان‌های جهان است، غلبهٔ بسط ناشی از در کنار شمس بودن را به‌صراحت بیان داشته است:

جـان من و جان ترا هـر دو بهم دوخت قـضا　　خوشٌ‌خوشِ‌خوشٌ خوشم پیش تو ای‌شاهِ‌خوشان
(مولوی، ۱۳۵۵: ب ۱۹۰۶۶)

مفهوم از خود بیرون آمدن و هم هویت‌شدن با حقیقتی فراطبیعی در غالب عرفان‌های دنیا مشترک است؛ البته اختلاف در دو طرف اتحاد یافته است که با هم متفاوتند.

> با عشق شورانگیز مولوی به شمس تبریزی، حق که «او» بود و بیرون از عالم محسوسات و مادی بود به این جهان آمد و «تو» شد و با ناپدید شدن شمس، به درون جان مولوی آمد و «من» شد (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۸۱).

بر این اساس بسط و گشادگی مولوی که در آغاز متأثر از شمس تاریخی و ناظر به بیرون بود، پس از ناپدید شدن شمس به بسط و طرب درونی مولوی تبدیل شد، چنانکه شمس برایش درونی گشت.

نتیجه‌گیری

در چشم‌اندازی کلی، واژه‌های مثبت، شاد و پر از امید و تصاویر شعری با نشاط و دل‌انگیز در سراسر دیوان شمس موج می‌زند و بیشتر در ارتباط مولوی با پیوندی عاشقانه که با شمس تبریزی داشته است، معنادارند. شمس جلوگاه حق یا امر قدسی برای مولوی بود و همین تجلی امر قدسی در شمس تبریزی بود که مولوی را عاشق و دلباختهٔ شمس می‌کرد؛ چراکه شمس او را به عالم غیب برمی‌کشید و دچار تحولات روحی قبض و بسط عرفانی می‌ساخت. همچنین شمس برای مولوی نمادی است که «هستی» حقیقی را آشکار می‌کند و به بیان خود مولوی در پرتو نور شمس است که امر قدسی برای وی آشکار شده است. بنابراین قبض و بسط‌های مولوی ناشی از بازتاب‌های امر قدسی در شمس تبریزی بوده است چنانکه شواهد بسیاری از غزلیّات در این جستار بر آن دلالت دارد.

از سوی دیگر، در آموزه‌های شمس در زمینهٔ قبض و بسط می‌توان به این نتیجه رسید که شمس برخلاف اغلب پیشینیان که از زندان جسم دچار ملال‌خاطر و قبض می‌شده‌اند، کمتر دچار قبض شده؛ زیرا به گفتهٔ خودش هم در درون و هم در برون حق را همواره شهود می‌کرد و چون در اتّصال دائمی با خداوند بوده است، از بسطی همیشگی سخن می‌گوید و این آموزه به‌طور مستقیم بر مولوی تأثیر داشته است. بنابر آنچه آمد، شمس‌الدین تبریزی، یار پخته‌حال مولوی، که منبع الهام عاشقانه و تجلیّات عارفانهٔ او بود، خاستگاه اساسی قبض و بسط مولوی نیز به شمار می‌رود، زیرا تجربهٔ شهودی مولوی در لحظهٔ یگانگی وی با حق در ارتباط این جهانی وی با شمس که نمایانگر تجسم محسوس آن تجربه‌ها و یا علل وقوع آن تجربه‌هایند، رخ می‌داده است. بنابراین شمس تبریزی برای مولوی فراتر از شخصیت‌هایی دنیوی و تاریخی بوده و در واقع ظهور و بروز عشق حق است، چراکه با ذات بی‌چون حق نمی‌توان عشقبازی کرد و این نکتهٔ مهمی است. علاوه بر آن گویی مولوی در لحظات قبض و اندوه به شخصیت وارسته شمس پناه می‌برد؛ زیرا شمس همانند آیینه‌ای بود که مولوی در او، حق را که منبع خوبی و صلح و زیبایی و عشق است، نظاره می‌کرد. دیدار و یافتِ شمس در زندگی مولوی تاثیر دگرگون‌کننده‌ای بر وی داشته و از آن پس مولوی نگرش به هستی و تجلیّات حق یا امر قدسی را مدیون شمس است.

پی‌نوشت

۱. ابوعلی رودباری خوف و رجا را مانند دو بال مرغ دانسته که چون هر دو بایستد مرغ بایستد. تذکرهٔ الاولیاء، عطّار، ۱۳۶۶: ۷۵۶.

۲.

روز و شب در سماع رقصان شد — بر زمین همچو چرخ گردان شد
بانگ و افغان او به عرش رسید — ناله‌اش را بزرگ و خرد شنید
سیم و زر را به مطربان می‌داد — هر چه بودش ز خان و مان می‌داد
یک نفس بی‌سماع و رقص نبود — روز و شب لحظه‌ای نمی‌آسود

(۱۳۱۵، ۵۶ ـ ۵۷)

۳.

الا ای نقش روحـانی، چـرا از مـا گریـزانی؟ تو خود از خانه‌ای، آخِر، ز حال بنده میدانی
به حقّ اشک گرم من، به حقّ روی زرد من به پیوندی که با تُستم، ورای طَورِ انسانی
اگر عالم بود خـندان، مـرا بـی‌تو بـود زندان بس‌است، آخِر، بکن رحمی بر این محروم زندانی
اگر با جمله خویشانم، چو تو دوری، پریشانم مبادا، ای خدا، کس را بدین غایت پریشانی!
بر آن پای‌گریزانت چه بربندم که نگریزی؟ به جان بـی‌وفا مانـــی، چـــو یار ما گریزانی
(۵۵-۲۷۱۵۱)

۴. «اَلشَّمسُ لا تَخفی» یعنی خورشید پنهان نمی‌شود.

۵. باید توجه داشت که اساساً عواملی از جمله قداست و دلبستگی به یک مکان خاص، سبب قبض یا بسط عارفان می‌شده که به تجربه‌های همان فرد بستگی تمام داشت. پیش از مولانا، ابوعثمان مغربی (ف. ۳۷۳) می‌گفت که در حجاز در قبض بود و بعدها در خراسان بسط بر او مستولی شد (مایر، ۱۳۷۸: ۲۱۲). پس برخی مکان‌ها به جهت خاصی می‌توانست از اسباب قبض و بسط عرفا باشد. بیشترین مکان‌های یاد شده در غزل‌ها که نشان از توجه مولانا و گاه سبب قبض یا بسط اوست، تبریز، خراسان و گاه دمشق بوده است.

۶. غزل ۲۳۳۶:

یک دسته کلید است به زیر بغل عشق از بهر گشاییدن ابواب رسیده

۷.

دی شیخ با چراغ همی‌گشت گِردِ شهر کز دیـو و دد مـلـولم، انسانم آرزوست
گـفتند یافت مـــی‌نشود جُسته‌ایـتم ما گفت آن‌که یافت می‌نشود آنم آرزوست
(۳۹-۴۶۳۷)

۸.

چـندان بنالم ناله‌ها، چـندان برآرم رنگ‌ها تـا بر کنم از آینه‌ی هر منکری من زنگ‌ها...
چون از نشاط نور تو کوران همی بینا شوند تـا از خـوشـی راه تـو رهـوار گردد لنـگ‌ها
تا قهر را برهـم زند آن لطف اندر لطـف تـو تاصلح گیرد هرطرف، تا محو گردد جنگ‌ها
(۴۳-۲۵۳)

۹.

آب زنید راه را هین که نگار می‌رسد مژده دهید باغ را بوی بهار می‌رسد
راه دهیـد یار را، آن مـه ده چـهار را کز رخ نوربخش او نور نثار مـی‌رسد
(۳۷-۵۸۳۶)

رونق باغ می‌رسد، چشم و چراغ می‌رسد غم به کناره می‌رود، مه به کنار می‌رسد
(۵۸۳۹)

۱۰. «بَدیعُ السَّموات وَ الأرضِ» :بقره/۱۱۷ و انعام/۱۰۱.

۱۱.

این سخن و آواز از اندیشه خاست / تو ندانی بحر اندیشه کجاست
لیک چون موج سخن دیدی لطیف / بحر آن دانی که باشد هم شریف
چون ز دانش موج اندیشه بتاخت / از سخن و آواز، او صورت بساخت
از سخن صورت بزاد و باز مرد / موج خود را باز اندر بحر برد
صورت از بی‌صورتی آمد برون / باز شد که اِنّا اِلَیهِ راجِعُون

(دفتر اول/ ۱۱۴۰-۴۴)

۱۲.

در هند رقص روش خاص معنوی است که هم طراز با آداب «یوگا» چون حبس دم و تمرکز نیروی فکری است... رقص در نزد این اقوام خاصیت کیمیائی داشته که به موجب آن رقاص حرکات و حالات خود را با حرکت افلاک و جنبش و نیروی متحرکهٔ عالم طبیعت تطبیق می‌داده... رقص از سوی دیگر جنبهٔ جهان‌شناسی نیز داشته و رقاص نیروهای نهفته در طبیعت خود را بوسیلهٔ خاصیت کیمیائی رقص برمی‌انگیخته... شیوا یا اصل فانی کننده، خدایی است که هم می‌آفریند و هم نابود می‌کند؛ او شهریار رقص است. عالم را صحنهٔ رقص او دانسته‌اند. رقص ضربه‌ای خدای دست‌افشان منشأ حرکت و جنبش همهٔ کائنات است. پنج نیروی اصیل و قدرتمند در رقص شیوا مشهود است: ۱ – آفرینش ۲ – ابقاء ۳ – انهدام (یعنی بازگردانیدن کائنات به مبدأ) ۴ – استتار و احتجاب واقعیت لایتناهی در پس مظاهر تخیلی ۵ – عنایت و اکرام و لطف و بخشش صلح و آرامش ابدی (شایگان، ۱۳۶۲: ۲۵۸ – ۲۶۰).

۱۳.

جان‌های بسته اندر آب و گِل / چون رهند از آب و گل‌ها، شاد دل
در هوای عشق حق رقصان شوند / همچو قرص بدر، بی‌نقصان شوند
جسمشان، رقصان و جان‌ها خود مپرس / وانکه گرد جان، از آنها خود مپرس

(۱ /۱۳۴۸-۱۳۴۶)

۱۴.

از آن آب حیات است که ما چرخ‌زنانیم / نه از کفّ و نه از نای نه دفهاست، خدایا
یقین گشت که آن‌شاه درین عُرس‌نهان است / که اسباب شکرریز مهیّاست، خدایا

(۴۶-۱۰۴۴)

۱۵. ر.ک: مناقب‌العارفین، ج۱، ص۱۰۴، در ضمن حکایتی از ارادت آوردن و مرید شدن و سماع بیخودانهٔ قاضی عزالدین که در اوایلِ حال منکر سماع عارفان بود. براساس گزارش افلاکی، مولوی در آن‌جا سماع را با این دو تعبیر آورده است.

۱۶. در بسیاری قسمت‌های مقالات دربارهٔ سماع از زبان شمس گزارش شده است مثلاً نک: شمس تبریزی، ۱۳۵۶، صص ۷۳ و ۷۹.

۱۷. توکلی بنیانی‌ترین آموزهٔ مولانا را اصالت عالم غیب دانسته است. برای آگاهی بیشتر ر.ک: توکلی، ۱۳۸۹، ۱۵۱.

۱۸.

رونق باغ می‌رسد، چشم و چراغ می‌رسد — غم به کناره می‌رود، مه به کنار می‌رسد
(۵۸۳۹)

۱۹.

چون رسیدند پیش مولانا — نوش شد جمله نیش مولانا
در سجود آمدند هر دو شهان — چون شود تن بگو ز دیدن جان
گر به صورت دو اند تو یک دان — چون به معنی روی بود یک جان
(۱۳۱۵، ۴۹)

۲۰. میخائیل میخائیلویچ باختین (۱۸۹۵–۱۹۷۵) (Mikhail Mikhailovich Bakhtin)، فیلسوف و متخصّص روسی ادبیات.

۲۱.

باز گِردِ شمس می‌گردم عجب — هم ز فرِّ شمس باشد این سبب
(۱۱۱۱/ ۲)

۲۲.

به غم فرو نروم، باز سوی یار روم — دران بهشت و گلستان و سبزه‌زار روم
به عاقبت غم عشقم کشان‌کشان ببرد — همان به است که اکنون به اختیار روم...
جِوارِ مفخر آفاق، شمس تبریزی — بهشت عدن بود، هم دران جِوار روم
(۹۹ – ۱۸۰۸۵)

منابع

ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۷۵)، مناقب‌العارفین، ۲ج، به‌کوشش تحسین یازیجی، چ۳، تهران، دنیای کتاب.
ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۸)، در سایهٔ آفتاب: شعر فارسی و ساخت شکنی در شعر مولوی، چ۳ ، تهران، سخن.
ـ توکلی، حمیدرضا، (۱۳۸۹)، از اشارت‌های دریا (بوطیقای روایت در مثنوی)، تهران، مروارید.
ـ جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۰)، مولوی و جهان‌بینی‌ها در مکتب‌های شرق و غرب، چ۴، تهران، بعثت.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۵)، جستجو در تصوف ایران، چ۷، تهران، امیرکبیر.
ـ ـــــــــ (۱۳۷۹)، پله پله تا ملاقات خدا، چ ۱۶، تهران، علمی.
ـ سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۸۵)، رسالهٔ سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار، مقدمه و تصحیح محمّد افشین وفایی، سخن.
ـ سلطان‌ولد، (۱۳۱۵)، ولدنامه، با مقدمه و تصحیح جلال‌الدین همایی، کتابخانهٔ اقبال.
ـ سمرقندی، دولتشاه، (۱۳۶۶)، تذکره الشّعرا، چ۲، به همّت محمّد رمضانی، تهران، پدیده «خاور».
ـ شایگان، داریوش، (۱۳۶۲)، ادیان و مکتبهای فلسفی هند،ج۱ ، چ۳ ، تهران، امیرکبیر.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۹)، موسیقی شعر، چ۶، تهران، آگاه.
ـ شمس تبریزی، (۱۳۵۶)، مقالات، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحّد، ویراستاری علیرضا حیدری، تهران، مؤسسهٔ انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریامهر.
ـ شیمل، آنماری، (۱۳۷۷)، ابعاد عرفانی اسلام، چ۳ ، ترجمه و توضیحات عبدالرحیم گواهی، تهران، فرهنگ اسلامی.
ـ ـــــ ، (۱۳۸۰)، من بادم و تو آتش، ترجمه فریدون بدره‌ای، چ۲، توس.
ـ عطّار، فریدالدّین محمّد نیشابوری، (۱۳۶۶)، تذکرهٔ الاولیاء، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهارس محمّد استعلامی، چ ۵، زوّار.
ـ عین القضات همدانی، (۱۳۸۹)، تمهیدات، مقدمه و تصحیح عفیف عُسیران، چ۸ ، تهران، منوچهری.
ـ فروزانفر، بدیع الزّمان، (۱۳۵۱)، مجموعهٔ مقالات و اشعار، با مقدمهٔ زرّین کوب، تهران، دهخدا.
ـ ـــــــــ ، (۱۳۷۱)، شرح مثنوی شریف، جزو نخستین از دفتر اوّل، ج۱، تهران، زوّار.
ـ ـــــ ، (۱۳۷۶)، زندگانی مولاناجلال الدین محمد (مشهور به مولوی)، چ۵ ، تهران، زوّار.
ـ کمپانی زارع، مهدی، (۱۳۹۰)، مولانا و مسائل وجودی انسان، تهران، نگاه معاصر.
ـ گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۵)، مولانا جلال‌الدین (زندگی، فلسفه، آثار)، ترجمه و توضیحات توفیق سبحانی، چ ۳، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
ـ مایر، فریتس، (۱۳۷۸)، ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه، ترجمهٔ مهرآفاق بایبوردی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
ـ موحّد، محمّدعلی، (۱۳۷۹)، شمس تبریزی، تهران، طرح نو.
ـ مولوی،جلال‌الدین محمدبن‌محمد، (۱۳۶۳)، کلیات شمس(دیوان کبیر)،۱۰ج، چ۳، تصحیحات و حواشی

بدیع‌الزّمان فروزانفر، دانشگاه تهران.
ـ ـــــــــــــ، (۱۳۷۸)، فیه‌مافیه (مقالات مولانا)، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، نامک.
ـ ـــــــــــــ ، ۱۳۸۶، مثنوی،۲ ج، چ۹ ،تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، علمی و فرهنگی.
ـ ناصرالدین صاحب‌الزمانی، محمد حسن، (۱۳۸۲)، خط سوّم، چ ۱۸، تهران، عطائی.
ـ هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۰)، کشف المحجوب، تصحیح والنتین ژوکوفسکی، با مقدمهٔ قاسم انصاری، چ ۷، تهران، طهوری.
ـ همائی، جلال الدین، (۱۳۷۶)، مولوی نامه، ج ۲، چ ۹، مؤسسهٔ نشر هما.

حقیقت‌طلبی و تفکر انتقادی در اندیشه شمس تبریزی

لیلا معصومی نایینی[۱]
محمد مهدی حاتمی[۲]

چکیده:
مقاله پیش رو به صورت‌بندی شرایط جستجوی حقیقت در اندیشه شمس تبریزی اقدام کرده و نیز یکی از مهم‌ترین شرایط آن یعنی توانایی تفکر انتقادی را برجسته ساخته است. در این مقاله ضمن ارائهٔ تعریفی از تفکر انتقادی و ذکر اصول آن با جزییات، کتاب مقالات شمس با گزاره‌های ذکر شده تحت عنوان تفکر انتقادی تطبیق داده شده تا چگونگی بازتاب تفکر انتقادی به عنوان مفهومی مدرن، در مقالات شمس، کتابی بازمانده از سنت عرفانی بررسی شود. مقالهٔ پیش رو، با روش تحلیل محتوا نگارش شده و با تحلیل گزاره‌هایی جزیی از مقالات شمس که در راستای تفکر انتقادی است به انتزاع صورت کلی آن‌ها اقدام کرده است. اهمیت مقاله حاضر در نشان دادن جایگاه حقیقت طلبی و تفکر انتقادی در اندیشه عرفانی با تکیه بر یک یا چند نمونه ـ مثال است. تعمیم شگرد پژوهشی مقاله حاضر توسط *مقالات* مشابه دیگر می‌تواند به نشان دادن اهمیت وجایگاه حقیقت طلبی و تفکر انتقادی در اندیشه عرفانی یاری رساند و به احیای تفکر عرفانی در عصر مدرن مدد برساند.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، اندیشه عرفانی، حقیقت طلبی، تفکر انتقادی.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان
۲. دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه اصفهان

درآمد

تفکر انتقادی مفهومی مدرن است. شاید به صورت ساده به توان تفکر انتقادی را به معنای شیوهٔ درست اندیشیدن و نیز مستدل‌اندیشی دانست. نظریه‌پردازان غربی سعی در ارائه تعریفی سازمان یافته‌تر از تفکر انتقادی داشته‌اند. انیس تفکر انتقادی را به عنوان تفکر منطقی مستدل تعریف می‌کند که مرکز توجه آن تصمیم‌گیری و قضاوت در مورد باورها و اعمال است. به اعتقاد وی وقتی فردی تلاش می‌کند تا مباحث را دقیقا تحلیل کند، مدارک معتبر جستجو کند و به نتیجه‌گیری‌های معتبر برسد. تفکرش انتقادی خواهد بود (انیس، ۱۹۸۷: ۷۶).

به اعتقاد بنزلی، تفکر انتقادی فرآیندی پیچیده و تلاش برانگیز است که نیازمند تمرینات ویژه و تفکر و کاربرد مهارت آموخته شده و موقعیت‌های جدیدی باشد. هر کس نیازمند استفاده از توانایی‌هایش برای تفکر انتقادی است؛ زیرا هدف آن فراهم کردن جواب برای سوال‌هایی است که در محیط آموزشی و زندگی روزمره مطرح می‌شود (بنزلی، ۱۹۹۷: ۱۷۵).

فسیونه تفکر انتقادی را با روند کسب داوری‌ای تعریف می‌کند که دو ویژگی هدفمندی و خود تنظیم گری دارد (قاضی مرادی، ۱۳۹۱: ۳۴). به طور کلی اصول شش گانه زیر را می‌توان اصول اساسی تفکر انتقادی دانست. گزاره‌های دیگر در تعریف و شناخت تفکر انتقادی به نوعی نتیجه و برآیند همین اصول شش گانه‌اند:

۱ – جسارت و پایداری در اندیشه ورزی؛
۲ – خود – انگیختگی در تفکر؛
۳ – مشارکت فکری؛
۴ – تعامل عقل و عاطفه در تفکر انتقادی؛
۵ – شکّاکیّت؛
۶ – اعتماد به عقل انسان (همان، ۴۹).

شاید در بادی امر پیوند میان عرفان، به عنوان نهادی سنتی و دینی با انگارهٔ شناخته شده‌ای چون مریدپروری و عقل‌گریزی و فلسفه ستیزی هیچ نسبتی با تفکر انتقادی در معنای امروزینش نداشته باشد. اما خوانش دقیق کتابی چون مقالات شمس ما را به نتیجه‌ای متفاوت رساند. این مقاله بر آن است که این انگارهٔ کلی که عرفان با اندیشه به صورت کلی و با اندیشهٔ انتقادی به صورت خاص در تعارض است را در یک نمونه مثال (اینجا *مقالات* شمس) بیازماید. در واقع تلاش این مقاله، جستجو و پاسخ‌گویی به سه سوال پژوهشی زیر بوده است:

۱ – آیا شمس به عنوان یک متفکر در حوزهٔ اندیشهٔ عرفانی دارای هیچ یک از اصول تفکر انتقادی هست یا خیر؟
۲ – اگر جواب سوال یک، مثبت است؛ یعنی اگر شمس تبریزی دارای تفکر انتقادی است. این توانایی چگونه در اندیشهٔ وی بازتاب یافته است؟
۳ – آیا اندیشهٔ عرفانی در نمونه مثال‌هایش (اینجا در نمونه مثال شمس) فکر انتقادی را بر می‌تابد یا خیر؟
لازم به ذکر است برای بررسی و تطبیق متن *مقالات* شمس تبریزی با اصول تفکر انتقادی اصول شش

گانهٔ ذکر شده در بالا گسترش یافته و با ذکر جزییات این تطبیق و بررسی صورت گرفته است. به علاوه، گاه از صورت مغالطه‌ها نیز در جهت شناخت بیشتر تفکر انتقادی استفاده شده است. این پژوهش بر آن است که در خود پایان نمی‌پذیرد. می‌توان همین مقایسه و تحلیل را برای سایر متون عرفانی به کار برد و چگونگی مواجهه آن متون، با تفکر انتقادی را مورد مداقه و بررسی قرار داد. چنین رویکردی نسبت به متون عرفانی در باز شناخت ما نسبت به یکی از مهم‌ترین ارکان فرهنگ ایرانی، یعنی عرفان ایرانی ـ اسلامی و نیز آشتی دنیای مدرن با این متون مؤثر و راهگشا خواهد بود.

اصول تفکر انتقادی

انتقاد به خود

پیش از این به اصول شش گانه تفکر انتقادی اشاره شد. سه اصل شکاکیت، جسارت در اندیشه و نیز خود انگیختگی در تفکر می‌تواند منتج به اصلی دیگر شود؛ اصل انتقاد به خود. اندیشمند منتقد بیش و پیش از هر چیز متوجه شناخت خود است. این شناخت هم شامل شناخت نقاط قوت و هم نقاط ضعف، حدود توانایی‌ها و استعدادها، حساسیت‌ها و کمبودها و نقایص است. اندیشمندی که دارای تفکر انتقادی است می‌داند که تنها حوزه‌ای که امکان شناخت راستین و حداکثری آن را دارد «خود» است. شناخت خود عمیقا با تفکر انتقادی همسو است. پیتر فسیونه در «گزارش دلفی» و نیز کتاب «انتقادی بیندیش» شش مهارت تفکر انتقادی را همراه با خرده ـ مهارت‌هایی برای هریک از آن‌ها بررسی می‌کند. این‌ها عبارتند از:

۱ – تعبیر و تفسیر؛
۲ – تحلیل؛
۳ – ارزشیابی؛
۴ – استنتاج؛
۵ – توضیح؛
۶ – خود تنظیم‌گری (قاضی‌مرادی، ۱۳۹۱: ۸۲).

وی برای ششمین مهارت یعنی خود تنظیم‌گری، دو خرده‌مهارت خودآزمایی و خودتصحیح‌گری را ذکر می‌کند. «خود تصحیح‌گری به معنای طرح و اجرای روندهای عقلانی برای چاره جویی و تصحیح آن اشتباهات و نیز رفع علل خطاها و بر طرف کردن آن نقایص و کمبودهاست» (همان، ۱۵۲).

انتقاد از خود با خود تنظیم‌گری در ارتباط مستقیم است. در عین حال، این انتقاد به معنای عیب و ایراد گرفتن از خود نیست. اندیشمند خود تنظیم‌گر در واقع روند تفکر و چگونگی تحقق اندیشه در ذهن خود و نیز استنتاج‌ها، نتایج و دستاوردهای آن را در خود و پیرامون خود مورد ارزیابی و مداقه و نقد قرار می‌دهد. این انتقاد نه تنها حوزه اندیشه، بلکه روش زندگی اندیشمند را نیز در برمی‌گیرد. وی با بازنگری در گذشته خود، چه در حوزهٔ منش و چه در بینش، مرتب به تصحیح خود دست می‌زند. اندیشمند خود تنظیم‌گر به نقص خود و در نتیجه نقص دریافت‌های خود به عنوان بشری همیشه درگیر نقصان، واقف است. ناگفته پیدا است چنین تیغ تیز نقد برخویش آختن محتاج جسارت و شهامت بالایی است. عرفای

راستین، یکی از گذرگاه‌های دشوار کفّ نفس و کشتن انانیّت را، نقد خود دانسته‌اند. شاید حافظ بهترین نمونه این نظرگاه عرفانی است. وی علاوه بر انذار خود و مخاطب خود از عیب‌جویی، پیش از جستجوی نقص در دیگران، ابتدا به بازنگری در خود و احوالات خود دست می‌زند:

زطرف خرقهٔ حافظ چه طرف بتوان بست که ما صمد طلبیدیم و او صنم دارد
(حافظ، ۱۳۹۲: ۱۱۹)

شمس تبریزی نیز از عارفان حقیقت‌جویی است که در بیان احوال خود در تنها اثر خود، مقالات، نه تنها بسیار صادق است، بلکه هیچ ابایی از گفتن صریح و صادقانهٔ اشتباهات خود ندارد. همین اعتراف صادقانه، در فرهنگی که در آن سنت اعتراف مسبوق به سابقه نیست، یکی از نقاط قوت شمس به عنوان اندیشمندی انتقادی است. وی در این انتقادها واعتراف‌ها خود بازنگر و خود تصحیح‌گر است: از بامداد تا نماز پیشین راه غلط کرده بودم ... (مدرس‌صادقی، ۱۳۷۳: ۲۲).

هر مشکل که شود از خود گله کن که «این مشکل از من است» خدا با بنده لایق او معامله می‌کند ... (همان، ۷۲)

جای دیگر در بیان احوال خود چنین می‌گوید: «دو سوال کردم از روی استفاده. شیخ جواب نگفت. عجب! ما را محرم آن جواب ندید. یا مستعد آن نبودیم، یا روزی نبود؟ (همان، ۲۲)

وی در روایتی صادقانه در جهت خود تصحیح‌گری چنین می‌گوید:

اول با فقیهان نمی‌نشستم، با درویشان می‌نشستم. می‌گفتم آنها از درویشی بیگانه‌اند. چون دانستم که درویشی چیست و ایشان کجااند، اکنون رغبت مجالست فقیهان بیش دارم از این درویشان. زیرا فقیهان، باری رنج برده‌اند. اینها می‌لافند که «درویشیم» آخر درویشی کو؟ (همان، ۳۱ ـ ۳۰)

نقد دانشمندان بزرگ

پیش از این به جسارت و شهامت در تفکر و اندیشه‌ورزی در اصول تفکر انتقادی اشاره شد. اندیشمند و عارفی چون شمس برای تحرّی حقیقت، در شیوه فکری خود جسور و در اندیشه‌ورزی پایدار است، گفته کانت درباره شمس صادق است آنجا که می‌گوید: «دلیر باش در به کار بردن فهم خویش» (کانت، ۱۳۷۲: ۱۷) این جسارت یعنی اشتیاق به در افتادن با موضوعات، مسائل و وضعیت‌های پیچیده، دشوار، مخاطره‌آمیز و اضطراب‌آور که باعث تفکری مستقل در شمس تبریزی است. وی مرعوب نام‌های بزرگ نیست، به علاوه، وی در تفکر، خود انگیخته است. «خود انگیختگی فکری به معنای داوری هدفمند و خودتنظیم‌گر به رأی خویش است» (قاضی‌مرادی، ۱۳۹۱: ۵۶) او لزوما چون دیگران، گیریم دیگرانی صاحب اندیشه و صاحب نام نمی‌اندیشد. در واقع وی درشیوه تفکر و نیز بینش و منش عرفانی مرجع باور نیست. او اگرچه به اندیشه‌ها و داوری‌های دیگران توجه دارد اما یک سره مرعوب آن‌ها نیست. به علاوه، وی در این جستجو شکاک است. مفهوم شکاکیت همیشه همراه با پرسشگری است. شمس

درباره اندیشه و داوری اندیشمندان پیش از خود و یا معاصرینش پرسشگر است، به علاوه «شکاکیت نشانه بارز نسبی‌اندیشی یا باور به نسبیت (و نه نسبیت‌گرایی) است به اعتبار نسبی‌اندیشی می‌پذیریم که حقیقت مطلق وجود ندارد» (قاضی‌مرادی، ۱۳۹۱: ۷۲).

در تایید مطالب فوق می‌توان مغالطه ساختاری فرد مغالطه‌گر رادر پذیرش بی‌چون و چرای اندیشه و بینش و منش اندیشمندان و دانشمندان بزرگ و صاحب نام چنین پردازش کرد:

شخص A می گوید: P +

شخص A دانشمند بزرگی است

پس گزاره P صادق است.

مشخصا شمس در مقالات خود از چنین مغالطه‌ای پرهیز دارد. بیشترین نگاه انتقادی شمس نسبت به فخر رازی است. البته این رویکرد انتقادی از نقد شمس به فلسفه نیز منفک نیست. وی در بیان احوال فخر رازی از قول او چنین می‌گوید:

> مرا می‌ترسانیدند و بیم می‌کرند 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 صفت نگنجد، فروبسته، بر او قفل نهاده پانصد من. گفتند در اینجاست آن اژدهای هفت سر. زنهار ـ گرد این در مگرد! مرا غیرت و حمیّت بجنبید. بزدم و قفل درهم شکستم. درآمدم کرمی دیدم. پی برنهادم. زیر پی‌اش بسپردم و فرو مالیدم در زیر پای و بکشتم (مدرس صادقی،۱۳۷۳: ۴۳).

اما در ادامه نتیجه‌گیری شمس از این روایت بیانگر نوعی انتقاد است:

اکنون چون است که همهٔ سخن او از آن کرم است؟ همهٔ کتاب‌ها وتصانیف، همه از آن کرم پراست؟ (همان، ۴۴)

در جایی دیگر فخررازی را حلقهٔ در عارفی چون بایزید می‌داند. اگرچه در این نگرش، نمود قدرتمند ترجیح عرفان به فلسفه و نیز عشق بر عقل متجلی است اما یک سره از نقد بر این نام بزرگ نیز خالی نیست: اگر این معنی‌ها به تعلم و بحث بشایستی ادراک کردن، پس خاک عالم بر سر ببایستی کردن ابایزید را و جنید را از حسرت فخررازی ـ که صد سال او را شاگردی فخررازی بایستی کردن. گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده است فخررازی در تفسیر قرآن ... صدهزار فخررازی در گرد راه ابایزید نرسد و چون حلقه‌ای بر در باشد ... (همان، ۱۸۵).

نقد سایر عرفا و هم مسلکان

اندیشمند جویای حقیقت نه تنها مرعوب اندیشه و داوری دانشمندان بزرگ نمی‌شود ـ دانشمندانی که شاید در روش و نتیجه جستجوی حقیقت با وی متفاوت باشند ـ بلکه نسبت به هم مسلکان و هم اندیشان خود نیز به دیده‌ی پرسش و تردید می‌نگرد. می‌توان سه عامل جسارت ورزی و پایداری در اندیشه‌ورزی و نیز خودانگیختگی فکری و شکاکیت را از جمله عوامل این نگاه منتقدانه دانست. قبلا به این عوامل و تاثیر آن‌ها در تفکر انتقادی پرداختیم و از باز تکرار آنها صرف نظر می‌کنیم.

اگر بخواهیم صورت ساختاری مغالطه‌ای را که منجر به تایید و همراهی مغالطه‌گر با فرآیند و فراورده بینش هم مسلکان می‌شود، پردازش کنیم به چنین ساختاری می‌رسیم:
شخص A می‌گوید P+
شخص A، هم مسلک ماست.
پس ما و هم مسلکانمان در مسیر درستی هستیم.

شمس تبریزی اما اگرچه خود جویای بینش عارفانه و اهل سلوک عرفانی است اما جابه جا در *مقالات* خود به نقد و پرسش درباره سلوک سایر عرفا و هم مسلکان خود می‌پردازد. یکی از هم مشربان و هم مسلکان شمس تبریزی، حلاج است اما وی چنین به نقد مشرب عرفانی حلاج می‌پردازد:

> منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود و اگر نه، «انا الحق» چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟ این «انا» چیست؟ حرف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی، حرف کی گنجیدی؟ «الف» کی گنجیدی؟ «نون» کی گنجیدی؟ (مدرس صادقی،۱۳۷۳: ۱۷)

ظاهرا حلاج و گفتمان «اناالحق» او بیشتر از سایر مسالک عرفانی در نگاه شمس محل پرسش و چون و چرا بوده است. وی ظاهرا بیشتر به تالی فاسد گفتار «انا الحق» بعد از منصور حلاج معترض است:

> عیب از آن بزرگان بوده است که از سر علت سخن‌ها گفته‌اند «انا الحق» و متابعت رها کرده‌اند و در دهان این‌ها افتاده است. اگر نه این‌ها چه سگند که آن سخن گویند؟ اگر مرا امر بودی، این‌ها را یا کشتن یا توبه (همانی، ۸۳).

در جای دیگر در نقد «اناالحق» حلاج و نیز گفتار بایزید:

> سبحان مااعظم شأنی» چنین می‌گوید: هرگز حق نگوید که «انا الحق». هرگز حق نگوید: «سبحانی». «سبحانی» لفظ تعجب است. حق چون متعجب شود از چیزی؟ بنده اگر «سبحان» گوید که لفظ تعجب است، راست باشد (همان، ۹۶).

در جای دیگر چنین به انتقاد از گفتمان بایزید می‌پردازد:

> آخر، این متابعت را صورتی است و معنی‌ای: صورت متابعت را نگاه داشتی، پس حقیقت متابعت و معنی متابعت چگونه ضایع کردی؟ که مصطفی می‌فرماید: «سبحانک ما عبدناک حق عبادتک» او می گوید: «سبحانک ما اعظم شانی» اگر کسی را گمان باشد که حال او قوی‌تر از از حال مصطفا بود، سخت احمق و نادان باشد (همان، ۱۲۹ – ۱۲۸).

نقد فلسفه

لازم به ذکر نیست که فلسفه‌ستیزی و عقل‌گریزی از مهم‌ترین رویکردها و از سویی از مهم‌ترین آسیب‌های نهاد فرهنگی عرفان بوده است. پیشینهٔ این فلسفه‌ستیزی بیش و پیش از همه به امام محمد

غزالی باز می‌گردد. متون عرفانی ما تمام مشحون از همین فلسفه ستیزی‌ها است. اوج این رویکرد را می‌توان در مثنوی مولانا دید. اگرچه او گاه به جانبداری از عقل و اندیشه چنین می‌گوید:

ای بـــرادر تـــو همـــه اندیشـــه‌ای مابقـی خـود اسـتخوان و ریشـه‌ای

اما می‌توان چنین تلقی کرد که رویکرد اساسی مولانا در کتاب گرانسنگش *مثنوی معنوی* بیشتر بنای مخالفت با فلسفه بوده است. شمس تبریزی موثرترین فرد زندگی مولانا با سابقهٔ ذکر شده در فرهنگی فلسفه‌ستیز نمی‌تواند از این رویکرد دور باشد. وی در فرازی چنین می‌گوید: حشر اجساد باشد. فلسفی چنین گوید: «حشر ارواح باشد». احمق است ورق خود بر می‌خواند، ورق یار بر نمی‌خواند: یعنی هرچه او نداند، نباشد. اگر هرچه بودی او واقف بودی، ابایزید غاشیه‌اش برداشتی (مدرس صادقی، ۱۳۷۳: ۱۷۹).

نقد عقل نیز در راستای همین نقد بر فلسفه قرار می‌گیرد. شمس نیز چون سایر عرفا کمیت عقل را برای جستجوی حقیقت لنگ می‌داند:

> عالم خدا بس بزرگ و فراخ است، تو در حقه‌ای کردی که همین است که عقل من ادراک می‌کند. پس کار کسی که خالق عقل است، در عقل محصور کردی. آن نبی نیست که تو تصورکرده‌ای. آن نبی تو است. نه نبی خدا. نقش خود خواندی. نقش یار بخوان! ورق خود خواندی. ورق یار بخوان! (همان، ۱۲۸)

حال پرسش اینجااست با توجه به آسیب‌های فلسفه‌ستیزی و تاثیر این موضوع در تاخیر خردگرایی ایرانیان در دوران معاصر آیا می‌توان نقد فلسفه را از سوی شمس تبریزی به عنوان رویکردی انتقادی با تعریف‌های امروزی درنظر گرفت یا خیر؟ هرچند نگرش شمس و نقد وی برفلسفه یکسره از سنت فلسفه‌ستیزی خالی نیست؛ اما رویکرد شمس نسبت به سایر ابزار معرفت می‌تواند نگرش ما را نسبت به فلسفه‌ستیزی وی تا حدی تعدیل کند. در نگاه شمس اگر عقل در شناخت و کسب معرفت ناتوان است سایر ساحت‌های وجودی نیز دچار این ناتوانی هستند. هرچند سمند سرکش دل در این میان از مرکب‌های دیگر جهت شناخت تندروتر است اما در نگاه استعلایی شمس تبریزی، حتی ساحت دل نیز عاقبت در این شناخت در خواهد ماند: عقل تا درگاه ره می‌برد، اما اندرون خانه ره نمی‌برد: آنجا عقل حجاب و دل حجاب و سر حجاب است ... (همان، ۳۵).

نقد الهیات متعارف

ارسطو در تقسیم‌بندی علوم، الهیات را اشرف علوم می‌داند. دلیل شرافت این علم به نظر ارسطو بی‌فایده بودن آن است. در واقع، غایت الهیات معرفت به خاطر معرفت است. با انتقال فلسفه یونانی به عالم اسلامی، این طرز تلقی از الهیات در میان الهی دانان مسلمان نهادینه می‌شود. فارابی با نظریه صدور خود چهارچوبی منظم‌تر و شکل یافته‌تر به نظرات ارسطو در باب الهیات داد. در دیدگاه ابن‌سینا نیز «علم به طبیعت وجود حقیقی اعیان در نهایت به علم به خالق طبیعت و سرچشمهٔ ذاتی آن اعیان منجر

می‌شود» (ماحوزی، ۱۳۹۴: ۱۰۱).

تلاش شمس تبریزی در جهت گذر از نمودهای موضوعات، به ماهیت حقیقی آن‌ها در نقدی که وی به الهیات متعارف و سنتی دارد نیز به چشم می‌خورد. اساسا شاید بتوان پایه اساسی نهاد فکری و فرهنگی عرفان را نقد و نگرشی تازه نسبت به سنت متعارف شریعت دانست. شمس، وامدار و تالی اندیشه عرفایی چون ابوسعید ابوالخیر، سنایی، عطار، عین‌القضات همدانی، حلاج و دیگران است. اندیشه گذر از قشر و پوسته مذهب به مغز آن، گذر از نمود به ماهیت آن و دریافت حقیقت آن. برای نمونه نگرش فارغ از کلیشهٔ متعارف مذهبی شمس تبریزی به آیین حج که پیش از او در عرفایی چون عین‌القضات همدانی نیز سابقه داشته ناظر به چنین نگاه منتقدانه‌ای است:

> آخر سنگ پرست را بد می‌گویی که روی سوی سنگی یا دیواری نقشین کرده است تو هم روی به دیواری می‌کنی. پس این رمزی است که گفته است محمد. تو فهم نمی‌کنی. آخر کعبه در میان عالم است. چون اهل حلقهٔ عالم جمله رو با او کنند. چون این کعبه را از میان بر داری، سجدهٔ ایشان به سوی دل همدیگر باشد: سجدهٔ آن بر دل این، سجدهٔ این بر دل آن (مدرس صادقی،۱۳۷۳: ۱۶۹).

نقد جبرگرایی

جبر در مقابل تفویض و اختیار، مفهومی است که در آن مصادر افعال و حتی نیات آدمی را اجبار می‌داند. چنانکه می‌دانیم، تفکر مبتنی بر جبرگرایی به مکتب کلامی اشاعره باز می‌گردد. اشاعره به رهبری ابوموسی اشعری افعال انسان را مخلوق خدا می‌دانسته‌اند و برای قدرت انسان در تحقق افعالش تاثیری قائل نمی‌باشند.

> ارادت خداوند یکی است و ازلی و متعلق است به همهٔ مرادها از فعل‌های خاصهٔ او و افعال بندگان از آن جهت که افعال بندگان آفریدهٔ حضرت حق است، نه از آن جهت که از کسب بندگان است و از اینجا است که گفته است همه به ارادت حق تعالی است، خیر و شر و نفع و ضرّ (شهرستانی، ۱۳۶: ۱ / ۱۲۵).

در مقابل، معتزله قائل به اختیار یا تفویض بوده‌اند. نگرش معتزله در راستای تفکر شیعی و نیز خردگرایی و تعقل ورزی ایران پیش از اسلام بود. چنانکه می‌دانیم، رسوخ و نفوذ تفکر اشعری بعد از قرن ۵ هجری میان اندیشمندان، متکلمین، شاعران، و عرفا بیش از تفکر معتزله بوده است، بررسی آسیب شناسانه رواج این تفکر در ساحات زندگی فردی و اجتماعی مسلمین و نیز ایرانیان خود مجال وسیعی می‌طلبد. شایان ذکر است گرایش به جبر یا اختیار در هر یک از عرفا متفاوت بوده است. عین‌القضات همدانی، آدمی را صاحب اختیار معرفی کرده است نه مجبور؛ هجویری بیشتر به جبر گرایش دارد و عده‌ای از عرفا نیز جبر و اختیار را امری نسبی دانسته‌اند (خدادادی، ۱۳۹۳: ۹۵).

شمس تبریزی بـه سابقهٔ تفکـر نقادانهٔ خود در سایر زمینه‌ها در باب این حوزهٔ کلامی نیز منتقدانه سخن می‌گوید. وی معتقد است که مکتب جبر، با تعالیم الهی، اختیار و مسوؤلیت، امر و نهی و نبوت در

تعارض است. برای نمونه این گزیده، تأکید شمس را بر اختیار خاطرنشان می‌کند:

> ... و چون عارفان جبری آغاز نکند که «من عاجزم، او قادر است» نه. می‌باید که تو قادر باشی بر همهٔ صفات خود و بر سکوت در موضع سکوت و جواب در محلّ جواب و قهر در محلّ قهر و لطف در محل لطف. و اگر نه، صفات او بر وی بلا باشد و عذاب. چون محکوم اونبود، حاکم او بود (مدرس‌صادقی، ۱۳۷۳: ۲۷).

وی دلیل مخالفت خود را با جبر اندیشی این می‌داند که خداوند انسان را قدَری یا قادر می‌خواند:

> خداوند تو را قدَری می‌خواند، تو خود را «جبری» چرا می‌خوانی؟ او تو را «قادر» می‌گوید، تو را «قدری» می‌گوید، زیرا این مقتضای امر و نهی و وعد و وعید و ارسال رسل، این همه مقتضای قدر است. آیتی چند هست در جبر، اما اندک است. او سوی بنده می‌آید، زود بنده سوی حق می‌رود (همان، ۲۸).

وی در فرازی دیگر از مقالات، جبرگرایی و جبر اندیشی را مایه تعارض در ساحات وجودی انسان و چندرنگی و نیز مایه انفعال می‌داند:

> نامهٔ کردارت متلون است. این تلون از جبر است. نامهٔ متلون منویس! آخر، جبر را این طایفه به دانند. اگر تو به این جبر معامله کنی، از بسیار فواید باز مانی. چندانی نیست که بگویی «برویم بخسبیم، تا خدا چه فرماید» (همان، ۱۴۵).

نقد ظاهرگرایی

اندیشمند خودآزما، تجربه‌گر و کنجکاو و جویای حقیقت، عارف اهل مدارا و تسامح و تساهل و هرآن که در نهان جانش جویای حقیقتی است. بیش و پیش از هر چیز می‌داند که باید از پوسته و قشر هر برساخته فرهنگی، اعم از متن دینی، یا متون بشری بگذرد و به مغز و لب کلام دست یابد. می‌توان در یک بازهٔ وسیع‌تر بسیاری از مولفه‌های دیدگاه انتقادی را چون نقد اندیشمندان بزرگ، نقد هم مسلکان، نقد الهیات متعارف، نقد تلبیس، نفی و نقد تقلید کورکورانه و ... را نتایج پرهیز عارف و اندیشمند حقیقی از توقف بر ظواهر امور دانست. جزم و جمود فکری زاهد ظاهرپرست نیز از همین توقف بر ظواهر امور نشأت می‌گیرد. عارف وارسته و اندیشمند جویا، اما می‌داند که امور معنوی دارای بطن‌های مختلف تو در توست و بسنده کردن بر قشر بیرونی این امور ذوالبطون نشانگر خامی و کودکی ذهن است. شمس تبریزی از عارفان حقیقت‌جویی است که در جستجوهایش هرگز بر ظاهر متوقف نمی‌شود. وی در فرازی از *مقالات* با تکیه بر مغز هر سخن چنین می‌گوید: «هر قصه‌ای را مغزی هست. قصّه را جهت آن مغز آورده‌اند بزرگان. نه از بهر دفع ملالت. به صورت حکایت برای آن آورده‌اند تا آن غرض در آن بنمایند» (مدرس‌صادقی، ۱۳۷۳: ۳۱).

به روشنی می‌توان رد پای چنین نگاهی رانسبت به قصه، در آثار مولانا دید. وی در تایید این مطلب

عرصه سخن را تنگ و عرصهٔ معنی را فراخ می‌بیند: از سخن پیشتر آ تا فراخی بینی و عرصه بینی! بنگر که تو دور نزدیکی و یا نزدیک دوری؟ (مدرس‌صادقی، ۱۳۷۳: ۱۰۰).

شماری از شطحیات شمس نیز مانند شطحیات عرفای بزرگی چون حلاج، عین‌القضات همدانی سنایی و عطار حاصل همین گذر از ظواهر شریعت است. برای مثال شطح گونه ذیل یادآور جسارت عارفانی چون عین‌القضات همدانی، سنایی و عطار در تغییر معنا و مرزهای کفر و اسلام است: هر مسلمان را ملحدی دربایست است، هر ملحدی را مسلمانی. در مسلمانی چه مزه باشد؟ در کفر مزّه باشد. از مسلمان هیچ نشان و راه مسلمانی نیابی، از ملحد راه مسلمانی یابی (همان، ۸۰).

نگرش رندانه و قلندرانه شمس که تالی نگرش بزرگانی چون بایزید و حلاج و عطار است و بعد در نگرش رند شوریده شیراز، حافظ به اوج خود می‌رسد در این گونه انذارها در پرهیز از ظاهرگرایی به اوج خود می‌رسد:

> آن یکی را از خرقه بیرون کنی دوزخ را شاید ـ 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 آن که در خرابات زنا می‌کند به از آن است که او می‌کند (همان، ۱۳۱).

توجه عرفای بزرگ به امر تفسیر و فراتر از آن تاویل نیز از همین نگاه سرچشمه می‌گیرد. انسان جویای حقیقت می‌داند که هر کس به اندازهٔ ظرفیت ذهنی خود با متن مواجه می‌شود و برداشت‌ها از متن متفاوت است. برداشت هر شخص از متن لزوما معنای مطلق، نهایی و حقیقی متن نیست. اینجاست که باب مبحث تاویل باز می‌شود. شمس در گریز از پوستهٔ متن به دنبال تاویل است، البته این تاویل از دیدگاه شمس همراه با ملزومات و شرایطی است که بررسی آن شرایط مجالی دیگر می‌طلبد. توجه ویژه شمس به مبحث تاویل در راستای پرهیز از یک‌رویه گرایی در فهم سخن در این فراز از مقالات آشکار است: «این سخن دو روی دارد. چون بازگویی با کسی که او را اندیشه‌ای هست، او البته همان یک رو فهم کند که اندیشه‌ی او باشد» (همان، ۷۵).

نقد تلبیس

تلبیس در لغت به معنای نیرنگ ساختن و نیز پوشاندن حقیت و پنهان داشتن مکر و عیب از کسی آمده است. مادهٔ لبس در قرآن کریم به صورت فعل به معنای آمیختن و مشتبه کردن امور چند بار به کاررفته است. در آیهٔ ۴۲ بقره و ۱۱ آل عمران تلبسوا وتلبسون همراه با تکتموا و تکتمون آمده است و بنا به نظر مفسران مراد این دو آیه مشتبه ساختن حق و باطل به هم است. به طوری که تمییز و تشخیص آن دو به جهت شباهت بسیار مشکل باشد. در عرفان و ادبیات عرفانی نیز تلبیس اکثرا با همین معنای منفی زرق و مکر و خدعه آمده است.

در دیدگاه انتقادی شمس تبریزی، تلبیس، در معنای مشتبه کردن امور به خصوص در شناخت و تشخیص حق و باطل از جمله موانعی است که ممکن است در صورت عدم دقت و تیزبینی و حساسیت،

عارف خود آزمای جویای حقیقت را گمراه کند: دیو از او سر برآورده ـ همچنین معیّن ـ و او می‌گوید «خداست.» زیرا دیو، لباس خدا پوشیده تا قبولش کنند (مدرس صادقی، ۱۳۷۳: ۶۸). چنین تاکیدی در جهت پرهیز از فریب تلبیس و تدلیس در راستای تاکید شمس بر توجه به معنا و فراتر رفتن از صورت ظاهر امور است.

نقد تقلید کورکورانه

اگر بخواهیم به مفهوم تقلید، دقیق‌تر و جزیی‌تر نگاه کنیم، می‌توانیم از چهار گونه تقلید نام ببریم:

الف) تقلید عالم از جاهل: در این نوع تقلید فردی که خود دارای تخصص و نگرش در زمینه‌ی ویژه‌ای است ممکن است از فردی بدون علم و اطلاع در همان زمینه تبعیت کند، حوزهٔ این نوع تبعیت تنها محدود به ساحات تخصصی زندگی نیست بلکه حوزه‌های عمومی و سرنوشت ساز را نیز در بر می‌گیرد.

ب) تقلید جاهل از عالم: در مساله‌ای که عالم در آن حیطه واجد شرایط تخصص و اظهار نظر نیست. مثال مغالطهٔ این نوع از تقلید به نام مغالطهٔ توسل به مرجع موثق، چنین است: آقای X فیزیکدان برجسته‌ای است پس وی می‌تواند در حوزهٔ سیاست نیز صاحب نظر باشد.

ج) تقلید جاهل از جاهل: ناگفته پیداست که در این نوع تقلید کوری عصا کش کوری دگر می‌شود.

د) تقلید جاهل از عالم: در مساله‌ای که عالم در آن مساله دارای بینش و تخصص حرفه‌ای است. تبعیت دانشجو از استاد در پیگیری شیوهٔ علمی، تبعیت مریض از پزشک در به کار بردن نسخهٔ پزشکی و ... همه از این نوع تقلید محسوب می‌شوند. شایان ذکر است سه شیوهٔ تقلید «الف»، «ب» و «ج» هر سه نوع شیوهٔ تقلید اشتباه و مخرب و شیوهٔ تقلید «د» تنها در صورتی شیوهٔ تقلید درست و موثقی تلقی می‌شود که مربوط به حوزه‌های جزیی و تخصصی زندگی باشد. اساسا تقلید در مسائل و حوزه‌های اساسی و سرنوشت ساز بشری با زندگی خود آزما و خود ـ تجربه‌گر یا به تعبیری زندگی اصیل در تعارض است. تقلید مورد بحث ما بیشتر مربوط به سه نوع اول تقلید است.

مفهوم تقلید عمدتا متضاد با مفهوم تحقیق است. اهل تحقیق از تقلید پرهیز می‌کنند و اهل تقلید، محقق نیست. تقلید با روح حقیقت و حقیقت جویی در تعارض است. «تقلید نوعی تملق است، صادقانه‌ترین نوع تملق، تملق مستلزم دروغ است و دروغ دشمن حقیقت‌پژوهی است» (آریانپور، ۱۳۷۸: ۲۶).

مـهم‌ترین دلیل تقلید مخرب به خصوص در جوامع بسته، مرجعیت باوری است. در این جوامع انسان‌ها افراد نابالغی هستند که اساسا بدون مرجع نمی‌توانند بیندیشند و زندگی کنند. «جامعهٔ بسته در ذات خود مرجعیت باور است. در جامعهٔ سنتی، فرد به عنوان فرد هویت ندارد. هویت او جمعی و توده وار است» (قاضی‌مرادی، ۱۳۹۱: ۲۲۸). مرجع باوری با مسوولیت‌پذیری فردی در تعارض است. می‌توان مرجع باور بود و در عوض از زیر بار سنگین مسوولیت‌پذیری شانه خالی کرد. تقلید با بزدلی فکری نیز ارتباطی تنگاتنگ دارد. در ساحت سیاسی مرجع باوری با حکومت استبدادی نمود می‌یابد. فرهنگ عرفان و تصوف نیز به این مرجع باوری و بالتبع تقلید بی‌چون و چرا با رویکرد مراد و مریدی و مرید پروری دامن می‌زند. اگرچه در نگرش‌های اصیل عرفانی، سالک از تقلید بی‌چون و چرا برحذر داشته می‌شود

از مقلـــد مجـــوی راه صـــواب نردبـان پایـه کـی بـود مهتـاب؟
(سنایی، ۱۳۷۴: ۳۲۳)

مولانا یکی از مهم‌ترین مخالفان تقلید در فرهنگ عرفانی ماست؛ وی با اشاره به تضاد تحقیق و تقلید به دو مفهوم «علم تحقیقی» و «علم تقلیدی» اشاره می‌کند:

عـلم تـقـلیدی بـود بهـر فروخـت چون بیاید مشـتری خوش بر فروخت
مشـتری علـم تحقیقـی حـق اسـت دایـــمـا بـــازار او پـــررونـــق است
(مولوی، ۱۳۸۶: ۳۰۶)

شمس تبریزی در تنها کتاب خود *مقالات*، تقلید را مرجع و منبع همهٔ خرابی‌ها و نابسامانی‌ها می‌داند. همین رویکرد است که بعد در آثار مولانا منتج می‌شود به ابیات فراوان در مذمت تقلید: «هر فسادی که در عالم افتاد از این افتاد که یکی، یکی را معتقد شد به تقلید؛ یا منکر شد به تقلید» (مدرس صادقی،۱۳۷۳: ۷۱).

سویهٔ دیگر از نگاه منتقدانهٔ شمس تبریزی به مسالهٔ تقلید، نقد سیستم مرید و مرادی و اتوریتهٔ مستبدانهٔ حاصل از آن است. جالب اینکه وی پرهیز دارد از این که به عنوان مراد مولانا شناخته شود البته این پرهیز به نوعی در جهت بزرگداشت مقام مولانا نیز هست: «من برمولانا آمدم، شرط این بود اول که «من نمی‌آیم به شیخی» آن که شیخ مولانا باشد، او را هنوز خدا بر روی زمین نیاورده و بشر نباشد. من نیز آن نیستم که مریدی کنم – آن نمانده است مرا» (همان، ۱۵۰).

نقد مشابهت

پیش از این درباره نقد ظاهرگرایی و پرهیز منتقد از توقف بر پوسته و ظاهر قضایا و امور سخن گفتیم. یکی از تله‌هایی که ممکن است انسان جستجوگر را در مسیر شناخت، گرفتار ظواهر امور کند و او را از شناخت بطن‌های پیچیده موضوع شناخت باز دارد، مشابهت است. این مشابهت به طور اخص در متن با «مشابهت لفظ»، عنوان می‌شود. «مشابهت لفظ» در واقع نوعی از مغالطه محسوب می‌شود چرا که استنتاج اشتباه از این نوع مشابهت منجر به نتیجه نادرست خواهد شد.

مغالطه اشتراک لفظ را چنین تعریف می‌کنیم:

استعمال یک لفظ در یک متن با معانی گوناگون، بدون توجه به تعدد معانی آن. به طوری که این امر موجب یک استنتاج خطأ شود.

مثال ۱:

انگور شیرین است

شیرین، معشوق فرهاد است

پس: انگور معشوق فرهاد است.

مثال ۲:
او سیر است
سیر بو می‌دهد
پس: او بو می‌دهد.
مثال ۳:
سعادت غایت زندگی انسان است
غایت زندگی انسان مرگ است
پس: سعادت انسان همان مرگ است.

نقد چنین مغالطه‌ای شاید بیش از همه در مثنوی معنوی نمود یافته است. مولانا چنین مغالطه‌ای را قیاس نام می‌نهد. نتیجه‌گیری داستان معروف بقال و طوطی در دفتر اول مثنوی از مشهورترین این ابیات است:

کار پـاکان را قیـاس از خـود مگیـر گرچـه باشـد در نبشـتن شـیر، شـیر

چنین نگاه منتقدانه‌ای را شمس نیز در مقالات خود دنبال می‌کند. وی در فرازی از مقالات با توجه به برداشت‌های مختلف از واژه فقر چنین می‌گوید:

> فقیری است که از غذا درویش است و فقیری است که از خدا درویش است. درویشی به دلق چه تعلق دارد؟ که هر سالی نهصد هزار دینار خرج حجره‌های آن درویش بود: هر روزی ده گوسفند و خرج‌های طیّارات خود به حساب نبود. «لی مع الله وقت» می‌گفت و می‌رسیدش... (مدرس صادقی،۱۳۷۳: ۱۸).

رعایت انصاف در برخورد با منتقد

حقیقت جویی از مهم‌ترین و شاید مهم‌ترین ویژگی اندیشمند انتقادی است. یکی از ابزار اساسی حقیقت جویی انصاف است.

انصاف مـواجهۀ برابر با نظرات و داوری‌های متفاوت و حتی متباین است بدون در نظر گرفتن احساس‌ها، اغراض، منافع و آرمان‌های شخصی یا گروهی و ملی، با هدف دستیابی به نقاط ضعف و قوت یا مزایا و معایب هر یک از آنها نسبت به یکدیگر (قاضی‌مرادی،۱۳۹۱: ۱۸۴).

شمس تبـریزی، هـم در مواجهه با ایده‌ها و افکار و عقاید سعی در رعایت انصاف دارد و هم در برخورد منتقد با ایده‌ها و افکار و اعتقادات خود منصف است. این انصاف در راستای جستجوی او برای حقیقت است. وی منتقد را آیینه‌ای می‌بیند که شکستن آن را در باز نمود عیب خطا می‌داند؛ خود شکن آیینه شکستن خطاست: «هر عیبی که بینی، آینه بر زمین نزنی و گوهر او نشکنی، اگرچه گوهر او قابل شکستن نیست» (مدرس صادقی،۱۳۷۳: ۵۲).

رعایت انصاف در بیان نقد به دیگری

پیش از این به شرط انصاف به عنوان یکی از مهم‌ترین ملزومات حقیقت طلبی اشاره کردیم. نیز اشاره کردیم که رعایت این انصاف در نگرش شمس تبریزی دو سویه دارد؛ وی هم نسبت به منتقدین خود منصف است و هم آن گاه که خود در جایگاه انتقاد است رعایت

انصاف را در داوری می‌کند. رعایت انصاف در بیان نقد به دیگری نیاز به نوعی بلندنظری و نیز درک همدلانه و پرهیز از دخالت احساسات دارد. شمس در بیان نقد به آرا و اندیشه‌های مخالف و متباین دیگران در کنار نقایص به نکات مثبت نیز توجه دارد؛ در واقع نگرش انتقادی شمس چون هر متفکر منتقد دیگر در این شعر حافظ نمود می‌یابد:

عیب‌می‌جمله‌چوگفتی‌هنرش‌نیزبگوی　　نفی حکمت مکن از بهر دل عامی چند

وی نماد آیینه را به عنوان جان بیدار حساس در نظر می‌گیرد و در بیان شرط صداقت در نقد چنین می‌گوید: آینه میل نکند. اگر صد سجودش کنی که «این یک عیب در روی وی هست، از او پنهان دار، که او دوست من است،» او به زبان حال می‌گویدکه البته ممکن نباشد» (مدرس صادقی،۱۳۷۳: ۵۲).

وی در ادامه در بیان شرایط انصاف با تمثیل آینه (نماد صداقت) و نیز ترازو (نماد عدالت) چنین می‌گوید: محال است که آینه میل کند و احتیاط کند و همچنین محک و ترازو ـ که میل او به حق است: اگر هزار بار بگویی که «ای ترازو، این کم را راست نمای» میل نکند الا به حق، اگر دویست سال تیمار کنی و سجودش کنی (همان، ۵۳).

دقت در نقد

بی‌شک هر مشخصه‌ای که در احوال روشنفکر منتقد برشماریم، به همراه ویژگی دقت و تیزبینی است. منتقد جستجوگر در همه احوال دقیق و ریزبین است. شرایطی چون کنجکاوی، روا داری و انعطاف، حقیقت‌جویی، انصاف، تحلیل و انتظام و انسجام فکری جز با پیش شرط مداقه و تیزبینی برای یک محقق خودآزما، یک سالک جویای حقیقت و یک اندیشمند منتقد محقق نخواهد شد. متضاد چنین شیوه‌ای در نقد و تحقیق، «کتره‌ای اندیشی» است. بی‌دقتی، اتکا به شانس و تصادف، عدم استدلال و کلی‌نگری از ویژگی‌های «کتره‌ای اندیشی» است. شمس تبریزی جایی در بیان احوالات خود، مخاطب را در تعریفی متوجه این دقت نظر می‌کند؛ وقتی بین دو قید «همه» و «چیزهای بسیار» تمایز قایل می‌شود: می‌آمدند به خدمت این شهاب، هزار معقول می‌شنیدند، فایده می‌گرفتند، سجود می‌کردند. برون می‌آمدند که «فلسفی است».

«الفیلسوف دانا به همه چیز» من آن را از کتاب محو کردم. گفتم: «آن خداست که داناست به همه چیز» الا نبشتم؛ فیلسوف دانا به چیزهای بسیار» (همان، ۴۱).

وی در جایی به لزوم تعمق و کاوش عمیق بر یک مسالهٔ جزیی اشاره می‌کند که حکایت از لزوم دقت بر امر جزیی در منظر شمس دارد: «کسی یک مساله مخمّر کند چنان که حق آن است. بهتر باشد

که از آن که هزار مساله بخواند خام» (مدرس‌صادقی، ۱۳۷۳: ۱۶۲).

پرسش‌گری از فایده معرفت نظری (حکمت به من چه)

کنجکاوی عمیق، از مهم‌ترین مشخصات اندیشمند انتقادی است. او همواره پرسشگر است. اما ممکن است همین کنجکاوی درنهایت جستجوگر را به بیراههٔ پرسش‌های بی‌ربط و نیز جواب‌های نامرتبط با هدف جستجو یعنی کسب حقیقت، سوق دهد. اینجاست که در نزد عارفان حقیقی لزوم پرسشگری در باب فایدهٔ حکمت و دانش نظری، یکی از پرسش‌های اساسی تلقی شده است.

پرسش «چه دانشی به درد من می‌خورد؟» و نیز پرسش «آیا این دانش به درد من می‌خورد؟» از مهم‌ترین پرسش‌های عارفان راستین بوده است. تقسیم‌بندی مباحث عرفان به دو مبحث عرفان نظری و عرفان عملی و گذر از مباحث نظری برای رسیدن به معنا و تحقق ایده‌ها در ساحت زندگی روزمره در آثار به جا مانده از عرفا نمود بسیار دارد. لزوم این پرسشگری در دوران ما با اصطلاحی با عنوان «حکمت به من چه؟» از سوی استاد مصطفی ملکیان در درس گفتارهای عقلانیت و معنویت باز تعریف شده است. اساس این حکمت بر این مبنا است که هیچ چیز در زندگی، به جز کردار ما در سرشت وسرنوشت ما موثر نیست و دیگر آنکه ما باید به دنبال واقعیت‌هایی باشیم که این دانستنی‌ها در طرز عمل و کردار ما تاثیر بگذارند. علمی که دانستن یا ندانستن آن هیچ تاثیری در عمل و کردار ما ندارد در فرهنگ دینی با تعبیر «علم لاینفع» آمده است. تعبیری که بر گرفته از این حدیث است: «اللهم انی اعوذ بک من علم لا ینفع».

شمس تبریزی شاید یکی از مهم‌ترین سخن گویان «حکمت به من چه؟» در فرهنگ عرفانی ما است. پرسش وی از غایت کار و نتیجه در مقالات از دغدغه‌های اساسی شمس به شمار می‌رود. پرسشی که با تعبیر «تا چه شود؟» پرسیده می‌شود: «آخر آدمی بنگرد در خلاصهٔ عزم خود تا «آن غرض کنم و اقصای آن برسم، تا چه شود؟» بوّاب بیچاره بر آن درَک نشسته، تا چه شود؟» (مدرس صادقی،۱۳۷۳: ۷).

در باب «حکمت به من چه؟» یکی از مولفه‌ها تشخیص واقعیت‌هایی است که به «من» ربط ندارند. این دسته از واقعیت‌ها شاید در طول تاریخ محل بحث و جدل بسیار بین متکلمین و فلاسفه بوده باشند اما در نگاه حکیمی چون شمس تبریزی حتی جدل بر سر واقعیتی چون وجود یا عدم وجود خدا و بحث توحید نیز در اصل چیزی جز جنگ هفتاد و دو ملت نیست؛ مباحثی که با زندگی حقیقی سالک مرتبط نیست:

> از عالم توحید تو را چه؟ از آن که او واحد است تو را چه؟ چون تو صد هزار بیشی: هر جزوت به طرفی، هر جزوت به عالمی ـ تا تو این اجزا را در واحدی او در نبازی و خرج نکنی. تا او تو را از واحدی خود همرنگ کند. سرت بماناد وسرّت! (همان، ۴۵)

اشارهٔ دیگر شمس در تعبیر علم بی‌فایده با استفاده از تمثیل قرآنی «کمثل الحمار یحمل اسفار» خواندنی است: به ذات خدا که اگر هزار رساله بخواند کسی، او را همان مشرب نباشد، هیچ سود ندارد و چنان باشد که خری را بار کنی خرواری کتاب (همان،۹۲)

یکی دیگر از مولفه‌های پرسش در باب حکمت نظری و نیز «حکمت به من چه؟» تشخیص

دانش‌هایی است که دانستن یا ندانستن آن ربطی به «من» ندارد. دانش‌هایی که حتی اگر با واقعیت‌های جهان نیز منطبق باشند، دانستن یا ندانستن آنها تاثیری در تغییر سرشت وسرنوشت «من» ندارد. شمس تبریزی به این دانش‌های به درد نخور نیز اشاره کرده است. مثلا بحث قدم و حدوث عالم از قدیمی‌ترین مباحث میان متکلمین مسلمان بوده است.مباحثی که چیزی جز جدل‌های بی‌سرانجام نبوده‌اند.

شمس مـخاطب را بـه شناخت خود حقیقی دعوت می‌کند. در نظرگاه او تنها علمی که مستحق شناخت راستین و جستجوگرانهٔ محقق است، جهان پیچیدهٔ بیکرانهٔ خود است و بس:

> تو را از قدم عالم چه؟ تو قدم خویش را معلوم کن که تو قدیمی یا حادث؟ این قدر عمر که تو را هست، در تفحص حال خود خرج کن! در تفحص قدم عالم چه خرج می‌کنی؟ شناخت خدا عمیق است؟ ای احمق عمیق تویی. اگر عمیقی هست. تویی (مدرس‌صادقی، ۱۳۷۳: ۱۶).

طلب حقیقت را صرفا عقلی ندانستن

پیش از این به نقد فلسفه به عنوان یکی از رویکردهای منتقدانهٔ شمس تبریزی اشاره کردیم. باز کردن باب تازه‌ای در این موضوع به جهت آن است که خاطر نشان کنیم شمس تبریزی نه تنها طلب حقیقت را صرفا عقلی نمی‌داند، بلکه به سایر نیروهای وجودی انسان چون شهود، وجدان، حواس، احساسات و دل نیز به عنوان دریافتگر شناخت، بها می‌دهد. البته هیچ یک از این نیروها از عقل منفک نیستند. اما شمس در مقالات خود خاطر نشان می‌شود که طلب حقیقت صرفا عقلی نیست. به سنت دیرینهٔ فرهنگ عرفانی آنچه در میان سایر ساحات وجودی برای شناخت اجر و قرب دارد، ساحت بیکرانهٔ دل است: «خنک آن را که چشمش بخسبد و دلش نخسبد! وای بر آن که چشمش نخسبد و دلش بخسبد!» (همان، ۶۶)

حکایت دعوت بایزید مرد درویش را، به طواف گرد خود در جهت بزرگداشت دل حکایتی دیگر است که شمس با نقل آن از عظمت و اهمیت ساحت «دل» می‌گوید: «گفت: یا ابایزید کجا می‌روی؟ آن خانهٔ خدا است و این دل من خانهٔ خدا ...» (همان، ۶۵).

سکوت در گفتن امری که بر آن اطلاعی نداریم (نمی‌دانم):

پیش از این به شرط انصاف به عنوان یکی از ملزومات اساسی حقیقت‌جویی اشاره کردیم. بیان کلمهٔ متواضعانهٔ «نمی‌دانم» نیز از شرایط اساسی تحقق انصاف است. در دیدگاه انتقادی، اندیشمند منتقد به نقص خود، موضوع و ابزار شناخت و نیز استنتاج‌ها وداوری‌های خود واقف است. به علاوه شناخت منتقد از استناج‌ها و داوری‌های دیگران نیز محدود و ناقص است.

> اما در تلاش برای رفع این محدودیت در قدم اول باید تصدیق کنم که نمی‌دانم. به اتکای این تصدیق است که سراغ دیگران می‌روم و از رویکرد انتقادی‌شان استقبال می‌کنم. تلاش برای رفع این محدودیت است که مرا هرچه بیشتر به اصل مشارکت پای‌بند می‌کند (قاضی مرادی، ۱۳۹۱: ۱۸۹).

شمس تبریزی جایی در مقالات خود با بیان حکایتی طنزآمیز، مخاطب خود را به سکوت در امری که نمی‌داند دعوت می کند:

> واعظ وعظ می‌گوید جهت بیان نشان مقصود و جهت نشان راه و راه رو و شیخ ناکامل و شاعر شعری می‌گوید جهت بیان و نشان پیش دانا رسواتر می‌شود.
> چنان که 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 می دانی، نشان ماهی بگو».
> گفت که «نشان ماهی آن است که همچنین دوشاخ دارد همچون اشتر».
> گفت: خه من خود دانستم که تو ماهی را نمی‌دانی. الا اکنون که نشان دادی، چیزی دیگر معلوم شد ـ که تو گاو را از اشتر نمی‌دانی (مدرس صادقی،۱۳۷۳: ۵۸).

تمایز نهادن بین گزاره‌های جزییه و کلیه

برای آشنایی بیشتر با مفهوم گزاره‌های کلیه و جزییه به مغالطه‌ای با عنوان «مغالطه گزاره‌های بدون سور» رجوع می‌کنیم:

گزاره‌های منطقی را می‌توان به اعتبار موضوع این گونه تقسیم‌بندی کرد:

الف) گزاره شخصی: مثل «سعید شاعر است».

ب) گزاره کلی: مثل «هر مسلمانی موحد است» ـ «هیچ پلیسی نابینا نیست».

پ) گزاره‌های جزیی: مثل «بعضی دانشجویان کوشا هستند».

کلماتی مانند «بعضی»، «هیچ»، «هر»، «همه» و ... که بیانگر میزان شمول حکم گزاره بر افراد یک مجموعه هستند، اصطلاحا «سور» نامیده می‌شوند. گاهی می‌توان گزاره‌ها را بدون سور بیان کرد. اما «مغالطه گزاره‌های بدون سور» زمانی رخ می‌دهد که گوینده یا نویسنده سور یک گزاره را به منظور سوء استفاده از آن بیان نکند.

مثال۱:

جوانان امروز لاابالی هستند.

(قابل توجه است که می‌توان گفت: «همه جوانان لاابالی هستند» یا «بعضی جوانان لاابالی هستند»؛ اگر در این گزاره هدف نویسنده آن باشد که سور گزاره خود را آشکار نکند تا بتواند در موقع مناسب از آن سوء استفاده کند؛ دچار «مغالطه‌ی گزاره‌های بدون سور» شده است. اگر گوینده، گزاره را به صورت کلی بیان کند به راحتی می‌توان کذب بودن سخنش را نشان داد.

مثال ۲:

مسلمان‌ها تروریست هستند.

در این دست گزاره‌ها «مغالطه گزاره‌های بدون سور» رخ داده است. در بیان گزارۀ جزییه و کلیه نیز بدیهی است که قیدهایی چون «همه»، «هر» و «هیچ» بر گزارۀ کلیه و قیدهایی چون «بعضی» و

«برخی» بر گزارهٔ جزییه دلالت دارند.

شمس تبریزی جایی در استفاده از قید «همه» برای بیان گزارهٔ کلی و نیز قید «بعضی» برای بیان گزارهٔ جزیی وسواس و دقتی ویژه از خود نشان می‌دهد. این دقت ساختار ذهنی وی را به متفکر انتقادی معاصر بسیار نزدیک می‌کند:

> گفت: «مرد چون پیر شود، طبع کودکان گیرد».
> گفتم « این همه را نیست انبیا و اولیا از این قبیل نیستند».
> اینک مولانا از این قبیل نیست و مولانای بزرگ از این قبیل نیست ـ که هشتاد سال، بیش، زنده بود و هر روز داناتر. پس عام نباشد. آری ـ بعضی چنین باشد. این سخن را رد نمی‌کنم ـ تفصیل می‌کنم (مدرس صادقی،۱۳۷۳: ۱۵۹).

کل‌نگری و متوقف نشدن بر جزء

شناخت امر جزیی از امر کلی و تشخیص امور در دو ساحت تجزیه و ترکیب امور از توانمندی‌های دانشمند انتقادی است. اگرچه ما برای دریافت امور به یک نمای کلی از آنها نیاز داریم اما شناخت کلیت امور بدون مداقه در جزییات، ما را از شناخت قسمت اعظم حقیقت باز خواهد داشت. در عین حال جزیی‌نگری بدون در نظر گرفتن کلیت، ما را از مواجههٔ درست و همه جانبه با ترکیب موضوع مورد بررسی باز می‌دارد.

نگرش عارفانه بیشتر مبتنی بر دریافت و درک کل هستی به عنوان جهانی بنا شده بر خیر است. فیلسوف و متفکر انتقادی دنیای مدرن بیشتر بر جزییات تاکید دارد، اما نگاه عارف به کلیت هستی به عنوان تجلی خیر و نیکی خداوند است. شاید این شعر مشهورترین گزاره در جهت تایید چنین دیدگاهی است:

جهان چون چشم و خال و خط و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست

چنین نگاهی در آثار عرفای راستین، چون مولانا بارها تاکید و تکرار شده است. شمس تبریزی موثرترین فرد بر زندگی مولانا با تمثیل درخت بر این کلی‌نگری تاکید دارد: یکی قوم درسخن سجع نگاه دارند، همه سجع گویند، قومی همه شعر گویند، قومی همه نثر گویند ـ هر یکی از این جزوی است. کلام خدا کلّ است. دست در کلّ زن تا همه جزوها آن تو باشد و چیزی دیگر مزید. دست در جزو مزن، نباید که کل فوت شود (همان، ۵۹).

مشخصا در اینجا رویکرد شمس چندان نزدیک به تفکر انتقادی نیست و بیشتر تاثیر سنت عرفانی در این نوع گزاره مشهود است.

برآیند

در مقدمهٔ این پژوهش سه پرسش پژوهشی مطرح شد. در برآیند این پژوهش تا حدی می‌توان به این سه پرسش پاسخ داد.

۱ـ آیا شمس به عنوان یک متفکر در حوزهٔ اندیشهٔ عرفانی دارای هیچ یک از اصول تفکر انتقادی هست

یا خیر؟

جواب این پرسش مثبت است. نه تنها یک یا دو اصل از اصول تفکر انتقادی دنیای مدرن در کتاب مقالات شمس تبریزی باز نمود یافته بلکه اکثر قریب به اتفاق این اصول در کتاب مقالات متجلی است. شمس بی‌خبر از مفهوم امروزی متفکر انتقادی در مقالات خود عمیقا انتقادی می‌اندیشیده است.

۲ـ اگر جواب سوال یک مثبت است، یعنی اگر شمس تبریزی دارای تفکر انتقادی است. این توانایی چگونه در اندیشهٔ وی بازتاب یافته است؟

پیش از این به اصول تفکر انتقادی اشاره کردیم اصول شش‌گانه تفکر انتقادی شامل:

۱ـ جسارت و پایداری در اندیشه‌ورزی؛

۲ـ خود انگیختگی در تفکر؛

۳ـ مشارکت فکری؛

۴ـ تعامل عقل و عاطفه در تفکر انتقادی؛

۵ـ شکاکیت؛

۶ـ اعتماد به عقل انسان.

کم و بیش با اضافه شدن زیر شاخه‌هایی و البته کسر برخی شاخه‌های اصلی در تفکر شمس نمود یافته است. اصول هجده گانهٔ ذکر شده در این پژوهش هنوز می‌تواند بیش از این‌ها گسترش یابد. در اندیشهٔ شمس تبریزی اصولی چون جسارت و پایداری در اندیشه‌ورزی، خود انگیختگی در تفکر و شکاکیت پررنگ‌تر از سایر اصول دیده می‌شود. اما اصلی چون اعتماد به عقل انسان که محصول دوران مدرن است، تقریبا هیچ نمودی در اندیشهٔ وی ندارد. گفتنی است در اصول ۱۸ گانهٔ ذکر شده برخی اصول چون نقد خود، نقد هم مسلکان، نقد ظاهرگرایی، نقد جبرگرایی، نقد مشابهت و تمایز نهادن بین گزارهٔ جزییه و کلیه به اصول تفکر انتقادی در تعریف امروزین آن نزدیک‌تر و اصولی چون کل‌نگری، عدم توقف بر جزء، نقد فلسفه و نیز طلب حقیقت را صرفا عقلی ندانستن از رویکرد تفکر انتقادی تا حدی فاصله گرفته است.

۳ـ آیا اندیشهٔ عرفانی در نمونه مثال‌هایش (اینجا در نمونه مثال شمس) فکر انتقادی را بر می‌تابد یا خیر؟

جواب این پرسش نیز مثبت است. نتایج این تحقیق انگارهٔ کلیشه‌ای مخالفت سنت و فرهنگ عرفانی را با تفکر و به خصوص تفکر انتقادی نفی می‌کند. شمس و مقالات او بهترین مثال برای نشان دادن وجوه تفکر منتقدانه در فرهنگ عرفانی است. بدیهی است می‌توان در سایر متون عرفانی با جستجو و تحقیق رد پای تفکر انتقادی را پی‌گرفت. نتایج حاصل از آن برای هر جستجوگری جالب توجه خواهد بود.

منابع

ـ آریان‌پور، امیرحسین، (۱۳۷۸)، آئین پژوهش، تهران، نشر گسترده
ـ شهرستانی، محمدبن‌عبدالکریم، (۱۳۶۲)، توضیح الملل، ترجمهٔ الملل و النحل، ترجمهٔ مصطفی خالقداد هاشمی، تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، تهران، نشر اقبال
ـ غزنوی، سنایی، (۱۳۵۹)، حدیقه‌الحقیقه، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران، نشر دانشگاه تهران
ـ قاضی مردای، حسن، (۱۳۹۱)، در آمدی بر تفکر انتقادی، تهران، نشر دات
ـ قزوینی، غنی، (۱۳۹۲)، دیوان حافظ،تهران، نشر دستخط
ـ کانت، امانوئل، (۱۳۷۲)، روشن‌نگری چیست، ترجمهٔ سیروس آرین پور، تهران، نشر آگه
ـ مدرس صادقی، جعفر، (۱۳۷۳)، مقالات شمس، تهران، نشر مرکز
ـ نیکلسون، (۱۳۸۶)، کلیات مثنوی معنوی، تهران، نشر طلوع
ـ خدادادی، محمد، ملک‌ثابت، مهدی، (۱۳۹۱)، جبر و اختیار و حدوث وقدم از دیدگاه شمس تبریزی و بررسی باز تاب آنها در مثنوی مولوی، فصل‌نامهٔ پژوهش‌های ادبی، سال۹، شمارهٔ ۳۶و۳۷، تابستان وپاییز
ـ ماحوزی، رضا، (۱۳۹۴)، ماهیت دینی علم طبیعی در اندیشهٔ فارابی و ابن سینا، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، شمارهٔ دوم، پاییز و زمستان
- Benley, Alan, p(1997),C ritical Thinking In Psychology. International Thomson Publishing Company
- Ennis,Robert(1987), Integratin Crijical Thinking Skill In To The Classroom,C ollege Studnt Jornal. Vol4, 326-353

گزارمان برخی از اقوال و اندیشه‌های متناقض‌نمای شمس تبریزی در «*مقالات*»

پروین رضایی[1]
فرشاد عربی[2]

چکیده

محمّدبن علی‌بن ملک‌داد تبریزی (۶۴۵-۵۸۲ ه.ق)، ملقّب به شمس تبریزی است که مریدانش، مجموعه گفته‌های وی را در کتابی موسوم به «*مقالات* شمس تبریزی» گرد آورده‌اند. اگر چه سند منحصر، متقن و روشنی از شمس تبریزی در باب شرح احوال و معرفی زوایای شخصیّتی او موجود نیست، اما برجسته‌ترین مولّفه‌های شخصیّتی او را می‌توان از میان اقوال، افعال، توصیفات و خاطرات منقول از وی در «*مقالات*» بازشناخت. یکی از خصوصیّات شخصیّتی شمس که در «*مقالات*» خودنمایی می‌کند، اقوال و افعال متناقض‌نمای اوست. با مطالعه «*مقالات*»، مواردی از قول و فعل شمس که ظاهری تناقض‌مند دارند، هویدا شد. وی به طرزی نامعمول هر که را دوست می‌دارد مورد جفا قرار می‌دهد. کافران را دوست می‌دارد. شراب را بد می‌گوید، امّا خرابات‌ستای است. مرد دین است، امّا گاهی به شگفتی، جایگاه رسول (ص) و ائمه (ع) را وقعی نمی‌گذارد. بیقرار مرگ است، امّا به زندگی عشق می‌ورزد. مهربان و خیرخواه همه است، امّا در حق برخی گاهی اهل قهر و نفرین می‌شود. بررسی این تناقضات بیرونی و رسیدن به بن‌مایهٔ واحدی از آن‌ها، وجههٔ همّت نویسندگان این مقاله است. روش کار به شیوهٔ کتابخانه‌ای، و توصیفی ـ تحلیلی است و هدف پژوهندگان آن است تا پیوستار پنهانی اضداد را در اندیشه و بیان شمس نشان دهند.

واژگان کلیدی: مقالات، شمس تبریزی، اضداد، اتّحاد، متناقض‌نما.

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی، عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بروجرد
۲. دکترای زبان و ادبیات فارسی، استاد ادبیات دانشگاه شهید صدوقی کرمانشاه

مقدمه

انسان، در مسند شگفت‌ترین موجود هستی، در درون خود جامع تناقضات و اضداد فراوانی است. مولانا این مهم را در تشبیه انسان به گردون و بلکه دریایی عمیق بیان کرده است. انسان از جهتی واسط بین خدا و جهان است و از دیگر جهت، بواسطهٔ برخورداری از قدرت خداگونگی، شاهکار خلقت، گل سر سبد عالم و پیوندگر میان حکمت ازلی و شوکت ابدی است. شاعر شیرین‌شیوه‌ای چون اقبال لاهوری، معتقد است انسان در سیر کمال‌بخشی آفرینش، (فارغ از هر شائبهٔ شرک) با خداوند انباز است، زیرا در عشق‌ورزی، رازمندی و رازگشایی شبیه‌ترین مخلوق به خداست:

نـــوای عـــشق را ســـاز است آدم　　گشـــاید راز و خـــود راز اســـت آدم
جهـان او آفریـد ایـن خوب‌تر سـاخت　　مـــگر بـا ایـــزد انبـاز اســـت آدم
(اقبال لاهوری، ۱۳۸۹: ۲۰۹)

داوری در بـاب شخصیّت یک انسان آن هم از ورای سده‌ها، کاری نه آسان، که دشوار و مسئولیّت‌زاست. خاصه اینکه ارادت مریدان در طول قرن‌های متمادی، باعث آفرینش افسانه‌ها و اسطوره‌های متعدّدی در باب آنان شده باشد که به حقیقت، شناخت راستین چهرهٔ آنان را بر اهالی پژوهش دیریاب کرده است.

لذا برای شناخت ابعاد گوناگون شخصیّت وی، تنها باید از مقالات بهره برد که علی‌رغم عدم انسجام و تبویب مطالب، حاوی اطّلاعات مفیدی از اقوال، افعال و اندیشه‌های وی می‌باشد و زمینه‌های مختلف عرفانی، فلسفی، حکمی و اجتماعی را در بر می‌گیرد. آنچه از زندگی شمس بر ما روشن است زمان اقامت وی در قونیه و ایام مصاحبت او با مولاناست (صاحب‌الزّمانی، ۱۳۵۱: ۵۱). تاسف‌خیز آن است که منابع کهن در باب شناخت از طریقت مولویه نظیر رسالهٔ سپهسالار، مناقب‌العارفین و حتی ولدنامهٔ سلطان ولد هم، گره‌های شمس‌شناسی را بر ما مکشوف نساخته‌اند (ر.ک: سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۲). افسانه‌پردازی‌های فراوان در باب او حتی تا اعتقاد گروهی از شیعیان به «مهدی موعود» انگاشتن او هم پیش رفته است (اراکی، ۱۳۸۱: ۴۴). عدّه‌ای نیز «شمس را مکتب‌ندیده‌ای صاحبدل و برخوردار از فرّه ایزدی، قلندری عادی، یا درویشی سیّاح به تصویر کشیده‌اند که صاحب کرامت بوده است» (دین لوئیس، ۱۳۸۶: ۱۷۸).

خوشبختانه،

> مطالعهٔ مقالات شمس، موجب دورریختن افسانه‌هایی می‌شود که از این مرد ساخته‌اند. گفته‌های شمس آشکار می‌سازد که او در مباحث فلسفی و کلامی روزگار خود تبحّر داشته، امّا اغلب بر باورهای مرسوم جامعه خرده می‌گرفته است. مقالات شمس آشکار می‌سازد که شمس سخنرانی بوده خوش‌بیان و نیّات خود را به زبان فارسی، هم ساده و هم بسیار دل‌انگیز بیان می‌کرده است(همان، ۱۸۱).

نوشته‌اند که شمس در سفر به کشورهای غربی آسیا (عراق و سوریه) ابن‌عربی را ملاقات کرده و حتی بر وی زبان انتقاد گشوده است که وی خام و خودبین است و حقیقت شریعت اسلام را در نیافته است و در مقایسه با مولانا، چونان خزفی در مصاف مرواریدی درخشان است (ر.ک: شیمل، ۱۳۸۲: ۳۷). شمس مدعی است که از دست پیامبر، خرقه ستانده است (شمس، ۱۳۶۹: ۱ /۱۳۴). آن هم نه خرقه‌ای که ژنده و فرسوده شود بلکه «خرقه صحبت که در زمان نگنجد» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۴۹).

نوشته‌انـد کـه شمس به شیوهٔ بازرگانان سفر می‌کرد، اما کارش مکتب‌داری بود و از راه بافتن بند شلوار روزگار می‌گذراند. شاید اتخاذ این موضع از آن رو بود که می‌خواست حقیقت وجودی اولیای الهی، به خواست خداوند مکتوم بماند. حتی گفته‌اند که او طی‌الارض می‌کرد و به همین خاطر، وی را «پرنده» لقب داده بودند. ملاقاتش با مولانا در ۲۶ جمادی‌الاخر ۶۴۲ در قونیه در واقع یکی از نقاط عطف تاریخ تصوف و عرفان است؛ زیرا حاصل این تلاقی، تولید استوارترین و پرمغزترین آموزه‌ها و لطایف عرفانی است.

از تناقضات آشکار و عمل‌گرایانه شمس آنست که خود به طرزی نا به روال، چونان مرشدی ناآرام در طلب مریدی قابل می‌گشته است. عموما رسم بر این است که سالک به دنبال ولی بگردد و آفاق و انفس را سیر کند تا مگر عنایت حق دست او را در دست ولی از اولیای خداوند بگذارد. کما اینکه به مصداق آیه شریفهٔ «فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف/۶۵) موسی در طلب خضر برآمد، تا عشق و معرفت او به حق‌تعالی، به اکمل درجهٔ ممکن برسد (در این‌باره ن .ک: تفسیرطبری، ذیل کهف: آیه ۶۵). ولی در مورد شمس و مولانا، عکس قضیه صادق است. شمس، بازرگان‌وار به طلب مولانا روی در غربت می‌نهد. علاوه بر این، شیوهٔ کار او نیز در این راه تناقض‌مند است. زیرا به عوض مریدجویی و تعامل با نوراهان و مبتدیان، شیوخ و کاملان را می‌جوید تا در نهادشان آتش عشق را به شکفتن آورد «من مرید نگیرم. من شیخ می‌گیرم، نه هر شیخ، شیخ کامل» (شمس، ۱۳۶۹: ۱/ ۲۲۶).

با غور و غوص در مقالات مأثور از این پیر ضعیف‌اندام تبریزی، معلوم می‌شود که اندیشه و عمل شمس، معجونی شگرف از «آشتی اضداد» است. چراکه در پرتو زبان و اندیشهٔ به ظاهر تناقض‌جوی او، می‌توان وحدت‌نگرانه، از حصار کثرات رست و هستی را، همه پیکره‌ای واحد دید و قطبّیت دوگانهٔ مفاهیمی چون کفر و ایمان، خیر و شر، جبر و اختیار، نیکی و بدی، راست و دروغ، گناه و صواب، پیروزی و شکست را با یک چشم نگریست.

نقدی بر بن‌مایه‌های تناقض‌بارگی در شخصیّت شمس

به قول شفیعی کدکنی، هر هنرمند بزرگی در مرکز وجودی خود یک تناقض ناگزیر دارد؛ تناقضی که اگر روزی به ارتفاع یکی از نقیضین منجر شود، کار هنرمند نیز تمام است ... خلاقیت هنری چیزی جز ظهور گاه گاه این تناض‌ها نیست (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۵۰).

بر این اساس، رفتار شمس و اقوال مأثور از وی مبیّن آن است که وی در زمرهٔ ملامتیه بوده است که می‌کوشیده‌اند تا از راه اعمال ظاهراً سرزنش‌آمیز، ملامت مردمان و اقبال حضرت حق را بر خود روا

دارند. سخنان و احوال منقول از شمس بویژه در کتابی چون مناقب‌العارفین، صمیمیّت و وابستگی او را بدان گروه به اثبات می‌رساند. اینکه مولوی هم به ستایش از قلندریه برخاسته است، دلیل دیگری بر صحّت این ادعا و ابراز ارادت به سیرهٔ عملی شمس بوده است. همین قلندرانگی احوال و اقوال شمس، وجه روشنی از تناقضات عرصه حیات او را بر ما مکشوف می‌سازد. یعنی وی بر آن سر بوده است تا رضایت خالق را در ملامت مخلوق بجوید و به اصطلاح گنج را در ویرانه طلب کند. زیرا همداستان با آن که گفته‌اند: «از خلاف‌آمد عادت، بطلب کام»، حکما هم می‌گویند: «هرگز از ظلمتی که در مجرای قانون عالم هستی است، روی برنتابید؛ زیرا در قاعدهٔ جریان اضداد، حکمت‌هایی وجود دارد که ضرورت آن‌ها به خوبی در علوم و معارف قابل مشاهده است» (جعفری، ۱۳۸۸: ۷۱). لذا می‌بینیم که آب حیات در تاریکی، بهار در دل خزان و گنج در کتم رنج نهفته است:

که ز ضدها ضدها آمد پدید　　در سویدا روشنایی آفرید
(مولوی، ۱۳۸۵: ۱ /۳۸۶۵)

بر اساس همین، تناقضات عملکردی است که شمس در مسند یکی از علما و فضلای زمان، از معاشرت با اهل فضل و عالمان عصر دوری می‌جست و به شیوه‌ای نابه‌روال، بیشتر در کاروانسراها یا شبستان مساجد رحل اقامت می‌افکند (ر.ک: شیمل، ۱۳۸۲: ۳۹).
حاصل کارسازی شمس در جان مولانا هم، متابع همین قضیهٔ تناقض‌ورزی و همبود اضداد است. شمس که خود با رقص و سماع و موسیقی میانه‌ای نیکو نداشت، مولانا را سماع‌بارهٔ کوی و برزن و ترانه‌گوی کوچه و بازار ساخته و چنگ و چغانه را در دستان وی، جایگزین مصحف شریف کرده است:

در دست همیشه مصحفم بود　　وز عشق گرفته‌ام چغانه
اندر دهنی که بود تسبیح　　شعر است و دوبیتی و ترانه
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۲۳۵۱)

به اعتراف مولانا در پرتو همین اعجاز تناقض‌بنیان و وجود کیمیاگر شمس است که او اکنون از منبرداری و مصطبه‌نشینی به شوریدگی و سماع‌زنی رسیده است تا جایی که حتی فتاوای دینی خود را هم برای مریدان مسئله‌جو، در حال پایکوبی و دست‌افشانی صادر می‌کرده است (ر.ک: مولوی، ۵/ ۲۳۸ به بعد).

ایـن تناقض‌آفرینی آنچنان از معدن کیمیابار وجود شمس، در ظرف وجودی مولانا تأثیر نهاد که مولانا در پی غروب ثانی شمس، و قبول عدم امکان مراجعت او، با پذیرش صلاح‌الدّین به عنوان پیر و مراد نویافتهٔ خویش، یکی از نامتعارف‌ترین تصمیمات ممکن را در پهنهٔ عمر خود عیان ساخته است. زیرا هر اندازه که شمس، شوکت و شأنی فاضلانه داشت و در علم و شریعت‌گرایی و حدیث‌شناسی استاد بود، این پیر نوگزیده از علم و درس و مدرسه بهره‌ای نداشت و جز حرفهٔ زرگری چیز دیگری نمی‌دانست.

چگونه است که وجود نیم‌سوختهٔ مولانا، در مؤانست و موافقت با این زرگر نوخاسته دوباره به آتش می‌نشیند و حتی تحمّل هرزه‌درایی‌ها و شماتت‌های مریدان و نزدیکان را هم بر او هموار ساخته است. این دگردیسی روحانی می‌تواند حاصل کارسازی شمس در جان مولانا و برآیند باور وی برای زیستن خلاف رأی عام و به نوعی «شنای خلاف جهت آب» باشد.

گویی مولانا، جان بی‌قرار شمس را نیک می‌شناخته و به فراست ذاتی خود می‌دانسته است که این پیر ناپایا در قرار وصل نمی‌گنجد و بر اساس تناقض‌گرایی نهادینه در طبع او، ممکن است هر آن از بهار وصل در خزان فراق آویزد. لذا پیشگویانه نگرانی خویش را از این که شمس پای در فراق آورد، بیان داشته است:

مـــرا یـــارا چنیـــن بی‌یـــار مگـــذار　　زمـــن مگـــذر، مـــرا مگـــذار، مگـــذر
(مولوی، ۱۳۷۴: غ۱۰۴۱)

گسترهٔ این تناقض‌بارگی‌ها، گذشته از دو دههٔ پایانی عمر مولوی، در روز مرگ او هم به دو شکل خود را نشان داد. یکی در شدّت شیون یهودیان، مسیحیان و غیرمسلمانان در مراسم تدفین و خاکسپاری یک دانشی‌مرد و شریعت‌مدار اسلامی و دیگری رقص و پایکوبی دراویش مولویه بر سر تربت او که شاید محصول عمل عاجلانه به این وصیت منظوم مولانا باشد که:

اگـر بـر گـور مـــن آیـی زیـارت　　تـــرا خـــرپشته‌ام رقصـــان نمایـد
میـا بـی‌دف بـه گـور مـن بـرادر　　کـه در بـزم خـدا غمگیـن نشـاید
(مولوی، ۱۳۷۴: غ۶۸۳)

شمس؛ مشتاق زندگی امّا مایل به مرگ

اینکه عرفا بر همهٔ عالم عشق می‌ورزند، مؤیّد آن است که دنیا را دوست می‌داشته و میوه‌های تلخ و شیرین و غم و شادی آن را هدیهٔ باغبان ازل می‌انگاشته‌اند:

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست　　عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
(سعدی، ۱۳۸۷: غ۱۳)

در قولی معروف و منسوب به متنبی شاعر، آمده است که «تُعرَفُ الأشیاءَ بأضدادِها» که البته در شکل‌های دیگری چون «و بِضِدِّها تَتَبیّن الأشیاءُ» یا «الأشیاءُ انمّا تَتَبَیّنُ بأضدادِها» نیز منقول است. نظر به این اصل کهن، من بر آنم که بلندای جهان از دو جهت، برای شناخت حق تعالی نردبانی نارساست. آنگونه که شیخ شبسترنشین گفته است:

ظهـور جملـه اشـیاء بـه ضـدّ اسـت　　ولـی حـق را نـه ماننـد و نه ندّ اسـت
(شبستری، ۱۳۸۶: ب۹۱)

جهان خلقت، اولاً با همه وسعت و طمطراقش، نه ضدّ ذات الهی است تا سبب شناخت او شود (چونان نور و ظلمت یا پستی و بلندی) و ثانیاً نه ندّ او تا مددرسان شناخت خالق از مجرای مخلوق گردد. بلکه جهان، «عدم»ی است «هستی»نما و «نمود»ی است در هیأت «بود» و برای نمایش هستی نامحدود ذات الاهی، ظرفی ضعیف و رسنی نارساست. مع‌الوصف پیداست که ارادهٔ خالق بر خلقت جهان مقرر شده تا چونان آیینه‌ای محدود و خاموش، جمال نامحدودش را به تجلّی آورد و از آنجا که شیرازهٔ خلقت عالم، بر مدار عشق است مگر می‌شود محصول عشق و وجود عاشقی چون آدم در این سرای صدرنگ، نازیبایی باشد؟

شمس آن چنان که شیوهٔ معمول اوست، تناقض‌مندانه دنیا را نه سجن مؤمن که راحت‌جای و محل خوش‌باش او دانسته است. او در این انگاره باک ندارد که علی‌رغم اعتقاد و ارادت عمیقش به احادیث نبوی، این بار بر حدیثی محکم از رسول (ص) خرده گیرد که «مرا از این حدیث عجب می‌آید که الدّنیا سجن المؤمن. که من هیچ سجن ندیدم. همه خوشی دیدم. همه عزّت دیدم. همه دولت دیدم» (شمس، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۱۷). این درجه از رضایت و خشنودی در فراغ‌جای عالم، به شمس امکان می‌دهد که در ادامهٔ همین جملات، پا در سر حدّ شطح‌تراشی گذارد و در وصف عظمت شأن و شوکت خویش در دنیا بگوید:

> اگر کافری بر دست من آب ریخت، مغفور و مشکور شد. زهی م! پس من خود را چگونه خوار کرده بودم؟ چندین گاه خویشتن را نمی‌شناختم. زهی عزت و بزرگی! من خود همچنان گوهری یافته در آبریزی (همان).

می‌دانیم که خواجه شیراز مراد دلش را در گل‌چینی چشم از باغ عالم جسته است:

مراد دل از تماشای باغ عالم چیست؟ به دست مردم چشم از رخ تو گل چیدن
(حافظ، ۱۳۷۹: غ۳۹۳)

امّا شمس نیز پیش از او بهجت‌سرای عالم را سراسر عیش و خوشی و عشق دیده است. اگر به گفته نبوی، دنیا محبس مؤمن است [که هست] شمس خود را فراتر از درجهٔ مؤمن می‌داند. او از خاصان درگاه حق است و به مصداق «حسنات الابرار سیّئات المقرّبین» این حدیث در باب او صادق نیست. زیرا او از قید کفر و ایمان رسته و با دلدار پیوسته است «او نگفت الدّنیا سجن العباد، سجن المؤمن گفت. عباد قومی دیگرند» (شمس،۱۳۶۹: ۲/ ۱۳).

آوردگاه عالم، امانت‌سرایی است که به قدر گنجایی خود، بناست مجلای عظمت آفریدگار گردد. رسالت آدمی آنست که بتواند بنا به قاعدهٔ «این همانی»، عکس آینهٔ حق را در آینه دل بتاباند و یا به دیگر بیان، با تقابل عالم غیب و شهادت، هستی را تا مرزهای بی‌کرانگی، آینه در آینه سازد.

بنابراین، هدف عارفان از آینه‌وار تلقی کردنِ اجزا، و یا کلیّت جهان، آن است که اهل بینش را به تأمل وادارند تا به حقایق وجود به دیدهٔ عبرت بنگرند و عالم اضداد را یکسره در سیطرهٔ هستی کُل یا

یگانه بی‌چون بینگارند. چنان که شاه داعی شیرازی فرماید:

بیا و صد هزار آیینه بنگر / یکی را هر یکی اندر برابر
چو در یک آینه افتد شعاعی / برون آرد به یک دم از همه سر
تجلّی خدا در عین عالم / چنین باشد که گفتم ای برادر
(شاه‌داعی، ۱۳۳۹: ۱۹۶)

اگر خداوند حکیم، در میعادگاه عالم، کمیّات و کیفیّات (چندی و چونی) را به مقابلهٔ بیرونی با هم برنمی‌انگیخت، جهان این همه زیبا و فریبا نمی‌بود. تقارن و تقابل جفت‌های ازلین، همچون مینو و مادّه، پیدا و پنهان (غیب و شهادت)، نمود و بود و کثرت و وحدت، همه ریشه در حکمت‌مندی افعال و اراده الاهی دارد چراکه اینان تنها در «نمود» می‌ستیزند و در «نهان» با هم می‌آمیزند تا بدین قرار، چرخه تدویر زندگی و مرگ در تداوم باشد. و در این میان، آدمی در مسند زبدهٔ مخلوقات، شاه‌بیت خلقت است که البته وجودش همچون جهان، آمیختار ضدین و مظهر پیکار اضداد است. شدت این آمیختاری، حتی حیرت عرفا را نیز برانگیخته است:

ندانم خال او عکس دل ماست / و یا دل عکس خال روی زیباست
ز عکس خال او دل گشت پیدا؟ / و یا عکس دل آنجا شد هویدا؟
دل اندر روی او یا اوست در دل / به من پوشیده شد این راز مشکل
(شبستری،۱۳۸۶: ب ۷۹۴)

در آثار برجستهٔ عرفانی، کمتر اثری یافت می‌شود که در آن، از آینه‌واری جهان یا اجزای آن، سخن نرفته باشد. حتی خود انسان را بواسطهٔ وجه ظلمانی (ظلوم بودنش) تاباننده عکس ذات الهی دانسته‌اند؛ چراکه حقیقت آیینگی هم به وجه تاریک و ظلمانی اوست. و تا پیوستار و تلاقی دو وجه تاریکی و نور نباشد، ماهیت آیینه هم آشکار نمی‌شود. در وجود آدمی نیز آیینهٔ آن‌سو نمای خلقت است، «چونی و چندی» به شیوه‌ای شگرف و مداوم در پیکار و آشتی دمادم‌اند، زیرا او محصول تلاقی روح علوی و جسم سفلی است.

لذا با دل‌سپردن به سیاق بیان شمس در مقالات، پی می‌بریم که در باور او، مفاهیم به ظاهر متضاد، نه در ستیزی کهنه و محوردار، که در یک آشتی نامأمول، همیار و پیوستار هم‌اند. از همین روست که در بینش وحدت‌نگران، تمام عالم، یک صدا با گلویی گرم در فریاد است تا «نمود» خود را به «بود» خالق گره زند و نگاه معرفت‌جویان را از فریب‌گاه کثرات، به سوی گوهر وحدت‌بینی رهنمون باشد. جز در این زوایهٔ نامتعارف از نگرش شمس، کجا می‌توان دید که گناه نشانهٔ لطف حضرت حق و شکست، عین ظفر باشد. «لطف خفی آن بود که در معصیت دهد اگرنه لطف در طاعت، خفی نبود. دو کس کشتی می‌گیرند، یا نبردی می‌کنند، از آن دو کس، هر که مغلوب و شکسته شد، حق با اوست، نه با غالب. زیرا که انا عند

المنکسره قلوبهم» (شمس،۱۳۶۹: ۲/ ۲۰۵). چنان که می‌بینیم بذر همین تلقی نامتعارف، از شمس در نهاد مولوی هم ریشه می‌دواند تا بعدها در گرماگرم شور و شیدایی عارفانه، اینگونه آن را به زبان آورد که:

هست دریـن گفـت تناقـض و لیـک　　در طـرف دیـده دیـدار نیسـت
طاقـت و بـی‌طاقـتی آمـد یـکی　　پیـش مـرا طاقـت گفتـار نیسـت
(مولوی، ۱۳۷۴: ت۳۴۸۲)

باز هـم به طرزی تناقض‌ورزانه، اشتیاق ذاتی شمس برای زندگی در فرح‌سرای عالم، درآمیخته است با اشتیاقی از جنس دیگر که البته قاطبهٔ مردم از آن هراس دارند «اشتیاق در مرگ». (در این باره ر.ک: بررسی خصوصیّات اخلاقی شمس تبریزی بر اساس مقالات؛ مهدی ملک ثابت، فاطمه محمّدی عسکرآبادی؛ ۱۳۹۲ ؛ شماره ۴۱). این درجه از تنوّع طبع و لغزان بودن میان دو قطب زندگی و مرگ، تنها برازندهٔ وجود شوکت‌مند شمس است که به نوعی جامع اضداد گشته است. او همان اندازه که به خوشی‌های عالم مشتاق است چونان طفلی شیرخواره که مشتاق سینهٔ مادر است، برای آغوش مرگ نیز در اشتیاق است. «اگر تو را روشنایی و ذوقی هست که مشتاق مرگ می‌باشی بارکا... فیک. مبارکت باد! ما را هم از دعا فراموش مکن» (شمس،۱۳۶۹: ۱ /۸۶) و در مقابل گریزندگان از مبارکی مرگ را می‌نکوهد که:

> اگر چنین نوری و ذوقی نداری، پس تدارک کن و بجو و جهد کن که قرآن خبر می‌دهد که اگر بجویی چنین حالت بیابی. پس بجوی. فتمنّوا الموت ان کنتم صادقین مومنین و چنانکه از مردان، صادقان و مومنان هستید که مرگ را جویانند همچنان از زنان، مؤمنات و صادقات هستند. این آیینه‌ای روشن است که شرح حال خود در او بیابی (همان، ۸۷).

پیداست که در بینش دیگراندیشان، زندگی و مرگ دست در آغوش هم دارند. آنان به شیوه‌ای نامعمول و سنّت‌گریز، اصولا نو بودگی و حیات حقیقی را در مرگ می‌جویند:

ای حـیات عاشـقان در مردگـی　　دل نیابـی جـز کـه در دل بردگـی
(مولوی، ۱۳۸۵: ۱ /۱۷۵۴)

دنیا در نظر شمس، جـایی فراخ، منبسط و مملو از بهجت، شادی و شگفتی است (ر.ک: شمس تبریزی، موحد، ۱۳۸۵: ۱۸۶). این انبساط اندیشه و گشادگی نظر در باب دنیا از آنجاست که او خود را صاحب نوعی شاداندیشی و بشارت اندرونی می‌شناسد که که به گفتهٔ سلطان‌ولد، او را «خسرو جمله واصلان عالم» کرده است (ر.ک: سلطان‌ولد، ۱۳۱۵: ۴۲). او خویش‌ستایانه، راز این فرح و شادمانی درون‌زاد را این گونه شرح داده است که:

> در اندرون من بشارتی هست، عجبم می‌آید از این مردمان که بی آن بشارت شادند. اگر هر یکی را تاج زرّین بر سر نهادندی، بایستی که راضی نشدندی، که ما این را چه کنیم؟ ما را آن گشاد اندرون می‌باید. کاشکی این‌چه داریم همه بستندی، و آنچه آنِ ماست به حقیقت، به ما دادندی (شمس،۱۳۶۹: ۱/ ۲۳۶).

ساحت دنیا از آن رو بر کارخانهٔ کیمیاگری وجود شمس، گوارا گشته است که قادر است تلخی‌هایش را شیرین، و غم‌هایش را همه شادی کند «ما آنیم که زندان را بر خود بوستان گردانیم. چون زندان بوستان گردد، بنگر که بوستان خود چه باشد!» (همان، ۲/ ۱۲). در تصوّر شمس، خاک وجود آدمی در مزرعهٔ عالم می‌تواند به مدد مهر برزیگر تعالی و باران شادی که هدیهٔ اوست، به شکفتگی و طراوت برسد و یا برعکس در هجوم سیلاب ناشادی، تباه و ناچیز گردد «شادی همچون آب لطیف صاف به هرجا می‌رسد، درحال شکوفهٔ عجبی می‌روید و «من الماء کلّ شی حی». آن آبی که این آب از او روید، و از او زنده شود و شیرین شود و صاف شود. غم همچو سیلاب سیاه به هرجا رسد، شکوفه را پژمرده کند و آن شکوفه که قصد پیداشدن دارد، نهلد که پیدا شود» (همان، ۱/ ۱۹۵). شگفتا که در کتب تعبیر خواب نیز سیلاب روشن را به شادی و گنج و ثروت، و سیلاب خروشان و ویرانگر را به غم و ناشادمانی و اندوه تعبیر کرده‌اند (ر.ک: کتب تعبیرخواب، ذیل سیلاب).

بـدیهی است کـه در قاموس اندیشهٔ تناقض‌خیز شمس، این آب شادی‌آفرین می‌تواند مصاحبت اهل‌الله و آن سیل بنیان‌کن هم مقارنت با صوفی‌نمایان و نااهلان باشد که البته به گفته خواجه شیراز «روح را صحبت ناجنس عذابیست الیم». شمس در جایی دیگر هم به همین مهم اشاره دارد که دم‌خور شدن با شیخی چونان مولانا، نه از روی هم‌خرقگی، که از مصدر هم‌صحبتی و همدلی است که آن دو در پرتو آب احیاگر نفوس یکدیگر، به رشد و شکوفایی و اتّحاد می‌رسند «خرقه نیست قاعدهٔ من. خرقهٔ من صحبت است و آنچه تو [مولانا] از من حاصل کنی، خرقهٔ من آن است. چون وقت آن آید، من خرقهٔ تو بر سر نهم و تو خرقهٔ من» (همان، ۱/ ۲۲۴).

شمس مستند بـه حـدیث نبوی که فرمود: «المؤمنون (الانبیاء) لایموتون بل ینقلون» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۵۸ / ۷) مرگ را نوعی حیاتی متعالی‌تر و در ساحتی فراخ‌تر می‌بیند که با تلقّی مرسوم از مرگ در نظر عامه متفاوت است.

> اگر تو در خانه‌ای تاریک باشی و تنگ. نتوانی تفرّج کردن روشنایی را در او. و نتوانی که پای دراز کنی. نقل کردی از ان خانه به خانه‌ای بزرگ و سرایی بزرگ که در او بستان باشد و آب روان. آن را مرگ نگویند (شمس، ۱۳۶۹: ۱/ ۸۶).

در نظـر پیـر تبریزی اگر حقیقت مکتوم مرگ بر همگان روشن شود، به عوض فرار، خود آن را می‌جویند «اگر او مرادها از آن عالم دیدی، مشتاق رفتن بودی به آن عالم. پس آن مرگ، مرگ نباشد، بلکه زندگی بودی» (همان). لذا سالکان حقیقی آنسان که شاعر، بیمار، محبوس، و کودکان، در طلب قافیه، صحت، رهایی و خوشی روز آدینه‌اند، در طلب مرگ اشتیاق می‌ورزند «جان‌بازان کأنّهم بنیان

مرصوص، فداییان فتمنّوا الموت، مرگ را چنان جویند که شاعر، قافیه را و بیمار، صحت را و محبوس، خلاص را و کودکان، آدینه را» (شمس،۱۳۶۹: ۱/ ۱۵۹).

او در تلاش برای تسکین آلام مردی که سربازان مغول، برادر دانشمندش را کشته‌اند، گوید: ضربهٔ شمشیر تتاران در حکم شکستن قفل زندان، تبر زدن بر دیوار محبس، گشودن کُنده از پای اسیر، شکستن قفس برای رهایی مرغ و یا شکافتن یک دنبل چرکین بوده است، تا بدین سبب، برادر تو به زندگی جاوید و آزادی مطلق دست یابد (ر.ک: همان، ۱/ ۲۰۴).

شمس؛ خیرخواه امّا قهرجوی

«مرا در خود گاهی لطف است و گاهی قهر. از لطف ملول می‌شوم» (شمس،۱۳۶۹: ۲/ ۱۴۲). از لابلای حکایات مقالات بر می‌آید که پیر تبریزی گاهی صاحب لطفی عمیم است و از صمیم جان بر عموم بندگان همچون خراباتیان، صوفی‌نمایان و حتی کافران و معاندان مهر می‌ورزد (ر.ک: شمس، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۹۸). امّا گاهی بر کس یا کسانی می‌شورد و زبان به ناله و نفرینشان می‌گشاید که البته دعایش هم بسیار به اجابت نزدیک است. خلاف تصوّر معمول، شمس خود را که واجد صفات لطف و قهر است به کمال نزدیک‌تر می‌داند، زیرا ذات ربوبی نیز به فراخور حال و اقتضای مجال در دو قطب رحمت و غضب لغزان است. از این رو، لغزانی و تلوّن طبع شمس هم، نشان کمال حقیقی اوست. در حالی که ثبات در لطف، عین نقصان است. «مبالغه می‌کنند که فلان کس همه لطف است، لطف محض است. پندارند که کمال در آن است. نیست. آنکه همه لطف باشد، ناقص است» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۱۷). فلسفهٔ وجودی کافران و مومنان نیز که هردو بندگان حق‌اند دال بر وجود صفات قهر و جلال حق دارند «حق را دو صفت است: قهر و لطف. انبیا مظهرند هر دو را. مومنان مظهر لطف حق‌اند و کافران مظهر قهر حق» (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۲۰).

این گفتهٔ شمس نشان می‌دهد وی علی‌رغم خیرخواهی برای همهٔ بندگان و مهر نهانی بدان‌ها، با عوام در ستیز است. چراکه طاقت مهر وی را ندارند. «بسیار بزرگان را در اندرون دوست می‌دارم و مهری هست الا ظاهر نکنم. که یک دو ظاهر کردم و هم از من در معاشرت چیزی آمد، حق آن صحبت ندانستند و نشناختند» (شمس، ۱۳۶۹: ۱/ ۱۲۱). نیز در جایی دیگر خیرخواهی خود در حق بندگان را معترف است. امّا حتی با صدر آن‌ها هم در نمی‌آمیزد «با کسی کم اختلاط کنم. با چنین صدری که اگر همه عالم غلبیر کنی، نیابی، شانزده سال بود که سلام علیک بیش نمی‌کردم» (همان، ۲۹۰).

سیرهٔ شمس بر این مبنا بوده است که قهر و عداوت را با مهر و حفاوت پاسخ گوید، تا کمال روحانی و اتّصاف به صفات یزدانی را در خود نهادینه سازد و زمینه‌ساز لطف و عنایت حق گردد.

> من خوی دارم که جهودان را دعا کنم. گویم که خداش هدایت دهاد. آن را که مرا دشنام دهد، دعا گویم که خدایا او را از این دشنام دادن بهتر و خوش‌تر کاری بده تا عوض این، تسبیحی گوید و تهلیلی، مشغول عالم حق گردد (همان، ۱۲۱).

مـهـر واسعهٔ شمس تنها نه مؤمنان که حتی خراباتیان و گرفتاران تخدیر را هم در بر می‌گیرد «کسی در این خرابات به چشم شفقت بنگرد، بداند که آن حرام است و موجب حدّ است و زجر. ولیکن از روی شفقت آبش از چشم فرو آید که خدایا ایشان را خلاصی ده از گناه و مرا و همهٔ مسلمانان را» (شمس،۱۳۶۹: ۱/ ۲۹۸). امّا همین بندهٔ عطوف گاهی از شنیدن قولی یا دیدن فعلی آنچنان به قهر می‌گراید که به قول افلاکی او را «سیف‌الله» لقب می‌توان داد (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۶۳۴) زیرا می‌توانست به دعایی کسی را کشته یا مجروح گرداند.

> حضرت مولانا شمس‌الدین به یک روز از قیصریه به آقسرا رسید. در مسجدی مسافر شد. بعد از نماز خفتن، موذن مسجد گفت که از مزگت بیرون آی و به جایی میهمان شو! گفت: من غریبم. معذور دار. طمع چیزی ندارم. بگذار مرا تا بیاسایم. موذن بیچاره از غایت بی‌ادبی و چشم‌بستگی، سفاهت عظیم کرده بسی جفا نمود. فرمود که زبانت بیاماساد! فی‌الحال زبانش برآماسید ... امام مسجد درآمد و موذن را در حال نزع دید. چون از کیفیّت حالش پرسید. اشارت کرد که آن درویش مسافر را دریاب که بدین حال، مرا او کرد (همان، ۶۲۴).

با این اوصاف معلوم می‌شود که کمال حقیقی در سیلان روح میان قهر و لطف است که ماندن در یکی یا صفت مؤمنان است یا معاندان. امّا انبیای الاهی که از خلق عظیم و لطف عمیم بهره یافته‌اند، واجد هر دو هستند و در این میان شمس تبریزی نیز می‌تواند شبیه‌ترین مردمان به انبیای الهی باشد.

نیز آمیختگی مهر و غضب را در تعامل شمس با دوستان خویش می‌توان شاهد بود «آری مرا قاعده این است که هر که را دوست دارم، از آغاز با او همه قهر کنم، تا به همگی از آن او باشم پوست و گوشت و قهر و لطف ... بقا در بقا بلکه در هزار بقا» (شمس، ۱۳۶۹: ۱/ ۲۷۹).

قریب به همین قول را در جای دیگری از مقالات هم دیده‌ایم «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» (همان، ۲۱۹). آنان که با خوی تناقض‌مدار شمس آشنا بوده‌اند، می‌دانسته‌اند که قهر او همه لطف و دفعش مقدّمهٔ جذب است: «جماعتی شاگردان داشتم از روی مهر و نصیحت ایشان را جفایی می‌گفتم. می‌گفتند که آن وقت که کودک بودیم پیش او، از این دشنام‌ها نمی‌داد. مگر سودایی شده است» (همان، ۲ / ۱۷) دلیل این نوع تعامل با مریدان آن است که از نظر شمس:

> اغلب خاصان خدا آنان‌اند که کرامت‌های ایشان پنهان است. بر هر کس آشکارا نشود ... هم لطف می‌باید و هم قهر. بلکه به موضع خویش. نادان را هم قهر و لطف باشد الّا به غیر موضع از سر هوا و جهل (همان).

از دیدگاه شمس آنان که به حیات طیبه واصل شده‌اند، حقیقت قهر و لطف حق را واحد می‌بینند. زیرا هر دو صادر شده از ذاتی واحدند. الواحد لا یصدر منه الّا الواحد. «قهر او به محل قهر باشد. لطف او به محل لطف باشد. هم قهر او بایسته بود هم لطف او. اگرچه هر دو به حقیقت به یکی باز می‌آید» (شمس،۱۳۶۹: ۲/ ۱۸). در نظر عرفا هم اگر جنگی هم در عناصر طبیعت هست در رویهٔ بیرونی

قضایاست نه در ذات آن‌ها. این تناقضات میان رنگ‌هاست، جنگ حقیقی وجود ندارد زیرا همه در خدمت اراده‌ای واحدند:

هســت بی‌رنگــی اصــول رنگ‌هــا آشتــی بــاشــد اصــول رنگــهــا
(مولوی،۱۳۸۵: ۶ /۵۹)

در انگارهٔ شمس امتزاج قهر و لطف را در وجود مبارک نبوی هم که اسوهٔ احسن عالمیان است، می‌توان سراغ گرفت (شمس،۱۳۶۹: ۲/ ۱۸). اجتماع این حالات در وجود نبوی از آن روست که او جامع نفوس مؤمنین و عصارهٔ عالمیان است. زیرا المؤمنون کنفسٍ واحده هم چنان که در ادامهٔ مقال گفته است که علی در قهر و شمشیر زنی، ابوبکر در پرده‌پوشی و مدارا و عمر در عدل و انصاف سرآمدان روزگار خویش می‌توانند بود (ر.ک: همان).

فلسفهٔ جفاکاری شمس در حق دوستان که به عقیدهٔ خود او ریشه در صفات انبیای الهی دارد، آن است که با محک جفا، صدق دوستی بیشتر هویدا می‌شود و دوست محرم راستی می‌شود و از نفاق و ناراستی پاک می‌شود.

> غضب و جفا در حق دوستان کنیم. ایشان به زبان حال گویند که به بیگانگان لطف و با آشنایان قهر؟ ما به زبان حال جواب گوییم که مگر تو لطف صحبت را نمی‌بینی که در حق دوستان است و ابدالآباد است و آن است که اگر انبیای مرسل زنده بودندی، با کمال جلالتشان، آن صحبت اوشان آرزوی کردندی که کاشکی لحظه‌ای با ایشان بنشستیمی. پس آن جفا از بهر آن است تا دوست محرم راستی شود و از نفاق خو وا کند. زیرا در نهاد بندهٔ خدا نفاق نیست (شمس، ۱۳۶۹: ۱/ ۱۳۶).

بیزاری شمس را از نفاق و دعوی پوچ و بی‌پشتوانه، در جای جای مقالات می‌توان دید. همچنین قهر و لطف وارونهٔ او را از دشنام و ثنای مردمان در این جملات هم می‌توان ادراک کرد.

> مرا دشنام می‌دهد خوشم می‌آید و آنکه ثنایم می‌گوید می‌رنجم. زیرا که ثنا می‌باید چنان باشد که از بعد از آن انکار در نیاید و گر نه آن ثنا، نفاق باشد. آخر آنکه منافق است بتر است از کافر. انّ المنافقین فی الدرک الاسفل من النار (همان، ۳۱۹).

باری؛ پیشتر هم گفتیم که سرّ امتزاج قهر و لطف تنها بر واصلان حقیقی و یکدل‌شدگان با مراد (شمس) هویدا می‌شود نه بر خامان و مریدان نوپایی که به لبخندی می‌آیند و به تلخندی می‌گریزند. از همین روست که مولانا هم مریدان را ترس داده است که از جفای شمس نگریزند و دل بد ندارند و نگذارند که گرگ شیطان در چشم وقت‌شان، برف اندازد (ر. ک. همان، ۱/ ۳۲۵).

پاره‌ای دیگر از تناقضات قولی و فعلی شمس

گویی هرچه بیشتر در *مقالات* دقیق می‌شویم، این جسارت در ما قوّت می‌گیرد تا بگوییم میل به تناقض‌وارگی در قول و فعل این پیر آتش‌دم، از دو منبع متعالی مدد می‌گرفته است. یکی اینکه وی می‌دانسته‌است که حتی مشیّت بی‌مشیر حضرت حق نیز گاهی بر مدار تناقض می‌گردد. چراکه آدم را که برانگیزانندهٔ تحسین رحمانی و ربّانی «احسن الخالقین» است، از بهشت خود می‌راند، هرم آتش را بر خلیل، خنکای گلستان می‌سازد. یوسف را محروم از مهر مادر و دور از آغوش پدر، «عزیز» می‌گرداند. موسی را در دامان دشمنش به بالندگی می‌آورد و وجود ذیجود عصاره انبیای خود را به مدد سست‌ترین خانه‌ها از گزند دشمنان محفوظ می‌دارد:

هـر کـه را عـون حـق حصـار شـود　　عنکبوتیـــش پـــرده‌دار شـــود
(سنایی، ۱۳۷۷: ۲۴)

تناقض‌گرایی افعال ربوبی هم به صراحت مورد اشاره شمس است «کار خدا خود این است. ممتنعات و محالات را ممکن می‌گرداند. کور مادرزاد را بشنواند» (شمس، ۱۳۶۹: ۲/ ۱۵۵). گذشته از متناقض‌نمایی‌های موجود در مشیّت حضرت حق، در سیرهٔ نبوی هم شاهد چنین شواهدی هستیم که بعید نمی‌نماید نظر به ارادت عمیق شمس به حضرت رسول (ص) این تناقض‌دوستی‌ها از آن شکل یافته باشد.

> نفس طبع زن دارد. بلکه خود زن، طبع نفس دارد. شاوروهنّ و خالفوهنّ. رسول‌الله فرمودی که مشورت کنید، خاصه در کاری که منفعت و مضرت آن عام باشد. اکنون اگر مردی نیابیم با او مشورت کنیم، آنجا زنان باشند چون کنیم؟ می‌فرماید که با ایشان مشورت کنید، هرچه گویند ضدّ آن بکنید (همان، ۱/ ۲۸۷).

لابد بر همین مدار است که در جایی دیگر گفته است «کار ما به عکس همه خلق باشد. هرچه ایشان قبول کنند ما رد کنیم. و هرچه ایشان رد کنند، ما قبول کنیم» (همان، ۲۸۸). او به شیوه‌ای نامنتظره و مخالف با پوستهٔ شریعت، علی‌رغم اینکه قویا مرد دین و متابع سنّت و حدیث نبوی است و ادعای خرقه‌ستانی از رسول در عالم خواب می‌کند (همان، ۱۳۴) و در جایی گفته است: «مرا رسالهٔ محمّد رسول‌الله سود ندارد. مرا رسالهٔ خود باید. اگر هزار رساله بخوانم که تاریک‌تر شوم» (همان، ۲۷۰). پیرو همین قول، باک ندارد که جانشینان رسول الله را هم وقع نگذارد و گوید: «ائمّه که باشند؟ مرا با ائمّه چه کار؟ ما خود ائمّه‌ایم» (همان، ۲/ ۲۲).
شکایت مولوی هم از همین شیوهٔ نامتعارف و دیگرگون شمس (گاهی در جایگاه تجلّی خالق) در تعامل با خلق است:

بگو ای یار هـمراز این چـه شـیوه‌ست؟　　دگرگون گشته‌ای باز این چه شیوه‌ست؟

دگربار این چه دامست و چه دانه‌ست؟ که ما را کشتی از ناز این چه شیوه‌ست؟
دریـدی پرده ما ایـن چـه پـرده‌سـت؟ یکی پـرده برانداز این چه شیـوه‌ست؟
(مولوی، ۱۳۷۴: غ۳۴۵)

این را هم ناگفته نگذاریم که شمس پیرو همین تهوّر و جسارت ذاتی، که وی را قوّت مخالفت با پسندهای زمانش بخشیده است، از آن باک نمی‌دارد که ولو در لفافه، چهره‌ای نیکو از شیطان به نمایش بگذارد و او را صاحب نفسی مسیحایی و شفابخش و دارندهٔ قدمی خضرگون معرّفی نماید (در این باره ر.ک: شمس، ۱۳۶۹: ۱/ ۲۵۶ ـ ۲۲۹). گرچه نقد این تلقّی نامتعارف که همسو به نگاه موازی کسانی چون سنایی، احمد غزالی و عین‌القضات همدانی به جایگاه ابلیس است، خود مجالی مستوفا می‌طلبد.

تکمله

ذیلا مواردی از گفتار و رفتار هنجارگریز شمس را که ریشه در همین مؤلّفهٔ تناقض‌دوستی دارد، ذکر می‌کنیم:

• شمس در عین اینکه به کار مشغول است، صاحب فراغت و آسودگی است (شمس،۱۳۶۹: ۱/ ۱۲۰).

• باوجود اینکه همواره نکته‌پرداز و جویای دانایی است، اما از خانقاه و مدرسه اظهار بیزاری می‌جوید (همان،۱۴۱ ـ ۲۵۹).

• مدرسه‌ای که او در آن به کار و بار تعلیم مشغول است، نه از سنگ و خشت که چهاردیوارش از جنس گوشت آدمی است و معید (کمک‌کار) معلمش هم، دل است (همان، ۲۶۴).

• ناسزاگویان و دشنام دهندگانش را دوست می‌دارد و از ثناگویان خود در نفور است (همان، ۳۱۹ ـ ۱۲۱).

• از اختلاط با مردمان می‌پرهیزد (همان،۲۹۰ ـ ۲۱۹) لطف خلق او را ملول می‌سازد (همان، ۲/ ۱۴۲) اما کافران را دوست می‌گیرد زیرا اهل دعوی و نفاق نیستند (همان، ۲۹۸).

• خرابات را می‌ستاید (همان، ۲۹۸ ـ ۳۰۲) اما حشیش را ذم گفته (همان، ۷۴) و از شراب بدگویی می‌کند (همان،۲/ ۱۵۵).

• اهالی دعوی را دوست نمی‌دارد، اما در ستایش از فضایل خویش یدی طولا و زبانی گویا دارد (همان، ۱/ ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۰۵، ۱۵۲، ۷۸، ۲۷، ۲۴۵، و نیز ۲/ ۲۹، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۶۸، ۱۶۹ و...)

• ماهیت وجودیش هم بر چرخه تناقض می‌گردد، چون محصول دیدار و درک او یا اسلام است یا الحاد «هرکه مرا دید یا مسلمانی مسلمان شود یا ملحدی ملحد... اگر یک روی ورق برخواند ملحد شود و اگر هردو روی ورق بخواند مسلمان شود. صدیقی شود که در وصف نگنجد» (همان، ۲۸۸).

• مال حلال و حرام نزد او یکسان است زیرا «آن مال که راه زنند و بر من آرند، حلال شود پیش من. مرا چه تفاوت کند؟» (همان، ۲۹۰). نیز طهارت او از گزند الواث در امان است «مرا اگر در میان خم روم، جامه‌ام از نماز نرود. مرا چه زیان؟» (شمس، ۱۳۶۹: ۲/ ۱۵۵).

• نغزترین سخنانش را در لفافهٔ مضاحک در می‌پیچد تا سرّ عظیم را در مخاطبهٔ عوام (نه برای خواص) و به تعبیری گنج را در ویرانه نهاده باشد

آن وقت که با عام گویم سخن، آن را گوش دار که همه اسرار باشد. هرکه آن سخن عام مرا رها کند، که این سخن ظاهر است، سهل است، از من و سخن من برنخورد. هیچ نصیبش نباشد. بیشتر اسرار در آن سخن عام گفته می‌شود. سرّی عظیم باشد که از غیرت در میان مضاحکی شود (شمس، ۱۳۶۹: ۲ / ۱۳۱).

• در نظرگاه او، رفتن مساویِ رسیدن است و خواستن مرادفِ داشتن «تمنّای هرچیزی، مژدگانی است از حق به حصول آن چیز» (همان، ۲۹۷).

• با وجود اینکه به گفته خود، شهر به شهر در طلب شیوخ و کاملان (نه سالکان مبتدی و نوآموز) می‌گردد تا آنان را به شاگردی گیرد، اما در آستان مرید خود که مولاناست سر تعظیم فرو می‌نهد.

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 دوستی من از کجا؟ الا از برکات مولاناست هرکه از من کلمه‌ای می‌شنود. هرگز یا چندین گاه کسی از من چیزی می‌شنود؟ با کسی چیزی می‌گفتم؟ (همان،۲/ ۱۳۱)

• از جمعیّت خاطر گریزان و دوست‌دار پریشان‌احوالی و تنیدن بر مدار تفرقه است.

یکی درویشی از امّت محمّد را دعا کرد و می‌گفت که خدا ترا همه جمعیت دهاد!. گفت: هی هی این دعا مرا مکن! مرا دعا کن که یارب جمعیّت از او برگیر! خدایا تفرقه‌اش ده که من عاجز شوم در جمعیّت (همان،۱/ ۲۸۱).

نتیجه‌گیری

شمس تبریزی تناقض چیست در احوال دل؟ هم مـقیم عشق باشد هم ز عشق آواره‌ای
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۳۶۴)

بـه گفتهٔ سلطان‌ولـد، گوهر وجودی شمس و وجود عظیم او را کسی جز مولوی، نشناخته است (سلطان ولد، ۱۳۱۵: ۲۲۵). با این حال، خود تأکید می‌کند که علی‌رغم مهر عمیم شمس در حق بندگان، خونریزی در نهادش مؤکّد بوده است. او در باب معرفی شمس گوید:

شـمس تبریـز بـود از آن شـاهان دعـوتـش کرد لاجـرم سـوی آن
رهبـرش گشـت شـمس تبریـزی آن که بـودش نـهاد خـونـریزی
دعوتـش کـرد در جهـان عـجب کـه ندیـد آن به خواب، تـرک و عرب
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۱۶۷)

گفتیم که شیرازهٔ اندیشه شمس، بر شالوده‌گریزی و تناقض‌خیزی استوار است و بکارت گفته‌هایش

به تناقض‌بارگی پیدای آن‌ها باز بسته است. در خوانش مقالات شمس، درمی‌یابیم که هرآنچه هست در پس تناقض‌هایی در لایهٔ بیرونی‌شان، در سطوح پنهانی و نهانخانهٔ فهم، بر مداری یگانه می‌تنند و دم از پیامی واحد می‌زنند. در قاموس فکری شمس، مفاهیم به ظاهر متضاد، نه در ستیزی کهنه و محوردار، که در یک آشتی نامأمول، همیار و پیوستار هم‌اند.

کالبدشکافی و نشانه‌شناسی گفته‌های شمس در مقالات، می‌تواند ما را تا پستوهای ناخودآگاه و خمخانه‌های خیال و باور او رهنمون شود. در انگارهٔ تناقض‌جوی شمس تبریزی، که خود مقیمی آواره و پیری مرادجو است، حقیقت‌ها عریان‌اند و تنها باید دیگرگونه‌شان نگریست. ما آدمیان مسحور تکراریم که نمی‌توانیم حقیقت را در دل اضداد به تماشا آوریم. یعنی کافردوستی شمس، خرابات‌ستایی وی، جفاگزینی و قهر او با مومنان و عدم اختلاطش با مردمان، دشنام‌پذیری و ثناگریزی او، همه و همه تجلّی‌های یک حقیقت ناب و بی‌ریاست تا همگان بدانند، هرچه هست با حق غیریت ندارد و همه پرتوهایی از فروغ یگانهٔ اوست که در آیینهٔ اوهام آدمیان افتاده است:

دوش پیری مرا به خواب گفت — کافت راه عشق از من و ماست
گفتمش ما و من کدام بود؟ — کاین همه مشکلات حل ز شماست
گفت: هرچیز کان نه عین حق‌است — همه ما و من است و عین خطاست

(شمس،۱۳۶۹: ۲/ ۱۵۲)

گاهی تمام حقیقت را در یک جمله می‌توان دید. گویی حقیقت به شکلی مجسم در پیکرهٔ آن جمله نمود یافته است. به حقیقت اگر نه با چشم سر، که با نور دل نظر کنیم در مسیر حیات هر روزینه، نفحه‌های رحمانی را که بر خلوت و جلوت ما می‌وزند، به ادراک می‌توانیم آورد «إنّ لِرَبّکُم فی أیامِ دَهرِکُم نَفَحاتٌ، ألا فَتَعَرَّضُوا لَها» پس سعادت‌یافته است آن کس که غنیمت داند و چنگ زند. و چه نیکو گفت شمس دُرریز تبریز که گاهی: «این نفحات، نفَس بنده‌ای باشد از بندگان مقرّب؛ که اوست کیمیای سعادت، نه آن کتاب. والله نه آن کیمیاست نه سعادت، که یک ذره از آن کیمیا، بر صدهزار هزار خانهٔ پر مس نهی، زر خالص شود» (همان، ۱۵۲).

از دریچه دید شمس دنیا و خوشی‌های آن، همان اندازه مطلوب‌اند که مرگ. رسیدن به این پایه از سکینه روحانی و طیب خاطر، صفت بندگان وارسته و اولیای راستین الاهی است که به درجهٔ «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس/۶۲) نائل آمده‌اند و وجودشان کیمیایی است که کهنه‌جانان را به شرط قابلیت، در مسیر بالندگی و برازندگی می‌کشاند.

منابع

ـ قرآن کریم
ـ افلاکی، شمس‌الدّین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیچی، دنیای کتاب، تهران،ایران، چاپ دوم.
ـ تبریزی، شمس‌الدین محمّد،(۱۳۶۹)، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح و تعلیق محمّدعلی موحّد، انتشارات خوارزمی، تهران، ایران، چاپ سوم.
ـ جعفری، محمّدتقی، (۱۳۸۸)، علل و عوامل جذابیت سخنان مولوی، مؤسّسه نشر آثار علامه، تهران، ایران، چاپ چهارم.
ـ حافظ، شمس‌الدّین محمّد، (۱۳۷۹)،دیوان، به کوشش صفر صادق‌نژاد، بر اساس نسخه قزوینی، نشر قطره.تهران،ایران.
۶ – دین لوئیس، فرانکلین، (۱۳۸۶)، مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی، نشر نامک، تهران،ایران، چاپ سوم.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۸۷)، شرح جامع مثنوی، نشر اطّلاعات، تهران،ایران، چاپ شانزدهم.
ـ سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۲۵)، زندگینامهٔ مولانا جلال‌الدّین، با مقدّمهٔ سعید نفیسی، نشر اقبال، تهران،ایران، چاپ دوم.
ـ سعدی، مصلح بن عبدالله، (۱۳۸۷)، کلیات، به تصحیح: محمّدعلی فروغی، نشر تلاش،تهران، ایران.
ـ سلطان‌ولد، (۱۳۱۵)، ولدنامه، به تصحیح جلال‌الدّین همایی و اهتمام بانو همایی، نشر هما،تهران،ایران.
ـ سنایی، حکیم ابوالمجد، (۱۳۷۷)، گزیده حدیقه‌الحقیقه، به کوشش علی اصغر حلبی، نشر اساطیر، تهران،ایران، چاپ دوم.
ـ شاه داعی شیرازی، (۱۳۳۹)،دیوان، به تصحیح محمد دبیرسیاقی، نشر رنگین،تهران،ایران.
ـ شبستری، شیخ محمود، (۱۳۸۶)، گلشن‌راز، به کوشش محمّدرضا برزگرخالقی، نشر زوّار، تهران،ایران، چاپ دوم.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، با چراغ و آینه، انتشارات سخن، تهران، ایران،چاپ چهارم.
ـ شیمل، آنه ماری، (۱۳۸۲)، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران،ایران، چاپ چهارم.
ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۵۱)، خط سوم (دربارهٔ شخصیت، سخنان و اندیشه‌های شمس) ، نشر عطایی.تهران،ایران.
ـ طبری، محمد بن جریر، (بی‌تا)، تفسیر جامع البیان فی تفسیر القران، دارالمعرفه، بیروت، لبنان.
ـ لاهوری، محمد اقبال، (۱۳۸۹)، کلیات اشعار، انتشارات زوار، تهران،ایران، چاپ پنجم.
ـ مجلسی، محمّدباقر، (۱۴۰۳)ق. بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، مؤسّسه الوفاء، بیروت، لبنان، چاپ دوم.
ـ موحّد، محمّدعلی، (۱۳۷۵)، شمس تبریزی، انتشارات طرح نو، تهران، ایران.
ـ مولوی، جلال‌الدّین محمّد بلخی، (۱۳۸۷)، فیه‌مافیه، به تصحیح فروزانفر، نشر امیرکبیر تهران،ایران،

چاپ دوم.
ـ مولوی، جلال‌الدّین محمّد بلخی، (۱۳۷۴)، دیوان کبیر، به تصحیح بدیع‌الزّمان فروزان‌فر، نشر نگاه، تهران،ایران، چاپ اوّل.
ـ ـــــ(۱۳۸۵)، مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون، انتسارات هرمس، تهران، ایران، چاپ سوم.
ـ اراکی، محسن، (۱۳۸۱)، «شمس در اشعار مولانا»، مجلهٔ کیهان فرهنگی، سال نوزدهم، شماره ۱۹۳، ص ۴۴.
ـ مهدی ملک ثابت، فاطمه محمّدی عسکرآبادی،(۱۳۹۲) بررسی خصوصیّات اخلاقی شمس تبریزی بر اساس ـ مقالات، دو فصلنامه علمی ترویجی علامه،نامهٔ پژوهشی ادبیات و عرفان، سال سیزدهم، بهار و تابستان ۹۲، شماره پیاپی ۴۱.

رد پای شمس‌الدین تبریزی در ادبیات کلاسیک ترکی

یاسمین آق‌قوش[1]
ناصرالدین مظهری[2]

چکیده

شمس‌الدین تبریزی خرقه پوشی از نوادر روزگار و منبع فیض و کمال بوده است که همه شاعران ترک و فارس از وی به گونهٔ الهام بهره گرفته‌اند. این شخصیت افکار و رفتارش رمز و رازهای بیشتر و رمز آلودتری نسبت به دیگران داشته است. شخصی که با یک گذر، آتش بر خرمن هستی مولانا زد تا از جرقه‌هایش شاعران ترک‌زبان در درازنای تاریخ و تا زمان معاصر اقتباس نور کردند و وی را منبع الهام و خورشید حقیقت خویش دانستند. وقتی ادبیات کلاسیک ترکی را ورق می‌زنیم، اثر ملموس و محسوس عطرآگین معنوی شمس‌الدین تبریزی ازلابه‌لای اشعار شعرا به مشام می‌رسد. مشخصات گوناگون و ابعاد شخصیت آن بزرگوار با شکوه و وقار تمام در ادبیات کلاسیک ترکی منعکس شده است.

شکی نیست که تاثیر شمس‌الدین تبریزی بر شعرای ترک و به ویژه شعرای کلاسیک، فراوان بوده است؛ به طوری که بیان همهٔ ابعاد آن تاثیر و تأثر از حوصلهٔ این مقالهٔ کوتاه خارج است. از این روی، ما در این نوشتار بر آن هستیم تا بحث خویش را تنها در خصوص شرح و بیان اشعاری متمرکز کنیم که نام شمس‌الدین تبریزی در آنها به صورتی واضح ذکر گردیده است. در این مقاله خواهیم دید که جایگاه شمس‌الدین تبریزی در پرتو این اشعار تا چه حد است و شاعران کلاسیک ترک به این شخصیت برجسته با چه دیده‌ای نگریسته‌اند.

واژگان کلیدی: شمس‌الدین تبریزی، شعر کلاسیک ترکی، مولانا، منبع فیض.

۱. دانشگاه قرمان اوغلو محمد بک، دانشکده ادبیات، رشته زبان و ادبیات ترکی استانبولی، ترکیه
۲. دانشگاه قرمان اوغلو محمد بک، دانشکده علوم اسلامی، رشته حدیث، ترکیه

مقدمه

در واقع، بنیان‌های زیبائی‌شناسی و نظری ادبیات کلاسیک ترکی از اسلام سرچشمه گرفته است. این ادبیات از اواخر قرن سیزده میلادی تا نیمهٔ دوم قرن نوزده میلادی بدون هیچ نوع تغییر، تبدیل فراگیر و ضعفی موجودیت خود را حدود ششصد سال ادامه داده (آکون، ۱۹۹۴: ۹ / ۳۸۲) و با پشت سر گذاشتن مراحل فراوان، اصالت و یک‌دستی‌اش را حفظ کرده است. حتی می‌توان گفت که ادبیات کلاسیک ترکی همان شکل و قالب قرن چهاردهم میلادی را در قرن نوزدهم نیز بدون هیچ کمی و کاستی حفظ کرده است (گیب، ۱۹۹۹: ۲۸). بنا بر برخی دلایل موثق، اولین آثار ادبیات کلاسیک ترکی که آن را ادبیات دیوانی نیز می‌گویند، در قرن سیزده میلادی در سرزمین آناتولی به رشتهٔ تحریر در آمده است (بانارلی، ۱۹۹۷: ۳۴).

بدون شک، تأثیر شخصیت شمس‌الدین تبریزی بر مولانا جلال‌الدین ـ که در اوایل شکل‌گیری ادبیات کلاسیک ترکی در قونیه اقامت گزید و در آن جا نیز دفن گردید ـ بسیار ژرف بوده است. مولانا جلال‌الدین که با اشعار و افکار خویش صدها سال انسان‌ها را تحت تاثیر قرار داده، درحقیقت از برجسته‌ترین بزرگانی بوده که اندیشهٔ وحدت وجودی‌اش را با شور، جوش و خروش تمام در زندگی‌اش منعکس می‌کرد (همان، ۲۹۲). بعد از تاسیس طریقت مولویه ادبیات ترکی شاخ و برگ‌های فراوانی یافت و در جغرافیای وسیعی منتشر گردید. البته به همین سبب بود که شعرای ادبیات کلاسیک ترک در اشعار خود از مولانا و فلسفهٔ زندگی اش فراوان یاد کرده‌اند. شمس‌الدین تبریزی با تاثیر فوق‌العاده‌اش بر زندگی رومی، جزء جدا نشدنی شخصیت آن بزرگوار تلقی می‌گردد و شعرای ادبیات کلاسیک ترکی نیز نام او را در اشعارشان از یاد نبرده‌اند.

> شمس‌الدین محمد بن‌علی بن ملک داد تبریزی است. وی حدود سال ۵۸۲ در تبریز به دنیا آمد. او مردی درس خوانده، دانشمند و به همهٔ اصول و فروع معارف اسلام و اسرار عرفان و تصوف آگاه بود (مهدی‌آذریزدی، ۱۳۸۶: ۳۴)

> شوریده‌ای از شوریدگان عالم و از آن رندان عالم سوز بود که خشت زیر سر و بر تارک نه اختر پای دارند و در هر هزارهای یا سدهای یکی از ایشان ممکن است در گوشه‌ای از گوشه‌های زمین ظهور کند (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷ :۱۱).

در ایـن مقـاله نـظرات شعرای ادبیات کلاسیک ترکی در پرتو اشعار و مثنویاتشان که دربارهٔ شمس‌الدین تبریزی سروده‌اند مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. به ویژه شاعران طریقت مولویه که در شعر خود نام شمس‌الدین تبریزی را فراوان ذکر کرده‌اند. سایر شاعران ادبیات کلاسیک ترکی نیز به نوبهٔ خود به مناسبت‌های گوناگون از شمس‌الدین تبریزی یاد کرده‌اند. در این جستار کوشیده شده است تا اشعار سروده شده در خصوص شمس‌الدین تبریزی تحت عناوین مختلف مورد مطالعه قرار گیرد و شرح داده شود.

شمس و مولانا

البته تاثیر شخصیت شمس‌الدین تبریزی بر مولانا چنان است که نمی‌توان یکی را از دیگری مجزا دانست و یا یکی را ذکر کرد و از دیگری چشم پوشید. به همین سبب شعرا هم گهگاه در اشعار خویش این دو مرید و مراد را باهم ذکر نموده‌اند. فاضل که از شعرای بوسنی است در شعری دربارهٔ خود چنین می‌گوید: «من بندهٔ این دو سلطان شده‌ام. یکی مولانا و دیگری شمس‌الدین که روشنی می‌فشاند». شاعر با ذکر کلمه‌های سلطان و گدا از هنر تضاد یاری گرفته و در مقابل فضیلت این دو سلطان خویشتن را کمترین گدای کوی ایشان تصویر نموده است:

بیر ادنی چاکریم ایکی شاه عالم و فضلن　　جناب مولوی و شمس تبریزی درخشانن
(دومان، ۲۰۰۵: ۹ /۱۹۳)

فرهاد پاشا درشعر خود می‌گوید که «در حالی که مولانا همهٔ سوگندهای خویش را به نام شمس‌الدین می‌نمود اما ما بندهٔ بنده شمس گشته‌ایم». شاعر در این شعر خویش مولانا را چاکر شمس و خویش را چاکر و بندهٔ مولانا معرفی کرده و به هر دوی شان اظهار ارادت نموده است:

بندهٔ بنده‌سی‌یوز سلطان تبریزی نن　　شمسه در هپ قسمی حضرت مولانا نن
(ییلدیز، ۲۰۰۷: ۴ /۵۲)

در شعر ذیل، عشقی اسکوداری رابطهٔ شمس و مولانا را تعریف می‌کند. وی معتقد است که نور فیض به مولانا از جانب تبریز رسیده است. شاعر در این مصرع، مولانا را به ماه تشبیه نموده که فیض و نور خویش را از آفتاب کسب می‌کند. تشبیه شمس به آفتاب و مولانا به ماه و سپس هم پرتو افشانی ماه در این شعر به تصویر کشیده شده است.

حضرت ملایه تبریزی دن ارمش تاب فیض　　شمسدن نور اقتباس ایتمش ضیاء ماهی گور
(اوزون، ۲۰۱۱: ۲ /۱۲۰)

اسرار دده که از شاعران قرن هجدهم میلادی است و خود نیز گرویدهٔ طریقت مولویه بوده در اشعار خویش هر از گاهی در بارهٔ مولانا و شمس‌الدین یاد نموده است. وی در شعر خود می‌گوید که شمس تبریزی برای مولانا و دودمانش و همچنان برای همهٔ منتسبین خویش همیشه اسرار معنوی را القا کرده و می‌کند. البته شخصیت پر رمز و راز شمس و تاثیر بسزای وی بر مولانا باعث شده است تا شاعر وی را مُلقیِ سِر خطاب کند:

شمس تبریزی دمادم بخش ایدر　　آل مولانایه بین سر عجیب
(قاسیر، ۱۹۹۶: ۱۰/۲۲)

فاضل بوسنائی مولانا را شاه سرزمین آناتولی خطاب نموده چنین می‌گوید: «اگر همت آن دوست مولانا ـ که عبارت از شمس‌الدین است ـ نبود کسی نمی‌دانست که مولانا شاه سرزمین آناتولی است». شاعر در این مصرع از تاثیر شخصیت شمس‌الدین بر مولانا که به آن مقامات عالی به واسطهٔ وی رسیده است سخن گفته است:

شاه رومن کیم بیلیر سلطان عشاق الدوغون　　اوج همتده رفیق شمس تبریز اولمسه
(دومان، ۲۰۰۵: ۵ /۲۷۴)

سلامی، یکی از شاعران معروف ادبیات دیوانی، نیز از تاثیر شمس‌الدین بر شخصیت مولانا یاد کرده است. وی سرچشمهٔ عشق را که اساس تصوف بر آن متکی است الهی می‌داند و از این که پس پردهٔ این عشق حقیقی جز برای خواص به روی دیگران پنهان است آن را پر از رمز و راز توصیف نموده است. شمس‌الدین تبریزی که واقف اسرار حق است پرده از اسرار حق برگرفته و چهرهٔ آن را به مولانا نشان داده است و از اینکه محرم این اسرار در جهان اندکاند، شمس‌الدین تبریزی سعی کرده است تا این اسرار را به گوش مولانا زمزمه کند و از دیگران پنهان دارد. از این روی رومی کلمهٔ نی را به گونهٔ توریه آمیز به کار برده است تا هم وصف حال نیِ و هم مظهر چهرهٔ شمس‌الدین تبریز باشد. در این بین، شاعر به این نکته نیز اشارت دارد که این نی، یعنی آن سِر، چه بوده است که دیگران به آن واقف نبوده‌اند:

ترجمان سرّده شمس الدین تبریزی اولوب　　سرِ حق دن سویلر ایدی گوش مولانایه نی
(قایا، ۲۰۰۱: ۵ /۱۸۶)

جوری که از شاعران هفدهم میلادی است، در بیت زیر می‌گوید که گویا مجالست با شمس و یا مولانا از سر شوریده حالی دل آدمی است. چرا که در مجلس ایشان نه عقل بلکه دل درگیر است و هر شاعری که شرابی ازین بزم بنوشد لاجرم شوریده میگردد و شعر می‌سراید. شاعر در شوریده حالی و مستی شمس و مولانا را یکی می‌داند:

گرک‌ملای‌روم‌اولسون‌گرکسه‌شمس‌تبریزی　　بو مجلسده یینه شوریده لکله متهم در دل
(آیان، ۱۹۸۱: ۳ /۱۶۳)

دربارهٔ مولویه

در بین طریقت‌هایی که در سدهٔ سیزدهم میلادی در آناتولی بنیان نهاده شدند یکی نیز مولویه هست. این طریقت از طریقت‌هائی به شمار می‌رود که هم از نگاه منتسبان نخبه و هم از نگاه فعالیت‌های مثبت از اهمیت ممتاز و معروفیت برخوردار است (بانارلی، ۱۹۹۷: ۲۹۱). رسم و راه مولانا و فلسفهٔ زندگی وی بعد از مرگش توسط فرزندش سلطان‌ولد به طریقت مولویه شکل داد. البته پیوند و ارتباط شمس با طریقت مولویه به واسطهٔ مولانا نمود بیشتری یافت. از این روی خواهیم دید که ارتباط طریقت مولویه با شمس

تبریزی چگونه توسط اصطلاحات مرشد و سماع برقرار گردیده است.

مرشد

شاعرانی که منتسب به طریقت مولویه هستند هم مولانا و هم شمس‌الدین را به چشم مرشد خویش می‌بینند. حتی شاعرانی که به این طریقت هم منتسب نیستند ارتباط شمس و مولانا را در آئینۀ مراد و مریدی دیده و آن را در شعرهای خویش انعکاس داده‌اند.

فاضل بوسنائی که از شاعران دیوانی به حساب می‌آید می‌گوید که خاک آستان شمس‌الدین تبریزی شدن برای هرکس میسر نیست و هر خوش شانس و طالعمندی که این همای اوج سعادت به بامش بنشیند دیگر به ایوان پادشاهان تمایلی ندارد. در این شعر شاعر خویشتن را مریدی سرسپرده در راه شمس‌الدین تصویر نموده است که نمی‌خواهد سر از آستان مرادش بردارد.

شمس تبریزییه قول اولمق هرکسه اولمز نصیب　　بابنـه بنـده اولان درگاه سـلطان ایسـتمز
(دومان، ۲۰۰۵: ۸ /۱۲۶)

زیورپاشا در بیت ذیل که از شمس‌الدین من حیث مرشد یاد می‌کند می‌گوید: «وقتی قلبم فیض و نور شمس‌الدین تبریزی را می‌گیرد جوهر ذاتم مرهمی می‌گردد به زخم یاقوت فامم». شاعر فیض شمس‌الدین را داروی درد خویش دانسته خاطرنشان می‌دارد که این نور و این فیض سبب شده است تا وجودم ارزشمند گردد.

شمس تبریزی دن الدکچه گنول پرتو فیض　　جوهـر ذاتـم اولـور مرهـم داغ یاقـوت
(آی، ۱۹۹۹: ۸ /۳۸)

اسرار دده مـی‌گوید که وقتی من چاکر شمس‌الدین هستم ماه و خور چاکر من است. بندۀ شمس شدن به وی چنان قدرت بی‌پایانی داده است که حتی شمس و قمر غلام کم‌ترین وی شده‌اند:

بنـــدۀ شـــمس الحـــق تبریـــزی　　چاکـــرم در ماهتـــاب و آفتـــاب
(قاسیر، ۱۹۹۶: ۱۴ /۱۸)

مثلی که از شاعران سدۀ نوزدهم است، پیوند معنوی خویش را با شمس با این الفاظ بیان می‌دارد: «من در دربار شاه، جوانمردی نورافشان را می‌شناسم که شمس‌الدین تبریزی است».

خانقـاه در هنـکار ده بیـر ار سـوریم　　شـمس تبریز ضیاء انور گوستر سوریم
(گوکجه، ۲۰۱۵: ۱ /۲۶۸)

مـزاکی، از شاعران سدهٔ هفدهم، از امتیاز و اقبال خوش مولانا صحبت دارد که مرید شمس‌الدین تبریزی است. شاعر، این امتیاز را مانند آفتاب عیان و بیان توصیف می‌کند. وی در شعر خویش کلمهٔ «گون» را که در ترکی به معنی روز است هم به معنای ضرب‌المثل ترکی که گویند: «مانند روز عیان است» استفاده نموده و هم به معنای شمس حقیقی و مجازی که با آمدنش تاریکی برطرف می‌گردد و روز روشن می‌شود:

شمس تبریزی گبی بیر عاشق سرباز وار　　گون گبی ظاهر دگیل می امتیاز مولوی
(مرمر، ۱۹۹۴: ۴ /۴۲۳)

سماع

درطریقت مولویه چرخی را که توام با ذکر است و آداب و رموزی خاص به خود دارد و به قصد قربت و عبادت اجرا می‌گردد، سماع گویند. شاعران بین شمس و سماع پیوندی برقرار نموده در اشعار خویش از آن به گونه‌های مختلفی یاد کرده‌اند. مثلا یکی از شاعران معروف ادبیات دیوانی به نام یقینی، با اشاره به دَوَران آفتاب و شمس تبریزی، گردش آفتاب را به چرخ زدن در سماع تشبیه کرده است. با به کار گیری هنر بیان که به آن حسن تعلیل گویند گردش روزانهٔ آفتاب را به نام شمس گره زده است:

شـمس تبریزی گبی هرگـون گونش　　باشـــنی آلـــب ایلـــه ایلـــر ســـماع
(زلفه، ۲۰۰۴: ۳ /۸۵)

مصطفی ثاقب کاتب‌زاده که از شاعران مولویه سدهٔ هجدهم میلادی است در بیت زیر، دربارهٔ سماع و شمس‌الدین تبریزی چنین گفته است: «ای مولوی! فغان از دست سماعی که ذره‌های خاک شمس را به رقص اندر آرد و فتنه و آشوب برپای کند». شاعر، بین ذره‌ای که در روشنی آفتاب به رقص می‌آید و بین مریدی که از وجد در سماع آید، پیوندی بدیع و زیبا برقرار نموده و از سخن‌هایی که در حق خلوت مولانا و شمس سرزبان‌ها بود به نام فتنه یاد کرده است. وی ذوق و شوق سماع را چنان به تصویر کشیده که گویا سماعگران با سماع خویش خاک شمس الحق تبریز را به رقص در می‌آورند و موجب وجد و حال می‌گردند:

فغان ای مولوی شوق سماعی فتنه انگیزن　　گتیردی ذره گبی رقصه خاکن شمس تبریزین
(قیربییق: ۱ /۳۵۲)

شمس مظهر علوی و عشق و عاشقی

تبریز

از آنجا که تبریز با نام شمس‌الدین گره خورده است، شاعران کلاسیک ترک نیز با این دو اسم و مسمی تصرفاتی هنری نموده و بینشان پیوند برقرار کرده‌اند. این عده معانی شعر خود را در لفافهٔ این دو اسم

گنجانده و برای مخاطبین به گونهٔ ظریفی عرضه داشته‌اند. مثلا کانی، از شاعران دیوانی، بین معنی اسم تبریز و معنی اسم شمس‌الدین پیوندی عجیب ایجاد کرده است. وی آفتاب تبریز را که کنایه از شمس‌الدین است، تبریز تب لرزه کشان می‌داند و توسط این آفتاب معنوی مرض‌های مادی و قلبی ایشان از بین می‌رود و پاک می‌گردد. شمس از جانبی روح‌افزا و شفابخش، بیماران و از طرفی شمع مولاناست که در آتش عشقش می‌سوزد و می‌سازد.

شـمس تبریزی اولور تبریز تب لرزه کشـان　　یعنـی مولانـای عالـی همتـن پروانـه سـی
(الی آچیق، ۱۹۹۲: ۱۱ /۱۹۱)

سعید گیرای که از شاعران سدهٔ هجدهم است، شمس‌الدین تبریز را معشوقی توصیف نموده است که گهی برای عاشقان خویش با جمال تجلی می‌کند و گهی با جلال. خصوصیت جمال و جلال از ویژگی‌های مهم ادبیات کلاسیک ترکی است که به صورت بارزی در لابلای اشعار قدیم به چشم می‌خورد. معشوق در شعر کلاسیک به گونه ای تصویر شده است که گاهی با صفت جمال خویش برای عاشق تجلی می‌کند و گاهی خویشتن را در پرده می‌کشد و صفت جلالی به خود می‌گیرد. در شعر ذیل، شمس معشوق است و دیگران عاشق و اوست که خویشتن را برای دوست دارانش به هر گونه‌ای که می‌خواهد می‌نمایاند. شاعر در این مصرع شمس‌الدین را به آفتاب تبریز تشبیه می‌کند که گه گاهی چندین روز محجوب است و دیده نمی‌شود. از این که شمس هم تبریزی است شاعر پیوند و ربطی می‌دهد بین آفتاب تبریز و خود شمس‌الدین:

گه جمال وگه جلال اولسون دل عشاقنه　　شمس حسنن نسبت تبریز گوسترسین سنه
(قاراکوسه: ۴ /۴)

عاشق و معشوق

برای هرکس هویداست که شخصیت‌های معروف شعر کلاسیک عاشق و معشوق‌اند که در دنیای خیال شاعران جای بزرگی دارند. داستان عاشق و معشوق که توسط معانی عمیق و موضوعات مختلف در اشعار قدیم به ثبت رسیده است، با برخورداری از شخصیت‌های دینی و تاریخی، موجودیت خویش را کماکان ادامه داده و می‌دهد. شکی نیست که دو قهرمان شعر و دو عاشق و معشوق و یا به تعبیر اهل تصوف مرید و مراد شمس و مولانا به حساب می‌آیند. شاعران که گاهی این دو را عاشق و معشوق تلقی نموده و گاهی هم معشوق را در آئینهٔ شمس‌الدین دیده‌اند، در این باره خیالپردازی‌ها کرده‌اند.

امری، از شاعران سدهٔ شانزدهم میلادی، شمس‌الدین را «آفتاب رخ» خطاب نموده و مولانا را عقل بی‌پروا و عاشق توصیف کرده است. ضمن تشبیه رخسار شمس به آفتاب در این جا به این نکته هم اشارت رفته است که از فیض و نور شمس هر سوی پرتو افشان است و مولانا بهسان عقل بی‌پروا و عاشق بی‌محاباست.

مهر رخسار ایله حال عقل بی پروایی گور　　شمس تبریز ایله یعنی حالت ملایی گور
(ساراچ، ۲۰۰۲: ۱ /۱۰۶)

فصیحی نیز در شعر ذیل در مقام مقایسهٔ عاشق و معشوق، برای توصیف هرچه بهتر خصوصیت‌های معشوق از شمس‌الدین یاد می‌کند. شاعر با ذکر نام شمس، معشوق خویش را توصیف نموده و معشوقهٔ خود را چنان مبالغه‌آمیز توصیف می‌کند که اگر شمس هم روی آن معشوق زیبا را نظاره کند به رشک خواهد آمد.

فصیحی بو فلکده صاغ اولوب گوریدی رخسارن
او خورشید جهانه رشک ادردی شمس تبریزی
(گوک‌آلپ، ۲۰۰۱: ۷ /۳۲۵)

شاعر دیگری از شعرای دیوانی به نام عونی ینی شهرلی خویشتن را عاشق شمس‌الدین تبریزی دانسته چنین می‌گوید: «من فدای جاذبهٔ عشق شمس‌الدین تبریزی شده‌ام؛ اگر من ذره شوم و قابل دیدن هم نباشم جای تعجب نیست». این شاعر خویشتن را چنان فدای عشق شمس‌الدین می‌داند که از فرط عشق ذره صفت شده که تنها در روشنی آفتاب قابل دیدن است. اگر خورشید نباشد عاشق ذره صفت هم نیست است. یعنی اگر شمس نباشد این عاشقان هم نیستند و نهان‌اند.

عجب می ذره صفت ناپدید ایسم عونی　　فدای جاذبهٔ عشق شمس تبریزم
(توران، ۱۹۹۸: ۷ /۲۷۰)

ذره

از این که ذره یکی از مظاهر علوی و رو به بالاست و در عین حال گهی عیان و گهی نهان، ولی نهان بودنش از عیان بودنش افزون‌تر است؛ عیان بودنش نیز در پرتو انوار آفتاب است. از این روی عرفا همیشه رو به بالا رفتن و طی کردن مدارج کمال را به آن تشبیه نموده‌اند. البته برای عیان شدن و منور شدن ذره‌ها آفتابی در کار است تا ذره‌ها توسط انوار و پرتوهایش عیان شوند و رقص کنان جانب بالا روند. در تاریکی اگر میلیون‌ها ذره هم وجود داشته باشد ناپیدایند و بی‌اهمیت. درعین حال، ذره نماد تواضع و خود کم بینی هم است که در تصوف این مفهوم از اهمیت فراوانی برخوردار است. در این باب، دو مصرع از دیوان اسرار دده انتخاب کرده‌ایم که در مصرع اول شاعر شمس‌الحق تبریزی را نور فلک غیب‌الغیب خطاب نموده که توسط آن، تمام ذره‌های عالم منور گردیده‌اند و دور این همه ذره‌ها تمام آفتاب‌های افلاک پروانه‌وار در گردشند. در مصرع دوم از سرریز شدن فیض بحر شمس‌الحق سخن رفته است که توسط آن فیض هر ذرهای از ذرات عالم به دریائی از عشق مبدل شده است.

اسرار دده در مصرع ذیل، شمس‌الدین تبریزی را مدار همهٔ انوار می‌داند و نور وی را فوق همهٔ انوار.

ذره‌ای که کوچک‌ترین جرم درکائنات است توسط نور شمس‌الحق تبریز آنقدر بزرگ و عظیم می‌گردد که حتی تمام آفتاب‌هایی که درکائنات هستند به مدار این ذره می‌چرخند و می‌رقصند. «ای شمس‌الدین تبریزی که نور فلک غیب الغیب هستی! به دور هر ذرهٔ انوارت آفتاب‌ها مانند پروانه گشتند».

شـمس تبریز او نـور فلک غیب الغیب　　اولـدی هر ذرهٔ انوارنه پروانه شـموس
(قاسیر، ۱۹۹۶: ۱۱۱/۱۷)

باز هـم اسرار دده در این مصرع خود به گـونه‌ای که در مصرع فوق بیان داشته بود بحر نور شمس‌الدین را برقص آورندهٔ ذره‌ها و باعث جوشش عشق‌ها می‌داند. از آنجا که رقص و بالا رفتن ذره فقط در زمان تابش آفتاب میسر و قابل دیدن است شاعر هم این همه جوشش عشق را در این دیار مرهون پرتو انوار شمس‌الدین تبریزی می‌داند. «بحر نور شمس الدین تبریز به جوش آمد و هر ذره به دریائی از عشق مبدل گردید».

بحـر نور شـمس تبریز ایتـدی جوش　　اولـدی هر بیـر ذره بیر دریای عشـق
(قاسیر، ۱۹۹۶: ۱۳۷/۱۱)

مهتاب

از این که ماه نور و آفتاب ضیاء است، شعرای ادبیات کلاسیک ترکی گهگاه خویش را به ماه تشبیه کرده‌اند که مرهون و مدیون فیض و نور آفتاب است. در این جا نیز عیان بودن و نهان بودن خود را مدیون شمس‌الحق می‌دانند. یعنی می‌خواهند بگویند که هرگاه پرتو نوری از آن منبع فیض به بام ایشان افتد عیانند و اگر نیفتد نهان. گاهی هم شمس‌الحق تبریزی را به ماه چهارده تشبیه نموده‌اند که رهروان را در ظلمات شب تاریک بی‌فروغ نمی‌گذارد. در این باب سه مصرع از این سه شاعر کلاسیک ترک انتخاب کرده‌ایم: زیورپاشا، مثلی و اسرار دده.

بـدر فیـض شـمس تبریـز اولمشـم　　گـه عیانـم گـه نهانـم بعـد ازیـن
(قاسیر، ۱۹۹۶: ۸/۱۰)

ماه را وقتی که نور کامل از آفتاب می‌گیرد در عربی بدر می‌نامند که فارسی‌اش ماه چهارده است. تابش ماه همیشه مدیون نور آفتاب است. اسرار دده هم ضمن این که کمالات خویش را مرهون فیوضات شمس می‌داند، به این نکته نیز اشارت دارد که وی از شمس‌الحق تبریز استفادهٔ کامل برده و مرید کامل آن ذات است. او خود را مانند هلال ناقص نمی‌داند. اما مصرع دوم وی رسانندهٔ این باریک‌بینی است که نهان بودنم ویا هم زمانی که لاغرم سبب آن خودم هستم که نمی‌توانم اقتباس کامل از آن مصدر ضیاء نمایم. به عبارت دیگر، هرگاه توجه پیر بالایم کامل گردد بدرم و گاهی هم که نتوانم به درستی اقتباس نور کنم هلالم که از فرط لاغری دیدنم دشوار است و یا این که به طور کامل از دیدگان پنهانم. «من

به مثال ماه چهاردهٔ شمس‌الدینم که گهی عیانم و گاهی هم نهان».

احمد صادق زیورپاشا از شاعران معروف ادبیات دیوانی است. وی شمس‌الدین تبریز را به ماه تشبیه می‌کند. چنانچه ماه با دشنه‌های نورانی خود تاریکی را می‌شکافد. نور و فیض شمس‌الدین تبریز را نیز شاعر به مثابهٔ دشنه‌های نوری می‌داند که ابرهای سیاه شام غم‌کده را به سوی فردای روشنائی می‌راند و ظلمت قلب‌های تنگ و تاریک را منور می‌سازد. «فروغ و نور الطاف شمس‌الدین تبریزی کسی را در تاریکی و ظلمت‌کدهٔ غم نمی‌گذارد و تاریکی‌ها را روشن می‌گرداند».

جنـاب شـمس تبریـزن فـروغ نـور الطافی ظلام غمده کویمز تاب مهوش لندرر شمدی
(آی، ۱۹۹۹: ۳۰۳/۶)

در این مصرع شاعر قلب شمس‌الحق تبریز را مانند مداری بس بزرگ تصویر می‌کند که صدها و هزاران ماه و آفتاب به گرد آن چرخ می‌زنند. خویش را نیز مانند ماهی در این مدار وسیع و عریض می‌پندارد که در یکی از برجها قرار دارد و منتظر فیض و نور آفتاب است تا از آن نور اقتباس نماید. «ای شمس! من در برج قلب تو مانند ماهم، من شمع هلالی شکل ملای روم شده‌ام».

شمس تبریزی گونول برجنده ماهم مثلیا اولموشم ملای رومن شمعینون پروانه سی
(گوکجه، ۲۰۱۵: ۳۴۱/۵)

آفتاب

از آنجا که شمس به معنای آفتاب است، دیده می‌شود که در بسیاری از اشعار شاعران ترک، شمس‌الدین تبریزی به عنوان منبع فیض و آفتاب حقیقی هم تلقی شده است. این خسرو خاور که در این چرخ گردون در مسیر خویش در گردش است و در هنگام طلوع و غروب گوئیا از بحری و یا چشم‌های از آتش بدر می‌آید و یا فرو می‌رود، شبیه شمس‌الحق تبریز است که گویی سرِ درخون غرقهٔ خویش را به دست گرفته دور گنبد گردون می‌گردد.

و یا این آفتاب عالمتاب با پنجهٔ خونین و خامهٔ زرین قدرت خویش هر روز نام شمس‌الحق تبریز را در صفحهٔ افلاک و گنبد گردون به طغرا می‌کشد. اشعاری که منعکس کنندهٔ تصویر فوق هستند یکی مصرع رحمی و دیگری هم از اسرار دده است. در مصرع ذیل شاعر تصویر و خیال عجیبی را پیش روی خواننده مجسم می‌سازد. شکی نیست که منورترین نماد آسمانی آفتاب است؛ و از آنجا که بین شمس‌الدین و آفتاب از نگاه علوی بودن و منبع فیض و برکت بودن و همچنین از نظر اسم موافقت و مقارنت وجود دارد، شاعران کلاسیک ترک، همچون سایر شاعران وی را به آفتاب تشبیه نموده‌اند. «گوئیا آفتاب در وقت شفق مانند شمس‌الدین تبریز است که سر غرقه در خون دارد».

چرخ اورور گردون شفق اچنده گویا آفتاب شمس تبریزیدور الده کلّه سیله قانه غرق
(اردوغان: ۱۱۲/۳)

بازهم اسرار دده در مصرع ذیل آفتاب را که با انوار پر پیچ و خم خویش در وقت شفق طلوع می‌کند، چنان به تصویر می‌کشد که گوئی توسط دست و خامهٔ خونین خویش هر روز نام شمس‌الدین را به طغرا می‌کشد. «در فلک دست خونین و خامهٔ زرین قدرت ـ که عبارت از آفتاب است ـ با طلوع خویش گوئیا هر صبح نام شمس‌الدین تبریز را به طغرا می‌کشد».

فلکـده پنجـهٔ خونیـن زریـن خامـهٔ قـدرت　　چکر هر صبح طغرا اسمی نور شمس تبریزه
(قاسیر، ۱۹۹۶: ۱۰/۹)

توسل به شمس

توسل به اشخاص محترم و اولیای حق از قدیم الایام پدیدهٔ شایع و معروف بین مسلمانان بوده است. در درازنای تاریخ مسلمانان بین فقها و اهل تصوف یکی از مسائل اختلافی همین توسل است که بعضی‌ها آن را سخت نکوهش کرده‌اند و بعضی دیگر توسل را با شروطی خاص مورد قبول پنداشته‌اند. به گفتهٔ مولوی، از آنجا که معنی در شعر همیشه توام با خبط بوده و مانند فلاخن سنگ همیشه خارج از ضبط است، لاجرم فقها و علمای اسلام آن دسته از مسائل اعتقادی را که در قالب‌های شعری عرضه می‌شده است کمتر مورد انتقاد قرار می‌داده‌اند.

این توسل به شمس در شعر کلاسیک ترکی به گونه‌های مختلفی انعکاس یافته است. مثلا شیخ غالب به حق شمس‌الحق تبریز از خداوند می‌خواهد تا نطق ایشان مانند مولانای روم شکر ریز گردد. دیگری هم به حق شمس از خداوند می‌خواهد تا قلبش به ایمان همیشه پایدار بماند و ذره‌ای نیز میل به ماسوا نکند. همچنان شاعری به نام مثلی در پنج مصرع خویش از شمس‌الحق تبریز مدد می‌جوید و خویشتن را غبار و خاک آستان شمس تبریز معرفی می‌کند.

در این مصرع، توسلی بسیار واضح و آشکار به چشم می‌خورد. این کلمهٔ «به حق فلان» در توسل خیلی کاربرد دارد. شیخ غالب وقتی سخن شیرین و گهر بار مولانا را در غزلیات و مثنوی وی می‌بیند می‌داند که همهٔ این ویژگی‌های برجسته در سخن ملای روم لطف ایزدی است که بعد از آن بارقهٔ نور شمس‌الدین فوران کرده و به جوش آمده است. لذا وی نیز از خداوند شمس‌الحق تبریزی را وسیله می‌سازد و از وی می‌خواهد تا کلام وی نیز دلپذیر و شیرین گردد. «ای پروردگار! به حق شمس تبریز سخن مرا شیرین گردان!»

اولا یـارب بـه حـق شـمس تبریـز　　صفـای وجـد ایلـه نطقـم شـکر ریـز
(اوقچو، ۲۰۱۱: ۴/۴۷)

در این مصرع هم توسل به گونه‌ای واضح به چشم می‌خورد. شاعر با توسل به شمس‌الدین تبریز از خداوند می‌خواهد تا قلبش همیشه به ایمان پایدار بماند و خواهش‌های نفسانی و مادیات قلب وی را به سوی خویش مایل نکند. «الهی به حق شمس‌الدین تبریزی قلب من را ذره‌ای هم به غیر حق [اغیار] مایل مگردان!»

شـمس تبریـز حقّـی ایچـون گنلـوم　　غیـره میـل ایتمـز ذره مقـداری
(آرسلان، ۲۰۰۲: ۲ /۱۰)

مثلی در این مصرع از کلمهٔ «مدد» استفاده کرده است که در موارد استغاثه و توسل معروف و مشهور است. در اینجا شاعر خویش را غبار و خاک آستان شمس‌الدین می‌داند و به وی توسل می‌جوید. «بدون شک که به غیر از آستان تو پناهگاهی ندارم. ای شمس! مدد نما ... ای شاه و ای سلطانم!».

غبـار آسـتانندن پناهـم غیری یوق بیشـک　　افندم شاه و سـلطانم مدد یا شمس تبریزی
(گوکجه، ۲۰۱۵: ۳۳۷/۲)

درخصوص بعضی از ویژگی‌های زندگی و شخصیت شمس‌الدین تبریزی

شمس‌الحق تبریزی زندگی پر ماجرا و مرموزی داشته است. به این معنی که گاهی عیان و گاهی نهان بوده است. گاهی در دمشق، گاهی در قونیه و گاهی هم در جای دیگری دیده شده است. عاشقی شوریده حال، صاحب وجد و شور و شوق بوده که آتش در خرمن خردمندان می‌زده و ایشان را از خود بی‌خود می‌ساخته است. در مصرع‌هایی که ما انتخاب کرده‌ایم، گاهی به حیث قلندری که ترک یار و دیار گفته است؛ گاهی هم شاعری ترک وی را پیری کامل و والا گهر خطاب کرده است که خانقاه‌ها نظیرش را کم دیده و یا هیچ ندیده‌اند. فاضل وی را سلطانی خوانده است که بندگی او انسان را از همه چیز مستغنی می‌سازد. زیور وی را خورشیدی توصیف می‌نماید که از جانب تبریز به سوی دیار روم حرکت کرده و ذره ذرهٔ آن دیار را منور ساخته و معنی بخشیده است.

شمس تبریزی گبی عشق ایله باشدن گچمین　　بی‌محابـا عاشـق سـرباز بلمـز نیدوگیـن
(مرمر، ۱۹۹۴: ۳۴۴/۷)

مزاکی در مصرع فوق به شخصیت بی‌پروای شمس اشاره کرده است که بدون هیچ ترس و هراسی سر خویش را در راه عشق می‌سپارد و از عشق و شور و مستی نمی‌داند چه می‌کند. «همچو شمس‌الدین تبریزی که بهر عشق از سر خویش بدون ترس گذشت؛ عاشقان سر باز ـ درحالت مستی ـ نمیدانند چه می‌کنند».

صنعی در این مصرع جنبه‌ای از ویژگی‌های شخصیت شمس‌الدین تبریزی را بیان داشته است و آن عبارت از ترک یار و دیار است. قلندری که هیچ خانه‌ای برای بود و باش دائمی برای خویش نداشت، شمس‌الدین بود. حتی مسکون ساختن وی هم کاری بس دشوار بود که مولانا با وصف تجربه نتوانست آن قلندر پرنده را پایبند سازد. «بیا تا ابدال صفت قلم‌های نی گیریم و الف‌ها کشیم. در دم تیغ یار گردن نهیم و مانند شمس‌الدین تبریزی قلندروار سرخویش را گرفته برویم و قلندر شده ترک دیار گوئیم».

یـینه ابدال صفت نـعل و الفلر ایدلوم　　یار تیغینه بویون توتمیوبن یا نه ایدلوم

شمس تبریز گبی باشمز الب گیدلوم　　گل قـلـندر اولـلم ترک دیار ایـلیلیم
(یاقار: VI/8)

«درین خانقاه اولیای فراوانی نو به نو وارد می‌شوند، اما تا حال هیچ ولی والا گهری همانند شمس‌الدین تبریزی نیامده است». پیداست که ثاقب مصطفی بسیار شیفتهٔ شخصیت قوی و تاثیر شمس‌الدین تبریزی بوده است. شاعر در این مصرع از شخصیت قوی و تاثیر عمیق شمس‌الدین سخن می‌گوید و وی را سردمدار همهٔ اولیا و اصفیا تلقی می‌کند.

ولـی گلمکده در بو خـانقاهه نو به نو گرچـی　　ولی هیچ شمس تبریزی گبی عالی گهر گلمز
(قیربییق: ۶۸/۱۸)

فاضل در مصرع زیر از جنبهٔ معنوی شمس‌الدین سخن می‌گوید و وی را سلطان عالم معنی خطاب می‌کند. وی ضمن بیان این قدرت معنوی شمس به این نکته نیز اشارت دارد که خود بنده و شیفتهٔ این سلطان است و وقتی بندهٔ این سلطان است دیگر به هیچ کس و چیزی نیاز نیست. «وقتی بندهٔ سلطانی همانند شمس‌الدین هستی، به هوش باش به هیچ شاه و سلطانی احتیاج خویش عرضه مکن».

شمس تبریزی گبی سلطانن اولمشکن قولی　　فاضـلا ایتمه صقـن هنکاره عـرض احتیاج
(دومان، ۲۰۰۵: ۳۸/۷)

زیورپاشا در مصرع خود شخصیت قوی شمس‌الدین را بیان می‌کند و وی را از قدرت معنوی خارقالعاده‌ای برخوردار می‌داند که با ورودش به دیار روم هر ذره صاحب فرّ و شأن و شوکت معنوی گردید. «شمس‌الدین تبریزی از تبریز به سوی دیار روم عازم شد. با رفتنش هر ذرهٔ ناچیز از نور و روشنائی برخوردار گردید».

رومه دوغری شمس وحدت جانب تبریزدن　　نـور اعظـم وردی فـر هـر ذرهٔ ناچیـز دن
(آی، ۱۹۹۹: ۲۴۸/۱)

شاعر

در برخی اشعار کلاسیک ترکی مشاهده می‌شود که شاعران از خویش هم بحث کرده و شمس‌الحق تبریزی را مراد و آئینهٔ دل خویش خوانده‌اند و حتی برای خویش تلقین نموده‌اند که اگر راهیِ سیر حقیقت و سالک راه طریقتند باید رهرو شمس‌الدین باشند و در این راه از ترک نام و نشان نهراسند.

در این باب به ذکر این مصرع‌ها، یکی از جوری و دیگری از نظمی و شیخ غالب، اکتفا می‌کنیم: جوری در مصرع خود شمس‌الدین را مرشد و مراد خویش دانسته، جهت دهندهٔ قلب وی به سوی خوبی‌ها قلمداد کرده است. به عقیدهٔ شاعر، عشق شمس چنان قلبش را مالامال کرده است که دیگر جهت دهنده

و سوق دهندهٔ قلب وی خود شمس‌الدین تبریزی است و بس. «شمس تبریز عالم عشق من است، از این روی هدایتگر صحرای دلم است».

شـــمس تبریـــزی عالـــم عشـــقم　　هـــادی وادی صـــواب دلـــم
(آیان، ۱۹۸۱: ۳/۱۳)

در این مصرع نیز شاعر شمس‌الدین را مقتدای خویش قرار داده و به خویشتن تلقین می‌نماید که اگر رهرو راه طریقت و سالک طریقت است باید بی‌محابا مانند مولانا که به اجابت از شمس ترک نام و نشان کرده است وی نیز ترک ناموس و جاه و جلال گوید. شمس‌الدین تبریزی در این مصرع نیز جایگاه مرشد و مقتدا را دارد که به اشارهٔ او باید سالک ترک دنیا و ما فیها کند.
«ای دل! اگر دم از محبت و عشق میزنی باید مانند جلالالدین رومی ترک نام و نشان کنی».

شـمس تبریزی محبتدن دم اوررسن گگول　　ترک نامـوس ات جلال الدیـن مولانا گبی
(کوکسال، ۲۰۰۱: ۸)

شیخ غالب که از شاعران معروف ادبیات دیوانی است، خود، به طریقهٔ مولویه گرویده و حتی از جملهٔ شیوخ پوست نشین نیز بوده است. وی در مثنوی معروف خود به نام حسن و عشق شمس‌الدین را فیضی ازلی توصیف نموده که به دل‌ها زندگی و طراوت می‌بخشد.

این توصیف همانند قلمی است که از آن شهد و شکر می‌ریزد. وی خاطرنشان می‌دارد که این همه شکر و شهدی که از خامهٔ نَیِ من فرو می‌ریزد و بیان عشق دارد، از فیض و همت عالی شمس‌الحق تبریزی است.

دل زنـــدهٔ فیـــض شـــمس تبریـــز　　نـــــی پـــارهٔ خامـــهٔ شـــکر ریـــز
(دوغان، ۲۰۱۵: ۲۴۰)

نتیجه‌گیری

شعر کلاسیک ترکی از وزین‌ترین آثار ادبی در عرصهٔ خویش است که مشترکات محتوائی فراوانی با شعر و ادبیات فارسی دارد. از آنجا که این دو فرهنگ و قوم صدها سال با مشترکات فرهنگی و زبانی عمیق باهم و در همسایگی هم زیسته‌اند محتوای مشترک فراوان و قابل توجهی باهم دارند. کسی به عمق این مشترکات پی می‌برد که به دو زبان فارسی و ترکی مسلط باشد.

از لابلای شعرهای فوق به این نتیجه می‌توان رسید که شاعران کلاسیک ترک با تأسی از مولانا جلال‌الدین محمد رومی، شمس‌الدین تبریزی را مرشد کامل و رهرو راه طریقت می‌دانند. روح فراگیر اشعاری که در آن نامی از شمس‌الدین تبریز رفته است پر از معنویت و عرفان است. همه به آن ذات

پرشور و شرر ارادت خاصی داشته و وی را منبع فیض و الهام می‌شمرده‌اند. بعضی از شاعران کلاسیک ترک وی را به آفتابی حقیقی تشبیه کرده‌اند که منبع نور است و دیگران جملگی مرهون پرتو و احسان اویند. آنها شور خود را از شراره‌های وی، و نوای خویش را از صدای نیِ او دانسته‌اند؛ حتی آشکار و پنهان بودن خود را مرهون و مدیون آن آفتاب عالمتاب دانسته‌اند. گاهی شمس‌الدین تبریزی را توسط نمادهای علوی توصیف نموده‌اند مانند: آفتاب، مهتاب، ستاره، فلک، ذره و غیره وگاهی هم به ذات وی توسل جسته‌اند تا نطقشان شکر ریز و دریای معنویتشان لبریز گردد. از اینکه درون مایهٔ شعر شاعران کلاسیک ترکی عرفان و معنا است، می‌توان گفت که تبلور شخصیت شمس‌الدین تبریزی به اشعار ایشان آب و تاب دیگری بخشیده و به رونق و جمال شعر ایشان افزوده است. مشاهده می‌شود که این شوریدهٔ عالم وقتی از تبریز آهنگ روم کرد نه تنها مولانا بلکه تمام نسل‌های آیندهٔ شاعران آن دیار را با شرارهٔ معنویت خویش سوخت و گداخت. به تعبیر یکی از شاعران کلاسیک ترک گاهی طبیعتش مانند دیارش سرد بوده و تبریز تب لرزه کشان گردیده و گاهی چنان گرم بوده که کوه‌های یخبندان با نزدیک شدن به او ذوب می‌شده‌اند. در انتها می‌توان گفت که در اکثر شعرهای این شاعران کلاسیک ترکی ضمن موارد مذکور وقتی از شمس‌الدین تبریزی یاد می‌شود حتما توأم با رسم و راه مولوی و نمادهای آن است؛ مانند: سماع، نی، درگاه، خانقاه، شور وشراره، مرید و مراد و عشق و عاشقی.

البته عشق ورزیدن به شمس‌الدین تبریزی مستلزم عشق به مولاناست. زندگی این دو شخصیت با هم چنان پیوند و گره خورده است که نمی‌توان یکی را ذکر نمود و از دیگری طفره رفت. در ادبیات دیوانی هم دیده می‌شود که ذکر این دو شخصیت بزرگوار در اکثر مواقع توأم بوده است و اگر شاعری خویش را پیرو شمس‌الدین می‌دانسته حتما چاکر شمس هم بوده است. از این روی است که در اشعار ایشان از طریقت مولویه و مولویان سخن‌های فراوانی رفته است و حتی بعضی از ایشان خود را به این طریقت منتسب نموده و پوست‌نشین هم شده‌اند. شرارهٔ شمس‌الدین تبریزی در دیار روم چنان پر قدرت و مؤثر بوده است که صدها سال این مشعل تابان به دست شاعران سترگ آن دیار حمل و دست به دست گردیده است. مشاهده می‌شود که این مشعل تابان و فروزان در طول این قرنهای پیاپی نه تنها کم فروغ نشده بلکه رونق و فروغی دوچندان یافته است. هیچ شاعر ترکی، خواه کلاسیک و خواه معاصر، نتوانسته و نمی‌تواند از این انجمن عشاق خود را مستغنی بپندارد و بی‌محابا از کوی این رندان عالم‌سوز بگذرد. سرانجام می‌توان به این نکته اشاره نمود که این مشترکات فرهنگیِ صوفیانه و عرفانی که هم اهل تشیع و هم اهل تسنن نسبت به آن ارادت می‌ورزند می‌تواند در جمع این دو ملت تاریخی و اثرگذار نقش بسزائی ایفا کند و آنها را هرچه بیشتر به هم نزدیک و همگون سازد. به امید آن روز... .

منابع

ـ آذریزیدی (خرم شاهی)، مهدی، (۱۳۸۶)، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی مشهور به مولوی، مثنوی معنوی، تهران، انتشارات پژوهش.
ـ شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷)، غزلیات شمش تبریز، تهران، انتشارات سهان.

_ AKÜN, Ömer Faruk (1994), "Divan Edebiyatı", İslam Ansiklopedisi, C.9, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul.
_ ARSLAN, Mehmet (2002), Şeref Hanım Divanı, Kitabevi yayınları, İstanbul.
_ AY, Suzan (1999), Ahmed Sadık Ziver Paşa Divanı, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ.
_ AYAN, Hüseyin (1981), Cevri: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum.
_ BANARLI, Nihat Sami (1997), Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, C. 1, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.
_ DOĞAN, Muhammet Nur (2015), Şeyh Galib - Hüsn ü Aşk, Yelkenli Yayınları, İstanbul.
_ DUMAN, M. Akif (2005), Bosnalı Fazıl Divanı, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas.
_ ELİAÇIK, Muhittin (1992), Tokatlı Kani Divanı, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
_ ERDOĞAN, Mustafa, Bursali Rahmi ve Divanı, e-kitap
http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10600,bursali-rahmi-divanipdf.pdf?0
GİBB, E.J. Wilkinson (1999), Osmanlı Şiir Tarihi, Tercüme: Ali 12-Çavuşoğlu, Ankara, Akçağ Yayınları.
GÖKALP, Haluk (2001), Fasihi Divanı, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Adana.
_ GÖKÇE, Emrah (2015), Misli Divanı, Akçağ Yayınları, Ankara.
_ KARAKÖSE, Saadet, Said Giray Divanı, e-kitap
http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10644,said-giray-divanipdf.pdf?0
_ KASIR, Hasan Ali (1996), Esrar Dede: Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanının Karşılaştırmalı Metni, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Doktora Tezi, Erzurum.
_ KAYA, Serpil (2001), Selami Divanı'nın Transkripsiyonlu Metni, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kütahya.
KIRBIYIK, Mehmet, Katib-zade Mustafa Sakıb Divanı, e-kitap
http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10622,katibzade-sakibpdf.pdf?0
_ KÖKSAL, Fatih (2001), Edirneli Nazmi Mecma`ü`n-Neza`ir (inceleme-tenkitli metin) (3 cilt), Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
MERMER, Ahmet (1994), Mezâkî: Hayatı,Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, Ankara.
_ OKÇU, Naci (2011), Şeyh Galib Divanı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
_ SARAÇ, Yekta (2002), Emri Divanı, Eren Yayınları, İstanbul.
TURAN, Lokman (1998), Yenişehirli Avni Bey Divanı'nın Tahlili, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum.
_ UZUN, Süreyya (2011), Üsküdarlı Aşkî Divanı tenkitli metin, nesre çeviri ve 16. yy. Osmanlı hayatının divandaki yansımaları, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
YAKAR, Halil İbrahim, Gelibolulu Sun'i Divanı, e-kitap
http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78373/gelibolulu-
_ suni-divani.html
YILDIZ, Ali (2007), 18. Yüzyıl Divan Şairlerinden Ferhad Paşa'nın Divanı, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
ZÜLFE, Ömer (2004), Yakînî [ö. 1568], Dîvân, Tenkitli Metin-Tetkik-Dizin, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk .Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul

حدیث جمال

شهربانو صحابی[1]

چکیده

مولانا عارف برجسته قرن هفتم، با خلق دو شاهکار عرفانی ـ ادبی «مثنوی معنوی» و «غزلیات شمس» به بررسی جنبه‌های ذهنی و عینی سیر وسلوک پرداخته و با استناد به مفاهیم عرفانی، جایگاه ویژه‌ای در تاریخ عرفان ایران و جهان پیدا کرده است.

در عرفان ایرانی ـ اسلامی نوعی عشق ورزی و جمال‌پرستی که بتواند اهل پندار را از خودشیفتگی و ادعاهای ظاهری مستغنی کند و از محدودهٔ میدان عام به سمت نظر خاص رهنمون باشد، وجود دارد که عرفای سرزمین ما به آن مرتبه اشاره‌ها کرده‌اند و حضرت مولانا بیشتر و عمیق‌تر از همه، این مفهوم را بسط داده است. او علاوه بر تبیین جنبه‌های نظری آن در بزرگترین اثر منظوم خود، یعنی مثنوی معنوی، این مفاهیم را در دیوان شمس عملی کرد و با درک مفهوم جمال و عنایت حق و دریافت عشق و فضل او، به معرفت حقیقت جمال رسید و با آن، عشق‌بازی آغاز کرد. در این مقاله، سعی بر این است که سیر و سلوک عملی مولانا، در یکی از محوری‌ترین طریقت عرفانی او یعنی «عشق‌بازی و جمال»، بر اساس غزل‌های دیوان کبیر، مورد بررسی قرار گیرد.

سؤالی که می‌تواند برای عامه مردم و همه خداپرستان مطرح شود، این است که جمال الهی چیست و چرا باید به خدا علاوه بر عبادت، عشق ورزید؟

واژگان کلیدی: مولانا، غزلیات، عشق، جمال حق، نظربازی.

۱. استاد یار دانشگاه آزاد اسلامی واحد مهاباد

مقدمه

از میان شاعران بزرگ و اندیشمند ایرانی که شهرت و آوازه ایشان، مرزهای جغرافیایی را درنوردیده و از آن‌ها یک چهره محبوب جهانی ساخته است، بدون تردید مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، برترین مقام‌ها را دارد. آنچه مولانا را تا قله‌های دور و دراز بینش برتر انسانی بالا برده است، جهان‌بینی و نگرش به حقیقت و درک او از عالم هستی است که در آثارش و بخصوص دو اثر «مثنوی و معنوی» و «غزلیات شمس»، منعکس شده است. این دو شاهکار سترگ، بازتاب روح شوریده و شیفته مولانا است که همانند دریای خروشانی از اعماق دل او برمی‌خیزد و خواننده را همراه خود به فراسوی مرزهای جهان مادی می‌برد. این سروده‌ها همانند چراغ روشن و فروزانی است که از ناپیداها بر دل مولانا تابیده و انعکاسش در لابه لای شش دفتر مثنوی و دیوان کبیر، روشنی بخش راه انسان‌های حقیقت جویی است که در پی یافتن و شناختن گمشده خویش‌اند. مولانا در غزلیات شمس، به حکایت و شرح و بسط و بازگویی روایات مختلف روی نمی‌آورد تا خواننده را همراه خویش سازد، بلکه غزل‌ها را برای دل خود و مطابق باورهای خویش می‌سراید؛ بی‌آنکه به زمینه‌سازی و ذکر مقدمات توجه کند، اصل تفکر و برداشت خود از هستی را در لابه لای الفاظ جای می‌دهد. غزلیات شمس مانند اشعار عاشقانه شاعران عاشق پیشه نیست؛ اگرچه در لفظ اشتراکاتی هست، اما در عمق و باطن خواهان علت است نه معلول؛ با زیبایی و تنوع چشمگیر ظاهری کاری ندارد؛ خواننده را به دور دست‌های مبدأ زیبایی می‌کشاند تا عامل و خالق جمال را معرفی کند. توجه به نشان دادن عامل حقیقی، او را از توجه به کلمات و عباراتی که بار معنایی محدودی دارد، باز می‌دارد. آنچه در هیچ دیوانی پیدا نمی‌شود، شوریدگی و شیدایی پایان‌ناپذیر است که در تک‌تک ابیات این دیوان عظیم موج می‌زند.

تنوع موضوعات مورد اشاره مولانا، در غزلیات شمس نشانگر احساسات سرکش و مهار نشدنی او است که با یک اشراق غیرعادی همه چیز را در نور خیره کننده خود غرق می‌کند و جز انعکاس خاص اندیشه او، چیز دیگری را نشان نمی‌دهد. مولانا بی‌پروا و بدون هیچ محافظه‌کاری و رعایت قید و بند در حالت سرمستی، عوالمی را که سیر کرده است، بر زبان جاری می‌کند. او ابیات را مرتب و دست‌چین نمی‌کند. آنچه سیر و سلوک مولانا را در نوع خود کم نظیر می‌کند، بهره‌گیری از معانی و مفاهیم ساده است که عمیق‌ترین زوایای وجودی انسان را با آن‌ها شرح می‌دهد و به تصویر می‌کشد. مفاهیم انسان، جمال، اراده، عشق و نظربازی در ظاهر، کلمات ساده، اما در محتوا، عمیق و اصیل‌اند.

نقطه اوج این مفاهیم، نظربازی با جمال یار است. این مفهوم در شکل و محتوا با آموزه‌های رایج و غیر عرفانی متفاوت است. در ادبیات عرفانی و خاصه آثار مولانا، عشق ورزی نسبت به جمال حق، شرح شوریدگی انسان و جستجو جهت کسب حقیقت است که در وحدت وجودی و سیر الی الحق به تکامل می‌رسد. مضمون عشق، فارغ از جنبه‌های زیباشناختی، روشی مرسوم در عرفان مولانا است که دنبال می‌شود. نگارنده با بررسی جنبه‌های فکری و عملی دیوان کبیر مولانا، در صدد تبیین این حرکت و عشق‌بازی مولانا در کائنات است.

در این تحقیق، سعی می‌شود که با رویکرد خاص عرفانی موضوع جمال و جمال‌پرستی مورد

کنکاش قرار گیرد و تفاوت‌های عمیق آن، در فرهنگ عام و رفتار و سلوک شعرا و عرفای قبل از مولانا، یادآوری شود.

مفهوم جمال در طریقت مولانا

به مبارکی و شادی، چو جمال او بدیدم　　ز جمال او دو دیده، ز دو کَون برتر آمد
(مولوی، ۱۳۹۰: ۷۷۴)

سؤالی که می‌تواند برای همه خداپرستان و عرفا و اهل تحقیق در متون عرفانی مطرح شود، این است که: «چرا باید به خدا علاوه بر عبادت، عشق ورزید؟» نگارنده بر این باور است که پاسخ دادن به این پرسش اگر برای برگزیدگان و فرهیختگان تا حدودی ممکن باشد، برای دیگران که در عالم معنی راه ندارند، امکان‌پذیر نخواهد بود.

شاید ساده‌ترین جواب‌ها این باشدکه آفرینندگی و نعمت‌بخشی و اقتدار بی‌پایان الهی را دلیل آن بدانیم؛ هم چنان که باور داریم که خداوند، خالق بی‌همتای کل جهان است و موجودات عالم ماده و معنی، آفریده اویند و از خوان کرمش برخوردار می‌شوند و ... . این قبیل اعتقادات هرچند عمیق، نمی‌تواند آدمی را به عشق رهنمون باشد. دوست داشتن خدا به دلیل آفرینندگی و نعمت‌بخشی، به شکل عبادت، سپاسگزاری و احترام نهادن به ولی نعمت خویش جلوه می‌کند و با عشق آتشین نمی‌تواند نمایش داده شود. اینجا لابد جمال الهی را عامل اصلی عشق مخلوق به خالق خویش، خواهیم دانست. اما جمال یا زیبایی خداوند چیست که انسان را شیفته و شوریده او می‌کند؟ نگارنده در مقاله‌ای مجزا بررسی کرده است که درباره جمال و زیبایی مادی و زمینی هرگز نمی‌توانیم به تعریف جامع و کلی‌ای که همه آن را بپذیرند، برسیم. چون موازین و معیارهای زیبایی نسبت به زمان و مکان و فرهنگ ملل مختلف هرگز با هم یکی نیست. (رک: ادراک زیباشناسانهٔ معیار عاشقانه‌ها و عارفانه‌ها، ۱۳۹۵) روی همین تفاوت نگرش‌ها و برداشت‌های مختلف افراد، نمی‌توان تعریف جامع و مانعی از زیبایی به دست داد. فقط می‌توانیم با قاطعیت بگوییم، هرکس از عارف و عامی، زیبایی را مطابق با دریافت خویش تعریف می‌کند.

ممکن است در بیشتر موارد نوعی تناسب و هماهنگی در میان اجزای چیزی، آن را در نظر دوستدار خود زیبا و پسندیده نشان دهد و هم چنان باید در نظر داشته باشیم که تضاد و تخالف نیز در نظر عده‌ای نوعی زیبایی منحصر به فرد محسوب می‌شود. در فرهنگ‌های مختلف فارسی تعریف روشن و آشکاری درباره زیبایی وجود ندارد. لغت‌نامه دهخدا که دربردارنده مفاهیم فرهنگ‌های مختلف قبلی است، در تعریف زیبا و زیبایی می‌نویسد: «زیبنده، نیکو و خوب است که نقیض زشت و بد باشد» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳۰۶۱).

> چون تعریف جامعی از زیبایی نداریم، به ناچار بایستی سخن آناتول فرانس را بپذیریم که: ما هرگز به درستی نخواهیم دانست که چرا یک شئ زیباست ... در یونان باستان دو نوع زیبایی را تحلیل کرده‌اند، یکی زیبایی هنری و دیگری زیبایی معنوی که همان خیر

اخلاقی است. لذا در مجموع می‌توان گفت، اندیشمندان یونانی از سقراط و افلاطون و ارسطو، زیبایی را با خیر مساوی دانسته‌اند ... (افراسیاب‌پور،۱۳۸۰: ۲۰-۱۹).

زمانی که ارائه تعریف درستی از زیبایی مادی این همه دشواری و پیچیدگی داشته باشد، چگونه می‌توان به کیفیت جمال الهی که غیر مادی است، دست یافت؟

در ضمن با توجه به وحدت و یگانگی الهی، زیبایی خداوند نیز باید نه تنها در بردارنده تمام اصول و موازین ذهن بشری درباره جمال باشد، بلکه فراتر از آن نیز هم بشود که بتوان آن را در خور و سزاوار یگانگی پروردگار دانست. با توجه به محدودیت ذهن بشری و ناتوانی احساس انسانی در شناختن خوب و بد، شناختن زیبایی‌ای فراتر از زیبایی شناخته شده، توسط حواس ناقص و نارسای آدمیان، امر غیر ممکنی به نظر می‌رسد. می‌توان به استناد «اللهُ جَمیلٌ وَ یُحِبُّ الجَمالَ» به زیبایی خدای تعالی باور داشت، اما تصور زیبایی خدا برای همگان غیر ممکن خواهد بود. می‌توان گفت پروردگار با توجه به همین نقص احساس بشری، آنگاه که می‌خواهد نمودی را در جمال خویش مطرح کند، خود را به نور آسمان‌ها و زمین تشبیه می‌کند: «اللهُ نُورُ السَّمواتِ وَ الاَرضِ...: خدا نور آسمان‌ها و زمین است ...» (نور/ ۳۵). اما پروردگار آگاهی دارد که انسان‌ها بدون توجه به معنی مستتر در این آیه شریفه، ممکن است برای او جنسیتی قائل شوند، روی همین موضوع در پایان آیه شریفه یادآوری می‌فرماید: «... وَ یَضرِبُ اللهُ الاَمثالَ لِلنّاسِ ... خداوند برای مردم مثال‌ها می‌زند...» (همان). در این زمینه مولانا در دیوان کبیر گوید:

تشبیه ندارد او، وز لطف روا دارد — زیرا که همی داند ضعف نظر ما را
فرمود که نور من مانندهٔ مصباح است — مشکات و زجاجه گفت سینه و بصر ما را
خامش کن تا هر کس در گوش نیارد این — خود کیست که دریابد او خیر و شر ما را؟

(مولوی، ۱۳۹۰: ۷۶)

عرفا در نوشته‌ها و گفتارهای خود نمی‌توانند خارج از محدوده قرآن مجید، درباره خداوند سخنی بگویند. یادآور می شود که قرآن و احادیث سند محکمی است تا صوفیه و عرفا به عقاید خود اعتبار ببخشند.

هر فرقه، برای اثبات نظر خود و باطل دانستن عقیدهٔ مخالفانش، کوشید از آیات قرآن مجید یاری جوید. اگر در پاره‌ای از موارد توانستند آیاتی از قرآن کریم را گواه ادعای خود بیابند، در بیشتر موارد مجبور شدند با تفسیر به رأی و تأویل باطل، قرآن را به رنگ و بوی اندیشه‌های خود در آورند. در کتاب‌های ملل و نحل، الفرق بین الفرق، فرق شیعه و ... به بیش از هفتصد فرقهٔ مختلف اسلامی اشاره شده است که هر کدام از آنها آیه و یا بخشی از یک آیه قرآن را مستمسک خود قرار داده‌اند (خشکباری، ۱۳۸۴: ۲۹).

روی همین محدودیت‌های ذهنی بشری، شناخت زیبایی خدا و به تبع آن عشق و نظربازی با خدا

را نمی‌توان نصیب عامه مردم قرار داد. باید بپذیریم که جز صاحبان درک و شعور، که مشمول عنایات خاصه حق‌اند، نه کسی می‌تواند تصوری از زیبایی خدای تعالی داشته باشد و نه می‌تواند ماهیت احساس عاشقانه خویش به خدا را توجیه کند و اگر کسی به درجه‌ای از معرفت و آگاهی دست یافته باشد که بداند جمال الهی چیست، بدون تردید همگان را محرم اسرار این حالت خاص نخواهد یافت و چگونگی این احساس را توضیح نخواهد داد. آن گونه که مولانا نخواسته و یا نتوانسته است در این مورد شرح کافی بدهد. او در دیوان کبیر، فقط از شوریدگی خویش سخن گفته است، نه از ماهیت جمال ذات الهی:

تـو را در دلبـری دسـتی تمـام اسـت — مرا در بـی دلـی درد و سـقام است
بـه جـز بـا روی خوبت عشـق‌بازی — حرام اسـت و حرام است و حرام است
هـمـه فانـی و خـوان وحـدت تـو — مـدام اسـت و مدام است و مدام‌است
بـه هـر دم از زبـان عشـق مـا را — سلام است وسلام است و سلام است

(مولوی،۱۳۹۰: ۳۵۶)

دل ناظـر جـمال تـو آنـگاه انتظار؟! — جان مست گلستان تو آن گاه خار خار؟!
هـر دم ز پرتـو نظـر او به سـوی دل — حـوریست بـر یمین و نگاریست بر یسار

(مولوی،۱۳۹۰: ۱۱۱۸)

استاد همایی می‌گوید: «دیوان کبیر و غزلیات آتشین که در آن می‌خوانیم، همه یک پارچه زاییده ی روح پرجوش و خروش و محصول حالت غلبه‌ی جذبه و استغراق است» (همایی، ۱۳۵۴: ۲/ ۹۹۶) همچنین در بیان تضاد احوال مولانا، ضمن اشاره به نکاتی می‌نویسد:

> در حدیث شریف نبوی است که «لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل» اشاره به مقام استغراق جذبه و حالت محو و فنای وجود بشری در کانون نور ربوبی، در مورد مولانا ازقضیه‌ی «لنا مع الله حالات» و «مشاهده الابرار بین التجلی والاستتار» غافل نباید بود (همان، ۹۹۹).

علت این که می‌گوییم ماهیت جمال الهی برای انسان‌ها، به جز حضرت ختمی مرتبت، غیر قابل درک است و حتی مولانا با وجود عشق و شوریدگی فراوانش، نمی‌تواند حقیقت جمال الهی را دریابد، این است که بشر اسیر حواس پنجگانه‌ی خویش است و تمامی ادراکات آدمی توسط این حواس و مربوط به عناصر مادی است. خداوند ورای عناصر مادی است و نسبت دادن صفات و ویژگی‌های انسانی به ذات پاک حق تعالی، خلاف اصل توحید است. با توجه به نص صریح قرآن مجید «سُبحانَ اللهِ عَمّا یَصفون» (صافات /۱۵۹) و فرمایش مولای متقیان حضرت علی(ع) در خطبه‌ی اول نهج البلاغه: «اَوَّلُ الدّین مَعرفَتُهُ و کَمالُ مَعرفَتِه التَّصدیقُ بِهِ و کَمالُ التَّصدیق بِهِ تَوحیدُهُ وکَمالُ تَوحیدِهِ الاخلاصُ لَهُ وکَمالُ الاخلاصِ لَهُ نَفیُ الصِّفَاتِ عَنهُ لِشَهَادَهِ کُلِّ صِفَهِ اَنَّهَا غَیرُ المَوصُوفِ و شَهَادَهِ کُلِّ مَوصُوفِ اَنَّهُ غَیرُ الصِّفَهِ.

فَمَن وَصَفَ اللهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ وَ مَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۴ :۱۳ ـ ۱۲)، خدای تعالی منزه از تمامی صفاتی است که عارض انسان‌ها می‌شود و نسبت دادن این صفات به پروردگار خلاف آشکاری است. بنابراین نسبت دادن صفت زیبایی همانند زیبایی‌های انسانی به خدای تعالی امر باطلی است و نمی‌توان برای ذات پاک او، ندیده صفاتی در نظر گرفت.

حضرت رسول اکرم (ص) با درنظر گرفتن همین امر است که فرموده‌اند: «تَفَکَّرُوا فِی الاءِ اللهِ وَ لا تَتَفَکَّرُوا فِی اللهِ» (به نقل از قابوس‌نامه، ۱۳۶۹ :۱۱).

مولانا هم می‌فرماید:

هـر چـه انـدیشـــی پذیرای فـناست　　آنـچـه در انـدیـشه ناید آن خداست

در دیوان کبیر هم آمده است:

چندان لقبش کردم از کامل و از ناقص　　از غـایت بـی مثلی صدگونه مثل دارد
(مولوی،۱۳۹۰: ۶۰۱)

زهست ونیست برون است تختگاه ملک　　هزار ساله از آن سوی نفی و اثبات است
(مولوی،۱۳۹۰: ۴۷۷)

هـزار صـورت زایـــد چـو آدم و حـوّا　　جهان پراست زنقش وی، او مصورنیست
(مولوی،۱۳۹۰: ۴۷۸)

استاد جلال‌الدین همایی می‌گوید که همه‌ی خداجویان دم از خدا و جمال او می‌زنند؛ مولوی نیز همچنان «عشق به خدا» می‌گوید؛ اما مراد مولوی در میان گفته‌ها امتیاز مخصوص دارد.

> مولوی عشق الهی را مقصور بر کسوت بشریت، و سعادت لاهوتی را منحصر در پیکر ناسوتی می‌جوید: من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخره اعمی (اسراء/۷۲)؛ واضح‌تر بگویم همه خداپرستان دم از عشق الهی می‌زنند ولیکن عقیده‌ی مولوی این است که باید دید، چگونه می‌توان با خدا عشقبازی کرد؛ عشق مبتنی بر احساس و ادراک است و در حس و ادراک، سنخیت و احاطه‌ی مُدرِک بر مُدرَک شرط است و مادی صرف با مجرد صرف سنخیت ندارد؛ احاطه معلول بر علت هم ممکن نیست؛ وگرنه تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید که «دور محال» است؛ وجود حادث، از معرفت قدیم ذاتی عاجز است و عشق تابع معرفت است؛ بشر با حس و محسوس مانوس است، و چیزی را که به وجهی از وجوه احساس نکرده باشد، درک نمی‌کند؛ کلیات را هم از روی جزئیات و به سبب تجرید و انتزاع از افراد جزئی درک می‌کند؛ آغاز وجود را در نمی‌یابد (همایی، ۱۳۵۴: ۲ /۷۹۸).

از طرف دیـگر در ادبیات عرفانی- اسلامی ما، سخن از عشق ورزی به جلوه جمال الهی اعم از زن و مرد است، چرا که یکی از بزرگ‌ترین دلایل عرفا، این حدیث نبوی است که: انسان به صورت الهی خلق شده است: «إنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ» (ر.ک: ابن‌عربی، فتوحات مکیه، بحث وحدت وجود).

از نظر محی‌الدین بن‌عربی:

> صورت عالم و صورت حق در آدم جمع شد. و بزرگداشت آدم بدان بود که وجود او نمایشگاه هر دو عالم غیب و شهادت شد و از هر دو دسته صفات متقابل جمالی و جلالی بهره‌ها برد و ساحت حق و ساحت خلق در او به هم رسید و این، جمعیت فرشتگان را دست نداده بود و از همین رو در آفرینش آدم به اعتراض برخاستند ... (ابن‌عربی، ۱۳۸۵: ۱۸۵).

«...او را به هر وصفی که خواندیم، آن وصف ما بودیم» (همان،۱۸۲). «بنده جز صورت خود در آینهٔ حق نبیند» (همان، ۲۱۹).

در شرح شطحیات آمده است:

> حقّ جَلَّ جلاله، چون بر عاشقان تلطف کند، جمال خویش در صورتی نیکو با ایشان نماید، تا طاقت دیدن جلال او را داشته باشند، آنگاه از او به خرّم شوند و در عرصات او به عشق سیر کنند. اگر این لطف بر طالبان مکاشفه نبودی، ارواح بپریدی و اجساد از همدیگر بدریدی (بقلی‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵۰).

و مولوی گوید:

آوازهٔ جـمـالت از جـان خـود شنـیدم — چون باد و آب و آتش در عشق تو دویدم
اندر جمال یوسف گر دست‌ها بریدند — دستـی به جان ما بر، بنگر چه‌ها بریدم
(مولوی،۱۳۹۰: ۱۷۰۲)

«شمس تبریز خود بهانه است» و نماد حق است، چرا که عشق بازی مولانا فقط با حق است:

جز صورت عشق حق، هر چیز که من دیدم — نیمیـش دروغ آمـد، نیمیـش دغـل دارد
(مولوی،۱۳۹۰: ۶۰۱)

مولانا شمس را می‌ستاید اما هرگز سر بشر ندارد:

هوسی است در سر من که سر بشر ندارم — من از این هوس چنانم که ز خود خبر ندارم
دو هـزار ملک بخشد شه عشق هر زمانی — من از او بـجز جـمالش طـمعـی دگر نـدارم
(مولوی،۱۳۹۰: ۱۶۲۱)

او برخلاف صوفیان شاهد باز، دیده از خلق بسته تا جمال حق بیند:

دیده از خلق ببستم چو جمالش دیدم　　هست‌بخشایش‌او گشته‌و جان‌بخشیدم
(مولوی،۱۳۹۰: ۱۶۲۹)

نظر بازی مولانا با معشوقی است که صورت ندارد:

عشق او پیدا و معشوقش نهان　　یار بیرون، فتنهٔ او در جهان
این رها کن عشق‌های صورتی　　نیست برصورت نه بر روی ستی
آنچه معشوق است صورت نیست آن　　خواه عشق این جهان خواه آن جهان
(مولوی،۱۳۹۰: ۲ /۷۰۵-۷۰۳)

و این معشوق بی‌صورت مولانا هر لحظه به شکلی در می‌آید، گاهی شمس تبریزی است، گاه صلاح‌الدین، گاه حسام‌الدین:

صورتگر نقاشم هر لحظه بتی سازم　　وانگه همه بت‌ها را در پیش تو بگدازم
(مولوی،۱۳۹۰: ۱۴۶۳)

در لمعات آمده:

> محبوب در هر آینه، هر لحظه رویی دگر نماید و هر دم به صورتی دیگر برآید؛ زیرا که صورت به حکم آینه، هر دم دگرگون می‌شود و آینه به حکم اختلاف صورت، هر نفس به حسب احوال دگرگون می‌شود و بر یک قرار نمی‌ماند (عراقی، ۱۳۳۸: ۳۸۱).

در کتاب «*زیباپرستی در ادب فارسی*» آمده است:

> مکتب جمال در مسیر عشق ورزی به همه‌ی زیبایی‌ها، به مرد نیز به عنوان یکی از تجلیات و جلوه‌های جمال الهی نگریسته و عشق ورزی به مردان را نیز جایز دانسته است. اما برخی از ناآشنایان که از عرفان و تصوف، شناخت درستی نداشته‌اند، این عشق‌ورزی عارفانه را با هوی و هوس پرستی و همجنس بازی اشتباه گرفته‌اند (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۰: ۱۹۲).

اما سؤال اینجاست که عشق‌ورزی عارفانه چگونه است؟ و یا همان طور که در سطور آغازین طرح شده، جمال الهی چیست؟ «بشر مادی مخصوصا اگر مستغرق در مادیات هم شده باشد، با عالم الوهیت و مجردات علوی، جز به نسبت علیت و معلولیت و خالقیت و مخلوقیت، ارتباط ندارد، کسانی که از مقام مقدس الهی به مفهوم ذهنی و تصویر وهمی و خیالی خود قناعت و آن را عبادت می‌کنند، همانا مخلوق خود را پرستیده‌اند؛ در آیه‌ی شریفه است: «أ فرأیت من اتخذالله هواه» و «أ تعبدون ما تنحتون»! و در

حدیث مأثور از حضرت امام محمدباقر(ع) است که فرمود: «کل ما میزتموه باوهامکم فی ادق معاینه، فهو مخلوق لکم مردود الیکم» و از حضرت امام رضا(ع) روایت شده است: «ما توهمتم من شیءٍ فتوهموا الله غیره» و به قول سنایی:

هرچـه پیش تو بیش از آن ره نیسـت　　غایـت فکـر توسـت الله نیسـت
(همایی، ۱۳۵۴: ۷۹۹)

جایی که جمال و زیبایی الهی در هالهای از ابهام پیچیده است و برای عامه مردم حتی قابل تصور نمیتواند باشد که مفهوم واقعی «اللهُ جمیلٌ» چیست؟ پس عشق و به تبع آن عشق بازی معنوی نیز احساسی است مرموز، و پر از ابهام و راز و رمزهایی که جز برای عده معدودی، برای هیچ کس دیگر قابل درک و تصور نیست. از نظر مولانا اقتضای چنین احساسی، آن چنان صاحب نظری و فراست می خواهد که بتواند از «تفکر در آلاء الهی» به جمال او پی ببرد و با او نرد عشق و نظر ببازد:

آن دیـده کـزین ایـوان، ایوان دگر بیند　　صاحب نظری باشد، شیرین لقبی باشد
آن کس که چنین باشد، با روح قرین باشد　　در ساعـت جان دادن، او را طربی باشد
(مولوی، ۱۳۹۰: ۵۹۶)

محـمدعلی موحد در کتاب خویش به نام «شمس تبریزی»، به نقل از *مقالات* شمس می‌گوید:

> در آن خلسه و شوریدگی بی‌امان مولانا را، که خود دامن از دست داده است، پروای دیگران نیست. او نظاره‌گری است مستغرق در عالم خاص خود که با بی‌تفاوتی در دیگران می‌نگرد و جهد نمی‌کند که بگیرد غریق را:
> او را مستی خوش است، خواه این کس در آب سیاه افتد، خواه در آتش و خواه در دوزخ.
> او دست در زیر زنخ زده نظاره می‌کند.
> او نه در آب می‌افتد، نه در آتش در پی آن کس؛
> الا نظاره می کند (موحد، ۱۳۹۳ :۱۶۰).

باورهای مذهبی ملل مختلف که هر کدام به گونه‌ای در تکامل عرفان ایرانی نقش داشته‌اند، مانند آیین بودایی، مانوی، یونان و روم باستان، دین کلیمی و حتی مسیحی، آیین توحیدی واقعی نیستند. در همه آن باورها، خداوند همانند انسانی است که نه تنها در شکل و اندام، بلکه در نیازهای مختلف جسمی و روحی شباهت تامی با انسان دارد. می‌توانیم به جرأت ادعا کنیم که خدای این آیین‌ها، یک انسان جاودانه و فناناپذیر است و این توانایی را دارد که فقط با یک اراده آرزوهای دست نیافتنی و دور و دراز آدمیان را برای خود میسر سازد. می‌خورد؛ می‌خوابد؛ برای رسیدن به قدرت با رقبا می‌جنگد؛ به خانه و همسر احتیاج دارد و صاحب فرزندانی می‌شود و شکل و شمایل یک انسان کامل را دارد. فرهنگ یونان و

روم باستان برای خدایان مختلف و متعددی فرزندانی در نظر می‌گیرد که نیمه انسان و نیمه خدا هستند؛ در آیین یهودیت بنا به نوشته تورات «الوهیم» صاحب هفتاد فرزند است که یهوه یکی از آن‌ها است و در مسیحیت، عیسی پسر خدا و یا به روایتی خود خداست و دیگر آیین‌ها نیز تصورات مشابهی دارند.

تنها می‌توان دین مبین اسلام را منزه از شبه و مانند قرار دادن برای خدا، از دیگر ادیان متمایز دانست. برای دیگر ادیان تصور جمال و زیبایی و عشق و نظربازی با خدا، یک پدیده معمولی و ممکن است؛ اما در آیین اسلام نمی‌توان برای خداوند شکل و شمایل و زیبایی از نوع زیبایی شناخته شده و یا عشق بازی مرسوم جوامع انسانی را در نظر گرفت. عشق و نظربازی متقابل با خدا را باید احساسی از نوع دیگر و ورای تصورات افراد معمولی دانست. ناتوانی عوام در درک و فهم اندیشه‌ها و باورهای ذهنی برگزیدگان و عرفا، هر دو طرف را وادار کرده است تا این تصور دشوار ذهنی را به نحوی برای عوام، قابل لمس سازند. عرفا با آوردن مثال‌هایی که ریشه در رویدادهای مادی این جهانی داشت، برای پدیده‌های ماوراء طبیعی مثال‌هایی آوردند که قابل توجیه با عالم عینی بود نه عالم ذهنی و عامه مردم با افزودن پندارهای خویش به مثال‌های عرفا، داستان‌واره‌هایی ساختند که رابطه خالق و مخلوق را به روابط حاکم در میان افراد جامعه تبدیل کرد و وجود و جمال و عشق الهی را تا حد عاشق شدن به روی و موی یک موجود زمینی پایین آورد و می‌توان گفت که تعدادی از عرفای صاحب نام، مانند عراقی و احمدغزالی و حتی ابی عربی به این تنزل مقام عشق آسمانی دامن زدند.

در کتـاب «*مقدمه‌ای بر عشق عرفانی*» ضمن بررسی زندگی و عواطف عاشقانه عرفای نامداری مانند عراقی، احمد غزالی و ... به نکاتی اشاره شده است که نشانگر احساسات خاص این عرفای صاحب نام است. نویسنده ضمن بحث مفصلی، پیدا شدن نخستین بارقه عشق در دل این قبیل عارفان را مطرح می‌کند و در پایان نتیجه‌گیری می‌کند که اگرچه این عده از عرفا ادعا کرده‌اند که عشق زمینی مقدمه عشق آسمانی است، اما نتوانسته‌اند تصویری از زیبایی و عشق آسمانی را در آثار خود نشان دهند و تا پایان عمر دوستداری جمال موجود زمینی را عشق آسمانی نام نهاده‌اند، تا گریزگاهی در مقابل ملامت مخالفان داشته باشند (به تلخیص نظیری، ۱۳۴۱: ۸۱ به بعد).

فخرالدین ابراهیم همدانی (معروف به عراقی)، در عین حال که یکی از عرفای صاحب نام و ادیب است، جزو آن دسته از عرفایی محسوب می‌شود که عشق پسر زیبایی، سبب تحول روحی او شد و تا پایان عمرش نیز دلبستگی به پسران زیباروی، انگیزه تداوم روحی او شده بود:

> ... در خلال احوال، جمعی از قلندران به همدان رسیده، با ایشان پسر صاحب جمالی بوده، مرغ دل عراقی به دام و دانه زلف و خال آن پسر گرفتار گشته و در صحبت ایشان به هندوستان افتاده ... و پس از فوت معین‌الدین متوجه مصر شد و در آنجا نیز با پسر کفش‌دوزی عشق‌بازی آغاز نهاد و مدتی بر در دکان او اشعار خواندی و گریه کردی ... (مقدمه دیوان عراقی: ۸ ـ ۹).

مشابه ایـن قبیل حکایت‌ها را بـه عبدالرحمن جامی و حتی عارف بزرگی مانند ابن‌عربی نسبت داده‌اند. تنها تفاوت این روایات در این است که بنا به نوشته‌های غزالی و جامی و عراقی، این‌ها شیفته

روی و موی دلکش پسر ساده‌رویی بودند، اما ابن‌عربی، جمال قابل پرستش را در رخسار دختر زیبای ایرانی، به نام «نظام عین الشمس و البهاء» یافته است. جلال ستاری در کتاب «*عشق صوفیانه*» در شرح حال ابن‌عربی می‌آورد:

«در واقع ملاقات ابن عربی با دو زن برجسته، در وی تاثیر عظیمی کرد. یکی از آن دو «فاطمه بنت المثنی قرطبی» بود که به رغم سالخوردگی‌اش (۹۵ سال از عمرش می‌گذشت)، به غایت زیبا بود ... و ابن‌عربی کمال معنوی و جمال ظاهری‌اش را سخت ستود و دو سال تمام به او خدمت کرد. دومی دختری به نام «نظام» ملقب به «عین الشمس و البهاء» که الهام بخش دیوان «ترجمان الاشواق» بود و این اشعار عاشقانه چنان دلنشین و سوزناک است که برخی در عرفانی بودن دلبستگی ابن‌عربی به معبود خاکی‌اش تردید کرده‌اند، تا جایی که به ناچار او شرحی بر ترجمان الاشواق نوشت و مدعی شد که منظورش در آن اشعار، معانی متداول ادبیات نیست، بلکه واردات الهی است» (ستاری، ۱۳۷۴ :۲۳۲ـ۲۳۱).

در مقدمه کتاب مجموعه *رسالات فارسی* احمد غزالی، ضمن بحث مفصلی که از صفحات ۴۵ تا ۶۳ کتاب را دربرمی‌گیرد، نه تنها به جمال‌پرستی غزالی اشاره می‌شود، بلکه حکایت‌هایی از شاهدبازی او می‌آورد که در همه آن حکایت‌ها اشاره شده است که عشق بر پسران زیباروی را نباید به بی‌عفتی و بی‌شرمی نسبت داد و ... (احمد غزالی، ۱۳۵۸).

استاد فروزانفر در توضیح این بیت از مثنوی: «عاشقی گر زین سر و گر زان سر است/ عاقبت ما را بدان سر رهبر است»، می‌گوید:

بعضی از صوفیان نیز پرستش جمال و زیبایی را موجب تلطیف احساس و ظرافت روح و سرانجام تهذیب اخلاق و کمال انسانیت می‌شمرده‌اند و گاهی آن را ظهور حق یا حلول وی به نعت جمال در صور جمیله می‌دانسته‌اند. سردسته این گروه ابو حُلمان دمشقی است که اصلا از مردم فارس و ایرانی نژاد بوده و پیروانش را «حُلمانیه» می‌خوانده‌اند. این‌ها به پیروی از پیر خود، هرجا زیبارویی را می‌دیده‌اند، بی‌روپوش و ملاحظه و به آشکار، پیش وی به خاک می‌افتاده‌اند و سجده می‌کرده‌اند؛ اگرچه هجویری ابوحلمان را از این عقیده مبرا می‌داند ـ گمان می‌رود که لفظ «شاهد» و«حجت» به معنی زیبا روی در مصطلحات صوفیان، از این عقیده سرچشمه گرفته است، به مناسبت آن که زیبارویان گواه یا دلیل جمال حق تعالی فرض شده‌اند (فروزانفر، بی‌تا: ۱ /۳۱ـ۳۰).

استاد فروزانفر در ادامه بحث حلمانیان می‌نویسد:

احمد غزالی، عین‌القضات میانجی، اوحدالدین کرمانی، علی حریری و فخرالدین عراقی هم بر این عقیده بوده‌اند و داستان‌های شاهدبازی و جمال‌پرستی ایشان در کتب رجال و حکایات صوفیه مذکور است... ولی شمس‌الدین تبریزی و مولانا، صورت‌پرستی را بدین گونه که در طریقه حلمانیان است نمی‌پسندیده‌اند (همان).

اگر به شعرای دیگری چون سعدی و عرفای دیگر حکایت‌هایی نسبت داده‌اند که می‌تواند رنگ و بوی عشق زمینی را داشته باشد و نظربازی با رخسار خوب‌رویی را نخستین پله برای عروج به مقامات والای عشق در نظر بیاورد، مولانا به گواهی شرح حالش و به ویژه غزل‌های آتشینش یک استثنا است. او دلداده و عاشق چهره دلربای پسر و یا دختر نوجوانی نیست که آرزوی وصال معشوق مادی را به تمنای وصال محبوب معنوی تبدیل کند. عشق و دلدادگی مولانا مانند زندگی و اندیشه‌های والایش خاص و استثنایی است. او عشق را از اندیشه پیری ۶۰ ساله آغاز می‌کند که فقط بهانه‌ای برای گسترش اندیشه‌های او به افق‌های بیکرانگی است. معشوقی که سبب تکامل روحی مولانا می‌شود و سرانجام او را از هر گونه قیل و قال مهرورزی به موجود زمینی فارغ می‌سازد:

گفت که تو شمع شدی، قبله این جمع شدی　　شمع نی‌ام، جمع نی‌ام، دود پراکنده شدم
(مولوی،۱۳۹۰: ۱۳۹۴)

مولوی معتقد است که سالک پیش از هرچیز باید آلایش‌های اخلاق زشت را و خوهای ناپسند حیوانی را از درون خود بزداید؛ تا روح او آیینه‌یی صاف و پاک گردد و در این صورت است که قلب عارف صاحبدل و ضمیر سالک واصل، مشرق انوار و تجلی گاه اسرار و روشنگر آیات و آثار الهی می‌شود و نقوش و صور غیبی و جمال شاهد معنوی در آن بخوبی نقش می‌بندد (همایی،۱۳۵۴: ۵۶۶).

سیروس شمیسا در کتاب خود، به نام «*شاهدبازی در ادبیات فارسی*»، تا آنجا که در توان داشته کوشیده است که عشق و زیبایی در مفاهیم مختلف را کم رنگ‌تر جلوه دهد و آن را تا سطح عواطف و احساسات نفسانی متداول در میان گروهی از مردم عوام، پایین بیاورد. می‌توان احتمال داد که شمیسا تحت تاثیر حکایت‌ها و یا اشعاری قرار گرفته است که از دوره غزنویان و سلجوقیان، در بیشتر کتب نظم و نثر فارسی به چشم می‌خورد. برداشت کلی شمیسا، بر این است که تمایلات نابجای اخلاقی عده‌ای را، اخلاق رایج در کل جامعه نشان دهد و به خواننده بقبولاند که شعرا و نویسندگان از این انحراف اخلاقی به دور نمانده‌اند. حال آن که می‌دانیم بسیاری از این قبیل اشعار عاشقانه، خطاب به معشوق واقعی سروده نشده است؛ مانند همه شعرا، معشوق خیالی، رنگ و بوی معشوق حقیقی متداول در جامعه بزرگان آن زمانه را به خود گرفته ست. با این حال، شمیسا با وجود این دیدگاه خاص، نتواسته است مولانا را مشمول این نگاه نامتعارف بداند و او را مشابه با دیگر شعرای آن روزگار معرفی کند. در باره او می‌نویسد:

مولانا به تبعیت مرادش، شمس تبریزی و پدرش بهاءالدین، نظر خوشی نسبت به شاهدبازی ندارد و آن را بهانه صوفیان برای مکروهات می‌داند، یا می‌گوید که بدین وسیله به دام می‌افتند و جمال زیبارویان باعث گمراهی مشایخ می‌شود... در مثنوی حکایاتی درباب لواط آمده که جنبه تمثیل دارد و مولانا از آن‌ها معانی ظریفی اراده کرده است (شمیسا،۱۳۸۱: ۱۲۴_۱۲۳).

با توجه به این باور که صنع الهی بخصوص مخلوقی که در آفرینش او، عنایت خاص، منظور نظر حق تعالی بوده است، انسان را به عنوان کامل‌ترین و زیباترین و شایسته‌ترین مخلوق الهی معرفی می‌کند و آنگاه که ویژگی ظاهری بر این کمال خلقت افزوده می‌شود، او را به عنوان مظهر خلاقیت مطلق الهی، مقبول دل همگان و به خصوص عرفا می‌سازد. ریشه زیباپرستی بیشتر عرفای صادق و اهل کمال را باید در همین نکات جست. آنگاه که عارف وارسته‌ای، به ویژگی‌های روحی و جسمی چنین موجود کاملی پی‌می‌برد، از جاذبه‌های فریبنده دنیوی خود را کنار می‌کشد و به دوستداری خدای تعالی روی می‌آورد، انسان را پس از خداوند مهم‌ترین نشانه صنع الهی و بزرگ‌ترین عامل عشق به خداوند معرفی می‌کند. همه عرفای پاکدل به خوبی می‌دانند که چیزی مثل خداوند نیست و نمی‌توان موجودی را به حق تعالی تشبیه کرد. پس اگر نمی‌توان صفات و اسامی کمالیه و جمالیه پروردگار را دریافت و به آن‌ها عشق ورزید، می‌توان با دوست داشتن بهترین و کامل‌ترین آفریده او، عشق خود را به خداوند نشان داد. درست است که تعدادی از نفس پرستان لذت جو، با همین بهانه‌ها به بهره‌مندی از جمال زیبا رویان پرداختند و به انحراف اخلاقی و عقیدتی خویش لباس تقوی و تصوف پوشاندند، اما حساب عارفان واقعی، به ویژه مولوی را از این افراد سود جو باید جدا کرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به این که اندیشه تیقنی و معرفت عملی مولانا در کتاب *دیوان* کبیر منعکس است و او نیز همانند دیگر عرفا از اصطلاحات و زبان خاص طریقت بهره برده است، بنابراین مفاهیمی که بی‌اختیار بر زبان او جاری شده است، دارای معانی و مضامین پر محتوا و درون مایه اصیل و ناب است. مفاهیم عشق و نظربازی، به طور مکرر در دیوان او مورد استفاده قرار گرفته است. محتوا و درون مایه این مفاهیم با تعریف ساده و رایج آن فرق دارد؛ چراکه نگاه عارفان با دیدگاه عوام و به عبارتی جامعه، در مورد جهان هستی، عشق، جمال، سلوک، وحدت و ... متفاوت است و نگاه مولانا هم کاملا انحصاری و به نوبه خود با نگاه عرفای قبل از او متفاوت است. این تمایز در بخش اعظم دیوان کبیر مشهود است.

نگارنده در این مقاله در صدد تبیین این موضوع بوده است و به طور اخص اصطلاحات و مضامین عرفانی مورد استفاده مولانا را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. با توجه به باورهای مولانا مبنی بر وحدت وجودی، جمال‌پرستی و نظربازی او، در واقع عشق او به معشوقی ازلی و جاودانه است. او با برداشتی کاملا فرامادی از مفهوم عشق و جمال، جنبه‌های فرا انسانی آن را مورد توجه قرار داده و در ابیات متعدد به وصف و شرح این احوال پرداخته است و این مفاهیم را در حالت خلسه و بهت عرفانی بر زبان جاری ساخته و درون مایه دیوان کبیر را پایه‌گذاری کرده است. بررسی و شرح این مفاهیم، مورد توجه نگارنده بوده است. بنابراین، این ابیات به طور مستقیم مورد استناد قرار گرفته و در نهایت با تحلیلی علمی محتوا و درون مایه نظربازی و جمال از دیوان کبیر استخراج شده است.

منابع

ـ قرآن مجید (۱۳۸۹)، ترجمه و شرح واژگان: ابوالفضل بهرام پور، قم: انتشارات نشتا، چاپ اول.
ـ تورات (۱۹۷۵)، چاپ لیدن.
ـ امیرالمؤمنین، حضرت علی ابن ابیطالب (ع)، (۱۳۵۱)، نهج البلاغه، ۶جلد، به کوشش فیض الاسلام، تهران: ناشر.
ـ ابن‌عربی، محی‌الدین، (۱۳۸۵)، فصوص الحکم، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد، صمد موحد، تهران: نشر کارنامه.
ـ افراسیاب پور، علی اکبر، (۱۳۸۰)، زیبا پرستی در عرفان اسلامی، تهران: انتشارات طهوری، چاپ اول.
ـ بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۷۴)، شرح شطحیات، به کوشش هنری کربن– انجمن ایرانشناسی فرانسه، چاپ دوم.
ـ خشکباری، حسین، (۱۳۸۴)، بررسی آیات عرفانی دفتر اول و دوم و سوم مثنوی معنوی، رساله دکتری گروه ادبیات فارسی، دانشگاه تبریز.
ـ دهخدا، علی‌اکبر،(۱۳۷۷)، لغت نامه،۱۶جلد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
ـ ستاری، جلال، (۱۳۷۴)، عشق صوفیانه، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
ـ شمیسا، سیروس، (۱۳۸۱)، شاهدبازی در ادبیات فارسی، تهران: انتشارات فردوس، چاپ اول.
ـ صحابی، شهربانو، (۱۳۹۵)، ادراک زیباشناسانهٔ معیار عاشقانه‌ها و عارفانه‌ها، کتاب الکترونیک مجموعه مقالات همایش ملی ادبیات غنایی، ۲۲ اردیبهشت، دانشگاه آزاد اسلامی نجف آباد اصفهان.
ـ عراقی، فخرالدین ابراهیم، (۱۳۳۸)، کلیات شیخ فخرالدین عراقی، به کوشش سعید نفیسی، تهران: انتشارات سنایی، چاپ سوم.
ـ غزالی طوسی، احمد، (۱۳۵۸)، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به کوشش احمد مجاهد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (بی‌تا)، شرح مثنوی شریف، ۳جلد، تهران: انتشارات زوار.
۱۵، قابوس‌ابن‌وشمگیر، کیکاووس، (۱۳۶۹)، برگزیده قابوس نامه، به کوشش زهرا خانلری، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم.
ـ مرتضوی، منوچهر، (۱۳۸۴)، مکتب حافظ، تبریز: انتشارات ستوده، چاپ چهارم.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۹۳)، شمس تبریزی، تهران: انتشارات فرهنگ نشرنو، چاپ اول.
ـ مولانا جلال‌الدین، محمد، (۱۳۹۰)، کلیات دیوان شمس تبریزی، ۲جلد، براساس نسخه فروزانفر و مقدمه سلماسی‌زاده، تهران: چاپ اقبال.
ـ نظیری، علی، (۱۳۴۱)، مقدمه‌ای بر عشق عرفانی، تهران: انتشارات امید، چاپ اول.
ـ همایی، جلال‌الدین، (۱۳۵۴)، مولوی‌نامه «مولوی چه می‌گوید»،۲ جلد، تهران: نشر شورای عالی فرهنگ و هنر (مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی)، چاپ زر.

تحلیل و بررسی فضایل اخلاقی در مقالات شمس

محمد انصاری[1]
جهانگیر صفری[2]

چکیده

مقالات شمس از مهم‌ترین آثار منثور قرن هفتم است که می‌توان آن را از جنبه‌های گوناگون به خصوص از جنبه تعلیمی مورد توجه قرار داد. هدفِ این مقاله نیز تحلیل، بررسی و تبیین فضایل اخلاقی در کتاب مقالات شمس است. محقق تلاش کرده است فضایل و ارزش‌های اخلاقی را که در کتاب مقالات شمس به آنها پرداخته شده، استخراج و تحلیل کند و نگاه شمس را نسبت به این فضایل و ارزش‌ها بیان کند. شیوه این پژوهش کتابخانه‌ای و توصیفی ـ تحلیلی است. نتایج نشان می‌دهد مضامین اخلاقی و تعلیمی، بخش اعظمی از کتاب مقالات شمس را شامل می‌شود و فضایلی چون تهذیب نفس، محبت، تواضع، صدق و راستی، صبر، نیکی، خودشناسی، جوانمردی، کسب علم و هنر، میانه‌روی و رعایت ادب از بسامد بیشتری برخوردارند.

واژگان کلیدی: ادبیات تعلیمی، فضایل اخلاقی، مقالات شمس تبریزی.

۱. نویسنده مسوول: دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه علامه طباطبایی تهران.
۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد.

مقدمه

کلمه اخلاق جمع خلق است و «خلق، ملکه‌ای بود نفس را مقتضی سهولت صدور فعلی از او، بی‌احتیاج تفکری و رویتی» (طوسی، ۱۹۵۲: ۷۹) و نیز نوشته‌اند: «لفظ خلق عبارت است از هیأتی راسخ در نفس که مبدأ صدور افعال خیر یا شر گردد به سهولت» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۳۴۰). اخلاق نیز «مجموعِ اصولی است که ناظر به حسن جریان زندگی و تعامل انسان که در زمان معینی از معتقدات وجدانی فرد یا قومی سرچشمه می‌گیرد» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۷۰: ۲۲۳). در تعریف فضایل اخلاقی آمده: «صفاتی است که به انسان شخصیت عالی انسانی می‌بخشد و او را به مراتب رفیع کمال می‌رساند؛ مثل نوع دوستی، میل به عدالت و انصاف، میل به تقوا و پاکی و تعالی خواهی و دفاع از مظلومین» (رزمجو، ۱۳۶۹: ۲۹). «از نظر سقراط، فضیلت به طور مطلق جز دانش و حکمت چیزی نیست. فضایل پنجگانه حکمت، شجاعت، عفت، عدالت و خداپرستی اصول اخلاقی سقراط است» (رزمجو، ۱۳۶۴: ۱۴). افلاطون نیز در کتاب جمهوری از فضیلت‌های چهارگانه یاد می‌کند: «خرد، شجاعت، اعتدال و عدالت» (مایر، ۱۳۷۴: ۶۳۰). از نظر خواجه نصیرالدین طوسی نیز فضایل اخلاقی شامل حکمت، شجاعت، عفت و عدالت است (طوسی، ۱۳۷۴: ۴۲). همچنین در نگاه وی سیر تکامل انسان به وسیله تهذیب اخلاق مقدور است: «توسط این صناعت میسر می‌شود که ادنی مراتب انسانی را به اعلی مدارج رسانند به حسب استعداد و قدر صلاحیت او» (طوسی، ۱۹۵۲: ۸۶).

ادبیات تعلیمی (Didactic literature) آثاری هستند که برای مخاطب دانش و معارفی را به ارمغان آورند. بن‌مایه آثار تعلیمی همواره در خدمت تعالی فرد و اجتماع است. تعلیم در لغت به معنی «آموختن، دانش آموختن، یاد دادن، آموزش» (معین، ۱۳۸۶: ۱۱۰۳) و در اصطلاح ادبی گونه‌ای از ادبیات محسوب می‌شود که هدف آن آموزش، تربیت و توجه به آرمان‌های والای انسانی است. «منظور از ادبیات تعلیمی، ادبیاتی است که نیکبختی انسان را در بهبود منش اخلاقی او می‌داند و همّ خود را متوجه پرورش قوای روحی و تعلیم اخلاقی انسان می‌کند» (مشرف، ۱۳۸۹: ۹). فضایل و رذایل اخلاقی زیر مجموعه ادبیات تعلیمی محسوب می‌شوند. سابقه ادبیات تعلیمی و اخلاقی به کهن‌ترین تاریخ تمدن بشر می‌رسد؛ «آن طور که مدارک نشان می‌دهد پاره‌ای از نوشته‌های دینی از مصریان بر جای مانده که پیشینه آنها به (۲۰۰–۳۷۰ ق.م) می‌رسد. وداهای چهارگانه (حدود ۱۴۰۰ ق.م) و منظومه‌های حماسی مثل مهاباراتا (حدود ۵۰۰ ق.م) و چندین نمایشنامه که بین سال‌های (۱۰۰ ق.م) و (۶۰۰ ق.م) نوشته شده است، نیز جزیی از ادبیات تعلیمی هندیان است» (زرقانی، ۱۳۸۸: ۹۴). پیشینه آثار اخلاقی در ایران به تعلیم زرتشت در اوستا برمی‌گردد. «از قدیمی‌ترین آثار اخلاقی در ایران باستان باید به تعلیم زرتشت در اوستا اشاره کرد. بهترین نمونه آن «گات‌ها»ی زرتشت است» (ایرانی، ۱۳۶۱: ۱۲). اندرزنامه‌های ادبیات پهلوی نمونه‌ای از ادبیات تعلیمی هستند که قدمتی دیرینه دارند. کتاب ششم دینکرد، اندرزهای آذرباد مهر سپندان، اندرز اوشنرد دانا، اندرز دانایان به مزدیستان، اندرز دستوران به بهدینان، اندرز بهزاد فرخ پیروز و رساله روزها از مهم‌ترین اندرزنامه‌های پهلوی هستند. مضامین اخلاقی در این اندرزنامه‌ها به وفور کاربرد دارد «اخلاقیات مهم‌ترین بخش ادبیات پهلوی را تشکیل می‌دهد به گونه‌ای که مشخصه بارز

این ادبیات، خصوصا از جهت تأثیری که بعدا در ادبیات دوران اسلامی گذاشته است مجموعه اندرزهای آن است» (تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۸۰). اندرزنامه‌ها بخش مهمی از ادبیات ساسانی را نیز تشکیل می‌دهند و فضایل اخلاقی جامعه را بازتاب می‌دهند. اندرزنامه‌نویسی نمود خرد سیاسی ایرانیان است. در اواخر دوره ساسانی ادبیاتی با عنوان «اندرزنامه» یا «پندنامه» رایج می‌شود که در رونمایه آنها اغلب دستورات اخلاقی و دینی است. اندرز خسرو قبادیان، یادگار بزرگمهر و اندرزنامه منسوب به اردشیر از اندرزنامه‌های دوره‌ی ساسانی هستند. پرداختن به اندرزنامه‌نویسی در دوره اسلامی نیز رواج دارد و تا پیش از حمله مغول همچنان پا بر جا بود ولی بعد از حمله مغول کم رنگ می‌شود.

توجه به مضامین اخلاقی و تعلیمی از همان ابتدا در ادب فارسی نمود دارد. رودکی پدر شعر فارسی در اشعارش افکار حکیمانه و آموزنده بیان می‌دارد. در قرن چهارم کسایی مروزی و ابوشکور بلخی مضامین تعلیمی و اخلاقی را در سروده‌های خود آوردند. فردوسی هم در شاهنامه که اثری حماسی است به مفاهیم اخلاقی و تعلیمی و حکیمانه توجه دارد. «اندرزهای پهلوی به کرات در سرتاسر شاهنامه ذکر شده است. نقل این اندرزها در بخش تاریخی شاهنامه برجستگی بیشتری دارد» (مشرف، ۱۳۸۹: ۲۴۷). ناصر خسرو در قرن پنج و انوری و سنایی در قرن شش و سپس نظامی گنجوی و عطار به مسائل اخلاقی و تعلیمی توجه داشتند. بعد از این بزرگان کسانی چون سعدی و حافظ و جامی به این مهم پرداختند. این سیر تا ادبیات معاصر ما ادامه پیدا کرد و سخن‌پردازان نیز از این حوزه غافل نشدند.

شمس تبریزی یکی از چهره‌های ادبی عرفانی قرن هفتم است.

> شوریده‌ای از شوریدگان عالم و رندی از رندان عالم‌سوز. شمس تبریزی از شگفت‌انگیزترین و رمزآمیزترین چهره‌های ادبی، عرفانی و اجتماعی ایران است. از اعجوبه‌هایی است که کمتر خود را نشان می‌دهند و جای پایی از خود به یادگار می‌نهند و یا شاید کمتر انسان صاحب درک و معرفتی یافته‌اند که ظرفیت ادراک و عظمت روحی آنان را داشته باشد و بتواند ایشان را چنان که هستند بشناسد (نصرتی، ۱۳۷۹: ۱۵۸).

از زندگی و احوال شمس اطلاعات چندانی در دست نیست. حتی قدیمی‌ترین منابع هم اطلاعات دقیقی به ما نداده‌اند. تنها زمان کوتاه آشنایی وی با مولانا بر ما روشن است (ر.ک: سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۲؛ سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۳۳؛ افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/۶۱۴؛ صاحب‌الزمانی، ۱۳۷۳: ۵۴ و موحد، ۱۳۷۵: ۷). کتاب *مقالات* شمس منبع مطمئنی است که می‌توان اطلاعاتی را در مورد شمس از آن استخراج کرد. این کتاب که اثری ادبی، عرفانی، اجتماعی و حکیمانه محسوب می‌شود از نظر تعلیمی نیز حائز اهمیت است. هدف از تدوین این مقاله نیز تحلیل و بررسی فضایل اخلاقی موجود در مقالات شمس تبریزی است. محقق با مطالعه کامل و دقیق این کتاب فضایل اخلاقی آن را استخراج کرده است سپس آن دسته از مضامین اخلاقی چون تهذیب نفس، محبت، تواضع، صدق و راستی، صبر، نیکی، خودشناسی، جوانمردی، دعوت به کسب علم و هنر، میانه‌روی و رعایت ادب که بسامد بالاتری داشتند، تحلیل کرده است و نگاه شمس را نسبت به این فضایل تشریح کرده است. شیوه پژوهش در این مقاله کتابخانه‌ای و توصیفی ـ تحلیلی است.

واکاوی پیشینه شمس‌پژوهی نشان می‌دهد که کتب و مقالات متعددی در مورد شمس تبریزی نگاشته شده است که هر کدام از زاویه‌ای به این شخصیت بزرگ پرداخته‌اند از جمله کتاب *خط سوم* تالیف ناصرالدین صاحب‌الزمانی، اما تا آنجا که محقق بررسی کرده کتاب یا مقاله‌ای که کامل و دقیق به تحلیل فضایل اخلاقی موجود در *مقالات* شمس بپردازد، یافت نشد؛ تنها دو مقاله یکی با عنوان: «تعالیم اخلاقی و اجتماعی شمس تبریزی» نوشته عبدالله نصرتی و دیگری با عنوان: «بررسی خصوصیات اخلاقی شمس تبریزی بر اساس مقالات» نوشته مهدی ملک‌ابت و فاطمه محمدی به این مهم پرداخته‌اند اما این مقاله‌ها نیز از رهیافتی دیگر به موضوع نگاه کرده‌اند و با مقاله حاضر هیچ‌گونه اشتراک و همپوشانی ندارند.

فضایل اخلاقی در *مقالات* شمس تبریزی

کتاب *مقالات* شمس تبریزی حاوی اکثر فضایل اخلاقی است و کمتر فضلیت اخلاقی را می‌توان پیدا کرد که شمس تبریزی به آن سفارش و توصیه نکرده باشد. در ادامه فضایل اخلاقی که بسامد بالایی داشتند، تشریح می‌شود و برای هر فضیلت دو یا سه نمونه ذکر می‌شود. البته نمونه‌ها و مثال‌های متعددی برای هر فضیلت یافت شده است ولی برای جلوگیری از حجم زیاد و طولانی شدن مقاله به ذکر دو یا سه مثال اکتفا شد.

صدق و راستی

از جمله فضایلی که شمس تبریزی به آن سفارش می‌کند صدق و راستگویی است.

> صدق و راستگویی ضد دروغگویی، صدق است، که راستگویی است و آن اشرف صفات نفسانیه و رئیس اخلاق ملکیه است. خداوندگار عالم می‌فرماید: اتّقُوالله و کُونُوا مَعَ الصادِقِین یعنی: بپرهیزید از خدا و با راستگویان باشید (نراقی، ۱۳۸۹: ۴۸۴).

و نیز گفته‌اند: «مراد از صدق فضیلتی است راسخ در نفس آدمی که اقتضای توافق ظاهر و باطن و تطابق سرّ و علانیهٔ او کند. اقوالش موافق نیّات باشند و افعال مطابق احوال» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۳۴۴). شمس تبریزی دروغ را بدترین گناه می‌داند:

> الا سه وصیت کردمش: یکی دروغ نگویی، دوم گیاه می‌خورد، اکنون چون راستیست شرط، اما نخوری. سوم با یاران اخطلاط کم کنی. اما دروغ بدترین گناه است. اَلمُومن یَکذب؟ قالَ اَلمُومن لا یَکذب (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۰۲).

و نیز: «زهی اسرار قرآن، زهی محمدیان، اگر دروغ گویند آن را راست کند. اَلمومن یکذب؟ قال لا یکذب. چه جای کذب؟» (همان، ۶۵۲). در نگاه شمس انسان صادق ارزش والایی دارد: «خاک کفش یک کهن یک عاشق راستین را ندهم به سر عاشقان و مشایخ روزگار» (همان، ۹۱).

راستگویی و صداقت است که انسان را به مقصودش می‌رساند:

> و هچنین حدیث احمد زندیق؛ که جنید را از بغداد بدو حوالت بود که به فلان شهر احمد زندیق است، بنده‌ای ما را، این مشکل تو بی او حل نشود، و اگر چه صد چله برآری. برخاست و عزم آن شهر کرد. با خود گفت که ادب نبود که بپرس که احمد زندیق را خانه کجاست؟ تأویل کرد، احمد صدیق می‌پرسید. از بس معرفت که اندرون او بود مانع آمد او را از مقصود، که او را در واقعه سخنی گفتند بی‌تأویل. او بشنید به تأویل. شصت روز در آن شهر سرگردان می‌گذشت، و می‌پرسید که احمد صدیق را وثاق کجاست؟ به شومی آنکه او را بی تأویل گفتند، او به تأویل می‌پرسید. تا بخاطرش آمد که به در آن مسجد ویران بگذرم. چون روان شد آن سوی، آواز قرآن خواندن قصه یوسف شنید، چنانکه دلش از جا برفت؛ جوانی از آن مسجد ویران برون می‌آمد، گفت از این مرد بی‌تأویل بپرسم. بپرسید. آن جوان گفت: آخر آواز قرآن خواندنش می‌شنوی. جنید نعره‌ای بزد و بیخود بیفتاد. آن جوان در پای او افتاد. از برکات راست گفتن به مقصود رسید (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۲۳).

مهربانی و گشاده‌رویی

مهربانی و حسن خلق یکی از سجایای اخلاقی است که شمس تبریزی همگان را به آن سفارش می‌کند. این فضیلت اخلاقی در شمار صفات حق است «بی‌گمان خدا بسیار بخشنده و مهربان است، چراکه او هم گناهان را می‌بخشد و هم نعمت می‌دهد» (طبرسی، ۱۳۷۷: ۳۷۹). گشاده‌رویی از اخلاق انبیا نیز هست. قرآن کریم پیامبر اکرم را الگوی خوی نیک می‌داند «وَ اِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظیم» (قلم/ ۴).

شمس تبریزی نه تنها انسان‌ها را به مهربانی و محبت دعوت می‌کند، خود نیز مهربان، عاطفی، خونگرم و رئوف است (ر.ک: ملک‌ثابت و محمدی، ۱۳۹۲: ۱۳۳). وی حتی به دشمنان هم مهر می‌ورزد: «تا بتوانی در خصم به مهر خوش درنگر، چون به مهر در کسی در روی، او را خوش آید، اگرچه دشمن باشد، زیرا که او را توقع کینه و خشم باشد از تو، چو مهر بیند خوشش آید» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۹۵).

شمس هم‌نوعان خود را دعا می‌کند: «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» (همان، ۱۱۸). مهربانی وی به خوبی قابل مشاهده است:

> سخن با خود توانم گفتن. با هر که خود را دیدم در او، با او سخن توانم گفتن ... آن دشمن بود، از بهر آنش می رنجانیدم که تو نبودی. آخر من تو را چگونه رنجانم، که اگر پای تو بوسه دهم، ترسم که مژه من در خلد، پای ترا خسته کند (همان، ۹۹).

و اهل رو ترش کردن نبود: «یک نیاز آن است که پیش شیخ رو ترش و منقبض نباشد» (همان، ۱۰۱).

نیکی و انفاق

نیکی و نام نیک از خود باقی گذاشتن یکی از مضامین پربسامد ادبیات فارسی است که شمس تبریزی نیز

به آن توجه داشته است. ابن‌عربی درباره نیکی و بخشش چنین می‌گوید: «جود عبارت از عطا و دهش ـ پیش از درخواست ـ است» (ابن‌عربی، ۱۳۸۳: ۱۸۱). و حضرت علی (ع) فرمودند: «کمال نیکی آن است که در نهان همان کنی که آشکار می‌کنی» (پاینده، ۱۳۶۷: ۲۳۶).
در نظر شمس، نیکی انسان را از آتش دوزخ دور می‌کند:

> هر که برادر خود را سیر طعام و شراب دهد خدای تعالی دور گرداند او را از هفت در دوزخ، و به رحمت بیامرزد. صدقه بنشاند خشم خدا را، بکشد گناه را، چنانچه آب آتش را بکشد. و هفتاد گونه بلا را باز دارد و بردارد از سختی عذاب گور و سختی قیامت، چون بمیرد شهید میرد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۹۶).

از نظر وی سعی و تلاش زمانی سودمند است که با بخشش و نیکی همراه شود: «تدبیر با تقدیر سود ندارد، کوشش بی‌بخشش سود ندارد، و حذر با قضا سود ندارد» (همان، ۷۹۷) و نیز: «معرفت در دل است، شهادت بر زبان است، و خدمت بر اندام است. از دل، شناخت و شفقت بر خلق؛ از زبان؛ ذکر و خوش زبانی به خلق؛ و از اندام، پرستش و یاری دادن به خلق» (همان، ۷۹۰).

کسب علم و هنر

دعوت به کسب علم و هنر در جای‌جای مقالات شمس نمود دارد. از نظر غزالی:

> هیچ کار، که آدمی به آن مشغول خواهد شد فاضل‌تر و گواراتر از علم نخواهد بود و هر پیشه که بدان مشغول خواهد شد برای طلب دنیا خواهد بود، و علم بیشتر خلق را در دنیا از دیگر پیشه‌ها بهتر (غزالی، ۱۳۸۷: ۱۳۵).

حضرت علی (ع) نیز فرمودند: «ای مردم بدانید که کمال دین، طلب علم و عمل به آن است» (کلینی، ۱۳۹۰: ۸۰). شمس در نگاهی علم را سه چیز می‌داند: «علم سه چیز است: زبانِ ذاکر، دلِ شاکر، تنِ صابر» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۹۲).
در نظر شمس انسانی که از علم بهره‌ای نداشته باشد کویری بیش نیست: «هر تنی که در او علم نیست، چون شهریست که در او آب نیست» (همان: ۷۹۳). از نگاه وی فردی که در کسب علم تنبلی کند در رنج به سر می‌برد: «هر که در علم تن آسانی جوید در رنج بماند» (همان، ۷۹۴). شمس معتقد است انسان عالم باید حلیم و پرهیزگار باشد: «عالم را سه خصلت باید: حلیمی و بی‌طمعی و پرهیزگاری. بزرگترین همه چیزها دو چیز است: یکی علم و دوم حلم» (همان، ۷۹۴). وی بیان می‌دارد که کسب علم نباید بخاطر مادیات دنیایی باشد:

> تحصیل علم جهت لقمه دنیاوی چه می‌کنی؟ این رسن از بهر آن است که از چه برآیند، نه از بهر آن که از این چه به چاه‌های دگر فروروند. در بند آن باش که بدانی که من کی‌ام و چه جوهرم؟ و به چه آمدم و کجا می‌آورم؟ و اصل من از کجاست؟ (همان، ۱۷۸)

پند و نصیحت

موعظه و نصیحت یکی از پربسامدترین مضمون‌های اخلاقی است که در کتاب *مقالات* شمس مورد توجه قرار گرفته است. پند و عبرت گرفتن باعث رشد و تعالی انسان می‌شود. حضرت علی(ع) فرمودند: «اَلاِعتبارُ یقُدُ اِلَی الرُّشد. پند گرفتن آدمی را به راه رشد و راه راست می‌کشاند» (رسولی: ۱۳۷۹: ۷۱). کتاب مقالات شمس تبریزی مملو از پند و اندرز است؛ هر صفحه از این کتاب ارزشمند را ورق بزنی درس‌های اخلاقی و آموزشی فراوانی را می‌توان دید. به ذکر چند نمونه اکتفا می‌کنیم: «بار خود از مردمان بردار، و با ایشان بکش، و طمع از ایشان ببر، و آن خود پیش ایشان نه. ایشان توانگری می‌خواهند تو درویشی خواه، ایشان عز می‌خواهند تو ذل خواه» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۹۰).

> زبان خویش نگاهدار از دروغ و غیبت، و شکم از حرام، پس ببر از یار بد، و صدق و اخلاص میان خویش و خدا نگاهدار. صبر و قناعت پیشه کن، بگذار افزون نگریستن، و افزون خوردن، و افزون گفتن، و بگذار مزاح کردن، احوال کسی تجسس کردن، و حسد بردن، و طمع داشتن بر خلق، و حریصی، و امل دراز، و اندیشه چگونگی خدای تعالی. و بی حجت کار مکن، و در خشم حلیمی کن، و از اندک چیز جوانمردی کن (همان، ۷۹۵).

> آن خوردن به هوا رها کن، ترا برای هوا نیافریده اند. این نصیحت را در جان گیر. در آن مباش که این را شکسته و بسته بازگویی، خلق را در هم شکنی (همان، ۹۲). یک درم به صاحب دل رود از مال تو، بهتر از هزار درم که به صاحب نفس رود (همان، ۱۲۶). کلام خدا کُلّست. دست در کل زن تا همه جزوها آنِ تو باشد و چیزی دیگر مزید. دست در جزو مزن، نباید که کل فوت شود (همان، ۱۷۲).

تواضع

تواضع در لغت یعنی: «فروتنی کردن و از جای خود برخاستن برای احترام به دیگری» (معین، ۱۳۸۶: ۱ /۱۱۵۸). به دیگر سخن، «ضد صفت کبر تواضع است و آن عبارت است از شکسته نفسی، که نگذارد آدمی خود را بالاتر از دیگری بیند» (نراقی، ۱۳۸۹: ۲۵۰). یکی از نیکوترین فضایل اخلاقی نزد شمس تواضع و فروتنی است:

> ندیدم چیزی نیکوتر از تواضع، خرسند شو بدانچه در دست است، و نومید شو بدانچه در دست دیگران است. عز پیغامبران در نبوت است، و عز علما در تواضع و عز اولیا در حلم و عز درویشان در خرسندی (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۹۶).

گفته دیگری از شمس که دارای محتوای فروتنی و تواضع است: «گفت: مقصر بودیم به خدمت، جهت آنکه استعداد حضور خدمت شما را نداشتیم» (همان، ۱۰۱).

جوانمردی

جوانمردی در لغت به معنی سخاوت و بخشندگی است (معین، ۱۳۸۶: ۱ /۱۲۴۹) و نیز گفته‌اند: «جوانمردی پالایش جان و روان از پستی‌ها و پلشتی‌ها و صفات ناپسندی است که در فرهنگ کمالات انسانی جایگاهی ندارد» (تجلیل، ۱۳۹۰: ۱۲). شمس درس مروت و جوانمردی را چندین بار در سخنان خود ذکر کرده است:

> دوستی آن است که چون دوست او خفته بود یکی بیاید گوشه جامه او براندازد، دامن او برگیرد، عورت او برهنه کند پیش مردمان همچو پسر نوح؛ طپانچه مردانه به روی سیاه او زند و دامن خفته را فروکشد. نه اینکه او خندیدن گیرد که اگر نخندم این برهنه کننده برنجد، این موافقت از مروت نیست (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۰۹).

از ویژگی‌های انسان جوانمرد این است که در پی خوشی دیگران باشد:

> گویی برهان بنما، از من برهان خواهند؟ از برهان حق خواهند، اما از حق برهان نخواهند. تو چونی با این سخن؟ خوشی؟ گویی خوشم؛ همین، خوش و بس؟ مردی آن است که دیگران را خوش کند. چه مردی باشد که خویشتن خوش باشد؟ (همان، ۱۴۳)

تهذیب و تصفیه نفس

نفس امّاره نزدیک‌ترین دشمن به ماست که آدمی را در خلاف جهت کمال می‌کشاند؛

> تهذیب نفس در اعلاء مرتبهٔ آن، هدف اصلی تعلیم و تربیت است. اما اگر کسی موفق نشد خود را به این مرتبه از تهذیب برساند بجاست که از انگیزه‌های دیگر برای تهییج و تشجیع او به عمل خیر سود جوید (ماهروزاده، ۱۳۷۹: ۳۰).

نفس سبب دوری انسان از مقام قرب الهی می‌شود باید آن را تهذیب کرد.

> لازمهٔ تصفیه روح در آیین اسلام نفس‌کشی و چیرگی بر سرکشی غرایز و تمایلات شهوانی است. این امر از چنان اهمیتی برخوردار است که از نفس اماره به عنوان دشمن‌ترین دشمن انسان یاد شده است و مبارزه با آن به جهاد اکبر تعبیر گردیده است(رزمجو، ۱۳۶۴: ۳۹).

از نگاه شمس تبریزی، ولایت به معنی کنترل نفس است:

> معنی ولایت چه باشد؟ آنکه او را لشکرها باشد و شهرها و دیه‌ها؟ نی. بلکه ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفس خویشتن، و بر احوال خویشتن و بر صفات خویشتن و بر کلام خویشتن و سکوت خویشتن (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۸۵).

وی انسان ناپرهیزگار را چون درختی بدون بار توصیف می‌کند: «هر تنی در آن پرهیز نیست، چون

درختی است که بر او بار نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۹۳).
سخن دیگری از شمس درباره تهذیب نفس:

> معرفت زندگی دل است به خدای عزّوجل. آنچه زنده است بمیران، و آن تن توست. و آنچه مرده است زنده کن، و آن دل توست. و آنچه غایب است حاضر کن، و آن آخرت است. آنچه حاضر است غایب کن، و آن دنیاست. آنچه هست بود نیست کن، و آن هواست، و آنچه نیست بود هست کن، و آن نیت است (همان، ۷۹۰).

کار و کوشش

سفارش و تشویق به کار و کوشش، و دوری از تنبلی، تن‌آسایی و تن‌پروری یکی دیگر از فضایل اخلاقی است که در مقالات شمس به آن اشاره شده است. از دید شمس، تنها حرف زدن و بحث کافی نیست بلکه شخص باید پا به عرصه اقدام و عمل بگذارد:

> این کوششِ بحث همان است که تو می‌خواهی که به علم معلوم کنی، این را رفتن می‌باید و کوشیدن. مثلا بحثِ راهِ دمشق و حلب اگر صد سال کردی با مولانا، هرگز من از حلب اینجا آمدمی؟ تا چهارصد درم برون ناورد و تو خطرها بر خود خود گرفتی و بر مال خود، گویی اگر حرامی است باش، گو، خواه خطر باش خواه بطر، تا آن کار کرده شد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۲۸).

و چه زیباست که آن عمل، فعلی نیک و ستوده باشد: «همه طالب فایده علم باشند، تو طالب کار نیک باش، تا از یار نیک حاصل کنی، گه مغز این است و پوست آن است» (همان، ۱۸۵). در کتاب مقالات شمس از انسانی که در او جهد نیست چنین تعبیر می‌شود: «هر تنی که در او جهد نیست، چون بنده‌ای است که وی را خداوند نیست» (همان، ۷۹۳).

پرهیز از غفلت و اغتنام فرصت

مغتنم شمردن فرصت از جمله مفاهیمی است که در ادبیات فارسی نمود دارد. این مهم در کتب و روایات دینی نیز سفارش شده است؛ حضرت علی (ع) فرمودند: «اَلفُرصَه تَمُرُّ مَرَّ السَّحاب، فَانتَهِزوا فُرَصَ الخَیر. فرصت‌ها چون ابرها می‌گذرند، پس فرصت‌های نیک را غنیمت شمارید» (دشتی، ۱۳۸۵: ۴۴۷). شمس‌الحق تبریزی نیز در مقالات خود انسان‌ها را به بیداری و مغتنم شمردن فرصت‌ها دعوت می‌کند:

> شما را می‌گویم پنبه‌ها از گوش بیرون کنید، تا اسیر گفت زبان نباشید و اسیر سالوس ظاهر نباشید و به هر نمایشی در نیفتید. چشم و گوش باز کنید تا بر معامله اندرون مطلع باشید که لا یطلع الا الله او من ارتضی من رسول (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۰۸).

وی بیداری را در سه چیز می‌داند: «بیداری سه چیز است: یاد کردن مرگ و فراموشی زندگانی، و

یاد کردن عقبی و فراموشی دنیا، یاد کردن حق تعالی و فراموشی خلق، و غفلت به خلاف آن است» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۹۲). و این‌گونه نصیحت می‌کند: «اکنون وصیت من این است: روزی در پیش است که آن را روز تغابن گویند، که آه چه کردیم آن هیچ سودی ندارد، اما تغابن این ساعت سود دارد» (همان، ۷۰۴).

صبر و حلم

صبر در لغت به معنی: «شکیبایی، بردباری کردن، برباری» (معین، ۱۳۸۶: ۲ /۲۱۲۹). و در نظر عرفا عبارت است از «نگهداشتن نفس از شکوه و شکایت به غیر خدا و سکون و آرامش یافتن بدان غیر» (ابن‌عربی، ۱۳۸۳: ۳۲۶). در قرآن نیز به صبر سفارش شده است و بیش از هفتاد مورد این کلمه در قرآن آمده است.

شمس تبریزی حلم را بزرگترین چیزها و از خصایص عالم می‌داند: «عالم را سه خصلت باید: حلیمی و بی‌طمعی و پرهیزگاری. بزرگ‌ترین همه چیزها دو چیز است: یکی علم و دوم حلم» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۹۴). وی این چنین اندرز می‌دهد: «و بی‌حجت کار مکن، و در خشم حلیمی کن، و از اندک چیز جوانمردی کن» (همان، ۷۹۵).

شمس عز اولیا را در حلم می‌داند: «و عز علما در تواضع و عز اولیا در حلم و عز درویشان در خرسندی» (همان، ۷۹۶). وی صبر را این‌گونه تعبیر می‌کند: «پس معنی صبر، افتادن نظرست بر آخر کار، و معنی بی صبری نارسیدن نظر است به آخر کار» (همان، ۱۰۸).

رازداری و امانت‌داری

امانت‌داری و حفظ اسرار دیگران یک فضیلت و خصیصهٔ مثبت اخلاقی محسوب می‌شود. در نهج‌البلاغه آمده است: «سخن در بند توست، تا آن را نگفته باشی، و چون گفتی، تو در بند آنی، پس زبانت را نگه دار چنانکه طلا و نقره خود را نگه می‌داری» (دشتی، ۱۳۸۵: ۵۱۷). شمس‌الحق تبریزی در مقالاتش به این مهم نیز پرداخته است. وی اسرا خودش را با هرکسی در میان نمی‌گذارد: «پُرسَری آمد که با من سِری بگو. گفتم با تو سِر نتوانم گفتن من سر با آن کسی توانم گفتن که او را در او نبینم، خود را در او بینم. سر خود با خود گویم» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۰۵).

وی گاهی مهر و علاقه خودش را نیز پنهان می‌دارد: «بسیار بزرگان را در اندرون دوست می‌دارم، و مهری است الا ظاهر نکنم، که یکی دو ظاهر کردم و هم از من در معاشرت چیزی آمد حق آن صحبت ندانسته و نشناختند» (همان، ۱۲۱). و مردم را به امانت‌داری سفارش می‌کند: «چون سخن گویی دروغ نگو، و چون وعده دهی خلاف مکن، و امانت را خیانت میندیش» (همان، ۷۹۶).

میانه‌روی و اعتدال

میانه‌روی و عدم افراط و تفریط از جمله مضامین اخلاقی است که هم در آثار ادبی و هم در کتب دینی و مذهبی به آن توصیه شده است. ارسطو می‌گوید: «سعادت از فضیلت حاصل می‌شود و راه وصول به

فضیلت یک چیز بیش نیست و آن رعایت حد وسط است» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۲۷). شمس تبریزی برای بیان این مهم چه زیبا عمل می‌کند: «و قول امیرالمومنین علی (ع): احبب حبیبَک هونا ما، عسی ان یَصیر بغَیضک یوما ما، و ابغض بغیضک هونا ما، عسی ان بصیر حبیبک یوما ما» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۱۵).

رعایت ادب، شرم و حیا

«لفظ «ادب» عبارت است از تحسین اخلاق و تهذیب اقوال و افعال. و اخلاق و نیّات نسبت به باطن دارند، و اقوال و اعمال نسبت به ظاهر. پس ادیب کامل آن بود که ظاهر و باطنش به محاسن اخلاق و اقوال و نیّات و اعمال آراسته بود.

اخلاقش مطابق اقوال باشد و نیّاتش موافق اعمال» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۲۰۳). حیا یکی از فضایل اخلاقی است که با تقوا و عفت رابطهٔ نزدیکی دارد. «حیا از جملهٔ احوال مقربان است. چندانکه قرب زیادت حیا بیش. و هر که هنوز حال حیا بدو فرو نیامد علامت آن بود که هنوز هیچ مرتبه از مراتب قرب نیافته است» (همان، ۴۱۹).

شمس انسان عاری از شرم را این‌گونه توصیف می‌کند: «هر تنی که در او شرم نیست چون دیگیست که در او نمک نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۹۳). وی در حکایتی کوتاه اما پر مغز، چه خوب انسان را به رعایت ادب دعوت می‌کند: «خواجه گوید ترشی بیار، غلام گوید نی، شیرینی بیار که شیرینی به است. این لایق نیست باید بگوید که اول آن بیار که خواجه گوید. شیرینی به حقیقت آن بود که خواجه فرماید» (همان، ۱۱۶). و سخن دیگر وی: «گفت: مقصر بودیم به خدمت، جهت آنکه استعداد حضور خدمت شما را نداشتیم» (همان، ۱۰۱).

وفاداری و تعهد

وفاداری و خوش‌قولی یک ارزش اخلاقی و فضیلت است. شمس در چند حکایت از مقالات به این مورد پرداخته است. وی عموم را به وفاداری و خلف وعده نکردن دعوت می‌کند: «چون سخن گویی دروغ مگوی و چون وعده دهی خلاف مکن» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۹۶) و همچنین دارد:

> در چیزی دیگر مشغولی؟ باری در آنچه هستی روی از ما مگردان، و ترک ما مگو. در هر حال که هستی آنچه داری بده. و اگر نداری بر آن باش که حاصل کنی. از آنچه جهت یاران دیگر دعوت سازی اندکی جهت ما نگه دار. لکیسی، دو لکیسی جهت آن وام که بر تو داریم، که العده دین، ان العهد کان مسئولا. عهدی که با خدا کنند خود چگونه باشد؟ (همان، ۱۱۶)

رضا

رضا «آرام دل است به حکم‌های او [خداوند]، موافقت دل به آنچه او بپسندد و اختیار کند» (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۹۸). شمس رضا را این چنین تبیین می‌کند:

گفتم که چون نهایت نمی‌بینم و پایان نمی‌بینم که تا آنگاه قرار دهم رنج را. گفت اکنون

چه شد؟ رضینا بقضاء الله و قدره. راضی باید شد. شعیب را نابینا آفرید بدان راضی شد؛ روی عزیزان نمی‌دید، اگرچه به معنی می‌دید، اما این ظاهر نیز خوش بودی، اکنون چون نبود بدان راضی بود. و رضا آن باشد که ساکن باشد و عقل را در آن رنج یاوه نکند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۶۳).

در نگاه شمس رضا مایه توانگری است: «توانگری در خرسندی است» (همان، ۷۹۷). وی معتقد است انسان راضی آزاد است: «طامع را عز نیست، و قانع را ذل نیست. آزاد بنده گردد به طمع، و بنده آزاد گردد به خرسندی» (همان، ۷۹۷).

پرهیز از دنیا پرستی

شمس تبریزی در جای‌جای سخنان خود پرهیز از دنیاپرستی و ترک تعلق به امور دنیوی را بیان کرده است. وی این‌گونه اندرزها را در قالب حکایت‌های ساده و کوتاه تشریح می‌کند:

عیسی علیه السلام بگذشت بر خفته‌ای گفت: ای بنده خدا چرا برنخیزی و خدای را نپرستی؟ گفت: یا رسول الله من خدای را پرستیدم به دوست‌ترین عبادت‌ها به نزد او.
عیسی گفت: چون؟ گفت: چنانکه دنیا را بگذاشتم با اهل او. عیسی گفت: بخسب که از همه عابدان و زاهدان گذشتی و مردی (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۹۸).

وی دنیاپرستی را مانعی در راه کمال انسان می‌داند و می‌گوید نزد انسان دنیاپرست مادیات برتر است از جان و روح:

ترا مانع‌هاست. مال قبلهٔ اغلب خلقست، رهروان آن را فدا کردند. یک پول عزیزتراست پیش دنیاپرست از جان شیرینش، گویی او را خود مگر جان نیست. اگر جان بودیش، مال پیش او از آن عزیزتر نبودی؛ والله که یک پول پیش دنیاپرست قبله است (همان، ۱۲۸).

خودآگاهی و خودشناسی

خودشناسی از جمله معارفی هست که پیامبران، عرفا و بزرگان به آن سفارش کرده‌اند و این دانش را مقدمه خداشناسی می‌دانند: «رسول گفت: مَن عَرَفَ نَفسَه فَقَد عَرَفَ رَبه. هر که خود را نشناسد، از معرفت کل محجوب باشد و مراد از این جمله معرفت انسانیت است» (هجویری، ۱۳۳۶: ۱۴۷).
گفته‌های شمس درباره‌ی خودشناسی: «اُنظر الی جبل، و آن وجود توست، از محمد آخرالزمان بیاموز: مَن عَرَفَ نَفسَه فَقَد عَرَفَ رَبه» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۶۲).

و لیکن انظر الی جبل، آن جمل ذات موسی است که از عظمت و پا بر جایی و ثبات جبلش خوانند. یعنی در خود نگر مرا ببینی. این به آن نزدیک است که: مَن عَرَفَ نَفسَه فَقَد عَرَفَ رَبه. چون در خود نظر کرد او را بدید (همان، ۱۷۴).

دوری از ریا

در تعریف ریا آمد: «بدان که ریا مشتق است از رویت و آن دیدن است و اصل ریا طلب منزلت است در دل‌های مردمان به نمودن خصال جمیل ایشان را» (غزالی، ۱۳۷۴: ۶۲۰). و نیز گفته‌اند «ریا طلب کردن اعتبار و منزلت در نزد مردم به وسیله افعال خیر و پسندیده» (نراقی، ۱۳۸۹: ۵۱۲).

گفته‌های شمس تبریزی درباره‌ی ریا: «گفت مرد آن است که چنانکه باطنش بود، ظاهر چنان نماید» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۰۶).

«اگر کسی هم لباس صلاح بود، هم معنی صلاح؛ نور علی نور» (همان، ۱۴۹).

«صدقه چنان به، که غیر نبیند که تو آن می‌دهی» (همان، ۱۵۰).

یاد خدا و ایمان

از دیگر فضایل اخلاقی که می‌توان در کتاب مقالات شمس از آن سراغ گرفت سفارش به ذکر خدا است. یاد خدا آرامش دهندهٔ دل‌هاست. چند سخن از شمس الحق تبریزی درباره این فضیلت اخلاقی:

> شیخ ابوالحسن خرقانی مردی بزرگ بود و در عهد سلطان محمود رحمه‌الله و او پادشاه بیدار بود و طالب. حکایت شیخ کردند، به خدمت او بیامد به نیاز. شیخ او را التفات زیادتی نکرد. گفت شما به نظاره سلطان بیرون نیامدیت. گفت ما به خدمت مشاهده سلطان شرع و سلطان تحقیق بودیم، نرسیدیم بدان. شاه گفت که آخر قول خداست که: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر. گفت ای پادشاه اسلام ما را چنان لذت اطیعوالله فرو گرفته که خبر نداریم که در عالم رسول هست یا نی. به مرتبه سیم کجا رسیم؟ (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۰۹) علامت عارف آن است که مانده نگردد از یادکردِ دوست، و سیر نشود از دوستی او، خوشتر از ذکر، طعام نیست در دهان یقین، بر خوان رضا (همان، ۷۹۱). همه جان‌ها از تن برآیند تشنه، مگر جانِ یادکننده خدای عزوجل (همان، ۷۹۲).

نتیجه‌گیری

مقالات شمس تبریزی اثری ارزشمند و مملو از نکاتِ آموزنده اخلاقی، عرفانی، حکیمانه و اجتماعی است. سرتاسر این کتاب پند و اندرز است حتی یک برگ از این کتاب را نمی‌توان یافت که خالی از نکات آموزنده و اخلاقی باشد. این کتاب همچون نردبانی است که انسان را در سیر به سوی کمال پله به پله بالا می‌برد. تمام فضایل اخلاقی و اجتماعی که انسان امروز و دیروز برای رشد و تعالی اخلاقی به آنها احتیاج دارد در آن یافت می‌شود. فضایل اخلاقی که شمس در مقالات خود ذکر می‌کند رنگ و بوی دینی، مذهبی و قرآنی نیز دارند که ناشی از آگاهی و تسلط ایشان به علوم و معارف دینی و قرآنی است. وی در تشریح و تبیین فضایل اخلاقی بیشتر از قالب حکایت و داستان استفاده می‌کند و کمتر مستقیم به این مهم می‌پردازد که این خود از نظر علم روانشناسی قابل توجیه است چراکه در تعلیمِ باید و نبایدهای اخلاقی، آموزش غیرمستقیم مؤثرتر است. فضایل و ارزش‌های اخلاقی که در کتاب مقالات شمس ذکر شده‌اند به شرح ذیل می‌باشند:

صدق و راستی، گشاده‌رویی و مهربانی، دعوت به نیکی و انفاق، دعوت به کسب علم و هنر، پند و اندرز، تواضع و فروتنی، جوانمردی، تهذیب و تصفیهٔ نفس، دعوت به کار و کوشش، اغتنام فرصت و پرهیز از غفلت، صبر و شکیبایی، حلم، رازداری، امانت‌داری، میانه‌روی و عدم افراط و تفریط، رعایت ادب، رعایت شرم و حیا، وفاداری، عمل به تعهد و خوش‌قولی، توصیه به خودآگاهی و خودشناسی، اخلاص، پرهیز از ریا، حزم و دوراندیشی، عدم دخالت در زندگی دیگران، به یاد خدا بودن، ایمان، سخاوت، متابعت از پیامبران، عدم کینه ورزی، عیب‌پوشی، ایثار، دوری از غرور و تکبر، اجتماعی بودن و عدم انزواطلبی، رضا و خشنودی، حفظ آبرو و رسوا نکردن دیگران، حفظ حریم دوستی، جنگ‌ستیزی، شکرگزاری و شاکر بودن، غم‌گریزی، مهمان نوازی، کم‌گویی، دوری از حرص و آز، پرهیز از حسد، دعوت به قرآن‌آموزی، توکل به خدا، عبادت و عبودیت، هدفمندی و دوری از پوچی، پرهیز از تن‌آسانی و تنبلی، عدم مال‌اندوزی، دل نبستن به مقام و منصب، دوری از نفاق، ظلم‌ستیزی، ترک تعلق دنیوی، شهوت‌گریزی و هوس‌ستیزی، حفظ عزت نفس، آزادگی، امیدواری به رحمت حق، حسن خلق، پاکی ضمیر.

منابع

ـ قرآن کریم.
ـ نهج‌البلاغه، (۱۳۸۵)، ترجمه محمد دشتی، انتشارات وجدانی، قم، ایران.
ـ ابن‌عربی، محمد ابن علی، (۱۳۸۳)، ترجمه فتوحات مکیه، ترجمه‌ی محمد خواجوی، نشر مولی، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ ارسطو، (۱۳۸۱)، اخلاق نیکوماخس، ترجمه‌ی سیدابوالقاسم پورحسینی، انتشارات دانشگاه نهران، تهران، ایران، چاپ دوم.
ـ اسلامی‌ندوشن، محمدعلی، (۱۳۷۰)، آواها و ایماها، انتشارات یزدان، تهران، ایران.
ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، انتشارات دنیای کتاب، تهران، ایران، چاپ دوم.
ـ ایرانی، وینشاه، (۱۳۶۱)، اخلاق ایران باستان، انتشارات فروهر، تهران، ایران.
ـ پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۶۷)، نهج‌الفصاحه، جاویدان، تهران، ایران، چاپ بیست و یکم.
ـ تبریزی، شمس الدین محمد، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی، تهران، ایران.
ـ تجلیل، جلیل و ایران‌منش، زهرا، (۱۳۹۰)، آموزه‌های اخلاقی در متون روایی و غیرروایی، مجله پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال سوم، شماره ۱۱، صص ۱–۲۸.
ـ تفضلی، احمد، (۱۳۷۶)، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، انتشارات سخن، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ رزمجو، حسین، (۱۳۶۹)، شهر کهن فارسی در ترازوی نقد اخلاق اسلامی، انتشارات آستان قدس رضوی، تهران، ایران.
ـ ـــــ ، ـــــ ، (۱۳۶۴)، نقد اخلاقی و ضرورت انجام آن، مجله رشد آموزش زبان و ادب فارسی، شماره ۳ و ۸، صص۱۲–۲۱.
ـ رسولی، سید هاشم، (۱۳۷۹)، غررالحکم و دررالکلم، نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ایران، چاپ سوم.
ـ زرقانی، سید مهدی، (۱۳۸۸)، طرحی برای طبقه‌بندی انواع ادبی دوره کلاسیک، مجله پژوهش‌های ادبی، سال ششم، شماره۲۴، صص ۸۱–۱۰۶.
ـ سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۲۵)، زندگینامه مولانا جلال الدین مولوی، با مقدمه سعید نفیسی، انتشارات اقبال، تهران، ایران.
ـ سلطان‌ولد، (۱۳۷۶)، ولدنامه، تصحیح جلال الدین همایی، نشر هما، تهران، ایران.
ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۷۳)، خط سوم، انتشارات عطایی، تهران، ایران، چاپ سیزدهم.
ـ طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، (۱۳۷۷)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و نگارش علی کرمی، نشر فراهانی، تهران، ایران.
ـ طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۴)، کلید سعادت گزیده اخلاق ناصری، شرح و تصحیح صمد موحد، انتشارات سخن، تهران، ایران.

ـ ـــــ ، ـــــــــــــــ ، (۱۹۵۲)، اخلاق ناصری، بی نا، لاهور پاکستان.
ـ غزالی، محمد، (۱۳۷۴)، احیاء علوم الدین، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ایران، چاپ سوم.
ـ ـــــ ، ـــــ ، (۱۳۸۷)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ایران، چاپ چهاردهم.
ـ قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۴۵)، رساله قشیریه، چاپ بنگاه نشر کتاب، تهران، ایران.
ـ کاشانی، عزالدین محمود بن علی، (۱۳۷۶)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، هما، تهران، ایران.
ـ کلینی، محمد بن یوسف، (۱۳۹۰)، اصول کافی، ترجمه حسین استاد ولی، دارالثقلین،قم ، ایران، چاپ دوم.
ـ ماهروزاده، طیبه، (۱۳۷۹)، فلسفه تربیتی کانت، سروش، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ مایر، فردریک، (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه‌های تربیتی، ترجمه علی اصغر فیاض، سمت، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ مشرف، مریم، (۱۳۸۹)، جستارهایی در ادبیات تعلیمی ایران، سخن، تهران، ایران.
ـ ملک‌ثابت، مهدی و محمدی، فاطمه، (۱۳۹۲)، بررسی خصوصیات اخلاقی شمس تبریزی بر اساس مقالات، دوفصلنامه علمی ـ ترویجی، سال سیزدهم، شماره ۴۱، صص ۱۳۱-۱۵۹.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، شمس تبریزی، طرح نو، تهران، ایران.
ـ معین، محمد، (۱۳۸۶)، فرهنگ فارسی، امیرکبیر، تهران، ایران، چاپ بیست و چهارم.
ـ نراقی، احمد، (۱۳۸۹)، معراج السعاده، وحدت بخش، قم، ایران، چاپ هفتم.
ـ نصرتی، عبدالله، (۱۳۷۹)، تعالیم اخلاقی و اجتماعی شمس تیریزی، مجله پژوهش علوم انسانی، شماره ۱ و ۲، صص ۱۵۷-۱۷۶.
ـ هجویری، ابی الحسن علی بن عثمان، (۱۳۳۶)، کشف المحجوب، تصحیح والتین ژوکوفسکی، امیرکبیر، تهران، ایران.

از شمس تبریزی چه می‌آموزیم؟

فریده فاریابی[1]

چکیده

شمس تبریزی روح بزرگی است که در جهان نمی‌گنجد؛ گنگ خواب دیده‌ای است که عالم از شنیدنش عاجزند و دشوار پیش می‌آید که همدمی برگزیند و با او بمدت طولانی مراودت کند. با این‌حال، شمس تبریزی و مولانا پس از آشنایی، تبدیل به یک روح در دو جسم می‌شوند. هم مولانا «آن انسانی را که یافت می‌نشود» در شمس یافت و هم شمس تبریزی در صحبت مولانا آرام گرفت. اگر انسانی که مولوی در آرزوی او بود، شمس است، باید شمس را بیشتر شناخت. از او آموخت و با دقت بیشتری به رفتار و شیوه زندگی او نگریست. شمس یک فرد نیست بلکه یک رویکرد به زندگی است. رویکردی که در آن رهایی از وابستگی‌ها، نام‌ها و نشان‌ها، دارایی‌ها و برچسب‌ها شرط اول قدم است تا به انسان کامل برسیم. از او بیاموزیم.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، اخلاق، وارستگی، آزادی

۱. مدیر مسئول موسسه فرهنگی ـ هنری رویش افکار ارومیه

مقدمه

یکسوی بحری‌ست بی‌کرانه، نه بلکه اقیانوسی آرام، که کشتی‌های بی‌شمار برآن سوار شده به مقصد جان می‌رسند سیراب و شاد، از آن گوهرها که از بحر یافته‌اند. و اقیانوسی که با امواج نرم خود، ساحل آرام را نوازش می‌کند، بی‌آنکه طوفانی را که در راه است حتی به خواب ببیند. در سویی دیگر، آتش پارهای، شعله بر عالم زده، سوخته و سوزانده، تشنگان بی‌آب را بی‌آب‌تر کرده، رخ از همه برتافته، تشنه، عطشان و بی‌قرار، همراه تندبادهای سرگردان، به سرعت برق از شهر به شهر، آدم به آدم سفر کرده، خسته و بی‌تابِ آمدن‌ها و رفتن‌ها، دست برداشته از هرچه هست و بود، به سمت ساحل آرام کشیده می‌شود. مرج البحرین یلتقیان!

از بحر اگر صدایی برنمی‌آید عجبی نیست، این آن پاره اخگر است که با شتاب در حرکت است:

آمده‌ام که تا به خود، گوش کشان کشانمت　　بی‌دل و بی‌خودت کنم، در دل و جان نشانمت

و بحر آرام، از دور می‌بیند، گردبادی را که اثر ردپای اخگر بی‌قرار است:

این کیست این، این کیست این، این یوسف ثانیست این؟
خضـر اسـت و الیاس ایـن مگر؟ یـا آب حیوانیسـت این؟

هنگامی کـه مـولانا جلال‌الدّین در دایرهٔ ولایت به درجهٔ کمال برسید، برهان‌الدین از او اجازه خواست که به قیصریه برود، اما مولانا اجازت نفرمود، نمی‌خواست که از صحبت سیّد دور بماند. آخر بی اجازت روان شد، اما مرکبش را در راه، حادثه‌ای رسید و پایش را زحمتی واقع گشت و به ضرورت، عودت فرمود. آنگاه برهان‌الدّین توضیح داد که: «شیری تند، رو بدین ولایت نهاده است. او شیر و من شیر، باهم سازگاری نتوانیم کردن».

منظورش شمس تبریزی بود. در اینجا به گفته سپهسالار، مولانا سرانجام موافقت کرد که برهان‌الدّین به قیصریه برود (دین لوئیس، ۱۳۹۰: ۱۴۰).

شمس تبریزی

شمس‌الدّین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی در شهر تبریز به دنیا آمد. او از همان دوران کودکی ناآرام بود و رفتاری داشت که موجب اضطراب پدر می‌شد. پدر را می‌گفت: «ما از دو جنسیم» و خود را بچه مرغابی می‌دانست که از قضای روزگار در زیر مرغکی خانگی جای گرفته و اکنون که از تخم خود بیرون آمده دیگر باید به دریایی قدم گذارد که مرغ خانگی را هرگز امکان پا نهادن در آن نباشد و پدر را چنین وصف می‌کند: «نیک مردی بود و کَرَمی داشت. دو سخن گفتی، آبش از محاسن فرو آمدی، الّا عاشق نبود. مرد نیکو دیگر است و عاشق، دیگر» (موحد، ۱۳۵۶ : ۷۸).

از اوان کودکی و نوجوانی طبعی متمایل به پارسایی دارد. هرگز گرد قماربازی و قاب انداختن و طاس

ریختن و این نوع کارهای لغو نمی‌گردد و طبع او بدین کارها رغبت نمی‌کند. اما مجالس وعظ برای او جاذبه دارد. خود او گوید: «هرگز کعب نباختمی، نه به تکلّف، الا طبعا. دستم به هیچ کار نرفتی، هرجا وعظ بود، آنجا رفتمی» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۲۶۲).

نوجوانی بدیـن خـلق و خوی و احوال به درویشی می‌گراید. در طریقت و درویشی، مریدی و شاگردی شیخ ابوبکر سلّه باف تبریزی را می‌پذیرد. اما از لحاظ روحی و باطنی افزون‌طلب و تعالی‌جوی است، دریک مرحله متوقف نمی‌شود و به مصاحبت با یک شیخ بسنده نمی‌کند، به قصد تکمیل نفس و ملاقات کاملان و آموختن راز و رمز طریقت به سیر و سفر می‌پردازد تا آنجا که او را «شمس پرنده» لقب می‌دهند. در دمشق و جبل صالح به ریاضت‌های فراوان تن درمی‌دهد و با مشایخ نامداری چون «محی‌الدین عربی» هم‌صحبت می‌شود (انجوی، بی‌تا: ۲۶).

ولی دیرانتخاب است، زود به کسی دل نمی‌بندد و بسیاری را دیده، محک زده و رها کرده است: «تا سخت پسندیده و گزیده نباشد، دل این ضعیف، به هرجا فرود نیاید، و این مرغ هر دانه‌ای را برنگیرد» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۲ / ۶۲).

می‌گوید:

> مرا در این عالم، با عوام هیچ کاری نیست! برای ایشان نیامده‌ام! این کسانی که رهنمای عالماند به حق، انگشت بر رگ ایشان مینهم! (صاحب‌الزمانی،۱۳۸۷: ۲ /۵۶)
> من شیخ را می‌گیرم و مواخذه می‌کنم. آنگه نه هر شیخ را، شیخ کامل را! (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۲/ ۵۶)

افسانه‌ها شمس را مکتب ندیده‌ای صاحب دل و برخوردار از فرّه ایزدی، قلندری عادی یا درویشی سیّاح به تصویر کشیده‌اند که صاحب کرامت بود و نامش را مولانا مظهر ارادت خود ساخت تا مریدان را بدان بیازماید، و غزلیات خود را به نام او سازد. این نظر در نفحات الانس جامی، تذکره دولتشاهی و تا اندازه‌ای در مناقب‌العارفین افلاکی آمده است.

دانشمندان متقدم غـرب، این نظر متاخر عارفانه را درباره شمس باز گفتند. «براون» بر این نظر است که شمس پسر جلال‌الدین نو مسلمان بود که فرقه حشاشین را رها کرد. «رد هوس» شمس را دارای رفتاری بی‌نهایت جسورانه و سلطه‌جو معرفی می‌کند. «اسپرنجر» او را نفرت‌آورترین «کلبی» می‌خواند، حال آنکه «نیکلسون» درباره او می‌گوید:

به نسبت بی‌سواد بودن، اما شور روحانیاش، ناشی از این یقین که وی وسیلتِ گزیده و ناطق پروردگارست، همه آنان را که به حلقه افسون دمیده قدرت او در می‌آمدند مسحور می‌ساخت. از نظر «نیکلسون» (۱۸۹۸) که یکصدو هجده سال پیش نوشته است: شمس از جهت احساسات نیرومندش، فقرش، و مرگِ به قهرش، عجیب به سقراط می‌ماند (دین لوئیس، ۱۳۹۰: ۱۷۸).

تندخویی‌اش فقط با مردمانی است که حقیقت جو نباشند، با ریاکاران و سطحی اندیشان سازگاری ندارد و در مذمت بزرگان زمان از هیچ پرده‌دری دریغ ندارد. نه محی‌الدین عربی، نه اوحدالدین مراغه‌ای

و نه حتی جنید و بوسعید از نیش انتقادات وی در امان نیستند.
«من سخت متواضع می‌باشم، با نیازمندان صادق! اما سخت بانخوت و متکبر باشم، با دگران!» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۸۹).

> این ابایزید می‌آرند که خربزه نخورد و گفت: «مرا معلوم نشد که پیغامبر علیه السلام خربزه چگونه خورد؟» آخر این متابعت را صورتی است و معنایی. صورت متابعت را نگاه داشتی، پس حقیقت متابعت و معنی متابعت چگونه ضایع کردی! که مصطفی صلوات الله علیه می‌فرماید: «سبحانک ما عبدناک حق عبادتک» او می‌گوید: «سبحانی ما اعظم شانی؟» اگر کسی را گمان باشد که حال او قوی‌تر از حال مصطفی بوَد، سخت احمق و نادان باشد (دین لوئیس، ۱۳۹۰: ۲۰۹).

شاگردی بسیار نموده و هیچ کس را استاد دائم نگرفته، آتش بر خرمن هستی خود زده و نه در خانقاه و نه در مسجد جای نگرفته. از شهری به شهر دیگر در شکل مسافری چند روزه در کاروانسرایی اقامت گرفته بر درگاه کارونسرای تهی از مال، با بوریایی کهنه که شب‌ها برآن آرام می‌گرفت، قفلی بزرگ می‌زد تا ظاهربینان بیندیشند که مالی گران در حجره نهاده است.
«هرکه را دوست دارم، جفا پیش آرم. اگر آن را قبول کرد، من از آن او باشم! اکنون همه جفا با آن‌کس کنم که دوستش دارم» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۹۰). یا لب به سخن باز نمی‌کند و یا سخت بی‌پرواست:

> اگر ترا صدهزار درهم و دینار و این قلعه پر زر به من نثار کنی، من در این پیشانی تو بنگرم. اگر در آن پیشانی، نوری نبینم، و در سینه او نیازی نبینم، پیش من آن قلعه زر همان باشد و تل سرگین همان! (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۲/ ۷۰)

«ابایزید طاقت صحبت من ندارد، نه پنج روز، نه یک روز و نه هیچ. مگر کسی که عنایت و میل من بدو باشد (تواند تاب آورد)» (دین لوئیس، ۱۳۹۰: ۲۰۹).
شمس تبریزی آزاده است. تاب تحقیر ندارد. هرچند یافتن مولانا را مقصود سفرش دانسته و با دیدار او به منزل آخر رسیده، اما برنمی‌تابد که برای بودن در کنار مولانا نفرت و کینه عوام کج فهم را بر خویش روا دارد. از قونیه می‌رود. بار اول به دمشق که با توبه و انابه و عذرخواهی بد اندیشان به قونیه برمی‌گردد، و بار دوم برای همیشه به جایی که هیچ نشانه از او یافت نشود. با آن همه آزادگی، سخت پایبند پیروی از پیامبر اسلام است و از منکرات پرهیز می‌کند و پرهیز می‌دهد. چنانکه با دیدن مریدان سلطان ولد که حشیش مصرف می‌کنند وی را عتاب می‌کند:

> اشکال گفت: حرامیِ خَمر در قرآن هست، حرامی سبزک نیست.
> گفتم: هر آیتی را سببی می‌شد، آنگه وارد می‌شد. این سبزک را در عهد پیغمبر علیه السلام نمی‌خوردند صحابه، و اگر نه کشتن فرمودی. هر آیت بقدر حاجت فرومی‌آمد (موحد، ۱۳۵۶: ۷۵).

و در خصوص متابعت می‌گوید:

> احوال عاشق را هم عاشق داند، خاصه چنین عاشقان را که در متابعت می‌روند. اگر متابعت را نشان دهم، نومیدی آید بزرگان را نیز. متابعت آن است که از امر ننالد و اگر بنالد هم ترک متابعت نگوید (موحد، ۱۳۵۶: ۱۲۵).

و هم اوست که محی‌الدین عربی را نمی‌پسندد به سبب گاه گاهی نداشتن متابعت:

> وقت‌ها شیخ محمد سجود کردی و گفتی که: بنده‌ی اهل شرعم! اما متابعت نداشت. مرا از او فایده بسیار بود. اما نه چنانکه از شما (مولانا)! از آنِ شما بدان نماند. الاّ فرزندان شما را درنیافتند ... (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۲ /۲۳).

«نیکو همدرد بود، نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ محمد، اما در متابعت نبود. یکی گفت عین متابعت خود آن بود. گفتم: نی متابعت نمی‌کرد» (دین لوئیس، ۱۳۹۰: ۱۹۸).

در مواجهه با سطحی‌نگری‌های دینداران زمان خویش از انتقاد هراسی ندارد:

> معنی ظاهر قرآن را هم راست نمی‌گویند این بزرگان؛ زیرا که معنی ظاهر قرآن را نیز به نور ایمان توان دانستن و توان دیدن، نه به بارِ هوا (موحد، ۱۳۵۶: ۱۵۶).
> ایشان را اگر نور ایمان بودی، کِی چندین هزار دادندی، قضا و منصب بستندی؟ کسی دامن زر بدهد از مارگیر ماری بخرد؟ نه از آن مارآبی که زهرش نباشد، بلکه از این مارکوهی پر زهر (موحد، ۱۳۵۶: ۱۵۶).

مدرسه و مکتب را هم آنگاه که مقصدی جز تعالی معنوی درآن باشد، مورد انتقاد قرار می‌دهد:

> تحصیل علم جهت لقمه دنیاوی چه می‌کنی؟ این رسن از بهر آن است که از چَه برآیند، نه از بهر آنکه از این چَه به چاه‌های دیگر فرو روند. دربند آن باش که بدانی من کی‌ام و چه جوهرم و به چه آمدم و کجا می‌روم؟ و اصل من از کجاست و این ساعت در چه‌ام و روی به چه دارم؟ (موحد، ۱۳۵۶: ۱۹۲)

اما جلال‌الدین هموست که او را می‌جست:

> 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، دریابد (صاحب الزمانی، ۱۳۸۷: ۲ /۵۱).

شمس تبریزی و انسان امروز

فرضیه اصلی نویسنده این مقاله این است که سرمنشاء تمامی مشکلات انسان‌ها در تمامی ادوار، نبود

تعهد اخلاقی، چه به قواعد بشری، چه قوانین دینی و چه نظام طبیعت است. اخلاق و تعهد اخلاقی موضوعی نیست که مشمول زمان و مکان گردد. همیشه و همه جا حقیقت، خیر و زیبایی، مطلوب بشر و دروغ، شرّ و زشتی ناپسند بوده‌اند.

بزرگ‌ترین درس شمس تبریزی عدم وابستگی و وارستگی مطلق است که با اعمال و گفتارش همه عمر بر آن پافشاری کرد، می‌تواند گره گشای بسیاری از مشکلات انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها باشد:

> آنها که با اولیاء حق عداوت می‌کنند، پندارند در حق ایشان بدی می‌کنند! غلط است بلکه نیکی می‌کنند. دل ایشان را بر خود سرد می‌کنند. زیرا ایشان غمخوار عالم‌اند، و این مهر و نگرانی، بر کسی همچون باری‌ست که گویی این کوه قاف را برگردن، و کتف‌های او محکم‌تر کنند، و برین زیادت کنند. یعنی چیزی کنند که مهر بیفزاید و او غمخوار ایشان بیشتر شود! (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۸).

راستگویی، صراحت بی‌حد، شجاعت گفتن حقیقت و پرهیز از هر نوع ریاکاری صفت بارز اوست: «من، همچنین‌ام که کف دست! اگر کسی خوی مرا بداند بیاساید، ظاهراً، باطناً!» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۲ /۸۶).

و رهایی از قید تعلقات را قدمی لازم در راه کمال می‌داند:

> چون در دریا افتاد، اگر دست و پا زند، دریا درهم شکندش، اگرخورشید باشد. الّا خود را مرده سازد. عادت دریا آنست که تا زنده است او را فرو می‌برد، چندان که غرقه شود و بمیرد. چون غرقه شد و بمرد، برگیردش و حمّال او شود. اکنون اول خود را مرده سازد، و خوش بر روی آب می‌رود (موحد، ۱۳۵۶: ۱۵۸).

شمس تبریزی و مولانا

سفر شمس در قونیه پایان می‌گیرد. هم از جهت مادی، که به فقدان ابدی او منتهی می‌شود و هم از جهت معنوی، که وظیفه خود را در حق مولانا به انجام رسانده و او را از همه قیدها آزاد کرده است: «مرا فرستاده‌اند که آن بنده نازنین ما (مولانا) میان قوم ناهموار، گرفتار است. دریغ است که او را به زیان برند!» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۲ / ۶۰).

پس از عمری سرگردانی و دردِ ناگفتن خوابی که دیده بود بر ناشنوایان عالم، مخاطب خویش را یافته است: «سخن با خود توانم گفتن. با هرکه خود را دیدم در او، با او سخن توانم گفتن» (موحد، ۱۳۵۶: ۱۰۳).

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر من عاجزم زگفتن و خلق از شنیدنش

اما ریاکاری را اینجا هم برنمی‌تابد و بر افشای نقائص خود در نزد دوست، اصرار دارد:

مولانا را جمال خوبست و مرا جمالی هست و زشتی هست. جمال مرا مولانا دیده بود، و زشتی مرا ندیده بود. این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببیند، نغزی مرا و زشتی مرا! (موحد، ۱۳۵۶: ۷۴)

اگرچه ترا اخلاق خوب هست در وجود خویش، و از صفات کین داری پاک است و از خیانت و دزدی، ولیکن درین وجود، خیانت و دزدی‌های نهانی هست (موحد، ۱۳۵۶: ۹۹).

با آن همه تندگویی که در حق دیگر بزرگان کرده است باید در جلال‌الدین بلخی خلوصی ورای حد عموم دیده باشد تا او را به ماهتاب تشبیه کند:

نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ این مولانا مهتاب است، به آفتاب وجود من دیده در نرسد، الّا به ماه دررسد. از غایت شعاع و روشنی، دیده طاقت آفتاب ندارد. و آن ماه به آفتاب نرسد، الّا مگر آفتاب به ماه برسد. لا تُدرکهُ الابصار و هَو یُدرک الابصار! (موحد، ۱۳۵۶: ۱۲۰)

آری درست می‌گوید. این ملای روم بود که به درخواست شمس تبریزی نه تنها زن و فرزند و خان و مان و مدرسه و مسجد را رها کرد، بلکه هر کتاب را که شمس فرمود، نخواند، حتی زمانی که از او شراب خواست، سرنهاد، از آبروی چهل ساله درگذشت، طعن و لعن مریدان را به جان خرید و سوی بازار جهودان شتافت تا بیاورد.

این مرد فقیهِ مدرسِ مفتی، چون کودکی خود را در اختیار معلم گذاشت تا او را از بند هر تعلقی، شهرت و آوازه‌ای و دلبستگی برهاند و پاک کند:

سجاده نشین با وقاری بودم　　بازیچه کودکان کویم کردی

این گلوله آتش در آن بحر بی‌کران غرق شد؛ عطشش چندان می‌گداخت که بحر را یک تنه در خود کشید و آن بحر بی‌کران و کشتی‌ها که به آرامی در آن تفرج می‌کردند همه به یکباره درهم ریختند و در آتش شدند. راستی کدام یک دیگری را می‌جست؟ بحر یا آتش؟

اینجا کسی است پنهان، دامان من گرفته　　خود را سپس کشیده، پیشان من گرفته
چون گلشکر من و او در همدگر سرشته　　من خوی او گرفته، او آنِ من گرفته

این تنها جلال‌الدین رومی نیست که طعم آزادی از بندگی‌های مرسوم عالم مادی را در مصاحبت شمس تبریزی می‌چشد، بلکه شهد این مصاحبت در مثنوی مولانا می‌تراود و کندویی از عسل مصفّی می‌سازد که پس از قرن‌ها جویندگانش را شیرین کام می‌کند، طریق آزادی را بر آنان می‌نماید و به درگاه عشق حقیقی راهنمایی می‌کند.

چه شگفت که در مدت کما بیش صدوبیست سال که میان سپهسالار و افلاکی فاصله بود، کاروان

سرایی که مرکز برنج فروشان بود، به مرکز قنادان تبدیل یافته و خان شکرریزان یا شکرفروشان نامیده شده باشد.

سپهسالار می‌گوید مولانا و شمس در دکّه ای بیرون از خان «که اکثر صدور، آن جایگه بنشستی» ملاقات کردند. گولپینارلی می‌گوید: در روزگار ما از کاروان سرای برنج فروشان و دکّه‌ای که در آن شمس و مولانا به هم رسیده بودند، نشانی برجای نمانده است. اما در گذشته، آن نقطه را به نام «مَرَجَ البَحرَین» می‌شناختند ... (دین لوئیس، ۱۳۹۰: ۲۰۵).

اما قایق‌سواران بحر آرام، حضور آن بارقه آتش را بر نمی‌تافتند. چندان بر او تاختند تا او دریا را که اسب او شده بود به زیر پا نهاد و به سمت بی‌کرانه‌ها رفت. مولانا هم پس از جستجوی او در عالم ظاهر، بالاخره شمس درون خود را کشف کرد و آرام گرفت. بیکرانه‌تر شد، گسترش یافت و همگان را خبر داد از شمسی که در اندرون هر یک از انسانهاست، که هرگاه به خلوص نیت خویش را بنگریم، بیگمان بر ما ظاهر خواهد شد:

بشکن طلسم صورت، بگشای چشم سیرت — تا شرق و غرب بینی، سلطان من گرفته
تـبریز، شمس دین را بر چرخ جان ببینی — اشراق نـور رویـش، کـیهان مـن گرفته

تـوضیح این که کتاب مولانا از دیروز تا امروز نوشته استاد فرانکلین دین لوئیس کتابی جامع است که دربردارنده تمامی اسناد و مطالعات پیشین بوده و منبع و مرجعی نیست که در این کتاب از آن استفاده نشده باشد. لذا نیازی به مراجعه به منابع بیشتر دیده نشد.

منابع

ـ انجوی شیرازی، ابوالقاسم، (بی‌تا)، مکتب شمس؛ نشر علم؛ چاپ دوم.
ـ دین لوئیس، فرانکلین، (۱۳۹۰)، مولانا از دیروز تا امروز، شرق تا غرب؛ ترجمه حسن لاهوتی؛ نشر نامک؛ چاپ چهارم.
ـ صاحب الزمانی، ناصرالدین؛ ، (۱۳۸۷)، خط سوم؛ تهران؛ عطایی.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۵۶)، مقالات شمس تبریزی، تهران.
ـ مولوی، جلال الدین، دیوان شمس.

تبیین تاریخیِ بُن مایه‌های عرفانی سرزمین آناطولی با رویکرد تحلیل محتوا

جمشید روستا[1]

چکیده

بی‌شک جریان عرفان، تصوف و طریقت‌های درویشیِ آناطولی، و بُن‌مایه‌های اندیشه‌های عرفانی این سرزمین، از دو جنبه، بسیار قابل تأمّل و شایستهٔ واکاوی است. یکی از آن روی که امروزه و به ویژه از اوایل قرن بیستم میلادی بدین سو، نوع برخورد حاکمیت ترکیه با این جریان، بسیار تند بوده و موجبات انحلال بسیاری از فرق و طریقت‌های درویشی را فراهم آورده است. از دیگر سو نیز مطالعهٔ گذشتهٔ سرزمین آناطولی و به ویژه قرن ۷ه.ق/ ۱۳م. عکس این جریان، یعنی پیشرفت چشم‌گیر حوزه‌های عرفان و تصوف این سرزمین را نشان می‌دهد؛ که البته عوامل این ترقّی را باید در انتقال اندیشه‌های عرفانی ایران به ویژه از نواحی خراسان، ماوراءالنهر و آذربایجان به آناطولی و صد البته برخورد مناسب حاکمان سلجوقی روم با این روند، جستجو نمود.

در همین راستا، نوشتار حاضر، با کاربرد یکی از روش‌های علمِ جامعه‌شناسی تاریخی، یعنی روش تحلیل محتوا، بر آن است تا در گام نخست به بررسی وضعیت فرق و طریقت‌های درویشی ترکیهء قرن ۱۴ه.ق/۲۰م. پرداخته و در دومین گام، و در پی‌گیری روندی سلسله‌وار و درهم تنیده شده از معلول و علت‌ها، به عقب و عقب‌تر رفته و سیر این جریان‌ها را در دوره‌های قبل یعنی دوران حاکمیت عثمانی‌ها و در آخرین گام نیز دوران سلطنت حاکمان سلجوقی روم، مورد بررسی قرار دهد. نتیجه آنکه در جستجوی ریشه‌های عرفانی سرزمین آناطولی حتی باید به عقب‌تر نیز بازگشت و با فراتر رفتن از منطقهٔ آسیای صغیر، در مناطقی همچون خراسان، ماوراءالنهر و آذربایجان، به کاوش و جستجوی بن‌مایه‌های اصلی عرفان و تصوف و طریقت‌های درویشی آناطولی پرداخت.

واژگان کلیدی: آناطولی، ترکیه، عثمانی، سلاجقه روم، عرفان، طریقت‌های درویشی.

---

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه شهید باهنر کرمان

مقدمه

رخدادهای اواخر قرن ۶ و اوایل قرن ۷ه.ق (قرون ۱۲ و ۱۳م.) در نواحی ماوراءالنهر و ایران، تأثیراتی اساسی بر وضعیت اجتماعی و حیات فرهنگی ـ ادبی آناطولی داشته و بدون تردید می‌توان آن را نقطه عطفی مهم در تاریخ این سرزمین دانست. سرزمین‌های ماوراءالنهر و ایران از یک سو در نیمهٔ دوم قرن ششم هجری، چالش‌های سیاسی و مذهبی فراوانی را از سر گذراند و وضعیتی آشفته را تجربه نمود (امری که در طول نوشتار، بدان پرداخته خواهد شد) و از سوی دیگر در اوایل قرن هفتم هجری، هجومی را تجربه نمود که تا به آن روز چنان هجومی را در حافظهٔ تاریخی خود به یاد نداشت. هجوم خانمان‌سوز و ویرانگر قوم مغول که به هر سرزمینی می‌رسید، آن را در هم می‌کوبید و ویران می‌ساخت. اما این حادثه، اگرچه برای مردمان و دولت‌های حاضر در ماوراءالنهر و ایران بسیار دهشت‌انگیز و ویرانگر بود؛ اما پیامدهای مساعدی را برای مردم آناطولی و دولت سلاجقهٔ روم داشت (البته از این موضوع بسیار مهم هم نباید غافل شد که سلاجقهٔ روم هم به زودی طعم حملات مغول را چشیدند و سرانجام نیز بدست ایلخانان رو به اضمحلال رفتند). اما از جمله پیامدهای مساعدی که هجوم مغول به ماوراءالنهر و ایران، برای آناطولی داشت، عزیمت و مهاجرت بسیار گسترده علما، عرفا، شعرا و دانشمندانی بود که طی هجوم ویرانگر مغول، هیچ سرزمینی را برای سکونت، امن‌تر از آناطولی و هیچ حکومتی را برای حمایت، بهتر از سلجوقیان روم (حک: ۴۷۱–۷۰۸ه.ق) نمی‌یافتند.

همین امـر موجبات تعالی سرزمین آناطولی و قلمرو سلجوقیان روم از جهات گوناگون را فراهم آورد. بدون تردید یکی از مهم‌ترین این حوزه‌ها، عرفان، تصوف و فرقه‌های درویشی آناطولی است. البته این روند طی قرون بعد در ایران و آناطولی، بدین شکل باقی نماند و به ویژه در آناطولی و همزمان با حاکمیت عثمانی و دوران جمهوری ترکیه، دچار تغییراتی اساسی شد. امری که نوشتار حاضر در پی واکاوی آن است.

مـوجبات خرسندی است که طی دهه‌های اخیر آثار ارزشمند و گرانسنگی توسط اندیشمندان ایرانی در باب سرزمین آناطولی و وضعیت فرهنگی، ادبی و عرفانی این سرزمین، به رشتهء تحریر درآمده است. از جملهء این آثار می توان به کتاب‌هایی همچون: زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، اثر محمدامین ریاحی (۱۳۹۰)؛ شعر و ادب فارسی در آسیای صغیر تا سدهٔ دهم، اثر رضا خسروشاهی (۱۳۵۰) و مقالات ارزشمندی همچون: «زبان و ادب پارسی در آسیای صغیر»، اثر فاطمه مدرسی (نامه فرهنگستان، سال هفتم، شماره اول، ۱۳۸۴)؛ «بکتاشیه و عشاق صهیون» اثر عبدالله شهبازی (ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر، سال دوم، شماره ۱۵، آذرماه ۱۳۸۲)؛ «حاجی بکتاش ولی و طریقت بکتاشیه»، اثر توفیق سبحانی و قاسم انصاری، (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۱۲۰، ۱۳۵۵)؛ «زبان فارسی در قلمرو ترکان عثمانی»، اثر عبدالکریم گلشنی، (مجله هنر و مردم، شماره ۱۷۲، ۱۳۵۵) اشاره کرد.

البته به رغم آثار غنیِ فوق‌الذکر، از این نکتهٔ مهم نیز نباید غافل بود که اگرچه وضعیت سیاسی و صد البته اوضاع مذهبی و ادبی حکومت‌های پیشین آناطولی همچون سلجوقیان روم برای سرزمین ایران بسیار مهم و اساسی است، اما با کمال تأسف، همان‌قدر که تاریخ، فرهنگ و ادبِ سلجوقیان بزرگ و منابع این سلسله در ترکیهء امروزی ناشناخته است، تاریخ، فرهنگ، ادب و عرفان سرزمین آناطولی هنوز

ناگفته‌های بسیاری داشته و عنایت بیشتر محققان و اندیشمندان ایرانی را طلب می‌نماید. نوشتار حاضر نیز بر آن است تا با به کار بستن روشی جدید در تحقیقات تاریخی، با عنوان روش تحلیل محتوا، آنچه از چشم تیزبین این محققان، دور مانده را مورد واکاوی قرار دهد و در واقع آنچه این پژوهش را از سایر تحقیقات پیشین متمایز می‌نماید، همین اصل مهم است.

پژوهش حاضر بر اساس هدف، از نوع تحقیقات بنیادی و بر اساس ماهیت و روش، از نوع تحقیقات تحلیلی است. برای تأمین این منظور، داده‌ها و اطلاعات مورد نیاز، از میان منابع و پژوهش‌های صورت گرفتهٔ قبلی، استخراج گردیده و تا حصول نتایج علمی، مورد تجزیه و تحلیل کیفی قرار گرفته است. به عبارت بهتر، این نوشتار به روش کتابخانه‌ای و با فیش‌برداری از نسخ خطی، منابع اصلی و نیز تحقیقات جدید، انجام پذیرفته است.

مبانی نظری

جامعه‌شناسی تاریخی، شاخه‌ای جدید از علوم و اساساً بحثی عقلی و معرفت‌شناسانه است. در بیان این شاخه جدید از دانش بشری، تعاریف متعدد و بعضاً متناقضی ارائه شده است؛ اما شاید ساده و قابل فهم‌ترین تعریف دربارهٔ جامعه‌شناسی تاریخی این باشد که جامعه‌شناسی تاریخی، فصلِ آخر تاریخ‌نگاری است. به این صورت که با نگاهی به تاریخ‌نگاری، درمی‌یابیم که این علم (تاریخ‌نگاری)، تاریخ را از گذشته‌های بسیار دور تا به امروز مورد تحلیل و تبیین قرار داده و اکثر مورخان، تاریخ غیر معاصر با خودشان را هم می‌نوشته‌اند؛ لیکن جامعه‌شناسی تاریخی به دنبال آن است تا تاریخ عصر خود (همزمان با خود) را بیان دارد. بنابراین و با توجه به گفته‌های نویسندهٔ کتاب «*روش‌های جامعه‌شناسی*»، می‌توان گفت که جامعه‌شناسی تاریخی از علم تاریخ استفاده می‌کند ولی خود، نه تاریخ است و نه نتایج حاصله از این علم، با تاریخ، متشابه است. جامعه‌شناسی تاریخی، عامل تدوین و ترتیب دادن و تنظیم چگونگی حوادث و امور گذشته نیست بلکه از اموری که تاریخ در اختیار او قرار می‌دهد، بدون دخالت در اصل مواد، استفاده کرده و به وسیله همین اطلاعات، امور و مسائل اجتماعی را تشریح و تفسیر می‌کند (مرتضوی، ۱۳۵۴: ۱۶۷–۱۶۸).

با تأمّلی دقیق در علم جامعه‌شناسی تاریخی و تعمّق در معدود آثار تألیف شده دربارهٔ این دانش جدید و نوپا، می‌توان چهار روش و رویکرد اصلی را در آن دریافت. اولین رویکرد، رویکردی است که جامعه‌شناسی تاریخی را به عنوان دانشی معرفی می‌کند که به بحث دربارهٔ نهادهای اجتماعی می‌پردازد. به این معنا که جامعه‌شناسی تاریخی، ریشهٔ یک نهاد اجتماعیِ موجود در جامعه کنونی (مثلاً خانواده) را طی تاریخ، مورد بررسی قرار می‌دهد. سه رویکرد دیگر عبارتند از: ۱ ـ جامعه‌شناسی استنادی ۲ ـ زمان‌شناسی تاریخی و ۳ ـ تحلیل محتوا. چون در این نوشتار، سعی نگارنده بر آن است تا در حد توان، یکی از اصلی‌ترین این رویکردها (یعنی رویکرد تحلیل محتوا) را بر روی موضوع مورد نظر، پیاده کند؛ لذا برای جلوگیری از اطالهٔ کلام فقط ابتدا توضیح مختصری راجع به این رویکرد ارائه گردیده و پس از آن، موضوع مورد نظر مقاله بیان می‌گردد.

تحلیل محتوا، روش یا رویکرد جدیدی است که در آن جامعه‌شناس یا جامعه‌شناسِ تاریخی برخلاف یک مورّخ که جامعه را از گذشته به حال مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد، به تحلیل جامعه از حال

به گذشته، می‌پردازد. به این صورت که جامعه‌شناس، جامعهٔ همزمان با خودش را آنالیز کرده و با دیدن تعدادی معلول در این جامعه، به دنبال علت‌های آنها در گذشته می‌رود و چنان این کار را ادامه داده و در گذشته‌ها فرو می‌رود تا این که ریشه و علت اصلی و اساسی را دریابد. دو نکتهٔ اساسی درباره روش تحلیل محتوا که به طور ویژه باید مورد توجه قرار گیرد عبارتند از اینکه اولاً در این روش، باید به سراغ موضوعاتی رفت که حتماً بتوان یک گذشتهٔ تاریخی برای آنها تصور کرد. به عبارت بهتر، روش تحلیل محتوا را می‌توان بر روی موضوعاتی پیاده کرد که یک ریشهٔ تاریخی مستمر و مستحکم، داشته باشند تا بتوان به خوبی به تحلیل موضوع در گذشته‌ها پرداخته و در مسیرِ حرکت از حال به گذشته، علت یا علل اساسیِ معلول‌های زمان حال را ریشه‌یابی کرد. ثانیاً این روش، زمانی نتیجه‌بخش است که پس از انتخابِ موضوعِ موردنظر (مثلاً خانواده، دین، قضاوت و ...) ابتدا به سراغ پیشرفته‌ترین شکل هرکدام از این موضوعات در جامعهء مورد تحلیل، رفته و پس از پیدا کردن این سرنخ در زمان حال، به دنبال پیدا کردن سرنخ دیگر در گذشته‌ها رفت.

پس از ایـن بیان مختـصر دربارهٔ جامعه‌شناسی تاریخی و رویکردهای مربوط به آن، حال باید از موضوع مورد بررسی سخن گفت. همانگونه که از عنوان مقاله نیز برمی‌آید، نگارنده در پی آن است تا یکی از اصلی‌ترین جریان‌های موجود در سرزمین آسیای صغیر (آناطولی) را مورد بحث و مداقّه قرار داده و در حدّ توان خویش، یکی از چهار رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی یعنی رویکرد تحلیل محتوا را بر روی آن پیاده کند. همانگونه که پیش از این نیز بیان گردید، موضوع «بن‌مایه‌های عرفانی سرزمین آناطولی» موضوعی است که ریشه در گذشته‌ها دارد. در این نوشتار، نگارنده، ابتدا به بررسی موضوع عرفان، تصوف و طریقت‌های درویشی ترکیه طی قرن ۱۴ه.ق/ ۲۰م. پرداخته و سپس به تدریج عقب‌تر رفته و سیر این جریان‌ها را در دوره‌های قبل مورد تحلیل و تبیین قرار داده است.

فرق و طریقت‌های درویشی در سرزمین آناطولی (ترکیه) طی قرن ۱۴ه.ق/ ۲۰م.

آن‌ماری شیمل در مقاله‌ای با نام «تصوف و حیات معنوی در ترکیه» ـ که آن را در نیمه دوم قرن بیستم میلادی به رشته تحریر درآورده است از نوعی عشق و علاقه به عرفان و تصوف در میان مردمان تُرک، خبر می‌دهد. عشق و علاقه‌ای که به ویژه دربارهٔ «مولانا» و شاعری تُرک با نام «یونس امره» دوچندان می‌شود. اما با تعمّق در گفته‌های این شرق‌شناس می‌توان دریافت که وی از وضعیت عرفان و تصوف در ترکیه قرن بیستم راضی نیست و این عشق و علاقه به عرفان و سماع عرفانی را فقط پوسته و ظاهری می‌داند که عاری از بار معنایی لازم بوده و با آنچه پیش از این در سرزمین مذکور بوده فرسنگ‌ها فاصله دارد. نکتهٔ دیگری که با دقت بسیار می‌توان از لابه‌لای سخنان وی دریافت این مسألهٔ اساسی است که وی همین عشق و علاقهء باقی‌مانده را نیز بیشتر در میان مردمان روستایی یا مردمان ساکن در شهرهای کوچک دیده است. (شیمل، بی‌تا: ۲۴۰ ـ ۲۳۰) به راستی دلیل این امر چیست؟

جستجو جهت پاسخ‌گویی به این پرسش بنیادین، نگارنده را به نیمهٔ اول قرن بیستم کشانید. در این بازگشت به عقب و در خلال بررسی تاریخ ترکیه اوایل قرن بیستم به ناگاه به حادثه‌ای برخورد شد که تا حدود زیادی به روشن شدن موضوع کمک نمود. اما این حادثه مهم چه بود؟ در ۲۰ نوامبر

سال ۱۹۲۵میلادی (همزمان با قدرت‌گیری آتاتورک) مجلس عالی ترکیه، قانون شمارهٔ ۶۶۷ را تصویب کرد که بر اساس آن، تمام فرقه‌های دراویش، منحل گردید؛ کلیهٔ تکایا و زوایا تعطیل شد و بکارگیری عناوینی همچون شیخ، بابا، سید، مرشد، خلیفه، دده و چلپی، ممنوع اعلام گردید (شهبازی، ۱۳۸۲: ۷۶).

بی‌شک اولین پرسشی که به ذهن متبادر می‌شود این است که چرا فرمان این انحلال صادر شد؟ با تأمّلی بر یاداشت‌های آن‌ماری شیمل و سایر افرادی که دربارهٔ وضعیت ترکیه بعد از جمهوری و ماقبل آن (اواخر دوره عثمانی) سخن به میان آورده‌اند می‌توان این گونه به پرسش فوق پاسخ داد که در اوایل قرن بیستم، عرفان و تصوف سرزمین آناطولی به وجود فرقه‌ها و طریقت‌های درویشیِ همچون، بکتاشیه، نقشبندیه، قادریه، شاذلیه، خلوتیه و تعدادی دیگر از این فرقه‌ها محدود می‌شد که اولاً از مقصود والای عرفان که رسیدن به سرچشمهٔ تعلیم و تزکیهٔ معنوی بود دور مانده و تا حدود بسیار زیادی گرفتار عادات و آداب ظاهری شده بودند و ثانیاً فرقه‌های دراویش و تکایای آنها مکانی شده بود برای اجتماع عناصر ناراضی از حکومت و حتی در میان بسیاری از بزرگان این فرقه‌ها نیز رنگ و بوی قدرت‌طلبی و سیاسی‌گری، دیده و شنیده می‌شد. با بررسی طریقت بکتاشیه که بانفوذترین طریقت اوایل قرن بیستم بود می‌توان انحرافات دیگری نیز در آن مشاهده کرد. برای نمونه باید از ورود زنان به درون این طریقت و آزاد بودن آنان برای شرکت کردن در فعالیت‌های مختلف، یاد کرد. تمامی این موارد، دلائلی شدند تا فرمان انحلال فرقه‌ها یا طریقت‌های درویشی صادر گردد. اما چرا کار تصوف، طریقت‌ها و تکیه‌های درویشی در ترکیه به اینجا کشیده شد؟ ریشهٔ این وضعیت را در کجا باید جستجو کرد؟ سوال دیگر اینکه روند عرفان، تصوف و طریقت‌های درویشی آسیای صغیر، پیش از قرن بیستم چگونه بود؟

طریقت‌های درویشی در قلمرو امپراطوری عثمانی (قرون ۸ – ۱۴هـ‌ق/۲۰-۱۴م)

جهت پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها باید با بازگشتی به گذشته، سیر این جریان‌ها را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و پابه‌پای حوادث و وقایع به عقب برگشت تا بتوان به ریشه و بن‌مایه‌های آنها دسترسی پیدا کرد. در این بازگشت به عقب، اولین دولتی که پیش روی ما قرار می‌گیرد، امپراتوری عثمانی است که سابقه‌ای بسیار طولانی دارد. ترکان عثمانی، امپراتوری بسیار قدرتمندی را تشکیل داده بودند که قرن‌ها بر مناطق وسیعی از غرب آسیا و شرق اروپا استیلا داشت.

> این دولت با اعلام استقلال عثمان اول، از سال ۶۹۹هجری، استقرار یافت و به سرعت راه ترقی و توسعه را پیمود تا بدانجا که با فتح استانبول (قسطنطنیه) (در سال ۸۵۶ه.ق) بدست محمد دوم، معروف به فاتح، دولت روم شرقی، مضمحل شد و عصر امپراتوری عثمانی آغاز گردید (مدرسی، ۱۳۸۴: ۸۰).

و تا قرن چهاردهم هـ‌ق/ بیستم تداوم داشت. حال باید دید در طی حیات امپراتوری عثمانی، روند حرکتی عرفان، تصوف و طریقت‌های درویش‌مآب و صوفی‌مسلک، چگونه بود؟

از آغـاز قرن هشتم هـ‌ق و با اضمحلال پادشاهی سلجوقیان آناطولی، قلمرو و مرده‌ریگ این

شاهنشاهی میان چندین دولت کوچک و بزرگ تقسیم گردید. سلاطین آل‌عثمان از جملهٔ این خاندان‌های حکومتگر بودند که به زودی پایه‌های یک امپراتوری بزرگ را بنیان نهادند.

> چون این سلاطین، تربیت‌یافتهٔ دربار سلجوقیان آناطولی بودند، مانند آنان در حفظ آداب و رسوم دیرین و احترام و تکریم شعرا و اهل فضل و ادب، همّت گماشتند بطوریکه بعضی از شاهان آل‌عثمان علاوه بر ادیب‌نوازی و شاعرپروری، خود به زبان فارسی شعر گفته و به تدوین دیوان‌ها و تنظیم تذکره‌ها پرداخته‌اند (گلشنی، ۱۳۵۵: ۲-۳).

اگرچه بسیاری از تکیه‌های درویشی و تصوفی طی قرن بیستم توسط آتاتورک و مجلس ترکیه برچیده شد و طریقت‌ها برافتادند یا در انزوای کامل قرار گرفتند، اما قبل از آن یعنی در دوران استیلای امپراتوری عثمانی، وضع به گونه‌ای دیگر بود.

هم زمان با آغاز قدرت‌گیری عثمانی‌ها در همان قرن هشتم و نهم هـ‌ق/ چهاردهم و پانزدهم م. بسیاری از طریقت‌ها نیز روند رو به رشد خود را آغاز نمودند. اگرچه برخی از آنها در دوره‌های قبل نیز طرفداران و حامیان بسیاری داشتند اما در دوران حیات امپراتوری عثمانی، نفوذ آنان چندین برابر شد. طریقت‌های بکتاشیه، نقشبندیه، مولویه، قادریه، حیدریه، خلوتیه، قلندریه، ابدالیه و ... از جمله مهم‌ترین این طریقت‌ها بودند. با توجه به نقش بسیار اساسی که این طریقت‌ها در قلمرو تحت نفوذ امپراتوری عثمانی ایفا کردند و از قدرت و اعتبار بسیار بالایی برخوردار شدند آشنایی با برخی از آنها و نوع کارکردشان ضروری می‌نماید. بی‌شک هیچ‌کدام از این طریقت‌ها نتوانستند نفوذ و قدرتی را که بکتاشی‌ها در قلمرو عثمانی داشتند، بدست بیاورند. بکتاشی‌ها منسوب به فردی با نام حاجی بکتاش ولی بودند که در اصل از اهالی نیشابور بود و در قرن هفتم ه.ق می‌زیست (نفیسی، ۱۳۴۳: ۲۱۰؛ نفیسی، ۱۳۴۴: ۲/ ۷۵۷).

سفری کـه وی از خراسان به جهت زیارت خانهٔ خدا آغاز نمود فقط به مکّه، ختم نشد بلکه این انسان درویش‌پیشه را به بیت‌المقدس، حلب، دمشق و سرانجام روم (آسیای صغیر) کشانید. اگرچه دوران حیات خود وی همزمان با امپراتوری عثمانی نبود اما شاگردان و تربیت‌یافتگان وی و جمعیت بی‌شماری از مردم سرزمین آناطولی به سلک او پیوسته و فرقه‌ای بزرگ با نام بکتاشیه را بنیان نهادند. در دوران قدرت‌گیری امپراتوری وسیع و پرقدرت عثمانی، کارکرد این فرقه بسیار زیاد بود. دربارهٔ تاریخ تولّد و وفات حاجی بکتاش، نظرات متفاوتی ارائه شده است به گونه‌ای که بسیاری منابع در موضوع تاریخ ولادت شیخ، بر سر سال‌های ۶۰۵، ۶۴۵ و ۶۴۶هـق اختلاف‌نظر دارند (نفیسی، ۱۳۴۴: ۲/ ۷۵۷؛ سبحانی و انصاری، ۱۳۵۵: ۵۰۶؛ نفیسی، ۱۳۴۳: ۲۱۰). همین اختلاف عقیده درباره زمان وفات وی و بر سر سال‌های ۶۶۹، ۶۹۷، ۷۳۸ و ۷۴۰هـق نیز وجود دارد (مدرس، ۱۳۲۷، ۲/ ۲۱۰؛ زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۸۴؛ نفیسی، ۱۳۴۴: ۲/ ۷۵۷؛ سبحانی و انصاری، ۱۳۵۵: ۵۰۶؛ نفیسی، ۱۳۴۳: ۲۱۰).

با توجه به این تاریخ ولادت و وفات‌ها می‌توان بیان داشت که دوران حیات خود شیخ، همزمان با فرمانروایی سلجوقیان روم بوده است اما طریقتی که وی بنیان نهاد از قرن ۸ هـ‌ق/ ۱۴م. شهرت یافته و در دولت نوبنیاد عثمانی، نشو و نمای خویش را آغاز نمود و با توسعه و قدرت امپراتوری عثمانی، رشد و گسترش این طریقت نیز چندین برابر شد. کهن‌ترین اشاره‌ها به نام حاجی‌بکتاش مربوط به دو

وقف‌نامه است که یکی در سال ۶۹۵ هـ‌ق/ ۱۲۹۵م. و دیگری دو سال بعد یعنی در سال ۶۹۷ هـ‌ق ۱۲۹۷م. نگاشته شده‌اند (شهبازی، ۱۳۸۲: ۷۶). در این وقف‌نامه‌ها، حاجی بکتاش به عنوان فردی متمول و معروف معرفی شده است. بعد از این دو وقف‌نامه،

> قدیمی‌ترین مأخذی که از حاجی بکتاش، سخن به میان آورده است، مناقب‌العارفین است که احمد افلاکی، آنرا بین سال‌های ۷۵۴–۷۱۸ هـ‌ق/ –۱۳۱۸ ۱۳۵۳م. درباره مولوی و خاندان او نوشته است (سبحانی و انصاری، ۱۳۵۵: ۵۰۶).

به این ترتیب می‌توان دریافت که حاجی بکتاش، طریقتی را بنیان نهاد که پس از وی پیروان بسیار یافت و در میان اکثر اقشار جامعه رسوخ و نفوذ پیدا کرد. ولی در عین حال باید بیان داشت که اوج قدرت بکتاشیان در امپراتوری عثمانی، مربوط به زمانی است که فرد دیگری از بکتاشی‌ها با نام «بالم سلطان» (معروف به پیر ثانی) رهبری این طریقت را عهده‌دار گردید. بالم سلطان (متوفی به ۱۵۱۶م.) فرقهء بکتاشیه را به یک طریقت منسجم و سازمان یافته ترقی داد. او همزمان با سلطان بایزید دوم عثمانی و شاه اسماعیل اول صفوی، می‌زیست. به این ترتیب و به تدریج طریقت منسجم بکتاشی، نفوذ خود را در میان منسجم‌ترین نیروی نظامی عثمانی‌ها یعنی نیروهای ینی‌چری آغاز کرد.

> بسیاری از ینی‌چریکان به عضویت این طریقت درآمدند و از اوائل سده هیجدهم میلادی [دوازدهم هجری قمری] دراویش بکتاشی، در مقام مرشد دینی و پیش‌نماز واحدهای قشون ینی‌چریک، جای گرفتند (شهبازی، ۱۳۸۲: ۷۷).

بـه مرور زمان و به ویژه در اواخر سدهٔ ۱۲هـ‌ق، قدرت بکتاشیان بیشتر و بیشتر می‌شد. آنان در اواخر این قرن، آنچنان قدرتی گرفته بودند که «سلطان سلیم سوم در دومین سال سلطنتش، ینی‌چریکان را پسران حاجی بکتاش (حاجی بکتاش اوغوللری) و مریدان حاجی بکتاش (حاجی بکتاش کوچیکلری) خطاب کرد» (همانجا). بکتاشیه، نه تنها در منطقهٔ آناطولی، بلکه حتی در نواحی غربی امپراتوری عثمانی و به تدریج در آلبانی نیز رسوخ کرد و طرفداران بسیاری بدست آورد. همین رشد و گسترش بسیار سریع بود که کم کم سلاطین عثمانی را به فکر فرو برده و نگران ساخت. همانگونه که در ایران عصر صفوی، سلاطین بزرگ صفویه از قدرت روزافزون قزلباش‌ها بیمناک شده و سرانجام این نیرو را درهم کوبیدند، در امپراتوری عثمانی همین بلا بر سر ینی‌چری‌ها و طریقت بکتاشی آمد. سلطان محمود دوم (۱۲۲۳ تا ۱۲۵۵هـ‌ق/ ۱۸۰۸ تا ۱۸۳۹م.) سلطانی بود که این امر را محقق ساخت. این سلطانِ پرقدرت عثمانی، سرانجام نتوانست در مقابل تعدی و گستاخی‌های ینی‌چری‌ها و رهبران بکتاشی‌اش، بیکار بنشیند و دست به عملی متقابل نزند. از همین رو بود که ابتدا نیروهای ینی‌چری را به سختی درهم کوبید و در نیمه دوم ژوئن سال ۱۸۲۶م. طریقت بکتاشی را هم منحل ساخت. جان کینگزلی برج که بی‌شک یکی از بهترین آثار را دربارهٔ بکتاشی‌ها نوشته، تعداد ینی‌چری‌های مقتول در استانبول را ۴۰۰۰ نفر دانسته و بیان می‌دارد که همزمان، هزاران ینی‌چری دیگر نیز در سایر شهرهای عثمانی به قتل رسیدند (Kingsley Birge, 1937: 77 - 89).

محمود دوم و دولتمردان او که گویی بر بزرگ‌ترین قشون خصم، ظفر یافته‌اند، این حادثه شوم را میمون و فرخنده شمردند و آن را «واقعهٔ خیریه» نامیدند. اسعد افندی، مورّخ درباری، مأمور شد که تاریخ این حادثه را بنگارد (Kingsley Birge, 1937: 77 - 89).

به این ترتیب طریقت بکتاشیه که از قرن ۸ تا ۱۳ هـ‌ق/ ۱۴ تا ۱۹م. روند رو به رشد و گسترش خود را طی می‌کرد ناگهان در اوایل قرن ۱۳هـ‌ق/۱۹م. منحل گردید. اما آیا این انحلال فقط مخصوص طریقت بکتاشی بود یا سایر طریقت‌های حاضر در قلمرو عثمانی مانند مولویه، نقشبندیه، خلوتیه، قادریه و ... هم منحل شدند؟ در پاسخ به این پرسش بسیار اساسی، باید بیان داشت که این طریقت‌ها، نه تنها از میان نرفتند بلکه حتی سلطان محمود دوم با جمع کردن بزرگان آنها از آنان خواست تا رأی به تکفیر بکتاشی‌ها بدهند. بعد از اعلان رأی بزرگان این طریقت‌ها بود که محمود دوم، طریقت بکتاشی را منحل ساخت و حتی برخی از سران این طریقت مانند «قاینچی بابا»، «آقاسی‌زاده بابا» و «صالح بابا» را به قتل رسانید و برخی دیگر را نیز تبعید نمود (همان). نکته قابل توجه دیگری که از اهمیت بسیاری برخوردار بوده و جان برج، نیز آن را بیان داشته این است که نه تنها سایر طریقت‌ها از میان نرفتند و رأی به تکفیر بکتاشی‌ها دادند بلکه شبکه گسترده اموال، املاک و تکیه‌های بکتاشی‌ها که در سراسر قلمرو عثمانی وجود داشت در اختیار طریقت نقشبندیه قرار گرفت (Kingsley Birge, 1937: 77 - 89؛ سبحانی و انصاری، ۱۳۵۵: ۵۲۳-۵۴۲).

اگر چه محمود دوم دستور انحلال بکتاشی‌ها را صادر کرد و بسیاری از آنان و ینی‌چری‌های حامیانشان را کشتار نمود اما بکتاشی‌ها دست‌بردار نبودند و به زودی باز کار خود را به طور مخفیانه از سر گرفتند. آنان در مدت زمان کوتاهی توانستند همان اقتدار پیشین را بدست بیاورند. بکتاشی‌ها که در سال ۱۸۲۶ به سختی سرکوب شده بودند در سال ۱۸۴۹م. یعنی تقریباً ۲۳ سال پس از سرکوبی، از چنان اقتداری برخوردار شده بودند که باز تشکیلات منسجم خویش را ایجاد کرده و طرفداران بسیاری را جذب کردند. البته بیان این نکته نیز ضروری است که این‌بار تا حدود زیادی محتاط شده و کارهای مخفیانه خویش را بسیار گسترده‌تر از قبل نموده بودند. این را می‌توان از میان سخنان یک جهانگرد انگلیسی به نام چارلز مک‌فارلین که در سال ۱۸۵۰م. گزارشات سفر خود به ترکیه را در انگلیس منتشر ساخت دریافت. وی بیان می‌دارد که طی سفر خود به ترکیه (در سال ۱۸۴۷م.) با یک یا دو رهبر بکتاشی دیدار داشته و افزایش سریع تعداد بکتاشی‌ها را با چشم، دیده است. وی همچنین این نکته را نیز یادآور شده است که در زمان دیدار وی با بکتاشی‌ها به خصوص در شهر بروسه هر چه تلاش کرده، نتوانسته است اطلاعات زیادی از آنها که مانند یک سازمان سری عمل می‌کردند بدست بیاورد (Kingsley Birge, 1937: 77 - 89).

بـه این ترتیب، به نظر می‌رسد که طی حیات طولانی‌مدت امپراتوری عثمانی که از قرن ۸ تا ۱۴هـ‌ق/ ۱۴ تا ۲۰ م. را دربرمی‌گرفت، عرفان و تصوف سرزمین آناطولی در قالب طریقت‌هایی همچون بکتاشیه، نقشبندیه، مولویه و تعدادی دیگر از فرقه‌ها که از لحاظ قدرت و اعتبار در سطح پایین‌تری قرار داشتند، خلاصه می‌شد. طریقت‌هایی که اگرچه کارکردی بظاهر عرفانی و صوفیانه را عرضه می‌کردند،

ولی با آن عرفان و تصوف دوره‌های قبل، فرسنگ‌ها فاصله داشتند. با تأمّل دقیق در این طریقت‌ها و به ویژه طریقت بکتاشی به خوبی می‌توان عمق ناچیز اعتقادات آنان را دریافت. در میان این طریقت‌ها که شاید نام فرقه‌های درویشی، نامی مناسب آنان باشد سلسله مراتبی ایجاد شده بود و هر فردی به محض ورود به میان این فرقه‌ها باید این سلسله مراتب را طی می‌کرد. برای مثال، می‌توان از سلسله مراتب ایجاد شده در فرقه بکتاشی نام برد. جان برج، در کتاب خویش به خوبی این سلسله مراتب را نام برده و شرح می‌دهد. طبق گفته‌های وی، هر فردی که می‌خواهد وارد فرقه بکتاشی بشود در مرحله اول باید عاشق باشد. عاشق، پس از ورود به فرقه و گذراندن موفقیت آمیز چندین مرحله، مقام محب می‌یابد. محب با ده سال یا بیشتر خدمت در میان فرقه، به مقام درویش می‌رسد. بابا، خلیفه، و دده مراحل بعدی هستند که باید طی شوند تا یک عاشق به بالاترین مقام یعنی مقام دده برسد (Kingsley Birge, 1937: 77 - 89؛ سبحانی و انصاری، ۱۳۵۵: ۵۲۳–۵۴۲).

در میان سایر فرقه‌ها نیز سلسله مراتبی شبیه به این وجود داشت. علاوه بر این سلسله مراتب، آداب و مراسم‌های ویژه‌ای هم داشتند که برخی موارد حتی همین آداب نیز رعایت نمی‌شد. برای نمونه می‌توان به مقاله‌ای با نام «حاجی بکتاش ولی و طریقت بکتاشیه» اشاره کرد که در آن چنین آمده است که:

> اگرچه بکتاشیان، مدعی آیین جعفری هستند ولی وضو در آن طریقت، همان وضویی است که شب اول می‌گیرند و نماز، عبادتی است که بجا نمی‌آورند. روزه آنان فقط در ده روز اول ماه محرم است. در آن ده روز هم فقط آب نمی‌خورند و تشنگی خود را با چیزهای آبدار برطرف می‌کنند ... (سبحانی و انصاری، ۱۳۵۵: ۵۳۱).

در مجموع با کنار هم قرار دادن نوع کارکردهای این فرقه‌ها، باید بیان داشت که در دوران امپراتوری عثمانی نیز همانند دوره جمهوری ترکیه، تصوف و عرفان به معنای واقعی آن وجود ندارد و فقط در قالب فرقه‌هایی درویش‌مسلک افتاده بود که آنان هم به مرور زمان نه تنها دچار ظاهرسازی شده بلکه با دخالت در سیاست، در پی قدرت‌طلبی و رسیدن به مقامات دنیوی هستند. در حالی که اگر این روندِ گذار از حال به گذشته را ادامه داده و به دوران قبل از تسلط عثمانی‌ها بر آناطولی برگردیم وضع به گونه‌ای دیگر است.

اندیشه‌های عرفانی و تصوّف در قلمرو حکومت سلجوقیان آناطولی (قرون۵ – ۸ هـ‌ق/ ۱۱ – ۱۴م.)

چگونگی تأسیس حکومت سلجوقیان آناطولی

سرزمین آناطولی پیش از قدرت‌گیری عثمانی‌ها در قرن هشتم، بیش از دو قرن، تحت استیلای حکومت تُرک دیگری با نام سلجوقیان روم (آناطولی) بود. این حکومت، از نیمهٔ دوم قرن پنجم ه.ق (حدود سال ۴۷۰ه.ق) توسط سلیمان بن قتلمش، بنیان نهاده شد و سلاطین این دولت از این زمان تا هنگامی که در اوایل قرن هشتم ه.ق توسط ایلخانان از میان رفتند بر سرزمین آسیای صغیر، حکم می‌راندند (ابن‌اثیر، ۱۳۵۱: ۱۶ /۲۵۰؛ مشکور، ۱۳۵۰: ۷۲–۷۳).

در باب نحوهٔ تشکیل این حکومت در آناطولی و از آن روی که این مسأله، از یک سو ارتباطی اساسی با سرزمین ایران داشته و از سوی دیگر از عرفان و عرفای ایرانی، تأثیری غیرقابل انکار پذیرفته است باید اینگونه بیان داشت که اگرچه ترکمانان سلجوقی، خیلی زود تمامی ایران را تحت سیطرهء خود درآوردند؛ اما عدم آشنایی آنان با آداب و رسوم ایرانیان از یک‌سو و علاقهء آنان به استفاده از نیروی کاردان ایرانی برای ادارهء امور مملکتی که تازه صاحب گردیده بودند از دیگرسو، موجب گردید تا سلاطین سلجوقی از زمان نخستین سلطان خود، یعنی سلطان طغرل اول (۴۵۵ – ۴۳۳هـ‌ق) از وزرا و دبیران ایرانی، جهت رتق و فتق امور مملکتی استفاده نمایند. این حقیقتی بود که طغرل در بدو ورود به نیشابور به آن اعتراف کرده و چنین بیان داشت که «ما مردمان غریبیم و رسم‌های تازیکان ندانیم» (بیهقی، ۱۳۸۱: ۳ / ۸۸۵). بدین ترتیب سلاطین سلجوقیِ بزرگ با انتخاب وزرای کاردان ایرانی، بر آن شدند تا ضمن استفاده از این وزیران برای ادارهٔ بهتر قلمرو تحت استیلای خود، از وجود آنان برای ارتقای فرهنگ و تمدن این قلمرو نیز بهره‌برداری کنند؛ زیرا وزیران ایرانی به سنت‌های دیوانی، آشنایی کامل داشتند (کلوزنر، ۱۳۸۱: ۱۰).

به تدبیر همین وزیران و اندیشمندان ایرانی بود که از زمان سلطان طغرل بن میکائیل بن سلجوق، ترکمانان سلجوقی توانستند پایه‌های دولتی وسیع و قدرتمند با نام سلجوقیان را بنهند و باز از زمان همین سلطان بود که حملات جسته و گریختهٔ ترکمانان به سمت نواحی آناطولی شروع گردید. از دههٔ پنجم قرن پنجم هـ‌ق برادر ناتنی طغرل به نام ابراهیم ینال، ترکمانان تازه وارد را به سمت بلاد روم می‌فرستاد و حتی خودِ طغرل نیز بر آن بود تا حملاتی به سمت آن نواحی ترتیب دهد. ابن‌اثیر بر آن است که:

> سبب آن بود که گروه بسیاری از غزها از ماوراءالنهر بر [ابراهیم] ینال، وارد شدند. ینال، به آنها گفت بلاد من برای جای دادن به شما و رفع نیازمندی‌های‌تان تنگ است و رأی من این است که به غزایهء روم بروید و در راه خدا جهاد کنید و غنیمت بیابید. من هم در اثر شما خواهم آمد (ابن‌اثیر، ۱۳۵۱: ۱۶ /۲۵۰).

حـتی خود طغرل هم شخصاً در این حملات وارد شد و در سال ۴۴۶ هـ‌ق به سمت ملازگرد حرکت نمود و آبادی‌های اطراف آن را تاراج و ویران کرد و تنها سرمای زمستان بود که وی را به آذربایجان برگرداند (همان: ۳۰۲). به این ترتیب، هم در زمان سلطان طغرل و هم کمی بعد در زمان سلطان آلب‌ارسلان، حملاتی به سوی مناطق آناطولی که تحت استیلای بیزانس بود صورت گرفت و شهرهای ملازگرد، ارزن الروم و طرابوزان، بارها مورد حمله قرار گرفتند. در مجموع باید گفت که تا قبل از آلب‌ارسلان، حملات ترکمانان به سوی نواحی آناطولی، عمدتاً توسط گروه‌های ترکمن و به صورت جسته و گریخته دنبال می‌شد اما از زمان آلب‌ارسلان این حملات نظم یافته و اسلوب و نقشهٔ معینی پیدا کرد.

> پس از مرگ طغرل در سال ۴۵۵هـ‌ق، آلب‌ارسلان از بیم اتحاد احتمالی فاطمیان و دولت روم شرقی، بر آن شد تا پیش از پرداختن به کار فاطمیان با تسخیر ارمنستان، خویشتن را از خطر رومیان مصون گرداند. بدین ترتیب در زمان او، پیشروی به سوی غرب با اسلوب و نقشهٔ معینی که توسط خواجه نظام‌الملک و امراء سپاه، طرح‌ریزی می‌شد ادامه یافت.

پیشروی‌هایی که سرانجام به نبرد ملازگرد (در سال ۴۶۳هـ‌ق) انجامید (یوسفی حلوایی، ۱۳۸۱: ۳۴ ـ ۳۳).

در حقیقت، تاریخ تأسیس دولت سلجوقی در سرزمین آسیای صغیر از همین زمان (از زمان نبرد ملازگرد) آغاز می‌شود (مشکور، ۱۳۵۰: ۷۲–۷۳). پیش از این از حملات جسته و گریخته و بدون نقشه و اسلوب ترکمانان ما بین سال‌های ۴۴۰ تا ۴۶۰هـ‌ق به آسیای صغیر سخن به میان آمد اما از دهۀ هفتم قرن پنجم هـ‌ق وضع به گونه‌ای دیگر رقم خورد. در آغاز این دهه، سلطان آلب‌ارسلان سلجوقی حملات سختی علیه شاهزاده‌های محلی ارامنه، گرجی و ابخاز که از دولت روم شرقی اطاعت می‌کردند ترتیب داد و آنان را مغلوب نمود. وی شهرهای آنی، قارص و تفلیس را متصرف شد و حتی برخی از شهرهای آسیای صغیر مانند قیصریه، ملطیه، قونیه، عموریه و سیواس را غارت نمود. از سوی دیگر رومیان نیز حملاتی را به سمت مسلمانان داشتند و حتی در سال ۴۶۲هـ‌ق، یعنی یکسال قبل از جنگ ملازگرد، آنان با حمله به شهر منبج (منبیج) بسیاری از مسلمانان را قتل عام کردند. بنداری در این باره بیان می‌دارد که:

... در سال ۴۶۲، سگ رومی با سپاهیانش حمله کرد و بر کسانی که در شهر منبج بودند سخت گرفت. شهر را غارت، ملکه شهر را به کنیزی گرفت و به قسطنطنیه، بازگشت در حالی که آثاری بد بجا گذاشته بود و اسلام، خون‌های بناحق ریخته ازو طلب‌کار بود (بنداری، ۱۳۵۶: ۴۳).

هم زمان با این جریان‌ها در روم شرقی (بیزانس) سرداری با نام رومانوس دیوجانوس به امپراطوری رسید که به زودی لباس رزمِ خود را پوشیده، عازم نبرد با سلاجقه گردید (Page, 2008: 29. Fleet, 2009, V1: 356). آلب‌ارسلان به محض شنیدن خبرِ تهاجم رومانوس، سپاهیان خویش را تجهیز نموده و بیان داشت:

من در راه خدا پیکار می‌کنم. اگر سعادتِ شهادت یافتم به جای آنکه در چینه‌دانِ کرکسانِ مردارخوارِ زمین، گورم باشد در چینه‌دانِ پرندگانِ سبزرنگِ آسمانی قرار می‌گیرم. اگر فیروز شوم بسی نیک‌بخت خواهم بود و روزم از روز پیش، بهتر خواهد بود (بنداری، ۱۳۵۶: ۴۶).

سرانجام نیز در ذی‌القعدۀ سال ۴۶۳ هـ‌ق / ۱۰۷۱م. کار به جنگ کشید. جنگی که با شکست سخت رومیان و اسارت امپراطور آنان همراه شده و آغازی برای قدرت گیری هر چه بیشتر ترکمانان سلجوقی در آسیای صغیر بود (بنداری، ۱۳۵۶: ۴۹ ـ ۴۵). پس از جنگ ملازگرد، پیمان صلحی به مدت ۵۰ سال میان آلب‌ارسلان و رومانوس دیوجانوس برقرار گردید

و امپراطور روم تعهد کرد که معادل یک میلیون و نیم سکۀ طلا به آلب‌ارسلان، غرامت جنگی بدهد و سالی ۳۶۰ هزار سکۀ طلا به عنوان خراج به دولت ایران بپردازد و همۀ اسیران ایرانی و مسلمان در کشور روم شرقی را آزاد کند. بر اثر این فتح و فیروزی، نواحی منازکرت

و اورفه و منبیج و انطاکیه بدست سلجوقیان افتاد و ضمیمه کشور پهناور سلجوقی گردید (مشکور، ۱۳۵۰: ۷۷)

امـا چون امـپراطور رومانوس، پس از بازگشت به روم، توسط خودِ رومیان، نابینا شده و خیلی زود مُرد، آلب‌ارسلان:

به امر خود دستور داد که در ممالک روم، توغل نمایند و هر مُلک و شهر که بگیرند، میسّر و مفروز گردانند او را باشد و احفاد و اعقاب او را، غیر او هیچ کس را در آن مدخلی و تصرفی نبود (ظهیرالدین نیشابوری، ۱۳۳۲: ۲۷).

به این ترتیب بود که از این زمان به بعد حملات ترکمانان به آناطولی بیشتر و بیشتر شد و به زودی هر امیری، منطقه‌ای را تحت استیلای خود درآورده و حکومت‌هایی محلی و کوچک ایجاد شد. اما بعد از فوت آلب‌ارسلان در سال ۴۶۵هـ‌ق و جانشینی پسرش ملکشاه، سلطان جدید، یکی از عموزاده‌های خویش به نام سلیمان بن قتلمش را که فردی قدرت‌طلب بود به سمت آسیای صغیر فرستاد تا بدین ترتیب این سردار و شاهزادهٔ سلجوقی هم به اوضاع بلادِ روم سر و سامان دهد و هم از دربارِ ملکشاه، دور گردد:

ملکشاه در آغاز پادشاهی، به استصواب نظام‌الملک، امیر سلیمان را به حکومت دیار روم، نصب کردند تا میان امرا تسکین نایرهٔ مخالفت کند. [اگر تواند] اقلیمی در ممالکِ پادشاه، افزوده باشد و اگر کشته شود، خاری از پای دولت بیرون آمده... (همانجا).

سلیمان نیز پس از رفتن به بلاد روم، موفقیت‌های چشمگیری بدست آورد و سرانجام توانست دولتی جدید با نام سلاجقهٔ روم را در حدود سال ۴۷۰ هـ‌ق بنیان نهد. دولتی که از این زمان تا نزدیک به دو سده و نیم بعد، پابرجا بود (تالبوت رایس، ۱۳۸۹: ۴۶-۴۹. مشکور،۱۳۵۰: ۷۸).

عرفان و تصوف در قلمرو سلجوقیان آناطولی

با تأمّلی در دوران حکمرانی سلاطین این سلسله، به خوبی می‌توان دریافت که اکثر پادشاهان این دولت، افرادی دانش‌پرور و فرهنگ‌دوست بوده‌اند؛ نکته قابل توجه دیگر درباره دولت سلاجقه روم این است که علاوه بر سلاطین دانش‌پرور، وزرایی بسیار کاردان و ادب‌دوست نیز در دربار این دولت حاضر بودند و مقام عالمان، عارفان و سایر پویندگان علم و ادب و سالکان طریقت را گرامی می‌داشتند. در میان این وزرا، وزرایی ایرانی بودند که در ترویج زبان فارسی و فرهنگ و تمدن ایرانی جدّی بلیغ داشتند و سعی و اهتمامشان قابل ستایش است. همین اهتمام بود که سلاطین سلجوقی را نیز به ترویج زبان فارسی، راغب و مشتاق ساخت. به این ترتیب بود که در قلمرو سلاطین سلجوقی آسیای صغیر «امور علما و فضلا و ادبا و شعرا، رونق گرفت و بازار ارباب هنر و اصحاب ادب را در عجم و عرب، رواجی بی‌نهایت

ظاهر شد...» (ابن‌بی‌بی، ۱۹۵۷: ۱/ ۱۶).

از جمله سلاطین و شاهزادگان دانش پرور و ادب دوست سلاجقه روم می‌توان به افرادی همچون غیاث‌الدین کیخسرو، ناصرالدین برکیارق، رکن‌الدین سلیمان، عزالدین کیکاووس و علاءالدین کی‌قباد اول اشاره کرد. غیاث‌الدین کیخسرو اشعار زیبایی به زبان فارسی می‌سرود و همان سلطانی است که راوندی کتاب *راحه‌الصدور* را به نام وی نوشته است. وی را برادری است به نام ناصرالدین:

> که ملک قیلوحصار و نیکسار را داشت. قصه حورزاد و پری‌نژاد را در سلک نظم مطبوع و آبدار و مصنوع و گهربار کشید... وی شهاب‌الدین مقتول را مقبول و مقرب خاطر و انیس خلوت و مفید حضرت فرموده بود و اجزای حکمت را به کلی برو اشتغال کرد... و در مبادی تحصیل، مولانا شهاب‌الدین، پرتونامه را به نام همایونش، تصنیف و تألیف کرد (همان، ۳۱).

ابن‌بی‌بی، درباره ادب‌پروری و عالم‌نوازی رکن‌الدین سلیمان‌شاه چنین می‌نگارد:

> علما و فضلا و شعرا و هنرمندان جهان روی به بارگاه او نهادند و هر یک به بضاعت صناعت خویش را بر رأی اعلیش به محل عرض می‌رسانیدند و در حق هر یک احسان بی‌کران می‌فرمود و جامگی و جایزه و عطیه نامحصور می‌داد... صدر امام، ملک‌الکلام، ذوالبیانین، حاوی العلوم، جامع الفضایل ظهیرالدین فاریابی رحمه الله در مدح حضرت او مقالت خود را با قصیده نونی مردف بنونی بکند مشرف گردانید و مطلعش این است:
>
> زلف سرمستش چو در مجلس، پریشانی کند جـان اگر جان درنیندازد گـران‌جانی کند
> عـقل‌هـا را از پـریشان زیستن، نـبود گـریـز اندر آن مجلس که زلف او پریشانی کند...
>
> جایزه این قصیده که در حلق جان مغاص عصیده دارد دو هزار دینار سلطانی و ده سر اسب و پنج سر استر و ده شتر بسراک و پنج غلام و پنج کنیز خوبروی رومی و پنجاه قد جامه از زربفت و اطلس و قطنی و عتابی و سقرلاط بدو فرستاد... (همان، ۹۱ – ۸۸).

بی‌شک عزالدین کیکاووس و علاءالدین کی‌قباد اول، دو تن از بزرگ‌ترین سلاطین سلاجقه روم بودند که هم در سیاست و ملکداری و هم در ادب‌پروری و علم نوازی، یگانه زمانه خویش بودند. در اکثر منابع سلاجقه روم و به ویژه در کتاب *الاوامر العلائیه فی الامور العلائیه*، در وصف آنان سخنان بسیار آمده است. ابن‌بی‌بی ضمن این که فصل‌هایی جداگانه را در ذکر مکارم اخلاق و حسن خصال سلطان عزالدین کیکاوس و سلطان علاءالدین کیقباد بیان داشته، اشعاری را نیز که بزرگان و شعرا در وصف این دو سروده‌اند، آورده است (ابن‌بی‌بی، ۱۹۵۷: ۱/ ۲۸۲).

بـه این ترتیب می‌توان دریافت که سلاطین و وزرا و امرا و بزرگان دربار سلاجقه روم، افرادی ادب‌دوست و دانش‌پرور بوده‌اند. همین خصوصیات بود که نه تنها بسیاری از رهپویان فرهنگ و ادب و اهالی علم و قلم که حتی بسیاری از اهالی صنوف و فنون را نیز رهسپار سرزمین آناطولی نمود. با تأمّلی در دوران فرمانروایی سلاطین سلاجقه روم و به خصوص قرن هفتم هـ‌ق می‌توان اوج یک جریان عرفانی

را ملاحظه نمود. جریانی که با آنچه تا به حال در دوران ترکیه بعد از جمهوری و امپراتوری عثمانی دیدیم بسیار متفاوت است. با نظری به آناطولی قرن هفتم به گسترهٔ عظیمی از عرفان اصیل و همچنین طریقت‌هایی صوفی و درویش‌مسلک، مانند فتیان و اخیان برمی‌خوریم. عارفان بنامی همچون بهاءالدین محمد بلخی معروف با سلطان‌العلماء (پدر مولانا)، نجم‌الدین رازی معروف به دایه، جلال‌الدین محمد بلخی (مولانا)، اوحدالدین کرمانی، فخرالدین عراقی، شمس‌الدین محمد تبریزی، برهان‌الدین محقق ترمذی، سیف‌الدین محمد فرغانی، سعید فرغانی، سراج‌الدین ارموی، حسام‌الدین چلپی و بسیاری دیگر از عارفانی که شاید نام و نشانشان زیر سایهٔ سنگین و مقام والای عرفای نام برده، از دیده‌ها پنهان مانده است ولی در زمانهٔ خویش، مقام منزلت چشم‌گیری داشته و سالکان بسیاری را در پویش راه عرفان رهنمون بوده‌اند.

بهاءالـدین ولد (پدر مولانا) از نخستین عرفایی بود که در سرزمین روم، از منزلت و اعتبار فوق العاده‌ای برخوردار شد. شمس‌الدین احمد افلاکی، صاحب کتاب *مناقب‌العارفین*، قسمت اعظمی از جلد نخست کتاب خویش را به شرح زندگانی این عارف بزرگ و کشف و کرامات وی اختصاص داده است. مطالعه کتاب *مناقب‌العارفین* و همچنین توضیحاتی که محمدجواد مشکور در فصلی از کتاب «اخبار سلاجقه روم»، آورده است، این مسأله را روشن می‌کند که بهاءالدین ولد به همراه فرزندش جلال‌الدین محمد، تقریباً همزمان با آغاز هجوم لشکریان مغول در سال ۱۷ـ۶۱۶ هـق زادگاه خویش، شهر بلخ، را رها کرده و راهی سفری طولانی گردیده است. سفری که از بلخ آغاز شده و پس از گذشتن از شهرهای بزرگی همچون نیشابور، بغداد، مکه، ملاطیه، ارزنجان، آقشهر و لارنده به قونیه پایتخت سلاجقهٔ روم ختم می‌گردد (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲۸ـ۱۰).

از نوشته‌های افلاکی و سلطان ولد برمی‌آید که بایستی «ورود بهاءالدین ولد به قونیه در اواسط سال ۶۲۶ هجری بوده باشد». (همانجا) این گونه بود که سلطان‌العلماء بهاءالدین ولد با ورود خود به سرزمین روم در نیمه اول قرن هفتم هـق، یک جریان عرفانی اصیل در این سرزمین، بنیان نهاد. وی و همراهانش در آغاز ورود به قونیه با استقبال گرم سلطان ادب‌پرور و عالم‌نواز سلجوقی، علاءالدین کی‌قباد اول، مواجه شدند که مشتاقانه به پیشوازشان شتافته بود. مدرسه آلتونیه در شهر قونیه اقامتگاه بهاءالدین و همراهانش گردید و همین مدرسه، اولین مکانی شد که بهاءالدین ولد پس از ورود به قلمرو سلاجقه روم، به شاگردان، سلک و سلوک عارفانه را آموخت. اگرچه بهاءالدین ولد در سال ۶۲۸هـق یعنی تنها ۲سال پس از ورود به شهر قونیه، دار فانی را وداع گفت اما شالوده و زیربنای مستحکمی را بنیان نهاد که بزرگانِ بعد از وی روبنای بسیار زیبا و چشم‌نواز عرفان را بر آن ایجاد نمودند.

> پس از مرگ بهاءالدین ولد، جلال‌الدین محمد که در آن هنگام بیست و چهار سال داشت بنا به وصیت پدرش و یا به خواهش سلطان علاءالدین کیقباد بر جای پدر بر مسند ارشاد بنشست و متصدی شغل فتوی و امور شریعت گردید (افلاکی، ۱۳۶۲: ۴۸).

دوران حیات مولانا با حاکمیت چندین نفر از سلاطین سلاجقهٔ روم مصادف بوده است و همهٔ آنان نیز مقام وی را بزرگ داشته و در فراهم نمودن محیطی آرام جهت تعلیم و تدریس وی به مریدان، تلاشی روزافزون داشتند. علاءالدین کی‌قباد اول (۶۱۶–۶۳۴هـق)، غیاث‌الدین کیخسرو دوم (۶۴۴

ـ۶۳۶هـق)، عزالدین کیکاووس (۶۸۲ ـ ۶۴۴هـق)، رکن‌الدین قلیچ ارسلان چهارم (۶۴۴-۶۶۳هـق) و غیاث‌الدین کیخسرو سوم (۶۶۳-۶۸۲هـق) از جمله سلاطینی بودند که در گرامیداشت شخصیت مولانا از هیچ اقدامی فروگذار نکردند. همزمان با این سلاطین، یک جریان عرفانی بسیار درخشان شکل گرفت که اگرچه مولانا به عنوان یکی از ارکان اصلی آن محسوب می‌گردید ولی در کنار وی بزرگانی حضور داشتند که در اعتلای عرفان آسیای صغیر، نقشی اساسی را داشتند.

برهان‌الدین محقق‌ترمذی یکی از این بزرگان بود که قبل از سفر بهاءالدین ولد، از مریدان این عارف گران‌سنگ در بلخ بود. با سفر بهاءالدین ولد از بلخ به سوی بلاد روم وی را دلتنگی شدیدی حادث شد و به قول مؤلف *مناقب‌العارفین*، وی در بلخ بود که فوت مرادش در سرزمین روم بر او آشکار گشت. این جریان، طاقت محقق را طاق کرده و به سوی روم روانه ساخت. مولانا، مقدم این عارف بزرگ را گرامی داشته و بسیاری از اسرار تصوف و عرفان را از او فرا گرفت. این دو، تا مدت‌ها کار تربیت مریدان و رشد و اعتلای عرفان در قونیه را برعهده داشتند تا اینکه محقق، راه قیصریه را در پیش گرفت و تا هنگام وفاتش که در سال ۶۳۸هـق روی داد در ترویج عرفان و تصوف میان مریدان خویش اهتمام داشت (همان، ۵۶).

نجم‌الدین رازی (معروف به دایه) و اوحدالدین کرمانی دو نفر دیگر از عرفایی بودند که مدت‌ها، چراغ عرفان و تصوف را روشن نگه داشتند. نجم رازی، متولد به سال ۵۷۳هـق بود؛ اما حملات خانمان‌سوز مغولان، وی را از خانه وکاشانه خویش جدا کرده و راهی سرزمین روم ساخت. وی همزمان با دوران فرمانروایی علاءالدین کی‌قباد اول به این سرزمین رسید و کتاب *مرصاد العباد* خویش را به این سلطان، تقدیم داشت. تلاش او در تربیت و پرورش مریدان و تعلیم رمز و رموز عرفان به گونه‌ای بود که به وی لقب «دایه» داده بودند.

> او تخلص خود را در پایان غزل‌ها به صورت «نجم» یا «نجم رازی» آورده است و همچنین او را به لقب «دایه» ذکر کرده‌اند و خود نیز گفته «ما دایه دیگران و او دایه ماست». مناسبت این لقب به سبب پروردن مریدان بسیاری است که آنها را به تعبیر خود به «شیر طریقت و ولایت» می‌پرورده است (رازی، ۱۳۷۳: ۱۰).

علاءالدین کیقباد نیز وی را مورد نواخت خویش قرار داده و «به عدد هر حرف *مرصادالعباد*، طرف آمال نجم رازی را به مال مالامال گردانیده بود» (همان، ۱۴).

اوحدالدین کرمانی نیز از دیگر عارفانی بود که مدتی از حیات خویش را در سرزمین آناطولی و در قلمرو سلاجقهٔ روم گذراند. به نظر می‌رسد که وی مدتی در دوران سلطنت غیاث‌الدین کی‌خسرو اول که در سال ۶۰۱هـق برای دومین بار بر تخت سلاجقهٔ روم نشست در آناطولی بوده است ولی نکته قابل توجه درباره این فرد آن است که وی را تا حدود زیادی به تشکیلات اخیان آناطولی (که دربارهٔ آنان سخن خواهد رفت) مربوط می‌دانند. این ارتباط را چنین بیان می‌دارند که اخی ارون، بنیانگذار فرقه اخیان آناطولی، داماد اوحدالدین کرمانی و همسر فاطمه باجی بوده است.

به این ترتیب می‌توان دریافت که همزمان با دوران حکومت سلاجقهٔ آناطولی، عرفان، تصوف و طریقت‌های صوفی‌مسلک و درویش‌مآب، از رشد و رونق چشمگیری برخوردار بوده‌اند. حضور عرفای

بزرگی همچون بهاءالدین ولد، جلال‌الدین محمد مولوی، نجم‌الدین رازی، محقق ترمذی، اوحدالدین کرمانی و بسیاری دیگر از افرادی که پیش‌تر از آنان سخن به میان آمد سرزمین آناطولی را صاحب یک دورهٔ عرفانی بسیار غنی و پرمایه ساخت. سدهٔ هفتم هـ‌ق اوج این رشد و رونق است.

اما نکتهٔ بسیار مهم دیگر در باب وضعیت عرفان، تصوف و طریقت‌های سرزمین آناطولی آنکه تقریباً در تمامی قرن هفتم و نیمهٔ اول قرن هشتم هـ‌ق، نحله‌هایی صوفیانه و درویش‌مسلک با نام‌های اخیان و فتیان در این سرزمین وجود داشتند. به راستی این اخیان و فتیان چه کسانی بودند؟

> کلمه اخی در لغت ترکی به معنی جوانمرد و دست و دل‌باز است. ریشه اخیگری را باید در آداب و سنن ترک‌ها جستجو کرد. در قرن سیزدهم م./ هفتم هـ‌ق اخیگری در آناطولی به تشکیلاتی متشکل از افراد زحمتکش همچون صاحبان صنایع دستی مانند آهنگر، حلبی‌ساز، نجار، لحیم‌کار و غیره و نیز کشاورزان گفته می‌شد. این تشکیلات دو هدف داخلی و عمومی داشت: در مورد اهداف داخلی سعی بر افزایش تولید و ایجاد عشق و علاقه به کار و نیز تربیت صنعتگران داشتند و در اهداف عمومی به دستگیری از مستمندان و آموختن سواری و جنگ‌آوری به مردم می‌پرداختند (چارشلی، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۵۰).

از سدهٔ هـفتم هـ‌ق است کـه اخیگری در قلمرو آناطولی بسیار رواج یافت. این جریان، روند رو به رشد خود را ادامه داد و در طی قرن هشتم هـ‌ق نیز به طور بارز دیده می‌شد. ابن‌بطوطه که در اواسط سده هشتم در آناطولی سیر و سیاحت کرده و بسیاری از شهرها و قصبه‌های این منطقه را بازدید کرده در تمامی آن نواحی، تکیه‌ها وخانقاه‌های اخیان را مشاهده نموده است. وی در این باره چنین بیان می‌دارد که:

> دسته اخیّهٔ الفتیان یا برادران جوانمرد در هر شهر و آبادی و قریه از بلاد روم وجود دارد. اخیّه جمع «اخی» است که به معنی (برادر من) می‌باشد. این گروه در غریب‌نوازی و اطعام و برآوردن حوائج مردم و دستگیری از مظلومان و کشتن شرطه‌ها و سایر همدستان آنها از اهل شرّ در تمام دنیا بی‌نظیرند. «اخی» در اصطلاح آن نواحی کسی را گویند که از طرف همکاران خود و سایر جوانان مجرد به عنوان رئیس و پیش کسوت انتخاب می‌شود. این طریقه را «فتوت» نیز می‌نامند. پیش کسوت هر یک از گروه‌ها خانقاهی دارد مجهز به فرش و چراغ و سایر لوازم. اعضای وابسته به هر کدام از گروه‌ها آنچه را از کار و کاسبی به دست می‌آورند هنگام عصر تحویل پیش کسوت خود می‌دهند و این وجوه صرف خرید میوه و خوراک می‌شود که در خانقاه به مصرف می‌رسد. این جماعت مسافرینی را که وارد شهر می‌شوند در خانقاه خود منزل می‌دهند و مسافر تا هنگامی که بخواهد آن شهر را ترک کند مهمان آنان تلقی می‌شود. اگر شبی مسافر نرسید غذائی را که تهیه می‌شود خودشان می‌خورند و سپس به رقص و آواز می‌پردازند تا فردا دوباره بر سر کسب و کار خود بروند و باز آنچه را که به دست می‌آورند وقف خانقاه سازند. این گروه را «فتیان» (جوانمردان) می‌نامند و پیش کسوت‌شان بطوری که گفتیم «اخی» نامیده می‌شود. من در تمام دنیا مردمی نیکوکارتر از آنان ندیده‌ام گرچه اهالی شیراز و اصفهان هم بروش جوانمردان تشبه می‌جویند لیکن اینان در غریب‌نوازی و مهربانی بیشتر و پیشترند (ابن‌بطوطه، ۱۳۷۰: ۱/ ۳۴۷-۳۴۸).

با تأمّل در گفته‌های ابن‌بطوطه و همچنین تحقیقات مدوّنی که محققان ترکی همچون محمد فؤاد کوپرولو، عبدالباقی گولپینارلی و محمد شکر، می‌توان به خوبی نقش عمده و تأثیرگذار اخیان و فتیان را در آناطولی، به ویژه آناطولی قرن هفتم و هشتم هـ‍ق دریافت. کوپرولو در بخشی از مقاله خود دربارهٔ اخیان بیان می‌دارد که:

> ... بر خلاف متصوّفان که خرقه بر تن می‌کردند اخیان شلوار فتوت می‌پوشیدند. از آنجا که در میان اخیان شمار زیادی قاضی، مدرس و عالم، وجود داشت، تشکیلات آنها صرفاً یک تشکیلات صنفی نبود، بلکه به عنوان یک طریقت نیز به حساب می‌آمد. اخیان آراء و عقاید خود را به واسطه همین تشکیلاتشان، اشاعه و ترویج می‌کردند (شکر، ۱۳۸۵: ۱۴۷ ـ ۱۴۶).

به این ترتیب می‌توان دریافت که اخیان نه تنها از طبقات و حرفه‌های پایین جامعه نبوده بلکه در میان آنان افراد بسیار باسواد و عالم مانند مدرسان و قضات نیز بوده‌اند. حتی ابن بطوطه در قسمتی از سفرنامه خود به آسیای صغیر، بیان می‌دارد:

> رسم این ولایت‌ها چنین است که اگر در محلی سلطان نباشد حکومت به دست اخی یا سردسته جوانمردان است و او به واردین مرکب و جامه می‌بخشد و از هر کس در خور قدر و مقام او پذیرائی می‌کند. ترتیب کار و روش این فرمانداران محلی از حیث امر و نهی و سواری و غیره همان آداب ملوک می‌باشد (ابن‌بطوطه، ۱/ ۳۴۸ ـ ۳۴۷).

حال از وضعیت عرفان، تصوف و طریقت‌های درویشی قلمرو آناطولی در دوران سلاجقه روم نیز اطلاعاتی کسب شد، اما هنوز یک سؤال اساسی دیگر نیز پیش روی نگارنده است و آن اینکه بن مایه‌های اصلی اندیشه‌های عرفانی، تصوف و طریقت‌های درویشی آناطولی را در کجا باید جستجو کرد؟ یا به عبارت بهتر آیا عرفان، تصوف و طریقت‌های صوفیانه و درویشی از درون خود سرزمین آناطولی سربرآورد یا اینکه نه این طریقت‌ها، ریشه در سرزمین‌های دیگری دارند؟ به راستی ریشهء عرفان و تصوف سرزمین آناطولی را در کجا باید جستجو نمود؟

پی‌گیری این جریان عظیم، ما را به سوی ایران و ماوراءالنهر می‌کشاند. زمانی که به آسیای صغیر، قبل از حضور سلجوقیان می‌نگریم چنین جریان عظیمی از عرفان و تصوف را هرگز در سرزمین مذکور نمی‌بینیم اما با حضور ترکمانان سلجوقی در این نواحی، وضع دگرگون می‌شود. اوج این جریان را می‌توان از اواخر قرن ششم و به ویژه سراسر قرن هفتم هـ‍ق ملاحظه نمود. از اواخر قرن ششم پیروان طریقت احمد یسوی، عارف بزرگ ماوراءالنهر، حرکت خود به سوی آناطولی را از سر گرفتند و در این سرزمین جدید برای خویش تکیه‌گاه‌ها و خانقاه‌های متعدد ساختند.

با تأمّـل در کتاب بسیار پرارزش نفحات الانس می‌توان دریافت که نه تنها دراویش منصوب به طریقت احمد یسوی، بلکه بسیاری از شاگردان نجم‌الدین کبری، عارف سرشناس ماوراءالنهر و مقتول بدست مغول‌ها، نیز راهی سرزمین سلاجقه روم شدند تا در این مکان امن و به دور از هراس مغول، به ارشاد خلق بپردازند (جامی، ۱۳۷۰: ۴۸۶). نجم‌الدین کبری در اثناء تصرف خوارزم از سوی مغولان، به

بیش از ۶۰۰ نفر از مریدان خود امر نمود تا خوارزم را به سوی خراسان، تَرک کنند. البته این مریدان بعد از آمدن به خراسان در آنجا نماندند و به سوی آناطولی رهسپار شدند (شکر، ۱۳۸۵: ۱۳۹). سفر سلطان‌العلماء (بهاءالدین‌ولد) به همراه فرزندش جلال‌الدین محمد مولوی از بلخ به سوی قونیه را باید اوج این جریان عظیم دانست. از اوایل قرن هفتم ه.ق این حرکت عظیم نقشی چشمگیر در رشد و رونق عرفان و تصوف آناطولی داشت. زمانی می‌توان عظمت این حرکت را دریافت که هجرت عارفان دیگری همچون نجم‌الدین رازی (دایه)، بهاءالدین محقق ترمذی، اوحدالدین کرمانی، سعید فرغانی، صدرالدین فرغانی، مؤیدالدین جندی، فخرالدین عراقی (اهل همدان) و صد البته شمس‌الحق تبریزی به آناطولی را نیز به سایر مهاجرت‌ها اضافه کرد. عرفایی که همگی یا از سرزمین ماوراءالنهر برخاسته بودند و یا در دامان خاک عالم‌پرور ایران بزرگ شده و به شهرت رسیده بودند. با این اوصاف می‌توان بیان داشت که ریشه اصلی عرفان، تصوف و طریقت‌های صوفیانه و درویش‌مسلک را باید در سرزمین ایران و ماوراءالنهر، جستجو کرد.

نتیجه‌گیری

با تأمّلی دقیق در تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران و آناطولی، به ویژه از نیمهء قرن ۶ هـ‌ق/ ۱۲م. تا میانهء سدهٔ ۷هـ‌ق/ ۱۳م. می‌توان دریافت که تقریباً در این دوره یکصد ساله، وضعیت سیاسی و به ویژه اجتماعی این دو سرزمین، کاملاً متفاوت است. بدین ترتیب که دول حاکم بر ایران طی این دوران، به ویژه حاکمیت سلجوقیان عراق و اندکی بعدتر خوارزمشاهیان انوشتگینی، دچار کشمکش‌های سیاسی و به ویژه ستیزه‌های اجتماعی و مذهبی فراوانی در قلمرو خود بودند. بی‌شک اوضاع سیاسی مغشوش و نا به سامان، در شدت یافتن این ستیزه‌های مذهبی، نقشی چشمگیر داشت. لازم به ذکر است که خلفای عباسی نیز بر هیزم این آتش، افزوده و بر شدّت گرفتن آن اثر می‌گذاشتند. فرقه‌های متعدد شیعی و سنّی، به جان یکدیگر افتاده بودند و سلاطین سلجوقی و خوارزمشاهی نیز بسته به فرقه‌ای که به آن تعلّق داشتند به حمایت از آن فرقه و سرکوب سایر فرق، مشغول بودند. اندیشمندان هر کدام از این فرقه‌ها نیز وارد عمل شده و با نوشتن آثاری در تأیید فرقه خود و در ردّ عقاید فرقه‌های رقیب، به میزان تعصّبات طرفداران هر فرقه نسبت به عقاید خود و کینه‌ورزی نسبت به معتقدات سایر فرقه‌ها افزودند.

در آغازین دهه‌های قرن ۷هـ‌ق/ ۱۳م. نیز جهانگشایی چنگیزخان مغول از یکسو و بی‌تدبیری‌های سلطان محمد خوارزمشاه از سوی دیگر، زنبورخانه مغول را شورانیده و وضعیت سیاسی ـ اجتماعی ایران را بغرنج‌تر نمود. این هجوم سهمگین و کشتار بی‌سابقه «و آن فتنه و فساد و قتل و هدم و حرق و اشر که از ملاعین، ظاهر گشت در هیچ عصر و در دیار کفر و اسلام، کَس نشان نداده است و در هیچ تاریخ نیامده ...» (رازی، ۱۳۸۸: ۴۵). بسیاری از مردم و از آن جمله علما، فضلا و اندیشمندان را در کام خود فرو کشید. افرادی که از این قتل عام به طرز معجزه آسایی رهایی یافتند عطای ماندن در این سرزمین طاعون زده را بر لقای آن ترجیح داده و حرکت به سمت نواحی امن‌تر را در پیش گرفتند. برخی راه هندوستان را در پیش گرفته و راهی این سرزمین شدند و بعضی نیز با ترک وطن مألوف و به امید یافتن مکانی آرام برای سکونت، جان خود برداشته به سمت بلاد روم (آناطولی) حرکت کردند.

اما از طرف دیگر، تثبیت اوضاع سیاسی ـ اجتماعی سرزمین آناطولی، همزمان با حاکمیت سلجوقیان روم و همچنین علاقهٔ سلاطین حکومت مذکور به فرهنگ، ادب و عرفان، باعث گردید تا دربار آنان محلی برای حضور شعرا، ادبا و عرفا گردد. سلاطینی همچون سلطان علاءالدین کی‌قباد سلجوقی، نه تنها دربار خود را به مکانی امن و آرام برای حضور بزرگان و نویسندگان، مبدّل ساخته بودند بلکه با ساخت اماکن فرهنگی و عام المنفعه روند رشد فرهنگ و تمدن قلمرو خود را سرعت بخشیدند. این سلاطین در بُعد مذهبی نیز کوشیدند اولاً تسامح مذهبی را در قلمرو خود حاکم ساخته و به این ترتیب محیطی آرام را برای اعتلاء فرهنگ و ادب فراهم کنند. البته همانگونه که در متن نیز بدان پرداخته شد این روند به ویژه در حوزهٔ اندیشه‌های عرفانی، در دوره‌های بعد، همچون دوران حاکمیت امپراتوری عثمانی بر آناطولی و یا سپس دورهٔ جمهوری ترکیه، تغییری اساسی یافت.

پی‌نوشت

1. Sufism and spiritual life in turky
2. Yunus Emre
3. John Kingsley Birge.
4. “The Bektashi order of dervishes”.
5. Charles MacFarlane.
6. Brusa.
7.- Romanos Diogenes

۸. توغل= دور رفتن، تعمق کردن، فرو رفتن در امری. (لغت نامه دهخدا، ۱۳۸۵: ۱/ ۸۰۷)

۹. به این ترتیب و با دستور آلب‌ارسلان «امیر سلیق، ارزن‌الروم و لواحق و مضافات آن یکسر بگرفت و امیر آرتق، ماردین و آمد و منجگرد و ملطیه و خرت‌پرت و هرچه الی یومنا هذا به آن مضاف و منصوبست و دانشمند، قیصریه و رمید و سیواست و دولو و توقات و نیکسار و آماسیه را تصرف نمود و جاولی، مرعش و هرنوس و امیر منگوجک غازی، ارزنجان و کماخ و کوغونیه و دیگر ولایات را به التیام تصرف گرفت...» (ظهیرالدین نیشابوری، ۱۳۳۲: ۲۷–۲۸).

10. Kuproloy

۱۱.کوپرولو، مقاله‌ای با نام «نخستین متصوفان در تاریخ ادبیات ترک» دارد. نگارنده، به خود مقاله دسترسی نداشته ولی بخشی از آن را در کتاب «سلجوقیان» اثر محمد شکر، دیده است (ر.ک: شکر، ۱۳۸۵: ۱۴۶–۱۴۷).

منابع

ـ ابن‌اثیر، عزالدین علی،(۱۳۵۱)، الکامل فی التاریخ، ج۱۶، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران: علمی.
ـ ابن‌بطوطه (۱۳۷۶)، سفرنامه(رحله)، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: نشر آگه.
ـ ابن بی‌بی المنجمه، حسین بن محمد، (۱۹۵۷)؛ الاوامرالعلائیه فی الامورالعلائیه؛ تصحیح نجاتی لوغال، عدنان صادق ارزی، آنقره: بی‌نا.
ـ الافلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، دنیای کتاب.
ـ بنداری اصفهانی،(۱۳۵۶)، زبده النصره و نخبه العصره(تاریخ سلسلهٔ سلجوقی)، ترجمهٔ محمد حسین جلیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
ـ بهاءالدین ولد،محمدبن‌حسین، (۱۳۸۲)، معارف،ترجمه فروزانفر،تهران:کتابخانه طهوری.
ـ بیهقی، خواجه ابوالفضل محمدبن حسن،(۱۳۸۱)، تاریخ بیهقی، تصحیح خلیل خطیب رهبر، تهران: مهتاب.
ـ تالبوت رایس، تامارا، (۱۳۸۹)، سلجوقیان در آسیای کهین، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
ـ جامی، عبدالرحمن بن احمد، (۱۳۷۰)، نفحات‌الانس، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
ـ اوزون چارشلی، اسماعیل حقی، (۱۳۸۰)، تاریخ عثمانی؛ ترجمه ایرج نوبخت؛ تهران: کیهان.
ـ رازی، نجم‌الدین، (۱۳۷۳)، مرصادالعباد، با انتخاب و مقدمهٔ محمدامین ریاحی،تهران: علمی.
ـ راوندی، محمد بن سلیمان، (۱۳۶۳)، راحه الصدور و آیه السرور، با تصحیح محمد اقبال و حواشی مجتبی مینوی، تهران: امیرکبیر.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران،امیرکبیر.
ـ شکر، محمد، (۱۳۸۵)، سلجوقیان، ترجمه نصرالله صالحی و علی ارطغرل، قم: نشر ادیان.
ـ ظهیرالدین نیشابوری، (۱۳۳۲)، سلجوقنامه ظهیری، با مقدمه اسماعیل افشار، تهران: کلاله خاور.
ـ کلوزنر، کارلا، (۱۳۸۱)، دیوانسالاری درعهد سلجوقیان، یعقوب آژند، تهران: امیرکبیر.
ـ مدرس، محمدعلی، (۱۳۲۷)، ریحانه‌الادب، ج۲، تهران: علمی.
ـ مرتضوی، جمشید، (۱۳۵۴)، روشهای جامعه شناسی، تهران: کتابفروشی تهران.
ـ مشکور، محمدجواد، (۱۳۵۰)، اخبار سلاجقه روم، تهران: کتابفروشی تهران.
ـ نفیسی، سعید، (۱۳۴۳)، سرچشمه تصوف در ایران، تهران: فروغی.
ـ نفیسی، سعید، (۱۳۴۴)، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم، تهران: فروغی.
ـ یوسفی حلوایی، رقیه ،(۱۳۸۱)، روابط سیاسی سلاجقه روم با ایلخانان، تهران: امیرکبیر.
- Fleet, Kate، (2009)، The Cambridge history of Turkey، Volume 1، Byzantium to Turkey, 1071–1453، Cambridge University Press.
- Page, Gill، (2008)، Being Byzantine Greek identity before the Ottomans، Cambridge University Press.
- John Kingsley Birge، (1937)، The Bektashi order of Dervishes، London،

Luzac & co.
ـ سبحانی، توفیق؛ انصاری، قاسم، (۱۳۵۵)، «حاجی بکتاش ولی و طریقت بکتاشیه»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۱۲۰، صص ۵۰۵-۵۴۶.
ـ شهبازی، عبدالله، (۱۳۸۲) «بکتاشیه و عشاق صهیون»، ماهنامه اندیشه و تاریخ سیاسی ایران معاصر، سال دوم، شماره ۱۵، آذرماه.
ـ شیمل، آنماری، (بی‌تا)، «تصوف و حیات معنوی در ترکیه»، ترجمه امیر جوان آراسته، مجله هفت آسمان، شماره ۲۵.
ـ گلشنی، عبدالکریم، (۱۳۵۵)، «زبان فارسی در قلمرو ترکان عثمانی»، هنر و مردم، شماره۱۷۲.
ـ مدرسی، فاطمه، (۱۳۸۴)، «زبان و ادب پارسی در آسیای صغیر»، نامه فرهنگستان، سال هفتم، شماره اول.

بررسی و تحلیل تئوری‌های فیزیک کوانتوم در اشعار فیزیکی مولانا

هومن سربلند[1]

چکیده

وجود مفاهیمی دربارهٔ کوانتوم و فیزیک در اشعار مولانا، نگارنده را بر آن داشت تا با دقّت بیشتری در این مفاهیم، به اسراری که در ادبیات مولانا در رابطه با مباحث علمی و فیزیکی بیان شده است، توجه و تعمق زیادی نمایند. بنابراین با مراجعه به منابع فیزیک و نتایج حاصله اخیر، فیزیکدانان و ستاره‌شناسان در مورد قوانین و تئوری‌های فیزیک و علی‌الخصوص کوانتوم، معلوم گردید که با تفحّص و ژرف‌نگری در اشعار مولانا می‌توان رابطه‌ای بسیار عمیق میان آنها بدست آورد که شایسته تأمل هستند لذا این مقاله با رویکرد نقد و تحلیل قوانین و تئوری‌های کوانتوم در اشعار مولانا به طرح و بررسی مسائل مربوط به آن می‌پردازد. در این مقاله سعی می‌شود اشعار مولانا از دیدگاه فیزیک نوین و تئوری‌های کوانتوم مورد کنکاش قرار گیرد.

واژگان کلیدی: تحلیل، قانون، تئوری، فیزیک، کوانتوم، شعر، مولانا.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بناب

مقدمه

مولانا یکی از شاعران و عارفان برجسته تاریخ ادبیّات ایران زمین می‌باشد. براساس اطلاعات موجود و آثار برجای مانده بسیار گرانقدر ایشان، مولانا را در تمام دنیا، شاعری فرهیخته و عارفی منقلب می‌شناسند. نام مولانا همواره در کنار نام شمس تبریزی سمبل عشق بوده و تحولی عارفانه و انقلابی درونی را یادآوری می‌نماید؛ چرا که نقش شمس تبریزی و تأثیر وی در آثار مکتوب و عرفان عملی مولانا غیرقابل انکار است و امروزه حتی بعد از گذشت قرن‌ها زوایای تاریک و اسرار مبهمی در اولین دیدار آنها و اشعار ماورایی مولانا، توجه مولاناشناسان و شعر دوستان را جلب می‌نماید.

این مقاله تحلیل کوتاهی از اندیشه‌ی جاری مولانا در اشعار وی از دیدگاهی متفاوت می‌باشد. از آنجایی که نگارنده مطالعاتی در زمینه علم فیزیک داشته است و با اشاراتی که در چند کتاب از سرنخ‌هایی در مورد ارتباط اشعار مولانا با قوانین و تئوری‌های فیزیک نوین دریافته بود، برآن شد تا با مطالعه دقیق و عمیق در اشعار مولانا این ارتباط را به مرحله تحریر درآورد. در ابیات مـدنظر سعی شده است افکار و اندیشه‌های فیزیکی مولانا مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد؛ بنابراین اشعاری که آن حضرت در آن‌ها به مباحث فیزیک و اختر فیزیکی پرداخته‌اند منفک گشته و با علوم مرتبط در فیزیک نوین و قوانین و تئوری‌های آن از جمله کوانتوم (Quantum) منطبق گردیده‌اند.

هدف تحقیق

براساس اشاراتی که در چند کتاب و مقاله به دست آمده بود، نگارنده درصدد برآمد تا در تمام ابیات مولانا تفحصّ نماید و در حد توان ابیات ایشان را از نظر قوانین فیزیکی مورد بررسی قرار دهد. از آنجایی که مولانا هم در عرفان نظری و هم عملی استادی بزرگ است بنابراین در این مقاله تئوری‌های کوانتوم علم فیزیک مد نظر قرار گرفته و دریچه‌های تازه به دنیای اشعار مولانا گشوده شده است.

نگارنده با هدف معرفی شخصیت جدیدی از مولانا، اقدام به نگارش این مقاله نموده و با اعتقادی عمیق به دانشمند بودن آن حضرت و علی رغم کمبود منابع موجود در آن زمینه، سعی کرده است تا این نگرش تلنگری باشد برای پژوهندگان آثار مولانا تا شاید در آینده ادب دوستان دیگری در تکمیل این موضوع گام‌های مؤثر و بزرگتری بردارند. این مقاله می‌تواند عامل پیوند میان سایر علوم و ادبیات فارسی گردد چرا که باور بر این است در اشعار شاعران ایران زمین تمام علوم قدیم و جدید به صورت نظم به تصویر کشیده شده‌اند و از آنجائی که قریب به اتفاق آن عارفان نامی و عالیقدر بوده‌اند لذا پیوند علم و عرفان در اشعار ایشان به چشم می‌خورد که هدف دیگر این مقاله ارتباط عرفان مولانا با قوانین و تئوری‌های فیزیک نوین است.

آشنایی با فیزیک و تاریخچه آن

تحول فکری شگرفی که طی قرن بیستم به وقوع پیوسته است، در کُنه خود به معنای زیر و رو شدن کامل درک ما از جهان مادی است. تا پیش از نظریه نسبیت انیشتین و فیزیک کوانتوم که فیزیک کلاسیک یا نیوتونی را به فیزیک نوین تغییر نام دادند، اعتقاد راسخ داشتیم که جهان از ماده جامد ساخته

شده است.

> باور ما این بود که اتم‌ها واحدهای ساختمانی این جهان مادی هستند و آنها را فشرده و تجزیه‌ناپذیر می‌پنداشتیم. اتم‌ها در فضای سه بعدی وجود داشتند و حرکت آنها تابع برخی قوانین ثابت بود، در نتیجه تصویری که از عالم و انسان در اذهان پدید آمده بود، تصویری ماشین‌گرایانه و ماشین‌گونه بود که کل جهان را ماشین می‌انگاشتند و انسان نیز به نوبه خود ماشین دیگری بود که تمام اعمال و رفتار آن از قبل تعیین شده بود و هرچه اتفاق می‌افتاد معلول علّتی بود که باید آنرا درگذشته جستجو می‌کردیم لذا انسان به موجودی شبیه شده بود که هیچ اختیار عملی نداشت و کل دنیا به خاطر ماشینی بودنشان حاکمیت و جبر خاصی را روی انسان اعمال می‌کردند (گاموف، ۱۳۷۹: ۵۶).

از این رو می‌توانستیم با دانستن امروز، فردا را نیز بدانیم که این طرز فکرها حتی در دادگاه‌ها نیز رسوخ کرده بود و مردم تمام اعمال خود را ناشی از یک جبر حتمی می‌دانستند و گناهکاران حتی، با بی‌گناهی تبرئه می‌شدند.

بعد از به کرسی نشستن فیزیک نوین و فیزیک کوانتوم، دیدگاه‌های جدیدی حتی در فلسفه و سایر علوم به وقوع پیوستند، دنیا طور دیگری دیده شد، قانون علت و معلولی زیر سؤال رفت، جبرگرایان از صحنه کنار رفتند و اختیار حاکم بر سرنوشت بشر و اتفاقات دنیا گردید. فیزیک نوین کاشف دنیای عجیب و غریبی شد و حتی امروز نیز هرکس بخواهد به این فیزیک اعتقاد داشته باشد باید دست از پاره‌ای تفکرات قبلی خود در مورد جهان مادی بردارد.

> این فیزیک معتقد است که در دنیای اتم، ذرات دارای حرکت پیوسته نیستند و بلکه به شکل جهشی و ناپیوسته تغییر مکان می‌دهند. در حقیقت، اعتقاد دارد که ذرات اتمی یا باید حرکت جهشی ناپیوسته داشته باشند و یا اصلا وجود نداشته باشند؛ با این حساب، از آنجائی که من و شما و هرآنچه که در کائنات وجود دارد همگی از اتم و لذا ذرات بنیادی ساخته شده‌ایم نیز باید چنین حرکتی داشته باشیم (تالبوت، ۱۳۹۱: ۸۳).

فیزیک نوین به ما می‌گوید عمل مشاهده موجب تغییر رفتار یک اتفاق می‌شود و در نتیجه وحدت شاهد و مشهود را به بیان می‌آورد. فیزیک نوین به طور عام و کوانتوم به طور خاص، وسیع‌ترین و موفق‌ترین کوشش ذهنی برای درک و شناخت جهان فیزیکی است که تاکنون توسط بشر طراحی شده است. مفهوم عجیبی که کوانتوم و نتایج اخیر آن به ما داد این بود که جهان به معنایی واقعی نیست مگر این که آن را مورد مشاهده قرار دهیم. بسیاری از فیزیکدانان از جمله آلبرت انیشتین احساس کردند که رها کردن و کنار گذاشتن واقعیت برای بها دادن صرفاً به یک تئوری، پرداختن هزینه سنگینی است که معلوم نیست موفقیتی داشته باشد. این فیزیک‌دانان در قلب خود امید داشتند که موفقیت و سلطه پیروزمندانه تئوری کوانتوم در کنار گذاشتن واقعیت و اندیشه رئالیسم عمر کوتاهی داشته باشد و این تئوری که مخالف عقل سلیم بوده و واقعیت را انکار می‌کند، وقتی به قلمرو خارج از دنیای اتمی وارد

شود، شکست بخورد. اما چنین نشد و تئوری جدید در وراء رویای طراحان آن و در ناباوری فیزیک‌دانان مخالف، موفقیت حاصل کرد و توانست مسائل پیچیده‌تر ساختارهای اتمی را حل کرده و پیچیدگی هسته اتمی را فتح نماید که ده هزار بار کوچکتر از اتمی است که قبلاً می‌شناختند. آنگاه تا ژرفای ماده بیشتر نفوذ کرده تا اینکه به قلمرو ذرات بنیادی زیرهسته‌ای یعنی کوآرک‌ها و ... می‌رسد که به زعم بسیاری از دانشمندان معاصر سازندگان غایی جهان هستند.

در تمام سطوح قابل آزمایش فیزیک نوین، پیش‌بینی‌های خطاناپذیری در مورد رفتار ماده به عمل آمده است که با توجه به پیروزی‌های مداوم و پیوسته تئوری کوانتوم، فیزیک‌دانان تصمیم گرفتند طبق این تئوری که قدرت پیش‌بینی فراوانی دارد، واقعیت را کنار بگذارند. علاوه بر رد واقعیت، تئوری کوانتوم موفقیت‌های خود را به مرزهای خارج از امور انسانی نیز کشانده است.

> فیزیک‌دانان کوانتومی با حل مسائل فیزیک در سطح عادی مجبور شده‌اند که پدیده‌های غیرقابل توضیح را چه در قلمرو میکروسکوپی ذرات بنیادی ژرف و چه در سطح معماهای کیهان‌شناختی که دور از معیارهای زندگی روزمره ماست جستجو کنند. به طور کلی، نگرش فیزیک نوین و کوانتوم به جهان به دو صورت است؛ جهان مشاهده شده و جهان مشاهده نشده. گرچه بسیاری از رازها بر انسان آشکار نشده است اما نظریه کوانتوم خود در کشف بسیاری از رازهای عالم موفق بوده است (هاوکینگ، ۱۳۸۹: ۴۶).

کوانتوم نظری است برای فهم زبان طبیعت و رسیدن به اعماق ناشناخته کائنات.

فیزیک نوین بُعد دیگری به انسان و دنیای اطرافش می‌دهد و زمان را که شاید ارزش عادی داشت وارد ابعاد زندگی و حتی جسم انسان می‌کند و از آن به بُعد چهارم یاد می‌کند و بیان می‌دارد که انسان حتی می‌تواند بر زمان حاکم شود و آنرا تحت کنترل خود نگاه دارد، می‌تواند دیرتر پیر شود، می‌تواند عمرش را طولانی کند و شاید روزی بتواند به آب حیات واقعی که عمر جاودان می‌بخشد دست یابد. فیزیک نوین روح را وارد معادلات ریاضی و فیزیک می‌کند و ارزش علمی به آن می‌دهد؛ جهان را حاصل امواج و ریسمان‌های آگاهی و شعور می‌داند و بر انسان بودن انسان می‌بالد چرا که در دنیایی زندگی می‌کنیم که تمام موجودات اطرافمان روح دارند یا به عبارت فیزیک نوین از امواجی یا ذراتی ساخته شده‌اند که هر کدام از آنها ذره به ذره یا موج به موج دارای آگاهی و شعوری هستند که بیانگر آفریدگاری تواناست و حاکم کلی که خود منبع و سرچشمه شعور و آگاهی کل کائنات است. دکتر مسعود ناصری در کتاب «صفر» از زبان نیلز بوهر چنین می‌نویسد: «اگر کسی بعد از خواندن تئوری کوانتوم دچار شوک نشود، این تئوری را درک ننموده است» (ناصری، ۱۳۸۵: ۳۰).

از نظر فیزیک نـوین مـا مجاز نیستیم که جهان را مجموعه اجزاء مستقل از هم در نظر بگیریم بلکه جهان باید یک مجموعه واحد در نظر گرفته شود که تمام اجزاء آن به همدیگر وابسته‌اند. «ژان گیتون، فیلسوف فرانسوی در گفتگویی در کتاب *خدا و علم، به سوی متارئالیسم*، می‌گوید:

عمل مشاهده و معرفتی که به دنبال می‌آورد، نه تنها حقیقت را دگرگون می‌سازد، بلکه

آنرا معین می‌کند. مکانیک کوانتومی، آشکارا نمایان می‌کند که ارتباطی نزدیک میان روح و ماده وجود دارد ... پس چگونه از این سعادتی که نصیب انسان متفکر شده است، برخود نبالم؟ این تأیید آن چیزیست که همواره به آن اعتقاد داشته‌ام، فرمانروایی روح بر ماده (فرشاد، ۱۳۸۸: ۹).

فیزیک نوین ثابت می‌کند از آنجا که وجه عمیق واقعیت موجود جهان ما امواج و ذرات متحرک لامکان و فرکانس‌های بی‌شماری است که در هر لحظه هر جا هستند که هم موج‌اند و هم ذره، و تمام جهان ما، کهکشان‌های ما و حتی فضاهای خالی ما را احاطه کرده‌اند، این جهانی است که در آن سنگ و کوه و خاک و آب دارای شعورند و می‌توانند آگاهانه به امواج یا ذرات ساطع شده از ذهن ما پاسخ دهند و از طرفی آگاهی انسانی نیز علاوه بر موج می‌تواند خاصیت ذره داشته باشد و طبق قانون لامکان ذرات ریز اتمی می‌تواند هر لحظه هر جا باشد. فیزیک نوین یک دیدگاه کلی نگری دارد که جهان و پدیده‌هایش را یک کل تقسیم‌ناپذیر می‌داند؛ جهانی که در آن مشاهده کننده جدای از آنچه مورد مشاهده قرار می‌دهد نیست. یک وسیله اندازه‌گیری نیز جدای از آنچه که اندازه گرفته می‌شود نیست. بطور کلی، ناظر جدای از پدیده‌ها یا رویدادها نیست بلکه خود قسمتی از همان پدیده‌هاست. در تئوری کوانتوم و فیزیک نوین واقعیت‌های کوانتومی را من و شما تشکیل می‌دهیم و تعیین می‌کنیم و خود ما نیز مجموعهٔ واقعیت‌های کوانتومی هستیم.

هرمان هسه می‌گوید: واقعیت شامل مجموعه حقایق و ضد حقایق است. در مقابل هر حقیقتی یک ضد حقیقت وجود دارد که آن نیز به نوبه خود یک حقیقت است. وقتی تنها حقیقت یا ضد حقیقت را در نظر بگیریم فقط نیمی از واقعیت دربرگرفته می‌شود که از کمال و وحدانیت بی‌بهره است (ناصری، ۱۳۸۵: ۴۰).

فیزیک نوین به فیزیک‌دانان توصیه می‌کند که زبان جهان را بشناسیم و زبان سایر موجودات را بفهمیم، فیزیک نوین معتقد است که در طبیعت تمام اجسام به زبان میدان‌ها با هم ارتباط برقرار می‌کنند و با وارد نمودن نیروی خاص هر میدان، همدیگر را متأثر می‌سازند لذا هر فیزیکدان در تلاش هست تا رمز زبان میدان‌ها را کشف کند و نوع رابطه آنها را درک کند. این کار به کمک تئوری خاص انجام می‌گیرد که کشف آن تئوری به عهده فیزیک‌دان است. به عنوان مثال، تئوری نسبیت عام به خصوصیات میدان جاذبه می‌پردازد و ما به کمک آن جاذبه را می‌فهمیم و اینکه چگونه این میدان، فضای بظاهر خالی اطراف یک جسم را تغییر می‌دهد.

امروزه فیزیک نوین قادر است از نحوه پیدایش جهان به زبان علمی سخن بگوید، می‌تواند عمر دقیق کائنات را محاسبه کند، می‌تواند زمان مرگ کره زمین را حساب کند، از جهان‌های موازی این جهان سخن بگوید، از امواج و نورهای اسیر مانده در سیاهچاله‌های فضایی سخن بگوید و به هزاران سوال بی‌پاسخ بشری که تا امروز در هاله‌ای از ابهام مانده بود پاسخ علمی، منطقی و قانع کننده بدهد.

و در پایان همانگونه که گفته شد، تا امروز شاید هیچ علم و تئوری و برخورد علمی دیگری نتوانسته

بود دید انسان را نسبت به زمان و اثرات آن بر زندگی بشر را همانند فیزیک نوین که با تولد تئوری نسبیت انیشتین همراه بود شرح دهد. این فیزیک اعتقاد دارد که زمان، حالت کش‌سانی دارد یعنی برخلاف آنچه که تا امروز فکر می‌کردیم زمان یک کمیت مطلق است، تازه می‌فهمیم که یک کمیت نسبی است و این بدان معنی است که برای هر شخص متفاوت از فرد دیگری مورد تجربه قرار می‌گیرد و هر فرد بسته به سرعتی که دارد آنرا بلندتر یا کوتاه‌تر احساس می‌کند. فیزیک نوین به ما می‌گوید ما جهان را هرگز آنگونه که واقعاً در همین لحظه است درک نمی‌کنیم. پیام‌های دریافتی ما از جهان همگی به گذشته تعلق دارند و همیشه جهان را آن‌طور که مدتی قبل بوده است تجربه می‌کنیم. ماهی که در آسمان می‌بینیم ماه یک ثانیه قبل است چرا که یک ثانیه طول می‌کشد که نور آن به ما برسد، وقتی می‌گوییم خورشید غروب کرد و در افق ناپدید شد حدود هشت دقیقه اشتباه داریم چرا که خورشید هشت دقیقه قبل از آن در افق ناپدید شده بود. حتی بعضی از ستارگانی را که اکنون در آسمان می‌بینیم الان دیگر وجود ندارد چرا که میلیون‌ها سال قبل از بین رفته‌اند و آنچه ما از آنها می‌بینیم نوری است که میلیون‌ها سال قبل از آنها ارسال شده است و به خاطر فاصله مکانی و زمانی میلیون‌ها سال طول کشیده تا نور آنها به ما برسد و ما آنها را حالا می‌بینیم:

چون نیست زهر چه هست چون باد بـدست　　چون هست به هرچه هست نقصان و شکست
انگـــار که هـــر چه هسـت در عالم نیست　　پنـــدار که هر چـــه نیست در عالم هست
(خیام، ۱۳۸۵: ۳۳)

اشعار مولانا در رابطه با کوانتوم علت و معلول

وقتی فیزیک نوین پا به عرصه علم نهاد، نظام علّت و معلولی فیزیک کلاسیک را زیر سؤال برد. فیزیک کلاسیک، جهان را از پیش تعیین شده می‌دانست؛ کل کائنات از جمله انسان را یک ماشین فرض می‌کرد و برای هر چیزی دلیل و سبب قانع بود ولی در فیزیک نوین مخصوصاً با ظهور تئوری کوانتوم و اصل عدم قطعیت، فیزیک‌دانان به این مهم دست یافتند که ارکان اصلی ماده تحت هیچ دلیل و سببی تأثیر نمی‌گیرد و جهان و تمام پدیده‌های آن در مقیاس‌های کوچک و بزرگ غیرقابل پیش‌بینی و محاسبه‌اند و این محاسبه‌ناپذیری اجزاء عالم نشانگر این است که تک‌تک ذرات عالم دارای اختیار هستند و از این رو قانون علیت و معلولیت در فیزیک نوین مخصوصاً کوانتوم قابل قبول نمی‌باشد مگر با ظهور قوانین و علل قوی‌تری نسبت به قوانین موجود. مولانا این بحث را در چند مورد در اشعارش بیان کرده است و علل و اسباب ظاهری را مردود دانسته است که با نظریات فیزیک‌دانان معاصر امروزی که با مولانا قرن‌ها فاصله دارند مطابقت دارد:

کار مـن، بی‌علـت اسـت و مسـتقیم　　هسـت تقدیـرم نـه علّـت، ای سـقیم
(مولانا، ۱۳۸۳ :۲ / ۲۷۶)

انبیـا در قطـــــع اسبـــــاب آمدنـد　　معجــزات خویـش، بـر کیـوان زدنـد
(مولانا، ۱۳۸۳: ۳/ ۵۰۷)

جملـه قـرآن، هسـت در قطـع سـبب　　عـــــزّ درویـش و هـــــلاک بولهب
(مولانا، ۱۳۸۳: ۳/ ۵۰۷)

همچنیـن زآغـاز قـرآن، تـــــا تمام　　رفض اسـباب اسـت و علّت، والسّلام
(مولانا، ۱۳۸۳: ۳/ ۵۰۷)

مولانا می‌گوید: من نیز می‌دانم که مثلاً اگر سنگ چخماق را بر آهن بکوبی، شراره آتش از آن برمی‌جهد. این نشان می‌دهد که قوانینی در جهان برقرار است امّا باید دقت داشت که تنها علل و اسباب ظاهری در کار نیست. بل علل و اسباب ناپیدا و در عین حال بالاتر و نیرومندتری در جهان حاکم است. بنابراین علل و اسباب ظاهری تا بدانجا بر کار است که علل و اسباب ناپیدای هستی گام پیش ننهاده است اما همین که آن علل و اسباب، دست می‌جنباند، علل و اسباب ظاهری از اثر می‌افتد (زمانی، ۱۳۹۲: ۳۶).

فـیزیک نوین تمام ذرات عالم را دارای آگاهی، شعور و بار الکتریکی می‌داند که می‌تواند این بار مثبت یا منفی باشد. در واقع بیان می‌دارد که تمام کائنات فقط حاصل یک ارتعاش هست و تمام مواد و اجسام سه بعدی اگر با سرعت نور حرکت کنند همگی تبدیل به انرژی می‌گردند؛ انرژی که دارای آگاهی و شعور هست و همه موجودات از جنس یک انرژی هستند ولی در عین حال به وجود دوگانگی و اضداد در بین موجودات اشاره دارد که این اضداد و تقارن در بخش‌های قبلی آورده شده است.. مولانا در بیت زیر هم به وجود روح در تمام موجودات اشاره می‌کند و هم به وجود تضاد در آنها که می‌فرماید هم روح پاک وجود دارد و هم روح تیره که باز هم انطباقی است بر اندیشه‌های فیزیک‌دانان امروزی و مُهر تأییدی است بر اندیشه فیزیکی مولانا.

در خلایـق روح‌هـای پـاک هسـت　　روح‌هـــای تیــرهٔ گِلنــاک هســت
(مولانا، ۱۳۸۳ : ۴/ ۷۷۵)

فیزیک نوین با تکیه بر قانون نسبیت انیشتین، به نسبی بودن اتفاقات و مشاهدات در جهان اقرار داد. از نظر فیزیک امروز، اتفاقات کاملاً نسبی بوده و بسته به نوع مشاهده کننده و زمان و مکان آن اتفاق می‌افتد و از سوی دیگر به این نتیجه رسیدیم که آخرین ذره تشکیل دهنده مواد، فضای خالی یا ارتعاش می‌باشد.

یعـنی از عدم و نیستی، کل جهان به وجود آمده است. «انیشتین می‌گوید: یک گام دیگر برداریم، ماده را همانند شبحی الکترونیکی و ماده ذهنی اندیشه می‌بینیم» (فرشاد، ۱۳۸۴: ۷۳).

حال در این مورد مولانا چه می‌گوید؟

لـذّت هسـتی نمـــودی نیسـت را　　عـاشق خـــود کرده بودی نیست را
(مولانا، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۰)

مـر عـدم را خـود چـه اسـتحقاق بود　　کـه بـر او لطفـت چنین درها گشـود؟
(مولانا، ۱۳۸۳: ۶/ ۱۰۷۰)

نیسـت را بنمـود هسـت و محتشـم　　هسـت را بنمـــود بـر شکـــل عدم
(مولانا، ۱۳۸۳: ۵/ ۸۷۱)

مـا عـــدم‌هاییم و هسـتی‌های مـا　　تـــو وجـــود مطلقی فـــانی نما
(مولانا، ۱۳۸۳:۱ / ۳۰)

تـا عدم‌هـا را ببینـی جملـه هسـت　　هسـت‌ها را بنگری محسـوس، پست
(مولانا، ۱۳۸۳: ۶/ ۱۱۱۰)

> عالم ماورای حس را مولانا گهگاه هست نیست نما می‌خواند که هرچند هست و حتی کارگاه هستی ظاهر و مشیمهٔ دنیای حس هم همان است کسانی که در قید حس مانده‌اند وجود آن را درنمی‌یابند ... این تمثیل در عین حال وجود مبدع عالم را هم به اذهان تقریب می‌کند، چرا که مبدع هستی، فرع را بی‌آنکه حاجت به اصل داشته باشد، بوجود می‌آورد، نیست را هست می‌کند و هست را نیست نما می‌دارد و همین نکته است که عقل را در آن باب حیران می‌سازد (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۲۵۷).

در اشعار فوق مولانا از عدم به معنی هست نیست‌نما و وجود به معنی نیست هست‌نما تعبیر می‌نماید و همچنین پیدایش هستی از نیستی و وجود از عدم را گوشزد می‌نماید و می‌گوید که به نیستی لذت هستی را چشانده‌اند و باعث شده‌اند که عدم نیز لذت وجود را بچشد یعنی تبدیل نیستی به هستی و زادن هستی از درون نیستی که فیزیک کوانتوم نیز به آن اشاره دارد.

اشعار مولانا و رفتارهای دوگانه ذرات کوانتومی

یکی دیگر از ابیات فیزیکی مولانا که در آن به وجود اجزاء عالم و حتی رفتار دوگانه اجزاء اشاره می‌شود و حرکت جوهری آنها که به سمت نور حرکت می‌کنند را بیان می‌کند، بیت زیر هست. از نظر نگارنده چهار یافته مهم فیزیک نوین در شاخه کوانتوم، در این تک بیت مولانا قابل تشخیص می‌باشد:

جملـه اجـزاء در تحـرک در سـکون ناطقـــان کانّـــا الیـــه راجعـــون
(مولانا، ۱۳۸۳: ۳/ ۴۰۶)

این که تمام عالم از ذرات و اجزاء تشکیل شده‌اند، دیگر هیچ شکی نمانده است ولی مولانا در بیت فوق دقیقاً به رفتار دوگانه این ذرات و اجزاء (که امروزه کوانتوم به تازگی و بعد از چندین دوره کشمکش مابین فیزیکدانان کشف شده است) سخن می‌راند. در مصراع دوم، مولانا هم از حالت تحرک و هم حالت سکون اجزاء سخن می‌گوید. فیزیک نوین مخصوصاً کوانتوم به رفتار دوگانه اجزاء دست یافته است که بسته به نگاه ناظر یا از خود حالت ذره‌ای (که ساکن هستند) یا حالت موجی (که متحرک هستند) نشان می‌دهند.

> هایزبنرگ در تلاش برای رساندن رفتار دوگانه ذرات بنیادی اتم که زبان به آسانی توانایی انتقالش را ندارد می‌گوید فیزیکدانان باید جامعیت واحدهای زیر اتمی و وجوه متناقض آنها را بپذیرند و آنها را موج ذره بدانند (گروف، ۱۳۹۰: ۶۷).

ذره زیراتمی بسته به اینکه از چه زاویه‌ای به آن نگاه کنیم، هم ویژگی موجی دارد و هم ویژگی ذره‌ای. وقتی مثل ذره رفتار می‌کند انگار در فضای خیلی کوچک جمع شده است (سکون) و وقتی مثل موج رفتار می‌کند انگار در فضای خیلی وسیعی پهن می‌شود (تحرک)؛ در قدم سوم، وقتی مولانا از ناطق بودن این اجزاء نیز سخن می‌راند، چنانکه گفتیم باز می‌توان به زنده بودن و باشعور بودن ذرات پی‌برد و سپس آیه‌ای از قرآن کریم را می‌آورد که در آن به رجعت و حرکت معنی‌دار و سمت‌دار اشاره شده است و از زبان این اجزاء با رفتار دوگانه که دارای شعور و آگاهی هستند و ناطق هستند این آیه را می‌گوید که ما همگی به سوی او درحرکتیم و برمی‌گردیم و این یافته چهارم قوانین فیزیکی این بیت می‌باشد.

همه عالم هستی از ذرات زیر اتمی گرفته تا بزرگترین کهکشان‌ها و کل کیهان و حتّی اقیانوس‌های بی‌کران و بی‌انتهای ماده سیاه و تاریک، سیاه چاله‌ها و افق‌های دوردست مقیاس‌های سال نوری، همه و همه نتیجه تغییر و دگرگونی انرژی است؛ از سوی دیگر حرکت جوهری، حرکت ذرات نخستین از قوه به فعل است یعنی حرکت انرژی عالم از ذرات ابتدایی به سوی مبدأ انرژی. چون هر جسمی طبق قانون نسبیت انیشتین در سرعت‌های بالا تبدیل به انرژی می‌شود (یعنی هر ماده و جسم یک نوع انرژی و یک نور است) لذا تمام ذرات عالم در ذات خود نور بوده و به خاطر جاذبه و کشش نور به سوی نور در حرکت و تکامل هستند و خداوند نیز بارها در قرآن خودش را نور معرفی کرده است و این یعنی حرکت تمام ذرات و اجزاء عالم که ذاتاً از جنس نور هستند به سوی منبع اصلی انرژی و نور مطلق. مولانا نیز در بیت اخیر علاوه بر اذعان وجود اجزاء در عالم، رفتار دوگانه اجزاء، ناطق بودن که دلیل بر زنده بودن و باشعور بودن تمام اجزاست، حرکت جوهری و سیر تمام ذرات عالم به سوی نور را سروده است و در یک بیت به ظاهر ساده چندین کشف مهم فیزیک نوین و فیزیک‌دانانی چون انیشتین، هایزنبرگ، نیلز بوهر، شرودینگر و ... را چندین قرن پیش به زبان آورده است. مولانا در ابیات زیر نیز از نیایش جمادات و نطق

آنها سخن می‌گوید و در بعضی جاها حتی از آنها به عنوان گواه یاد می‌برد که باز هم به گفته فیزیک نوین اشاره دارد مبنی بر زنده بودن تمام اجزاء عالم و داشتن حافظه در آنها و قدرت به یادآوری جمادات:

چـون شـما سـوی جمادی می‌روید؟ محـرم جـان جمادان چـون شـوید؟
از جـمـادی عـــالم جـــان‌ها روید غلغـــل اجـــزای عـــالم بشنوید
فـــاش تسـبیح جمـــادات آیدت وســـوسهٔ تـــاویـل‌هـــا نـربایدت
(مولانا، ۱۳۸۳: ۳/ ۴۳۳)

هر جمـــادی با نبـــی افســـانه‌گو کعبه بـــــا حاجی گـواه و نطق خو
بر مصلّی مسـجد آمـد هم گـــواه کـــو همی آمـد به مـن از دور، راه
بـا خلیـل آتـش گل و ریحـان و ورد بـاز بـر نمرودیان مـرگ اسـت و درد
(مولانا، ۱۳۸۳: ۶/ ۱۲۵۳)

در اشعار زیر مولانا دوباره به باشعور بودن جانداران و سخن گفتن آنها اذعان دارد:

بـانگ می‌آمـد ز سـوی هر درخت ســـوی ما آییـد خلق شـوربخت
بـــانگ می‌آمـد ز غیـرت بر شجر چشمشـــان بستیـــم کـــلا لا وزر
گر کسـی می‌گفتشـان کین سو روید تـا ازیـن اشجـار مستسـعد شـوید
جمله می‌گفتند کین مسـکین مست از قضـاء الله دیـوانه شـده سـت
مغـز ایـن مسـکین ز سـودای دراز وز ریاضت گشـت فـاسد چـون پیاز
او عجب می‌ماند یا رب حال چیسـت؟ خلـق را ایـن پرده و اضلال چیسـت؟
(مولانا، ۱۳۸۳ :۳ / ۴۸۳)

مولانا در ابیات فوق به سخن گفتن و دعوت درختان و اشجار اذعان دارد که خلق را به سوی خوشبختی فرا می‌خواند و خلق شوربخت به جای اینکه به راهنمایی کسی که صدای اشجار را می‌شنود گوش فرا دهند وی را دیوانه خطاب می‌کنند و وی در تعجب می‌ماند که ای خدایا این چه حجاب و پرده ایست که در بین خلق قرار داده‌ای تا صدا و سخن اشجار را نشنوند! مولانا در این ابیات، به انسان‌هایی اشاره می‌کند که می‌توانند بدون حجاب صدای اشجار و سایر موجودات را بشنوند و از باطن اسرار هستی باخبر باشند، این خود دلیل قانع کننده‌ای است برای تثبیت باشعور بودن کل هستی که فقط اولیاء الله و کسانی که می‌توانند این حجاب‌ها از بین ببرند می‌توانند به این اسرار دست یازند.

> آن دسته از اولیاء الله که از دیدگان ظاهری مردم پنهان‌اند، هرچند در میان مردم می‌زیند و با آن‌ها حشر و نشر دارند ولی کسی به مقام باطنی آنان پی نمی‌برد، مگر گاه به گاه به مقتضای حال و مناسبت مقام، گوشه‌ای از پرده را واپس می‌زنند و باطن خود را نشان می‌دهند (زمانی، ۱۳۹۲: ۶۳۰).

چنانچـه گفتیم،که «وانتوم ثابت کرده است که کل جهان دارای شعور و آگاهی است و همگی از ارتعاشات باشعور خلق شده‌اند و می‌توانند صحبت کنند و حتی قدرت حافظه و به یادآوری دارند، مولانا نیز به زبان شعری از قوانین فیزیک امروزی در قرن‌ها پیش به صورت شعر پرده برداشته است.

بررسی کوانتوم ذرات زیر اتمی در اشعار مولانا

مولانا در اشعارش به ذرات زیر اتمی اشاره می‌کند و با دید نهانی و میکروسکوپی خود از رفتارهای ذرات زیر اتمی سخن می‌گوید. در ابیات زیر، در این مورد و انطباق افکار مولانا و کوانتوم را بیان می‌کنیم:

بـس سـتارهٔ آتـش ز آهـن جهیـد و آن دل سـوزیده پذرفـت و کشـید
(مولانا، ۱۳۸۳ :۱ / ۱۹)

مـاکس پلانک از نورانی شدن آهن توسط حرارتی که به آن داده می‌شد، به بسته‌های کوچک کوانتا و در نهایت تئوری کوانتوم دست یافت. ماکس پلانک ذرات ساطع شده از آهن گداخته را مانند ستاره‌های نورانی به بسته‌های کوچک انرژی به نام کوانتا نام‌گذاری کرد و آنها را عامل انتقال انرژی به صورت بسته‌ای بیان کرد و لذا به تئوری کوانتوم رسید که سال‌ها بعد جایزه نوبل را نصیب خود کرد. با کمی تأمل دو بیت مذکور مولانا می‌توان تشابه آزمایش پلانک را با این بیت مولانا دریافت. مولانا اگرچه آزمایشگاهی نداشت ولی اندیشه‌های فیزیکی وی آزمایشات امروز و حتی نتایج بدست آمده آنها را در اشعارش گنجانده بود. در کوانتوم به این نتیجه رسیدیم که اندیشه و ارتعاش مبنای اصلی پدید آورنده کل کائنات و جهان است و هر چه که در اندیشه است به صورت ارتعاشی موجب پدید آمدن علّتی یا موجودی می‌گردد. در ابیات زیر مولانا تأثیر ارتعاشات اندیشه را در بوجود آمدن صور مختلف بیان می‌کند که باز هم تطبیقی است بر تئوری کوانتوم در فیزیک نوین:

کـه معانـــی، آن جهان، صورت شـود نقـش هامـان در خـور خصلـت شـود
گـــــردد آن گه فـــکر، نقـش نامه‌ها ایـن بطـــــانه روی کـــار جـامه‌ها
(مولانا، ۱۳۸۳: ۶/ ۱۱۳۴)

اوّل فـــکر، آخـــر آمـــــد در عمـل بنیـت عـالـــم، چنـــان دان در ازل
میـــــوه‌ها در فکـــــر دل، اوّل بـود در عمـل، ظاهـر بـه آخـــر می‌شـود
چـون عمـل کردی، شـجر بنشـاندی انـــدر آخـــر، حـرف اول خـــواندی
(مولانا، ۱۳۸۳: ۲ / ۲۴۶)

مولانا در ابیات مذکور نیز عمل را نتیجه فکر و اندیشه می‌داند که در آخر عمل مشاهده می‌گردد؛ در صورتی که اندیشه قبل از عمل وجود داشت و عامل عمل همین اندیشه می‌باشد. در شرح بیت ۹۷۱

از دفتر دوم که ذکر کردیم کریم زمانی چنین می‌نویسد: «به عنوان مثال، صورت میوه‌ها ابتدا در ذهن باغبان پیدا می‌شود و سرانجام ضمن تلاش و کار، آن میوه‌ها تحقق خارجی پیدا می‌کند» (زمانی، ۱۳۹۲: ۲۶۷).

یکی دیگر از نکات مشترک مولانا و فیزیک نوین مبحث اختیار است؛ با به عرصه نشستن فیزیک نوین، تمامی قوانین و عقاید مربوط به فیزیک کلاسیک منسوخ گردید. یکی از عقاید و قوانین فیزیک کلاسیک، وجود جبر و عدم اختیار در کل جهان بود که جهان را همانند یک ماشین از قبل کوک شده می‌دانست که هر چه قرار بود اتفاق بیافتد بایستی می‌افتاد و هیچ کس مختار عمل و کارکرد خودش نبود. ولی فیزیک نوین با ارائه تئوری‌ها و قوانین خود، ثابت کرد که اختیار در تک‌تک اجزاء عالم وجود دارد و هر عملی بنا به دلخواه و خواست آن جزء انجام می‌گردد و تخمین یا حدس یک اتفاق از روی اتفاق قبلی آن نمی‌تواند درست باشد چون رفتار تمام اجزاء عالم مخصوصاً اجزاء زیر اتمی طبق نظریه شرودینگر غیرقابل پیش‌بینی می‌باشند و اصل عدم قطعیت مدرکی است برای این موضوع. مولانا نیز در ابیات زیر فیزیک نوین را تأیید می‌کند و اختیار را در جهان قبول می‌کند:

اختیاری هست در ظلم و ستم — من ازین شیطان و نفس، این خواستم
اختیار اندر درونت ساکن است — تا ندید او یوسفی، کف را نخست
اختیار و داعیه در نفس بود — روش دید، آنگه پروبالی گشود
(مولانا، ۱۳۸۳: ۵/ ۹۷۵)

مخلص اینکه دیو و روح عرضه‌دار — هر دو هستند از تتمّهٔ اختیار
اختیاری هست در ما ناپدید — چون دو مطلب دید، آید در مزید
(مولانا، ۱۳۸۳: ۵/ ۹۷۶)

مولانا با نیک‌نگری و ژرف‌اندیشی خود در بیت زیر به موضوعی از فیزیک نوین اشاره می‌کند که امروزه بعد از کشف ذره نوترینو دانشمندان قانع به قبول آن شدند. وقتی در میان دانشمندان از نفوذ نور خورشید به مرکز کره زمین یا هسته آن صحبت می‌شد، برخی ایراد می‌گرفتند که نور به مرکز زمین نمی‌تواند نفوذ کند درحالیکه نور خورشید دارای ذره‌ای به نام نوترینو است که می‌تواند به آسانی به مرکز زمین تا مرکز هر جرمی نفوذ کند. مولانا در بیت زیر چنین می‌گوید:

شمس هم معدهٔ زمین را گرم کرد — تا زمین، باقی حدث را بَخورد
(مولانا، ۱۳۸۳: ۶/ ۱۱۷۴)

به راحتی می‌توان از مصرع اول نفوذ گرمی و اثرات خورشید را در هسته زمین دریافت کرد که مولانا بیان می‌کند که نور خورشید تا هستهٔ کره زمین و معدهٔ زمین را گرم می‌کند و تأثیر می‌گذارد ولی

امروزه فیزیک کوانتوم با قوانین و آزمایشات فراوانی به این نتیجه دست یافته است و صحّت و درستی آن را تأیید می‌کند. چنانچه می‌دانیم جهان از دو قطبی‌ها ساخته شده است و این دوگانگی که در تمام اجزاء عالم به چشم می‌خورد، دلیل تکامل دوگانه بودن اجزاء عالم است و جزء ترکیبی که متولد دو جزء متضاد می‌باشد کاملتر از هر دو جزء است؛ زیرا خواص هر دو جزء را دارد. علم فیزیک نوین با تحقیق و آزمایشات گوناگون بیان می‌کند تمام ذرات دارای دو قطب مثبت و منفی هستند. الکترون قطب مثبتش پوزیترون و قطب منفی آن خود الکترون است. هسته اتم قطب مثبت و ضد آن پادپروتون، قطب منفی است. تعادل، دلیل هوشمندی و تفکر یک سیستم است؛ به همین دلیل این تعادل و وجود قطب مثبت و منفی در عالم و در تمام موادی که توسط اتم ساخته می‌شوند رعایت می‌شوند و وجود دارند. از سوی دیگر می‌دانیم که قطب‌های مخالف همدیگر را جذب می‌کنند؛ به عبارت شاعرانه‌تر، عاشقان هم هستند و به سوی همدیگر جذب می‌گردند. حال در ابیات زیر می‌توان قوانین بدست آمده امروزی در فیزیک کوانتوم، در رابطه با دوگانگی اجزاء عالم و وجود قطب‌های مخالف در تمام اجزاء عالم را به راحتی درک کرد که مولانا قرن‌ها پیش به آنها اشاره کرده بود:

حکمت حـــق، در قـضـا و در قدر　　کـــرد ما را عـــاشـقان همـــدگر
جمله اجـــزای جهان ز آن حکم پیش　　جفت‌جفـت و عاشـقان جفـت خویش
هسـت هر جزوی زعـــالم جفت‌خواه　　راست همچون کهـــربـــا و برگ کاه
آسمـــــان گـــــوید زمین را مرحبا　　با تـــــوام چـو آهـــن و آهـــن‌ربا
آسمـــــان مرد و زمیـن، زن در خرد　　هـــر چـه آن انداخت، این می‌پـــرورد

(مولانا، ۱۳۸۳: ۳/ ۶۰۰-۶۰۱)

یکی از آراء جالب توجه عرفا و حکمای اسلامی این است که عشق در همه موجودات سریان دارد. حتی سخن خود را تا آنجا رسانده‌اند که وجود، مساوی عشق است و هیچ موجودی نیست مگر آنکه بهره‌ای از عشق دارد (زمانی، ۱۳۹۲: ۴۳۵).

اگر به جای کلمه عشق که نوعی جاذبه است کلمه دیگری مانند ارتعاش یا مغناطیس قرار دهم آیا نمی‌توان اشعار مولانا را با قوانین امروزی منطبق دانست؟ عارفان و شاعران آن زمان همیشه عشق را مظهر جذب رفتار در معشوق می‌دانستند و فیزیک نوین از نوعی جاذبه سخن می‌گوید که در بین تمام ذرات عالم جاری است و بیان می‌کند که این انرژی اگر در میان اجزاء عالم جاری نمی‌شد هیچ موجودی، موجودیت نمی‌یافت. از نظر نگارنده، انرژی و جاذبه میان اجزاء عالم که دارای شعور و آگاهی است می‌تواند در بسیاری موارد معادل واژه عشق باشد که شاعران و عارفان کهن این سرزمین باستان به درک آن نائل آمده بودند و از آن در تمام اشعارشان سخن می‌راندند. در ابیات مذکور، مولانا اذعان می‌دارد که تمام اجزای جهان جفت‌جفت آفریده شده‌اند، سرودن این اشعار و تکیه روی کلمهٔ اجزای جهان یکی از شاهکارهای فیزیکی مولانا می‌تواند باشد که امروزه فیزیک نوین به جهانی دست یافته است که بنای

آنرا اجزاء تشکیل می‌دهند. از سوی دیگر آن حضرت به جفت‌جفت بودن این اجزاء و در عین حال عاشق بودن این اجزاء به همدیگر سخن می‌گوید که نشان از وجود انرژی جاذبه در بین آنهاست و این بیت به تنهایی می‌تواند اندیشه‌های فیزیکی مولانا را اثبات نماید.

در ابیات بعدی به صراحت از وجود انرژی جاذبه و حتی مغناطیس در میان اجزای زیر اتمی و پس در اجرام سماوی اشاره می‌کند. وی بیان می‌دارد که هر جزوی از عالم مانند برگ کاه و کهربا هستند که همدیگر را جذب می‌کنند که این اشاره به وجود جاذبه و دوگانگی در ذرات زیراتمی و اجزای عالم است سپس با تمثیل آسمان و زمین قدم به اخترشناسی و فیزیک نجوم می‌گذارد و این دوگانگی و جاذبه را در آن به مرد و زن تشبیه نموده و به اثبات می‌رساند. و با آوردن کلمات آهن و آهن‌ربا به صراحت و آشکارا به نیروی مغناطیس در آنها اشاره می‌کند. نمی‌توان به راحتی از ابیات فیزیکی مولانا گذر کرد و نمی‌توان به راحتی همهٔ آنها را حدس، گمان و یا حتی اتفاقی حساب کرد زیرا تمام ابیات هر کدام به گونه‌ای، فیزیک نوین و قوانین آن مانند کوانتوم را تشریح می‌کند و به چالش می‌کشاند. «افلاطون گفته است که عشق در همه کائنات جاری است» (افلاطون، ۱۳۴۹: ۱/ ۴۳۴).

در بیت زیر مولانا رفتار ذرات زیراتمی و عناصر کوانتومی را بیان می‌کند. «رادرفورد وقتی با ذرات آنها به جان اتم‌ها افتاد، با موضوع خیلی عجیبی روبه‌رو شد. اتم‌ها برخلاف چیزی که از قرن پنجم قبل از میلاد تا آن موقع تصور می‌شد، ذرات صُلب و فیزیکی نبودند، بلکه متشکل از فضاهای خالی وسیعی بودند که در آن ذرات خیلی ریزی دور هسته‌ای می‌چرخیدند» (گروف «ترجمه گذرآبادی»، ۱۳۹۰: ۱۲۰). ذرات زیراتمی گاهی در یک جا گرد می‌آیند و گاهی در منطقه وسیعی پخش می‌شوند که تقریباً به حالت جوشیدن و جوشش شبیه هستند چون ذرات زیر اتمی هم خاصیت ذره‌ای دارند و هم موجی. با این تفاسیر بیت مولانا را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

گـــر نمی‌بینـــی تـــو تدویـــر قـــدر　　در عناصـر جوشـش و گـردش نگـر

(مولانا، ۱۳۸۳: ۶/ ۱۰۸۸)

در این بیت مولانا به صراحت از جوشش و گردش عناصر سخن می‌گوید، عناصری که پایه و اساس تشکیل دهندهٔ سایر اجزاء عالم هستند. وقتی مولانا از گردش عناصر به این شیوایی سخن می‌راند بی‌تردید گردیدن الکترون به دور هسته اتم یادآور می‌شود و جوشش عناصر نیز رفتار دوگانه ذرات زیر اتمی را بیان می‌کند که گاهی به یک جا جمع می شوند و گاهی پخش می‌شوند. می‌توان این بیت مولانا را نیز یکی دیگر از ابیات فیزیکی آن حضرت نام برد چرا که تطبیقی بی‌نظیر در آن با فیزیک کوانتوم قابل مشاهده است. در ابیات زیر مولانا باز هم از اتّحاد ذرات عالم توسط نیروی جاذبه و انرژی مابین آنها سخن می‌گوید:

آفریـــن بـــر عشـــق کلّ اوســـتاد　　صـــد هـــزاران ذرّه را داد اتّحـــاد

(مولانا، ۱۳۸۳: ۲/ ۳۷۶)

ذره ذره عاشـــقان آن کمـــال می‌شـتابد در عُلُـو همچـون نهـال
(مولانا، ۱۳۸۳: ۵/ ۱۰۲۰)

شاید یکی از کوانتومی‌ترین ابیات مولانا، بیت زیر باشد که در آن به وجود خورشیدی نهان در دل هر ذره اشاره می‌کند. مولانا در بیت زیر از وجود خورشید در نهان هر ذره سخن می‌گوید که می‌توان آنرا معادل هسته اتم در نظر گرفت که الکترون‌ها دور آن مانند سیارات در گردش هستند. علاوه بر آن دارای چنان نیروی عظیمی در دل خود هست که در مصرع دوم مولانا به خاطر عظیم بودن قدرت این خورشید دل ذره، از آن به شیر نر تشبیه کرده است که در پوستین برّه‌ای قرار داد:

اینـت خورشـیدی نهـان در ذرّه‌ای شـیر نـر در پوسـتین بـرّه‌ای
(مولانا، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۲۴)

ساختمان ماده خورشیدی نهان وجود دارد که دارای انرژی زیادی است و از آن به نام اتم یاد می‌شود که دانشمندان و فیزیک‌دانان در علم فیزیک نوین امروزه، توانسته‌اند به ذرات زیر اتمی زیادی دست یابند. مولانا بدون دلیل ذره نهانی درون یک ذرّه را خورشید نمی‌داند چرا که وقتی امروزه فیزیک‌دانان ذرّه نهانی را اتم نام‌گذاری می‌کنند و ماهیت آنرا مورد بررسی قرار می‌دهند، به این نتیجه می‌رسند که اتم شاید خیلی کوچک و ریز باشد ولی در عمل می‌تواند قدرتی مانند یک خورشید و نوری شبیه آن تولید نماید. مولانا اتم را خورشید معرفی کرده است که هم از نظر ساختمانی، مانند خورشید در مرکز قرار دارد و ذرات به دور آن می‌چرخند و هم از نظر توان و قدرت نوربخشی آن را شبیه به خورشید دانسته است که می‌تواند از شاهکارهای کوانتومی و اتمی مولانا باشد.

نتیجه‌گیری

مولانا در تاریخ ادبیات فارسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و اشعار وی در تمام دوران‌ها حائز اهمیت می‌باشد. در این مقاله، نگارنده ابتدا با تعمق و بررسی در منابع مختلف علوم فیزیک نوین و قوانین آن از جمله فیزیک نجوم و اخترشناسی، نسبیّت، کوانتوم، فیزیک نور، فیزیک هسته‌ای و زیراتمی به وجود مفاهیمی از آنان در اشعار مولانا پی‌برده، سپس با دقت در اشعار مولانا به این نتیجه می‌رسد که آن حضرت با توانایی و قدرت ماورائی خود، به درک قوانین جاری دست یافته بود. همانطور که در اشعار وی مشاهده می‌گردد، آن حضرت قرن‌ها پیش از مفاهیمی سخن گفته بود که امروزه دانشمندان، منجّمان و فیزیکدانان با تشریح قوانین و تئوری‌های مختلف و انجام آزمایشات گوناگون و پیشرفته و با استفاده از اطلاعات مختلف ارسالی از سفینه‌ها و ایستگاه‌های فضایی به آن دست یافته‌اند. از نظر مولانا کل جهان به عنوان یک نظام واحد از دنیای زیر اتم تا دنیای کهکشان‌ها با نوای افلاک در حال رقص و سماع هستند. آن حضرت از ذرات زیر اتمی و رفتارهای دوگانه آنها در اشعار خویش می‌سُراید و در عین حال از قوانین فیزیکی ـ فلسفی نسبیّت و تئوری‌های کوانتوم، در مورد زمان مکان می‌گوید.

منابع

ـ افلاطون، (۱۳۴۹)،مجموعه آثار افلاطون، ترجمه رضا کاویانی و محمد حسن لطفی، انتشارات ابن‌سینا، تهران، چاپ اول.
ـ تالبوت، مایکل، (۱۳۹۱)، عرفان و فیزیک جدید، ترجمه: مجتبی عبدالله‌نژاد، انتشارات هرمس، تهران، چاپ چهارم.
ـ خیام، عمر، (۱۳۸۵) رباعیات خیام، انتشارات سخن عشق، تهران، چاپ دوم.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۴)، بحر در کوزه، انتشارات علمی، چاپ ششم.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۹۲)، شرح جامع مثنوی جلد دوم، انتشارات اطلاعات، تهران، چاپ سی و یکم.
ـ ـــــ ، ـــــ، (۱۳۹۲)، میناگر عشق، انتشارات نی، چاپ یازدهم.
ـ فرشاد، محسن، (۱۳۸۵)، ژرفای هستی، انتشارات علم، تهران، چاپ اول.
ـ ـــــ ، ـــــ، (۱۳۸۵)، فیزیک و متافیزیک، انتشارات علم، تهران، چاپ اول.
ـ ـــــ ، ـــــ، (۱۳۸۸)، اندیشه‌های کوانتومی مولانا، انتشارات علم، تهران، چاپ چهارم.
ـ گاموف، جرج، (۱۳۷۹)، سرگذشت فیزیک، ترجمه: رضا اقصی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم.
ـ گروف، استانیسلاو، (۱۳۹۰)، ذهن هولوتراپیک، ترجمه: محمد گذرآبادی، انتشارات هرمس، تهران، چاپ چهارم.
ـ ـــــ ، ـــــ، (۱۳۸۳)، مثنوی معنوی، به اهتمام: رینولد الین نیکلسون، انتشرات امیرکبیر، تهران، چاپ پانزدهم.
ـ ناصری، مسعود، (۱۳۸۵)، صفر، انتشارات مثلث، تهران، چاپ دوم.
ـ هاوکینگ، استیفن، (۱۳۸۹)، دریچه‌ای به سوی کیهان، ترجمه: محمد اکبرپور و محمدحسین پورعباس، انتشارات سبزان، تهران، چاپ دوم.

سلوک و هفت وادی آن در *مقالات* شمس تبریزی و *منطق‌الطیر* عطار نیشابوری

مریم جعفری[1]

چکیده

در این پژوهش ابتدا به تعریف مختصری از سلوک و مفاهیم پیرامون آن پرداخته و سپس به ترتیب هفت وادی سلوک را، براساس هفت وادی عطار نیشابوری، در مقالات شمس و منطق الطیر مورد بررسی و تطبیق قرار خواهیم داد. در پایان این پژوهش، می‌توان نتیجه گرفت اگرچه شمس تبریزی از تقسیم بندی منازل و مراحل سلوک به شیوه عطار احتراز کرده و سعی نموده است که سخنان خود را در باب هفت وادی به صورت پراکنده در لابلای کتاب مقالاتش توضیح دهد و در خلال سخنانش دیدگاه‌های خود را در مورد آنها بیان نماید اما می‌توان آنها را به طور ساختارمند و مدون تنظیم کرد. در نتیجه‌ی بررسی آراء این دو عارف، در پایان راه، هفت وادی هر دو به «انسان کامل» اشاره می‌کنند. انسانی که پس از فناء فی الله به بقاء بالله رسیده است.

واژگان کلیدی: عرفان، هفت وادی، شمس تبریزی، مقالات شمس، عطار نیشابوری، منطق الطیر

۱. استادیار، دکترا زبان و ادبیات فارسی، علوم انسانی و دانشگاه آزاد اسلامی ـ واحد سیرجان،

مقدمه

از مکتب تصوف اسلامی که ایرانیان در بنیان و پایه‌گذاری آن سهم بسیاری داشته‌اند نوابغی برخاسته‌اند که در پیشرفت افکار بشر در این زمینه کمک‌های قابل توجهی نموده‌اند. عارفان و شاعران و نویسندگان فارسی هرکدام با بیانی و بنا به طرز فکر و سلیقه خاص خود از عرفان و سیر و سلوک عرفانی سخن گفته‌اند و حکایت‌ها نوشته شد.

وقتی سخن از رسیدن به حق تعالی و معرفت او به میان می‌آید اولین سوال این است که: راه رسیدن به حق چگونه است؟ در عرفان اسلامی راه‌های رسیدن به حق در سفرهای معنوی است که در آن سالک از خود به جانب حق گام برمی‌دارد و وادی‌ها و منازلی پر خطر را پشت سر می‌گذارد تا به حق نایل شود. در نتیجه از روزگاران قدیم عرفای نامی در پی شناساندن این راه‌ها و منازل آن بوده‌اند.

به عنوان نمونه، ابونصر سراج منازل سلوک را در ده منزل (سراج طوسی، ۱۹۶۰: ۲۰) و خواجه عبدالله انصاری، هزار منزل و صد مقام (انصاری هروی، ۱۳۶۸: ۱۳) معرفی کرده و عطار نیشابوری منازل سلوک را هفت وادی دانسته است (عطار نیشابوری، ۱۳۶۵: ۱۸۰). در این پژوهش سعی شده به شرح و تبیین آرا و نظرات عطار نیشابوری و شمس تبریزی در باب هفت وادی عرفانی بپردازیم و شباهت‌ها و تمایزات نگاه آنها را دریابیم. در وهله نخست، به تعریف سلوک می‌پردازیم. سلوک در لغت عرب از ریشه سَلَکَ و به معنای رفتن است (ر.ک: لسان العرب: ذیل سلک) و در دیگر فرهنگ‌های لغت به معنی راه رفتن، آیین و قانون، طریقه، عادت، روش و رفتار معنی شده است.

در فرهنگ اصطلاحات عرفانی، سلوک عبارت است از «طی مدارج خاص از سوی سالک راه حق، تا به مقام وصل و فنا رسد» (سجادی، ۱۳۸۶: ۴۷۵). همچنین از دیدگاه عرفا «سلوک عبارت از رفتن است از اقوال بد به اقوال نیک و از افعال بد به افعال نیک و از اخلاق بد به اخلاق نیک و از هستی خود به هستی خدای» (همان، ۴۷۶).

عطار اساس سلوک را کشف و شهود می‌داند و آن را این گونه شرح می‌دهد:

آنچه مـی جویند بیـرون از دو عالم، سالکان — هـر دو عالم تحت خـود بینند از روی صفت
خویـش را یابند چون این پرده از هم بردرند — لاجـرم در یک نفس از هـر دو عالم بگذرند
(عطار، ۱۳۷۱: ۴۲۰)

و چون انسان، مراحل سیر خود را طی کرد، به درجه‌ای می‌رسد که توجه قلب او، تنها به سوی حق است؛ در نتیجه سلوک امری قلبی است نه چیزی خارج از آن. از نظر عطار، ترک جان گفتن و دست از جان شستن اولین شرط سلوک است. به عبارتی کسی در این راه قدم می‌گذارد که نه تنها دل و جان از غیر حق بریده بلکه از جان نیز دل بریده.

هدهـد رهـــبر چنیـن گفـت آن زمان — کانک عاشـق شـد نـه اندیشـد زجان
چـــون بـه ترک جـان بگوید عاشـقی — خـــواه زاهـــد باش خـــواهی فاسـقی

چون دل تو دشمن جان آمدست | جان برافشان ره به پایان آمدست
سدّ ره جانست، جان ایثار کن | پس برافکن دیده و دیدار کن
گر ترا گویند از ایمان برآی | ورخطاب آید ترا کز جان برآی
تو که باشی، این و آن را برفشان | ترک ایمان گیر و جان را برفشان

(عطار،۱۳۷۱: ۶۶)

عطار در جایی دیگر همین مضمون را با تأکید فراوان‌تری بیان می‌کند:

مرد می باید تمام این راه را | جان فشاندن باید این درگاه را
دست باید شست از جان مردوار | تا توان گفتن که هستی مرد کار
جان چو بی جانان نیرزد هیچ چیز | همچو مردان برفشان جان عزیز

(عطار،۱۳۷۱: ۴۱)

سخنان شمس اگرچه در گفتار متفاوت است اما در غایت با عطار همسو است. شمس تبریزی اساس سلوک را طلبِ اصل می‌داند. «از دیدگاه شمس، تمام تلاش سالک باید در پی به دست آوردن اصلِ اصل‌ها و مقصدها باشد و در این راه، مسائل جانبی و امور دنیوی را به کلی به فراموشی سپارد و با تمام وجود، حضرت حق را طلب کند» (خدادادی؛ ۱۳۹۲: ۲۱۵). در نتیجه سالک باید در طلب اصل باشد:

> در پی هر فرعی می‌گریی، چنانکه آن اخی در پایم افتاد که خان و مان رها کردم در پی فلان و از همه کارها ماندم... گفتم: من از این‌ها که تو می‌گویی هیچ نمی‌کنم؛ چرا چنین نباشی که هزار چو او بیایند و کمر خدمت تو در میان بندند؟ گفت چه کنم؟ گفتم: آن را باشی که اصل است و مقصود است. اصل همه اصل‌ها و مقصود همه مقصودها ... و در طلب او بجدّ ایستی و هرچه ضمیر را زحمت دهد و از مقصد دور دارد، آن را عظیم شمری و اگر سهل گیری تدارک آن را، مگر مقصود به نزد تو خوار بوده باشد (شمس، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۸۲).

شمس در جای دیگر از سخنانش همین مفهوم را چنین بیان می‌کند: «تو اصل را بگیر و آنچه جهت جامه می‌گریی و نان... و فروع دگر؛ جهت اصل‌گری، و جهت اصل دلتنگ نشین...» (همان، ۱۸۱).

> از دیدگاه شمس، ایمان ظاهری و حتی فراتر از آن ایمان قلبی به خداوند چندان دارای ارزش والایی نیست، زیرا او معتقد است که آدمی با نظر کردن به عالم و نظم موجود در آن با اندکی تدبر و تفکر به وجود خداوند پی می‌برد (خدادادی،۱۳۹۲: ۲۱۳).

«کودکی را گویی که ما را آفرید؟ گوید: حق. بپرسی که چرخه بی‌گرداننده بگردد؟ گوید چه می‌گویی؟ دیوانه‌ای؟» (شمس، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۹۹) در نتیجه از نگاه او ایمان قلبی اگرچه امری مهم است اما کار سختی نیست. اما وقتی انسان پی به وجود خدا برد باید با تمام وجود در پی شناخت واقعی او باشد و به

جایگاهی برسد که بی‌پرده و حجاب به دیدار حق نایل آید: «مردی آن است که .... آن هست کننده را ببیند، و هست کردن او را ببیند. چشم باز کند بی‌تقلید و بی‌حجاب، خالق را ببیند، الله را ببیند» (شمس، ۱۳۸۵: ۳۰۰). این اعتقاد صوفیانه که راه وصول به حق تنها به عبادت نیست بلکه به عنایت است در آثار عطار نیز چنین بازتاب می‌کند که:

نـه به سـیم ایـن یافتم من نـی به زر — هسـت ایـن دولـت مـرا زان یک نظر
کـی بـه طاعـت ایـن بدسـت آرد کسـی — زانـک کـرد ابلیـس این طاعت بسـی

(عطار، ۱۳۷۱: ۹۲)

تا اینجا چنین دریافتیم که عطار اساس سلوک را کشف و شهود می‌داند و دست از جان شستن مقدمه‌ای برای سلوک و شمس اساس سلوک را طلبِ اصل کردن می‌خواند و هر دو، هدف غایی را رسیدن به حق و جز او هیچ ندیدن و دل از فرعیات کندن، بیان می‌کنند.

پیروی از انبیا و اولیا شرط موفقیت در سلوک

نکته دیگر در بحث پیش رو، نقش راهنما و پیر در راه سلوک است. از دیدگاه هر دو عارف تنها طلب حق، انسان را به سرمنزل مقصود نمی‌رساند بلکه شرط موفقیت در این راه پیروی از انبیا و اولیای الهی است. عطار اگرچه مانند دیگر شاعران پارسی‌گوی نخست به تحمیدیه و نعت پیامبر و اولیا می‌پردازد اما در داستان اصلی با نگاهی سمبلیک (نقش هدهد) به اهمیت راهبر و پیامبر در طی طریق سلوک اشاره می‌کند.

جملـه گفتنـد این زمـان مـا را به نقد — پیشوایـــی بایـــد اندر حـل و عـقـد
تـــا کـنـــد در راه مـــا را رهـبـری — زانـــک نتوان ساخـتن از خـودسری
در چـــنین ره حاکمـــی باید شـگرف — بـوک بتوان رسـت از این دریای ژرف

(عطار، ۱۳۷۱: ۸۹)

در *منطق‌الطیر* «پرنده، سالکی است که برای رسیدن به حقیقت سفری را آغاز می‌کند. در این سفر، پیامبر نقش هادی و راهنمای او را بر عهده دارد» (خسروی، ۱۳۸۷: ۶۷):

مـــرحـــبا ای هـدهـــد هـــادی شده — در طـــریقت پیـــک هـــر وادی شده

(عطار،۱۳۷۱: ۳۵)

نقش هدهد در طی نمودن هفت وادی طریقت نشان از اهمیت و ضرورت حضور پیامبر دارد. انتخاب هدهد از آن جهت است که گفته‌اند هدهد راهنمای سلیمان بود برای یافتن آب. و سلیمان هر زمان قصد

نماز می‌کرد هدهد او را به آب رهنمون می‌داد و نقطه‌ای که او نشان می‌داد در بیابان، زمین را می‌کندند تا به آب می‌رسیدند، آنوقت سلیمان غسل می‌کرد و یا وضو می‌گرفت (مجلسی، ۱۳۷۱ هـ‌ق: ۱ /۲۶۴).

> از دیدگاه شمس، تنها فهم ضرورت سلوک و طلب اصل، در این راه، انسان را به سرمنزل مقصود نمی‌رساند، بلکه شرط موفقیت در راه سلوک پیروی از انبیاء و اولیای الهی و تمسّک به سنت و سیره ایشان است. از این رو، سالک باید در همین دنیای مادی به دنبال انبیاء الهی برود و با متمسک شدن به آنها، خویشتن را از گرداب جهان مادّه رها سازد (خدادادی، ۱۳۹۲: ۲۱۷).

در نتیجه، باید «از اینجا اندیشه کنی که عالم انبیاء کو و اولیاء کو» (شمس، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۳۵) و سپس در طریق آنها گام بگذاری. شمس راه سلوک را به مانند گردابی سهمناک می‌داند که تنها به کمک شناگرانی کارآزموده و ماهر می‌توان از آن عبور کرد و نجات یافت. و آن شناگران کسانی نیستند جز انبیا و اولیای الهی:

> چون چنین گردابی است که ازین گرداب همه می‌گریزند الا این یکی سبّاح... دیگری را می‌گیرد که بگذریم. او گرد آب می‌گردد، آن یکی می‌پندارد که گردابش می‌گرداند. رگی هست در دریا و گرداب و رهکی باریک هست، از میان می‌گذرد (شمس، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۱۲).

عطار نیز سهمگینی راه را این گونه شرح می‌دهد:

بس که خشکی بس که دریا بر رهست — تا نپنداری که راهی کوته است
شیر مردی باید این ره را شگرف — زانک ره دورست و دریا ژرف ژرف...
مرد می باید تمام این راه را — جان فشاندن باید این درگاه را

(عطار، ۱۳۷۱: ۴۰ـ۴۱)

بنابراین، از دیدگاه شمس و عطار سالک برای رسیدن به مقصود ناچار است که خود را در مسیر تبعیت از انبیاء و اولیای روزگار خویش قرار دهد تا به مدد همت ایشان، به سمت کمال حرکت کند.

چون تو هرگز راه نشناسی ز چاه — بی عصا کش کی توانی برد راه
نه ترا چشمست و نه ره کوته است — پیر در راهست قلاوز ره است
هرکه شآد در ظل صاحب دولتی — نبودش در راه هرگز خجلتی

(عطار،۱۳۷۱: ۹۵)

پس از این که سالک در راه قدم گذاشت و از لذّات دنیوی چشم پوشید باید تلاش کند و از خواب و خور خود کم کند و رنج و سختی راه را به جان بخرد و با تضرع به سوی حق حرکت کند. چونانکه شمس می‌فرماید: «آخر، یک سال ترک این اخلاق بگو، رو به تضرع و نیاز، خرقه‌ای در گردن کن، همچون

ارمنی نو برده [که] بخرند. آن خوردن به هوا رها کن، تو را برای هوا نیافریده‌اند» (شمس،۱۳۸۵: ۱ /۹۲) ملاحظه می‌شود که از دیدگاه شمس، یکی از ملازمات اصلی سلوک، جهد و تلاش و رنج کشیدن در مسیر دست یافتن به حقیقت است.

بندگی کن بیش از این دعوی مجوی　　مرد حق شو، عزت از عُزّی مجوی
(عطار،۱۳۷۱: ۱۰۷)

می طلب تو تا طلب کم گرددت　　خورد روز و خواب شب کم گرددت
(عطار،۱۳۷۱: ۱۹۶)

عطار نیز در منطق الطیر خود علاوه بر اهمیت به شریعت، این طاعت را به شرطی مقبول می‌داند که سالک برای عبادت و اطاعت خویش بها و ارزشی قائل نباشد:

کی به طاعت این
بدست آرد کسی　　زانک کرد ابلیس این طاعت بسی
ور کسی گوید نباید طاعتی　　لعنتی بارد برو هر ساعتی
تو مکن در یک نفس طاعت رها　　پس منه طاعت چو کردی بر بها
تو بطاعت عمر خود می بر بسر　　تا سلیمان بر تو اندازد نظر
(عطار،۱۳۷۱: ۹۳)

عطار همچون شمس بر این اعتقاد است که طی مراحل طریقت و گذشتن از عقبات صعب سلوک بسیار مشکل و دشوار است و با هزاران رنج و مشقت و بدبختی و ناکامی توأم است. طی این راه جز با قدم عشق و انقطاع کلی از خلق و ترک هوی و هوس و کشتن نفس و بیزاری از حوایج نفسانی و شیطانی میسر نیست:

اشک چون شنگرف اسرار دلست　　سیر خوردن چیست، زنگار دلست
چون تو دایم نفس سگ را پروری　　کم نه آید از مخنث گوهری
(عطار،۱۳۷۱: ۱۰۶)

عطار در *منطق‌الطیر* این موانع را در خلال عذرهایی که مرغان به زبان می‌آورند و پاسخ‌هایی که هدهد به آنها می‌دهد این گونه به تصویر می‌کشد:

دیگری گفتش که ای پشت سپاه　　نا توانم، روی چون آرم براه
من ندارم قوت و بس عاجزم　　این چنین ره پیش نامد هرگزم

وادی دورســـت و راه مـشـکلـش / مـــن بمـیرم در نـخستین مـنزلش
کوه‌هـای آتـشین در ره بـسیـست / وین چـنین کاری نه کار هر کسیست
صـد هزاران سر درین ره گـوی شد / بس که خون‌ها زین طلب در جوی شد
صـد هزاران عــقل ایـنجا سـر نـهاد / وانـک او نـنـهـاد سـر، بـر سـر فـتـاد
در چنین راهــی که مــردان بــی ریا / چــادری در سـر کـشـیـدند از حیا.....
هدهـدش گفت ای فسـرده چند ازین / تا بکـــی داری تـو دل در بنـد ازین...
هست دنیا چــون نجاسـت سر به سر / خــلق مـی میرند در دنـیـا بـه درد....
گر کســی گوید غرورست این هوس / چون رسی آنجا تو چون نرسید کس...
کار مـــا از خـلــق شـد بـر مـا دراز / چـند ازیـن مـشت گـدای بـی نـیـاز
تا نـمیــری از خــود و از خـلـق پاک / بـرنـیـاــد جـان مـا از حـلـق پـاک
هـرکه او از خــلق کلی مـرده نیست / مُرد او کـو مــحرم ایـن پرده نیست

(عطار، ۱۳۷۱: ۹۷)

شمس و عطار هر دو به عنایت حق معتقدند و این عنایت تنها پس از تحمل رنج‌ها و سختی‌های ریاضت بدست می‌آید. بسیاری از عرفا:

> جان‌ها کنده‌اند تا جگرشان پاره پاره شد و از ایشان فرو آمد و ایشان همچنان در آن می‌نگریستند. بعد از آن، خدا ایشان را از نو حیات بخشید. و بعضی را شکم خون شد و خدا ایشان را بعد از اینکه به مرگ رسیده بودند حیاتی بخشید (شمس، ۱۳۸۵: ۱ /۸۹).

حال، پس از بررسی بازتاب اندیشه‌های شمس در مورد سلوک، به بررسی بازتاب این اندیشه‌ها در هفت وادی سلوک می‌پردازیم. شفیعی‌کدکنی در باب هفت وادی عرفان *منطق‌الطیر* چنین اظهار نظر می‌کند:

> قبل از عطار کسی به نام گذاری و رده‌بندی عقبات سلوک بدین گونه نپرداخته است. در متون قدیمی تصوف، مقام یا مرحله‌ای به عنوان طلب مورد بحث قرار نگرفته است. عشق نیز جزء ابواب و مقامات و منازل تصوف به شمار نمی‌رفته است و از معرفت نیز به عنوان مقام یا حال یا عقبه سخنی به میان نیامده است.... فقط مقام فقر در تقسیم‌بندی ابونصر سراج جزو مقامات هفتگانه ذکر شده است؛ ولی آمیختن فقر و فنا از کارهایی است که عطار خود انجام داده و در قدما پیشینه‌ای ندارد (عطار، ۱۳۸۴: ۷۰۴–۷۰۰ تعلیقات شفیعی‌کدکنی، با تلخیص).

> گروهی از عرفا و ارباب سیر و سلوک، مراتب یا منازل سالک را به نظر کلّی، از مقام تبتل و انقطاع از خلق و تسلیم پیش پیر و راهبر تا سرمنزل فناء فی الله و بقاء بالله، به هفت وادی یا هفت منزل، تقسیم و احوال سالک و خصوصیات هر منزلی را بیان کرده اند. این هفت وادی را «هفت شهر عشق» نیز می‌گویند که در شعر منسوب به مولانا آمده است: هفت

شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم. هفت وادی را، شیخ عطار در منطق‌الطیر، چنین ترتیب داده است:
۱ ـ وادی طلب ۲ ـ وادی عشق ۳ ـ معرفت ۴ ـ استغنا ۵ ـ توحید ۶ ـ حیرت ۷ ـ فنا (همایی، ۱۳۶۹: ۱ /۱۷۳).

طلب

طلب در لغت به معنی جستن است و در اصطلاح عرفا عبارت است از جستجو کردن مراد و مطلوب (سجادی، ۱۳۸۶: ۵۵۳) که در حقیقت همان وجود حق تعالی است. و در اصطلاح صوفیان، طالب، سالکی است که از شهوت طبیعی و لذت‌های نفسانی عبور نماید و پرده‌ی پندار از روی حقیقت بر اندازد و از کثرت به وحدت رود تا انسان کاملی گردد:

هست وادی طلب آغاز کار — وادی عشق است از آن پس، بی‌کنار...
چون فرود آیی به وادی طلب — پیشت آید هر زمانی صد تعب
صد بلا در هر نفس اینجا بود — طوطی گردون، مگس اینجا بود
جد و جهد اینجات باید سال‌ها — زانک اینجا قلب گردد کارها
(عطار، ۱۳۷۱: ۱۸۰)

عطار این وادی را، وادی آزمایش و رنج و سختی معرفی می‌کند. در این وادی، سالک از هرچه تعلقات و مقامات دنیوی دل می‌کند و تنها طالب حق می‌شود. و از برای وصال حق از «اژدهای جان ستان» هم نمی‌هراسد. بنابراین در نتیجه از بین رفتن صفات انسانی، نور ذات حق به دل سالک می‌تابد. در این وادی بقول عطار فقط باید شاه حقیقت را دید، نه جواهری که به تو می‌دهد.

چون دل تو پاک گردد از صفات — تافتن گیرد ز حضرت نور ذات
(عطار،۱۳۷۱: ۱۸۱)

عطار اظهار می‌دارد شرط لازم برای طلب کردن، صبر پیشه ساختن است. گرچه طالب صابر کم یافت می‌شود.

طالبان را صبر می‌باید بسی — طالب صابر نه افتد هرکسی
(عطار،۱۳۷۱: ۱۸۵)

در طلب صبری بباید مرد را — صبر خود کی باشد اهل درد را
صبر کن گر خواهی و گر نه، بسی — بوک جایی راه یابی از کسی...
خون خور و در صبر بنشین مردوار — تا برآید کار تو از دست کار
(عطار،۱۳۷۱: ۱۸۴)

شمس تبریزی نیز در سخنان خود به صورت پراکنده مطالبی درباره طلب بیان کرده است. او بر این عقیده است که: تا آدمی طلب نکند، حضرت حق، خویش را به وی نمی‌نماید: «ایشان می‌گویند تا آن چیز را نبینیم روانه نشویم؛ و آن چیز می‌گوید تا ایشان نروند و بذل نکنند من ننمایم» (شمس، ۱۳۸۵: ۱ /۲۰۷).

شمس معتقد است که: طالب به محض طلب، مطلوب را می‌یابد. «مطلوب همانجاست که طلب توست». در جای دیگر نیز طلب هرچیزی را در وجود آدمی به منزلهٔ مژده و بشارتی برای دستیابی به آن چیز می‌داند (خدادادی، ۱۳۹۲: ۲۳۷).

«تمنای هرچیزی مژدگانی است از حق به حصول آن چیز» (شمس، ۱۳۸۵: ۲ /۲۰۶):

مـــرد ایتـن ره باش تـــا بـــگشایدت　　ســـر مـــتاب از راه تـــا بنمایـدت

(عطار،۱۳۷۱: ۱۸۶)

شمس به بیان دیگری در این عقیده با عطار هم فکر است که: «این کس که طالب خداست و دعوی طلب می‌کند [باید] که از هوا بیرون آید، به بوی روح برسد. هم صادقند بعضی و بعضی مدعی. بنگریم اگر میل او به کارهای دنیا بیشتر است کاذب است و مدعی» (شمس،۱۳۸۵: ۲ /۱۰۳) بنابراین طالب حق از نگاه شمس باید از عیش ونوش دنیا رها باشد و با قدم صدق پا در ره گذارد.

شمس اگر چه به طور مستقیم از صبر در راه طلب سخن نمی‌گوید اما بر صدق و پیوستگی تاکید دارد و معتقد است که «طالب باید «گرم رو» و امیدوار باشد و با شور، سوز و حرارت وافری در مسیر رسیدن به مطلوب گام بردارد» (خدادادی،۱۳۹۲: ۲۴۰). «چنان گرم باشید در آن طلب که گرمی شما بر هر که بزند آن کس بیفتد و با شما یار شود» (شمس،۱۳۸۵: ۲ /۱۵۹).

به نظر نگارنده، شمس آن صبری را که عطار از آن یاد می‌کند، امید می‌نامد و معتقد است که طالب باید همواره امیدوار باشد و از رحمت حق ناامید نشود. «هیچ ناامیدی نیست، اگر دو دم مانده است، در آن دم اول امید است، در آن دوم نعره‌ای بزن و گذشتی. هم به امید که امیدهاست» (شمس،۱۳۸۵: ۲ /۹۵).

عشق

بعـــد ازیـــن وادی عشـق آیـد پدید　　غـــرق آتـش شـد کسـی کانـجا رسد...
عاشـق آن باشـد کـه چون آتـش بود　　گـــرم رو ســـوزنـــده و ســـر کـــش بود
عـــاقبت اندیش نبـــود یـــک زمـــان　　درکشد خوش خوش بر آتش صد جهان
لحظـه ای نـــه کافـری داند نـه دین　　ذرّه‌ای نـه شـک شـناسـد نـه یـقـین
نیـــک و بـــد در راه او یـــکسان بـود　　خـود چـو عشق آمد نه این نه آن بود...
مـــرد کار افـتـــاده بایـــد عـشـــق را　　مـردم آزاده بـــایـــد عـــشـــق را...
زنـــده دل بایـد در ایـن ره صدهـزار　　تـا کنـد در هـر نـفس صـد جـان نثار

(عطار، ۱۸۷-۱۸۶)

از دیدگاه عرفا، عشق «آتشی است که در قلب واقع شود و محب را بسوزد. عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلا واسطه» (سجادی، ۱۳۸۶: ۵۸۰)؛ عشق در عرفان نقطه مقابل عقل در فلسفه است. این وادی سهمگین‌ترین وادی است. و در باب آن صوفیان و عرفا بسیار سخن رانده‌اند. عطار که از عشق به عنوان دومین وادی سلوک یاد کرده؛ آن را مغز کاینات دانسته و معتقد است که ذره‌ای عشق از همه عالم بهتر و با ارزش‌تر است:

درد و خـــون دل ببـایـــد عشـق را　　قـــصه ای مـــشکل ببایـــد عـشق را
عـــشق را دردی ببـایـــد پـرده سـوز　　گاه جـان را پـرده در، گـه پـرده دوز
ذره ای عـشـــق از هـمـــه آفـــاق به　　ذره ای درد از هـمـــه عـشـــاق بـــه
عشق مـغـــز کاینـــات آمـــد مـــدام　　لیـــک نبـــود عشـق، بی دردی تمام
(عطار،۱۳۷۱: ۶۶)

عطار این وادی را مهم‌ترین رکن طریقت می‌داند. از نظر وی، هرکس در این وادی گام بگذارد، باید غرق آتش شود و مانند آتش گرم رو، سوزنده و سرکش باشد. در این وادی سالک عاشق عاقبت‌اندیشی را رها می‌کند و صد درصد جهان را در آتش عشق خود می‌سوزاند. از کفر و دین و شک و یقین می‌گذرد و همه چیز برایش یکسان می‌شود. دراین صورت همه چیز را باخته و وصال نقد برایش فراهم می‌شود.

هـرچـــه دارد پـاک دربازد بـــه نـــقد　　وز وصـال دوسـت مـــی نازد بـه نقد
(عطار،۱۳۷۱: ۱۸۶)

مهم‌ترین سخنی که شمس پیرامون عشق مطرح می‌کند، بحث قدیم بودن عشق است. این بحث نزد برخی از عرفای قبل از شمس مطرح شده و ایشان نیز محبت را صفت ازلی خداوند دانسته‌اند (خدادادی، ۱۳۹۲: ۲۴۴).

و به روشنی می‌گوید: «جوهر عشق قدیم است» (شمس، ۱۳۸۵: ۱ /۳۲۳) در جای دیگر عشق را ازلی و ابدی می‌خواند: «عشق را با دی و امروز و فردا چه کار» (همان، ۱۳۴).

شمس براین اعتقاد است که تنها عشق است که باعث از بین رفتن هواهای نفسانی و وسوسه‌های شیطانی می‌شود. «این شیطان را هیچ نسوزد الا آتش عشق مرد خدا. دگر همه ریاضت‌ها که بکنند او را بسته نکند، بلکه قوی‌تر شود؛ زیرا که او را از نار شهوات آفریده‌اند، و نار را نور نشاند» (همان، ۳۲۳).

به طور خلاصه می‌توان چنین گفت که شمس عشق را قدیم دانسته و معتقد است که اوصاف آن در بیان نمی‌آیند. بنابراین انسان حادث از درک خداوند قدیم عاجز است و برای درک او، نیاز به ابزاری از جنس حق تعالی دارد که قدیم باشد و این ابزار، عشق است (خدادادی، ۱۳۹۲، ۲۵۵). یکی از تمایزات عشق در نگاه عطار و شمس در این است که شمس عشق مجازی و دنیوی را پلی برای درک عشق حقیقی می‌داند و برای آن ارزش زیادی قائل است. «شاهدی بجو تا عاشق شوی، و اگر عاشق تمام نشده‌ای به

این شاهد، شاهدی دیگر، جمال‌های لطیف زیر چادر، بسیار است. هست اگر دلربا که بنده شوی بیاسایی». (شمس،۱۳۸۵: ۲ /۵۳) اما عطار عشق مجازی را شهوت‌بازی می‌داند و آن را «حیوان صفتی» می‌خواند.

گفت ای در بند صورت مانده ای — پای تا سر در کدورت مانده‌ای
عشق صورت، نیست عشق معرفت — هست شهوت‌بازی ای حیوان صفت
هر جمالی را که نقصانی بود — مرد را از عشق تاوانی بود
(عطار،۱۳۷۱: ۱۲۴)

هر که شد در عشق صورت مبتلا — هم از آن صورت فتد در صد بلا
زودش آن صورت شود بیرون ز دست — واو از آن حیرت کند در خون نشست
(عطار،۱۳۷۱: ۱۲۵)

ای در اول آشنایی یافته — وآخر از غفلت جدایی یافته
پای در عشق حقیقی نه تمام — نوش کن با اژدها مردانه جام
(عطار،۱۳۷۱: ۱۲۷)

معرفت

معرفت در زبان عارفان، به طور کلی عبارت است از «شناخت خداوند» (سجادی، ۱۳۸۶: ۷۳۰). عطار از معرفت به عنوان سومین وادی سلوک یاد کرده و علاوه بر اشاره به تعدد آرا و نظریات در باب معرفت، آن را وادی‌ای «بی پا و سر» و گسترده دانسته است:

بعد از آن بنمایدت پیش نظر — معرفت را وادیی بی پا و سر
هیچ کس نبود که او این جایگاه — مختلف گردد ز بسیاری راه...
معرفت زین‌جا تفاوت یافتست — این یکی محراب و آن بت یافتست
چون بتابد آفتاب معرفت — از سپهر این ره عالی صفت
هرکسی بینا شود بر قدر خویش — باز یابد در حیقت صدر خویش
(عطار،۱۳۷۱: ۱۹۴)

کسی که وادی عشق را پشت سر نهاد به وادی معرفت می‌رسد. برای رسیدن به این وادی، ریاضت و پشتکار و شب زنده‌داری بسیار مهم است. نتیجه گذر از این وادی، معرفت نفس است. این وادی، در نظر عطار، وادی بی‌پا و سریست که انتها ندارد و راه‌ها در آن مختلف است که هیچ‌کدام به دیگری شباهتی ندارد. در این وادی، هرکس به قدر و اندازه معرفت خود سیر می‌کند و بر حسب حال خود قربت می‌یابد و خویشتن را در دریای وجود، ذره‌ای می‌بیند که دوستدار اوست و جز او نمی‌بیند.

هیچ ره در وی نه چون آن دیگر است　　سالک تـن، سالک جـان دیـگر است
(عطار،۱۳۷۱: ۱۹۴)

عطار برای معرفت مراتب مختلفی قائل است و سیر هرکس را در این وادی در حد توان و کمال او می‌داند.

سـیـر هـرکـس تـا کـمـال وی بود　　قـرب هـرکـس حسب حال وی بود
(عطار،۱۳۷۱: ۱۹۴)

چون معرفت‌ها مختلف است، روش‌ها نیز متفاوت است و هرکس در ادعای خویش ثابت قدم و محق است اما وقتی آفتاب معرفت از آسمان متعالی پرتو افکنی کند، هرکس قدر و اندازه واقعی خویش را خواهد شناخت (تعلیقات شفیعی‌کدکنی بر منطق الطیر، ۳۹۲). لیک در این جای تاریک و پر شبهه، علم می‌تواند رهبر جان انسان شود:

رهـبر جـانـت درین تاریـک جـای　　جـوهـر عـلم است و عـلم جانفزای
(عطار، ۱۳۷۱: ۱۹۶)

شمس بـا بیانـی دیگر، کسب معرفت را کاری بس دشوار می‌داند و معتقد است چگونه وقتی دانشمندان نتوانسته‌اند به ماهیت حقیقی یک ستاره پی ببرند، می‌توانند به معرفت جوهر سازنده جهان و جهانیان آگاهی یابند؟ بنابراین، «هرکسی از ظن خود و با توجه به ظرفیت درونی و روحانی خویش، به شناخت حق تعالی دست می‌یابد، نه به تمام حقیقت خداوند» (خدادادی، ۱۳۹۲: ۲۵۸).

> آن خدایی که این آسمان آفرید که در او وهم گم می‌شود؛ که یک ستاره را ادراک نتواستند کردن، نه حکماشان، نه منجمان، نه طبایعشان، هرچه گفتند آن نیست آن ستاره. اکنون آن عالمی که این از آن پیدا آمد چگونه عالمی باشد؟! (شمس، ۱۳۸۵: ۱ /۸۹)

در باب معرفت و نگاه شمس به آن سخن بسیار است و مجال اندک. در نتیجه به مختصری کفایت می‌کنیم. تنها نکته‌ای که در این باره از بیان آن نباید گذشت آن است که شمس معنا و تأویل جدیدی از حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» عرضه می‌کند.

> طبق نظر شمس، منظور از خودشناسی دراین حدیث شریف، شناختن وجود مقدس پیامبر اسلام است. شمس معتقد است که در حقیقت معنای باطنی سخن حضرت رسول (ص) این‌گونه است: «من عرف نفسی فقد عرف ربی» یعنی هرکس که به شناخت وجود مبارک حضرت رسول نایل آید به شناخت پروردگار دست خواهد یافت (خدادادی،۱۳۹۲: ۲۶۵).

«یاران گفتند: یا رسول‌الله هر نبی معرّف مِن قَبله بود، اکنون تو خاتم النبیینی، معرّف تو که باشد؟ گفت: من عرف نفسه فقد عرف ربه. یعنی من عرف نفسی فقد عرف ربی» (شمس، ۱۳۸۵: ۷۵) در نتیجه، شمس معرفت به حضرت محمد را، راه معرفت و شناخت واقعی خداوند دانسته است. از آنچه در باب وادی معرفت از مشترکات سخنان شمس و عطار استنباط گردید چنین است که این دو عارف، بر این باورند که معرفت انسان‌ها به خداوند با توجه به درجات و ظرفیت‌های درونی آنها تفاوت دارد. و از تفاوت معرفت‌هاست که سالک، پیوسته در زوال و ترقی است.

استغنا

در اصطلاح عارفان، استغنا عبارت است از «بی‌نیازی و قطع علاقه از حطام و بهره‌های دنیا از جاه و مقام و منال» (سجادی،۱۳۸۶: ۸۶) به عبارتی دیگر، استغنا «مقام کبریایی و بی‌نیازی است که جهانیان در آن مقام پشیزی نیرزند» (گوهرین، ۱۳۸۱: ۲۰۰). عطار، استغنا را چهارمین وادی سلوک دانسته و بر این باور است که هشت جنت و هفت دوزخ و سایر عظمت‌های دنیوی و اخروی در برابر عظمت این وادی، رنگ می‌بازند:

بعد ازین وادیّ استغنا بود — نه درو دعوی و نه معنی بود
هفت دریا یک شمر اینجا بود — هفت اخگر یک شرر اینجا بود
هشت جنت نیز اینجا مرده ایست — هفت دوزخ همچو یخ افسرده ایست

(عطار،۱۳۷۱: ۲۰۰)

«در این وادی عارف به توانگری واقعی دست می‌یابد و اگر ملک آسمان و زمین بر او عرضه کنند از پذیرفتن آن سرباز می‌زند» (خدادادی، ۱۳۹۲: ۲۶۹). مفهوم استغنا رابطه تنگاتنگی با فقر دارد و شمس نیز مباحث پیرامون آن را با عنوان «فقر» مطرح کرده است (خدادادی، ۱۳۹۲: ۲۷۰).

> از دیدگاه شمس آنکه به مقام استغنا می‌رسد هیچ توجهی به دنیا و مافیها ندارد، بلکه در درون خود، احساس چنان غنا و توانگری‌ای می‌کند که جهان ماده در نظر او پست و بی‌ارزش می‌نماید (خدادادی،۱۳۹۲: ۲۷۱).

«آنچه پیش خلق، مرغوب‌ترین چیزهاست از آرزوهای دنیا، پیش من فرخج و مکروه‌ترین است» (شمس، ۱۳۸۵: ۱ /۲۷۴). از نگاه شمس، نه تنها دنیا و مافیها برای عارفی که به مقام استغنا رسیده هیچ ارزشی ندارد بلکه دوزخ و بهشت و آخرت نیز در نظر او ارزش چندانی ندارد. و حرارت آتش عشقی که در وجود سالک مستغنی است تا درجه‌ایست که آتش دوزخ، تابِ تحمل آن را ندارد (خدادادی، ۱۳۹۲: ۲۷۲)؛ «دوزخ از من حذر می‌کند و می‌ترسد، آخر می‌گوید: جُز یا مؤمن فإنَّ نُورک اطفأ ناری» (شمس، ۱۳۸۵: ۲ /۲۲) «دوزخ را چنان بتفسانیم که بمیرد از بیم» (شمس، ۱۳۸۵: ۱ /۱۴۲). عطار معتقد است پس از آن که سالک وادی معرفت را پشت سرگذاشت و خود را شناخت؛ به ناچیزی خود در برابر عظمت حق

پی می‌برد، و استغنای بی‌حد و اندازه ذات حق را درک می‌کند. به اعتقاد عطار، وقتی سالک به این وادی رسید، از همه چیز بی‌نیاز می‌شود و هفت دریا در نظرش یک آبگیر و هفت پاره آتش به چشمش یک شرر است. نکته قابل توجه این است که عطار گوشزد می‌کند که تحمل این وادی، آسان نیست و دلی خون و جانی عاشق می‌طلبد. سالک بایست مراحل قبلی را با کمال تام به انتها رسانده باشد تا بتواند در این وادی نسبت به همه چیز چشم برهم گذارد و:

گر دو عالم شد همه یک بار نیست　　در زمین ریگی همان انگار نیست
(عطار،۱۳۷۱: ۲۰۰)

در نظرش اگر همه دو عالم یکباره نیست و نابود شوند گویی ریگ بی‌ارزشی بوده است. عطار معتقد است که در این وادی انسان به بی‌ارزشی تلاش خویش دست می‌یابد و فقط برگزیدگان خداوند چون انبیا می‌توانند در این وادی جای داشته باشند:

صدهزاران جان و دل تاراج یافت　　تا محمد یک شبی معراج یافت
گر دو عالم شد همه یکبار نیست　　در زمین ریگی همان انگار نیست
(عطار،۱۳۷۱: ۲۰۰)

در وادی استغنا همه چیز یکباره از نگاه سالک رنگ می‌بازد و به هیچ هم نمی‌ارزد.

توحید

توحید در اصطلاح عرفا:

> یکی گفتن و یکی کردن باشد. توحید به معنی اول، شرط ایمان باشد که مبدأ معرفت بود به معنی تصدیق به آنکه خدای تعالی یکی است، و به معنی دوم، کمال معرفت باشد که بعد از ایمان حاصل شود. آنچنان بود که هرگاه مؤمن را یقین حاصل شود که در وجود جز باری تعالی و فیض او نیست و فیض او را هم وجود به انفراد نیست، پس نظر از کثرت بریده کند و همه یکی داند و یکی بیند (سجادی، ۱۳۸۶: ۲۶۶).

عطار پس از وادی استغنا، توحید را پنجمین وادی سلوک نامیده وادی‌ای که در آن مقام تفرید و تجرید آشکار می‌شود:

بعد از این وادی توحید آیدت　　منزل تفرید و تجرید آیدت
رویها چون زین بیابان در کنند　　جمله سر از یک بیابان برکنند...
گر بسی بینی عدد، گر اندکی　　آن یکی باشد درین ره در یکی
چون بسی باشد یک اندر یک مدام　　آن یک اندر یک، یکی باشد تمام...

چـــون بـــرونست از احد ویـن از عدد　　از ازل قـطـع نـظـر کـــــن وز ابـد
(عطار،۱۳۷۱: ۲۰۶)

به اعتقاد عطار، توحید هرکس به اندازهٔ معرفت اوست، اما هرچند در وادی معرفت راه‌ها متفاوت است، اما مقصد همه توحید است؛ وقتی سالکان به این وادی می‌رسند، همه راه‌ها به یک مقصد ختم می‌شود. عطار در این وادی به خودش نهیب می‌زند که تا کی می‌خواهی حرف‌های مجازی بیان کنی، به اسرار توحید بپرداز، گرچه وقتی سالک به این وادی می‌رسد، دیگر جایی برای او باقی نمی‌ماند که از توحید حرف بزند.

گـــم شـــود زیـرا کـــه پـیـــدا آید او　　گـنـــگ گـــردد زآنـــکه گـــویا آید او
(عطار،۱۳۷۱: ۲۰۸)

تـــو منـــی یا مـــن توم، چند از دوی　　بـــا تـوام مـن، یـــا تـوم، یـا تـو توی
چـون تو من باشـی و من تـو بر دوام　　هـــر دو تـــن باشیم یک تن والسلام
تـــو درو گـــم گـــرد، توحیـد این بود　　گم شـدن کـم کن تو، تفریـد این بود
(عطار،۱۳۷۱: ۲۱۰)

عطار و شمس هر دو توحید حقیقی را در این می‌دانند که انسان از درون خود از عالم کثرت رهایی یافته و به عالم وحدت راه یابد.

بی‌صفـت گشـتم، نگشـتم بی‌صفـت　　عـارفـم امـــــا نـــدارم مـعـرفـت
مـــن نـدانـــم تـو منـــی یا مـن توی　　محـو گشـتم در تـو و گـم شـد دوی
(عطار،۱۳۷۱: ۲۰۹)

گفت: مَن قالَ لا اله الا الله خالصا مخلصا دخل الجنهٔ. اکنون بنشین می‌گوی، دماغ خشکتر شود! او یکی است، تو کیستی؟ تو شش هزار بیشی! تو یکتا شو، و گرنه از یکی او تو را چه؟ تو صدهزار ذرّه، هر ذرّه به هوایی برده، هر ذرّه به خیالی برده! (شمس، ۱۳۸۵: ۱ /۲۹۵)

و در جایی دیگر چنین می‌فرماید:

از عالم توحید تو را چه؟ از آنکه او واحد است تو راچه؟ چو تو صد هزار بیشی! هر جزوت به طرفی. هر جزوت به عالمی. تا تو این اجزا را در واحدی او در نبازی و خرج نکنی .... او تو را از واحدی خود همرنگ نکند (همان، ۴۱).

از دیدگاه عطار و شمس تا انسان از تعلقات و کثرات درونی آزاد نگردد، به حقیقت توحید نمی‌رسد.

حیرت

حیرت در معنای ظاهری لغت یعنی سرگردانی و در اصطلاح عرفانی «واردی است بر قلب عارفان، در موقع تأمّل و حضور قلب و تفکر؛ این وارد، آنان را از تفکر باز می‌دارد و سرگشته می‌سازد» (سراج طوسی، ۱۹۶۰: ۳۴۵). عطار این وادی را ششمین وادی معرفی می‌کند و به اعتقاد وی، عارف زمانی که در این مقام قرار می‌گیرد به کلی دچار تحیّر می‌شود تا جایی که از هستی و نیستی و دانایی و نادانی خود نیز بی‌اطلاع می‌گردد:

بعد ازین وادیّ حیرت آیدت — کار دایم درد و حسرت آیدت...
آه باشد، درد باشد، سوز هم — روز و شب باشد نه شب نه روز هم
مرد حیران چون رسد این جایگاه — در تحیر مانده و گم کرده راه
هر چه زد توحید بر جانش رقم — جمله گم گردد ازو گم نیز هم
گر بدو گویند مستی یا نه‌ای — نیستی گویی که هستی یا نه‌ای
فانیی یا باقیی یا هر دوی — یا نه ای هر دو توی یا نه تویی
گوید اصلا می‌ندانم چیز من — وان ندانم هم ندانم نیز من

(عطار،۱۳۷۱: ۲۱۲)

از نگاه عطار، وقتی سالک وادی توحید را پشت سرگذاشت، همچون عاشقی است که به معشوق رسیده و نمی‌داند که چه بگوید و چه بخواهد. عارف در صحرای حیرت از آنچه دیده سرمست است. عطار بیان می‌دارد که هرچه تاکنون برجانش رقم زده، از او گم می‌شود و اگر از او بپرسد نیستی یا هستی؟ در میانی یا برونی؟ فانیی یا باقیی؟ در پاسخ می‌گوید من اصلا چیزی نمی‌دانم حتی نمی‌دانم عاشق هستم:

عاشقم اما ندانم بر کیم — نه مسلمانم نه کافر، پس چیم
لیکن از عشقم ندارم آگهی — هم دلی پر عشق دارم هم تهی

(عطار،۱۳۷۱: ۲۱۲)

برداشت عطار از مفهوم حیرت مخصوص اوست. بدان معنی که هرچه معرفت انسان وسیع‌تر و توحید او خالص‌تر باشد، حیرت او بیشتر است. وادی حیرت، وادی درد و حسرت و آه است. هر نفس در این وادی با دریغ و افسوس همراه است و هر آنچه که انسان در وادی توحید کسب کرده است، در اینجا همگی را از دست می‌دهد. به گونه‌ای که انسان همه چیزش را درمی‌بازد و حتی خودش را فراموش می‌کند چرا که حیرت سراپای وجودش را فرا می‌گیرد. در این مرحله است که سالک با نفی هستی خود برای مرحله آخر که فقر و فناست آماده می‌شود:

نه زمانی محو می‌گردد ز جان — نه ازو یک ذره می‌یابم نشان

(عطار،۱۳۷۱: ۲۱۶)

چون نمی‌دانم چه گویم بیش از این — گرچه او را دیده‌ام من پیش از این
مـــن چـو او را دیـده یـا نـادیـده‌ام — در مـــیـان ایـــن و آن شـوریـده‌ام
(عطار،۱۳۷۱: ۲۱۷)

شمس تبریزی در باب حیرت، سخنان صریحی بیان نکرده است و بطور مستقیم به آن نپرداخته اما در خلال سخنانش، مفاهیمی را بیان داشته که می‌توان آنها را در ذیل باب حیرت مورد بررسی قرار داد (خدادادی،۱۳۹۲: ۲۹۲). شمس همچو عطار بر این باور است که سالک در وادی حیرت، قادر به سخن گفتن و انتقال تجربه‌های خود نیست.

> زیرا در این وادی به مشاهده عواملی می‌پردازد که امکان بیان آنها در قالب الفاظ و کلمات وجود ندارد. علاوه بر این، سالک در این وادی چنان غرق مشاهده جمال حضرت دوست می‌گردد که او را پروای پرداختن به غیر نیست: مولانا را گفتم که چه تماشا کرده باشید در این عالم. گفت: این کس که او با هرکس سخن می‌گوید، یا در تماشا کردن قاصر است، یا در دعوی تماشا مدعی است. اگر (نه) آن تماشا او را نگذارد که با هرکس سخن گوید (شمس، ۱۳۸۵: ۲ /۱۶۷).

از دیـدگاه شمس، عارفی که وارد وادی حیرت می‌شود، آنچنان در آنجا غرقه می‌شود که دگر به عالم باز نمی‌گردد، مگر اینکه این وادی را به انتها برساند (خدادادی،۱۳۹۲: ۲۹۴ ـ ۲۹۳)؛ به عقیده شمس، وقتی سالک وارد وادی حیرت می‌شود در می‌یابد آنچه را تا کنون خدا می پنداشته، تصوری بیش نبوده است و با سیر در مقام حیرت و دستیابی به مراتب کمال آن، به کشف حقایق نایل می‌آید (خدادادی،۱۳۹۲: ۲۹۵):

فقر و فنا

بـــعد از ایـــن وادی فقرســـت و فنـــا — کـــی بـود ایـــنجا ســـخن گفتن روا
عـیـــن وادی فـرامـوشـــی بـــود — لنگـــی و کـــرّی و بیـهوشـــی بـــود
صـــد هـــزاران سـایه‌ی جـــاوید تـــو — گـم شـده بینـی ز یک خورشـید تـــو
(عطار،۱۳۷۱: ۲۱۹)

> در نظر عطار، آخرین منزل، منزل فنای سالک در تجلیات الهی است. در این منزل، سالک، همچون قطره‌ای که در اقیانوس متلاطم وارد شود، فانی شده و هیچ اثری از خویش نمی‌بیند. عطار، وادی فنا را وادی سکوت می‌داند، زیرا معتقد است در وادی فنا، جای سخن نیست و این وادی، وادی فراموشی و گنگی و کری و بی‌هوشی است (فدوی و طغیانی،۱۳۸۹: ۱۰۵).

عطار، شرط فنا را ترک هستی از خود و استغراق تام در وجود خدا می‌داند، سالک عاشق باید خود را نبیند و هستی خود را از میان بردارد تا به او و فنای در او برسد (فدوی و طغیانی،۱۳۸۹: ۱۰۶). علاوه بر آن، عطار درمنطق الطیر، فنا را گم گشتگی می‌خواند. گم شدن سایه در آفتاب که در نتیجه آن سایه‌ای نمی‌ماند و فقط خورشید می‌ماند:

چون تو گم گشتی چنین در سایه‌ای — کی ز سیمرغت بود سرمایه‌ای؟
گر تو را پیدا شود یک فتح باب — در درون سایه بینی آفتاب
سایه در خورشید گم بینی مدام — خود همه خورشید بینی، والسلام

(عطار،۱۳۷۱: ۶۳ـ۶۴)

یکی از تفاوت‌های آشکار در عرفان شمس و عطار آن ست که شمس فقر و فنا را از هم سوا کرده و فقر را با استغنا برابر دانسته و فقر واقعی را بی‌نیازی از خلق و بی‌نیازی از دنیا و آخرت و ماسوی الله می‌خواند (خدادادی،۱۳۹۲: ۲۷۶)؛ «شمس و به تبع او مولوی، فقر را عبارت می‌دانند از نوری الهی که در وجود عارف تجلی کرده و او را به سمت استغنای حقیقی و ذوب شدن در وجود حضرت حق سوق می‌دهد» (همان، ۲۷۸–۲۷۹).

اما در بحث فنا، از دیدگاه شمس کسانی که به وادی فنا راه یافته و در حق تعالی فانی می‌شوند، دیگر از آن وادی باز نمی‌گردند تا بتوانند آن جایگاه را برای دیگران توضیح دهند. بنابراین وادی فنا ناشناخته‌ترین وادی سلوک است. شمس این مساله را ضمن حکایتی چنین بیان می‌کند:

> جماعتی رفتند سر آب فرات را ببینند دو سال راه کردند. دیدند که از سر کوهی برون می‌آید. یکی بر برفت؛ چرخ زد که خوش است و فرو رفت. دیگری همین. بعضی گفتند: خدا داند ایشان را چه شود؟ فروشان می‌کشند یا چیست؟ بعضی بازگشتند؛ خبر آوردند که تا آنجا رسیدیم، و یاران فرو رفتند، دگر نمی‌دانیم. آوازه‌ها آوردند (شمس، ۱۳۸۵: ۲ /۲۶).

عطار نیز با این نظر همسو است که این وادی به دور از وصف و خبر است و هرکس در آن پای گذارد «کی بود اینجا سخن گفتن روا». در نتیجهٔ سخن هر دو عارف آخرین وادی سلوک یعنی فنا برابر است با خاموشی و سکوت. و عارف با فنا شدن در حق حیات الهی و جاودانه یافته و از مرگ امان می‌یابد: «از جمله سردی‌ها و مرگ‌ها امان یابی... مرگ از دور تو را می‌بیند و می‌میرد. حیات الهی یابی» (همان، ۱۷). «این سخن شمس به گونه‌ای اعتقاد به بقاء بعد از فنا یا همان بقاءبالله است که تعدادی از عرفای مسلمان به آن اشاره کرده‌اند.» (خدادادی، ۱۳۹۲: ۳۰۵)

تو بقا شو تا همه مرغان راه — ره دهندت تا بقا در پیشگاه

(عطار،۱۳۷۱: ۷۰)

در انتهای مقام فناء، عطار و شمس، به یگانگی سالک با خداوند و یا مقام انسان کامل پرداخته‌اند. از دیدگاه شمس، پیر کامل، همان انسان کامل است که تجلی تامّ و تمام حق تعالی در قالب بشری است (خدادادی،۱۳۹۲: ۳۱۲).

نتیجه گیری

از آنچه در این مختصر به آن اشاره شد، چنین می‌توان نتیجه گرفت که اگر چه سخنان شمس در باب هفت وادی سلوک به صورت بسیار پراکنده در لابه‌لای کتاب مقالات شمس او مندرج هستند، اما می‌توان آنها را به صورتی طبقه‌بندی شده و ساختارمند عرضه کرد. اما با توجه به آنچه شرح داده شد متوجه می‌شویم که عطار و شمس در بسیاری از مفاهیم عرفانی مورد نظر در باب هفت وادی سلوک با یکدیگر متفق الرأی هستند. نکته قابل توجه این است که اگر چه بیان هر عارف در باب وادی‌های عرفان با یکدیگر تفاوت‌هایی دارد اما در نهایت مقصود به یک مقصد می‌رسند و این می‌تواند نشان از تاثیر شگرف عطار بر روی عارفان بعد از خود باشد. در این پژوهش نگارنده سعی کرده است نتیجه هر بحث را در پایان همان مبحث ارائه دهد. تا از اطاله سخن جلوگیری کند.

منابع

ـ انصاری هروی، ابواسماعیل عبدالله، (۱۳۶۸)، صد میدان، به تصحیح قاسم انصاری، کتابخانه طهوری، تهران، ایران، چاپ چهارم.
ـ تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، خوارزمی، تهران، ایران، چاپ سوم.
ـ خدادادی، محمد، (۱۳۹۲)، بازتاب اندیشه‌های شمس تبریزی در مثنوی مولوی، انتشارات دانشگاه یزد، یزد، ایران.
ـ خسروی، حسین، (۱۳۸۷)، نگاهی به نمادپردازی عطار در منطق‌الطیر، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، پاییز، سال چهارم، شماره ۱۲.
ـ سجادی، سیدجعفر، (۱۳۸۶)، فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی، انتشارات طهوری، تهران، ایران، چاپ هشتم.
ـ سراج طوسی، ابونصر، (۱۹۶۰)، اللّمع فی التصوف، با تحقیق و مقدمه عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی، دار الکتب الحدیثه و مکتبهٔ المثنی، مصر.
ـ عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد، (۱۳۷۱)، دیوان عطار، به تصحیح تقی تفضلی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ایران، چاپ ششم.
ـ ـــــــــــ (۱۳۸۶)، منطق‌الطیر، به اهتمام و تصحیح سید صادق گوهرین، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ایران، چاپ بیست و چهارم.
ـ ـــــــــــ (۱۳۸۸)، منطق‌الطیر، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، سخن، تهران، ایران، چاپ پنجم.
ـ فدوی، طیبه، طغیانی، اسحاق، (۱۳۸۹)، بررسی و تحلیل بازتاب فنا در منطق الطیر عطار، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینهٔ معرفت دانشگاه شهید بهشتی، صص ۹۹-۱۱۹.
ـ گوهرین، سیدصادق، (۱۳۸۱)، شرح اصطلاحات تصوف، زوار، تهران، ایران، چاپ دوم.
ـ مجلسی، محمدبن باقر، (۱۳۷۱ه.ق)، حیاة القلوب در قصص و احوالات پیغمبران عظام و اوصیاء ایشان، کتابخانه‌ی اسلامیه، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ مولوی، عبداللطیف، (۱۳۱۵) لطایف الغات، فرهنگ مثنوی ملای روم، چاپ کتابفروشی خاور، تهران، ایران.
ـ همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۹)، مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید؟)، انتشارات موسسه نشر هما، تهران، ایران، چاپ هفتم.

تمایز و تشابه آیات و احادیث در نگرش مولانا و شمس

زینب رحمانیان[1]
الهام رستاد[2]

چکیده

زبان و ادب فارسی، در طول زمان، چنان با فکر و فرهنگ قرآنی و حدیثی پیوندی مبارک یافته است که برای پژوهشگری که امروزه دربارهٔ ادب فارسی به کند و کاو می‌پردازد، چاره‌ای جز شناخت آموزه‌های قرآنی و حدیثی باقی نمی‌ماند. شمس تبریزی و مولانا از شگفت انگیزترین چهره‌های ادبی و عرفانی در طول تاریخ ایران می باشند.

این دو عارف علاوه بر اشتراکات فکری و عقیدتی در مواردی از جمله تفسیر آیات و احادیث با یکدیگر اختلاف نظر دارند. که با تأمل در منابع این دو فرهیخته می‌توان آن را استنباط و استخراج کرد.

در پژوهش حاضر سعی بر آن است با نگرش اجمالی، اختلاف نظری که باعث متمایز و متشابه شدن محور فکری این دو عارف در زمینه تفسیر آیات و احادیث می‌گردد، مورد تحلیل و تشریح قرار گیرد. روش تحقیق در این پژوهش، به شیوه توصیفی ـ تحلیلی می‌باشد و جمع‌آوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای صورت گرفته است.

واژگان کلیدی: آیات، احادیث، تشابه آراء شمس و مولانا، تمایز آراء شمس و مولانا.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی ـ ادبیات عرفانی، مدرس دانشگاه علوم پزشکی واحد جهرم
۲. عضو هیأت علمی مرکز آموزش عالی اقلید

مقدمه

با نگاهی به آثار و متون صوفیانه و عارفانهٔ فارسی در قرون مختلف، از مایه و میزان اثرپذیری این آثار از مفاهیم، مضامین، فضا، فرهنگ قرآنی و حدیثی در شگفت می‌شویم. در هر یک از آثار عارفانهٔ بر جای مانده از این قرون، ده‌ها بلکه صدها آیه و حدیث عیناً اقتباس یا تضمین شده و محور و مدار مضمون‌پروری‌ها و نکته‌گویی‌های صوفیانه و عارفانه قرار گرفته است.

وقتی که از ارتباط صوفیان و عارفان در قرون مورد نظر با قرآن و حدیث سخن می‌گوییم، مقصود تنها این نیست که آنها نوشته‌های خویش را به زیور و زینت آیات و احادیث می‌آراسته‌اند و از این طریق، نوشته‌های خویش را وجاهت و طراوت می‌بخشیده‌اند بلکه سخن این است که قرآن و حدیث با ذهن و ضمیر صوفیان و عارفان راستین پیشین چنان عجین شده که این دو «چون شیر و شکر به هم در آمیخته‌اند». به تعبیر دیگر، مضامین و مفاهیم قرآنی و حدیثی در آن اعصار بر ذهن، زبان زندگی صوفیان و عارفان سایه و سیطره افکنده بود.

شمس و مولانا از شوریدگان عالم هستی می‌باشند که می‌توان آنها را در زمره ارواح بزرگی قرار داد که کمتر انسانی می‌تواند نسبت به عظمت روحی این دو شخص معرفت و ادراک پیدا کند. اعتقاد جمع بر آن است که این دو عارف نامی از حیث آراء و اندیشه با یکدیگر مشترک بوده و هیچ گونه اختلاف نظری بین آنها یافت نمی‌شود؛ در حالی که با بررسی آثار باقی مانده از آنها می‌توان به تفاوت گاه چشمگیری که بین آن دو حکم فرماست پی برد.

این تمایزها فقط در جنبه ژنتیک، محیط پرورش ـ تربیتی، خانواده و ... حکم فرما نیست بلکه شامل زمینه‌های مختلف فکری نیز می‌شود؛ امری که ناشی از تعالیم استادان و مربیان متفاوت، شیوه سلوک، جایگاه و مقام عرفانی آنها و ... می‌باشد. در این جستار سعی بر آن است که این تشابه و تمایز آراء در زمینه تفسیر آیات و احادیث بررسی شود.

تشابه در تفسیر آیات و احادیث

آیه «الم تر الی ربک کیف مد الظل»

ترجمه آیه: «یعنی آیا ندیده‌ای که پروردگارت چگونه سایه را گسترده است؟» (فرقان/ ۴۵) مولانا، سایه را رمز وجود اولیا می‌داند و بر این باور است که این سایه‌ها، نشانه‌های نور حق هستند:

کیف مدا الظل نقش اولیا است　　کو دلیل نور خورشید خدا است
(مولوی،۱۳۷۶: ۱/ ۴۲۸)

روز سایه آفتابی را بیاب　　دامن شه شمس تبریزی بتاب
(مولوی،۱۳۷۶: ۴۳۰)

شمس نیز در تأویل این آیه معنای سایه حق را همان نور حق می‌داند: «معنی این آیت چیست که

الم تر الی ربک کیف مد الظل چه می گوید؛ این آیت که الله نور السموات و الارض می‌باشد» (شمس تبریزی، بی‌تا: ۱۷۷). مولانا و شمس از تسلط ذات الهی بر عرش و آسمان سخن به میان می‌آورند؛ در برابر ذات الهی، اضداد معنا ندارد و همه چیز رنگ وحدت دارد. شاید در نگاه اول، نور از سایه جدا باشد، اما در مقابله با ذات الهی هر دوی آنها یکی است.

در توصیف و شرح این آیه می‌توان گفت که خداوند برتر و بالاتر از آن است که چیزی از مخلوقات و آفریده‌های او دلیل بر وجود مطلق حق باشد؛ زیرا ذرات پراکنده در تابش خورشید که هنگام غلبه نور خورشید نابود و ناپدیدند، اگر چه بدون وجود خورشید موجودند، ولی به واسطه نور خورشید در جهان ظهور برای حس آشکار می‌گردند. با اینکه وجود و نور و بزرگی و غلبه آن دیده بینندگان را در پرتو خود گرفته و چشمان آنها را پوشانده است، پس خورشید عظمت و جلال ازلی و نور درخشان جمال الهی که نورانی‌تر از هر نوری است بر همه عناصر هستی غلبه دارد؛ بنابراین توجه به حقیقت وجود منبسط و گسترده ذات الهی بر هر موجود این نتیجه را به ما می‌دهد که او در مرتبه کمال و تمام خود بدون آمیزش عدم موجود است و همچنین بر این نکتهٔ مهم تأکید دارد که برای او در اصل وجود، ثانی و دومی وجود ندارد و هر چه که فرد آن را دومین او پندارد بعد از توجه تمام آن را همانند نخستین می‌یابد.

سهروردی در کتاب تلویحات به این موضوع اشاره کرده است:

> اصل حقیقت وجود گواهی بر ذات وجود خود دهد که او واجب قدیم، و قیوم (بر پا دارنده) غیر خود است و او را در وجودی که آن کمال وجود و استواری و تأکد اوست، شریک و انبازی نیست و این برهانی لطیف و دقیق و بسیار باریک است (سهروردی، ۱۳۷۱: ۳۱۴).

حدیث «یَنظر بَنورِ الله...»

این حدیث بخشی است از این حدیث: «اِتَّقُو فراسته المؤمن فانه ینظر بنور الله» (از فراست مؤمن بپرهیزید که او با نور خدا نگاه می‌کند) (جامع صغیر، ج۱، ۹). مولانا در تفسیر این حدیث این می‌گوید:

مـؤمـــن ار ینظـر بـــنور الله نبـود　　عیـب مؤمـن را برهنـه چـون نمـود
(مولوی،۱۳۷۶: ۱ /۱۳۴۱)

و شمس بیان می‌کند: «آنها که تمییز الهی دارند که ینظر بنور الله دانند که آنچ در نظر وی هنرست و دقیق بینی است، در نظری که بعد از نظرهای باقی ماند حماقت است و حجاب» (شمس تبریزی، بی‌تا: ۳۶). هر دو بر این باورند که مؤمن به واسطه نور حق می‌تواند حق را از باطل تشخیص دهد؛ در حالی که به خودی خود هیچ استقلالی ندارد و وجودش وابسته به انوار الهی می‌باشد.

> معاویهٔ بن عمار گوید: به امام صادق (علیه‌السلام گفتم: فدایت شوم؛ معنی این حدیثی که از شما شنیدم «المؤمن فَانه ینظر بنور الله چیست؟» حضرت فرمود: «آن حدیث کدام است؟» گفتم: «همانا مؤمن با نور خدا می‌بیند». حضرت فرمودند: «ای معاویه! خداوند مؤمن را از نور خود آفرید و آنها را در رحمت خود غوطه‌ور ساخت و از آنها، روزی که خودش را به آنها

شناساند، برای ولایت شناخت خودش و ما میثاق و پیمان گرفت. پس مؤمن برادر مؤمن است از یک پدر و یک مادر، پدرش نور است و مادرش رحمت؛ پس او با نوری که از آن خلق شده می‌بیند (مجلسی، ۱۳۶۲: ۷۴).

حدیث «آدم و من دونه خلف لوائی و لا فخر»

معنای حدیث: «آدم و همهٔ آنها که پس از او آمدند، زیر لوای من قرار دارند و این مایهٔ فخری نیست [یعنی، حقیقتی است که از باب فخر و مبالغه گفته نشده است]» (مسند احمد، بی‌تا: ۱/ ۲۸۱). این حدیث که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده، درباره مقام و جایگاه والای ایشان در میان دیگر انبیاء است.

مولوی در مثنوی به تفسیر این حدیث اشاره می‌کند:

مصطفـی زیـن گفـت کآدم و انبیـا　　خـلـف مـن باشـند در زیـر لـوا

(مولوی،۱۳۷۶: ۴ /۵۳۰)

شمس در این سخن می‌گوید:

اگر مرا از بهر او دوست داری فاضل‌تر باشد و مرا خوش‌تر آید از آنک او را از بهر من دوست داری، اینچ می‌گویی که غیر محبوب را به تبعیت دوست دارند که چنین کنند وقتی که محبوب راضی باشد به تبع داشتن آن غیر (شمس تبریزی، بی‌تا: ۸۲).

شمس و مولانا به حقیقت محمدیه و یا نور محمدیه اعتقاد دارند. اولین کسی که روح الهی در وجود او دمیده می‌شود و جهان بر اساس وجود او خلق می‌شود، همان روح محمدی می‌باشد. نجم الدین رازی در این باره می گوید: «محبت و عشق، قدیم است و از پیوند این قدیم در مرغ روح اولین آفریده خلق شد که آن را نور محمدی- روح محمدی و حقیقت حقه محمدیه می‌نامند» (رازی، ۱۳۷۹: ۱۰۱).

حدیث «إنَّ للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطن الی سبعه ابطن»

ترجمه حدیث: «همانا قرآن ظاهری دارد و باطنی و برای باطن نیز بطن دیگری هست تا هفت بطن» (جامع البیان، ج۱: ۳۵). در مقدمه تفسیر المیزان نیز آمده است: روایت‌هایی از پیامبر (ص) اهل بیت علیهم السلام در این خصوص وارد شده است مانند این فرمایش آنان که: «قرآن ، ظاهری دارد و باطنی. باطن آن هم باطنی دارد، تا هفت باطن» یا «تا هفتاد باطن» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۷).

در احادیث فراوانی آمده است که قرآن، هفت یا هفتاد باطن دارد (ابن بابویه، ۱۳۷۷: ۲۵۹). بر پایهٔ بررسی‌های انجام شده دیگر منبع روایت «سبعین بطناً»، تفسیر إعجاز البیان صدر الدین قونوی (م ۶۷۱ ق) می‌باشد. وی در تبیین «بطون قرآن و اسرار حروف» آورده است: «وَ مَن لا یُکشَفُ لَهُ هذا الطَّورُ لَم یَعرِف سِرَّ بُطونِ القُرآنِ الَّتی ذَکَرَها رَسولُ اللّه صلی اللّه علیه و آله بِقَولِه: «لِلقُرآنِ ظَهرٌ وَ بَطنٌ إلی سَبعَةِ أبطُنٍ» وَ فِی رِوایَةٍ «إلی سَبعینَ بَطناً» (قونوی، ۱۳۷۵: ۱۲۸).

سیّد حیدر آملی، از عرفای امامیه در قرن هشتم، در کتاب جامع الأسرار ضمن اشاره به این حدیث از احادیث دیگری یاد می‌کند که بطون قرآن را «هفت بطن»، «هفتاد بطن»، «هفتصد بطن» و «هفتاد هزار بطن» می‌دانند: «و قال النبیّ صلی الله علیه و آله : «إنَّ لِلقُرآنِ ظَهراً وبَطناً ، ولِبَطنِهِ بَطنٌ إلی سَبعَةِ أبطُنٍ» و ورد «سَبعینَ» و «سَبعَ مِائَةٍ» و «سَبعینَ ألفٍ» و غَیرُ ذلک» (آملی، ۱۳۹۱: ۵۳۰). در جای دیگر هر یک از این هفت بطن را به اسمی از اسامی قرآن که از خود آن اقتباس شده است، معرفی می‌کند. هر اسم منطبق با یک مرتبهٔ معنایی و در نتیجه هماهنگ با طبقه کسانی است که سطح فهمشان درخور با این مرتبه است. بدین‌ترتیب، تأویل از انسان‌شناسی فلسفی، جدایی‌ناپذیر است (همان، ۵۳۲).

بسیاری از علمای اهل سنت و تشیع، دارا بودن باطنی فراتر از کلمات ظاهری قرآن را پذیرفته‌اند؛ هر چند برخی افراد چون ابن تیمیه، به دلیل افراط صوفیان و عارفان برداشت‌های شخصی و ذوقی آنها از آیات، این حدیث را انکار کردند؛ اما به طور کلی بحث «تأویل» و قائل بودن به معانی باطنی برای آیات قرآن را بیشتر علما پذیرفتند.

مولانا نیز با توجه به صبغه عرفانی افکارش و توجه به این حدیث، باور دارد که قرآن چندین بطن دارد:

حرف قرآن را مدان که ظاهر است — زیر ظاهر باطنی هم قاهر است
زیر آن باطن یکی بطن دگر — خیره گردد اندرو فکر و نظر
همچنین تا هفت بطن ای بوالکرم — می‌شمر تو زین حدیث معتصم

(مولوی،۱۳۷۶: ۳ /۳ – ۴۲۲۱)

شمس نیز در این زمینه با مولانا هم‌رأی است. او اعتقاد دارد که معنای آن هفت بطن قرآن را فقط اهل الله و خاصان الهی درمی‌یابند. وی در تفسیر این حدیث می‌گوید: «پس تالی دیگر ماند که اهل قرآن است و اهل الله خاصه که واقف است بر آن هفت معنی که للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطن الی سبعه ابطن». (شمس تبریزی، بی‌تا: ۱۱۱). مولانا و شمس، ملاک و میزان هر مسلمان را در شیوه زندگی تمسک و پیروی از کلام خدا (قرآن) می‌دانند؛ البته نباید به معنای ظاهری الفاظ قرآن اکتفا کرد بلکه سالک عارف باید تلاش کند تا به لایه‌های پنهان معانی و حقایق قرآنی دست یابد. بسیاری از عارفان و صوفیان بر اساس همین اندیشه، به تفسیر عرفانی یا همان تأویل آیات قرآن روی آوردند. نمونهٔ این گونه تأملات عرفانی در آیات الهی را می‌توان در النوبهٔ الثالثه کشف الاسرار میبدی مشاهده کرد.

می‌توان گفت: «لفظ» ظرفی محدود از دنیای مادی و محسوس است. در حالی که «معنا» به عالم غیرمادی و نامحسوس تعلق دارد. بنابراین، واژه، دروازه‌ای تنگ است که می‌خواهد ذهن آدمی را به اقلیم پهناور معنا سوق دهد. معنا در خارج از این ظرف محدود به سرعت بالنده می‌شود و همراه با عمق تجربه و آگاهی آدمی تعمق می‌یابد. پس تنها با نگریستن به واژه نمی‌توان به این عمق و وسعت پی برد؛ زیرا در این صورت هرگونه کوششی برای فهمیدن رمز از کلمه بی‌نتیجه و یاوه خواهد ماند. از آن‌رو که معانی در زبان رمزآمیز به عالم ماورای عالم حس و تجربیات مشترک تعلّق دارد به ناچار باید هم از حصار معنی هم از قید الفاظ فراتر رفت.

عین‌القضات در تبیین این مسئله از تعبیر «زبان متشابه» استفاده می‌کند و می‌گوید:

> امثال این علوم که از آنها به عبارت متشابه تعبیر می‌شود فهم حقایق آنها از آن عبارات حاصل نمی‌گردد، مگر آن کس را که به طریق ذوق از تعلیم حق، استعداد دریافت آن حاصل شده باشد (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۵: ۹ ـ ۶۸).

حدیث «مَن کَتَمَ سِرَّهُ مَلَکَ امرَهُ»

ترجمه حدیث: «هر کس اسرارش را پنهان کند، بر کارش مسلّط می‌شود» (فروزانفر، ۱۳۸۳: ۳). این حدیث به شیوه‌های متعددی روایت شده؛ «من کتم سرّه حصل امرَه»؛ یعنی هر کس که رازش را پنهان نمود، به مرادش می‌رسد. مولانا دقیقا همین تفسیر را به شعر درآورده:

گفت پیغمبر هر آن کو سر نهفت　　زود گردد با مراد خویش جفت
(مولوی،۱۳۷۶: ۱ /۴۱)

شمس تبریزی، هر چند این حدیث را با همین تفسیر، پذیرفته؛ اما از آنجا که خوی هنجارشکنی و از زوایای مختلف به امور نگریستن در ذات او وجود دارد، به سخنی کاملا برعکس این حدیث نیز می‌اندیشد: «هر کس رازش را آشکار کند بر کارش مسلط می‌شود»؛ اما عقیده دارد اگر اهل و بندهٔ حقیقی باشی، می‌توانی در عین افشای راز، به مرادت برسی. در مقامات شمس آمده است:

> چنانکه رسول (ص) می‌فرماید: «من کتم سره ملک امره» آری بنده باشد و چرا پنهان گویم، مولانا شمس‌الدین تبریزی اعلی الله ذکره مسلم باشد که گوید من اظهر سره ملک امره الا آن بنده کو (شمس تبریزی، بی‌تا: ۲۵۹).

«راز» در عرفان مولوی و شمس به معنی حال پنهانی یا لطیفه‌ای نهانی بین محبّ و محبوب است که دیگری را بر آن وقوفی نیست و عقل و زبان از بیان و تفسیرش ناتوان است و دل تنها مأمن مطمئن آن است. درعرفان مولانا رازدانی و رازداری از آیین مسلم سلوک می‌باشد و سکوت سرعت بخش سیر سالک. در دفتر سوم مولوی می‌گوید:

عارفان که جام حق نوشیده‌اند　　رازها دانسته و پوشیده اند
هر که را اسرار کار آموختند　　مهر کردند و دهانش دوختند
(مولوی،۱۳۷۶: ۳ /۴۰ ـ ۲۲۳۹)

در عرفان، برای سرّ یا راز معانی زیر را ذکر کرده‌اند:

الف) معنی و مفهوم پوشیده و مختفی، امر کتمان و موضوعی که آشکار و هویدا نباشد. ب) یکی از اطوار سبعه و«اطوار سبعه یا لطایف هفتگانه انسان نزد جمهور عرفا بدین ترتیب است: طبع و نفس و قلب و

روح و سر خفی» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۰۱).

سر به معنی مذکور در فتوت‌نامه سلطانی به کار رفته: «کمیل زیاد نقل می‌کند که از امیرالمؤمنین علی(ع) پرسیدم که صوفی کیست؟ گفت آن که سر او صافی باشد و عقل او کافی باشد و دل او به عهد محبت وافی باشد» (واعظ کاشفی، ۱۳۵۰: ۴۴).

حدیث «لایسعنی سمائی و لا ارضی بل یسعنی قلب عبدی المؤمن»

ترجمه حدیث: «آسمان و زمین من، مرا دربرنمی‌گیرد؛ ولی من در قلب بندهٔ مؤمنم جای می‌گیرم» (مستمسک العروه، ج ۲: ۱۹۵). این حدیث قدسی که در بسیاری از کتب عارفان نقل شده است، نشان‌دهندهٔ عظمت قلب و دل انسان مؤمن است.

قلب یا دل در منظومه فکری بزرگان عرفان و سلوک معنوی جایگاه برجسته‌ای دارد و بسیاری از مباحث عرفانی بر مدار آن می‌چرخد. این لطیفه نهانی که مرکز تقلب و اضطراب عواطف، احساسات و مصدر غلیان و جوشش معنا در وجود آدمی است، مخزن‌الاسرار حقیقت انسان است و آن نقطه‌ای است که دایره وجود از دور حرکت آن به وجود آمد و کمال یافت و سر ازل و ابد به هم پیوست و مبتدای نظر در وی به منتهای بصر رسید و جمال و جلال وجه باقی بر او متجلی شد و عرش رحمان و منزل قرآن و فرقان و برزخ میان غیب و شهادت و روح و نفس و مجمع البحرین ملک و ملکوت و ناظر و منظور شد، دل محل و مخزن الاسرار الهی است که خداوند فرمود: «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ». (زمر / ۲۲)

جرجانی در تعریف این واژه می‌گوید: قلب لطیفه‌ای است ربانی، که به این قلب جسمانی صنوبری شکل که در طرف چپ سینه قرار داده شده تعلق دارد. آن حقیقت انسان است، حکیم آن را (نفس ناطقه) می‌خواند، روح باطن آن است، نفس حیوانی مرکب آن، و در انسان مدرک عالم، مخاطب و مطالب و معاتب هم اوست (جرجانی، بی‌تا: ۷۷). مولانا بر اساس همین تفسیر از حدیث می‌گوید:

گفت پیغامبر کـه حق فرموده اسـت — مـن نگنجـم هیـچ در بـالا و پسـت
در دل مـؤمـــن بـگنجـــم ای عجب — گـــر مـــرا جوئـی از آن دل‌هـا طلـب

(مولوی،۱۳۷۶: ۱/ ۲۶۲۰)

شمس نیز با استفاده از این حدیث، به این عظمت اشاره می‌کند: «تو عالم بی‌کرانی چه جای زمین‌ها و آسمان‌ها لا یسعنی سمائی و لا ارضی بل یسعنی قلب عبدی المؤمن در آسمان‌ها نیابی مرا بر عرش نیابی» (شمس تبریزی، بی‌تا: ۲۷۵). مولانا با شمس در این حدیث اتفاق نظر دارند که جایگاه حق در میان عرش و کرسی نیست بلکه در قلب یا دل مؤمن است که از آن می‌توان به گنجینه الهی و عرش خداوند یا محل تجلی ذات حق یاد کرد.

ابن‌عربی تعبیراتی شیوا از قلب نموده که علوّ مرتبت آن را در اندیشه وی بیان می‌کند؛ از آن جمله است: بیت حق، مشعر الهی، محل الهام، مکان علم و نور، شمع سراپرده شاهی، آینه نور الهی، ایمن آباد، حصن محکم و گلشن خرم. وی در رساله تحفهٔ السفرهٔ الی حضرهٔ البررهٔ پس از این‌که قلب را جای

شناسایی امور و آگاهی از علوم، عموماً و معرفت معارف ربانی و علوم الهی، خصوصاً می‌شناسد، مانند سایر عرفا تأکید می‌کند که معرفت مطمئن و دانش راستین و وصول به مقامات، تنها از راه پاک گردانیدن قلب از شوایب و آلودگی‌ها و بیرون کردن اغیار از آن حاصل می‌آید (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۱۷۵).

با وجود این، باید توجه داشت که واژه قلب در کلمات عرفا عموماً و در عبارات ابن‌عربی خصوصاً در معنایی گسترده‌تر از معانی مذکور به کار رفته است و آن را حقیقت جامعه انسانی، که جامع جمیع حضرات است، خوانده‌اند و مظهر هویت ذات و اسماء و صفات دانسته‌اند و نیز گفته‌اند که آن مظهر عدل، صورت احدیت، جمع بین ظاهر و باطن است و از زمین و آسمان و حتی از رحمت الهی وسیع‌تر است و بالاخره «عرش رحمان» است که اگر صفا و جلا یابد و از آلودگی‌ها پاک شود، همه علوم به‌ویژه معارف ربانی و علوم الهی در آن هویدا گردد (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۷۶).

قلب‌ها سه‌گونه‌اند: یکی قلب وارونه که هیچ خیر و خوبی ندارد و آن عبارت است از قلب کافر و دوم قلبی است که نکته سیاهی در آن هست و خوبی و بدی به آن توارد می‌کنند پس هرکدام از خوبی و بدی از آن سر زد بر آن غلبه می‌کند و سوم عبارت است از قلب باز شده و گسترش یافته که در آن چراغ‌هایی پر نور و تابناک وجود دارد و نور آن تا روز قیامت خاموش نگردد و آن قلب مؤمن است (کلینی، ۱۳۵۶: جزء ۴ / ۹۹؛ نیز بنگرید به: غزالی، ۱۳۵۲: ۱ / ۴۰ و ۴۱).

امام صادق(ع) می‌فرماید: خدای متعال وقتی خیر بنده‌ای را اراده کند، جلوه‌ای از نور را در قلب او ظاهر می‌نماید و نوری بر قلب او می‌زند که بر اثر آن سمع و قلب او روشن می‌شوند (کلینی، ۱۳۵۶: ۳ / ۷۸). پیامبر اکرم (ص) در هنگام دعا بسیار می‌فرمود:

> یا مقلّب القلوب، ثبّت قلبی علی دینک»، پرسیدند: یا رسول‌الله! چرا می‌ترسی؟ فرمود: «ما یؤمننی؟ و القلب بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلّبها کیف یشاء» یعنی، چه چیزی مرا امن گرداند؟ درحالی‌که دل بین دو انگشت از انگشت‌های خداست، و آن را چنان‌که خواهد بگرداند (همان، ۳۰ ـ ۱۲۹).

حدیث «علیکم بدین العجایز»

ترجمه حدیث: «بر شما باد که از دین پیرزنان پیروی کنید» (احیاء علوم الدین، ج۳: ۵۷) از روایات معروف که مورد استناد بزرگان پیشین قرار گرفته، حدیث منسوب به پیامبر (ص) است که وقتی از پیرزنی که با چرخ مخصوص قدیم ریسندگی می‌کرد، از شناخت آفریدگار جهان پرسید، پیرزن دست خود را از چرخ کشید و حرکت چرخ نیز متوقف شد و به پیامبر عرض کرد: چنان که این چرخ به محرکی نیازمند است، این جهان نیز به آفریدگار نیاز دارد. پیامبر با تحسین آن پیرزن فرمود: علیکم بدین العجایز.

مولانا با در نظر گرفتن این حدیث، علاوه بر تفسیری که از خود روایت برمی‌آید، از واژهٔ «عجایز» جمع «عجوزه» یعنی «ناتوان» استفاده می‌کند و از این طریق، منظور از عجایز را نه «پیرزنان» بلکه «ناتوانان واقعی از درک حقیقت توحید» می‌خواند. او به حال چنین ناتوانانی غبطه می‌خورد که از همان آغاز به عجز خود اعتراف کردند و با اعتماد کامل به حق و پیر راه، سیر و سلوک را آغاز کردند:

خرم آن کین عجز و حیرت قوت اوست　　در دو عـالـم خـفته اندر ظـل دوست
هــم در اول عــجــز خــود را او بدید　　مــرده شـد دیـن عـجـایـز بـرگـزید
(مولوی،۱۳۷۶: ۶/ ۴۸۲۷)

در مقالات شمس آمده است: «پیش تو و دل تو حجابی است همچنین من آن حجاب را برمی‌دارم بی‌نیاز باید به حضرت علیکم بدین العجایز نیاز ایشان از همه» (شمس تبریزی، بی‌تا: ۳۰۷). در این کلام، عارف از اظهار عجز و ناتوانی در مقابل ذات حق که بی‌نیاز مطلق است، سخن گفته و تنها حجاب میان خدا و بنده را، نفس و وجود انسان می‌داند که از طریق عشق به واجب الوجود این پرده‌ها کنار می‌رود و سالک در دو عالم اظهار بی‌نیازی می‌کند. ابوسعید ابوالخیر در کتاب اسرار التوحید می‌گوید: «حجاب میان بنده و خدای، آسمان و زمین و عرش و کرسی نیست؛ پندار تو و منی تو حجاب است، از میان برگیر و به خدای رسیدی» (میهنی، ۱۳۸۱: ۲۳۰).

برداشتن این حجاب از طریق عشق به وجود ذات الهی است به طوری که عین القضاۀ سعی می‌کند این حدیث را چنین تأویل نماید:

> علیکم بدین العجایز؛ سخت خوب گفت که ای عاجز که تو سر و طاقت عشق نداری، ابلهی اختیار کن که: اکثر اهل الجنه البله و للمجالسه قوم آخرون. هر که بهشت جوید او را ابله می‌خوانند؛ جهانی طالب بهشت شده‌اند و یکی طالب عشق نیامده، از بهر آنکه بهشت نصیب نفس و دل باشد و عشق نصیب جان و حقیقت (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۱۱۱).

در تحلیل این دلیل نکات ذیل قابل تأمل است:

۱) حدیث خود بر استدلال عقلی، اما متناسب فهم قائل آن استوار است. در این حدیث پیرزن از برهان حرکت ارسطویی به طور خود جوش استفاده کرده است.

۲) مخاطب حدیث اکثریت مردم است که دین خود را از امور حسی به دست می‌آورند. پیامبر (ص) تأکید می‌کند که در این راه، ایمان و باورشان به خدا باید بسان آن پیرزن باشد که به یقین محکم رسیده است. شیخ محمود شبستری در *گلشن راز* می‌سراید:

چــه کــردی فهــم از دیــن العجائــز　　کــه بر خــود جهل می‌داری تو جائز
اگــر مــردی بــرون آی و نظــر کــن　　هر آنچه پیشـت اسـت از آن گذر کن
بــرون آی از ســرایم خــود نهانــی　　بـگـو مـطـلــق حـدیـث«مـن رآن»
(لاهیجی، ۱۳۷۴: ۱۴۶)

تمایز در تفسیر آیات و احادیث

آیه «الرحمن علی العرش استوی»

ترجمه آیه: «خداوند رحمان بر عرش استیلا یافته است» (طه/۵). این آیه یکی از آیات بحث‌برانگیز

قرآن است؛ چرا که برخی در شناخت ذات الهی با این آیه دچار اشتباه شدند و خداوند را موجودی تصور کردند شبیه انسان که بر تخت می‌نشیند. در میان فرقه‌های کلامی، اشاعره معتقدند باید بی‌آنکه در مورد این آیه جستجو و تفحصی کنیم، بدان ایمان داشته باشیم و معتزله به تأویل واژۀ «عرش» پرداخته‌اند. مولانا «عرش» را در مفهوم «دل» تأویل کرده است که چون از هواهای نفسانی پاک شود، حق‌تعالی بر آن مستولی می‌گردد و بی‌هیچ واسطه‌ای بر آن حکم می‌راند:

تـخـــت دل معمـور شـد پـاک از هوا　　بـر وی الرحمن، علی العرش اسـتوی
حکـم، بـر دل بعـد از این بی‌واسـطه　　حـق کند چـون یافت دل ایـن رابطه
(مولوی،۱۳۷۶: ۱ /۶ – ۳۶۶۵)

اما شمس این آیه را به گونه ای دیگر تأویل می‌کند؛ آنگونه که عرش را مظهر دل پیامبر اکرم (ص) قلمداد کرده؛ حتی آیه«له ما فی السموات و الارض» یعنی «کلید آسمان‌ها و زمین در دست اوست» را هم در حق رسول اکرم (ص) می‌داند و چنین بیان می کند: «الرحمن علی العرش استوی» آن عرش دل محمد است. اگر پیش از او استوی نبود به وقت او چون بود، قصه خود می‌گوید «طه مرنج رنج مبین این قصه برای رنج تو نیاوردیم»... «له ما فی السموات و ما فی الارض؛ سماوات دماغ اوست، ارض وجود او، همه قصه اوست استوی حال اوست...» (شمس تبریزی، بی تا: ۲۱۸).

آیه «قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی»

ترجمه آیه: «بگو جز این نیست که من هم بشری چون شمایم (جز اینکه) به من وحی می‌شود» (کهف/۱۱۰). مولانا این آیه را به دو گونه تأویل و تفسیر می‌کند. در دفتر چهارم مثنوی، مولانا بیان می‌کند که پیامبران از جنس خود انسان خلق می‌شدند به گونه ای که اگر از جنس و نوع دیگری بودند چه بسا دعوت آنها به سوی توحید و حق به موفقیت نمی‌رسید:

زآن بـــود جـنـس بـــشر پـیـغـمبران　　تـا بـــه جـنسیـت رهـنـد از نـاودان
پـــس بشر فـرمـــود خـــود را مثلکم　　تـا بـه جـنسیت آییـد و، کم گردیدگم
زآنکه جنسـیت عجایب جاذبی اسـت　　جاذبش جنس است هر جا طالبی ست
عیســی و ادریس بـــر گردون شـدند　　بـا مـلایـک چـونک هـم جنس آمدند
(مولوی،۱۳۷۶: ۴ /۷۲ – ۲۶۶۹)

در دفـتر پنجـم مولانا تفسیر دیگری در این زمینه ارائه می‌دهد؛ بر بر مبنای این تفسیر ترکیب گوشت، پوست و استخوان در پیامبران و انسان‌ها یکسان می‌باشد؛ اما میان این ترکیب‌ها و آمیختگی‌ها تمایزی با افراد بشر قایل می‌شود:

هسـت ترکیب محمد لحم و گوشـت　　گر چه در ترکیب، هر تن جنس اوست

گوشت دارد، پوست دارد، استخوان　　هیچ این ترکیب را باشد همان؟
کاندر آن ترکیب آمد معجزات　　که همه ترکیب‌ها گشتند مات
(مولوی،۱۳۷۶: ۵ /۲۵ – ۱۳۲۳)

ظاهرش ماند به ظاهرها و لیک　　قرص نان از قرص مه دور است نیک
(مولوی،۱۳۷۶: ۵ /۱۳۲۹)

اما شمس در تأویل این آیه به سبب نزول آن اشاره دارد. ماجرا این گونه بود که حضرت علی (ع) با پیامبر (ص) تا روز دهه عاشورا از خوردن گوشت امتناع می‌کند. هنگامی که پیامبر متوجه می‌شود ضعف بر رخسار این بزرگوار نمایان گشته است، از حضرت علی (ع) می‌پرسد چرا این کار را کرده‌ای؛ در حالی که من مصداق «لست کاحدکم اظل عند ربی یطعمنی و یسقینی» هستم. وقتی پیامبر خطاب به مولا علی (ع) چنین گفت از جانب حق این آیه نازل شد که «قل انما انا بشر مثلکم» فرق به همین اندازه است که «یوحی الی» می‌باشد. خداوند به پیامبر خطاب می‌کند که بگو من بشری مانند شما هستم جز اینکه وحی بر من نازل می‌شود (شمس تبریزی، بی تا:۲۳۲-۳).

حدیث «لی مع الله وقت»

که قسمتی است از این حدیث نبوی «لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل» (تفسیر صافی، ج۱: ۱۱۸) یعنی «من با خداوند لحظاتی دارم که در آن لحظات هیچ فرشته مقرّب یا پیامبری راه ندارد (این لحظات ویژهٔ من و خداوند است)». در دفتر مثنوی و کتاب *فیه‌مافیه* در مورد آن نظر داده شده است (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۳۹). مولوی در دفتر اول مثنوی از این حدیث استفاده کرده و آن را در معنی فارغ شدن از عقل و رسیدن به مرحله فنا آورده است:

لا یسع فینا نبی مرسل　　والملک و الروح ایضا فاعقلو
(مولوی،۱۳۷۶: ۱ /۳۹۶۸)

در کتاب *فیه‌مافیه* از استغراق مغمی و صاحب مدهوش در نماز سخن به میان می‌آورد:

> اکنون این نبی که نماز را پیدا کرده است، چنین می‌گوید که «لی مع الله وقت لا یسعنی فیه نبی مرسل و لا ملک مقرب» پس دانستیم که جان این نماز این صورت تنها نیست بلکه استغراقی است (زمانی، ۱۳۹۰: ۱۲).

شمس در تفسیر این آیه بیشتر بر مرتبه وقت اهمیت می‌دهد و به صورت پراکنده بارها در در مقالات به این حدیث استناد می‌کند و برخلاف دیگر عرفای عصر بر این باور است که وقت عارف مدام و پیوسته است:

این مشایخ را می‌پرسم که «لی مع الله» این وقت مستمر باشد؟ این مشایخ احمقی که می‌گویند که نی مستمر نباشد. گفتم: آخر یکی درویشی از امت محمد را یکی دعا می‌کرد و می‌گفت که خدا تو را جمعیت دهاد! گفت: هی هی، این دعا مرا مکن. مرا دعا کن که یا رب جمعیت از او برگیر. خدایا تفرقه‌اش ده که من عاجز شدم، عفج شدم در جمعیت (شمس تبریزی، بی‌تا: ۳۳۵).

شمس در شرح این آیه بیشتر بر قسمت اول آن نسبت به مولانا که به کل حدیث می‌پردازد توجه دارد.

حدیث «نعم المال الصالح للرجل الصالح»

ترجمه حدیث: «شایسته است مال حلال و نیک برای انسان صالح باشد» (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۶۳). مولوی بر بهره‌مندی انسان مؤمن از نعمت‌های الهی تأکید می کند و بر این باور است که حقیقت دنیا که باید از آن دوری جست، غفلت از یاد خدای ـ تعالی ـ است؛ در غیر این صورت داشتن نعمت و انفاق آن در راه خدا، همان نعمت صالحی است که پیامبر (ص) به آن اشاره فرموده است:

چیست دنیا؟ از خدا غافل بدن — نی قماش و نقره و میزان و زن
مال را کز بهر دین باشی حمول — نعم المال صالح خواندش رسول
آب، در کشتی، هلاک کشتی است — آب اندر زیر کشتی، پشتی است
چونک مال و ملک را از دل براند — زآن سلیمان خویش، جز مسکین نخواند

(مولوی،۱۳۷۶: ۱ /۸۶ – ۹۸۳)

شمس در تفسیر این حدیث دنیا را مانند شخص صاحب جمالی تصور می‌کند که ابتدا تسلیم اوامر شیطانی است اما هر گاه نگاهش به بنده مؤمن خداوند افتاد، خواه ناخواه از شرمساری همچون مسلمانی به جلو گام برمی‌دارد؛ آنگونه که برای بندهٔ خدا بهترین نعمت است: «اکنون دنیا صاحب جمالی است کافر، چون بندهٔ خدا را دید عاشق شد و مسلمان شد و اسلم شیطانی شد: «و نعم المال الصالح للرجال الصالح» شد» (شمس تبریزی، بی تا: ۲۳۲).

حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»

ترجمه حدیث: «هر کس خود را بشناسد، پس به تحقیق خدا را شناخته است» (غررالحکم و دررالکلم، بی‌تا: ۶۲۴). مولانا در دفترپنجم مثنوی و حتی *فیه‌مافیه* این حدیث را به همان شکلی که معنی شده است در نظر می‌گیرد بدون آن که به تأویل و تفسیر آن بپردازد:

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

(مولوی،۱۳۷۶: ۵ /۲۱۱۴)

در کتاب *فیه‌مافیه* آمده است: «آدمی اسطرلاب حق است، اما منجمی باید که اسطرلاب را بداند... پس اسطرلاب در حق منجم سودمند است که: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (زمانی، ۱۳۹۰: ۱۰). شمس از این حدیث برخلاف مولانا تأویل‌های مختلفی دارد و در مفهوم «عرف نفسه» آن را «عرف نفسی» ذکر می‌کند و می‌گوید:

> «سی که نفس خدا را که منم شناخت خدای مرا شناخته انبیا همه معرف همدیگرند سخن انبیا شارح و مبین همدیگرست، بعد از آن یاران گفتند که یا رسول الله هر نبی معرف من قبله (پیامبران پیش از خود) بود تو خاتم النبیینی معرف تو که باشد گفت: من عرف نفسه فقد عرف ربه یعنی من عرف نفسی فقد عرف ربی هستم (شمس تبریزی، بی‌تا: ۲۱).

در جای دیگر نفس را به وجود انسان نسبت می‌دهد به طوری که هر کس در خودش نگاه کند خدای خود را می‌بیند و دچار حیرت می‌شود: «یعنی در خود نگری مرا ببینی این به آن نزدیک است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» چون در خود نظر کرد او را بدید از تجلی آن خود او که بود مندک شد» (همان، ۸۶). در جای دیگر نفس را از اماره و مطمئنه سخن می‌گوید که نفس اماره با حضور خدا تبدیل به مطمئنه می‌شود:

> هر که این را از آن داند، دورتر انداخت محروم تر ماند، از آنک خطوه آن خطوه کدام است؟ «من عرف نفسه فقد عرف ربه» آنک اماره نامش کرده اوست مطمئنه هر گه من با او باشم از چه غم دارد از همه عالم باک ندارد (همان، ۸۶ ـ ۲۸۷).

در جای دیگر نفس را همان وجود و حقیقت وجود آدمی می‌داند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه گفتم زیرا نفس محیط است به همه نفس وجود چیزی است که به خردکی باید آن خو گرفتن» (همان، ۳۶۱).

حدیث «جز یا مؤمن فانّ نورک اطفأ ناری»

ترجمه حدیث: «[آتش دوزخ در قیامت به مؤمن گوید] از من بگذر که نور تو شعله مرا خاموش کرد» (جامع صغیر، ج۱: ۵۱۵). این حدیث نیز از پیامبر (ص) نقل شده است. مولوی، فعل «جز» در این حدیث را به معنی «عبور کردن و توقف نکردن» در نظر گرفته و با استفاده از آن، به این نکته تأکید می‌کند که برای دفع شرّ و بدی، باید از ضد آن نیکی و احسان کمک گرفت؛ به همین ترتیب نور مؤمن، لهیب آتش جهنم را از بین می‌برد:

مصطفی فرمود از گفت جحیم — که به مؤمن لابه ور گردد ز بیم
گویدش بگذر ز من ای شاه زود — هین که نورت سوز نارم را ربود
پس هلاک نار نور مؤمن است — زانکه بی‌ضد دفع ضد ناممکن است

(مولوی،۱۳۷۶: ۲ /۱۵۲۰)

اما شمس بر این باور است که دوزخ از آتش خویش در عذاب است؛ او از دیدن دوزخیان می‌سوزد؛ ولی مشتاق و آرزومند روی مؤمن است و منظور از «جز» به معنی «بگذر» طلب مثبت است؛ یعنی دوزخ تقاضا می‌کند که مؤمن بیاید و از کنار او عبور کند تا به واسطهٔ نورش، آتش درونش آرام گیرد. او چنین بیان می‌کند: «در دوزخ ما همه عارفان باشند، دوزخ ما چنین باشد، آن یکی هست که دوزخ از او می‌نالد و می‌گوید دوزخ آمد، دوزخ آرزومند مؤمن است. می‌گوید: جز یا مؤمن فان نورک اطفی ناری» (شمس تبریزی، بی‌تا: ۹۲). در جای دیگر می‌گوید: «اگر وازرم باشد برنگیرم، اکنون وازر نیستم دوزخ من از من حذر می‌کند و می ترسد آخر می‌گوید جز یا مؤمن فان نورک اطفی ناری» (همان، ۱۶۰).

بنابراین از دیدگاه مولانا، دوزخ در برابر مؤمن احساس ترس دارد و از نگاه شمس، به او مشتاق است ... محمد علی طاهری در این زمینه می‌گوید:

> جهنم گذرگاه پر رمز و رازی برای همه افراد است که برخی به سادگی از آن عبور می‌کنند و برخی دیگر، رنج بسیاری را در آن متحمل می‌شوند تا آمادگی ورود آنها برای بهشت فراهم شود (طاهری، ۱۳۹۰: ۲۳۸).

در جای دیگر معتقد است همه انسان‌ها اعم از مؤمن و فاسق از جهنم عبور کرده و به خدا رسیده و خدا می‌شوند. بسیاری از عرفا در مورد جهنم نظریاتی طبق تفسیر مولانا دارند؛ بایزید بسطامی در یکی از سخنان خود می‌گوید: «دلم می‌خواهد زودتر قیامت برپا شود تا خیمه خود را برطرف دوزخ زنم که چون دوزخ مرا بیند پست شود و به این وسیله راحتی مردم را فراهم کرده باشم» یا در جای دیگر آمده است:

> روزی حاتم اصم به مریدان خود گفت: «هر کس از شما در روز قیامت شفاعت اهل دوزخ را نکند، مرید من نخواهد بود». این سخن را برای بایزید نقل کردند، گفت: مرید من کسی است که در کنار دوزخ بایستد و دست کسانی که اهل آن باشند را بگیرد و به بهشت بفرستد و خود در جای آنها قرار گیرد (نور بخش، ۱۳۸۵: ۱۲۱).

حدیث «المؤمنُ کنفس واحده»

این سخن به صورت‌های مختلفی نقل شده و برخی آن را حدیث دانسته‌اند؛ «المؤمنون کرجلٍ واحد» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۴۳) نظیر آن از امام صادق (ع) نقل شده است: «المؤمنون فی تبارهم و تراحمهم و تعاطفهم کمثل الجسد» (بحار الانوار، ج۷۱: ۲۳۴) مؤمنان در نژاد، مهربانی و عوطفتشان نسبت به یکدیگر همانند یک بدن هستند. مولانا در مثنوی معنوی ذیل این حدیث می‌سراید:

چـــون نمانـــد خانه‌هـــا را قاعـــده　　مـــؤمنان مـــــانند نـــفس واحـــده
(مولوی،۱۳۷۶: ۴ /۴۱۸)

مشـــفقان گردنـــد همچـــون والـــده　　مســـلمون را گفـــت نفـــس واحـــده
(مولوی،۱۳۷۶: ۲ /۳۷۱۱)

و شمس می‌گوید:

> المؤمن کنفس واحده پس دعوت انبیا همین است که ای بیگانه، به صورت، تو جزء منی از من چرا بی خبری؟ بیا ای جزو از کل بی‌خبر مشو با خبر شو، با من آشنا شو، او می‌گوید خود بکشم و با تو آشنا نشوم و دریغا می‌زنم، فی الجمله در آن خلوت‌ها ظاهر هر چند پیش روند خیال بیش می‌شود و پیش پیش رو ایستند و درین روش متابعت هر چند پیش روند، حقیقت بر حقیقت و تجلی بر تجلی (شمس تبریزی، بی‌تا: ۷۷).

در سخن مولانا محوریت بحث، اتحاد و همدلی میان مؤمنان است؛ در حالی که شمس از این حدیث، تفسیر دیگری دارد. تأکید او بر وحدت وجود و یکی شدن سالک و مؤمن با ذات الهی می‌باشد. انسان و تمام هستی تجلی‌ای از جمال حضرت حق هستند و چیزی جدا از کل (واجب الوجود) نیستند. در این مورد می‌توان به نظریات کسانی چون ابن‌عربی، اکهارت و جنید استناد نمود. ابن‌عربی، بنیان‌گذار نظریهٔ وحدت وجود، می‌گوید:

> وقتی که به این معرفت داخل شدم تجلی برایم واقع شد، در نوری بدون شعاع؛ و آن نور را حقیقتا دیدم و خود را با آن نور دیدم و همه اشیا را در خویش دیدم و نیز آنها را از طریق نورهایی که در ذات خود حمل می کردند دیدم ... و مشهدی عظیم یافتم که حسی بود نه عقلی و صورت بود نه معنا (ابن‌عربی، بی‌تا: ۶۳۳).

در جای دیگر می‌گوید:

> حق در دنیا دائما در حال تجلی است. پس خواطر انسان از تجلی الهی متنوع می‌شود، لیکن کسی این را نمی‌فهمد مگر اهل الله. همچنان که همین طایفه می‌فهمند که اختلاف صوری که در دنیا و آخرت در جمیع موجودات ظهور می‌یابد همه چیزی غیر از تنوع خداوند نیست. پس او ظاهر است، زیرا عین هر شیء است (همان،۴۷۰).

نشانه‌های دیدگاه وحدت وجود را در نظریات عارفان پیش از ابن عربی نیز می‌توان یافت. جنید در این باره از قول شعرانی می‌گوید: «هر کس حق را ببیند، خلق را نمی‌بیند» (شعرانی، ۱۳۷۸: ۱۳).
اکهارت در این زمینه می‌گوید:

> در این حال اهل الله هر چیزی را که می بینند و یا می‌شنوند (هر چه باشد) خدا را می‌بینند. در این حال جزء تجلی الهی چیزی را درک نمی‌کنند. هر چیزی برای آنها رایحه الهی دارد؛ زیرا تنها خدا در چشم نفس آنها نشسته است؛ مثلا اگر زمانی طولانی به خورشید نگاه کنید، پس از آن به هر چیز دیگری غیر از خورشید بنگرید تصویر خورشید را در آن خواهید دید. به همین سان همه چیز برای تو خدای صرف خواهد شد؛ زیرا در هر چیزی تنها او را می‌بینی (اکهارت، ۱۹۷۶: ۹ ـ ۵۸).

عرفای بسیاری به وحدت وجود اعتقاد داشتند و نظریات مختلفی در این زمینه ارائه کردند که ما به طور اجمالی به این چند عارف نامی اشاره کردیم.

نتیجه‌گیری

استفادهٔ وسیع و گوناگون صوفیان و عارفان از آیات و احادیث، بیش از هر چیز، این نکته را تأیید و اثبات می‌کند که آنان اصول اساسی و مبنای تفکر عرفانی خویش را از سرچشمه‌ها و آبشخورهای جوشان و بی‌کران فرهنگ قرآنی و نبوی اخذ و اقتباس می‌کردند.

مولانا و شمس از این مقوله جدا نیستند؛ آنها از عارفان راه سیر و سلوک معنوی بودند که در این طریق با تمسک به کتاب و سنت و همچنین عشق ورزی به جمال حق توانستند به مقام والایی نائل گردند. مولانا و شمس در تفسیر و تأویل آیات و احادیث با یکدیگر اشتراکات بسیاری دارند که در آثار آنها نمود کرده است؛ اما در شرح برخی آیات و احادیث تأویلات متفاوتی ارائه کرده‌اند که این امر می تواند ناشی از تفاوت‌های فکری، فردی و آموزه‌های علمی و عرفانی باشد. با توجه به نقش مهم شمس در زندگی مولانا، بررسی تشابه و تمایز این گونه تفاسیر و تأویلات در آراء این دو نتایج در خور تأملی به دست می‌آید که از طریق آن می‌توان میزان تأثیرپذیری مولانا از شمس در این حوزه را مقایسه کرد؛ از طرف دیگر آبشخورهای فکری آنها در کاربرد آیات و احادیث را با نگاهی دیگر بازشناخت.

منابع

ـ قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
ـ حضرت علی(ع)، (بی‌تا). غررالحکم و دررالکلم، به ترجمه محمد علی انصاری، قم: دارالکتاب.
ـ ابن‌عربی، محی‌الدین، (بی‌تا). الفتوحات المکیه، دار صادر.
ـ ابن‌بابویه، محمد علی، (۱۳۷۷). متن و ترجمه معانی الاخبار، مترجم عبدالعلی محمدی شاهرودی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
ـ ابن ابی بکر، ابی عبد الله مشهور به ابن قیم الجوزی، (۱۹۶۱ق). اغاثه الفهان من مصاید الشیطان، تحقیق محمد سید گیلانی، قاهره: مکتبه مشکاه الاسلامیه.
ـ آملی، سید حیدر، (۱۳۹۱). جامع الاسرار و منبع الانوار، ترجمه محمد رضا جوزی، انتشارات هرمس.
ـ ابو حامد، محمد بن محمد، (۱۳۵۲). احیاء علوم دین، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
ـ تبریزی، شمس الدین، (بی تا). مقالات شمس تبریزی، به تصحیح و تحشیه احمد خوشنویس، تهران: عطایی.
ـ جرجانی، میر سید شریف، (بی‌تا). التعریفات، تهران: ناصر خسرو.
ـ جهانگیری، محسن، (۱۳۶۷). محی‌الدین عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
ـ خمینی، روح‌الله، (۱۳۸۲). تهذیب الاصول، به تقریر جعفر سبحانی تبریزی، قم: اسماعیلیان.
ـ رازی دایه، نجم‌الدین، (۱۳۷۹). مرصاد العباد، محقق و مصحح محمد امین ریاحی، تهران: شرکت انتشارات علمی، فرهنگی.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۹۰). شرح کامل فیه ما فیه، تهران: انتشارات معین.
ـ سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۱). التلویحات اللوحیه و العرشیه(التلویحات)، حاشیه و تعلیقه از فیاض علی اکبر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
ـ شعرانی، عبدالوهاب، (۱۳۷۸). الیواقیت و الجواهر، مصر.
ـ صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق، (۱۳۷۵). ترجمه اعجاز البیان یا تفسیر سوره فاتحه(خواجوی)، مترجم محمد خواجوی، تهران: مولی.
ـ طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۰). ترجمه تفسیر المیزان، به ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
ـ عین القضات همدانی، ابوالمعالی عبد الله محمد(۱۳۴۱). تمهیدات، با تصحیح عفیف عسیران، تهران: کتابخانه منوچهری.
ـ ـــــــ (۱۳۸۵). دفاعیات عین القضات همدانی، مترجم قاسم انصاری، تهران: کتابخانه منوچهری.
ـ فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۸۶). تکمله و بررسی احادیث مثنوی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
ـ ـــــــــــ (۱۳۸۱)، احادیث و قصص مثنوی، تهران: امیرکبیر.
ـ کاشانی، عزالدین محمود بن علی، (۱۳۶۷). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به کوشش جلال الدین همایی، تهران: نشر هما.

ـ کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۵۶). اصول کافی، تهران: نشر فرهنگ اهل بیت.
ـ لاهیجی، محمد، (۱۳۷۴). شرح گلشن راز، تهران: سعدی.
ـ مولوی جلال‌الدین، محمد بلخی، (۱۳۷۶). مثنوی معنوی، به کوشش رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات طوس.
ـ میهنی، محمد بن منور، (۱۳۸۱). اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، با مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: آگاه.
ـ مجلسی، علامه محمد، (۱۳۶۲). بحار الانوار، تحقیق و تعلیق سیدجواد علوی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
ـ نور بخش، دکتر جواد، (۱۳۸۵). بایزید بسطامی، تهران: انتشارات یلدای قم.
ـ واعظ کاشفی، مولانا حسین، (۱۳۵۰). فتوت‌نامه سلطانی، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
_ Meister eckhartT teacher and preacher ed. Bern ard mcginn. New York Paulist pless ۱۹۸۶.

نرم افزار
ـ سی دی المعجم، (۱۴۲۵ ه)، مدرسه آیت الله العظمی گلپایگانی.

بررسی جایگاه موسیقی در اندیشهٔ شمس تبریزی و مولوی

بختیار منوچهری[1]
مریم اعتمادی[2]

چکیده

در طول تاریخ فیلسوفان و عارفان نگاه خاصی به موسیقی داشته‌اند. عرفای اسلامی نیز با نگاهی خاص به موسیقی نگریسته و آن را یکی از راه‌های رسیدن به کمال می‌دانسته‌اند، به طوری که عارفی همچون شمس تبریزی، سماع و موسیقی را جزء فریضه‌های اهل حال دانسته و آن را همانند دیگر فرایض واجب دانسته است. مولوی نیز که تحت تأثیر آموزه‌های عرفانی شمس تبریزی بوده است، پس از دیدار با شمس تبریزی با دیدی متفاوت و ویژه به موسیقی نگاه می‌کند و مانند بسیاری از حکمای اسلامی، موسیقی را طنین گردش افلاک می‌دانست. در واقع مولانا با نظریه «شمس تبریزی» در باب موسیقی موافق بود و عقیده داشت که اصول موسیقی از نغمات کواکب و افلاک اخذ شده است و پرداختن به آن واجب است. او نیز اعتقاد داشت تأثیر نغمات و اصوات موزون بر روان آدمی از آنروست که نغمات آسمانی و ملکوتی جهان پیشین را در ما می‌انگیزد. در این مقاله تلاش بر آن است تا با استفاده از منابع و به روش توصیفی – تحلیلی به بررسی جایگاه موسیقی در اندیشهٔ شمس تبریزی و مولوی پرداخته شود.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، مولوی، موسیقی.

۱. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور تهران
۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور قزوین

مقدمه

افلاطون می‌گوید: «نغمه و وزن موسیقی تأثیر فوق العاده‌ای در روح انسان دارد و اگر درست به کار رود، می‌تواند زیبایی را در رویاهای روح جایگزین کند» (صناعی، ۱۳۸۱: ۸۹). موسیقی تأثیری شگرف بر روح آدمی دارد و می‌تواند لطیف‌ترین احساسات انسانی را بر انگیزد. ابونصر فارابی، فیلسوف موسیقیدان شهیر ایرانی و صاحب «الموسیقی الکبیر» نیز میان فطرت انسان و موسیقی، پیوند قائل است و پیدایش موسیقی را معلول سرشت آدمی می‌شناسد (فارابی، ۱۳۹۳: ۴۳؛ برکشلی، ۲۵۳۷: ۹۸). جایگاه موسیقی در فرهنگ معنوی و مذهبی نیز، بسیار با اهمیت است. ادیان و مذاهب مختلف، تجلی گاه نمونه‌های متعالی از موسیقی هستند. آیین‌ها و مراسم گوناگون موجود در هر کیش و مذهبی، هر یک به نوعی، با گونه‌ای از موسیقی همراه‌اند. اساساً موسیقی انسان‌های نخستین، به هر شکل و صورتی که بوده، جنبه روحانی داشته و در قالب ستایش و نیایش خدایان و مناسک دینی بوده است (دورانت، ۱۳۶۵: ۸۷). در فرهنگ اسلام هم، می توان از موسیقی عاشورایی و تعزیه، موسیقی عبادی (اذان، تلاوت قرآن، روضه، نیایش و...) و موسیقی عرفانی به عنوان جلوه هایی از این حضور نام برد (ولایتی، ۱۳۸۳: ۱۴۳).

بررسی موسیقی از نگاه شمس تبریزی

شمس تبریزی عارف مشهور قرن هفتم است که از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست و تنها زمان کوتاه آشنایی او با مولانا و ماندگاریش در قونیه بر ما معلوم است (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲ /۶۱۴؛ صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۵۵؛ موحد، ۱۳۷۵: ۷). حتی قدیمی‌ترین منابع طریقت مولویه مانند *رسالهٔ* سپهسالار و *مناقب‌العارفین* افلاکی و *ولدنامهٔ* سلطان‌ولد هم گرهی از این معما را نگشوده‌اند (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۲؛ سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۳۳؛ افلاکی، ۱۳۶۲: ۲ /۶۱۶). شاید تنها منبعی که به توان اطلاعاتی دربارهٔ شمس در آن یافت، کتاب *مقالات* شمس می‌باشد که توسط او هم تألیف نشده؛ بلکه سخنان پراکندهٔ وی در مجالس مختلف است که مولانا و مریدان او آنها را یاداشت کرده‌اند که سرشار از اطّلاعات ارزشمندی در زمینه‌های مختلف عرفانی، حکمی، فلسفی، موسیقی و... می‌باشد (محمدی عسگرآبادی و ملک‌ثابت، ۱۳۹۲: ۱۳۷).

در مکتب شمس تبریزی ، شعر و موسیقی و رقص و عرفان همه در هم می‌آمیزند و از همدیگر کمال و اثر می‌پذیرند. شمس موسیقی را تا حد «وحی ناطق پاک» و نوای چنگ را تا حد «قرآن فارسی» بالا می‌برد و می‌ستاید (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۹).

شمس تبریزی، سماع را: «فریضه‌ی اهل حال می‌خواند و همچون پنج وعده‌ی نماز، و روزه‌ی ماه رمضانش، برای اهل دل، واجب می‌شمارد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۵۱). زیرا، خواص را دل، سلیم است و از دل سلیم اگر دشنام به کافر صد ساله رود، مؤمن شود، و اگر به : «مؤمن رسد، ولی شود»، (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۵۲).

سماع اهل حال، رقص راتیانی است که دل سلیم دارند. به اعتقاد شمس، سماع بزم کائنات است. «هفت آسمان و زمین، و خلقان، همه در رقص می‌آیند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۵۳). وی به سماع عارفانه اعتقاد دارد و می‌گوید:

رقص مردان خدا ، لطیف باشد و سبک،
گوئی، برگ است که بر روی آب می‌رود،
اندرون ، چون کوه، و برون چون کاه (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۵۵).

در آن دوران خشک و پُر از تعصب، اینگونه به ستایش رقص و سماع پرداختن نیاز به جسارت زیاد داشته است که قطعاً در وجود شمس تبریزی بوده است. مولوی نیز تحت تأثیر شمس تبریزی در این زمینه می‌گوید:

گفت کسی کاین سماع جاه و ادب کم کند　　جاه نخواهم که عشق در دو جهان جاه من است
(مولوی، ۱۳۶۳:غ۲۰۶۳)

بررسی موسیقی از نگاه مولوی

چنانکه ذکر شد مولوی در زمینهٔ سماع و موسیقی تحت تأثیر اندیشهٔ شمس تبریزی بوده است. مولوی نیز معتقد بود که روح آدمی پیش از آنکه به جهان فرودین هبوط کند، در عالم لطیف الهی سیر می‌کرده و نغمات آسمانی را می‌شنیده است. از دیدگاه مولانا الحان و نغمات موسیقی در نگاه عارفان خطاب ازلی حضرت حق است. بنابراین موسیقی زمینی، تذکار و یادآور موسیقی آسمانی است:

لیک بُد مقصودش از بانگ رباب　　همچو مشتاقان خیال آن خطاب
ناله سُرنا و تهدید دهل　　چیزکی ماند به آن ناقور کل
مومنان گویند کآثار بهشت　　نغز گردانید هر آواز زشت
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم　　در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم
گر چه بر ما ریخت آب و گل شک　　یادمان آید از آنها اندکی...
قوتی گیرد خیالات ضمیر　　بلکه صورت گردد از بانگ صفیر
(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/ ۷۴۳-۷۳۱)

علاوه بر این مولوی اعتقاد دارد که الحان موسیقی را از گردش فلک گرفته‌ایم، عارفان کسانی‌اند که گوش تیز کرده و نغمات فلک که همه تسبیح و نیایش حق‌اند را می‌شنوند و همانند شمس تبریزی اعتقاد دارد که نغمات و آواها همه نیایش صدای زمزمهٔ نیایش حق هستند:

> این نغمه هایی که مردم به طنبور و حلق می‌سرایند تماما انعکاسی از آواز گردش افلاک است. موسیقی و سماع، رمزی است از هماهنگ شدن سالک با حرکات افلاک و عروج روحی و نیل به مقام و تذکار میثاق فطری توحید عالم است (زمانی، ۱۳۸۶: ۴/ ۲۳۷).

پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها　　از دوار چرخ بگرفتیم ما

بانگ گردش‌های چرخست اینکه خلق　　می سُرایندش به طنبور و به حلـق
(مولوی، ۱۳۶۹ :۴/ ۷۳۴-۷۳۳)

هر نغمه دلنوازی که نواخته می‌شود جذابیت و گیرایی آن بدین خاطر است که از خطاب ازلی و پیمان فطری تولید و وحدانیت الهی تاثر یافته است. از اینرو عاشقان حق با استماع الحان به یاد اصل خود می‌افتند و خواهان روزگار وصل می‌شوند (زمانی، ۱۳۸۶: ۴ /۲۳۵).

اصولاً بسیاری از نغمات چون نغمه نی شکایت و حکایت از فراق و دوری از همان جهان ملکوتی پیشین است:

بشنو این نی چون شکایت می‌کند　　از جـــدایی‌ها حکایـــت مـــی‌کند
کـــز نیـــستان تا مـــرا بـبـریـده‌انـد　　در نفیـــرم مـــرد و زن نالیده‌انـــد
(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/ ۲-۱)

از دیدگاه مولانا همه اصوات عالم فراخوانی برای بشر به سمت اصل خویش است:

بـــاد مـی‌نـــالـد هـــمـی خـوانـد ترا　　کـــه بیـا انـــدر پیـــم تـا جـوی آب
آب بـــودم بـــاد گـــشـتـم آمـدم　　تـــا رهـــانم تشـنگانرا زیـن سـراب
از برون شش جهت این بانگ خاست　　کـز جهـت بگریـز و رو از مـا متـاب
(مولوی، ۱۳۶۳:غ ۳۰۴)

در نگاه صوفی همه چیز زیباست و این جهان مانند خال و خط و چشم و ابروست که هر چیز به جای خویش نیکو نهاده شده و هر ندایی را که زیر این طارم نیلگون می‌شنود سازی از پرده قدس می‌شمرد و نغمه‌ای از زمزمه عاکفان خلوتگاه انس. ابوعثمان مغربی می‌گوید: «هر سالک صادق از نغمه پرندگان و همهمه برگ درختان و وزش نسیم به وجد می‌آید.» (اسماعیل حاکمی، ۱۳۶۷: ۱۵۷). به قول سعدی عاشقان راستین و مست حتی از شنیدن آهنگ و صدای دولاب هم به وجد و شور و هیجان می‌آیند.

چـــو شـوریدگان مـی‌پرستـــی کنند　　بـــه آواز دولاب مـستـــی کـنـنـد
بـــه چـــرخ انـــدر آیـنـــه دولاب وار　　چـــو دولاب بـر خـــود بـگریـنـد راز
بـــه تسلـیم ســـر در گریـــبان بـرند　　چـو طاقـــت نـمانـد گـریـــبان درند
مکـن عیـب درویش مدهوش مسـت　　که غرقسـت از آن می‌زند پا و دسـت
(سعدی، ۱۳۶۲: باب سوم)

«مهم‌ترین تصویر مولوی از انسان، تصویر نی بود. او خود را نیز مانند نی می‌دید که بر لبان خداوند

نشسته است و خداوند آن را هرگونه که می‌خواهد می‌نوازد» (سروش، ۱۳۷۹: ۶):

دو دهـان داریـم گویـا همچـو نـی　　یـک دهان پنهانسـت در لب‌های وی
(مولوی، ۱۳۶۹: ۶/ ۲۰۰۲)

بـا لــب دمــساز خــود گـر جفتمـی　　هـمچــو نــی من گفتنی‌هـا گفتمی
(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/ ۲۷)

دم کــه مــرد نایــی اندرنــای کــرد　　درخـور نـای اسـت نـه در خـورد مرد
(مولوی، ۱۳۶۹: ۲ / ۱۷۹۳)

از نگاه مولانا گوش‌هایی که از ستم‌ها نجس شده‌اند و پاک نیستند، دیگر نغمه‌های بهشتی را نمی‌شنوند، نغمه‌هایی که از درون انبیا بر می‌آید:

انبیـا را در درون هـم نغمه‌هاسـت　　طالبـان را زان حــیات بـی‌بــهاست
نشـنود آن نغمه‌هـا را گـوش حـس　　کز سـتم‌ها گـوش حس باشـد نجس
(مولوی، ۱۳۶۹:۱/ ۱۹۲۰-۱۹۱۹)

زمانی‌که آب و گِل دنیا شک و تردید را بر انسان عارض نماید و روح لطیف وی در قید و بند جسم مادی قرار گیرد و تنزل نماید روزگار وصال و میثاق را به فراموشی سپرد دیگر موسیقی و الحان بهشتی در وی آن تاثیر الهی را ندارد. همین‌طور از دیدگاه مولانا زمانی‌که موسیقی با خاک اندوه این جهانی درآمیخته شود دیگر آن شادی و طرب موسیقی بهشتی را ندارد. این موسیقی همانند آبی است که با مدفوع در آمیخته و مزاجش عوض شده، اما بزعم مولانا هر چند خاصیت این موسیقی دنیایی طبعش عوض شده ولی چون بنا به طبع آب بودنش می‌تواند تا حدی آتش اندوه را خاموش نماید:

چیزکــی از آب هــستش در جــسد　　بــول گــیرش، آتشــی را می‌کُشـد
گر نجس شـد آب، ایـن طبعش بماند　　کاتـش غـم را بـه طبـع خـود نشـاند

به نظر وی این نغمه‌ها دور نیستند: «گوش را نزدیک کن، کان دور نیست» (مولوی، ۱۳۶۹، :۲/ ۱۹۲۹) و اگر انسان‌ها شمه‌ای زان نغمه‌ها بشنوند جان‌هاشان سر از دخمه‌های تن بیرون می‌زنند. این نغمه‌ها همچون صور اسرافیل‌اند که موجب می‌شوند جان هر مرده‌ای از گور تن بر جهد، این نغمه جان دهد پوسیده صد ساله را (مولوی، ۱۳۶۹: ۲/ ۱۹۱۸).

موسیقی: زبان عشق

موسیقی عرفانی وسیله‌ایست برای تزکیه نفس، تصعید روح و تلطیف اندیشه. موسیقی ابزاری است در راه وصال معشوق که حقیقت مطلق است. با آن می‌توان از خود به در آمد و به معشوق پیوست. شمس و مولانا نیز از این واقعیت مستثنی نیستند. چنانکه مولانا عقیده داشت که هیچ زبانی توان تعریف عشق را ندارد:

هـر چـه گویم عشـق را شـرح و بیان — چون به عشـق آیم، خجل گردم از آن
گـر چه تفسـیر زبان روشـن‌گر اسـت — لیـک عـشـق بی‌زبان روشـن‌تر است
چـــون قـــلم اندرنوشتن مـــی‌شتافت — چون به عشق آمد، قلم بر خود شکافت
عـــقل در شرحـــش چـو خـر در گل — شـرح عشق و عاشقـی هم عشق گفت

(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/ ۱۱۵-۱۱۲)

مگر نوا و موسیقی:

نـــی حدیـــث راه پرخـــون می‌کـــن — قصه‌هـای عشـق مجنـون می‌کنـد

(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/ ۱۳)

مولانا از ناله نی، حدیث راه پرخطر عشق را می‌شنود و از بانگ رباب، ناله جانسوز عاشق سوخته‌ای را که از دوست و محبوب دور افتاده است:

هیـچ مـــی‌دانی چـه می‌گویـد رباب؟ — زاشـــک چشم و از جـگرهای کباب؟
پوسـتی‌ام دور مانـده مـن ز گوشـت — چون نـنالـــم در فـــراق و در عـذاب؟
چـــوب هم گوید بدم من شـاخ سـبز — زین مـــن بشکست و بدرید آن رکاب
مـــا غریـبان فراقـیـــم، ای شـــهـان — بشـنـویـد از مـا، «الـی الله المـآب»
هـــم ز حـــق رُستیم اول در جـــهان — هـــم بـــدو وا مـی‌رویـم از انـقلاب

(مولوی، ۱۳۶۳: غ۳۰۴)

کارکرد موسیقی از نگاه مولانا

نغمات موسیقی همانند صور اسرافیل که موجب زنده شدن مردگان می‌گردد، حیاط و نشاط را در آدمیان برمی‌انگیزد. نوای موسیقی همچون صور اسرافیل روحبخش دلمردگان از قبور اجسام و اجساد است و به آنها حیات می‌بخشد و زنجیر گران از پای جان زندانیان برمی‌کند و پوسیده صد ساله را جان می‌بخشد:

ســـازد اســـرافیل روزی نـــاله را — جـان دهـد پوسـیده صـد سـاله را

(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/ ۱۹۱۷)

جـــان‌های مـــرده، انـــدر گـــور تـــن بـــر جـــهد ز آوازشـــان انـــدر کفـــن
(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/ ۱۹۳۱)

موسیقی همانند نغمه های شورانگیز و مهیج درون انبیا موجب حیات و جاودانگی آدمی می‌گردد:

انبیـــا را در درون هـــم نغمه‌هاســـت طالبـــان را زآن حیـــات بی‌بهاســـت
(مولوی، ۱۳۶۹: ۱ /۱۹۱۹)

سماع و موسیقی

سماع در واقع شنیدن آواز یک آواز خوان یا صدای آلات موسقیایی است. که این شنیدن روح انسان‌های عاشق را تحت تاثیر قرار داده و آنها را به رقص وا می‌دارد.

> از نظر اینکه نتیجه طبیعی شنیدن صدای خوش رقص را ایجاب می‌نماید، واژه رقص با سماع ارتباط نزدیک پیدا می‌کند. و سماع به این معنای بیشتر با نام مولانا شناخته شده و پس از درگذشت او به صورت معینی درآمده و در طریقت مولوی نمایانده و سمبل این طریقت گردیده است (حاکمی، ۱۳۶۷: ۱۴۲).

مولانا علاقه فوق العاده‌ای به سماع و موسیقی نشان داده است. گوش دادن به موسیقی و سرود ن شعر هماره و هماهنگ با هم دو امکان برای تسکین دردهای عشق که همه روح مولانا را تصرف کرده بود در همه زمانهای پس از فراق شمس تا پایان عمر مورد توجه او بود.

> در سال‌های نظم مثنوی و از چندی قبل از آن قسمت قابل ملاحظه ای از اوقات مولانا در مجالس سماع گذشته است. وی قبل از آشنایی با شمس تا حدی از سماع اجتناب داشت، اما بعد از اتصال با شمس خاطراتش به شدت به آن مشغول شد و بر رغم مخالفت منکران تا آخر عمر بر آن سیاق عمل می‌کرد. و حتی جنازه پیر صلاح الدین زرکوب و بعضی دیگر را با موسیقی و رقص اهل سماع به گورستان بردند (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۳۳).

در فـوق اعتقاد شمس تبریزی به سماع و تأثیرپذیری مولوی از وی گفته شد. مولانا تحت تأثیر شمس تبریزی، سماع و شنیدن موسیقی را به صورت یک عبادت درآورده بود و از این جهت مورد انتقاد نیز قرار گرفته بود (حاکمی، ۱۳۶۷: ۱۴۹). در سماع اسباب و آلات موسیقی همچون نی، رباب، دف، نقاره و بعضی اسباب دیگر استفاده می‌شده است (حاکمی، ۱۳۶۷: ۱۵۴).

پیداست که رقص مردان حق با رقص عامی غافل که لهو و لعب است، تفاوت دارد. مولانا رقص و سماع بی‌مقصود عالی را به رقص خرس در بازار همانند می‌کند که از آن جز خنده خلق و خستگی خود بهره‌ای حاصل نمی‌کند. مرد حق وقتی به رقص برمی‌خیزد که مقصودی عالی دارد: می‌خواهد خودی خود را بشکند، می‌خواهد وقار و جبروت دروغین خود را که موجب می‌شود تا مریدان و معتقدان او را به

چشم تعظیم بنگرند در نظر آنها خرد کند و بالاخره می‌خواهد زخم غفلت را که بر پیکر وجود او هست و او با پنبه تلبیس آن را از انظار می‌پوشاند و نمی‌گذارد تا خون و چرک آن سرباز کند آشکار و برهنه سازد و این پنبه را از روی جراحت دیرینه خویش بردارد. تا وجود وی از این خون فرو بسته خالی شود. اینجاست که او در خون خود می‌رقصد و این رقص خوناز این جهت در نزد گوینده مثنوی، خودشکنی، و از مقوله ریاضت و مجاهده محسوب است (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۶۹-۶۷)

رقــص آنجاکن که خــود را بشکنی　　پــنبه را از ریــش شــهوت بـرکنی
رقـص و جولان بر سـر میـدان کنند　　رقـص انـدر خون خـود مـردان کنند
(مولوی، ۱۳۶۹: ۳/ ۹۵-۹۶)

برای مولوی صدای موسیقی از همه جا و همه چیز برمی‌خیزد. همه هستی مطرب است و این آواها اورا همیشه به رقص وسماع می‌کشاند. و گاهی هم خود را که مشغول شعر گفتن است و شعر خواندن، همانند یک آلت موسیقی می‌بیند که در دست عشق قرار دارد و عشق نوازنده اوست.

تـا کـه عشـقت مطربـی آغـاز کـرد　　گاه چنگــم، گاه تــارم روز و شــب
(مولوی، ۱۳۶۳:غ ۳۰۲)

نتیجه‌گیری

فلاسفه و عرفا هر کدام از منظر خاصی به موسیقی نگریسته‌اند. در دنیای باستان فیلسوفانی مانند افلاطون موسیقی را الهی دانسته و معتقد بود که موسیقی تأثیر زیادی بر روح آدمی دارد. موسیقی در فرهنگ مذهبی ادیان مختلف نیز جایگاه ویژه‌ای داشته و خواهد داشت. شمس تبریزی به عنوان یک عارف تمام عیار اعتقاد و دیدگاه خاص و متفاوتی نسبت به موسیقی و سماع داشت. وی موسیقی را یکی از راه‌های رسیدن به حق می‌دانست و همانند دیگر فرایض مذهبی، موسیقی را واجب می‌دانست. شمس تبریزی رقص و سماع را نیز بزم آسمان می‌دانست و همه‌ی موجودات را در حال رقص و سماع نیایش‌گونه‌ای نسبت به پروردگار توصیف می‌کند.

مولوی نیز که در بیشتر آموزه‌ها و اندیشه‌های عارفانه‌ی خود تحت تأثیر شمس تبریزی می‌باشد، پس از دیدار با شمس تبریزی، تحت تأثیر او گرایش خاصی به موسیقی و سماع پیدا می‌کند. نگاه مولوی به موسیقی به طرز شگفتی قرینهٔ آموزه‌های شمس تبریزی به موسیقی می‌باشد، زیرا مولوی همانند شمس تبریزی اهل سماع است و همانند او معتقد به این است که سماع و موسیقی مردان عارف را به معبود نزدیک می‌کند. مولوی همانند شمس تبریزی تمام کائنات و پرندگان را در حال سماع می‌بینند. گرایش شمس و مولانا به موسیقی، سماع، رقص و اسباب و آلات آنها نه آن برداشت عوامانه؛ بلکه در نگرش آنها به جهان هستی و آفریننده آن نهفته است و تحت تأثیر برداشتی است که از مقصد و مقصود آفرینش دارند. از نظر آنها خداوند منشا مطلق رحمت و بخشندگی است. در حضور چنین معبودی غم و اندوه راه ندارد و در بزم او جز شادی نمی‌دهند و غذای مهمان او بجای نان، شادی است که همراه با موسیقی می‌باشد.

منابع

ـ افلاکی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
ـ برکشلی، مهدی، (۲۵۳۷)، اندیشه‌های علمی فارابی درباره‌ی موسیقی، تهران: پژوهشگاه موسیقی شناسی ایران.
ـ حاکمی، اسماعیل، (۱۳۶۷)، سماع در تصوع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
ـ دورانت، ویل، (۱۳۶۵)، مشرق زمین گاهواره تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران: انتشارات سازمان آموزش انقلاب اسلامی.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسن، (۱۳۶۶)، بحر در کوزه، تهران: انتشارات علمی.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسن، (۱۳۶۶)، سر نی، تهران: انتشارات علمی.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۸۶)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر اول و چهارم، تهران: انتشارات اطلاعات.
ـ سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۲۵)، زندگینامه مولوی جلال‌الدین مولوی، با مقدمه سعید نفیسی، تهران: انتشارات اقبال.
ـ سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، قمار عاشقانه شمس و مولانا، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
ـ سلطان ولد، (۱۳۷۶)، ولدنامه، به تصحیح جلال‌الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانوهمایی، تهران: مؤسسه نشر هما.
ـ شمس تبریزی، شمس‌الدین، محمد، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۵۱)، خط سوم، تهران: مطبوعات عطایی.
ـ صناعی، محمود، (۱۳۸۱)، ضیافت: درس عشق از زبان افلاطون، به کوشش فرهنگ جهانبخش، تهران: انتشارات فرهنگ.
ـ فارابی، ابونصر، (۱۳۹۳)، الموسیقی الکبیر، ترجمه و شرح به فارسی: مهدی برکشلی، تهران: انتشارات سروش.
ـ محمدی عسکرآبادی، فاطمه و ملک‌ثابت، مهدی، (۱۳۹۲)، «تقابل آرای شمس و مولوی در باب حلّاج»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال هفتم، شماره اول، پیاپی۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص-۱۵۶ ۱۳۵.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، خمی از شراب ربانی، (گزیده مقالات شمس تبریزی)، تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان.
ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۶۹)، مثنوی معنوی، تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.
ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۶۳)، دیوان شمس تبریزی، با مقدمه فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
ـ ولایتی، علی‌اکبر، (۱۳۸۳)، فرهنگ و تمدن اسلامی، قم: دفتر نشر معارف دین اسلام.
ـ یوسفی، غلامحسین، (۱۳۶۲)، بوستان سعدی، تهران: انتشارات خوارزمی.

تجلی اندیشه‌های شمس تبریزی در مثنوی معنوی و دیگر آثارمولوی

زهرا پریدختان[1]

چکیده

در اندیشهٔ مولوی یک عارف (انسان کامل) از اثر تجلی و غلبهٔ وجد، چون خود را مغلوب صفت حق می‌بیند، صفات بشری از وجود او زایل می‌شود و بنده در صفات حق فانی می‌گردد. این تبدیل اوصاف بشری و فنای در حق طریقت مولوی است که در واقع با فنای بالله بقای باالله می‌یابد. اعجاز سخن‌گویی در عین خاموشی، هنر ویژهٔ مولوی است و الهام بخشی او در این اعجاز «شمسِ» اوست. شمس در مثنوی نیز بازتابی از «اصل» و «جان» است، و همان است که در نی مولانا می‌دمد و نغمهٔ پرسوز مهجوری و مشتاقی سر می‌دهد و دو جهان را می‌سوزاند. نگارندهٔ این پژوهش سعی بر آن داشته تا اندیشهٔ شمس و بازتاب آن را در مثنوی معنوی و برخی از آثار مولوی پس از تحقیقات کتابخانه‌ای به نگارش درآورد.

واژگان کلیدی: مولوی، شمس تبریزی، اندیشه‌های عرفانی، مثنوی معنوی

مقدمه

زبان عرفانی با گونه‌های مختلفش، زبانی است که عارفان به وسیلهٔ آن معانی بلند عرفانی، عواطف فردی و تجربه‌های روحی خود را بیان می‌کنند و آنچه زبان شمس را از زبان دیگران ممتاز می‌کند بازتاب یافتن انتقاد او در زبانش است که از سلوک رندانه و جسورانه او نشأت می‌گیرد. به هر حال زبان قدرتی فوق‌العاده به بشر داده است تا با آن بتواند هم هستی و هم نیستی را در جهان درون و بیرون خود توجیه کند چامسکی در کتاب زبان و اندیشه می‌گوید:

> نقش و کار کلام بر انگیختن نیروهایی است که تاکنون پنهان و سترون بوده‌اند و تنها در انتظار کلام بوده‌اند تا بر آنها پرتو افکند، آشکارشان سازد و امکان ورودشان را به قلمرو وجود و زمان فراهم آورد (چامسکی،۱۳۷۹: ۳).

معشوق از دیدگاه مولوی، علت العلل همهٔ هستی و کیفیت وجودی هر موجودی است و مولوی از تسلیم محض بودن در برابر ارادهٔ او شاد و خرسند است: «گرتنم و گر دلم و گر روان/ شاد برآنم که توام می‌تنی» (همان، ۱۲۲۱). «مولوی گاهی، تمامی دنیا را منجمد یا «افسرده» می‌بیند که منتظر است تا خورشید روحانی دوباره آن را به جنبش درآورد» (شمیل، ۱۳۶۷: ۳۴۲).

نیمهٔ پنهان وجود آدمی که سرچشمهٔ قوت عشق و ارادهٔ اوست، درقدم اول خودبینی را از او می‌گیرد و وی را به دیگر بینی می‌رساند. عشق انسانی دارای مراتب و درجاتی است که هر کس بنا به ظرفیت و استعداد خود از آن می‌چشد.

> عشقی که شایستهٔ مقام انسان و مایهٔ فریب اوست، عشقی است که بنیاد بقای آن بر انس روحانی است و آن چیزی است که انسان را از قلمرو حیات حسی و جسمانی بیرون می‌آورد و چون این گونه عشق از تجانس روحی [جوهر مشترک انسان و خدا] ناشی می‌شود آنجا روح و حیات نیست، دوام و بقای عشق نیز ناممکن خواهد بود (زرین‌کوب،۱۳۷۲: ۴۹۷–۸).

دانشنامه زبان و ادب فارسی آثار عرفانی را با توجه به گونه‌های زبان عرفانی سه نوع دانسته است: یک دسته آثاری که زبان در آنها برای انتقال معنی به مخاطب به کار می‌رود و تشخیص زبان ناشی از بلاغت گوینده است؛ دوم آنکه بیان معنی با حساسیت‌های عاطفی گوینده پیوند دارد و این حساسیت عاطفی به زبان او تشخّص می‌بخشد که گاهی غلبهٔ آن باعث کم رنگ شدن بیان می‌شود؛ سوم آنکه زبان در خدمت بیان تجارب روحی خاص قرار می‌گیرد؛ تجاربی که چون با تجارب مشترک و عامه بیگانه است نمی‌توان مصداقی قابل فهم برای آن در زبان معمول یافت (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۲۹۲).

شکستن ساختار شخصیتی و ذهنی مولوی چنان نبود که هر کس بتواند از پس این کار شگرف برآید. یقینا روحانیت و شکوهی که در وجود شمس نهفته بود فوق‌العاده عظیم‌تر از افتخاراتی بود که مولوی از آن برخوردار بود. نگاه نافذ شمس یک باره مولوی را زیر و رو کرد و درون او را از خودخواهی‌های پنهان رها ساخت مردی محتشم و فقیهی عالی قدر را که در زهد و عبادت، زبانزد و در دانش‌های عصر خود

بی‌نظیر بود، از مسند تدریس به زیر کشید و به رقص، پایکوبی و سماع وا داشت. در واقع شمس «توجه مولانا را از استغراق در بحث و درس به استمرار در ذوق و کشف کشانید و بی‌حاصلی علمی را که از قیل و قال مدرسه حاصل می‌شود بر وی نمایان کرد» (زرین‌کوب، ۱۳۷۰: ۲۲۹). خواهد بود»

شمس کیست؟

شمس تبریزی، عارف پرآوازهٔ قرن هفتم هجری، شخصیتی است که دربارهٔ شخصیت وی آرای گوناگون بسیار است چنانکه گاه او را «حضرت مولانا،سلطان الاولیاء والواصلین، تاج المحبوبین، قطب العارفین، فخرالموحدین... شمس الحق و الملّه والدین تبریزی، عظم الله جلال قدره نامیده‌اند.» (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۲)

زمانی نیز او را «واقف به اسرار رسول» و «کامل تبریزی» خوانده‌اند (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲ /۶۱۴) و برخی هم او را خراسانی خوانده‌اند (بهیزاد، ۱۳۷۶: ۶۹). «افسانه‌ها شمس را مکتب ندیده‌ای صاحبدل و برخوردار از فرّه ایزدی، قلندری عادی، یا درویشی سیاح به تصویر کشیده‌اند که صاحب کرامت بوده» است (دین لویس، ۱۳۸۶: ۱۷۸).

شمس رمزی از خدا

در غالب ابیات غزل‌ها، شمس در غیر معنای حقیقی و به صورت رمزی و نمادین به کار رفته است. در این بیت‌ها، شمس دیگر سیمایی انسانی ندارد، مانند حق تعالی، نور آسمان‌ها و زمین:

شمسِ‌تبریز که نورِ مه و اختر هم از اوست　　گرچه زارم زغمش همچو هلالِ عیدم
(مولوی، ۱۳۵۵: ۴ /۴)

ولا مکان است:

شمس‌الحق‌تبریزی هر جا که کنی مقدم　　آن جا و مکان در دم بی جا و مکان باشد
(مولوی، ۱۳۵۵: ۲ /۵۰)

شمس تبریز لامکان دید　　برساخت زلامکان مکانی
(مولوی، ۱۳۵۵: ۶/ ۷۲)

نور عشق و یقینی که در دل هر ذرّه پنهان است از اوست:

از شمس تبریزی ببین هر ذرّه را نور یقین　　گر ذوق در گفتن بُدی هر ذرّه‌ای گویاستی
(مولوی، ۱۳۵۵: ۵ /۱۹۷)

قلمرو پادشاهی و حکمرانی او فقط به عالم ماده منحصر نمی‌شود؛ در آن سوی هفت فلک نیز حکم

او جاری است. تقدیر، با همهٔ تندی و سرکشی، رام اوست. عقل کلّ از عشق او مجنون و شیداست و جایگاه او در جهان بی‌سوست (مولوی، ۱۳۵۵: ۱ /۲۰۱)/ شمس، هم چنان که متّصف به لامکانی است، بی‌زمان و ازلی و ابری نیز هست.
مست زجام شمسِ دین میکدهٔ الست بین (مولوی، ۱۳۵۵: ۵/ ۲۱۸).

خود آفتاب جهانی تو شمسِ تبریزی ولی مدام نه آن شمس کو رسد به زوال
(مولوی، ۱۳۵۵: ۳/ ۱۵۸)

شمس جانِ جهان است:

شمسِ تبریزِ، طلوعی کن از مشرقِ روح که چو خورشید نو جانیّ وجهان جمله بدن
(مولوی، ۱۳۵۵: ۴/ ۲۲۵)

و عالم هستی قراضه‌ای از کانِ وجود شمس است که دیده را از دیدن کان در حجاب می‌کند.

نشان آیـت حـق است این جـهان فنا ولی زخوبی حق این نشان حجاب کند
زشمس‌تبریز ارچه قراضه‌ایست وجـود قراضه‌ایست که جان‌رازکان حجاب‌کند
(مولوی، ۱۳۵۵: ۲/ ۲۱۶)

مولوی کیست؟

محمد، ملقب به جلال‌الدین و نیز خداوندگار، تحت آموزه‌های ناب و والای پدرش، بهاءالدین و برهان‌الدین محقق ترمذی رشد یافت. تعالیم این دو معلم بزرگ، به روحش شکوه و عظمت بخشید و وی را آمادهٔ دیدار شمس کرد. آموزه‌های بهاءولد ـ که «همه لذت‌ها را در خدا می‌دید و می‌جُست» (بیانی،۱۳۸۴: ۳۳). و می‌گفت: «روح من در وی آرام گرفت» (بهاءولد، ۱۳۵۲: ۱/ ۳۰) مولوی را به سویی سوق داد که جز خدا را برنگزیند و جز با احساس پیوند با او به شادی و آرامش نرسد، لیکن به گفته زرین‌کوب: «با آنکه در اعماق درون خود به ابدیت می‌اندیشید، هنوز در چنبرهٔ زمان محدود متناهی حیات هر روزینه،تسلیم شادی‌ها و غرورهای حقیر زندگی رؤسای عوام بود» (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۱۰۴).

ملاقات مـولانا با شمس، بارقه‌های بیداری پیشین را به چنان درخشش پایداری تبدیل کرد که تا پایان عمرش هرگز به خاموشی نگرایید،بلکه روز به روز فروزان‌تر شد. این دیدار، مبنای تحوّلی شگرف می شود و «من» شکل یافته از منطق و فقه و فلسفه، و به تعبیر دقیق‌تر: «منِ» تجربی مولانا درهم می‌شکند؛ خود را تسلیم شمس می‌کند و شمس با آموزه‌هایش او را به «فرا من/ منِ برتر» یا منِ لاهوتی و ملکوتی می‌رساند از این پس، مولانا به جای درس و وعظ، به سماع و رقص روی می‌آورد و عشق را قبله‌گاه خود می‌سازد. یکی از انتقادهای شمس به مولانا در آستانهٔ تحول وآغاز راستین دورهٔ دوم

زندگی‌اش، آکنده بودن وی از قبض و غم، و تهی بودن او از بسط و طرب بوده است.

مولانا توصیه می‌کند: «هرجا که باشی و در هر حال که باشی، جهد کن تا محبّ باشی و عاشق باشی» (مولوی، ۱۳۷۴: ۵۳) به اعتقاد مولوی، در هستی جاذبه‌ای نا متنهاهی است که روح را به تکاپو می‌اندازد و دردها را آرامش می‌بخشد (همان، ۶۶۲). مولوی چنان محو است که نمی‌تواند از شمس سخن بگوید. ناهشیاری تمام وجودش را پوشانده است.

من چه گویم یک رگم هشیار نیست　　شرح آن یاری که او را یار نیست

در اندیشهٔ مولوی همهٔ کاینات دارای حیات هستند و جوهر اندیشه و تعلیم وی طی مراتب تکامل در تمام اشیا و پدیده‌ها، به ویژه انسان در مرتبهٔ اعلای خلقت و خالی شدن انسان از خود و اتصال با رب‌الناس است که هدف غایی سیر مراتب تکاملی اوست:

از جمادی مُردم و نامی شدم　　وز نما مردم به حیوان سر زدم
(مولوی،۱۳۷۳ :۳/ ب۳۹۰۱)

علم و معرفت از دیدگاه شمس

در آثار بسیار از عرفا به حجاب بودن علم در سیر و سلوک طریق حق مطرح شده است که شمس نیز در این میان به کشف علوم باطنی تأکید می‌کند در عین حال که علوم ظاهری را نفی نمی‌کند اما گرایش عرفان را بر دانش عقلی و فلسفی ترجیح داده، برای کشف حقایق، راه شهود و عرفان و وجدان را لازم می‌داند و در نقد علوم ظاهری می‌گوید که این دانش‌ها هیچ تعلقی به عوالم درون انسان ندارد و انسان خود باید برای کسب علوم باطنی و معرفت تلاش کند عارفان هرگز با نفس دانش‌اندوزی و تحصیل علم مخالفت نکرده‌اند بلکه اغلب به کسب علم و دانش تشویق کرده و یا این که خود در زمرهٔ عالمان بزرگ زمانه بوده‌اند. عارفان به تأسی از قرآن بر این باور بوده‌اند که قلب مهم‌ترین ابزار شناخت حق است؛ قرآن کریم می‌فرماید: «اِنَّ فی ذلکَ لَذکری لِمن کانَ لَهُ قَلب» (ق /۳۷) و یا «لَهُم قلوبٌ فی یفقهون بها» (اعراف/۱۷۹) و همچنین اخبار و احادیث دیگری که به ارزش و اهمیت معرفت شناسی قلبی اشاره دارند.[۱] فتح موصلی گفت: «ای مردمان، نه هرکه طعام و شراب از بیمار باز گیرد بمیرد؟ گفتند: بلی. گفت: همچنین دل که از علم و حکمت و سخن مشایخ باز گیرد بمیرد» (عطار، ۲۵۵:۱۳۸۶). همان گونه که مشاهده می‌شود عرفا در آثار خود علم را ذاتاً دارای فضیلت و موجب سعادت دنیا و آخرت می دانند، البته به شرطی که حاصل این علم، قرب به خداوند تعالی باشد. از دیدگاه شمس، غایت علوم، علم مکاشفه است وی بر این عقیده است که از طریق استدلال، طالب به مطلوب نمی‌رسد بلکه در نتیجه حصول به علم مکاشفه است که پرده‌ها و حجاب‌های ظلمانی از برابر دیدگان رهرو طریقت برداشته می‌شود و حقایق معانی را به عیان مشاهده می‌کند.

ایشان را اگر چه علمی هست، لیکن از حال به حال می‌کردند. تا بدانی که این علم‌ها را به

اندرون هیچ تعلقی نیست؛ زیرا که قوت اندرون این تقاضا کند که گوید: نی می‌بینم. هیچ قول کس نشنود (شمس، ۸۹:۱۳۸۵).

پس آنچه از دیدگاهش اهمیت دارد انکشاف درونی و اندیشه و تفکر مستقل شخص است نه تقلید و تکرار حرف‌هایی که از دیگران بر جای مانده است. علم‌ها و هنرها و دانش‌های ظاهری به گفتهٔ مولانا نقش‌های جام است: «نمی‌بینی که چون جام شکسته می‌شود، آن نقش‌ها نمی‌ماند؟ پس کار آن شراب دارد که در جام قالب‌هاست» (مولانا، ۹۸:۱۳۶۹). اما آدمی خود را به نقش جام‌ها دلخوش و سرگرم می‌دارد و حقیقت درونی خویش را فراموش می‌کند و نمی‌اندیشد که هدف و غایت آفرینش، اوست و این همه علوم و دانش‌ها که در ذهن خود انباشته وقتی که او را در راه‌یابی به عالم توحید یاری نکند، حجاب است. شمس نیز هیچ گاه ارزش عقل را به طور کلی در کسب معرفت الهی فراموش نکرده و کیفیت مثبت تعقل و تفکر را نادیده نگرفته است و به این نکته واقف بوده است که:

ای بـــرادر تـــو همـــه اندیشـــه‌ای　　مـــا بقـــی تـــو اســـتخوان و ریشـــه‌ای
(مولوی،۱۳۷۳: ۲۷۷/۲)

تفکر با آگاهی دل و قلب تحقق می‌پذیرد و جز با سیر معنوی از ظاهر به باطن حاصل نمی‌شود: «فکر به حقیقت سیر معنوی است از ظاهر به باطن و از صورت به معنی» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۳). شمس ذکر و یادی که از دل و جان خیزد را اصل می‌داند: «آن نطق در زبان از اصل نطق نیست ؛ زیرا که اصل، نطق دل است. همه نطق‌ها از دل خیزد» (شمس ،۶۳:۱۳۸۵).
شمس نتیجه تفکر و سیر درونی خود را این گونه بازگو می‌کند که:

در اندرون من بشارتی هست. عجبم می‌آید ازین مردمان، که بی آن بشارت شادند، اگر هر یکی را تاج زرین بر سر نهادندی، بایستی که راضی نشدندی، که ما این را چه می‌کنیم؟ ما را آن گشاد اندرون می‌باید. کاشکی این چه داریم همه بستدندی، و آنچه آن هاست به حقیقت، به ما دادندی (شمس، ۲۱۲:۱۳۸۵).

در دل مـــا لالـــه زار و گلشـــن اســـت　　پـــیری و پـــژمردگی را راه نیســـت
دایـــماً تـــرّ و جـوانیـــم و لـــطیف　　تـــازه و شـــیرین و خنـــدان و ظریـــف
(مولوی،۱۳۷۳ :۳ /۳۶-۲۹۳۵)

قرآن از دیدگاه شمس

شمس قرآن را در بردارنده تمام مفاهیم و حقایق عالم می‌داند و بر این باور است که انسان با چنگ زدن به ریسمان قرآن، همه علم ها و آگاهی‌ها را در اختیار خواهد گرفت و از پراکندگی و سرگردانی نجات خواهد یافت:

یکی قوم در سخن سجع گویند، قومی همه شعر گویند، قومی هم نثر گویند: هر یکی از این جزوی است. کلام خدا کُلّ است، دست در کل زن تا همه جزوها آن تو باشد، و چیزی دیگر مزید. دست در جزو مزن، نباید که کل فوت شود (شمس، ۱۳۸۵: ۱۷۳/۱).

پس همین موضوع را با تمثیل زیبایی شرح می‌دهد:

یکی در خانهٔ او درختی پیدا شد، برآمد، باید که کل درخت را در برگیرد تا همه شاخه‌ها آن او باشد، و تنه زیاده. اما اگر دست در یک شاخ زنی باقی فوت شود، و خطر بود که آن شاخه بگسلد و از آن شاخ [نیز] بمانی و از خود هم بمانی (همان).

به قول مولانا:

عاشـقان کُل نـه ایـن عشـاق جـزو مانـد از کُل هرکـه شـد مشـتاق جزو
(مولوی،۱۳۶۳: ۱/ ۱۷۳)

اندیشه‌های شمس در *مقالات*

در مقالات که سخنان شمس به قلم شاگردان مولوی نوشته شده اینگونه آمده که شمس دربارهٔ عنّینان گفته است: «عنّینی را در جامهٔ خواب شاهدی کنی، چه باشد؟ لمس بی‌مزه کند، طمث (جماع) نتوان کردن». مولانا هم در مثنوی گفته است:

عاشـقان عریـان همـی خواهنـد تـن پیـش عنّینـان چـه جامه،چـه بـدن

و نیز شمس در رابطه با جایگاه قصه این گونه می‌گوید: «هر قصه‌ای را مغزی هست، قصه را جهت آن مغز آورند بزرگان، نه از بهر دفع ملالت. به صورت حکایت برای آن آورده‌اند تا آن بنمایند» (شمس، ۱۳۴۹: ۳۰۷)

نمـونه این قصه در مثنوی معنوی مولوی که به جایگاه هزل در نظر مولانا اشاره می‌کند نظر شمس در رابطه با حکایت: «غرض از حکایت معاملهٔ حکایت است، نه ظاهر حکایت که دفع ملامت کنی به صورت حکایت» (همان، ۳۲۷) مثنوی معنوی سراسر حکایاتی است که از این اندیشه سرچشمه می‌گیرد از جمله حکایات: حکایت هندو که با یار خود جنگ می‌کرد بر کاری و خبر نداشت که او هم بدان مبتلاست.

چـار هندو در یکـــی مـــسجد شـدند بـــهر طـاعـت راکـع و سـاجـد شدند
هـــر یکـــی بر نـیتـــی تـکبـیـر کرد در نـماز آمـــد به مـسـکـیـنـی و درد
مـوذن آمـد زآن یکی لفظی بجسـت که ای موذن بانگ کردن وقت هست
گـــفت آن هـنـــدوی دیـــگر از نـیاز هـی سـخن گفتـی و بـاطل شد نماز
آن سـوم گـــفت آن دوم را ای عمـو چـــه زنـی طعـنه بـر او خـود را بـگو

آن چـــهارم گـــفت حمـدالله کـه من در نیفتادم بـــه چـهَ چـون آن سه تن
(مولوی، ۲۸۶:۱۳۹۰)

شمس در رابطه با پس نشینی صحیح می‌گوید: «بعضی پس‌تر روند به آن نیت که باز آیند پیش‌تر و از جو بجهند. اگر به آن نیت پس می‌روند نیکوست و اگر به نیت دیگر واپس روند خذلان است» (شمس، ۴۲:۱۳۴۹). مولوی در مثنوی نیز در این رابطه حکایتی (حکایت کنیزک و خر) آورده است. (مثنوی معنوی،۱۰۹۸:۱۳۶۲)

ولایت و ولی از دیدگاه شمس و مولوی

اولیا

جمع ولی؛ به معنای دوست خدا که اشارت «لا خوف عَلَیهم وَ لا هُم یَحزَنون» (یونس/۶۲). نه از چیزی ترس دارند و نه اندوهگین‌اند) در قرآن دربارهٔ آن‌ها نازل شده است. اولیا در نزد صوفیه کسانی هستند که خدا ایشان را به دوستی و ولایت خویش مخصوص کرد، آن‌ها را والیان ملک خویش نمود و از متابعت نفسشان رهانید. بعضی متصوفه، اولیا را در امت محمدی نظیر انبیا در امت‌های سلف پنداشته‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۷۲: ۱ /۱۹۰).

اندیشه‌های شمس تبریزی درآثار مولوی به ویژه مثنوی معنوی که آینهٔ تمام‌نمای عقاید اوست بازتاب فراوانی داشته است. شمس معتقد است که اولیا همان اوتادی هستند که خداوند در قرآن از آن‌ها یاد کرده است و اگر آن‌ها نباشند، نظام عالم از هم می‌پاشد به عقیده او اولیا حقیقت عالم وجود هستند.

هرظاهری را حقیقتی باشد، «وَالجبال اوتاداً» (نبأ، /۷) از عم بخوان، می‌گوید که نه کوه است نه سنگ، الّا آن یگانگان‌اند، نمی‌بینی که این کوه بر جای است؟ که این خیمه را برمی‌اندازد؟ اگر اوتاد این‌ها بودی؟ با وجود او کی خیمه در هوا شدی (شمس، ۱۳۸۵: ۲ /۱۲۸).

پس منظور از اوتاد، تنها ستون‌های زمینی نیست؛ بلکه آن میخ و ستونی است که آسمان‌ها نیز به سبب وجود آن‌ها افراشته مانده‌اند و شمس معتقد است که اولیا ستون آسمان و زمین‌اند.

شمس معتقد است که تفاوت عمده میان اولیا و علما این است که اولیا در ظاهر و باطن یکرنگ‌اند و وجود آن‌ها سرشار از راستی و صداقت است که اولیا در ظاهر و باطن یکرنگ‌اند و وجود آن‌ها سرشار از راستی و صداقت است و به همین دلیل اولیا قدرت هم نشینی با تمام اقشار جامعه انسانی را دارند: «فرق میان ما و بزرگان همین است که آن‌چه ما را باطن است، ظاهر همان است. خدا ما را این داده است که با بیگانه توانیم نشستن با دوست اولی‌تر» (شمس،۱۳۸۵: ۱ /۱۵۵). شمس با تمام وجود به این راستی و درستی پایبند بوده است و هر مصیبتی که بر او وارد می‌شد به خاطر همین راستی بود مولوی نیز همانند شمس بر این باور است که ظاهر و باطن اولیا یکرنگ و پاک و زلال است.

پـس بـزرگان ایـن نگفتنـد از گـزاف جسـم پـاکان عین جـان افتـاد صاف

گفتشـان و نـفسشان و نقـششان　　جملـه جـان مـطلق آمد بی نشـان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۱/۱)

اولیای حـق حتی بدترین گناهکاران را هم از خود نمی‌رانند (شمس، ۱۳۸۵: ۱ /۳۵۶) و همواره در حال دعای خیر و طلب هدایت برای تمام انسان‌ها هستند:

من خوی دارم که جهودان را دعا کنم،گویم که خداش هدایت دهاد. آن را که مرا دشنام می‌دهد، دعا می‌گویم که خدایا او را از این دشنام دادن بهتر و خوش‌تر کاری بده تا در عوض این تسبیحی گوید و تحلیلی، مشغول عالم حق گردد (همان،۱ /۱۲۱)..

این اندیشهٔ شمس در ابیات مثنوی معنوی از مولوی دیده می‌شود.

بـرهـمه کفـار مـا را رحمت اسـت　　گـر چه جـان جمله کافر نعمت اسـت
بر سـگانم رحمت و بخشـایش اسـت　　که چـرا از سنگ‌هاشـان مالش است
آن سگـی کـه مـی‌گزد گـویم دعا　　کـه ازیـن خـود وارهـانـش ای فدا
ایـن سـگان را هـم در آن اندیشـه‌دار　　کـه نـباشنـد از خـلایق سنـگسار
زان بـیـاورد اولـیـا را بـر زمـیـن　　تـا کـندشان رحـمـه للعالـمـیـن
(مولوی، ۱۳۶۳:۲۱۰۳)

از دیدگاه شمس اولیا «را تنها خبر از راه حواس نیاید از طریق الهام و وحی می‌آید» (شمس، ۱۳۸۵ :۱ /۲۵۰). مولوی نیز بر این باور است که خداوند اولیای خود را از طریق دل او (وحی القلب) آگاه می‌سازد:

نه‌نجوم است و نه‌رمل است و نه‌خواب　　وحـی حـق والله اعـلـم بـالـصواب
از پـی روپـوش عـامـه در بـیـان　　وحـی دل گـویـنـد آن را صـوفیان
وحـی دل گـیرش که منظرگاه اوست　　چون خطا باشد، چو دل آگاه اوست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۸۷)

اولیا از ظرفیت و توان نامحدودی برخوردارند که هیچ انسانی تاب تحمل آن چه را ایشان تحمل می‌کنند، ندارند:

خدای را بندگان‌اند که کسی طاقت غم ایشان ندارند و کسی طاقت شادی ایشان ندارند. صراحی ای که ایشان پرکنند هر باری و درکشند، هرکه بخورد دیگر با خود نیاید.

دیگران مست می‌شوند و برون　　می‌روند و او بر سر خم نشسته
(شمس، ۱۳۸۵ :۱/۳۰۲)

مولوی نیز به ظرفیت نامحدود اولیای الهی اشاره کرده و بر این باور است که هفت دریا در برابر وجودی بی‌انتهای اولیا همچون قطره‌ای حقیر می‌نماید:

هـــفت دریـــا انـــدر او یـــک قطـــره‌ای جملـــهٔ هســـتی زموجـــش چکـــره‌ای
(مولوی،۱۳۶۳: ۳ /۱۱۹)

و یا:

واحـــدٌ کالاف کـــه بـــود؟ آن ولـــی بلکـــه صـــد قـــرن اســـت آن عبدالعلـــی
خـــم کـــه از دریـــا در او راهـــی شـــود پـــیش او جـــیحـــون‌ها زانـــو زنـــد
(مولوی،۱۳۶۳: ۲ /۲۷۲)

شمس معتقد است که درون و قلب اولیا بر تمام اشراف کامل دارد و «دل اولیا محیط است به افلاک، همه افلاک در تحت دل اوست» (شمس،۱۳۸۵: ۲/۵۱). مولوی نیز بر این باور است که جان ولی بر عرش و عرشیان و دوزخ و بهشت احاطهٔ کامل دارد:

گـــفت خـــلقان چـــون بینند آســمان مـــن ببینـــم عـــرش را با عـــرشیان
هشـت جنـت، هفـت دوزخ پیش من هسـت پیـدا همچـو بت پیش شـمن
(مولوی،۱۳۶۳: ۱ /۲۱۶)

شمس معتقد است: «اغلب خاصان خدا آنان‌اند که کرامت‌های ایشان پنهان است، بر هر کسی آشکار نشود، چنانکه ایشان پنهان‌اند. چیزهاست نمی‌یارم گفتن، ثلثی گفته شد» (شمس،۱۳۸۵: ۲ /۱۷). مطالب منقول از شمس این گونه در قالب ابیات زیر در مثنوی انعکاس یافته است:

قـــوم دیگـــر سخت پنهان مـــی‌روند شهـــرهٔ خلقـــان ظاهـــر کـــی شـــوند؟
ایـــن همـــه دارنـــد و چشـــم هیـــچ کس بـــرنیفتد بـــر کیاشـــان یـــک نفـــس
هـــم کرامتشـــان هـــم ایشـــان در حرم نـــامشان را نـــشنـــود ابـــدال هـــم
صـــدهـــزاران پـــادشـــاهـــان نـــهـــان ســـرفـــرازانند زان ســـوی جهـــان
نامشـــان از رشـــک حـــق پنهان بماند هـــر گدایـــی نامشـــان را برنخوانـــد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/۱۷۶)

اصولاً هدف از رسالت انبیا و تلاش اولیا همین است که باطن انسان‌ها را به سوی حقیقت راهنمایی کنند: «در دل می‌باید که باز شود، جان کندن همهٔ انبیا و اولیا و اصفیا برای این بود، این می‌جستند» (شمس، ۱۳۸۵: ۱ /۲۰۳). مولوی نیز اسرار دانی و آگاهی به درونیات و خواطر پاسخ دادن به هر سؤالی را از زمرهٔ خصوصیات اولیا می‌داند:

بنـدگان خـاص عـلّام الـعـیوب　　در جهـان جـان جواسـیس القلـوب
در درون دل در آیـد چـون خیـال　　پیـش او مـکشوف باشـد سـرّحال
آنکـه واقـف گـشت بـر اسـرار هو　　سـرّ مـخـلوقات چـه بـود پیـش او
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۲۷)

و همچنین از نظر مولوی اولیای الهی دارای هیبتی هستند که عوام به سبب آن نمی‌توانند به آن‌ها راه پیدا کنند:

خواسـتم تـا در پـی آن شـه روم　　پرسـم از وی مـشکلات و بشـنوم
بسـته کـرد آن هیبـت او مـر مـرا　　پیـش خاصّـان ره نباشـد عـامه را

که این هیبت اولیا به سبب نظر خاص حق و تقوای الهی ایشان است:

هیبـت حق اسـت این از خلق نیسـت　　هیبت این مـرد صاحـب دلق نیست
هرکـه ترسید از حـق و تقوی گزید　　ترسـد از وی جن و انس و هر که دید
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۸۸)

جبر و اختیار از دیدگاه شمس و بازتاب آن در مثنوی

شمس نیز در میان سخنان پراکندهٔ خود، سخنانی در باب جبر و اختیار بیان داشته است. در جایی به نقد تفکر جبرگرایانه پرداخته و معتقد است که مکتب جبر با تعالیم الهی، امرو نهی، ارسال پیامبران و ... در تعارض است. «این بزرگان همه به جبر فرو رفتند، این عارفان [هم]، اما طریق غیر آن است لطیفه هست بیرون جبر، خداوند تو را قَدَری می‌خواند، تو خود را جبری چرا می‌خوانی؟» (شمس، ۱۳۸۵: ۱ /۲۴۵) از سخن شمس این مفهوم استنباط می‌شود که شمس نظر موافقی دربارهٔ جبر و تفکر عارفان جبرگرا نداشته است، بلکه از آنها انتقاد کرده و جبر را باعث حرمان و حجاب راه ایشان داشته است. مولوی نیز در مثنوی توجه ویژه‌ای به بحث جبر و اختیار کرده است:

اختیـاری هسـت مـا را بی‌گمـان　　حـس را مـنکر نتانـی شـد عیـان
سـنگ را هرگـز نگویـد کـس بیـا　　از کلوخـی کـس کجـا جویـد وفـا
(مولوی،۱۳۶۳: ۳ /۱۹۰)

جـمـله عـالَـم مـقر اختـیار　　امـرو نهـی ایـن بیـار و آن میـار
(مولوی،۱۳۶۳: ۳ /۱۹۰)

شمس تبریزی معتقد بود که عالَم حادث است. او بر این باور بود که جهان اول و ابتدایی دارد، از این

رو نمی‌تواند قدیم باشد (شمس، ۱۳۸۵: ۱ /۲۴۵). مولوی نیز همانند شمس، عالَم را حادث می داند. مولوی «تغیّر و تبدّل احوال جسم را از حرکت و سکون و اجتماع و افتراق بر حدوث آن دلیل می‌شمارد و بدین سبب عالَم را حادث می‌داند» (مشیدی، ۱۳۷۹: ۳۱۸) مولوی به مصداق «العالَمُ مُتغَیرٌ و کلُ مُتغیرٍحادثٌ وَ کل حادثٍ فانٍ»[۲] با تمسک به برهان حرکت و سکون به اثبات حدوث عالم پرداخته است (همان، ۳۱۹):

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما — بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌شود — مستمری می نماید در جسد
آن زِ تیزی مستمرشکل آمده است — چون شررکش تیز جنبانی به دست
(مولوی، ۱۳۶۸: ۱ /۷۱)

همایی در این رابطه می‌گوید: «مولوی عالم را حادث ذاتی می‌داند و تذکر می‌دهد که انسان عادی از درک ازلیّت و ابدیّت عالم عاجز است و نباید خود را جاهلانه در ماجرای این بحث بیندازد» (همایی، ۱۳۶۹: ۱ /۱۱۳).

دی یکی می‌گفت عالم حادث است — فانی است این چرخ و حقش وارث است
فلسفی‌ای گفت: چون دانی حدوث — حادثی ابر چون داند غیوث
کرمکی‌اند حدث باشد دفین — کی بدانی آخر و بَدوِ زمین
(مولوی،۱۳۶۳: ۴۴۶)

تجلی اندیشهٔ قضا و قدر در مثنوی معنوی

موضوع قضا و قدر و جباریّت و قهاریّت خداوند از جمله موضوعات پیچیدهٔ کلامی است که همواره در طول تاریخ مذاهب، اذهان بسیاری از متکلمان و عالمان دین را به خود مشغول داشته است حقیقت قضا و قدر، توکل، جبر و اختیار نیز از چنین موضوعاتی است و تنها علمای راسخند که که «به صفای خاطر و جلای آیینهٔ دل از زنگ طبیعت و هوا، و اِعراض از سوا و اقبال کلی بر خدای» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۳۵).

از مجموع ابیات دفترهای چندگانه مثنوی معنوی در خصوص قضا و قدر در می‌یابیم که مولانا مسألهٔ قضا و قدر را به دو قسم تقسیم کرده است: ۱ ـ قضای محتوم ۲ ـ قضای مشروط

الف: قضای محتوم

قضای حتمی و لا یتخلف، همان ارادهٔ قطعی و لا یتغیر خداوندی است که به قلم تقدیر وی رقم خورده است و باید انجام شود و انجام خواهد شد و جدّ و جهد آدمی در برابر آن نوعی سرکوفتن به دیوار سرنوشت است که نه تنها به نتیجه نمی‌انجامد که هلاکت رادع را نیز در بر خواهد داشت.

گر شود ذرات عالم حیله پیچ — با قضای آسمان هیچند، هیچ
(مولوی، ۱۳۶۸: ۳ /۴۴۷)

چـــون قضـا آیـد فـرو پوشـد بصـر　　تـا ندانـد عـــقل مـــا بـــا را زسـر
(مولوی، ۱۳۶۸: ۱ /۲۴۳۹)

چـــون قضـا آیـد طبیـب ابلـه شـود　　وآن دوا در نفـع هـــم گمـــره شـــود
(مولوی، ۱۳۶۸: ۵ /۱۷۷۰)

ب: قضای مشروط

این نوع قضا مربوط به مدیریت عام خداوند است و دیگر به معنی قضای لایتخلف نیست، بلکه تلاش وجد و جهد آدمی نیز قضای الهی است و بین طراحی خداوند و آدمی تقابلی نیست، به عبارت دیگر خداوند برای ادارهٔ این جهان طرح و نقشه‌یی ریخته و تلاش و به کار گیری عقل و چاره‌اندیشی بندگان در جهت طراحی و قضای الهی است؛ بنابراین کوشش و تدبیر و دعا و حذر آدمی، خود قضای الهی هستند؛ در نتیجه آدمی نباید از تلاش و کوشش باز ماند؛ زیرا که کوشش به رغم تقدیر، خود تقدیر آدمی است و به واسطهٔ همین کوشش‌ها و جد و جهدهاست که قابلیت‌های پنهان و به ظهور نپیوستهٔ آدمی فعلیت پیدا می‌کنند. مولانا متذکر می‌شود که نباید اعتقاد به قضا و قدر آدمی را از تلاش و کوشش باز دارد و دستاویز کاهلی و جرم و گناه گردد:

بل قضا حـق است و جهد بنده حـق　　هین مـباش اعـور چو ابلیس خلق
بـر قضا کـــم نـــه بهانـــه ای جـوان　　جرم خود را چون نهی بر دیگران
در چه کردی جهد، کان واتو نگشت　　تو چه کاریدی که نامد ریع کشت
(مولوی، ۱۳۶۸: ۶ /۹ – ۴۰۷)

مولوی در جایی دیگر به این نکته اشاره دارد که اگر آدمی به قضای الهی بسپارد و به کار او گمان نیک و امید داشته باشد، نسبت به آنچه از او فوت شده تأسف نمی‌خورد؛ زیرا آنچه در اصل نعمت می‌پنداشته نقمت و بلایی بوده که خداوند آن را از او باز داشته است:

هـــر چـــه از تـو یـاوه گـردد از قضـا　　تـــو یقیـــن دان کـــه خریـــدت از بـــلا
(مولوی، ۱۳۶۸: ۳ /۳۲۶۰)

مفاهیم نمادین در غزلیات شمس

سمبولیسم در عرفان، تصویری از عالم محدود محسوسات برای تبیین و ابلاغ پیام‌های بی‌شمار معنوی است و عارف شاعر، مولانا جلال‌الدین محمدبلخی، با هنرمندی تمام و زبانی ادیبانه، عموم مردم را بر سر سفرهٔ لایتناهی عشق می‌نشاند. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های ادبی غزل مولانا نمادگرایی است. دکتر معدن کن نمادپردازی را با استناد به عباراتی از *مقالات* شمس این گونه تبیین می‌کند:

شمس تبریزی نیز علاقه به بیان ادراکات و احساسات خود به شیوهٔ رمزی و نامفهوم برای عامه داشته است. او سخن اسرارآمیز و پوشیده را به دلیل جهل و ناآگاهی عوام از حقایق عرفانی وجود اندیشهٔ کوته نظران، می‌پسندد؛ خود در این باره می‌گوید: سخن باشد با تأویل که اگر مؤاخذه کند راست باشد به تأویل، نه همچو«أناالحق» رسوا و برهنه، قابل تأویل نه، «جرمش سر رفت». به نظر می‌رسد رمزپردازی مولانا تا حدودی تحت تأثیر ارتباط با شمس و اعتقاد به شیوهٔ او باشد (معدن‌کن، ۱۳۸۳: ۱۴–۱۵).

مولانا در اشعارش تصاویر محسوس و عامیانه را مورد استفاده قرار داده است؛ برای مثال، در غزلی دوست را به قصّابی و عاشق را که تسلیم محض فرمان الهی است به گوسفندی ذبح شده که از خود اختیاری ندارد تشبیه کرده است:

هلـه نـومید نـباشـی که تـو را یار براند — گرت امروز براند نه که فردات بخواند؟...
نه که قصاب به خنجر چو سر میش ببرّد — نـهله کشتهٔ خـود را،کـشد آنگاه کشاند
چو دم میش نماند، زدم خـود کندش پر — تـو ببینی دم یـزدان به کجاهات رساند
بـه مـثـل گفـتـم ایـن را و گـرنه کرم او — نـکشد هیچ کسـی را وز کشتن برهـاند

(مولوی،۱۳۷۶: ۲۸۵)

ضرورت سمبول، چنان که نیمایوشیج می‌گوید، مربوط به تکامل دنیای واژگان و نابسندگی آن است و دقیقاً مربوط به حالات جدید شاعر و نویسنده از حیث کمبود مصالح خلاقیت در محدودهٔ زبان می‌باشد (ثروت، ۱۳۹۰: ۱۹۲ – ۱۹۱).

درحقیقت نماد در ادب عرفانی وسیله و پل ارتباطی است بین عارف و اصل و سالک مبتدی و نیز عامهٔ مردم و نیز بهترین وسیله برای غیبت بخشیدن به مفاهیم ذهنی، همین تصاویر نمادین است.

رؤیت از دیدگاه شمس و مولوی

مسئله رؤیت، از جمله مسائل مهم کلامی و عرفانی است که مورد اختلاف فِرَق مختلف اسلامی بوده هست. اشاعره، ماتریدیه ـ مشبهه، حشویه و کرامتیه معتقدند که رؤیت حق تعالی، فارغ از جهات و مکان، درهمین دنیا ممکن و وقوع آن در آخرت حتمی است (اشعری، ۱۳۸۹، ۱/ ۵ – ۲۶۱؛ م البزودی، ۱۳۸۳ :۷۷) و به همین دلیل اعتقاد به رؤیت خدا را سمعاً و نقلاً واجب می‌دانند (اشعری، ۱۳۸۹: ۱۳–۱۴).

در نظرگاه شمس، عارفان راستین در همین دنیا به وصال دیدار حق نائل می‌آیند. در چنین حالتی، دیگر ایشان را حاجتی به بهشت موعود نیست؛ زیرا همین عالم، در بهشتِ دیدار حق تعالی غوطه ورند: «این بنده که او را وعده کرده‌اند قیامت و بهشت از برای دیدار [است]، چون او در این عالم همه بیند، چه تماشاها و عجایب‌ها بیند و چه لذت‌ها یابد [از قیامت و بهشت]؟» (شمس، ۱۳۸۵: ۲ /۱۳۷)

قابل ذکر است که شمس، معتقد است که همهٔ اشخاص قادر به درکِ حقیقت رؤیت نیستند؛ به همین

منظور عرفا مجبور بوده‌اند این حقیقت را در پردهٔ الفاظ و اصطلاحات خاصی بیان نمایند تا ذهن عوام پریشان نگردد: «این جهت حفظ جانب عوام بگفتند، الّا به الفاظ دیگر، همچو فیضان انوار و کشف و مکاشفه ، صریح نگفتند» (شمس، ۱۳۸۵: ۲/ ۲ـ ۱۵۱).

رؤیت از دیدگاه مولوی

مولوی به این موضوع تأکید دارد که هر که خود را از قید و بند مادیات رها ساخته و کوری باطن را با داروی صبر مداوا کرده است پرده‌های جهل از دیدهٔ بصیرت او کنار رفته و می‌تواند با چشم دل و دیدهٔ باطن به دیدار پروردگار نائل آید:

گرتو کوری نیست بر اعمی حرج ورنه رو کالصبرُ مِفتاح الفَرَج
پرده‌های دیده را داروی صبر هم بسوزد هم بسازد شرح صدر

مولوی، در جای دیگر از مثنوی خود، به این موضوع، تاکید می‌کند که هر کس جانِ خود را از هوا و هوس‌های نفسانی پاک کند، به دیدار حضرت پروردگار نائل آمد:

هرکه را هست از هوس‌ها جانِ پاک زود بیند حضرت و ایوانِ پاک
چون محمد پاک شد زین نار و دود هر کجا رو کرد وجه الله بود
(مولوی، ۱۳۸۵: ۱/ب۷ – ۱۳۹۶)

برخی از محققان بر این عقیده‌اند که مولوی علاوه بر مطرح کردن رؤیت قلبی و اعتقاد به آن، گویا نوعی رؤیت حسی را نیز پذیرفته است (مشیدی، ۱۳۷۹: ۵ ـ ۱۳۴) به عنوان نمونه، مولوی معتقد است که غرض از معراج حضرت رسول(ص)، دیدار و رؤیت پروردگار بوده است؛ و آن حضرت بزرگوار، به تبع آن دیدار، به دیدار عرش و ملایک و ... نیز نائل آمده‌اند که «در این صورت، رؤیت جزء صفات سلبی به طور کامل قرار نمی‌گیرد» (همان، ۱۳۲).

قصد در معراج دیدِ دوست بود در تَبَع عرش و ملایک هم نمود
(مولوی،۱۳۶۳: ۲/ب۲۲۲۶)

مولوی، نیز همچو شمس، اصل رؤیت پروردگار را در هر دوجهان پذیرفته است. او نیز معتقد است که سالک الی الله و عارف بالله، این قابلیت را دارد که به مشاهدهٔ جمال حق تعالی، دست یابد. علاوه بر این شمس در میان سخنانش به رؤیت قلبی یا رؤیت باطنی اشاره کرده و آن را پذیرفته است. مولوی نیز همچون شمس، از رؤیت قلبی سخن به میان آورده وآن را امکان‌پذیر دانسته است.

نتیجه‌گیری

شمس برتر از تعریف و توصیف است و کلمات حقیرتر از آنند که بارِ ذکر او را بر دوش گیرند. حضور جاودانهٔ شمس در جانِ مولانا است. در تمامی دفترهای ششگانهٔ مثنوی، جز به تعریض و پوشیده، ذکر شمس نمی کند. اما با این همه هیچ جای مثنوی، از شمس خالی نیست و گویی واژه‌ها و ابیات نام و یاد شمس را فریاد می‌کنند. مولوی هرگز در مثنوی، از شمس فارغ نیست. آشنایان مولوی و مثنوی، رایحهٔ عطر آگین شمس را همواره در گلستان مثنوی استشمام می‌کنند و خوب می‌دانند که اگر چه مولوی همواره پیوسته و آشکارا، سخن از شمس نمی‌گوید اما خون شمس در رگ‌های مثنوی جاری است و روح شمس در کالبد مثنوی دمیده شده است. در غزلیات شمس شاهد دو گونه معشوق هستیم ۱ «معشوق نهان (خدا) ۲ ـ معشوق آشکار (شمس،زرکوب، چلپی) که مولانا نو و آن‌ها می‌دید و به دلیل وجود آن‌ها، غرق در وجد و شور می‌شد و سماع و پایکوبی می‌کرد.

در طریقهٔ مولوی و شخصیت نهایی او بهترین و کم خطرترین راه برای رسیدن به سر منزل کمال انسانی و مقام انسان کامل همانا عشق است نه عقل، و بدین سبب همه جا جنون عشق و شور و حال را بر عقل ترجیح می‌دهد.

خلاصهٔ عقیدهٔ مولوی این است که بشر باید شخصاً و مستقیماً برگزیدهٔ حق و مورد عنایت و موهبت خاص الهی باشد چنانکه طایفهٔ انبیا و رسولان راستین بودند؛ یا آن که پیش برگزیدگان و صاحب نظران حق تسلیم شود و با کمال خلوص و پاکی ضمیر دست توسل به دامن همت ایشان بزند. شمس نه تنها روح عرفانی و الهی را به مولوی اهدا می‌کند، بلکه با طنین نشاط و شادی، جانش را چالاک و شعرش را طربناک می‌گرداند.

پی‌نوشت

۱ـ از جملهٔ اخبار و احادیث: «العلمُ نورٌ یَقذفُهُ الله فی قلبِ من یَشانی (مصباح الشرعه، ۱۶)؛ علم نوری است که خداوند در قلب هرکه بخواهد بر می‌افروزد».

۲ـ قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند؛ تهران: دارالقرآن کریم، ۱۴۱۵ه. ق. (عالم متغیر است و هر متغیری حادث است و هر حادثی فناشدنی است).

منابع

ـ قرآن کریم
ـ افلاکی العارفین، (۱۳۶۲)، شمس‌الدین احمد؛ مناقب‌العارفین ؛به کوشش تحسین یازیچی؛ تهران: دنیایی کتاب.
ـ البرزودی، محمد بن محمد عبدالکریم، (۱۳۸۳ه.ق)، اصول‌الدین، (تحقیق و مقدمه هانزپیترلنسی،قاهره،داراحیاءالکتب الاسلامیه).
ـ بهاءولد (بهاءالدین محمدبن‌حسین خطیبی بلخی)، (۱۳۵۲)، معارف، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر،دوجلد،ج۲،بی جا:ادارهٔ کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر.
ـ بهیزاد،بهرام، (۱۳۷۶)، رساله منحول سپهسالار نسخه گمشده مثنوی؛ تهران: رسا.
ـ بیانی، شیرین، (۱۳۸۴)، دمساز دوصد کیش، تهران:جامی.
ـ ثروت، منصور،(۱۳۹۰)، آشنایی با مکتب‌های ادبی، چاپ سوم، تهران: سخن.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۷۳) مثنوی معنوی، تصحیح.ر. آ. نیکلسن، به اهتمام نصرالله‌پور جوادی(چهارجلد)چاپ دوم،تهران:امیرکبیر.
ـ چامسکی، نوآم، (۱۳۷۹)، زبان و اندیشه، ترجمهٔ کوروش صفوی، تهران: هرمس.
ـ چورنامداریان،تقی، (۱۳۸۴)، «ادبیات عرفانی»؛ دانشنامه زبان و ادب فارسی؛ به سرپرستی اسماعیل سعادت، جلد اول، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
ـ دین لوئیس، فرانکلین، (۱۳۸۶)، مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی؛ تهران: نامک.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسن، (۱۳۷۰)، با کاروان حلّه، تهران: جاویدان.
ـ ـــــــــــــ (۱۳۷۲)، سرّنی (دوجلد)، چاپ چهارم، تهران:علمی.
ـ ـــــــــــــ (۱۳۸۰)، پله پله تا ملاقات خدا، ج ۱۸،تهران:علمی.
ـ سپهسالار، فریدون بن‌احمد، (۱۳۲۵)، زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی، با مقدمه سعید نفیسی؛ تهران: اقبال.
ـ ـــــــــ (۱۳۴۹)، مقالات، تصحیح احمد خوشنویس (عماد)، تهران، عطایی.
ـ ـــــــــ (۱۳۵۶)، مقالات شمس تبریز، تصحیح دکتر محمدعلی موحد، تهران: دانشگاه صنعتی شریف.
ـ شمس تبریزی، (۱۳۸۵)، مقالات، تصحیح محمدعلی موحد، تهران.
ـ ـــــــــ ،(۱۳۸۵) مقالات، شمس‌الدین‌محمدتبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ سوم، خوارزمی،تهران.
ـ شمیل، آن‌ماری، (۱۳۶۷)، شکوه شمس، ترجمهٔحسن لاهوتی،ج۱، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ عطار نیشابوری، (۱۳۶۸)، اسرارنامه، تصحیح شفیعی‌کدکنی ، تهران.
ـ اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۳۸۹ه.ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، (به اهتمام

محمد محیی‌الدین عبدالحمید)، چاپ دوم، قاهره، مکتب نهضت.
ـ کاشانی، عزالدین محمود بن علی کاشانی، (۱۳۶۷)، مصباح الهدایه و مفتاح الفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، ج سوم، تهران : هما.
ـ لاهیجی، ش، (۱۳۷۱)، مفاتیح العجاز فی شرح گلشن راز، به تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران.
ـ مشیّدی، جلیل، (۱۳۷۹)، کلام در کلام مولوی؛ اراک: دانشگاه اراک.
ـ معدن‌کن، معصومه، (۱۳۸۳)، محورها و سمبل‌ها در غزلیات شمس، فصلنامه دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم آذربایجان، س.ا.ش دوم.
ـ مولوی، جلال‌الدین‌محمد بلخی ،(۱۳۶۹)، فیه‌مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران.
ـ ـــــــ (۱۳۵۵)، دیوان‌کبیر، (به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر)، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
ـ ـــــــــ (۱۳۶۲)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
ـ ـــــــ (۱۳۶۳)مثنوی معنوی، تصحیح رینولد.ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر.
ـ ـــــــ(۱۳۶۸)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون ۳ جلد، تهران: مولی.
ـ ـــــــ(۱۳۷۴)مقالات، ویراستهٔ جعفرمدرس صادقی، تهران: مرکز.
ـ ـــــــ (۱۳۷۶)،کلیات دیوان شمس تبریزی، مقدمه و تصحیح محمد عباسی،چاپ هشتم، انتشارات آینده.
ـ ـــــــ (۱۳۹۰)، همان ، تهران:آستان دوست.
ـ همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۹)، مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید؟)، تهران: هما.

نقد صوفی، نه همه صافی بی‌غش باشد
(بررسی انتقادهای شمس تبریزی از تصوف و صوفیه در مقالات شمس)

عبداله ولی‌پور[1]
رقیه همتی[2]

چکیده
عرفان در حقیقت نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الاهیات است و همهٔ ادیان، عرفان خاص خود را دارند؛ با وجود این، بررسی آثار عرفای اسلام نشان می‌دهد که گاهی، برخی از عقاید و رسوم این مکتب، از سوی برخی از بزرگان آن طریقت مورد انتقاد قرار گرفته است. بررسی علل و عوامل این گونه نقدها مشخص می‌کند که عواملی همچون انحراف عرفان اسلامی از مسیر خود، اختلاف مکاتب و فرقه‌های تصوف، آمیختگی با عرفان ادیان دیگر و ... در شکل‌گیری این انتقادها نقش چشم‌گیری دارند. یکی از عرفای بزرگ و تأثیرگزاری که به این شکل به نقد صوفیه می‌پردازد، شمس تبریزی است. نگارندگان این مقاله سعی دارند با مطالعهٔ مقالات شمس تبریزی، به بررسی و طبقه‌بندی «نقد صوفی از دیدگاه شمس تبریزی بپردازند.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، مقالات شمس تبریزی، عرفان اسلامی، نقد صوفی.

۱. نویسندهٔ مسئول، استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور
۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

مقدمه

عرفان بنا به گفتهٔ شفیعی کدکنی، «چیزی نیست جز نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الاهیات» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۹) و همهٔ ادیان، عرفانِ ویژهٔ خود را دارند. با این همه، نگاهی به آثار صوفیه، نشان می‌دهد که بزرگان این طریقت، اغلب، عقاید و رسوم فرقه‌های مختلف صوفیه را مورد نقد قرار داده و بر آن خرده‌گیری‌هایی کرده‌اند. بررسی علل و عوامل نقد صوفیه، نشان می‌دهد که عواملی همچون اختلاف مکاتب و فرقه‌های تصوف، انحراف جریان تصوف از مسیر اصلی خود، تقابل تصوف عملی با تصوف ذوقی و نظری، فاصله گرفتن از شریعت و مخالفت عالمان شرع، دنیاگریزی، ریا، شاهدبازی، شطح و طامات، ادعاهای دروغین، شکم‌بارگی و... در این گونه نقدها مورد توجه است.

شفیعی کدکنی مخالفان تصوف را به دو گروه تقسیم می‌کند و می‌نویسد:

> آنها که تصوف را بدعتی در شریعت می‌شمارند و از دید عقاید مذهبی با آن دشمنی می‌ورزند؛ و گروه دیگر آنها که از دیدگاه اجتماعی و سیاسی با آن مخالف‌اند و بر آن‌اند که عامل اصلی عقب ماندگیِ جوامع اسلامی، عرفان و تصوف است (همان، ۱۸).

شمس تبریزی یکی از بزرگ‌ترین و تأثیرگزارترین عرفای اسلام است که با نگاه نقادانه به کردار و گفتار صوفیان می‌نگرد و هر اعمال و رفتار و گفتار صوفیانه را که متابعت شرع نداشته باشد، بدعت تلقی کرده و مورد نقد قرار می‌دهد. باید توجه داشت که راه شمس از راه مشایخ دیگر که یا به راستی مست بودند و یا مستی می‌نمودند و نعره‌های مستانه می‌زدند جداست. او می‌گوید: «مستوران حضرت «سر از گریبان محمد(ص) برکنند و فاش می‌گوید که» ما محمدیانیم» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۲۰) و در این باره با جنید هم‌آواز است که می‌گوید: «راه ما مقید به اصول و علم ما وابسته است به کتاب و سنت» (همان، ۱۲۱).

پیشینهٔ نقد تصوف

با توجه به این که منشأ اصلی تصوف و عرفان اصیل اسلامی، سیرت پیغمبر و صحابه و مخصوصاً قرآن و حدیث شمرده می‌شود، (ر.ک: زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۲۰) هرگونه انحراف از این مسیر و هر نوع افراطی‌گری، تعصب‌گرایی، تمایلات مکتبی و فرقه‌ای، گرایش به عناصر عرفانی در مذاهب و عقاید زرتشتی، گنوسی، مانوی، هندی، یهود، مسیحیت و ... عرفان اسلامی را از سرچشمه‌های بنیادین آن دور؛ و آن را بایستهٔ نقد کرده، و بزرگان عرفان و تصوف و اهل فن را ملزم می‌کند که با دیدی انتقادی در آن بنگرند و این جریان از روزگاران قدیم تا عصر حاضر جریان دارد.

نویسندگان کتاب‌های *تلبیس ابلیس* (ابوالفرج ابن جوزی)، *تبصره العوام* (مرتضی بن قاسم داعی حسنی رازی)؛ *حدیقه الشیعه* (منتسب به مقدس اردبیلی) و رسالهٔ *خیراتیّه در ابطال طریقهٔ صوفیّه*، (آقا محمدعلی بهبهانی ـ مبارزه جدّی و گسترده او با صوفیه در عصر قاجار) به تفصیل و با بیانی آمیخته به طعن از فرقه‌های مختلف صوفیه سخن داشته‌اند و صاحب کتاب *کشف المحجوب* نیز که در زمان او

دوازده فرقه رواج داشته آنها را مورد نقد قرار داده است.(ر.ک: همو، ۱۳۷۳: ۸۶ ـ ۸۵) و یا ابن جوزی عالم بزرگ حنبلی، در کتاب تلبیس ابلیس همهٔ کسانی را که همانند او نمی‌اندیشیده‌اند به یک چوب رانده و فریب‌خوردگان شیطان خوانده است و در رد قول مخالفان و دگراندیشان از همهٔ شیوه‌های بحث و جدل سود جسته است (ابن جوزی، ۱۳۸۱: ۳).

از جمله افراد و کتب دیگری که به نقد صوفی و تصوف پرداخته‌اند می‌توانیم از عبدالرحمان سلمی (اصول الملامتیه و غلطات الصوفیه) و چندین کتاب با عنوان «الرَّدُ علی الصوفیه» از نویسندگان مختلف از سید محمدعلی طباطبایی، محمدرضی قزوینی، محمدتقی کشمیری، اسماعیل‌ابن‌محمد حسین مازندرانی و... نام ببریم.

و اما در میان معاصران، سردمدار این گونه حرکت‌ها سیداحمد کسروی است که معتقد است صوفیگری مایهٔ اصلی ناتوانی روان‌هاست و این فرقه از دروغ، کمترین باکی نداشته‌اند، از این روی می‌نویسد:

> صوفیگری مردم را سست و تنبل و بی‌غیرت گردانیده، جهان را از آبادی بازمی‌دارد... آنچه جهانیان را از این گمراهی آسوده تواند گردانید، دین یا بهتر بگویم، شاهراه زندگانی است که ما به روی جهان گشاده‌ایم (کسروی، ۱۳۴۲: ۵).

از میان معاصران، افراد دیگری که نگاه انتقادآمیز به تصوف داشته‌اند، می‌توانیم از موسی جوان (رد تصوف و حکمه الاشراق)، محمد مردانی (تصوف و عرفان و سیری کوتاه در مرام صوفیگری...)، داود الهامی (تصوف و عرفان)، خیرالله مردانی (تحقیق در تصوف و عرفان)، عباس کیوان (رازگشا)، میرزا جوادآقا تهرانی (عارف و صوفی چه می‌گویند) و ... نام ببریم و آخرین سرحلقهٔ این نوع منتقدان، پژوهشگر بزرگ عرصهٔ عرفان، یعنی محمدرضا شفیعی‌کدکنی است که به صراحت اعلام می‌کند که «من نیز با کسروی در این نکته موافقم که یکی از علل و شاید هم تنها علت، در عقب‌ماندگیِ جوامع اسلامی، تصوف است» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۹).

منتقد صوفی چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد

همان طوری که در نقدهای ادبی نیز شرط است که منتقد باید بصیرت و آگاهی داشته باشد و در موضوع مورد نقد، صاحب‌نظر باشد؛ در نقادی عالم عرفان و تصوف نیز روال به همین منوال است و شرط اول نقادی این است که ناقدِ تصوف، باید فرد هوشیاری باشد. از این روی شمس تبریزی در تفاوت خود با مولوی می‌گوید:

> مولانا را مستی هست در محبت، اما هشیاری در محبت نیست، اما مرا مستی هست در محبت و هشیاری در محبت هست. مرا آن نسیان نباشد که در مستی. دنیا را چه زهره که مرا حجاب کند، یا در حجاب رود از من؟ (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۳)

و با این بیان می‌خواهد این را بگوید که وقتی که منتقد هوشیار باشد و بصیرت و آگاهی داشته

باشد، ذره‌ای از حسن و قبح موضوع برایش مخفی نمی‌ماند و منتقد آن را بی‌پرده بیان می‌کند، ولی اگر از هشیاری و آگاهی کافی برخوردار نباشد، مستی او حجابی می‌شود و حقیقت را از چشمان او مخفی نگه می‌دارد. به تعبیر دیگر منتقد باید «خاصیت آینگی» داشته باشد تا وقتی که در مقابل هر چیزی قرار می‌گیرد، بتواند همهٔ جوانب آن را نشان دهد و شمس در این مورد گوید: «محال است که آینه میل کند و احتیاط کند و همچنین محک و ترازو که میل او به حق است، اگر هزار بار بگویی که ترازو این کم را راست نمای، میل نکند الا به حق...» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۹).

شـرط دوم نقادی، صاحب‌نظر بودن است. شمس تبریزی شرط بحث کردن در علوم معنوی را استقلال رأی و وصول به مرتبهٔ حقیقت و تحقیق می‌داند و می‌نویسد:

> هله! این صفت پاک ذوالجلال است و کلام مبارک اوست، تو کیستی؟ از آن تو چیست؟ این احادیث حق است و بر حکمت است، و این دگر اشارت بزرگان است. از آن تو کدام است؟ من سخن می‌گویم از حال خود، هیچ تعلقی نمی‌کنم به اینها، تو نیز مرا بگو اگر سخنی داری و بحث کن... (همان).

شرط دیگر نقادی، بی‌طرفیِ منتقد و دوریِ وی از تعصب است. منتقد صوفیه نباید به خاطر تعلق داشتن به مکتبی و فرقه‌ای خاص، همهٔ ناهنجاری‌های آنها را خوب جلوه دهد، و برعکس کارهای پسندیدهٔ فرقه‌های دیگر صوفیه را تنها به خاطر اختلاف مکتب و سلسله، مورد نقد قرار دهد. شمس در این مورد گوید:

> نقد را پیش صراف برند [که] آن چه قلب است جدا کن! اما اگر صراف، عاشقِ گوینده باشد یا مرید او باشد ... پیش او همه زشتِ او، خوب نماید، و قلب او، سره نماید!؟ جواب آن گفتم که: همه عاشقان [راستین]... هرچیز را، چنان بینند که آن چیز، هست! زیرا که به نور حق می‌بینند! ... ایشان، خود هرگز، بر عیب عاشق نشوند! (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۷۶)

بحث و بررسی

آنچه از فحوای بیانات و مقالات شمس تبریزی استنباط می‌شود این است که صوفی و عارف حقیقی از منظر شمس تبریزی کسی است که اولاً در متابعت شرع حضرت محمد (ص) باشد، صفای باطن داشته باشد، با نفس خویش مبارزه و مخالفت بکند، سرپوشی و اخفای هویت بکند، تقلید کورکورانه نکند و... .

و اما علل و عواملی که شمس تبریزی را تحریض می‌کند که تازیانه‌های نقد را بر سر صوفیان دروغین و ظاهری بکوبد، عبارتند از: عوام‌فریبی، زرق و ریا، شکم‌بارگی و لوت‌خواری، طامات بافی و کرامات نمایی، شاهدبازی و غلام‌بارگی، تن‌پروری و بیکاری، رفع تکلیف شرعی (رخصت)، استفاده از تخدیرکننده‌ها که در ذیل این مبحث به بررسی و تحلیل مصادیق آن می‌پردازیم:

عدم متابعت از شرع

از نظر شمس تبریزی، متابعت از شریعت، اصل اساسی در عرفان و تصوف اسلامی است، از این روی اگر این مسأله به هر دلیلی، مورد بی‌توجهی واقع شود، پذیرفته نیست. شمس تبریزی بر این باور است که متابعت، ورای عالم مستی است، از این روی سبحانی ما اعظمَ شأنی و اناالحق، حتی بوی انانیت می‌دهد و در مقالات گوید: «هیچ کس نیست از بشر که در او قدری از انانیت نیست». (شمس تبریزی، ۱۳۹۱ :۶۲۱) و بسیاری از مشایخ نیز این گرفتاری را دارند که «انانیت‌های پنهان ایشان را بند کند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱ : ۲۵۸).

شمس به اندازه‌ای بر روی مسألهٔ «متابعت شرع» حساس بود که حتی در مواجهه با فیلسوف بزرگی چون ابن‌عربی، مقهور نام و شهرت وی نمی‌شد و بی‌پروا در باب وی می‌گفت:

> چنان که شیخ محمدبن‌عربی در دمشق می‌گفت که محمد پرده‌دار ماست! می‌گفتم: آنچه در خود می‌بینی، در محمد چرا نمی‌بینی؟ هر کسی پرده‌دار خود است. گفت: آنجا که حقیقت معرفت است، دعوت کجاست؟ و کن و مکن کجاست؟...نیکو همدرد بود! نیکو مونس بود! شگرف مردی بود شیخ محمد اما، در متابعت نبود. یکی گفت: عین متابعت آن بود. گفتم: نی متابعت نمی‌کرد (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۴۱).

باز در مورد وی گوید: «وقت‌ها، شیخ محمد سجود کردی و گفتی که بندهٔ اهل شرعم! اما متابعت نداشت، مرا از او فایدهٔ بسیار بود، اما نه چنانکه از شما (مولوی)!» (صاحب الزمانی، ۱۳۵۱: ۲۳) یا از رفتار بایزید بسطامی انتقاد می‌کند و می‌گوید:

> این ابایزید می‌آرند که خربزه نخورد و گفت: مرا معلوم نشد که پیغامبر علیه السلام خربزه خورد! آخر متابعت را صورتی است و معنیی، صورت متابعت را نگاه داشتی، پس حقیقت متابعت و معنی متابعت چگونه ضایع کردی که مصطفی صلوات الله علیه می‌فرماید: سَبحانَکَ ما عَبَدناکَ حَقَّ عبادتِکَ او می‌گوید سُبحانی ما أعظمَ شأنی. اگر کسی را گمان باشد که حال او قویتر از حال مصطفی بود، سخت احمق و نادان باشد (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۲۲۳).

شکم‌بارگی و لوت‌خواری

گفتیم که سرچشمهٔ اصلی عرفان اسلامی، قرآن و احادیث است و در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) که می‌فرماید: «...حیلَهُ الصِّحَّةِ فِی الدُّنیا ثلاثُ خِصالٍ: قِلَّةُ الکلامِ، و قِلَّةُ المَنامِ، و قِلَّةُ الطَّعامِ.... چارهٔ تندرستی در دنیا، سه چیز است: کم سخن گفتن، کم خفتن و کم خوردن» (شاذان قمی، ۱۹۶۲: ۱۲۹). ولی گاهی در آسیب‌شناسی رفتارهای صوفیان، و در داستان‌های مربوط به آنها می‌خوانیم که برخی از مدعیان این طریقت به گونه‌ای شکم‌باره و لوت‌خواره بودند که حتی در این راه سلامتی خود را از دست می‌دادند. از این روی وقتی که شمس تبریزی این گونه رفتار آنها را می‌بیند برنمی‌تابد و بر آنها حمله می‌کند و این رفتار آنها را به بادسخره می‌گیرد. مثال:

حدیث صوفی که گفت: شکم را سه قسم کنم: ثلثی برای نان، ثلثی برای آب، ثلثی برای نَفَس! آن صوفی دیگر، گفت: من شکم را پر نان کنم! آب، لطیف است خود، جای خود باز کند، ماند نفس، خواهد برآید، خواهد برنیاید. اکنون این صوفی‌ها، سِرّ می‌گویند! یعنی ما شکم پر محبت کنیم!... وحی، خود جای خود باز کند. مانَد جان! اگر بایدش بباشد، واگر خواهد، برود! (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۰۷ – ۱۰۶)

یا در حکایتی دیگر می‌خوانیم که:

هفت صوفی بودند، باهم نشسته چند روز، و محتاج طعام بودند. و از لذت ملاقات همدیگر، نمی‌خواستند که متفرق شوند از بهر طلب طعان. خواجه‌ای بر حال ایشان واقف بود، آمد از دور، روی بر زمین نهاد، گفت: چه می‌خواهد خاطرِ شما؟ یکی از ایشان گفت: برو لوت مستوفا بساز و بسیار و بی‌دریغ! و خانه را خالی بایدکرد از خُرد و بزرگ، و از خود نیز، چنانکه هیچ کس در را نزند! خواجه چنان کرد. گفت: این‌ها، هفت کس‌اند، من لوت بیست مرد بسازم، از بهر احتیاط! و جملهٔ عیال را به خانهٔ خویشان فرستم و وصیت کنم که زنهار، امروز کسی گرد این خانه نگردد! و کاسه‌ها پر کرد و دسته‌های نان، بر صف نهاد و ایشان را درآورد، بنشاند و گفت: خدمت کردم. از من فارغ باشید که تا شبانگاه، روی ننمایم! در را طاب بزد، فرار کرد و چنان نمود که من رفتم! و برآمد بر بلندی... و از سوراخ پنهانی نظر می‌کرد که چون می‌خورند؟! یکان یکان، کاسه پیش می‌نهادند و می‌خوردند، تهی می‌شد، یکی کاسهٔ دیگر! ناگهان یکی پندام گرفت و افتاد و به مقعد صدق پیوست! آن شش، در خوردن ایستادند، ساعتی بود، دیگری پندام گرفت، افتاد! همچنین یکی پس از دیگری، تا آن هفتم ماند بر طعام و بس! خداوند خانه را صبر نماند، فرود آمد و در را باز کرد و چنان نمود که از بیرون می‌آید. گفت: شیخ، چون بود؟ لوت، مستوفا بود؟ چنانکه وصیت کردید، یا نی؟ صوفی گفت: نی! خواجه گفت: چون؟ صوفی گفت: اگر مستوفا بودی، من نیز زنده ماندمی؟! (همان، ۸۹)

و یا در حکایت ذیل می‌خوانیم که این مدعیان عرفان، لوت‌خواری را بر امر پیر و رهبر خود ترجیح می‌دهند و به حرف او گوش نداده راهی جالیز می‌شوند تا خربزه بخورند:

جماعتی صوفیان همراه شدند با من در راه ارزنجان، و مرا مقدم ساختند که بی امر تو منزلی فرو نه‌آییم، و بی‌امر تو سفره نکشیم و بی‌امر تو ماجرا آغاز نکنیم؛ اگرچه از همدیگر برنجیم. چند روز گذشت، چیزی نیافتند که سیر خورند. و وقت خربزه بود، یکی، از خیارزاری از دور بانگ می‌کرد و به دست اشارت می‌کرد که درویشان درآیند؛ بسم الله! خواستند که درآیند. گفتم: شتاب مکنید. گفتند: آخر ما گرسنه‌ایم، گرسنه خود مگیر، اَلکَرامهُ لا تُرَدُّ. گفتم: آخر آن جایی نمی‌رود، آن خود بدست آید. چنان که صوفی روی به گردهٔ نان کرد که اگر به از تو یافتم تو رستی و اگر نی تو بدستی (همان، ۱۲۷).

شطح‌بافی و دعوی‌های گزاف

«شطح، سخن مخالف ظاهر شریعت یا آداب را گویند که از غلبهٔ وجد و شور بر زبان عارف جاری

می‌شود» (رجایی بخارایی، ۱۳۶۸: ۳۶۷). شمس تبریزی شطحیات عرفا را از سر مستی و نشانهٔ ناکاملی عارف در سلوک می‌داند. و این رفتار آنها را نقد می‌کند و می‌گوید:

> ای مدعی معرفت و جذبه و سلوک و محبت و فنا! تو اگر به راستی اهل الله و از اصحاب قلوب و اهل سابقهٔ حسنایی، هنیئاً لک! ولی این قدر شطحیات و تلوینات و دعوی‌های گزاف که از حب نفس و وسوسهٔ شیطان کشف می‌کند، مخالفت با محبت و جذبه است، «انَّ اولیایی تحتَ قبائی لایعرفهم غیری». تو اگر از اولیای حق و محبّین و مجذوبینی، خداوند می‌داند؛ به مردم این قدر اظهار مقام و مرتبت مکن... بگذرم، و بیش از این طول کلام سزاوار من روسیاه نیست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴۵).

یا در انتقاد از منصور حلاج گوید: «منصور[حلاج] را هنوز روح، تمام جمال ننموده بود، واگرنه أناالحق چگونه گوید؟ حق کجا و أنا کجا؟ این أنا چیست؟ این حرف چیست؟» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۲۳) دوبارهٔ در نقد حلاج گوید: «اگر از حقیقت، خبر داشتی أنا الحق نگفتی!» (همان، ۲۴). همچنین در انتقاد از شطحیات بایزید گوید: «ابایزید را اگر خبر بودی، هرگز أنا نگفتی! زیرا چو أنا گفتی حق کی باشد؟ و چون حق باشد، أنا سخنی است برهنه و رسوا» (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۷۶۳). باز در نقد از بایزید گوید:

> ضَلَّ مَن قالَ: سُبحانی ما اَعظَمَ شَأنِی. یعنی این حق می‌گفت؟ حق چگونه متعجب باشد از ملک خود؟ تعجب چون جایز بود؟ این گوینده او بود. اما از او نگیرد که بی‌خود بود. چون به خود آمد مستغفر بود (همان، ۱۳۷۵: ۱۸۹ ـ ۱۸۸).

یا در جایی در انتقاد از دعوی‌های محیی الدین ابن عربی گوید:

> در سخن شیخ محمد این بسیار آمدی که: فلان خطا کرد و فلان خطا کرد! و آنگاه او را دیدمی [که خود] خطا کردی. وقتها به او بنمودمی. سر فرو انداختی، گفتی: فرزند! تازیانه می‌زنی؟! (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۲۲)

شاهدبازی و غلام‌بارگی

یکی از شرم‌آورترین رفتارهایی که در میان برخی از صوفیان رواج داشت، مسألهٔ «امردبازی» و «شاهدبازی» بوده است. شمیسا می‌نویسد:

> صوفیان دودسته بودند، قلیلی از آنان مانند ابن عربی، شهاب‌الدین سهرودی، شمس تبریزی و مولوی «امردبازی» را نمی‌پسندیدند، و دستهٔ دیگر که اکثریت با آنان بود شاهدباز بودند. دستهٔ اخیر برای توجیه کار خود از آموزه‌های عرفانی سوءاستفاده می‌کردند. در عرفان می‌گویند: الله جمیلٌ و یحبُ الجمال، یعنی خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد. پس دوست داشتن زیبایان تشبّه به اخلاق الله است (شمیسا، ۱۳۸۱: ۹۷).

به گفتهٔ موحد، شمس تبریزی، امردبازی را در کنار حشیش، دو آفت بزرگ می‌دانست که در میان خانقاهیان شیوع پیدا کرده بود. (موحد، ۱۳۷۵: ۹۸) و بر صوفیانی که با کودکان به نرمی رفتار می‌کنند مورد نقد قرار می‌دهد و می‌گوید: «شیخ، کودکی را که محل شهوت است، چندین تواضع، چرا کند؟!» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۲۴) و یا در نقد آن عارف کرمانی که اهل شاهدبازی بود با طعنه‌ای ظریف می‌گوید: «پرسید در چه کاری؟ گفت ماه را در طشت می‌بینم. فرمود که اگر در گردن دمبل نداری، چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۶۱۶)

تن‌پروری و بی‌کاری

یکی دیگر از نقدهایی که شمس تبریزی بر صوفیان و عارفان دارد تقاعد آنها از کار کردن و بی‌کاری و تن‌پروی است که به اغلب به شکل چله‌نشینی صوفیان خود را نشان می‌دهد. شمس در جایی دیگر به چله‌نشینان دروغین می‌تازد و نیز متابعت را اصلی اساسی می‌داند: «آخر بنگر که این چله‌نشینی و آن ذکر، هیچ متابعت محمد رسول‌الله (ص) هست؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۴) و در جای دیگر می‌گوید: «آنها که در چله پای بر دامن کشیده‌اند، همچون زنان تازه زایمان کرده می‌باشند، اگر مردند از چله بیرون آیند!» (همان، ۴۸۱) و در پاسخ به توجیهات آنها که چله‌نشینی از اخلاق حضرت موسی می‌دانستند می‌گوید:

> موسی از مردم گسست و به کوه رفت و چهل شبانه‌روز خلوت گزید و چون بازگشت بنی‌اسرائیل به گوساله‌پرستی افتاده بودند. این چله‌نشینی و خلوت‌گزینی که مشایخ تصوف دارند، پیروی از روش موسی است، نه متابعت محمد(ص) است (همان، ۱۲۲).

شریعت هر پیغمبر در زمان خود بهترین و کامل‌ترین بود، اما وقتی که محمد(ص) آمد شریعت انبیای دیگر منسوخ شد ... راهی که آنها می‌رفتند در زمان خود درست بود، ولی ما اینک در دور محمدیم (همان،۱۲۲ – ۱۲۱).

دنیاگریزی

یکی دیگر از آفت‌های رایج در میان صوفیان و اهل عرفان مسألهٔ رهبانیت و دنیاگریزی است. رهبانیت یعنی ترک دنیا و مجرد زیستن است که درآیین مسیحیت است و ربطی به دین اسلام ندارد. از این روی، شمس تبریزی آن دسته از عارفان را که اجتماع را رها کرده و سر به کوه و بیابان می‌گذارند و در تنهایی زندگی می‌کنند، مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید: «آن کس که در کسوت زهد درمی‌آید و در میان کوه و سنگ پناه می‌گیرد خود نیز از جنس کوه و سنگ است و آدمی نیست» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۲۲) و در حکایتی بیان می‌کند که:

> زاهدی بود در کوه، او کوهی بود، آدمی نبود! اگر آدمی بودی، میان آدمیان بودی که فهم دارند و وهم دارند، و قابل معرفت خدااند در کوه چه می‌کرد؟! آدمی را با سنگ چه کار؟!

میان باش و تنها، در خلوت باش و فرد باش. چنانکه مصطفی(ص) می‌فرماید «لارُهبانیه فی الاسلام»، به یک تأویل نهی است از آن که منقطع شوند و از میان مردم بیرون آیند و خود را در معرفت، انگشت‌نمای خلق کنند! (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۱۴)

و در جـای دیگر در انتقاد از این صوفیان مردم گریز می‌گوید: آیین محمد(ص) این نیست. آیین محمد آن است که «درخلوت مباش و فَرد باش!... زن بخواه و مجرد باش» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۲۱).

استفاده از تحذیرکننده‌ها

گفتیم که (در مبحث ۴ ـ شاهدبازی و غلامبارگی) به گفتهٔ موحد، شمس تبریزی، استفاده از حشیش را در کنار امردبازی، دو آفت بزرگ می‌دانست که در میان خانقاهیان شیوع پیدا کرده بود (موحد، ۱۳۷۵: ۹۸). از این روی شمس تبریزی، خطر این بدرفتاری در میان صوفیان را به فراست خود دریافته و بر این دسته از صوفیان می‌تازد و می‌گوید:

یاران ما به سبزک گرم شوند. آن خیالِ دیوست، خیال فریشته این جا خود چیزی نیست، خاصه خیال دیو. چرا خود یاران ما را ذوق نباشد از عالم پاک بی‌نهایت ما؟ آن، مردم را چنان کند که هیچ فهم نکند، دنگ باشد.
اشکال گفت: حرامیِ خمر در قرآن هست، حرامیِ سبزک نیست! گفتم: هر آیتی را سببی می‌شد، آنگه وارد می‌شد. این سبزک را در عهد پیغامبر نمی‌خوردند صحابه، واگرنه، کشتن فرمودی! (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۳۰)

مریدپروری

یکی دیگر از رسومات ناشایست در میان صوفیان، مریدپروری بود، به این صورت که برخی از مدعیان عرفان وتصوف، به خاطر این اکثر کارها را انجام می‌دادند که مردم با دیدهٔ اعتماد در آنها بنگرند و به این طریق بتوانند مریدان زیادی را دور خود جمع کنند و یا برخی از کارها را صرفاً به خاطر آن انجام نمی‌دادند که مریدانشان از دور و بر آنها نپراکنند.

و شمس تبریزی با هوشیاری خاص خود، رواج این امر را در میان صوفیان تشخیص داده و از آن انتقاد می‌کند.

مرا اوحدالدین گفت چه گردد اگر برِ من آیی به هم باشیم؟ گفتم: پیاله بیاوریم یکی من، یکی تو، می‌گردانیم آنجا که گِرد می‌شوند به سماع! گفت: نتوانم. گفتم: پس صحبتِ من کار تو نیست. باید که مریدان و هم دنیا را به پیاله بفروشی (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۹۸ ـ ۹۷)

یا در مورد بایزید بسطامی گوید:

ابایزید نفس خود را فربه دیده، گفت: از چه فربهی؟ گفت: از چیزی که نتوانی آن را دوا

کردن! و آن، آن است که خلق می‌آیند، تو را سجود می‌کنند، و تو خود را مستحق آن سجود می‌بینی! گفت: ... تو غالب! عاقبت من نتوانم تو را مغلوب کردن (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۸۵)

عوام‌فریبی

یکی دیگر از کارهای ناشایست و رایج در میان مدعیان عرفان مسألهٔ «عوام فریبی» است. مدعیان عرفان برای این که در میان مردم عوام مقبولیت بیابند، کارهایی انجام می‌دهند و یا سخنانی بر زبان می‌آورند که بر مذاق مستمعین خوش بنشیند، هرچند آن کردار و گفتار مطابق موازین شرع و عقل نباشد. شمس تبریزی با بصیرت خاص خود این بیماری را نیز در میان این فرقه تشخیص داده و آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد. مثال:

شمس خجندی بر خاندان [پیامبر] می‌گریست، ما بر وی می‌گریستیم. بر خاندان چه گرید؟! یکی به خدا پیوست، بر او می‌گرید، بر خود نمی‌گرید؟! اگر از حال خود واقف بودی، بر خود گریستی! (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۳۱)

اول با فقیهان نمی‌نشستم، با درویشان می‌نشستم. می‌گفتم: این‌ها از درویشی بیگانه‌اند! چون دانستم که درویشی چیست؟ و ایشان کجااند؟ اکنون، رغبتِ مجالست فقیهان، بیش دارم ازین درویشان! زیرا فقیهان باری رنج برده‌اند، این‌ها می‌لافند که درویشیم! آخر درویشی کو؟! (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۱۳)

روزی ابایزید تقوی بر سر منبر این می‌گفت: آن مجلس که در وی سخن رود آن خواهم. آن منبر چوبین نمی‌گویم. زنی در حال برخاست و روی باز کرد پیش او. گفت: بنشین ای عورت. گفت: ای شیخ، ای مدعی! دیدی که این حال تو باری نبود؟ اگرچه سخن حق است، اما تو کیستی این سخن را؟ چون از آ «تو نیست و معاملهٔ تو نیست. قیامت را صفت آن باشد که از هیبت و سیاست از مرد تا زن فرق نتوان کردن، همه برآمیخته باشند! ابایزید خاموش کرد (همان، ۲۰۵).

ریاکاری

ریاکاری یکی از بزرگترین مرض‌هایی است که متاسفانه در بین اقشار مختلف، به شکل‌های گوناگون رواج دارد و در عصرهای مختلف عالمان بزرگی با دریافت این خطر، به مبارزه با آن خواسته‌اند، شمس تبریزی نیز یکی از آن عرفان بزرگ است که خطر این بیماری رایج را در میان مدعیان عرفان دریافته و از آن انتقاد می‌کند و می‌گوید: «ورای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکر ایشان می‌رود، بندگانند پنهانی، از مشهوران تمام‌تر. و مطلوبی هست، بعضی از این‌ها او را دریابند» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۵۲)

یا در جای دیگر در انتقاد از یکی از سران صوفیه در قونیه می‌گوید: «آن صوفی ارشد، می‌گوید

مریدش را که ذکر از ناف برآور. گفتم: نی ذکر از ناف برمیاور، از میان جان برآور. بدین سخن در او حیرانی آمد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۹۹).

رفع تکلیف شرعی

یکی دیگر از ویژگی‌های صوفیان دروغین، دررفتن از زیر بار تکلیف شرعی است که به شکل‌های مختلف از جمله با رخصت، سوءتأویل‌ها و ... در رفتار صوفیان خودنمایی می‌کند و شمس تبریزی با تیزبینیِ تحسین‌برانگیز خود، همهٔ این اعمال و رفتارها را زیر نظر می‌گیرد و مورد نقد قرار می‌دهد. مثلاً در نقد از صوفیی که برای رفتن به نماز میت دوستی، دنبال تأویل‌های «مِن عندی» می‌گشت، می‌گوید:

> گفت: خیز تا به نماز جنازهٔ فلان رویم. آن ساعت صوفی را پروای آن نبود، گفت: خداش بیامرزد. نماز جنازه این است که خداش بیامرزد. اصل این است. اصل را آنکه نداند در فرع شروع کند. البته بازگونه و غلط گوید! (همان، ۱۳۰)

کفرگویی‌ها

شمس تبریزی از این منظر دو تن از بزرگان عرفان و فلسفه، یعنی شهاب هریوه و فخر رازی را مورد نقد قرار می‌دهد. شهاب هریوه که از اختلاط با مردم سخت بیزار بود و هیچ کس را محل نمی‌نهاد، شیفتهٔ مصاحبت شمس بود و با شمس تبریزی روابط خوبی داشت و در مورد شمس می‌گفت این مرد اهل است با نشستن او می‌آسایم، آسایش می‌یابم (ر.ک: شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۴۱)

> شهاب هریوه انبیا را از زمرهٔ حکما می‌شمرد که خیر و صلاح انسان‌ها را می‌خواستند و متاسف بود که آنان به جای تفکر در حقایق اشیا، با جماعت عوام درگیر شده و وقت خود را در کشاکش با آنان به هدر داده‌اند. او نه تنها معجزه، بلکه قیامت را نیز منکر بود و می‌گفت که فلک هرگز از سیر و حرکت بازنمی‌ایستد و موجود هیچ گاه نابود نمی‌گردد (موحد، ۱۳۷۵: ۸۵ ـ ۸۴).

شمس در مورد او می‌گوید: «خوش کافرکی بود شهاب» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۹۷) یا در جای دیگر در مورد او می‌گوید «آن شهاب اگرچه کفری می‌گفت اما صافی و روحانی بود» (همان، ۲۲۵).

همچنین در انتقاد از کفرگویی‌های فخر رازی که تسلطی کامل بر علوم و معارف زمان خود داشت، و خود را با پیغمبر هم‌سنگ و همتا می‌دانست و اگر مساله‌ای مطرح می‌شد، گستاخانه می‌گفت: محمد تازی چنین می‌گوید و محمد رازی چنین می‌گوید. می‌گوید: «این مرتد وقت نباشد؟ این کافر مطلق نبود؟! مگر توبه کند!» (همان، ۲۸۸)

موارد متفرقه

شمس تبریزی در جایی از شیخ شهاب‌الدین سهرودی انتقاد می‌کند که: «شهاب [الدین مقتول، سهروردی،

شیخ اشراق] را علمش بر عقلش غالب بود. عقل می‌باید که بر علم، غالب باشد. دماغ که محل عقل است، ضعیف گشته بود ...

یـا در انتقاد از خانقاه و رفتار متصدیان آن گوید: «اول در خانقاهم رها نمی‌کردند، اکنون برون می‌آیم رها نمی‌کنند. طرفه خانقاه داری!» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۱۸) و بالاخره در انتقاد از آثار صوفیه می‌گوید: «رساله‌های قشیری و قریشی و غیر آن، بی‌مزه‌اند، بی‌ذوق‌اند! ذوق آن را و معنی آن (قرآن) را در نمی‌یابند!»

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که:

۱ ـ شمس تبریزی به عنوان یکی از بزرگترین و تأثیرگزارترین عرفای اسلامی است که در عین حال به نقد بسیاری از عقاید و رسوم بزرگان این طریقت می‌پردازد.

۲ ـ شمس تبریزی همانند منتقدی تمام عیار، ملاحظهٔ هیچ چیزی را نمی‌کند و به دور از جانبداری مکتبی و فرقه‌ای و یا تعصب و بدون توجه به جایگاه شخص موردنظر، به نقد عقاید و رفتار او می‌پردازد و در این راستا، عمده عوامل انحراف عرفان اسلامی از مسیر اصلی خود را در مسایلی از جمله عدم متابعت از شرع، شکم‌بارگی و لوت‌خواری، طامات‌بافی و دعوی‌های گزاف صوفیان، شاهدبازی و غلام‌بارگی آنان، تن‌پروری و بی‌کاری، استفاده از تخدیرکننده‌ها، دنیاگریزی و آمیختن عرفان اسلامی با عناصر عرفان ادیان دیگر، ریاکاری و عوام‌فریبی و مریدپروی و... می‌داند.

منابع

ـ ابن‌جوزی، ابوالفرج، (۱۳۸۱)، تلبیس ابلیس، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، چ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب العارفین، با تصحیح و حواشی و تعلیقات تحسین یازیچی، چ۲، تهران: دنیای کتاب.
ـ رجایی بخارایی، احمدعلی، (۱۳۶۸)، فرهنگ اشعار حافظ، چ ۵، تهران: علمی.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۳)، ارزش میراث صوفیه، چ۷، تهران: امیرکبیر.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، جستجو در تصوف ایران، چ۶، تهران: امیرکبیر.
ـ شاذان قمی، شاذان ابن جبریل، (۱۹۶۲)، الفضائل، نجف: مطبعه الحیدریه.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، چ۱، تهران: سخن.
ـ شمس تبریزی، محمد بن‌علی‌بن‌ملک داد، (۱۳۴۹)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تحشیه و مقدمه احمد خوشنویس«عماد»، تهران: موسسهٔ مطبوعاتی عطایی.
ـ شمس تبریزی، محمد بن علی، (۱۳۷۵)، گزیدهٔ مقالات شمس تبریزی، انتخاب و توضیح محمدعلی موحد، تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان.
ـ شمس تبریزی، محمدبن‌علی، (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چ۴، تهران: خوارزمی.
ـ شمیسا، سیروس، (۱۳۸۲)، شاهدبازی در ادب فارسی، چ۱، تهران: فردوس.
ـ کسروی، احمد، (۱۳۲۳)، صوفیگری، چ۶، تهران: فرخی.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، شمس تبریزی، چ۱، تهران: طرح نو.

بررسی عناصر پایداری در اندیشه‌های شمس تبریزی

عبدالغفور جهاندیده[1]
هاجر میربلوچی[2]

چکیده

ادبیّات پایداری گویای دردها و رنج‌هایی است که در برهه‌ای از تاریخ بر ملّتی وارد آمده است. شمس تبریزی، شاعر، ادیب و سیاستمداری است که عناصر پایداری را در شعرش با زیباترین و بدیع‌ترین تصویرها و واژگان، ترسیم کرده است. عناصر پایداری از مفاهیم کلّی شعر زبان فارسی است که امروز در معاملات علمی و ادب‌پژوهی جایگاه گستردهای پیدا کرده است. تحلیل ساختار و عناصر پایداری اندیشه‌ها و حکایات قدیمی به خوانندگان کمک می‌کند تا با اندیشه‌ها ارتباطی آگاهانه برقرار کنند و ناگفته‌های اندیشه‌ها را حدس بزنند و گفته‌ها را نیز بهتر درک کنند. هرچند در عناصرشناسی شمس تبریزی این تعابیر مستقیماً در معاملات علمی قرار ندارد، امّا عناصر و مطالبی در گستره شعر و کلاً عناصر زیاده از صد سال اخیر تجسم پیدا کرده‌اند، که با اتّکا بر آنها می‌توان به ظهور جزئیاتی از عناصر پایداری در قلمرو اندیشه‌های شمس تبریزی حدس زد. در این مقاله تلاش می‌شود، عناصر پایداری در اندیشه‌ها، با تکیه بر آثار شاعر شمس تبریزی، مورد بررسی قرارگیرد. همچنین تحلیل کارکردهای این مضمون در زمینه عناصر پایداری و تاثیرات آن بر اندیشه‌های شمس تبریزی، از اهداف این پژوهش است.

واژگان کلیدی: پایداری، شعر، حیا، مثنوی، غزلیات شمس.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه دریانوردی و علوم دریایی چابهار
۲. دانشجوی ارشد ادبیات پایداری، دانشگاه تبریز

مقدمه

تحلیل ساختار و عناصر پایداری اندیشه‌ها و حکایات قدیمی به خوانندگان کمک می‌کند تا با اندیشه‌ها ارتباطی آگاهانه برقرار کنند و ناگفته‌های اندیشه‌ها را حدس بزنند و گفته‌ها را نیز بهتر درک کنند. همچنین بررسی قواعد حاکم بر حکایات پیشینیان ما را با قانونمندی‌های خاص زندگی آنان و با ساختار اندیشگانی ذهن گویندگان و نویسندگان آن حکایت‌ها آشنا می‌کند. شمس‌تبریزی در بیان اندیشه‌ها، ناخودآگاه به عناصر پایداری که امروزه در داستان‌نویسی مطرح می‌شوند توجه داشته‌اند. در شناسایی و جداسازی حکایات به کار رفته در کتاب، تشخیص و انتخاب آقای محمدعلی موحد، مصحّح کتاب *مقالات* شمس تبریزی، به عنوان پیش فرض پذیرفته شده است. ایشان در مقدمه تصحیح خود، فهرستی تحلیلی از محتوای کتاب تهیه کرده است که بخشی از آن، فهرست اندیشه های به کار رفته در آن اثر است.

مفهوم عناصر پایداری

عناصر پایداری به عناصری گفته می‌شود که تحت تاثیر شرایط و اوضاعی مانند: نبود آزادی‌های فردی و اجتماعی، اختناق و استبداد داخلی، غصب سرمایه‌های اجتماعی و فردی و ... شکل می‌گیرد. این شرایط و اوضاع در تمامی حوزه‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و ... به وجود می‌آید. طنز، هجو، هزل، حبسیه، نمایش‌نامه، داستان، سرودهای روشنفکرانه و معترضانه و ... همگی در عناصر پایداری قرار می‌گیرند. شاعر یعنی ذهنی جستجوگر تا تجلّی اندیشه‌اش در شعر نشان دهد به مانایی فکر می‌کند و در همجواری با عاطفه و خیال پا را فراتر می‌نهد تا صاحب اندیشه‌ای چون جوهر روشن خلاقیت شود و در عرصه‌ی نقد ادبی معاصر به این روزنه کمتر پرداخته شد و سردر گمی شعر همین بس که نتواند هنرمندی شاعر را پیش رو گذارد و «اندیشه» از عناصر معنوی شعر است که با تلفیق حضور شاعرانه خط‌های پیام را «نسخ» می‌نویسد تا «نستعلیق» نشود زیرا شکستگی اندیشه را تداعی می‌کند و این شاهد مثال‌ها دلیلی روشن‌تر:

گرت هواست به هر نیک و بد، بسر بردن　　دلـی چـو آینـه باید بـه دسـت آوردن
(فیاض لاهیجی)

اندیشه: باید دلی چون آینه صاف و زلال داشت

نشان ماه و مهر آسمان، دریای ابهام است　　که کس رازی از این اسرار پنهانی نمی‌داند
(شهدی لنگرودی)

اندیشه: از اسرار خلقت کسی بدرستی آگاه نیست.

بیان مسأله

عناصر پایداری، عناصر ستیهندگی و عشق است. عناصر توفنده و پر تلاطمی که آلودگی به یاس و

سکون را نمی‌پذیرد و بسان روح، پیوسته در کالبد خمود عناصر هر عصر دمیده می‌شود. در واقع این گونه ادبی، در طول تاریخ و در کشاکش تهاجم قدرت‌ها و تدافع جوامع سلطه‌ناپذیر، همواره به مثابه ابزار و سلاحی باز دارنده رخ نموده و موجبات احیاء، تداوم و بقای فرهنگی جوامع مورد هجوم یا تحت سلطه را فراهم آورده است. درباره عناصر پایداری، چیستی آن، مراحل پیدایش و تکوین و تکاملش و دوره‌های تاریخی و فراز و فرود و تحولاتی که بر آن در جوامع مختلف به ویژه در ایران گذشته است تا کنون محققان سخنانی گفته و نوشته‌اند و هر یک به زبانی سخن حمدش را بر زبان آورده و گوشه‌ای از زوایای پنهان و آشکار عناصر پایداری را مطرح نموده‌اند. حکایات و قصه‌های مقالات بعدی از عناصر پایداری را روایت کرده‌اند این حکایت‌ها شمس با نحوه بیان خود نشان می‌دهد که فقط گزارشگر اخبار و اقوال است، از این رو معمولاً واژه‌های «گفت» یا «گفتم» در حکایت‌هایش تکرارمی‌شوند و بدین وسیله مخاطبان در می‌یابند که شخصیت‌ها نسبت به آنان غایب‌اند و در زمانی گذشته این رویدادها را گذرانده‌اند. از طرفی دیگر می‌توان گفت که روایت‌های شمس در حکایت‌ها و قصه‌هایش روایت خطی است و هیچ نوع چرخشی در روایت قصه‌هایش صورت نمی‌گیرد؛ یعنی شمس حوادث حکایت‌ها را نه به میل خود، بلکه بر حسب زمان اتفاق آن ماجراها می‌چیند.

اهمیت و ضرورت تحقیق

شمس تبریزی در زمره نام‌آورترین شخصیت‌های عرفان اسلامی است که برخلاف نام آشنای او، اندیشه‌ها و عقایدش کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. دلیل اصلی شهرت او در بین عامّه مردم، تحولی است که در نهاد مولانا جلال‌الدین‌محمد، مشهور به مولوی به وجود آورده است، اما ناآشنایی با اندیشه‌های او دلایل گوناگونی دارد. شمس تبریزی در زمره‌ی برترین عارفان فرهنگ و تمدن اسلامی است که تابش خورشید اندیشه‌اش در وجود مولانا جلال‌الدین آتش به خرمن سوختگان عالم زد.

شمس تبریزی که نور مطلق است آفتاب است وز انوار حق است
(مولوی)

اندک، پوینده و پژوهشگر آثار و اندیشه‌های مولانا را می‌توان در یافت که با اسم«شمس» بر خورد نکرده و آشنا نباشد. شمس تبریزی عارف بزرگ و والا مقامی است که جایگاه واقعی عارفانه و عاشقانه اورا از زبان «مولانا» در دیوان شمس می‌توان در یافت. عارفی که از تبار ما خاکیان است. ولیکن از جهت داشتن اوصاف و خصوصیات خارق العاده کمتر به فرزندان آدم شباهت دارد.که با نگرش بر اندیشه‌های آن ازین زاویه گویی از صدر نشینان عرش ملکوت و کروبیان عالم علیا است. مراحل زندگی و کارنامهٔ عارفانهٔ او کمتر بیانگر موجودی از تبار آدمیان است.اما گزارشات تاریخی حکایت از آن دارد که «شمس» هم انسانیست از خیلی مایان. ولیکن با تفاوت‌های فوق العادهٔ که از همان ایام کودکی، عنفوان جوانی ودر طول زندگانی‌اش در او بوده است. شمس انسان عارف عاشقی است که سازنده مولانای بزرگ و ربایندهٔ قلب عاشق اوست. کاش آثار متعددی می‌داشت تا از آرأ و اندیشه‌هایش بهره‌ها می‌بردیم. و بیشتر

پیرامونش می‌پرداختیم. همان گونه که از گفته‌های او مشهود است او به نوشتن علاقهٔ زیادی نداشته است. که به همین سب از «شمس» به غیر از کتاب «مقالات شمس» که آنهم دست نوشته و محصول سلسله نشست‌های عرفانی او با مولانا است که توسط فرزند مولانا و سایر مریدان حاضر در جلسات آنها ترتیب یافته است. بنده مدتی است که پیرامون شخصیت و اندیشه‌های شمس، جویا و پویایم. و خوستم که مدتی در دنیای پر ماجرای آن بزی‌ام؛ تا باشد حاصل این زیستن و پژوهیدن مقالهٔ با شد که بعداً بنگارم. لیکن پیش از فرارسیدن نگارش آن خواستم تا موجز اشاره و کوته سخنی در این باره خدمت دوستان داشته باشم:

جایگاه عناصر پایداری در حکایات و داستان‌های شمس تبریزی

«شمس» خود اذعان داشته است که به نگاشتن علاقه ندارد و از سوی دیگر مبهم بودن زندگی آن باعث او شده است که کمتر اثری از او و کمتر کتبی از نویسندگان حوزه ادب و عرفان در بارهٔ آن نگارش یافته باشد. به غیر از معدود نوشته‌های که پژوهشگران، با استفاده از کتاب «مقالات» او و به استناد از گفته‌های او تر تیب نموده‌اند؛ که اکثراً از جهت ویرایشی و ساختار ادبی به آن نوشته‌ها دست نبرده و همان پاره گفتارهای شمس را با همان عناصر پارسی سبک سنتی و دشوار و بدون باز خوانی برای ما عرضه نموده‌اند.

شمس بر علاوه بر اینکه کم می‌نوشته و یا گاهی هم هیچ نمی‌نوشته است؛ در باب بیان سخن هم همین گونه بوده و کم لب به سخن می‌گشوده است؛ و به قولی اندک سخن می‌گفته و زیبا و دلپسند؛که ذیلا پارهٔ از گفتارهای او را تقدیم حضور تان می‌نمایم. شمس می‌فرمود:

۱ ـ هنوز ما را اهلیت گفتن نیست، کاش اهلیت شنودن بودی. تمام گفتن می‌باید. وتمام شنودن. بردل‌ها، مهر است. بر زبان‌ها، مهر است. و برگوش‌ها مهر است.

۲ ـ بسیار برزگان را در اندرون دوست می‌دارم... الا ظاهر نکنم، که یکی دو ظاهر کردم ... حق آن ندانستند و نشناختند. به مولانا بود که ظاهر کردم، افزون شد و کم نشد.

۳ ـ مرا گفتند به خردکی (کودکی): چرا دلتنگی؟ مگر جامه‌ات می‌باید با سیم (نقره)؟ گفتمی: ای کاشکی این جامه نیز که دارم، بستندی.

۴ ـ دستم به هیچ کار نرفتی، هر جا وعظی بودی آنجا رفتمی.

۵ ـ هرکه شاخ را گرفت، شکست و فرو افتاد؛ وهرکه درخت را گرفت، همهٔ شاخ‌ها آنِ اوست.

عنصر شخصیت در اندیشه‌های شمس تبریزی

شخصیت، عنصری است که داستان بر مدار آن می‌چرخد و به زندگی اجتماعی قصه عینیت می‌بخشد، اهمیت این عنصر در قصه‌ها تا حدی است که بعضی‌ها قصه را چیزی جز تکامل و یا انحطاط شخصیت در طول زمان نمی‌دانند. در مقالات شمس، نمونه‌هایی از انواع مختلف شخصیت به چشم می‌خورد که نشان می‌دهد شمس از اهمیت این عنصر در داستان به خوبی آگاه بوده است. غیر از چهار قصه از مقالات که در آنها فقط شخصیت‌های حیوانی از جمله سیمرغ، استر، شتر و موش حضور دارند بقیه قصه‌ها دارای شخصیت‌های انسانی‌اند.

شخصیت‌های انسانی معمولاً نام خاص ندارند و از آنان با عناوین کلی یاد می‌شود؛ به تعبیر دیگر آنان اغلب دارای شخصیت نوعی یا تیپ‌اند؛ تیپ‌هایی که گاهی با نام شغل خود معرفی می‌شوند؛ مثل سوزنگر، نوحه‌گر، کفشگر، حکیم، قاضی، حاجب و گاهی با نام شهر یا محل سکونت خود نام برده می‌شوند؛ مانند قزوینی، هندو، همدانی، روستایی، اهل مسجد و گاهی نیز از آنان به یکی از صفاتشان یاد می‌شود؛ مثل ممسک، عنیّن، دیوانه، مسلمان، ترسا و... البته در مواردی که ذکر نام و مشخصات جزئی افراد در پیشبرد ماجرای قصه مؤثر و با نقش شخصیت در قصه ارتباط داشته باشد از آنان به صورت خاص نام برده می‌شود.

شخصیت‌هایی که از آنان نام برده شده است دو دسته‌اند:

۱ـ شخصیت ناآشنایی مثل سعید مسیّب، ابوبکر ربابی و ابایزید تقوی

۲ـ شخصیت‌های آشنای برگرفته از قصص پیشینیان که شمس بی‌هیچ دخل و تصرّفی نام آنان را به کار مـی‌برد، اینگونه افراد چند دسته‌اند:

- انبیاء مانند مصطفی، نوح، موسی، یوشع؛
- صحابه، اولیا و عرفا، مانند ابوبکر، عمر، جنید، حلاّج؛
- خلفا و پادشاهان، مثل هارون الرشید، سلطان محمود، حجّاج بن یوسف؛
- مشاهیر علوم، مانند عمر خیام و امام محمد غزّالی؛
- اسامی شناخته شده دیگر مثل شیطان و جبرئیل.

حکایات مقالات شمس را از نظر تعداد شخصیت‌های هر حکایت، می‌تواند به پنج گروه تقسیم کرد که تا حدودی بین کوتاهی و بلندی حکایت و تعداد شخصیت‌های آن ارتباط وجود دارد. آمار زیر نشان می‌دهد که نزدیک به نیمی از حکایات مقالات شمس دارای پنج یا بیشتر از پنج شخصیت است:

تعداد شخصیت‌های داستانی حکایات مقالات شمس:

یک شخصیت ۷ حکایت، ۵ /۵ ٪ ـ دو شخصیت ۱۳ حکایت، ۱۰ ٪ ـ سه شخصیت ۱۷ حکایت، ۱۳ ٪ ـ چهار شخصیت ۳۳ حکایت، ۲۶ ٪ ـ پنج شخصیت و بیشتر ۵۸ حکایت، ۴۵ /۵ ٪ ـ کل حکایات ۱۲۸ حکایت و ۱۰۰ ٪

اغلب شخصیت‌ها در قصه‌های شمس از نوع ایستا هستند؛ یعنی تحوّل و دگرگونی چشم‌گیری در طول قصه برای آنان حادث نمی‌شود و اگر تحوّلی در میان باشد بیشتر در شخصیت اصلی اتفاق می‌افتد. این تحول تنها در چهار قصه دیده می‌شود که شخصیت‌های اصلی آنها را می‌توان پویا به شمار آورد؛ مثلاً در حکایت «شمس و کودک شوخ نافرمان» (۲۹۱/۱) با کودکی شرور، گستاخ و ناآرام روبرو می‌شویم که بر اثر تربیت‌های مربّی خود به کودکی مؤدب، آرام و دوست داشتنی تبدیل می‌شود و یا در قصه «صوفیان و عاشق شدن یکی از ایشان بر ترسا بچه» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۵۳/۱) اتحاد و یگانگی صوفیان موجب مـی‌شود تا ترسا بچه اسلام بیاورد و زنّار بسوزاند و از زنّار او عشق بشکفد. همچنین در قصه «ابراهیم ادهم و اول بیداری او» (۸۵/۱) و قصه «نصوح» (۳۰۷/۱).

عنصر گفتگو در اندیشه‌های شمس تبریزی

گفتگو در مقالات شمس عنصری مهم به شمار می‌رود؛ زیرا از سویی مقالات شمس حالت خطابی دارد و از طرفی دیگر اکثر قریب به اتفاق حکایاتش با گفتگو روایت می‌شود. تنها شش حکایت در مقالات هست که در آنها هیچ گفتاری وجود ندارد. این تعداد اندک نشان می‌دهد که شمس از نقش این عنصر مهم در داستان به خوبی آگاه بوده و سعی کرده است تا با بهره‌گیری از دیالوگ، شخصیت قصه‌هایش را پویاتر و واقعی‌تر نشان دهد. البته گفتگوها در حکایات شمس همچون سایر قصه‌های قدیمی جزء پیکرهٔ روایت‌اند و از خود استقلالی ندارند. این گفتگوها که با روایت آمیخته شده‌اند، از نوع گفتگوهای غیرمستقیم‌اند. یعنی راوی، گفتار شخصیت‌ها را نقل می‌کند و با عباراتی مانند «گفت» یا «گفتند» تنوعی در روایت داستان ایجاد می‌کند، اما در چند مورد گفتگوی مستقیم و جدا از روایت در حکایات شمس وجود دارد؛ از جمله در حکایت «سلطان محمود و آسیابان» (۳۲/۲). در حکایات مقالات، انواع گفتگوها از جمله دو طرفه یا چند طرفه و همچنین تک گویی وجود دارد.

۹۸ حکایت یعنی حدود۸۰ درصد از حکایات دارای دیالوگ، با گفتگوی دو طرفه یا چند طرفه عرضه می‌شوند و بقیه حکایات از نوع یک طرفه یا مونولوگ‌اند. مونولوگ یا تک‌گویی، صحبت یک نفره‌ای است که اگر داشته مخاطب باشد به آن تک‌گویی نمایشی می‌گویند، و اگر مخاطب نداشته باشد و شخصیت‌ها در خلوت با خود سخن بگویند، درونی و حدیث نفس نامیده می‌شود (انوشه،۱۳۸۱:۴۰۱). البته حدیث نفس، تفاوت‌هایی با تک‌گویی درونی دارد؛ از جمله اینکه شخصیت در حدیث نفس، افکار خود را بر زبان می‌آورد و با صدای بلند سخن می‌گوید، اما در تک‌گویی درونی، شخصیت در ذهن خود سخن می‌گوید و این ندای درونی او هنوز از حیطهٔ فکری شخصیت بر زبانش جاری نشده است، به علاوه

> هدف از گفتگوی درونی این است که هویت ذهنی و زندگی درونی شخصیت به خواننده منتقل شود، ولی هدف از حدیث نفس انتقال احساس‌ها و اندیشه‌هایی است که به طرح و عمل داستانی ارتباط دارد (حسینی، ۱۹:۱۳۷۲).

متن غیرحکایتی مقالات شمس به صورت تک گویی نمایشی عرضه شده است؛ زیرا در آنها شمس با مخاطبی سخن می‌گوید که به ظاهر ساکت است، اما حضور او را خوانندگان احساس می‌کنند. در بخش حکایات مواردی از حدیث نفس دیده می‌شود که نشان دهندهٔ آشنایی شمس با ابعاد روان شناختی شخصیت‌های قصه‌هاست.

او با این روش خوانندگانِ را با ذهنیت و افکار شخصی و بر زبان آوردهٔ شخصیت‌ها آشنا می‌کند. در چنین حکایاتی که معمولاً با جملاتی نظیر «او با خود گفت» یا «گفتم» همراه است، شخصیت اندیشه‌های خود را برون‌فکنی می‌کند و تحت تأثیر افکارش کنش و رفتاری نیز از او سر می‌زند. در قسمت‌هایی از بیست حکایت، به حدیث نفس بر می‌خوریم؛ از جمله در حکایت هارون الرشید و لیلی (۱۰۵/۱).

عناصر پایداری کلام شمس تبریزی

شمس تبریزی در تاریخ فرهنگ و ادب ما یکی از شخصیت‌های برجسته، دوران ساز و در عین حال مرموز و شگفت انگیز است. نه تنها برای ما ـ که از پس قرون سربرگردانده‌ایم و می‌خواهیم سیمای این «شمس» منیر را از زیر غبار روزگاران به تماشا بنشینیم ـ غریب وناشناخته است بلکه در دوران حیات خود نیز غریب و تنها بود ـ برای اطرافیان و معاصرانش، چنانکه مولانا نیز براین نکته اشارتی بلیغ دارد: «خود غریبی در جهان چون «شمس» نیست.»

شمس گویا خود نیز درناشناخته ماندنش تعمدی داشته است. آنجا که از حکیم شهاب هریوه سخن به میان می‌آورد، می‌گوید: «یک سر موی ازو نماند که معین ندیدم برهنه، اعتقاد او و خوشی او...[اما او] یک سر موی از من معلوم نکرد. همین در تفحص افتاد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۹۷). یا آنجا که درباره قاضی شمس‌الدین خویی می‌گوید: «آن قاضی دمشق، شمس‌الدین خویی اگر خود را به او می‌دادم کارش به آخر عمر نیک می‌شد، الا مکر کردم و او آن مکر را بخورد. وای بر آن روز که من مکر آغاز کنم!» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۸۳۱)

این رازناکی و تودرتویی شخصیت شمس که بدان اشاره رفت در سخنان او به نحو بارزی مشهود است. یکی از ویژگی‌های مهم مقالات شمس «ابهام هنری» آن است. البته ناگفته پیداست که این نوع ابهام و ایهام بامغلق گویی ومعماوار گفتن فرق بسیار دارد؛ به دیگر سخن اینگونه ابهام از ویژگی‌های ذاتی هر هنر اصیل و راستینی است. با همه این احوال «*مقالات* شمس» اگر به دقت بازکاوی و بررسی شود شاید بخش اعظم زوایا و خفایای شخصیت گوینده آن روشن و شناخته گردد. همچنان که گفته شد و «مقالات» نیز مؤید آن است شمس دارای شخصیتی است ذوابعاد و کثیرالاضلاع و همین ویژگی از وی شخصیتی پیش‌بینی‌ناپذیر ساخته است. گاه چنان جدی و پرشور و مصمم است که مخاطب خود را باکلام شورانگیز خویش از نقطه‌یی به نقطه‌یی و از عالمی به عالمی دیگر می‌برد و در این مسیر چنان گرم و تیز می‌راند که مجال هرگونه اندیشه و درنگ را از او می‌گیرد. گویی پیامبروار مأمور است تا نهیب بر خفتگان زند و یک سواره انبوه حجاب‌ها را از برابر دل‌ها و دیدگانشان بردارد و بردرد. خواننده «مقالات» درحالی که مفتون و مسحور کلام شکوهمند شمس شده است یکباره غافلگیر و از این فراز و فرود شگفت زده می‌شود. گوینده ساحری که چند لحظه پیش بر فراز افلاک می‌راند اکنون با لحنی مطایبه‌آمیز از مسائل عادی و پیش پاافتاده که گاه براحوال و روابط شخص گوینده آنها ناظر است سخن می‌گوید. خواننده مقالات گاهی از این سبک گفتار حیران می‌ماند و گاه از تأثیر طنز دلنشین شمس لبخندی رضایت بخش بر لبانش شکوفه می‌زند.

شرح بیشتر این نکات که از مناظر مختلف قابل بازکاوی و تأمل است و ذکر شاهد مثال‌های لازم از مقالات شمس نیازمند مجال فراخ است که امید می‌رود در فرصتی دیگر بدان پرداخته شود.

سعی نگارنده این سطور در اینجا بر آن است که به یکی از علل مهم و شاید مهم‌ترین علت دلدادگی مولانا به شمس تبریز ـ که در میان محققان مغفول مانده و یا کمتر مورد توجه قرار گرفته است ـ بپردازد. صاحبنظران در باب شیدایی و دلدادگی حضرت مولانا جلال‌الدین رومی پس از دیدار با شمس الدین تبریزی به تفصیل سخن گفته‌اند که ذکر پاره‌یی از آنها نیز در حوصله این مقال نمی‌گنجد. آنچه بر این

راقم از مطالعه دقیق مقالات شمس تبریزی مسلم شده است این است که راز دلدادگی مولانا را باید در کلام شمس جست ـ در کلام شورانگیز شمس.

الفـاظ شکربار و وحی آسای شمس الدین در همان روزهای اول دیدار چنان دگرگونی شگرف و شگفتی در جان مولانا پدید آورد که موجب اعجاب اهل قونیه گشت. سخن خود مولانا که در صدر مقال حاضر آمده است خود گواه صادقی است براین نکته.

مولانا از همان آغاز آشنایی در محضر سراسر شور و شوق شمس به همراه برخی یاران و دوستان برگزیده مانند مرید نوآموزی گوش هوشی به کلمات او سپرد و خود را بکلی از یاد برد. اما تأثیرکلام شمس در همگان یکسان نبود. او احساس می‌کرد که سخنانش برای بعضی از مستمعان و مخاطبانش ثقیل و دشوار می‌نماید. بنابر این خطاب به مولانا می‌گفت:

> سخن من به فهم ایشان نمی‌رسد، تو بگو. مرا ازحق تعالی دستوری نیست که از این نظیرهای پست بگویم. آن اصل را می‌گویم، پوشش در پوشش می‌رود تا آخر، هر سخن آن دگر را پوشیده می‌کند. چون مولانا بگفت تسلیم کردند و عذر خواستند سری درویشانه فرود آوردند و رفت (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۳۲).

شاید یکی از علل دشواری سخنان شمس برای برخی از مخاطبانش این بوده است که شمس در حضور مولانا شرح کردن حرف‌هایش را بی‌ادبی می‌دانسته است. بنابر این به اشاره‌یی بسنده می‌کرده و می‌گذشته است. «دلم نمی‌خواهد که باتو شرح کنم؛ همین رمز می‌گویم، بس می‌کنم. خود بی‌ادبی است پیش شما شرح گفتن» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۴۶).

شمس تبریز برای کلام خود مقام و منزلتی والا قایل بوده است؛ به همین جهت بناگوش ضمیر هر نیوشنده‌یی را لایق آن قلائدهای در ـ به تعبیرمولانا نمی‌دانسته است.

> شما دوست من نیستید که شما از کجا و دوستی من از کجا؟ الا از برکات مولاناست هرکه از من کلمه‌یی می‌شنود. هرگز یا چندین گاه از من کسی چیزی می‌شنود؟ با کسی چیزی می‌گفتم؟ (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۲۹)

شمس پیش از آنکه به قونیه سفر کند به محضر بسیاری از بزرگان عصر رسیده بود و این بزرگان چنانکه از مقالات شمس برمی‌آید دلبرده صحبت و شخصیت شمس بوده‌اند. از آن میان می‌توان به اوحدالدین کرمانی، حکیم شهاب‌الدین هریوه و قاضی شمس‌الدین خویی اشاره کرد. شاید در این دلبردگی‌ها «هزار نکته باریکتر از مو» نهفته باشد اما به طور قطع یکی از مهم‌ترین آنها هنر سخنوری و گشاده زبانی و جادوی کلام شمس بوده است.

شهاب هریوه از حکیمان معاصر شمس است و با آنکه به قول شمس «کسی را به خود راه ندادی،» می‌گفت که «جبرئیل مرا زحمت است» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۷۱). با این همه نازکی و زودرنجی از صحبت شمس می‌آسود و صمیمانه با او می‌گفت: «تو بیا که مرا با تو آرام دل است» (شمس تبریزی،

۱۳۷۷: ۲۷۱). یک روز شمس گرم سخن بوده و کلمات رمزآمیز می‌گفته است که ناگهان شهاب تاب نیاورده از شدت تأثر پابه فرار می‌گذارد؛ ضمن فرار می‌گوید: «طاقت نمی‌دارم در روی تونگه کردن... می‌گریخت و می‌گفت: چیز عجب، چیز عجب!» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۲۵)

در اینجا سؤالی که به ذهن خواننده مقالات می‌رسد این است که شهاب چرا نمی‌توانسته است در آن حال در روی شمس بنگرد؟ و آن «چیز عجب» چه بوده است که مایه گریز وی شده است؟ آیا این هیجان و بی‌تابی جز تأثیر جوش سخن و التهاب شورآفرین و حالت بیان نشدنی و جنات شمس بوده است؟ به یقین پرتوی از کلمات وحی آسای شمس الدین بر دل شهاب زده و سبب گریز وی گردیده است. البته می‌دانیم که کلام عارف و اصل و درویش کامل چون به تأیید الهی رسیده باشد و مدد از قدرت بی‌نهایت حق تعالی بگیرد می‌تواند همان بکند که کلام باری می‌کند چنانکه به تعبیر حافظ آنگاه که فیض روح القدس مدد برساند دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد.

شمس در این باره به واقعه‌یی اشاره می‌کند که قابل تأمل و شنیدنی است:

> حالتی بود. در محلتی می‌گذشتم آواز چنگ می‌شنیدم. آن یکی گفت: درویش و آنگه سماع بانگ چنگ؟! حالت نازک بود. ناگاه از دهانم بیرون جست که: «نبینی و نشنوی.» همان ساعت دست همچنین کرد و دیوارگرفت. به نزد این طایفه این جنس ظرف است و به نزد دیگران کرامت ومعجزه (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۴۹ـ۲۴۸).

پس جای شگفتی نخواهد بود اگر شمس در این حالت سخن خود را وحی ناطق و قرآن پارسی بخواند. «زهی قرآن پارسی، زهی وحی ناطق پاک!» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۴۸)

شمس برای کلام خود وجه قدسی و صبغه الهی قایل است. بنابر این توصیه و تأکید می‌کند که درجایی سخنش را بازگو نکنند چون بازگویی آن را محال و ناممکن می‌شمرد:

> سخن مرا چنان گو که من گفته باشم، چنان باز نتوانی گفتن، بیا بگو تا ببینم چگونه باز می‌گویی؟ پس این سخن اشارت است. جهت آن می‌گویم تا نگویی: فأتوا بسورة من مثله، اگر خواهی که با آن کس بازگویی، مرا بگو تا من بازگویم سخن خود را. همان سخن را تمام گویم از آن بهتر و با آب‌تر و آنچه غرض توست از اعاده آن سخن بهتر و قویتر بگذارم. این سخن دو روی دارد، چون بازگویی با کسی که او را اندیشه است، او البته همان یک رو فهم کند که اندیشه او باشد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۶ـ۳۷۵).

او حتی معتقد است که مولانا نیز نمی‌تواند سخن او را چنانکه مقصود و منظور وی بوده است نقل کند.

> مرا عجب می‌آید که کسی سخن مرا چگونه نقل می‌کند. به ذات پاک ذوالجلال که مولانا سخن مرا نقل کند به از این نقل کند و معنی‌های خوب انگیزد به از این. اما آن سخن من نقل نکرده باشد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۳۸۵).

سخن شمس چون میوه «شجره طیبه» است که از عالم قدس آب خورده و در آفتاب حقیقت برآمده است. بنابراین می‌تواند جان‌های مشتاق را شکوفا و شیرین کام کند. کلمه طیبه مخصوص و محدود به زمان خاصی نیست و به گوش جان تشنه ومنتظر نیوشنده‌اش خواهد رسید گرچه هزار سال نیز زمان ببرد. کسی توان جلوگیری از آن را ندارد تا بدان کس که گوینده اش اراده کرده است برسد. «چون گفتنی باشد و همه عالم از ریش من در آویزد که مگو، بگویم. و هر آینه اگرچه بعد هزار سال باشد، این سخن بدان کس برسد که من خواسته باشم» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۶۸۱).

سال‌ها بعد مولانا این نکته را به زبانی مصور و شاعرانه چنین بازگفت:

هین بگو که ناطقه جو می‌کند تا به قرنی بعد ما آبی رسد

(مولوی، ۱۳۷۶: ۳/ ۲۵۳۷)

همان گونه که درباره آیات کریمه قرآن مجید گفته شده است که دارای چندین بطن است، شمس چنین صفت و خاصیتی را برای سخنان خویش نیز قایل است و می‌گوید: «سخن من نیک است و مشکل؛ اگر صدبار بگویم، هربار معنی دیگر فهم شود و آن معنی اصل همچنان بکر باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۶۷). این خاصیت سخن اصیل و عمیق است که هرکس بنا به وسع و استعداد خود از آن استنباط معنی می‌کند و هرباری هم که آن را می‌شنود معنایی بکر و نامکرر از آن دریافت می‌نماید. لذا شمس به مستمعانش هشدار می‌دهد که: «این سخن را به گوش دگر شنو، بدان گوش مشنو که سخن مشایخ شنیده یی. آنجا که این سخن است چه جای ابایزید و سبحانی؟» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۸)

به همین سبب شمس به خود حق می‌دهد که سخنانش را مکرر کند و این البته دلیل بر سادگی و بی‌مایگی سخن او نیست بلکه بر دشواری و چندلایگی آن دلالت می‌کند. «هرآینه از بهر تفهیمشان سخن مکرر می‌کردم، طعن زدند که از بی‌مایگی، سخن مکرر می‌کند. گفتم: بی‌مایگی شماست، این سخن من نیک است و مشکل.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۶۸)

گوینده مقالات معتقد است که سخنانش یکی از جلوه‌های «کلام الله» است. این نکته امروز، در میان نظرورزان مجال بحث و بسط بیشتری یافته است. به اعتقاد ایشان کلام الله مفهومی وسیع‌تر از وحی دینی دارد. برای اثبات و تأیید این نظر به آیات گوناگون قرآن کریم استناد می‌شود بویژه به آیه ذیل:

«قل لـو کان البحر مراداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنعد کلمات ربی» (کهف/ ۱۰۹) و چنین نتیجه می‌گیرند که «این آیه به ما می‌گوید که کلام الله منحصر به وحی دینی انبیا نیست» بنابراین

> می‌توان گفت خداوند با هریک از ما سخن می‌گوید؛ یعنی وحی و الهام می‌کند؛ اما فرشته‌یی نمی‌فرستد که او چیزی را الهام کند... کلام الله برای عموم ما آدمیان نیز وحی و الهام است. اما نیاز به آمدن فرشته ندارد. از این بیان، معنای گستردگی کلمات الله در آیه قل لو کان البحر مراداً لکلمات ربی را بدون مراجعه به تأویل‌های متصوفه درمی‌یابیم. لذا وقتی صوفی یا عارفی می‌گوید به من الهام شده است، در این گفته خود می‌تواند صادق باشد. همه ما به گونه‌یی گاه احساس می‌کنیم که خداوند با ما سخن می‌گوید.

البته این احساس وحی و الهام و تجربه‌های دینی و عرفانی باتوجه به ویژگی‌های روحی، فکری، تربیتی و تیپ‌های روانی افراد، متفاوت و دارای مراتب و شدت و ضعف است. در سخنان صوفیه از این نکته به «وحی القلب» تعبیر می‌شود. شمس آیه یاد شده را در جاهای مختلف «*مقالات*» نقل کرده و به فراخور موضوع سخن از آن استفاده نموده است. برای نمونه در جایی از مقالات «حجب نور» را مشمول کلام الله دانسته و می‌گوید حجب نور را نهایت نیست. (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۱۸). تیر سخن شمس از جعبه عالم حق و از کمان قدرت خداوندی بیرون می‌جهد. از نظر شمس برای این تیرها حد و نهایتی نیست چنانکه اگر دریا مرکب شود نمی‌تواند کلام الله را ثبت و ضبط کند. آنجا که می‌گوید:

> این تیرکدام است؟ این سخن. جعبه کدامست؟ عالم حق. کمان کدام است؟ قدرت حق. این تیر را نهایت نیست قل لو کان البحر مراداً... خنک آنکه این تیر برو آید، ببردش این تیر به عالم حق؛ در جعبه تیرهاست، که نتوانم انداختن و آن تیرها که می‌اندازم باز می‌رود به جعبه‌یی که بود! (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۶ ـ ۱۱۵)

یکی از همین تیرهای سخن بود که در نخستین ملاقات برجان مشتاق و مستعد مولانا فرود آمد و به عالم حقش برد. «باهر که به نفاق سخن گویم بهشتش برد، و با هرکه به راستی گویم به حقش برد. اکنون ترا کدام می‌باید؟» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۷۵) گاه از پرتو سخن شمس حجاب‌ها از برابر چشم بعضی کنار رفته و برخی عجایب و حقایق مکشوف می‌شده است. «آخر کسانی را که پرتو سخن ما برایشان می‌زده است، وقت‌ها چیزهای معین می‌دیده‌اند، عجایب و واقعیت‌ها، و نور معین بر دست و بر دیوار، پس من کی از آن خالی باشم؟» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۷۵)

سرخنب‌ها گشودم ز هزار خم چشیدم چون شراب سرکش تو به لب و سرم نیامد باری راز دگرگونی و شیدایی و حیرانی و طربناکی مولانا را باید در جادوی کلام شمس جست. سخنانی بظاهر سهل اما بکر و عمیق و رباینده که چون با شور و حال گوینده‌اش درمی‌آمیخت لاجرم موجب شیفتگی و دلدادگی مولانا می‌شد. آن چنان که خطاب به مراد خود، شمس، می‌گفت: تا با تو آشنا شده‌ام این کتاب‌ها درنظرم بی‌ذوق شده است.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۸۶) حتی سال‌ها بعد از غیبت و غروب شمس، وقتی حسام الدین چلبی دامن مولانا را برمی‌تابد و مصرانه از وی درمی‌خواهد که رمزی از انعام و اکرام شمس را شرح کند دردمندانه می‌گوید:

من چه گویم یک رگم هشیار نیست — شرح آن یاری که او را یار نیست
شرح این هجران و این خون جگر — این زمان بگذار تا وقت دگر

(مولوی،۱۳۷۶: ۱/ ب ۱۳۱ـ۱۳۰)

نتیجه‌گیری

پایداری عوامل آوایی مشخص کنندهٔ پیام و مفهوم جمله‌اند. بیدقتی در مشخص کردن جای دقیق عناصر پایداری در زبان فارسی باعث تغییر معنایی می‌شود و جمله یا کلمه به درستی فهمیده نمی‌شود.

مقالات شمس تبریزی، که مجموعه‌ای گرانبها از سخنان این عارف نامدار است و به دست مریدان وی جمع‌آوری شده است، حاوی مطالبی است که درک و فهم آن تاحدودی با دشواری همراه است و توجه به عناصر پایداری به عنوان عناصر اصلی گفتـار و دستور سهولت در درک و تفهیم مطالب ارزندۀ این عارف را به همراه دارد. شمس در بیـان مطالب خود، که به صورت گفتار و خطابه بوده است، از کاربرد عناصر پایداری در اشعار و روش‌های بهره‌گیری آن غافل نبود. می‌توان گفت که قاعده و جـایگـاه و نقـش پایداری در سـخنان او تاحدودی مطابق با مباحث امروزی دستوری و زبانی است که نقش تأکیدی و عاطفی پایداری سخنان شمس در مقالات، به عنوان مجموعه سخنان خطابی و تعلیمی، نمود بارزی دارد. و گاه نیز از امر و اخبار استفاده می‌کند که این جملات همراه با تکرار، بـه عنـوان ویژگـی سـبکی سـخنان شمس، از تواتر آواهای خاص خود پیروی می‌کنند و این امر به عنـوان ویژگـی خطابـه در سخنان این عالم و عارف نامدار مشهود است.

اما نمودهای پایداری شمس تبریزی همیشه و همیشه از عشق شمس می‌گفت و همیشه دنبال اون می‌گشت گفته‌اند عناصر پایدری سخت به فراق مبتلا شده بود و شب‌ها و روزها کارش شده بود از عشق معشوق سخن گفتن و به سماع پرداختن.

منابع

ـ تبریزی، شمس‌الدین‌محمد، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح و تعلیق محمدعلی موحدی، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
ـ دهباشی، علی، (۱۳۸۲)، تحفه‌های آن جهان، درباره‌ی فیه‌مافیه، دکتر حسین الهی قمشه‌ای، نشر سخن.
ـ گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۶۳)، مولانا جلال‌الدین زندگی، فلسفه، آثار و برگزیده‌ای از آنها، با ترجمه و توضیحات دکتر سبحانی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
ـ افلاکی، احمد، (۱۳۶۲)، مناقب العارفین، به کوشش دکتر تحسین یازیچی، انتشارات دنیای کتاب، چاپ دوم.
ـ سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۶۸)، زندگی‌نامه‌ی مولانا جلال‌الدین مولوی، انتشارات اقبال، چاپ سوم.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۴)، سرّنی، انتشارات علمی چاپ ششم، پاییز۱۳۷۴، ج اول.
ـ تذکره ی دولتشاه، طبع عباسی، ص۲۱۴، به نقل از زرین‌کوب، عبدالحسین، سرّنی، همان،ج اول.
ـ صفا، ذبیح الله، (۱۳۷۸)، تاریخ عناصر ایران، تهران، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۸، ج سوم، بخش دوم.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۶۱)، رساله در تحقیق و احوال و زندگی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، کتابفروشی زوار، تهران، چاپ چهارم.
ـ ترابی، منوچهر، (۱۳۸۰)، زندگی مولوی، شرکت توسعه‌ی کتابخانه‌ی ایران، چاپ چهارم، زمستان.
ـ همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۰)، مولوی نامه، انتشارات آگاه، چاپ چهارم، ج اول.
ـ شبلی نعمانی، محمد، (۱۳۷۵)، سوانح مولوی، ترجمه ی سید محمد تقی داعی گیلانی، انتشارات دنیای کتاب، چاپ اول.
ـ شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۶۲)، گزیده‌ی غزلیات شمس، جیبی.
ـ صفا، ذبیح الله، ( )، تاریخ عناصر ایران، همان، ج سوم، بخش دوم..
ـ تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی، بتصحیح محمد علی موحد، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
ـ نقل از دکتر قره آغاجلو، سعید، (۱۳۷۷)، ذکر تربت شمس، کنگره بزرگداشت شمس تبریزی، تابستان ۱۳۷۷، خوی
ـ شیمل، آن ماری، شکوه شمس، (۱۳۷۵)، ترجمه حسن لاهوتی و با مقدمه‌ی سید جلال‌الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

ستایش مولانا از شمس و تمجید شمس از مولانا

اصغر برزی[1]

چکیده:
شمس به دنبال تشنه‌ای می‌گشت که آب ناب عرفان خود را به کام جان او ریزد و او را قبله‌ی خود گرداند. مولانا نیز وقتی که آب عافیت‌سوز شمس را نوشید تا آخر عمر دمی آسودگی نیافت و به عشقی دسترسی پیدا کرد که فضای زندگی‌اش را نورانی کرد. عواطف شورانگیز شمس وجود مولانا را تغییر داد و چنان التهابی در دلش پدید آورد که سجّاده نشین باوقار ترانه‌گوی و بازیچه‌ی کودکان کوی شد. مولانا با دیدار شمس به وجد می‌آمد و با یادش عشق می‌ورزید، به گونه‌ای که همانندش در تاریخ معرفت یافت نمی‌شود.

تا جایی که یک دفتر عشق در چهل هزار بیت به نام او سرود و در مثنوی نیز از یاد او غافل نماند و ستایش او را مائده‌ی آسمانی شمرد. ستایش‌گری‌های مولانا از شمس حدّ و مرزی ندارد و دیوان کبیر شمس ستایش‌نامه‌ی بی‌بدیلی است که یک ارادتمند با اخلاص خود آن را پدید آورده است. شمس نیز از تمجید مولانا غفلت نورزید و در مقالات خود به توصیف شایستگی‌های او پرداخت. این تمجیدات نیز در نوع خود قابل اعتناست. در این وجیزه به ستایش‌های مولانا و تمجیدات شمس از او پرداخته‌ایم.
واژگان کلیدی: شمس، مولانا، ستایش‌های مرید، تمجیدات مراد، پیوند پاینده.

۱. استادیار، دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان تبریز

مقدمه

ستایش‌های مولانا از شمس در سراسر دیوان کبیر همانند گوهرهای درخشان چشمان خوانندگان را به حیرت می‌کشد. مولانا در مثنوی شریف نیز پیدا و پنهان از عشق شمس یاد می‌کند. شخصیّت شمس بسیار مرموز و ناشناخته و شگرف است و ستایش‌های مولانا نیز این مرموزیّت و شگفت‌انگیزی را با تمام وسعت توصیفاتش نشان می‌دهد و همین در پرده‌ی ابهام ماندن به عمق شخصیّت او در هفت قرن گذشته شدّت بخشیده است. شمس در حدود شصت سالگی در اثر الهام غیبی و رویای رحمانی به دیار آسیای صغیر می‌شتابد و به دنبال کسی می‌گردد که تشنه‌ی شناخت باشد. شمس وقتی او را پیدا می‌کند، میراث فقهی و فلسفی پدر را از او می‌گیرد و گوهر عشق به او می‌دهد و شاگردان مولانا که در مدارس چهارگانه‌ی قونیه با پای پیاده در رکاب استاد خود با شیفتگی حرکت می‌کردند، از او دور می‌سازد و از خواندن آثار گوناگون صوفیانه و فقهی و فلسفی و دیوان‌های شعری منع می‌کند و چنان تحوّل شگرف در زندگی او پدید می‌آورد که حتّی برای خانواده و مریدان و شاگردان مولانا غیرقابل تحمّل می‌گردد امّا مولانا که از ضمیر با اخلاص شمس خبر یافته بود، تمام سلوک استاد را می‌پذیرد و تدریس و تحقیق خود را کنار می‌نهد و خود را در دست امواج معرفت شمس شناور می‌یابد. به راستی شمس به نور الهی زینت یافته بود. شیخ احمد جام در مفتاح النّجات گوید: «هر که را دل به الماس بی‌نیازی شرح کردند و از مایه‌ی لطفش غذا دادند و از فضل ازلی پرورش یافت، او به نور هدایت حق آراسته گشت...» (جام ژنده‌پیل، ۱۳۸۷ :۷۶).

حافظ هم همین نکته را بیان می‌کند:

در ازل هر کو به فیض دولت ارزانی بود　　تـا ابـد جام مـرادش همـدم جانی بود
(حافظ، ۱۳۸۵: ۴۳۸)

انکار مریدان مولانا در دل شمس اثری از خشم و کینه باقی نمی‌گذاشت امّا به قول نویسنده‌ی «پلّه پلّه تا ملاقات خدا» دیگران او را تحمّل نمی‌کردند: «... اقوال او یاران را به انکار وامی داشت، احوال او نزد ایشان با سوء ظنّ تلقّی می‌شد» (زرّین‌کوب، ۱۳۷۴: ۱۴۱).

شمس به دنبال کسی می‌گشت که ضمیر درک پذیر داشته باشد و از جنس خود او باشد. در مقالات خود گوید: «کسی می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آرم که از خود ملول شده بودم ـ تا تو چه فهم کنی ازین سخن که می‌گویم که از خود ملول شده بودم» (شمس، ۱۳۸۵: ۱۹).

امّا مولانا شمس را از «خود خودتر/ از من من تر» خطاب می‌کرد:

در دو چشم من نشین ای آن که ازمن من تری　　تـا قمـر را وانمایـم کـز قمـر روشـن‌تری
(مولانا، ۱۳۸۶: ۶۱۶)

مولانا در ستایش‌های خود در همین غزل، شمس را از «گلشن، گلشن‌تر» از «سوسن، سوسن‌تر»

از «آهن، آهن‌تر» از «جوشن، جوشن‌تر» و از «روشنی، روشن‌تر» می‌شمرد.

شمس مولانا را همانند خود به دریای عشق انداخته بود و جانش را به دست امواج حیرت سپرده بود. مولانا از باده‌های سرکش چنان مست بود که حتّی بعد از رفتن شمس نیز به هشیاری پیشین باز نگشت. انرژی باطنی مولانا در برابر شعاع معرفت شمس به گونه‌ای رها شده بود که تا آخر عمر روی آرامش ندید و آسودگی را به طاق نسیان نهاد. ستایش‌های مولانا از شمس برای جلوه‌های ازلی شمس بود چون عطر دل انگیز مرتضی علی از وجود او به مشام مولانا می‌رسید. مولوی شناس بزرگ ترک می‌نویسد: «... مولوی همیشه در شمس سرّ علی (ع) را دیده است» (گولپینارلی، ۱۳۸۶: ۴۸۸).

ستایش‌های مولانا از شمس برای جذبه‌های شورانگیز شمس بود که تمام غبارهای دنیوی را از او زدوده بود و مرده‌ای را زنده ساخته بود و گریه‌ای را به خنده تبدیل کرده بود. شمس در ستایش مولانا نیز «دولت جاوید» بخشیده بود. مولانا از جنس خود شمس بود به همین خاطر شمس آتش به جانش زد و سُـکر خود را به کامش ریخت و او را ناخودآگاه به ستایش کشید.

مولانا در غیاب شمس نیز از آفتاب پنهان وجود او بی‌بهره نماند و او را در کنار خود می‌دید و پیراهن خود را برای شنیدن نام او هدیه می‌داد. فرزند ارشد مولانا در کتاب «معارف» نقل می‌کند:

> مولانا قدس الله سرّه العزیز را یکی خبر آورد که مولانا شمس‌الدّین را دیدم. مولانا هر چه پوشیده بود به وی بخشید. به مولانا گفتند که دروغ می‌گوید و خلاف است. این همه را به وی چرا بخشیدی؟ مولانا فرمود این مقدار را جهت دروغش دادم. اگر راست گفتی جان‌ها دادمی. عشق و تعظیم این چنین باشد که خبرهای دروغ را چنان عطاها دهد و ارادت‌ها نماید با آن که یقین می‌دانست که دروغ می‌گوید ... (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۱۳۰).

بهاءالدّین سلطان‌ولد فرزند شایسته و ارشد مولانا در معارف خود از شمس تبریزی جز مورد مذکور سخنی به میان نیاورده ولی در دیوان خود و «*ولدنامه*» و «*رباب‌نامه*» و «*انتهانامه*» از مولانا و شمس و «رسیدن شمس‌الدّین به مولانا» و «چگونگی حسد بردن مریدان مولانا به شمس‌الدّین تبریزی» و «رفتن سلطان‌ولد به دنبال شمس» و «آمدن دوباره‌ی شمس به قونیّه» و «ناپدید شدن شمس» و «رفتن مولانا به شام به جست و جوی شمس» و «بازنگشتن مولانا از شام» و «بی‌قراری‌های مولانا در هجران شمس» داد سخن داده و به ویژه در *ولدنامه* (ابتدانامه) تصویرهای درخشان و مبسوطی از آن دیدار و مصاحبت استثنایی مندرج است که خواننده آن‌ها را از زبان کسی می‌شنود که خود شمس اسناد را در شور و عشق شمس و مولانا در اختیار ادب فارسی نهاده است. سلطان‌ولد در *ابتدانامه* (ولدنامه) پدر را بی‌همتا و کلیم زمان معرّفی می‌کند که شاگردانش همه مفتی و مریدانش صاحب سیر و سلوک بوده‌اند امّا خود به دنبال «ابدال» می‌گشت و آن گاه می‌گوید:

خـضـرش بـود شمـس تـبـریـزی — آن کـه با او اگـر درآمـیـزی
هـیچ کس را را به یک جـوی نـخری — پـرده‌هـای ظـلام را بـدری
آن کـه از مـخـفـیـان نـهان بـود او — خـسـرو جـمـلـه واصـلان بـود او

(مولانا) دیـد آن را که هیچ نتوان دید — هم شـنید آن چه کس ز کس نشـنید
شـد بـر او عـاشـق و بـرفت از دست — گـشت پیش‌اش یکـی بلندی و پست
دعوتـش کرد سـوی خانـه‌ی خویش — گفـت بـشنو شـها از ایـن درویـش
خـانـه‌ام گـر چـه نیست لایق تو — لـیک هـستم بـه صـدق عاشـق تو
یکی زمـانی به هـم هـمـی بـودند — مـدّت یـک دو سـال آسـودند...

(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۵۵ ـ ۵۴)

دکتر محمّدعلی موحّد در تحقیقات دامن گسترش (از جمله در مقدّمه‌ی تصحیح و تنقیح خود از ابتدانامه‌ی سلطان‌ولد و به ویژه در پیش گفتار تصحیح و تعلیق خود از مقالات شمس و بالاخص در کتاب «شمس تبریزی») پرده از چهره‌ی درخشان شمس برداشته و در تابندگی آن شیدای عشق الهی سخت سهیم بوده‌اند. و نیز با وجود کتاب‌های ارزشمندی چون «شکوه شمس» از آنه‌ماری شیمل مولانا پژوه شهیر آلمانی و مقاله‌ی ورجاوندی که در دایره المعارف اسلام با عنوان «شمس» نگاشته، همچنین مقاله‌ی سودمند استاد مولانا شناس و شارح مثنوی و مولاناپژوه برجسته رینولدالین نیکلسون، محقّق نامدار مسیحی و خاورشناس انگلیسی با عنوان «تبریزی، شمس» در دایره المعارف اسلام و تحقیقات ارزشمند مولاناشناسان کشورمان (مانند استاد بدیع الزّمان فروزانفر، علّامه همایی، علّامه جعفری و دکتر سروش)، هنوز چهره‌ی آفتاب آسای شمس در هاله‌ای از مرموزیّت باقی مانده و همین امر شکوه و عظمت او را در سراسر حوزه ادبیّات مستحکم کرده و راه تحقیق و تکاپو را برای همیشه گشاده نگه داشته است. شمس با همین مرموزیّت چنان تأثیری در مولانا نهاد که مولانا درس، وعظ، فتوا و فقه را کنار گذاشت. چون شمس به او گوشزد کرده بودکه اگر بخواهد تحت تعلیمات او درآید باید از روش پیشین دست بردارد و سیر و سلوک او را پیش گیرد. شوریدگی مولانا قابل کنترل نبود و کسی از مریدان و خانواده‌ی مولانا در حدی نبود که احوال و شیدایی مولانا را دریابد. تنها کسی که حال او را درک کرد پسر ارشدش سلطان ولد بود. بی‌قراری مولانا نا به هنگام و انفجار آسا صورت گرفته بود. سماعش به وسعت آسمان بی‌کرانه بود و بدون او هیچ امری از امور زندگی اش سامان نمی‌پذیرفت:

جان ز تو جوش می‌کند، دل ز تو نوش می‌کند — عقل خروش می‌کند بی تو به سر نمی‌شود
خمر مـن و خمار مـن بـاغ من و بـار مـن — خواب من و قرار مـن بی‌تو به سر نمـی‌شود
جاه و جلال من تویی ملکت و مال من تویی — آب زلال من تویـی بی‌تـو به سر نمی‌شود

جـاذبه‌ی شخصیت شمس تا چه اندازه بوده که مولانا خود را در برابرش تسلیم محض می‌یابد و این گونه به ستایش او می‌پردازد. علامه محمدتقی جعفری در مقایسه‌ی جهان‌بینی مولانا با بزرگان جهان می‌گوید:

... تسلیم نهایی در برابر دشمن، فعالیت مغزی و روانی جوشان و خروشان و انقطاع ناپذیر با

«من»های مستمر در درون مولانا به وجود آمده است که نظیرش در تاریخ یا وجود ندارد یا به طور قطع بسیار نادر است ... مولانا تسلیم یک فرد از انسان‌ها به نام شمس تبریزی نگشته است بلکه جاذبیت روحی شمس او را به قلمرو بی‌نهایت هستیِ قعّال رهنمون گشته ... (جعفری، ۱۳۵۷: ۷ ـ ۶).

مولانا در وجود شمس جلوه‌های الهی می‌دید و گرچه او را بی‌اعتنا به معیارهای اجتماعی می‌یافت امّا در برابر جذابیّت‌های معنوی او سر تعظیم فرود می‌آورد و در حدّ ستایش تمجید می‌کرد و عالی‌ترین مظاهر کمال انسانیّت را در گفتار و کردارش مشاهده می‌نمود. مولانا همه را سنجیده بود و ارزنده‌ترین عیار را در وجود او یافته بود و هیچ گوهری را در ترازوی رجحان با او برابر نمی‌کرد و چون از صدها خُم شراب معنی چشیده بود؛ هیچ کدام را با باده‌های نیرومند و فیل افکن او قابل قیاس نمی‌شمرد. مولانا چاکری او را با پادشاهی جهان عوض نمی‌کرد و بدون وجود او زندگی را شیرین نمی‌یافت و بر او القاب شاعرانه (مانند یوسف مهرویان، یوسف سیمین بر، شمس الحق، نادرکمر، راه زن، توبه شکن، نور نظر، تاج نکورویان، دولت عشق، عشق کهن و شمس دیدن و...) می‌ساخت و از نامش طرب نوبهار می‌یافت. او را سمع و بصر خود خطاب می‌کرد و وجودش را کان زر می‌دید و عصاره‌ی عقل و جان می‌خواند:

آن سـو مرو این سو بیا ای گلبن خندان من　　ای عقلِ عقلِ عقلِ من، ای جانِ جانِ جانِ من
(مولانا، ۱۳۸۷: ۹۳۳)

کمتر غزلی است در دیوان کبیر شمس که جلوه‌ای از یاد و نام و عشق شمس در آن تجلّی نیافته باشد. غزلیّات شمس انرژی رها شده‌ی عشق و شوریدگی شمس در قالب غزل است که مولانا به دور از اسلوب‌های رایج آن را سروده است. امّا عشق مولانا نسبت به شمس تنها در غزلیّات به تصویر کشیده نشده است. بلکه مولانا درد هجران شمس را در «نی» مثنوی هم نواخته است چون آن «نی» از جدایی‌ها حکایت می‌کند. استاد مولاناپژوهِ سترگ دکتر زرّین‌کوب آن عشق را در مثنوی هم ردیابی می‌کند:

.... خود مولانا هم در سال‌های غیبت و فراق شمس که هنوز به کلّی از دیدار مجدد او مأیوس نیست وقتی یاد او را مایه‌ی دلنوازی خویش می یابد احساس می‌کند که جان وی نیز چیزی از رایحه‌ی خاطر نواز پیرا هان آن یوسف خویش را باز می‌شنود (زرّین‌کوب، ۱۳۸۹: ۵۴).

امّا این عشق و ارادت یک سره نبود. شمس نیز هم گوهری پیدا کرده بود که هیچ کدام از مریدان و آشنایانش آن درخشندگی را نداشتند و نمی‌توانست او را تمجید نکند. شمس مولانا را تنها دوست خود برگزیده بود و پیرانه سر لطیف‌ترین احساسات خود را نسبت به او ابراز می‌کرد و به چشم خود می‌دید که مریدان مولانا چگونه به وی عشق می‌ورزند و هرگاه با خود مقایسه می‌کرد آن تندخویی‌های خود

را در او نمی‌یافت و از اطرافیان می‌شنید که از لطافت و بردباری مولانا سخن می‌گویند و او نیز در جمع ارادتمندان از لطف مولانا سخن می‌گفت. با این همه کسی را به دوستی خود برنمی‌گزید الّا مولانا را و ابراز می‌کرد اگر با کسی سخن می‌گویم به یمن وجود مولاناست چون جز او به کار دیگری نمی‌توانم پرداخت؛ در دفتر دوّم مقالات خطاب به مریدان می‌گوید:

> 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؟ الّا از برکات مولانست هر که از من کلمه‌ای می‌شنود (شمس، ۱۳۵۸: ۱۳۱).

هم چنان که حضرت یوسف در خواب دید که یازده ستاره و خورشید و ماه در برابرش سجده می‌کنند و در نتیجه یوسف از چاه درآمد و ماه مصر شد و زندان مایه‌ی عزّت و شکوه او گشت. شمس هم مولانا را به ماه تشبیه می‌کرد و خود را خورشید می‌دید. مولانا را غوّاص قلمداد می‌کرد که در بحر معانی غوطه می‌خورد. امّا شمس به خوبی می دانست که تنها مولانا زبان رمزآمیز او را می فهمد و از ظرایف سخنان او سر در می آورد لذا در مقالات شمس بارها اشاره شده که مولانا در خصوص شمس با مریدان سخن می‌گفت: «چنان که امروز مولانا یاران را نصیحت کرد و صفت ما بگفت با ایشان. یاران را رقّتی آمد...» (شمس، ۱۳۸۵: ۳۲۵).

شمس تبریزی بارها اقرار می‌کند که هیچ کسی مانند مولانا نیست و به همین خاطر به تمجیدش می‌پردازد و او را «ولی خدا» معرّفی می‌کند و به مریدان گوشزد می‌نماید که کسی دیگر نمی‌تواند جای او را بگیرد. گاهی اعتراف می‌کند که برخی از مریدان، مولانا را به وی ترجیح می‌دادند و بردباری مولانا را می‌ستودند با این همه در «رسالت» یا نامه‌ای که از حلب سوریه احتمالاً به مولانا در قونیّه ارسال داشته، باز اظهار کرده که این جا با کسی چون تو مجالست و مصاحبت ندارم: «مولانا را معلوم باشد که ضعیف به دعای خیر مشغول است و به هیچ آفریده اختلاط نمی‌کند...» (شمس، ۱۳۸۵: ۷۸۳).

شمس چنان احترامی به مولانا می نهاد که سخنان او را گاهی در جلسات خود عیناً نقل می‌کرد و از فحوای سخنانش معلوم می‌شود که قبلاً ظرایف مضامین و تمثیلات مولانا را شنیده بوده است. برای نمونه شمس در دفتر دوّم مقالات می‌گوید:

> صور مختلف است و اگر نه معانی یکی است. از مولانا به یادگار دارم از شازده سال، که می‌گفت که خلایق همچو اعدادِ انگورند. عدد از روی صورت است چون بفشاری در کاسه، آن جا هیچ عدد هست؟ (شمس، ۱۳۸۵: ۹۲)

شمس در سال (۶۴۵ هـ‌ق) زمانی که مولانا ۴۱ سال داشت، در گذشته بود و مولانا در دهه‌ی آخر عمرش مثنوی را سروده و مضامین سخن شمس در دفتر دوّم مثنوی آمده است:

صـــورت انـگـورهـــا اخـــوان بـــود چـــون فـشـــردی شیره ی واحد شود

غـــوره و انـگـــور ضـدانـنـد لـیـک چونکه غوره پخته شـد، شـد یار نیک
(مولانا،۱۳۷۴: ب ۱۳۱۸ ـ ۱۳۱۷)

نیکلسون در توضیح این ابیات رسیدن انسان از وحدت ظاهری به وحدت مطلق معنوی را طرح کرده و غوره را کافر و منافق و انگور را مومن راستین قلمداد نموده است. اگر شمس منظورش این ابیات مثنوی نباشد احتمالاً به این ابیات غزلیّات شمس نظر داشته که مولانا در زمان حیات شمس به سرودن غزلیّات دیوان کبیر پرداخته بود هر چند که ۱۶ سال پیش محلّ تردید است امّا یک بار در دفتر اوّل و سه بار در دفتر دوّم مقالات به آن اشاره کرده است:

مثال کشتنش باشد چـو انگوری که کوبندش کـه تـا فانی شود باقی، شود انگور دوشابی
اگر چه صد هراز انگور کوبی یک بود جمله چو واشد جانب توحید جان را این چنین یابی
(مولانا، ۱۳۶۳: ۵/ ۲۳۹)

ایـن محبّت شمس به مولانا بدون دلیل نیست. در کتاب «خط سوّم» آمده است: «در پیوند عشق ناچار وابستگی و اتّکا به دوست، به پیر، به مراد، به مطلوب و قطب اجتناب ناپذیر است .... در تصوّف عشق نیز ایثار یک جانبه نیست...» (صاحب‌الزّمانی، ۱۳۶۹: ۳۳۰).

به همین خاطر شمس چندین بار در هر دو دفتر مقالات خود اظهار می‌کند که من صرفاً جهت مولانا از حلب به سوی قونیّه بازگشتم و حتّی اگر دست خط مولانا را نیز می‌دیدم به سوی او باز می‌گشتم. او را تا این اندازه دوست دارم که کسی رنجی به من نرساند. چون دل مولانا بیش از من به درد می‌آمد و من نمی‌خواستم ناراحتی او را ببینم: «....آخر من تو را چگونه رنجانم که اگر برپای تو بوسه دهم، ترسم که مژه ی من در خلد، پای تو را خسته کند» (شمس، ۱۳۸۵: ۱۰۰ ـ ۹۹).

شمس مولانا را چون از جنس خویش یافته بود، قبله خود ساخته بود. شمس سال‌ها از خدا به دعا خواسته بود که با یکی از اولیای الهی آشنایی یابد. اینک بعد از دیدار مولانا او را به عنوان ولی خدا برگزیده بود و تنها شرطشان این بود که غبار نفاق را از محیط زندگی خویش بزدایند تا حالات شوریدگی انان را تیرگی نپوشاند و چهره‌ی صمیمی اخلاص شان به زشتی نگراید. نفاق دو رویی و ریاکاری به بار می‌آورد. نفاق دل را کفر آلود می‌کند و با ریاکاری ایمان را از زبان جاری می‌کند. نفاق به محیط اعتقادات تظاهر می‌پاشد و خارهای خوار تزویر را در زیر پای زندگی پرورش می‌دهد. پس هیچ شرطی جزاین نداشتیم؛ در پایان دفتر دوّم می‌گوید: «اکنون اوّل شرط من و مولانا آن بود که زندگانی بی‌نفاق باشد چنان که تنها باشم» (شمس، ۱۳۸۵: ۱۸۱).

شمس علوم و فضایل مولانا را می‌ستود و با تمام تواضعی که در پیش او نشان می‌داد، پی‌برده بود که او به جیفه‌های دنیوی تعلّق ندارد و با آن مهارت و بیان بی‌همتا ست. با وجود این گاهی خود را به خورشید و او را به ماه تشبیه می‌کرد و می‌گفت که ماه هرگز به خورشید نرسد، امّا وقتی دانش او را با همانندان او در مباحث علمی مقایسه می‌کرد، او را بر همگی حتّی بر خویشتن رجحان می‌بخشید و از

سر اخلاص در دفتر دوّم می‌گفت:

> مولانا این ساعت در ربع مسکون مثل او نباشد در همه فنون، خواه اصول، خواه فقه، خواه نحو و در منطق با ارباب آن به قوت معنی سخن گوید به از ایشان و با ذوق‌تر از ایشان و خوب‌تر از ایشان.... اگر من از سر خرد شوم و صد سال بکوشم، ده یک علم او حاصل نتوانم کردن... (شمس، ۱۳۸۵:۱۳۲).

شمس مـولانا را «ذوفنون عالم» و «متبحّر در فقه و اصول و فروع» و «ولی خدا» و «مولانای بزرگ» و «مولانای غوّاص» و «بی مانند در ربع مسکون» و «خُم شراب ربّانی» و «تنها دوست خود» خطاب می‌کرد و فروتنی او را می‌ستود. دوبار در دفتر دوم (صص ۶۳ و ۱۳۲) گفته که مولانا چون بچه‌ی دو ساله در پیش من می‌نشست و مانند پسری که حرمت پدر را نگه دارد در برابر من خشوع نشان می‌داد. این همه حرمت برای آن بود که شمس انقلابی در درون او پدیدار کرده بود که در روی زمین گنجایش پیدا نمی‌کرد. مولانا نیز آن جاذبه و شیفتگی را بی‌پاسخ ننهاد. فرانکلین دین لوئیس در کتاب «*مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب*» مولانا را محبوب‌ترین شاعر جهان اسلام معرّفی می‌کند و افکار عرفانی او را جهانی می‌شناسد و انعکاس آن انقلاب درونی را غزلیّات حیرت‌آور و شگفت‌انگیز مولانا توصیف می‌کند: «شمس و انقلاب حالی که در مولانا جلال الدّین ایجاد می‌کند دریای خروشان سخنان را به وجود می‌آورد که به صورت غزل از او برون می‌تراود» (لوئیس، ۱۳۸۴: ۲۲۳).

شکوه شمس را باید در غزلیّات مولانا جست و جو کرد. شادروان آنه ماری شیمل در کتاب ارزنده‌ی «*شکوه شمس*» بیشتر به «خیال‌بندی مولانا» پرداخته و برخلاف نام آن هیبت و حرمت شمس را تحلیل نکرده است. امروزه هر جا سخن از مولانا پیش می‌آید، بلافاصله خورشید وجود شمس آفاق احساس و اندیشه‌ی او را روشن می‌گرداند. مولانا هر درخششی در تمام محافل ادبی و عرفانی داشته، از خورشید درخشان شمس مایه گرفته و دل‌ها را منوّر ساخته است و هر تشنه‌ای به اندازه‌ی کوزه‌ی خود از آن بحر موّاج آب ناب برمی‌دارد و هر روز که می‌گذرد امواج آن بحر بی‌کران متلاطم‌تر می‌شود و صدها گوهر سُفته به ساحل می‌رساند.

گرچـه صد چـون من ندارد تـابِ بحر — لیک مــن نشکیبم از غــرقاب بــحر
عـقـل و جــان مـن فـدای بـحر باد — خــونبهای عــقل و جـان را بحر داد
پــای در دریـا مـنـه کـم گوی از آن — بـر لـب دریـا خمـش کـن لـب گزان

(مولانا، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۳۷۵ ـ ۱۳۵۹)

نتیجه‌گیری

ستایش‌های مولانا از شمس به گستردگی دیوان کبیر است امّا تمجیدات شمس گرچه به ظاهر در جملات کوتاه در چند قسمت مقالات بیان شده بسیار پرمایه و پرمحتواست. اگر شمس نیز مانند مولانا پرسخن بود بدون شک بیش از این در حق مولانا داد سخن می‌داد. شمس مکنونات خاطر خویش را

پنهان نگه می‌داشت و بسیار کم گوی و گزیده گوی بود و هرگز مطلبی نمی‌نوشت و اعتقاد داشت هر سخنی که بنویسم آن از من به در می‌رود. با این وجود آن چه در مقالات شمس آمده ارادت مهرآمیز شمس به مولاناست. ارادتی که جز در حق مولانا به کس دیگری نورزیده و در روی زمین جز مولانا هیچ کسی را از جنس خود نیافته است. ستایش‌های مولانا از شمس بی‌کرانه است و شمس برای او جلوه‌ی خدا بود. خود مولانا هم نمی‌دانست که سودای شمس او را چنان به وادی حیرت و جنون بکشاند. شمس «یاربی زنهار» مولانا بود. مولانا در مثنوی هم که محصول آخرین دهه‌ی عمر پربارش به شمار می‌آید از یاد و نام شمس غفلت نورزیده است. گرچه شمس از او خواسته بود که «فتنه و آشوب و خون ریزی» نجوید و «بیش از آن از شمس تبریزی» نگوید ولی هرجا نام آفتاب و شمس آمده، تلمیحاً و تلویحاً به ستایش او پرداخته و نام درخشان او را به بلندای خورشید در جهان جاودانی ساخته است. این پیوند خورشید و ماه و شمس و مولانا هر روز که سپری می‌شود، در جهان پاینده‌تر می‌شود.

منابع

ـ جام ژنده پیل، شیخ احمد، (۱۳۷۸)، مفتاح النّجات، مقابله، تصحیح، تحشیه و مقدّمه‌ی دکتر علی فاضل، انتشارات علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ سوّم.
ـ جعفری، علّامه محمّدتقی، (۱۳۵۷)، مولوی و جهان بینی در مکتب‌های شرق و غرب، انتشارات بعثت، تهران، چاپ سوّم.
ـ حافظ، شمس‌الدّین محمّد، (۱۳۸۵)، دیوان حافظ، تصحیح دکتر رشید عیوضی، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ دوّم.
ـ زرّین‌کوب، دکتر عبدالحسین، (۱۳۸۹)، بحر در کوزه، انتشارات علمی، تهران، چاپ چهاردهم.
ـ زرّین‌کوب، دکتر عبدالحسین، (۱۳۷۴)، پلّه پلّه تا ملاقات خدا، انتشارات علمی، تهران، چاپ هشتم.
ـ سلطان‌ولد، محمّدبن‌محمّد، (۱۳۸۹)، ابتدانامه، به تصحیح محمّدعلی موّحد و علی‌رضا حیدری، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ اوّل.
ـ سلطان‌ولد، محمّدبن‌محمّد، (۱۳۷۷)، معارف، به کوشش نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، چاپ دوّم.
ـ شمس تبریزی، محمّدبن‌ملک داد، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمّد علی موحّد، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ سوّم.
ـ صاحب‌الزّمانی، دکتر ناصرالدّین، (۱۳۶۹)، خطّ سوم، موسّسه‌ی مطبوعاتی عطایی، تهران، چاپ دهم.
ـ گولپینارلی، عبدالباقی، ۱۳۸۶، مولویّه پس از مولانا، ترجمه‌ی دکتر توفیق سبحانی، نشرعلمی، تهران، چاپ سوم.
ـ لوئیس، فرانکلین دین، (۱۳۸۴)، مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه‌ی حسن لاهوتی، انتشارات نامک، تهران، چاپ اوّل.
ـ مولانا، جلال‌الدّین محمّد بلخی، (۱۳۸۶)، انسانم آرزوست، برگزیده و شرح غزلیّات مولانا، بهاءالدّین خرّمشاهی، انتشارات نگاه، تهران، چاپ اوّل.
ـ ـــــــــ (۱۳۸۷)، غزلیّات شمس تبریز، مقدّمه، گزینش، و تفسیر دکتر محمّدرضا شفیعی‌کدکنی، انتشارات سخن، تهران، چاپ اوّل.
ـ ـــــــــ (۱۳۶۳)، کلیّات شمس تبریزی، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزّمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ سوّم.
ـ ـــــــــ (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، به تصحیح و پیش گفتار دکتر عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ اوّل.
ـ ـــــــــ (۱۳۷۴)، شرح مثنوی معنوی مولوی، به قلم رینولدالین نیکلسون، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ اوّل.

درآمدی بر زبان ادبی مقالات شمس

علی‌اصغر ارجی

نبات مصر چه حاجت که شمس تبریزی
دو صد نبات بریزد ز لفظ شکربار

چکیده

اگرچه زبان مقالات شمس گسیخته و آشفته به نظر می‌آید و ظاهرا نظام معنایی پیوسته ندارد، حتی از آراستگی‌های بیانی و بلاغی برخوردار نیست اما با این حال می‌توان گفت ذات و جوهری ادبی در درون آن تعبیه است که به تجربه‌ها و اندیشه‌های عارفانه صورت و معنای این گونه داده است. ضرب‌آهنگ پرشتاب، جمله‌های کوتاه و استوار، روایت‌ها و تمثیل‌های منسجم و فضاساز و مضامین پر پیچ و تاب و شاعرانه که بی‌کلمات و عبارات زاید و تکراری و تفننی به یکدیگر پیوند خورده‌اند ارزش ادبی والایی به این کتاب بخشیده است.

واژگان کلیدی: ادبیت، روایت، فرم، تجربه عارفانه، زبان گفتاری، سمبلیک.

مقدمه

زبان صرفا وسیله و ابزار ارتباط نیست یا مجموعه‌ای از کلمات که محملی برای اندیشه و معنا باشند بلکه مجموعه‌ای از فضاها، فرم‌ها، تصاویر و اصوات است که درک و فهم ما را از هستی بیان می‌دارد. رولان بارت معتقد است.

> «بدترین گناهی که یک نویسنده می‌تواند مرتکب شود، این است که وانمود کند زبان وسیله‌ای طبیعی و شفاف است که خواننده از طریق آن یک حقیقت یا واقعیت منسجم و یگانه را دریافت می‌کند و سعی می‌کند با آن به بازی بپردازد (سلدن، ۱۳۷۷: ۱۶۶). و

یگوتسکی نیز در این باره می‌گوید: «اندیشه صرفا در کلمات بیان نمی‌شود بلکه از طریق آن‌ها به وجود می‌آید» (ویگوتسکی، ۱۳۸۷: ۱۶۸).

در این میان زبان ادبی با ساحت گسترده و بی‌پایان و با فرم‌ها و طرح واره‌های گوناگون و با نظام معانی پردلالتش شایسته مداقه و تعمق بیشتر است و باید ساحت و ظرفیت آن را مستقل از زبان متعارف سنجید. اساسا زبان ادبی در نظریه‌های نو واجد این خصیصه‌هاست:

الف) زبان ادبی مستقل از زبان متعارف است. درست است که زبان ادبی، ابزار و مصالحش را از زبان متعارف می‌گیرد اما کارکرد و هدفش با آن فرق دارد و شیوه اتصال و ارتباط عناصر و اجزای آن از لونی دیگر است. این جا الگوها و طرح واره‌های مرسوم زبان برهم می‌ریزند و متکثر می‌شوند و کارکرد شاعرانه پیدا می‌کنند. یوری لوتمن از ساختارگرایان مکتب پراگ می‌نویسد:

> متن نشانه شناسیک ادبیات نه تنها با زبان هر روزه و معیار بل با زبان ویژه‌ای مشخص می‌شود که سازنده بیان هنری است. داستان زبان ویژه خود را داراست. این زبان نیز ساختاری دارد برتر از ساختار زبان طبیعی. ادبیات با زبان ساخته می‌شود، اما از آن فراتر می‌رود و زبان ویژه خود را می‌یابد و نشانه‌ها و قاعده‌هایی می آفریند تا پیام ویژه خود را ساده تر بیان یا ارایه کند و این پیام از هیچ راه دیگری و از راه زبان طبیعی ارایه شدنی نیست (احمدی،۱۳۸۹ :۱۲۹).

مضافا این که زبان ادبی ساحتی استعاری، شهودی و خیالبافانه دارد و اثبات و اقناعش به گونه دیگر است. آن گونه که ریچاردز، نظریه‌پرداز ساخت‌گرا می‌گوید:

> داده‌های هنری قابل اثبات و انکار نیستند؛ یعنی اصل مهم علمی درست داشت یا تحقیق پذیری در مورد آن‌ها قابل طرح نیست. گزاره‌های ادبی را نمی‌توان از دیدگاه راست و نادرست بودنش بررسی، قبول یا باطل کرد (احمدی،۱۳۹۱: ۲۸۶).

بر این مبنا «برخی نظریه‌پردازان بر این باورند که اگر جمله استعاری را به معنی صریح تعبیر کنیم از انسجام برخوردار نخواهد بود و در کلیت امر همواره کاذب خواهد بود» (لایکان، ۱۳۹۱ :۳۷۶).

ب) در زبان ادبی هیچ چیز به اندازه فرم و شکل مهم نیستند. پر واضح است وقتی از شکل ادبی سخن می‌گوییم منظور ما صرفا اشکال ظاهری اعم از: قالب‌ها، وزن‌ها و صنایع ادبی مرسوم نیستند بلکه ملزومات پیدا و پنهانی هستند که اثر ادبی را پیش می‌برند و آن را لایه لایه می‌سازند. در غرب از زمان ارسطو تا کنون چه در میان فیلسوفان، چه در میان منتقدان ادبی فرمالیست و ساختارگرا و چه در میان شاعران و نویسندگان بر این موضوع تاکید شده است که معنا در زبان ادبی از ساز وکارهای خاص و نظام وارهای گوناگون شکل می‌گیرد و در بیرون از این ساحت نیست. بنابر این به جای این که بر مباحث و زمینه‌های بیرونی و اجتماعی و تاریخی ادبیات متمرکز بشویم، می‌بایست به عوامل صوری و ساختاری و طرحواره‌های گوناگون آن توجه کنیم.

> ساختار در اثر از ارتباط تنگاتنگ تمامی عناصر پدیدآورنده یک اثر شکل می‌گیرد. در حقیقت ساختار منتج از پیوند اجتناب ناپذیر اجزای یک کل به منظور دست یافتن به وحدت و یکپارچگی است (پارسی‌نژاد، ۱۳۸۷ :۱۷).

دکترشفیعی‌کدکنی در این باره می‌نویسد:

> طبق عقیده صورت گرایان روس آن چه در ادبیات محل تغییر و ملاک ادبیات بوده است، همین عوامل صوری است. محتوا و حتی تشبیهات و انواع تصویر هم ملاک خلاقیت نیست. زیرا بر طبق نظریه اشکلوفسکی تصاویر شعری دیر دیر و قرن به قرن تغییرات جزیی پیدا می کنند. در حقیقت هیچ تشبیه و تصویری نمی‌تواند صد در صد بدیع و بی‌سابقه باشد. آن چه نو می‌شود و ملاک خلاقیت و ادبیت یک اثر می‌شود، همین ترکیب و کیفیت نظام بخشیدن به عوامل صوری و هنرسازهای زبان آثار ادبی است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۲ :۳۷۰).

بنابراین بـه گفته فرمالیست‌ها «آن چه در حوزه ادبیات و هنرها در طول تاریخ دگرگون می شود صورت هاست نه محتواها» (شفیعی‌کدکنی،۱۳۷۰: ۲۰). یا همان طور که امبرتو اکو می‌گوید: «تعریف شخصی من از هنر این است که هنر صورتی است که در آن تجلی ارزش‌ها در ساخت‌هاست» (اکو، ۱۳۶۹).

ج) خاصیت عمده زبان و فرم ادبی زیباشناسانه است. طبیعتا خاستگاه ادبیات احساسات، عواطف و شهود ناب بشر است. بدین خاطر از کهن‌ترین ایام تا کنون برای همه، ضرباهنگ موسیقایی کلمات، ایجاز و فشردگی بیان، تصویرگری و فضاسازی، روایت‌پردازی و کاربرد عادت شکنانه زبان، لذت بخش و تاثیرگذار بوده است. اسطوره‌ها، افسانه‌ها و اشعار ناب این گونه بوده‌اند و برای پیام‌ها و اندرزهای ارجاعی و بیرونیشان باقی نمانده‌اند بلکه قطعا چگونگی بیان و اصول زیباشناسانه آن‌ها را مطمع نظر ساخته است. مضافا این که اگر به اصول زیباشناسانه شکل ادبی تاکید کنیم، ادبیات به ملغمه‌ها و افزودنی‌های غیر ادبی آغشته نخواهد شد. با این توضیح که قواعد زیباشناسانه در زبان ادبی تنها محصول تجربه و احساسات خام و اولیه نیستند بلکه تعقل و خرد انسانی است که آن عواطف درونی را بازسازی می‌کند.

همین طور که:

> کانت زیباشناسی را صرفا محصول احساسات و تجربه‌های خام درونی نمی‌دانست بلکه معتقد بود این تجربه باید برای ساخته شدن و بیانگری با نیروی تعقل انسانی ترکیب شود، از این رو می گفت: زیبایی خردی است که حسی شده و حسی است بخردانه (احمدی، ۱۳۹۱ :۲۵۰).

د) زبان ادبی معنای خاص و خود ارجاع تولید می‌کند. اگر بپذیریم اندیشه و معنی پیش از ساختار کلمات وجود نداشته‌اند و محتوا و معنی بدون صورت و شکل قابل توصیف و بیان نیستند، می‌توان گفت و تاکید داشت که ساحت ادبی هم صرفا در پوسته زبان روی نمی‌دهد و ابزار و محملی برای اندیشه و زینتی برای زبان نیست بلکه معنا به موازات شکل گیری زبان در درون خود آن ساخته می‌شود. به عبارتی دیگر شکل و معنا در ادبیات، دو جوهر آمیخته در یکدیگر و وجه نمادین احساسات و عواطف انسانی هستند. آن طور که بوریس آخن باوم از صورت گرایان روس می‌گوید: «مفهوم شکل دیگر چون یک دربرگیرنده به کار نمی‌رود، بل مجموعه‌ایی پویا و مشخص است که در خود محتوایی دارد و با این محتوا نسبت درونی یافته است» (ویگوتسکی، ۳۰۶).

ی) زبان ادبی دلالت‌های متکثر و پیچیده می‌سازد. شکل ادبی ساحت زنده و سیال دارد و بیشتر از محتوا و موضوعات ادبی دست خوش تغییرات و دگرگونی‌هاست؛ چرا که قواعد شهودی و خیالی چون قواعد علمی تابع ضوابط علّی و قطعی نیستند. در این جا ذهن خطوط و زوایه‌ها را می‌شکند، امور نقیضی را کنار یکدیگر می‌نشاند، قواعد منطقی را برهم می‌ریزد و از نشانه‌ها و پدیده‌ها و حوادث آشنایی‌زدایی می‌کند. اصولا زبان ناب ادبی و هنری بهترین صورت ممکن برای ظهور حقایق پنهان هستی است. این قدرت بی‌مثال زبان و شکل ادبی است که در ورای روابط ظاهری اشیا، روحی سیال تعبیه می‌کند تا روابط دیگری از کائنات برقرار گردد، از این رو پر است از تصاویر، ایماژها، سمبل‌ها، تمثیل‌ها، زبان پریشی‌ها، شطحیات عرفا و پارادوکس‌های که فراتر از هر قانون علّی عمل می‌کنند. در نتیجه می‌توان گفت دلالت‌ها و معانی متکثر در آن محصول همین سیالیت و انعطاف‌پذیری است.

> اثر ادبی شی نیست که وجود فی نفسه داشته باشد و به هر خواننده‌ای در هر دوره‌ایی یک معنای واحد ارایه دهد. اثر ادبی بنای یادبود نیست که جوهر لایزال خویش را با صدای واحد آشکار سازد، بلکه بیشتر به تنظیم آهنگ می‌ماند و در خوانندگانش دایما پژواک های جدید ایجاد می‌کند (پوینده، سال یک، ش ۱).

روبینز، زبان‌شناس نامی، این خصیصه را به کلیت زبان تعمیم می‌دهد. او زبان را به مثابه نظامی در نظر می‌گیرد که خود از عناصری صورت بسته است که با یکدیگر روابط دو جانبه دارند و معتقد است واحدها و اجزای زبان را باید در نسبت با یکدیگر تعریف کرد و نه به طور مطلق و مستقل. پس آن چه بر اهمیت نظام ساختاری ذهن و زبان می‌افزاید این است که هر اثر ساختاری در چرخه و دایره وجودیش،

بستر لایه‌ها، تداعی‌ها و ارتباط عناصر متعدد همگون و ناهمگون با یکدیگر است. در این صورت هر موضوع و مفهومی در عین حالی که دارای ساختار و اسکلتی است، در فضایی دیگر به ساخت و شکلی متفاوت قابل تعبیر می‌شود (روبینز، ۱۳۷۰: ۵۵).

مضافا این که زبان ادبی در کنار دلالت‌های متکثر، طرحواره‌ها و معانی پیچیده می‌سازد. شکلوفسکی می‌گوید:

> هنر، ادراک ما را دوباره سامان می‌دهد و در این مسیر قاعده‌های آشنا و ساختارهای به ظاهر ماندگار واقعیت را دگرگون می‌کند. هنر عادت هایمان را تغییر می‌دهد و هر چیز آشنا را به چشم ما بیگانه می‌کند. میان ما و تمام چیزهایی که به آن خو گرفته‌ایم، فاصله می‌اندازد. اشیا را چنان که خود وجود دارند به ما می‌نمایاند و همه چیز را از حاکمیت سویه خودکار که زاده ادراک حسی ماست می‌رهاند (احمدی، ۱۳۷۱: ۴۷).

از این رو منتقدان ادبی، خصوصا پساساختارگرایان نیز معتقدند «بر خلاف اغلب دیگر شکل‌های سخن که احتمالا در پی اجتناب از ابهام اند، ادبیات تعمداً ابهام می‌آفریند». (رایت، ۱۳۸۶: ۹۷).

آیا *مقالات* شمس اثر ادبی است؟

حال با این تفاصیل می‌خواهیم بدانیم *مقالات* شمس تبریزی یک اثر ادبی است؟ بهتر است در آغاز سخن به بازشناسی کتاب از زبان مصحح آن بپردازیم. به گفته محمدعلی موحد کتاب *مقالات* شمس تبریزی مشتی یاداشت از هم گسیخته و نامنظم اما همچون چون الماس است که در میان *مقالات* دیگر سرسلسله گان طریقت مولوی می‌درخشد. این *مقالات*، یادگار گران‌بهای ورود شمس به قونیه و حالات و گفته‌های او با مولاناست اما فراهم آورنده و نوشته خود شمس نیست (شمس تبریزی،۱۳۶۹: پیش‌گفتار). البته او در جای دیگر می‌نویسد:

> به نظر می‌رسد که برخی از اجزای قسم اول املای خود شمس باشد. از برخی عبارت‌های مقالات چنین پیداست که گاهی وی در ساعات فراغت مطالبی را بر یکی از مریدان خود املا می‌کرده است. به نظر می‌رسد که برخی از اجزای قسم اول املای خود شمس باشد. از برخی عبارت‌های مقالات چنین پیداست که گاهی وی در ساعات فراغت مطالبی را بر یکی از مریدان خود املا می‌کرده است. مطالب آشفته قسم دوم یادداشت‌های شتاب آلودی است که در مجالس و محافل مختلف از گفتار شمس برداشته شده است. رشته ارتباط این جملات بریده و پریشان که برای ما نامفهوم می‌نماید (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: پیش‌گفتار).

استاد موحد معتقد است مجموعه سخنان شمس توسط سلطان‌ولد، فرزند مولانا و دیگر اصحاب خاص پرداخته شده است. او می‌نویسد:

از دقت و تامل در مطالب نسخه‌های موجود مقالات چنین استنباط می‌شود که پس از ورود

شمس به قونیه کسی یا کسانی از نزدیکان و خواص اصحاب سخنانی را که این پیر متهور آتش دم در خلوت و جلوت بر زبان می‌رانده یادداشت می‌کرده است. این یادداشت‌ها طبعا محتوی مطالب متنوع و پراکنده‌ایی بوده که شمس بر حسب اوضاع و احوال به صورت درد دل، حکایت یا موعظه و ارشاد و یا احیانا در مقام تعرض و محاجه گاهی در حضور اغیار و بدخواهان و گاهی در حلقه یاران نزدیک بیان می‌کرده است. یادداشت‌کننده که تنها به سخنان پیر و مرشد خود نظر داشته از ضبط پرسش‌ها و پاسخ‌های دیگران مضایقه نموده و قرینه‌های حالی و مقالی را که فهم بسیاری از گفته‌ها جز با توجه به آن‌ها میسر نیست، از میان برده است

بر این مبنا استاد موحد اسلوب نگارش و جمله‌بندی و ساختار این نسخه‌ها را سه قسم کرده است: قسمتی که عبارت‌های آن در نهایت متانت و سلامت و در اوج شیوایی و گیرایی است. این قسم به راستی از نمونه‌های ممتاز و کم نظیر نثر پارسی به شمار می‌رود. قسم دوم مجموعه مشتی جملات پراکنده و بریده و ناقص است که به دنبال هم قطار شده و چه بسا آشفتگی و نابسامانی الفاظ در این قسم به حدی می‌رسد که ذهن خواننده را از استنباط هر گونه معنی و مفهومی عاجز می‌گرداند. قسم سوم عباراتی است که در حد وسط میان آن دو قسم قرار دارد نه به اندازه این یک پریشان و نامربوط و نه مانند آن یک در اوج زیبایی و استواری از لحاظ اسلوب نگارش و جمله‌بندی محتویات این نسخه‌ها بر سه قسم است. قسمتی که عبارت های آن در نهایت متانت و سلامت و در اوج شیوایی و گیرایی است. این قسم به راستی از نمونه‌های ممتاز و کم نظیر نثر پارسی به شمار می‌رود. قسم دوم مجموعه مشتی جملات پراکنده و بریده و ناقص است که به دنبال هم قطار شده و چه بسا آشفتگی و نابسامانی الفاظ در این قسم به حدی می‌رسد که ذهن خواننده را از استنباط هر گونه معنی و مفهومی عاجز می‌گرداند. قسم سوم عباراتی است که در حد وسط میان آن دو قسم قرار دارد نه به اندازه این یک پریشان و نامربوط و نه مانند آن یک در اوج زیبایی و استواری (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: پیش‌گفتار).

استاد موحد بر این قاعده مقالات شمش تبریزی را بیان شاعرانه می‌داند و درباره ساحت ادبی و زیباشناسانه‌اش می‌گوید:

سرتاسر وجد و حال و شور و نشاط است. جملات آن با همه شکستگی و درهم ریختگی از صفا و جاذبه خیره کننده‌ایی سرشار است. احساس گرمی و روشنی و وسعت خاصی در سرتاسر آن موج می‌زند. گفتار شمس با همه سادگی و بی‌پیرایگی، نغز و شیرین و آب‌دار است. وقتی او به سخن در می‌آید خیال می‌کنی که مولانا شعر می‌سراید؛ بیانی پر نشئه و آهنگ، تنیده از تار و پود طنز و تمثیل. خالی از هرگونه تکلف و فضل فروشی، پر از خیال‌های رنگین و اندیشه‌های بلند، لبریز از روح و حرکت (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: پیش‌گفتار).

استاد موحد مشترکات ذاتی مثنوی مولانا و مقالات شمس تبریزی زیاد می‌داند و در ادامه می‌نویسد:

مثنوی او در واقع روایت منظوم و مشروحی از سخنان پیر تبریزی است و شرح رمزی از انعام

او که با تجربیات روحی خود مولانا درهم آمیخته و از اطلاعات وسیع و تصرفات ساحرانه ذهن وقاد وی مایه گرفته و تصادفی نیست که تمام مطالب مقالات در تشریح دقایق عرفانی و بسیاری از قصه‌ها و حتی بسیاری از تعبیرات آن را در مثنوی می‌یابیم (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: پیش‌گفتار).

به نظر نگارنده اگرچه نشانه‌های روشن و آشکاری وجود ندارد که مقالات شمس تبریزی را ادبی قلمداد کنیم. نه پیوستگی و انسجامی بین متون کتاب دیده می‌شود. نه ساختار مضمونی و محتوایی متون یکدست است. نه محور و موضوع متن‌ها واحد است. نه الگوی روایی مشخص بر کلیت متون حاکم است و نه در آن از صنایع لفظی و ادبی متعارف به شکل بارز استفاده شده است. با این حال همان طوری که قبلا اشاره شد، معتقدیم بدون در نظر گرفتن بعضی متون آشفته، بریده و ناقص کتاب که فاقد ظرافت‌های ادبی است و مصحح محترم نیز به آن‌ها اشاره کرده است، ادبیت در کلیت و جوهره و ذات اثر و زبان و بیان شمس تبریزی تعبیه است و کلام و اندیشه‌اش را والا و رسا ساخته است. زبان شمس تبریزی ترجمان بی‌آلایش و بی‌واسطه تجربه‌های عارفانه است. این زبان هنری و خلاقانه به موازات پیچ و تاب رفتار و سلوک شمس تبریزی حرکت می‌کند و رشد و نمو می‌کند؛ ضرباهنگ پرشتاب و ایجازی دارد و هم معانی ضمنی و هم تمثیل‌های روشن و بیانگر. زبان و بیان او مانند شعر مولانا اگر چه ظاهرا گسسته می نماید اما در ژرف‌ساختش انسجام و پیوستگی شگفتی دیده می‌شود. واژگانش همگون و همنوای بقیه اجزای متن است. ترکیب سازی واژگانی و تتابع صفات و اضافات که بوی قلم فرسایی و زینت داشته باشند، در آن راه ندارد. هیچ تصنع و تفننی در سیاق کلام نیست. این زبان نه شباهتی به زبان متعارف و عامیانه دارد و نه زبان علمی و تعلیمی و نه زبان فاخر و متکلف و آراسته و فنی.

او خود در جای جای مقالات بر پوسته‌سازی و زینت پرستی‌ها می‌تازد و نفی می‌کند و آن را حجاب و مانع بیان عارفانه می‌داند: «خدمت شما را به حکایت تصدیع ندهم» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۷۰). «غرض از حکایت معامله حکایت است نه ظاهر حکایت که دفع ملال کنی به صورت حکایت بلکه دفع جهل کنی(شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۷۳).

و در مقابل به قوت کلام خویش نیک واقف است. می‌گوید: «آن کس که به صحبت من ره یافت علامتش آن است که صحبت دیگران بر او سرد شود و تلخ شود» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: پیش‌گفتار). در این جا درآمدوار و به اجمال به این ظرافت‌های بیانی شمس تبریزی اشاره می‌کنیم.

الف) ایجاز در زبان: در درجه نخست زبان مقالات شمس تبریزی مانند دیگر متون عارفانه فشرده و ایجازی است. طبیعتا عارفی که در جذبه یار است و مستغرق در وقت و حال عارفانه، زبانش اختصاری است و سخن و جمله‌هایش کوتاه و ضرباهنگ پرشتاب دارد. شمس تبریزی خود می‌گوید:

شیخ محمد گفت: عرصه سخن بس فراخ است که هر که می‌خواهد می‌گوید، چندان که می‌خواهد. گفتم: عرصه سخن بس تنگ است، عرصه معنی فراخ است. از سخن بیشتر آ تا فراخی بینی و عرصه بینی.... بنگر که تو دورِ نزدیکی و یا نزدیکِ دوری! گفت: شما به دانید. گفت: ما را با آن کار نیست. آن چه هستی، هستی الا از روی صورت پیش‌تر آی که

الجماعه رحمه و اگر با تو سخن گفته نیاید از آن مرم و مگریز که از ورای صورت با من سخن می‌گویند از سر طریق. زیرا جمعیت اغیار هست، هم بیرون هم در اندرون وجود تو تا وقتی که خلوت شود (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۹۶).

در جای دیگر می‌گوید:

آخر عرصه سخن، سخت فراخست که معنی تنگ می‌آید در فراخنای عرصه او و باز معنایی است ورای عرصه این معنی که تنگ می‌آرد فراخنای عبارت را. فرو می‌کشدش. درمی‌کشدش. حرفش را و صوتش را که هیچ عبارت نمی‌ماند. پس خاموشی او نه از کمی معنی است از پری است (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۹۸).

بـنابراین ایجاز در سخن شمس تبریزی مقتضای حال اوست و دافع زینت‌ها، تکرارها و تفصیل‌های غیر ضروری و غیر ادبی. شاید گمان برود که در فشردگی و کوتاهی کلام، معنا و فضا تبیین نمی‌شود. بر عکس با زبان هنر و ادبیات در ایجاز می‌توان وسعت معنا را بیشتر عیان ساخت. خصوصا افعال در این فضای ایجازی و فشرده نقش پویا، پر تحرک، جاندار، معناساز و فضاساز می‌یابند و به منزله ویژگی سبکی قلمداد می‌شوند. در این جا فعل‌ها در ساحت خود فضایی را می‌گسترانند که بدون دیده شدن، در ذهن مخاطب تصویر می‌شوند.: «چون به در باغ بروید درمیایید. برون بایستید که تا شیخ را نبینیم درنیاییم. اگر گویند اندرون خفته است، بگویید نشنویم تا ببینیم درآییم واگرنه بازگشتیم» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۷۴).

یا:

بعضی پس‌تر روند به آن نیت که باز پیش آیند و از جو بجهند. اگر به آن نیت پس می رود. نیکوست و اگر به نیت دیگر واپس می‌رود خذلانست و البته بدین آب جو گذشتنی است کافر مسلمان را. از این سو اگر بمانی هر حرامی تو را زبون کند الا از آن سو نتواند هر حرامی با تو درآویختن (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۰۶).

و باز:

خاطر خیری که آمد منع کردن چیست و تاخیر چیست؟ اگر آن خاطر را منع نکردیشی، محتاج وعظ نبودی و حاجت نبودی ما را که به ظاهر بخواهیم از تو. خرکی که بر پول نرود، ردش کن. از سایه بگریزد. بر پول پایک‌هاش بلرزد. اگر بر پول می‌رود و اگرنه ردش کن (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۵۴).

ب) زبان گفتاری: ساختار غالب متون کتاب به زبان گفتار است. به دلیل این که اساسا این متون برگردان گفته‌ها و پاسخ های شفاهی شمس تبریزی است و تابع اصول و قواعد نوشتار نیست. البته این زبان گفتاری همان طور که در پیچ و تاب تصنع و تکلف نوشتار نیست، در بافت و ساختار گفتارهای معمول و متعارف کوچه و بازار نیز قرار نمی‌گیرد بلکه ساحتی هنرمندانه، موسیقایی و عینی و روشن

گرست. به معنی دیگر زبان گفتاری تابع قواعد نحوی معمول نیست بلکه زبان باز و گستاخانه‌ای است که با جوشانی و سیالی عرفان و شاعرانگی همنواست. زبان گفتاری واژگان پایه و متناسب با حال و مقال را تولید می‌کند و مغلق گویی و به کار بردن واژگان پیچیده و یا فاخرانه در آن راه ندارد. واژگان در گفتار رسالت دارند احساس و معنا را ترجمه کنند.

یک نشانه و روش واضح زبان گفتاری در *مقالات* شمس تبریزی این است که بخشی از جمله بعد از فعل می‌آید:

بعد از آن که روح را دید راه خدا از آنجا می‌باید رفتن تا خدا را معاینه ببیند هم درین حیات (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۸۴).
مفلسف فلسفی تفسیر عذاب قبر می‌گوید بعد از مرگ (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۸۶). هر فسادی که در عالم افتاد از این افتاد که یکی یکی را معتقد شد به تقلید یا منکر شد به تقلید (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۶۱). می‌گویند اگر صبر کنی جفا نگویی... آن اندیشه کجا گنجد در خانه دلم (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۰۷).

ج) زبان سمبلیک: در جاهایی از کتاب به جای زبان روشن و تمثیلی با زبان رمزآلود و سمبلیک شمس تبریزی روبرو می‌شویم که ترجمان درون پرآشوب و خاطر سرگردان اوست؛ پردلالت، گنگ، شاعرانه و شطح گونه که به گفته خودش آن را نه خود می‌داند و نه غیر. در این نوع نوشتار واژگانی مانند «من» و « او» گردابی می‌سازند که بر هر دلالت و معنای واضح راه را می‌بندند.

گفتند: ما را تفسیر قرآن بساز. گفتم: تفسیر ما چنان است که می‌دانید؛ نی از محمد و نی از خدا. این من نیز منکر می‌شود مرا. می گویمش چون منکری رها کن برو. ما را صداع چه می‌دهی؟ می‌گوید: نی نروم. همچنین می‌باشم منکر. این که نفس من است سخن من فهم نمی‌کند چنان که آن خطاط سه گون خط نبشتی؛ یکی او خواندی لا غیر. یکی هم او خواندی هم غیر. یکی نه او خواندی نه غیر. آن منم که سخن گویم نه من دانم و نه غیر من (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۷۲).

استر اشتر را گفت که تو در سر کم آیی چگونه است؟ گفت یکی از آن که بر من سه نقطه زیادتیست آن زیادت نهلد که در رو آیم»(شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۷۲). شخصی در قضیه‌ایی که دعوی کرده بود و گواه خواسته بود، ده صوفی را ببرد. قاضی گفت: یک گواه دیگر بیار. گفت ای مولانا واستشهدوا شهیدین من رجالکم. من ده آوردم. قاضی گفت: این هر ده یک گواه‌اند و اگر صدهزار صوفی بیاری همه یکی‌اند (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۷۳).
پر سری آمد که با من سری بگو. گفتم با تو سر نتوانم گفتن. من سر با آن کس توانم گفتن که او را درو ببینم. خود را درو بینم. سر خود را با خود گویم. من در تو خود را نمی‌بینم. در تو دیگری را می‌بینم (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۰۵) آن یکی آمد که معذور دار چیزی نپخته‌ایم امروز. گفتم: من چیز پخته ترا چه خواهم کردن؟ تو می‌باید که پخته شوی (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۳۰۴).

د) روایت‌پردازی: بی‌تردید استواری و روانی زبان و فضای هنری در قصه‌های صوفیانه، داستان‌های کرامت و تمثیل‌های این کتاب بیشتر از بقیه بخش‌هاست. چرا که بخشی از قصه‌ها بیانگر رویدادها و اتفاقاتی از که برای شمس تبریزی در قونیه یا در سفر روی داده است. به گفته استاد موحد *مقالات* شمس:

> دریچه‌ای است که ما را بی‌واسطه با این شخصیت عجیب و اندیشه و روش او آشنا می‌سازد. در این جا ما او را می‌بینیم که به قونیه آمده و همان طور که سپهسالار گفته در کاروانسرایی منزل کرده است. می‌گویند چرا به خانقاه نمی‌آیی؟ با یک دنیا طنز پاسخ می‌دهد: من خود را مستحق خانقاه نمی‌دانم. این خانقاه جهت آن قوم کرده اند که ایشان را پروای پختن و حاصل کردن نباشد. روزگار ایشان عزیز باشد با آن نرسد. من آن نیستم (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۳۵).

شمس تبریزی در باره کودکی خود می‌گوید:

> از عهد خردگی این داعی را واقعه‌ای عجیب افتاده بود کس از حال داعی واقف نی. پدر من از من واقف نی. می‌گفت تو اولا دیوانه نیستی نمی‌دانم چه روش داری. تربیت ریاضت هم نیست و فلان نیست... گفتم یک سخن از من بشنو تو با من چنانی که خایه بط را زیر مرغ خانگی نهادند پرورد و بط بچگان برون آورد. بط بچگان کلان ترک شدند با مادر به لب جو آمدند. در آب درآمدند. مادرشان مرغ خانگی است. لب لب جو می‌رود. امکان درآمدن در آب نی. اکنون ای پدر من دریا می‌بینم مرکب من شده است و وطن و حال من این است (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۷۷).

بنابراین این اتفاقات و حوادث زاویه دید عینی به او بخشیده و روانی و سلاست آن را صدچندان کرده است:

> از بامداد تا نماز پیشین راه غلط کرده بودم و رفته، که سه روزه بودی از بالای کوه، نشیبی عظیم و پیش آب بزرگ و از سو جاده‌ی راه و ده و نشیب چندان که آن ده حلقه انگشترین می‌نمود و کمرهای کوه به چه صفت! فی الجمله دل به مرگ دادم و از بالا خیز کردم. از آن ده خلقی می‌نگریستند که این حیوان باشد؟ پلنگ باشد؟ یا غیره. نشیب هموار همچون کف دست، فرو افتادم. حاصل چون به ده آمدم همه آمدند و در پای من افتادند و در من حیران شده که این پری است؟ خضر است؟ چه خلق است که آن چنان جای سلامت ماند! (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۲۷۶).

و دیگر قصه‌های است مصطلح عرفا در این جا مانند داستان‌های مربوط به ابراهیم ادهم، اویس قرنی و توبه نصوح که البته زبان و صورت روایتش تازه و ابداعی است. به هر حال دو عامل اساسی، قصه‌های مقالات شمس ارزشمند می‌سازد؛ نخست استفاده از ابزار گفتگوست. اساسا ذات گفتگو موقعیت‌ساز است. یعنی وقتی در یک نوشته‌ای گفتگوی دو کس را می‌خوانیم، ناخودآگاه بستر و موقعیت این گفتگو و

احساسات و نحوه بیانشان در ذهن متبادر می‌شود. این شیوه بیانی در جای‌جای *مقالات* شمس تبریزی دیده می‌شود و سهم عمده‌ای در تبیین و تشریح اندیشه‌های او دارد. گفتگو حتی در فضای غیر داستانی کتاب نیز کاربرد ویژه خود را دارد. دیگر فضاسازی در عین اختصار و فشردگی است. فضاسازی یعنی این که متن و نوشتار و مفهومی از طریق جزیی‌نگری، عینیت، حس و شهود القا شود. شمس تبریزی به اشکال متفاوت این شیوه را انجام می دهد. گاه در ابتدا کلیتی از موضوع را بیان می‌کند. سپس تمثیلی می آورد یا گفتگویی پیش می‌کشد و از این راه برای موضوع بستر و فضا تعبیه می‌کند. گاه برعکس داستان تمثیلی نقل می‌کند و آن گاه به توضیح و استدلال می‌پردازد.

اما بهترین نوع فضا سازی در داستان‌های مقالات شمس آن جایی است که تصاویر و مفاهیم می‌شکنند و دوباره کوتاه کوتاه شده به دنبال هم می‌آیند. این تصاویر و مفاهیم گاه چنان زیبا ضرباهنگ می‌یابند و به روی هم نور می‌افشانند که گویی مثنوی مولاناست:

> شیخ گفت خلیفه منع کرده است از سماع کردن. درویش را عقده‌ای شد در اندرون و رنجور افتاد. طبیب حاذق را آوردند. نبض او گرفت این علت‌ها و اسباب که خوانده بود ندید. درویش وفات یافت. طبیب بشکافت گور او را و سینه او را و عقده را بیرون آورد. همچون عقیق بود. آن را به وقت حاجت بفروخت. دست به دست رفت به خلیفه رسید. خلیفه آن را نگین انگشتری ساخت. می‌داشت در انگشت. روزی در سماع فرو نگریست. جامه آلوده دید از خون. چون نظر کرد هیچ جراحتی ندید. دست برد به انگشتری. نگین را دید گداخته. خصمان را که فروخته بودند باز طلبید تا به طبیب برسید. طبیب احوال باز گفت:
>
> ره ره چو چکیده خون بینی جایی.
> پی بر که به چشم من برون آرد سر
>
> سماع را چه کند جسمانی سماع او خوردن است. آن خوردن او به نفس باشد. همه اکل شده باشد... (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۸۰).

و سرانجام این که اگر شکل نوشتاری *مقالات* شمس تبریزی طراحی عمودی بیابد و گفتگوها و فضاها با برش و فواصل بند مشخص شوند طبیعتا ارزش‌های هنری و چشم نواز پیدا خواهند کرد.

منابع

ـ سلدن، رامان. ویدوسون، پیتر (۱۳۷۷)، راهنمای نظریه ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، انتشارات طرح نو: تهران.
ـ ویگوتسکی، ل.س، (۱۳۸۷)، اندیشه و زبان، ترجمه حبیب‌الله قاسم‌زاده، انتشارات ارجمند: تهران.
ـ احمدی، بابک، (۱۳۸۹)، ساختار و تاویل متن، نشر مرکز، چاپ دوازدهم: تهران.
ـ احمدی، بابک، (۱۳۹۱)، حقیقت و زیبایی، نشر مرکر، چاپ بیست و چهارم: تهران.
ـ لایکان، ویلیام ج، (۱۳۹۱)، درآمدی تازه بر فلسفه زبان، ترجمه کورش صفوی، انتشارات علمی: تهران.
ـ پارسی نژاد، کامران، (۱۳۸۷)، هویت‌شناسی ادبیات و نحله‌های ادبی معاصر، نشرکانون اندیشه جوان: تهران.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، انتشارات سخن چاپ دوم،: تهران.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۰)، موسیقی شعر، انتشارات آگاه، چاپ سوم: تهران.
ـ اکو، اومبر تو، (۱۳۶۹)، تحلیل ساختار ادبی، ترجمه محمدرضا شفیعی‌کدکنی، مجله کلک، شماره ۹،آذرماه
ـ پاینده، حسین، (سال یک)، نسبی گرایی در نقد ادبی جدید، فصلنامه نقد ادبی، شماره ۱.
ـ روبینز، آر. اچ، (۱۳۷۰)، تاریخ مختصر زبان شناسی، ترجمه علی محمد حق شناس، نشر مرکز: تهران.
ـ رایت، الیزابت، (۱۳۸۶)، نقد روان کاوانه مدرن، نقد ادبی نو (مجموعه مقالات)، ترجمه حسین پاینده، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: تهران.
ـ تبریزی، شمس‌الدین، (۱۳۶۹)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی: تهران.

مجموعـــــــه مقالات سال ۱۳۹۵

دومین همایش بین المللی شمس و مولانا

معنی ولایت چه باشد؟ آنکه او را لشکرها باشد و شهرها و دیهها؟ نی. بلکه ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفس خویشتن، و بر احوال خویشتن، و بر صفات خویشتن، و بر کلام خویشتن، و سکوت خویشتن، و قهر در محلّ قهر و لطف در محلّ لطف.

و چون عارفان جبری آغاز نکند که من عاجزم او قادرست. نی، می باید که تو قادر باشی بر همهٔ صفات خود؛ و بر سکوت در موضع سکوت، و جواب در محلّ جواب، و قهر در محل قهر، و لطف در محلّ لطف. و اگر نه صفات وی بر وی بلا باشد و عذاب، چو محکومِ او نبُوَد حاکِم او بُوَد!