مؤسسه بین‌المللی تولیت میراث فرهنگی

شمس و مولانا

مجموعه مقالات همایش بین‌المللی

مجموعه مقالات سال ۱۳۹۶

سومین همایش بین المللی شمس و مولانا

جلد ۲

بسم الله الرحمن الرحیم

مجموعه مقالات سومین همایش بین‌المللی شمس و مولانا
مهر ماه ۹۶

کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر

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

مجموعه مقالات سومین همایش بین‌المللی شمس تبریزی مهر ماه ۹۶
کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر

- رئیس همایش: سیدفتاح کبیری
- دبیر اجرایی: رضا جعفرپور
- دبیر علمی: دکتر یوسف محمدنژادعالی‌زمینی
- ویراستار: فاطمه رحیم‌لو
- صفحه‌آرایی: فاطمه رحیم‌لو
- طراحی روی جلد: صابر عباسی‌اقدم
- تعداد صفحات: ۲۸۸ ص
- سال چاپ: بهمن ۱۳۹۶
- چاپ: سروش ـ خوی
- 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: ۲ـ ۰۲۶ ـ ۶۱۵ ـ ۶۲۲ 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 همایش:
رئیس همایش: سید فتاح کبیری
دبیر علمی همایش: دکتر یوسف محمدنژادعالی‌زمینی
مدیراجرایی همایش: رضا جعفرپور
روابط امور بین‌الملل: مرتضی برین
مدیربرگزاری: امیر هنرور
مدیر داخلی: صابر عباسی‌اقدم
مدیر روابط عمومی: فاطمه رحیم‌لو
نماینده تفاهم‌نامه فی‌مابین پژوهشگاه و تولیت: افسرالملوک ملکی

کمیته رسانه
حسین دهقان‌زاده
سعید بهفر
خلیل بایراملو
امین حاجی‌حتملو

کمیته تشریفات
حسین بهادری
هادی ناصح‌نیا
کریم عبدالله‌پور

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

گروه ترجمه:

حسین صبوری
بهنام رجب‌پور
منصور نقی‌لو
بهناز امام‌وردی
هانیه پناهلو

با تشکر از:

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

فهرست

مقدمه ۱

متن پیام حجت الاسلام و المسلمین دکترحسن روحانی رئیس جمهور محترم ۲

جلوه‌گری دوگانه در دیوان شمس ۵
فریبا محمودی

خلق و خوی شمس تبریزی ۳۴
اصغر برزی

سیمانگاری عصر شمس ۴۶
مهدی فجری

زندگی عاریتی و اصیل در مقالات شمس تبریزی ۵۷
میلاد صلاحی‌خلخالی
سعید بزرگ‌بیگدلی
حسینعلی قبادی

از روم تا دهلی
نگاهی تطبیقی به چگونگی تحول روحی و تأثیرات
مشایخ در شعر و زندگی مولوی و بیدل ۸۴
عبداله ولی‌پور

تاثیر مکتب قونیه بر مکتب کرمان
بانضمام رساله «جاروبیه» از شاه نعمت الله ولی
در ایضاح غزلی از مولانا در کلیات شمس ۹۷
مسعود دهش

تضرع و توبه از دیدگاه شمس تبریزی و مولانا ۱۱۶
فرنوش پارسه

نقش شمس تبریزی در سماع‌گرایی مولانا ۱۳۵
الیاس نورایی
سحر یوسفی

سیمای انسانی واخلاقی شمس تبریزی ۱۴۹
مریم غرائمی
فاطمه حاجی‌قاسملو
رقیه سلطان‌بیگی‌چورسی
سمیرا شیدائی

آفتاب آمد دلیل آفتاب
شمس در آینه ادبیات جهان بواسطهٔ ترجمه اشعار مولانا ۱۶۱
حسین صبوری
بهنام رجب‌پور

خلق و خوی شمس ۱۷۳
دیانا مرادیان

چهرهٔ شمس تبریزی در آینهٔ دیوان کبیر
با تکیه بر نظریهٔ استعارهٔ مفهومی ۱۹۶
مریم بلوری

بررسی نکاتی از یک غزل دیوان شمس ۲۱۵
شهربانو صحابی

شمس تبریزی: «فرامن مولانا» ۲۲۲
سِوال گونبال بوزکورت

تحلیل جایگاه مخاطب در مقالات شمس تبریزی ۲۳۱
افسانه سعادتی

درنگی بر غزلیات منسوب به مولوی در جُنگ‌های ادبی ۲۴۳
زهرا پارساپور
اکرم کرمی

بررسی باغ سلطنتی شاه اسماعیل صفوی در خوی
با بازخوانی کاخ زمستانی و منارهٔ شمس تبریزی ۲۵۶
رضا بایرام‌زاده

دیار شمس تبریزی از دوران روستانشینی اولیه
تا دوران آغاز شهرنشینی بر اساس مطالعات باستان شناختی ۲۶۹
فراسیاب گراوند
فاطمه ملک پو

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

ایـن عجب نیست کـه گـوهری را
در حـقـه‌ای غلیظ کرده بـاشند، و در
مـنـــدیـل سیـاه پـیچـیـده، و در ده لفافه
پنهان کـرده، و در آستین یـــا پوستیـن کشیده،
نبینند. اگر چه آن گـوهر در آن پرده‌هاست، گـوهر را
شعاعـی هست کـه بـرون می‌زند، آن کـس کـه کـامل
نظـــرست، نابـــرون آورده مـی‌دانـــد.
ایـــن عـــجب نیست کـه برون ناورده نداند؛ عـجب ایـــن
است کـــه بیرون آوردند، بـر کف دست پیش او می‌دارند
هیچ نمی‌بیند. و اگـــر نـه، سخن سقراط و بقراط و
اخـــوان صـفا و یونانیان، در حـــضور محمد و
آل محمد و فرزندان جـــان و دل محمد،
نـــــه فرزندان آب و گل، که گوید؟

خمی از شراب ربانی، گزیده‌ای از مقالات شمس تبریزی

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

بسم الله الرحمن الرحیم

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

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

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

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

اخـتلاف خـــلق از «نـــام» اوفـــتاد چـون بـه «معنـی» رفـت، آرام اوفتاد

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

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

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

موفق و سربلند باشید.

حسن روحانی
رییس جمهوری اسلامی ایران

جلوه‌گری دوگانه در *دیوان* شمس

فریبا محمودی[1]

چکیده

متناقض‌نمایی یکی از آرایه‌های ادبی است که، باعث آشنایی‌زدایی و برجستگی در کلام می‌شود. مولانا در آثار خود از این شیوه برای برجسته‌سازی و ایجاد ابهام هنری که جلب توجه مخاطب را در پی دارد، استفاده‌ی زیادی می‌کند. مولانا در دیوان شمس اکثر غزل‌های خود را در عالم بی‌خودی سروده است و به همین دلیل سخنان متناقض‌نما در آن زیاد به چشم می‌خورد. این شیوه باعث آشنایی‌زدایی در معنا و ابهام شده است. مضامین بسیار متنوعی در دیوان شمس با این شیوه‌ی بیانی وجود دارد. این شیوه بیشتر برای اهدافی مانند معنا گریزی، ایجاد بار عاطفی، طنز، ریشخند و ... به کار می‌رود و تأثیر زیادی بر خواننده دارد. این مقاله ضمن بررسی متناقض‌نمایی در شعر مولانا از دو جنبه‌ی عاشقانه و عارفانه، با نمونه‌هایی به مضامین آن نیز اشاره کرده است. این جنبه از شعر مولانا علاوه بر معناگریزی و ایجاد ابهام نشانگر یکی از وجوه زیبایی شعر اوست.

واژگان کلیدی: متناقض‌نما، مولانا، دیوان شمس، آشنایی‌زدایی، ابهام.

۱ـ عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد میانه، گروه زبان و ادبیات فارسی و آموزش معلمان، دانشکده علوم انسانی، واحد میانه، دانشگاه آزاد اسلامی، میانه، ایران

مقدمه

شمس تبریزی اکسیری بی‌نظیر است که وجود هر صاحب جوهری را دیگرگون می‌سازد. این دگرگونی هم در ظاهر، هم در باطن و هم در گفتار و طرز بیان است. مولانا بعد از ملاقات تأثیرگذار با پیر شیخ تراش، چنان جذب در عالم معنا و حیرت می‌گردد که گاهی در بازگویی عوالمی که در آن سیر می‌کند کلمات را عاجز می‌یابد و از ترفندهای متفاوت برای بیان حالات خود بهره می‌جوید که یکی از این آرایه‌ها پارادکس(متناقض نما) است. مقاله حاضر به شرح مختصری از جلوه این آرایه در دیوان شمس می‌پردازد. دیوانی که الحق بی‌تأثیر وجود شمس امکان خلق شدنش نبود. آرایه‌ای که شاید بتوان گفت مانند «ایهام» در دیوان حافظ، «متناقض‌نمایی» هم می‌تواند وجه تمایز این اثر از آثار دیگر بزرگان عرصه ادب فارسی و حتی خود مولانا باشد. متناقض‌نمایی یا نقیض‌گویی (Paradox) یکی از آرایه‌های ادبی است؛

> تناقض در لغت به معنی با هم ضد و نقیض بودن، ضد یکدیگر بودن، ناهمتایی و ناسازی است. تناقض در لفظ در صورتی است که یکی از آن دو امری را اثبات کند و دیگری نفی (داد، ۱۳۷۸: ۸۷) .

دکتر وحیدیان در تعریف متناقض‌نما می‌گوید:

> متناقض‌نما (Paradox) یکی از ترفندهای برجسته و شگفت‌انگیز ادبی است. متناقض‌نما، کلامی است که متناقض به نظر می‌رسد و این تناقض ذهن را به کنجکاوی و تلاش برای دریافت حقیقتی که در ورای ظاهر متناقض است، وا می‌دارد (وحیدیان، ۱۳۷۸: ۲۷۱).

در ادبیات متناقض‌نما یا پارادوکس به «کلام درستِ نادرست‌نما» اطلاق می‌شود. در فرهنگ توصیفی ادبیات و نقد کادن آمده است:

> سخنی متناقض با خود (حتّی عبث) که در نگاهی دقیق‌تر، حقیقتی را که جامع اضداد است، در خود دارد... به عنوان منبع بذله و استعاره، بسیاری از نویسندگان از افلاطون تا به امروز از پارادوکس بهره گرفته‌اند (کادن، ۱۳۸۰: ۳۰۵).

مارتین گری متناقض‌نمایی را چنین تعریف می‌کند: «بیانی ظاهراً متناقض یا ناسازگار با منطق و عقیده‌ی عموم، اما بر خلاف مهمل بودن ظاهری، معنا یا حقیقتی را در بر دارد» (گری، ۱۹۹۰: ۱۵۰). در ادبیات، یکی از مهارت‌ها و شگردهای ادبی «ابهام هنری» است که منتقدان نو، بویژه امپسون بر آن تأکید زیادی داشته‌اند و معتقد بودند: «منتقد باید به ابهام، طنز ناشی از ناهمخوانی بین خواسته و واقعیّت (Irony) و یا متناقض‌نماهای (Paradoxes) متن و نقش آنها توجّه کند» (پاینده، ۱۳۶۹: ۲۹).

پارادوکس سبب ایجاد ابهام در کلام می‌شود. در حقیقت، ادبیّات عالم ابهام‌هاست، زیرا شاعر می‌کوشد تا با آشنایی‌زدایی توجّه و شگفتی مخاطب را برانگیزد و یکی از انواع شگردهای آشنایی‌زدایی،

متناقض‌نمایی یا پارادوکس است. پس متناقض‌نمایی «اگر در منطق عیب است، در هنر اوج تعالی است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۳۷).
«در ادبیات انگلیسی آثار اُسکار وایلد (Oscar wild) و چسترتون (Chesterton) به داشتن پارادوکس معروفند» (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۴۹) و بنا به تحقیق استاد شفیعی‌کدکنی این گونه‌ی ادبی در ادبیّات فارسی:

> در دوره‌های نخستین اندک و ساده است و در دوره‌ی گسترش عرفان بویژه در ادبیات مغانه ـ شطحیات صوفیّه، چه در نظم و چه در نثر ـ نمونه‌های بسیار دارد و با این همه در شعر سبک هندی، بیدل بیشترین نمونه‌های این گونه تصویرها را ارائه می‌کند (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۶۶: ۵۷).

دکتر شفیعی‌کدکنی تصاویر پارادوکسی را چنین تعریف کرده است: «منظور از تصویر پارادوکسی، تصویری است که دو روی ترکیب آن، به لحاظ مفهوم، یکدیگر را نقض می‌کنند، مثل سلطنت فقر» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۱: ۵۴). در دیوان شمس فراوان به این گونه از تصاویر برمی‌خوریم. عبدالامیر چناری در رساله‌ای با عنوان «متناقض‌نمایی در غزل‌های مولوی»، با پیشنهاد معادل «متناقض‌نما» برای این‌گونه از تصاویر، در تعریف آن می‌نویسد:

> متناقض‌نمایی در بلاغت، بیانی ظاهراً متناقض با خود یا مهمل است که میان دو امر متضاد جمع کرده باشد، اما در اصل دارای حقیقتی باشد که از راه تفسیر یا تأویل بتوان به آن دست یافت (چناری، چکیده).

ایشان در ادامه می‌افزاید: «متناقض‌نمایی یکی از ویژگی‌های سبکی آثار مولوی است و در *مثنوی* و *فیه‌مافیه* جلوه‌های گوناگون دارد، اما در غزلیات شمس جلوه‌ی بیشتری یافته است» (همان). دکتر وحیدیان برای زیبایی این آرایه جهاتی را دانسته‌اند:

> ۱ـ سخنی است، آشنایی زدایی شده و این شگفتی سبب برجستگی لفظ و معنی می‌شود.
> ۲ـ دارای ابهام است، لذا نیاز به کنجکاوی و دریافت دارد، که شادی‌آفرین است.
> ۳ـ دو بعدی است: یکی متناقض و دیگری حقیقی و این خود شگفت‌انگیز است.
> ۴ـ کلامی است به لفظ اندک و معنی بسیار (وحیدیان، ۱۳۷۸: ۲۷۲).

باید افزود که متناقض‌نمایی در ادبیات گذشته و معاصر کاربرد زیاد و گوناگونی داشته و دارد. ما در این پژوهش برآنیم تا اشعار مولانا را در دیوان کبیر از نظر کاربرد متناقض‌نمایی مورد کندوکاو و بررسی قرار دهیم.
نکتهٔ مهمی که دربارهٔ تصاویر پارادوکسی، گفتنی است این است که به رغم ظاهر متناقض این تصاویر، هیچ تناقضی از نظر مفهومی در آنها وجود ندارد؛ چرا که اصولاً تناقض عقلاً و منطقاً محال

است: النقیضان لا یجتمعان و لایرتفعان و این‌گونه سخنان از ساحت شعر مولانا که شاعر معناست کاملاً به دور است. در پس تمام تصاویر متناقض‌نما، معانی و مفاهیمی راست و درست نهفته است، منتها برای رسیدن به این معانی که مورد نظر شاعر است، باید صورت ظاهر آنها را تأویل و تفسیر کرد.

در غوره ببین می را در نیست ببین شیء را　　ای یوسف در چه، بین شاهنشهی و ملکت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۲۶)؛(حسین‌پور چافی،۱۳۸۵: ۱۸۷)

به همین ترتیب می‌توان برای تمام متناقض‌نماها توجیهات و دلایلی آورد و نشان داد که در ژرف ساخت هیچ یک از آنها هیچ گونه تناقض وجود ندارد. برای تبیین هرچه بیشتر این موضوع چند نمونه‌ی دیگر را بررسی می‌کنیم. مولانا در مثنوی در بیتی می‌گوید:

ادب عشق جمله بی‌ادبی‌ست　　امۀ العشق عشقهم آداب
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۱۷)

این که ادب عشق جمله بی‌ادبی باشد، ظاهری تناقض‌آمیز دارد، اما مولانا خود در *مثنوی* معنوی از این جمله به صورت زیر رفع تناقض می‌کند:

این قیاس ناقصان بر کار رب　　جوشش عشق است نز ترک ادب
نبض عاشق بی‌ادب برمی‌جهد　　خویش را در کفّه‌ی شه می‌نهد
بی‌ادب تر نیست کس زو در جهان　　با ادب‌تر نیست کس زو در نهان
هم به نسبت دان وفاق ای منتجب　　این دو ضدّ با ادب یا بی‌ادب
بی‌ادب باشد چو ظاهر بنگری　　که بود دعویّ عشقش هم سری
چون به باطن بنگری دعوی کجاست　　او و دعوی پیش آن سلطان فناست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۰-۲۰۹)

یکی از ویژگی‌های سبکی آثار مولانا متناقض نمایی است.

آه چه بی‌رنگ و بی‌نشان که منم!　　کی ببینم مرا چنان که منم؟!
گفتی اسرار در میان آور　　کو میان اندرین میان که منم؟!
کی شود این روان من ساکن؟　　اینچنین ساکن روان که منم
بحر من غرقه گشت هم در خویش　　بوالعجب بحر بیکران که منم!
این جهان وان جهان مرا مطلب　　کین دو گم شد در آن جهان که منم
فارغ از سودم و زیان چو عدم　　طرفه بی‌سود و بی‌زیان که منم
گفتم آنی، بگفت‌های خموش　　در زبان نامده است آن که منم
گفتم اندر زبان چو در نامد　　اینت گویای بی‌زبان که منم

می‌شـــدم در فنـــا چـــو مـــه بی‌پـا　　اینـــت بـی‌پـــای پـــادوان که مـنـم
بانـــگ آمـــد چه مـــی‌دوی، بنـــگر　　در چـنیـــن ظاهـــر نهـــان که مـــنم
شمـــس تبریـــز را چـــو دیـــدم مـن　　نـــادره بـــحر و گنج و کـان که منـم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۱۷۵۹)

با اندکی تأمل در غزل فوق به این نتیجه می‌رسیم که بسیاری از ترکیب‌ها، عبارت‌ها و جمله‌های آن، به نوعی متناقض به نظر می‌رسند: کو میان اندرین میان که منم، ساکن روان، بحر من غرقه گشت هم در خویش، بحر بی‌کران، گویای بی‌زبان، بی‌پای پادوان و ظاهر نهان. چگونه می‌توان در میانی بود که بی‌میان باشد، یا ساکنی را تصور کرد که روان باشد؟ چگونه بحر می‌تواند در خود غرقه شود؟ آیا این لازمه‌اش آن نیست که بحر از خود کوچک‌تر باشد؟ بحر بی‌کران نیز، با همه‌ی جا افتادگی، از تناقض به دور نیست. همچنین چگونه می‌توان بی‌زبان گفت و بی‌پا دوید؟ و آیا ظاهر می‌تواند نهان نیز باشد؟

مولوی سعی در ورود به دنیای نامکشوف ناخودآگاه را دارد. سعی برای رهایی از خود و قرار گرفتن در مقابل من واقعی است. مولوی با شناخت ویژگی‌های پیچیده‌ی روحی و روانی خود، به نوعی کمال انسانی می‌رسد که در عین حالی که او را از خود بی‌خود می‌سازد و توفانی در وجودش برمی‌انگیزد، آرامشی وصف ناپذیر نیز به او می‌بخشد و باعث متناقض گویی او می‌شود و این متناقض‌نمایی است که خواننده‌ی شعر او تا پایان دیوان شمس در جست‌وجوی حل آن است.

متناقض نمایی در غزلیات، بالاترین بسامد را دارد علت این امر غلبه‌ی حالات عاطفی و روحانی و تجربه‌های عرفانی است که با بیخودی و سرگشتگی و حیرت گوینده همراه است. در مثنوی و فیه ما فیه هم گاه غلیان احساس و شور فراوانی منعکس است که باعث ایجاد متناقض‌نمایی است. غزل‌های کلاسیک فارسی را از حیث نوع عشق مطرح شده در آن‌ها یعنی عشق زمینی و انسانی یا عشق آسمانی و الهی و به طور کلی عشق غیر عرفانی و عرفانی، می توان به دو نوع تقسیم کرد، که در اصطلاح اهل تحقیق غزل غیر عارفانه را به غزل عاشقانه و دیگری، به غزل عارفانه مشهورند.

متناقض‌نمایی در غزل‌های مولوی به طور کلی بر دو نوع است. گاه بیان متناقض‌نما از تجربه‌های شاعرانه متأثر است و گاه از تجربه‌های عارفانه. منظور از تجربه‌های عرفانی، تجربه‌هایی است روحانی که در رویارویی با حالاتی شبیه به آن برای عارف اتفاق می‌افتد. حالاتی که وقتی عرفا در سراسر جهان به توصیف آن پرداخته‌اند پر از تناقض‌ها و شگفتی‌ها و امور غیرممکن در حالت طبیعی بوده است. اکثر متناقض‌نماهای مولوی عارفانه‌اند مانند مثال‌های زیر:

در بـــاغ فـنـــا درآ و بنـــگر　　در جـــای بقـــای خویـش جنـات
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۷۸)

نگفتمت مرو آنـجا که آشنات منـم؟　　درین سراب فنا، چشمه‌ی حیات منم؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/ ۱۷۲۶)

زان ماه هر که ماند، وین نقش را نخواند — در نقش دین بماند والله که کافر آمد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۸۴۵)

با وی از ایمان و کفر، با خبری کافری است — آنکه ازاو اگه است، از همه عالم‌بری‌است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۶۸)

از برون شش جهت این بانگ خاست — کز جهت بگریز و رو از ما متاب
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۰۴)

صد توی بر تو جسم‌ها وین رنگ‌ها و اسم‌ها — در بحر نور منبسط بی‌هیچ کیف اویی بود
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۴۱)

چون عقل کُلّی بویی برد از وی — شب و روز از هوس اندر جنون است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۳۵)

اینجا سر نکته‌ای است مشکل — اینجا نبود و لیک اینجاست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۶۵)

ما را سفری فتاد بی ما — آنجا دل ما گشاد بی ما
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۲۸)

اصل وجودها او دریای جودها او — چون صید می‌کند او اشیای منتفی را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۸۷)

چندان لقبش گفتم از کامل و از ناقص — از غایت بی‌مثلی صدگونه مثل دارد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۶۰۰)

شه صلاح‌الدین که توهم‌حاضری‌هم غایبی — اعجوبه‌ی واصلم بیا بیا بیا بیا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۵۶)

بی صورتِ با هزار صورت! — صورت ده ترک و رومی و زنگ
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۳۲۴)

برست جام دلم از خـودی و از هستی　　هست شود نیست شود نیست هست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۱۶)

در اینجا به ذکر چند نمونه از متناقض‌نماهای شاعرانه او اکتفا می‌کنیم اگر چه در این نمونه‌ها نیز هیچ گاه مولانا اندیشه‌های عرفانی خود را فراموش نمی‌کند، اما می‌بینم که متناقض‌نمایی آشکارا، در خدمت تصویرسازی قرار گرفته است و زیبایی بلاغی در متناقض‌نمایی آشکارتر است تا اندیشهٔ عرفانی؛ نیز به سادگی و بدون توسل به اندیشه‌های عرفانی رفع تناقض از طریق تفسیر و تأویل میسّر است. برای نمونه می‌گوید:

ادب عشـق جملـه بی‌ادبـی اسـت　　امـــهٔ العشـــق عشـــقهم آداب
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۱۷)

در نقش بی‌نقشی ببین هرنقش‌را صدرنگ وبو　　در بـرگ بـی‌برگی نگر هر شاخ را باغ ارم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۳۸۸)

بین الاحباب تسقط الاداب یا می‌گوید: تنها طریق جلب محبت محبوب ـ خصوصاً محبوب حقیقی ـ اظهار عجز و نیاز به درگاه اوست:

چـاره‌ای نـــبود جـــز از بیچارگـی　　گـر چـه حیلـه می‌کنیـم و چاره‌هـا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۷۷)

مفهوم سخن متناقض‌نمای مولوی در بیت اول چیزی جز این (یا معانی نزدیک به این) نیست:

هر آن کـــس کو هنـــر را ترک گوید　　ز بهـر تـو، هنرمنـــد عظیـــم اسـت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۴۴)

مست و خراب و شاد و خوش می‌گذرد ز پنج و شش　　قافله را بکش بکش خوش سفریست این سفر
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/ ۱۰۲۱)

مـرگ مـــا هـــست عروسـی ابـد　　ســرّ آن چیســت هــو الله احـــد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۸۳۳)

ایهام و تضاد در خدمت متناقض‌نمایی قرار گرفته است.

از تــو اگر سـنگ رسـد، گوهر اسـت　　گــر تــو کنی جـور به از صد وفاسـت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۰۳)

انواع متناقض‌نما از نظر معنی

متناقض‌نمایی در غزل‌های مولوی، از نظر معنی شناختی، به صورت‌های گوناگونی خود را نشان می‌دهد که در زیر مهم‌ترین این صورت‌ها ذکر می‌شود.

گاهی دو امر متضاد با هم جمع می‌شوند. به عنوان نمونه در بیت زیر مولانا چاره‌ای غیر از بیچارگی در مقابل خواست خداوند را ندارد:

چــاره‌ای نبــود جــز از بیچارگــی　　گرچــه حیــله می‌کنیــم و چارهــا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۷۷)

یا در عشق ورزی ادب همان بی‌ادبی است:

ادب عشق، جــمله بــی‌ادبــی است　　امـــــۀ العشـــق عشــقهم آداب
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۱۷)

غم و شادی در یک جا جمع نمی‌شوند ولی جان مولانا وقتی شاد است که غمگین معشوق می‌شود:

ای که رویت چو گل و زلف تو چون شمشاد است　　جانم آن لحظه که غمگین تو باشم شاد است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۲۲)

مولانا خداوندی را که از دیده‌ها مخفی است ولی آثارش در تمام هستی آشکار است می‌طلبد:

پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست　　آن آشکار صنعــت پنهــانم آرزوست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۴۱)

چندان لقبش گفتم از کامل و از ناقص　　از غایب بی‌مثلی صد گونه مَثَل دارد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/ ۶۰۰)

رهــین روز چرایی، چو شب کند روزی　　مـکان جهل، مکانی ز لا مکان داری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/ ۱۷۴۳)

از یک شـعاع رویت چون لامکان شد　　هــم برق تو رسـاند او را به لامکانی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۲۹۴۱)

گر چه درد عشق او خود راحت جان من است　　خـون جانـــم گر بریزد او بـود صد خونبها
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۵۵)

گاهی وجود یکی از دو امر متناقض باعث رفع امر دوم می‌شود. مثلاً در ابیات زیر، لازمه‌ی جنبان بودن، ساکن نبودن و مکان‌دار بودن، بی‌مکان شدن است که متناقض است. وجود یکی دیگری را رفع می‌کند ولی مولانا آن‌ها را یک‌جا جمع کرده است.

نماید ساکن و جنبان، نه جنبان است و نه ساکن　　نماید در مکان لیکن حقیقت بی‌مکان باشد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۵۷۷)

ز هسـت و نیسـت بردن است تختگاه ملک　　هزار سـاله از آن سـوی نفی و اثبات اسـت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۷۶)

زان سوی هست و عدم چون خاص خاص خسروی　　همچو ادبیران چو در هستی خزیدستی دلا؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۴۷)

چـــراغ عـالـــم افـــروز مـخـــلّـد　　که نی کفر است و نی ایمان کدام است؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۵۱)

گاهی در امر واحدی هم نفی و هم اثبات صورت می‌گیرد؛ مثل نور شمع بودن و نبودن، اثر شمع بودن و نبودن هم نفی است و هم اثبات آن.

نیست نـور شمع، هست آن نـور شمع　　هـم نشـــد آثـار و هـــم آثار شـد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۱)

هـــم بـــرو از جـا و هـــم از جـا مـرو　　جـــان کجـا حضرت بی‌جـــا کـــجا؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۵۱)

دل ترسنده که از عشق گریزان شده‌ای　　زکف عشق اگر جان ببری،جان نبـری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶ /۲۸۷۲)

گاهی شیء با نفی هر کیفیتی از آن ثابت می‌شود مانند:

آن جان بی‌چون را بگو و آن دام مجنون را بگو　　وان درّ مکنون را بگو مستان سلامت می کنند
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۳۳)

از چـــون مـگـــو، بـــی چـــون بـرو　　زیـــرا کـــه جـــان را نیســـت جـــا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۸)

یک معنای این مصراع این است که بدون چون و چرا برو یعنی«رفتن بدون کیفیت».

مرو، مگو این چون بود، زیرا ز چون بیرون بود　　کی همدم شیری شوی تا در تو آهویی بود؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۴۱)

چـــون نداری خلاص، بـــی چون شو　　تـــا بـبینـــی جـــمال بـــی چـون را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۴۵)

گاهی نفس شیئ از آن سلب می‌شود مثل:

اول بـدان کـه عشـــق نه اول نه آخـر است　　هرسو نظر مکن که از آن سوی‌سوی نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۵۹)

خود از این سو که نه سوی است و نه جا　　قـدم اندر قـدم انـدر قـــدم است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۳۵)

بر این بســـاط خـرد را اگر خرد بودی　　بیامدی و بگفتی که این چه کار افزاست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۷۵)

شـــما را بی‌شـــما مـــی‌خواند آن یـار　　شـما را این شـمایی مصلحت نیسـت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۴۳)

من بی من و تو بی‌تو درآییم در ایـن جو　　زیرا که در این خشک بجز ظلم و ستم نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۳۳۱)

اَنَا منـذُ رایتـُهـم انا صرت بـِلا اَنَا　　صورهٌ فی زجاجه نوّرَ الارضِ و السماء
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۴۳)

چواندرنیستی‌هست‌است‌ودرهستی‌نباشدهست　　بیامـــد آتشی در جـــان سوزانـید هـستش را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۶۸)

گاه کاری که انجام می‌شود با نفی لازمه آن یا لازمه نفی آن همراه می‌شود. لازمه‌ی سلام گفتن داشتن لب است که مولانا بدون لب که لازمه‌ی کار است این کار را انجام می‌دهد.

بر گردِ ماهش می‌تنم، بی لب سلامش می کنم　　خود را زمین بر می‌زنم زان پیش کو گوید «صلا»
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵)

افسون مرا گوید کسی، توبه ز من جوید کسی　　بی‌پا چو من پوید کسی؟ مستان سلامت می‌کنند
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۳۳)

تـــن با ســـر نـــدارد ســرّ «کن» را　　تن بی سـر شناسـد «کاف و نون» را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۰۱)

چوگان زلف دیدی، چون گوی در رسیدی　　از پا و سر بریدی، بی پا و سر به رقص آ
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۸۹)

زمینه‌های بیان متناقض‌نما

زمینه‌های متناقض‌نمایی در غزلیات مولانا بسیار متنوع و فراوان است. در این‌جا به طور خلاصه و فهرست‌وار پرکاربردترین زمینه‌های بیان متناقض‌نما در غزل‌های مولوی را ذکر می‌کنیم.

هستی ـ نیستی

مولانا هستی خود را در نیستی می‌بیند. پاسخ «اینجا نیست» که در مقابل در زدن از زبان خود معشوق می‌شنود دلیل متقن بودن اوست:

حـلقه زدم بـــه در بـــر، آواز داد دلبـر　　گفتا که: «نیست اینجا» یعنی بدان که هستم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۱۶۸۶)

آمـد مـه مـا مستی، دستـی ملکا دستی　　من نیست شدم باری، در هسـت یکی هستی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵ /۲۵۸۳)

مولانا تسلیم محض معشوق است و اگرمعشوق ادعای نیستی ـ علی رغم هستی ـ کند جرأت چرا گفتن ندارد:

گـر فرمـایی کـه نیست هستست　　کـو زهـره که گـویـمت چـرایـی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶ /۲۷۵۸)

چو اندر نیستی است و در هستی نباشد هست　　بیامد آتشی در جان بسوزانید هستش را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۱۳)

زان سوی هست وعدم‌چون خاص‌خاص‌خسروی　　همچو ادبیران چو در هستی خزیدستی دلا؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۴۷)

مرگ ـ زندگی

دو ترکیب «کشته‌ی زنده» و «تیغ حیات انگیز» در بیت‌های زیر، تناقض‌آمیز دارند:

بس کشته‌ی زنده را که دیدم　　از غمزه‌ی چشم پرخمارت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۷۹)

چو از تیغ حیات انگیز زد مر مرگ را گردن　　فرود آمد ز اسپ اقبال و می‌بوسید دستش را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۶۸)

چون بمردی به پای شمس‌الدین　　زنده گشتی تو ایمنی ز ممات
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۳۲)

وقتی که آیه‌ی ۱۵۴ سوره‌ی بقره را مبنی بر زنده بودن کشتگان در راه خدا می‌خوانیم و به خاستگاه الهام شاعر پی می‌بریم، بیت‌های فوق تناقض ظاهری خود را از دست می‌دهند و به سخنانی با مفاهیم بلند بدل می‌شوند؛ آیه‌ی مذکور چنین است: «ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احیاء ولکن لا تشعرون».

تجربه‌ی عارفانه‌ی خود سخن گوید و از شهود خود خبر دهد، سخن او برای ما که از منظر عالم کثرت و جهان اضداد به آن می‌نگریم، در پاره‌ای از موارد متناقض جلوه می‌کند:

رستم ازین نفس و هوا، زنده بلا، مرده بلا　　زنده و مرده وطنم نیست بجز فضل خدا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۸)

در برابر نقش عشق هر نقشی سعادت خیز نیست:

نقش فلک دزد بود کیسه نگهدار از او　　دام بود دانه او، مرده بود زنده‌ی او
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵ /۲۱۴۱)

بس کشته زنده را که دیدم　　از غمزه چشم پر خمارت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۷۹)

بـه عاشق ده تو هـر جـا شمع مـرده　　کـه او را صد هـزار انـوار بـاشـد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۶۶۲)

گر تو بدانی که مرگ دارد صد باغ ورنگ　　هست حیات ابـد جـویش از جان مدام
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۱۷۱۵)

زهی تلخ مرگی چو بـی تو زیـد جان　　چـو بیـنی تـو میرم زهـی زندگانی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷ /۳۱۲۵)

نفخ صور منی و محشر من پس من چه‌کنم　　مـــرده و زنـــده بـدانجا که توی آنجایم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۱۶۴۱)

مصرع دوم ایهام دارد، در صورتی که مراد آن باشد که آنجا که تو هستی من زنده ولی چون مرده تسلیم امر تو هستم، متناقض نما خواهد بود.

وایـن چه حیـــات‌ها و مســـتی‌هاست　　در مـــجلس عـــشق جـان‌سپـاری را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۷)

چون بمـردی به پـــای شمـس‌الدین　　زنـــده گشتـــی، تـو ایـــمنی ز ممات
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۹۶)

از آب حیات او آن کس که کشد گردن　　در عین حیات خود، صد مرگ و اجل دارد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۶۰۰)

مکان و لامکان

روحیست بی‌نشان و ما غرقه در نشانش　　روحیست بی‌مکان و سر تا قدم مکانش
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۲۶۶)

چه دواها که می‌کنی هر رنج گنج تـو　　چه نواها که دهد به مکان لا مکان تو
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵ /۲۲۵۷)

ز لامکانش بخوانی نشان دهد به مکانت　　چو در مکانش بجویی به لامکان بگریزد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۹۰۰)

آتش عشق لامکان سوخته پاک جسم و جان
گـوهــر فــقر در میـان بـر مثل سمـندری
(مولوی، ۱۳۶۳ :۵ /۲۴۷۹)

از بحر لامکان همه جان‌های گوهری
کـرده نثار گوهـر و مرجان جان‌هـا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۰۲)

تو هم بیرون رو از چرخ و زمیـن زود
کـه تـا بینی روان از لامکان آب
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۹۴)

صـــلا ای آفتـــاب لامکـــانی
کـــه ذره ذره از تابـش ثریـــاست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۵۵)

جوهریـی و لعل کان،جـان مکان و لامکان
نـادره زمانـه‌ای، خلـق کـــجا و تـو کجا؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۵)

خرد ـ بی‌خردی (هشیاری ـ مستی)

بر این بسـاط خرد را گر خـرد بودی
بیامدی و بگفتی که این کار افزاست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۷۵)

زین واقعه مدهوشم، باهوشم و بی‌هوشم
هم ناطق و خاموشم، هم لوح خموشانم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۲۶۶)

هشیـــار مبـــاش زانـــکه هشـیار
در مجلـس عشـق سخت رسواست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۶۶)

زهی می کاندر آن دست است هیهات
که عقل کل بدو مست است هیهات
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۵۳)

ســاغر اول چـــو دود بـر ســرت
سـجده کنـد عقـل جنـون تـو را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۵۷)

پـــرده اندیشـــه جـز اندیشـــه نیست
ترک کن اندیشـه که مستـور نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۰۵)

دل بیچاره مفتون شد، خرد افتاد و مجنون شد — به دست اوست آن دانه،چه‌گرد دام‌می‌گردد؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۶۴)

هر قدحی کز می‌دهد گوید:«بگیر و هوش‌دار» — هش که دارد؟ عقل دارد، عقل‌خود پنهان شده‌است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۹۷)

فنا و محو ـ بقا

نکته‌ی مهم در این زمینه آن است که تضاد و تناقض مربوط به عالم ماده و عالم کثرت است.و در عالم تجرّد و وحدت که یگانگی و یکرنگی بر آن حاکم است هیچ‌گونه تضاد و ناسازگاری وجود ندارد. وقتی که عارف در حالت مشاهده و مکاشفه قرار گرفت و به خلسه‌ی روحانی فرو رفت، در واقع به عالم وحدت و تجرد پیوسته است. در این حالت، عارف از منظر عالم وحدت به عالم کثرت می‌نگرد و لاجرم در آن هیچ تعدد و تضادی نمی‌بیند؛ مثل

در بـــاغ فـنـــا درآ و بنـــگر — در جان بقـــای خویـــش جنـــات
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۷۸)

ما را ز شهر روح چنین جذبه‌ها کشید — در صـد هـزار منـزل تـا عالم فنـا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۰۰)

تـو مانده‌ای و شراب و همه فنا گشتیم — ز خویشتن چه نهان می‌کنی تو سیما را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۱۲)

ای دل رفتـــه ز جـــا بـــاز مـــیا — بـــه فـنـا ساز در ایـن سـاز مـیا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۸۳)

درفنای محض افشـانند مردان آستی — دامن خود برفشـانند از دروغ و راستی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶ /۲۷۷۴)

گـر متـهـمیـم پیـش هـسـتـی — انـدر تـتـق فـنـا امـینـیـم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۵۸۱)

متناقض‌نمای آشکار و نهان

ای تـــو در جان چـــه جان ما در تـــن — سخـت پنهـان و لیک پنـهان نـیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۰۲)

کمال اخلاص، نفی صفات از ذات پاک خداوند است.

خـامشـی، ناطـقـی، مگر جانـی مـی‌زنـی نعره‌هـای پنهـانی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷ /۳۱۶۱)

از دیدگاه مولوی عاشق آشوبی همیشه ملهم از معشوق است که خانه‌ی تجرید و خلوت عاشق را به عیاری فتح می‌کند:

که تا خلوت کند زیشان کند مشغول ایشان را بگیرد خانه تـجرید و خـلوت را به عیاری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵ /۲۵۳۶)

مولانا در خاموشان و فانی شدگان دیار دوست نور و شور می‌بیند:

شور می‌نوشان نگر و آن نور خاموشان نگر جملگی پر گشت آن‌کو مرد اندر پای دل
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۳۴۳)

سلطان عشق و سلیمان و شیدایی، پنهان در میان عاشقان می‌گردد:

پنـهان به میان ما مـی‌گردد سـلطانی ونـدر حشر مـوران افتاده سلیـمانی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵ /۲۵۷۰)

در مطبخ ما آمد یک بی من و بی مایی تا شـور درانـدازد بر ما ز نمکزاری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵ /۲۵۷۰)

چـون عشـق کـند شکر فشـانی در جـلـوه شـود مـه نـهـانـی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶ /۲۷۵۶)

نوح اسـت و امـان غـرقگان است روح اسـت و نـهان و آشـکاری است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۶۹)

چون نمک دیگ و چو جـان در بدن از هـمـه ظاهرتر و پـنهان ماست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۰۴)

آن مـه که ز پیدایی در چشم نمی‌آید جان از مزه‌ی عشقش بی‌گشن همی‌زاید
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۹۶)

پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها از اوست　　آن آشکار صنعت پـنـهانم آرزوست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۴۱)

متناقض‌نمای خموشی و سخن گفتن

ذهنیت مولوی و مجموعهٔ شرایط و احوالی که او در آن می‌زیسته است، او را به قبول و اعتقاد به این نظر رسانده بود که گاهی حالتی مثل حالت وحی را تجربه می‌کند که در خلال آن کسی دیگر با زبان او سخن می‌گوید. این کسی دیگر «منِ» تجربی او درحالت هشیاری و آگاهی نیست، بلکه یک «منِ» برتر و ملکوتی است که با حق هویتی یکسان دارد و عارفان غالباً از آن به حق یا معشوق نیز تعبیر می‌کنند.

مـی‌زنـدم نرگس چشـمک خموش　　خـطبه‌ی مـرغـــان چمن گـوش دار
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۱۶۵)

عاشقا رو تو همـچـــو چـــرخ بـــگرد　　خـــامش از گفـت و جـــملگی گفتـار
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۱۵۸)

خـمـــوش بـاش کـه پرّست عالم خمشی　　مکوب طبل مقالت که «گفت» طبل تهی است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۹۳)

چه قبـــله کرده‌ای ایـن گفتـگو را　　طلب کـن درس خاموشان کدام است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۵۱)

تو جویایی و نا جویا چو مغناطیس ای مولا　　تو گویایی و نـاگویا چو اصطرلاب میزانی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵ /۲۵۴۸)

خود را گویای بی زبان معرفی می‌کند:

گفتـــم اندر زبـــان چـــو در نـــامد　　ایـــنـت گویـای بـی زبـان کـه منـم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۱۷۵۹)

ای شمس تبـریزی بـگـو سرّ شهان شاه خـوب　　بی‌حرف و صوت و رنگ و بو بی‌شمس کی تابد ضیا؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۴)

تـو دو لب از دوی ببند، بگشا دیده‌ی بقا　　ز لب بسته اگر سخن بگشاید، گشـا گشا

خامش که تا بگوید بی‌حرف و بی‌زبان او　　خود چیست این زبانها گر آن زبان زبان است؟!
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۴۰)

متناقض‌نمای قرار ـ بی‌قرار (ساکن، روان)

بس ساکن بی‌قرار دیدم　　در آتش عشق بی قرارت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۷۹)

آغاز عالم غلغله، پایان عالم زلزله　　عشقی و شکری با گله، آرام با زلزالها
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲)

اندر سفر است لیک چون مه　　در طلعت خوب خرد مقیم است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۷۵)

هست این سخا چون سیر ره، وین بخل منزل کردنت
در کشتی نوح آمدی کی وقف و ره پویی بود؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۴۱)

کی شود این روان من ساکن؟　　اینچنین ساکن روان که منم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۱۷۵۹)

نماید ساکن و جنبان، نه‌جنبان است و نه‌ساکن　　نماید در مکان لیکن حقیقت بی مکان باشد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۷۷)

چون او باشد قرار جان، چرا جان بی‌قرار آمد؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۸۰)

قلندر هست در کشتی نشسته　　روان در راه و از رفتار فارغ
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۲۹۷)

در کشتی عشق خفته‌ام خوش　　در حالت خفتگی روانم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۵۶۶)

متناقض‌نمای جهت بی‌جهت

جانب محو و فنا رخت کشیدند مهان　　تا بـقا لطف کند جانب ایشان کشدش
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۲۵۲)

خود از این سو که نه سوی است و نه جا　　قــدم انــدر قـدم انـدر قـدم اسـت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۳۵)

از بـردن شش جهت این بانگ خاست　　کـز جهت بگریـز و رو از ما مـتاب
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۰۴)

طــوفان اگر ساکن بــدی، گردان به تــو ای آسمان
ز آن مـوج بیـرون از جهت این شـش جهت جنبان شـود
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۳۶)

چون برون از شش جهت بُدگنج ما　　ز ان جهت بی این جهـاتم می‌دهد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۸۱۱)

پر طرف رنجی دگرگون قرض کن آنگه برو　　جزبه‌سوی‌بی‌سوی‌ها کان‌دگربی‌حاصل‌است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۰۰)

کفر ـ دین (کفر ـ ایمان، کفر ـ اسلام)

یک نمونه از توجیه و تحلیل‌های مولوی در دیوان، توجیهاتی است که درباره‌ی متناقض‌نمای «کفر و دین»، آورده است.

با وی از ایمان و کفر با خبری کافری است　　آنکه از او آگه است از همه عالم بری است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۶۹)

این جهان و آن جهان یک گوهر است　　در حقیقت کفر و دین و کیش نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۲۵)

معشوق مولانا در همه چیز تغییر ماهیت ایجاد می‌کند.

تلـخ از تو شـیرین می‌شـود کفـر از تو چون دین می‌شـود

خـار از تـو نسـرین می‌شـود، چیـزی بـده درویـش را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۵)

ایــمان بــه کـفــر شــد هــم‌آواز　　از یــک پــرده زننــد الـحــان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۱۹۲۲)

گناه و عبادت (گناه ـ توبه، زهد ـ مستی)

متـی اتــوب مـن الذنب توبتـی ذنبی　　متـی اجـارُاذا العشــق صـار لـی جاراً
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۱۸)

توبه پیاله در کف زاهد ز خلق باکش نیست　　میان خلق نشسته است، در خلاست خلا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۲۳۴)

آن توبه سوزم را بگو، وآن خرقه دوزم را بگو　　وان نور روزم را بگو مستان سلامت می‌کنند
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۳۳)

شمس تبریز به دورت هیچ‌کس هشیار نیست　　کافر و مـومن خـراب و زاهــد و خمّار است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۹۰)

شخص ـ نفی شخص (کس و ناکس)

گفـت ای شـه ناکسـی را کس شـمار　　عُــذر اِسـتم دیـده‌ای را گــوش دار
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۱۶۸)

شــما را بی‌شمـا مـی‌خواند آن یــار　　شـما را این شمایی مصلحت نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۴۳)

هر غـزل کان بی من آید خوش بود　　کین نوا بی فـر ز چگ و تار ماست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۲۴)

گوید: تا تو باتویی هیچ مدار این طمع　　جمله‌نمای تا بری رخت توی از این سرا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۴۵)

طالب ـ مطلوب

خورشید راحاجب تویی، اومید را واجب‌تویی　　مطلب توی طالب تویی هم مبتدا هم منتها
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۱)

نشان ـ بی‌نشان

ازآن سو که تو را این جست‌وجو خاست　　نـشان خود اوست، می‌جوید نـشان را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۰۰)

با نشـــان از بی نـــشـــان پرده شـده　　بـــی‌نشانی، هـر نـشـــان را برشکن
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۲۰۱۱)

ما مثال موج‌ها اندر قیام و در سجود　　تا بدید آید نشان از بی‌نشان ای عاشقان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴ /۱۹۵۴)

چـه عـذر و بـهـانه دارد ای جـان　　آن کس که ز بی‌نشـان نشان گفت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۶۷)

مهـر تو جان نهان بود، مُهرتو بی‌نشـان بود　　در دل مـن زبهـر تو نقش و نشـان چراچرا؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۰)

ور نیســت شــراب بی‌نــشان نیست　　پـس شاهــد چیسـت ایــن نشان‌ها
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۱۵)

نفی ـ اثبات

مولانا در تفسیر آیهٔ «و ما رمیت اذ رمیت و لکنّ الله رمی» (انفال/ ۱۷) ای پیامبر! هر چند که آن ریگ‌ها و خاک‌ها را با دست خود به طرف دشمنان افکندی، اما تو آن را نیفکندی، بلکه خدا افکند. که ظاهری متناقض‌گون دارد، می‌گوید:

نفی آن یک چیـز و اثباتــش رواست　　چون جهت شد مختلف، نسبت دوتاست
مـا رمیت اذ رمیـت از نـسبـــت است　　نفـی و اثباتست و هــردو مثبـت است
آن تو افگندی چو بر دست تو بـود　　نه تــو افگندی کـه قوّت حــق نمود
مشت مشت توست و افگندن ز ماست　　زیـن دو نسبـت نـفی و اثباتش رواست
(مولوی، ۱۳۷۰: ۲/۲۰۸)

همان طور که می‌بینیم، مولانا عقیده دارد که می‌توان چیزی را هم نفی کرد و هم اثبات، به شرطی که جهت مختلف باشد، یعنی می‌توان یک چیز را از جهتی نفی کرد و از جهت دیگر اثبات نمود هم می‌توان گفت: رمیت(افکند) و هم می‌توان گفت: ما رمیت(نیفکندی) آنگاه که می‌گویم (افکندی)، منظور ما این است که این کار بدست تو انجام گرفته است و زمانی که می‌گوییم «نیفکندی» مقصود ما این است که فاعل حقیقی که قدرت انجام این عمل را به تو داده است، خداوند بوده است؛ پس هم افکندی درست است و هم نیفکندی، و قول مولانا نفی و اثبات هر دو مثبت است.

خیال ترک من هر شب صفات ذات من گردد　　که نفی ذات من در وی همه اثبات من گردد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۶۲)

پیشه ـ بی‌پیشگی

مولانا کاری جز بیکاری ندارد چرا که از حوادث روزگار ملول و بیزار است:

منـــم که کـار نـدارم به غیـر بیکاری　　دلـــم از کار زمـــانه گرفت بیزاری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶ /۳۰۵۴)

تنها مولانا عشق ورزیدن است.

کـــار مـن این اسـت که کاریم نیست　　عاشقم از عـــشق تـــو عاریـــم نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۵۰۶)

هر آدمی را در جهان آورد حق در پیشه‌ای　　در پیشه بی‌پیشگی کردست ما را نـام زد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۳۷)

آب و آتش

آب در همه کشورهای خاورمیانه نشانه لطف الهی بوده‌است و قرآن اعلام می‌کند که: «جعلنا من الماء کل شیء حی» (انبیا/ ۳۰) (از آب هر چیزی را زنده گردانیدیم). مولانا نیز این تصویر را به شکل‌های گوناگون، و حتی متناقض، استادانه نقش می‌زند. آب به روشی منطقی به خیال‌بندی باغ و بوستان منتهی می‌شود. مگر قرآن در بسیاری از آیات خود به مؤمنان بشارت نداده که آنان در باغ‌های دلگشا و مصفا سکنی می‌گیرند، «در بهشت‌هایی که در زیر درختانش نهرها جاری است» «جنات تجری من تحتها الانهار» (حج/۲۳)؛ (شیمل، ۱۳۶۷: ۷)

مولوی چهره‌ی معشوق ازلی خویش را آبی در آتش می‌بیند، که آتش او کمیاب و آبش زلال و خوش است.

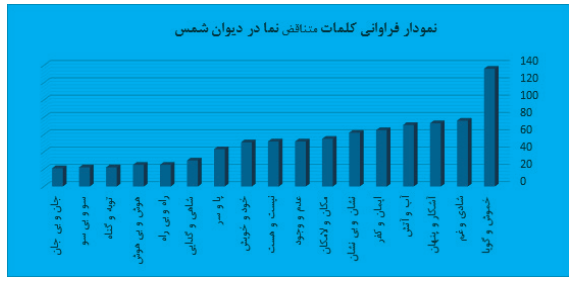
ای چهره‌ی تو مهوش«آبیست و در آتش»　　هـم آتـش تو نـادر هـم آب زلالـت خوش
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۱۲۲۸)

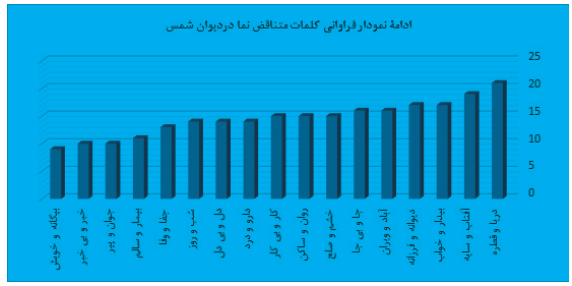
خسرو مه‌وش مولوی چنان است که خوش‌تر از صد خوش، آب و آتش و نیز درّ و دریای وی می‌باشد.

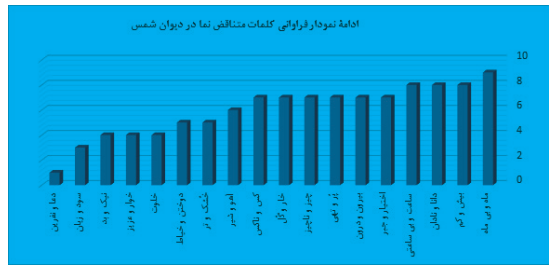
ای خسرو مهوش بیا،ای خوشتر از صد خوش بیا　　ای آب و ای آتش بیـــا ای درّ و ای دریا بیا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۶)

حضرت حق آب حیات مولوی است اما شگفت اینکه در جان او آتش برانگیخته است: چو او آب حیات آمد چرا آتش برانگیزد (مولوی، ۱۳۶۳: ۵۸۰/۲۱۹).

در پایان این بخش به دلیل کمی مجال مقاله فقط نموداری فراوانی برخی دیگر از کلمات متناقض‌نما را که مولانا در دیوان به آنها اشاره کرده است، می‌آید.







علل وجود متناقض‌نمایی در غزل‌های مولوی

در این بخش می‌کوشیم از خلال غزل‌ها و نیز دیگر آثار مولوی علل پدید آمدن متناقض‌نمایی در غزل‌های او پی ببریم.

مولوی غزل را برای مخاطبان عصر خود نمی‌گفت، شعر او مثل رؤیا، هم گاهی از دخالت آگاهی شاعر رها بود و هم از قید آگاهی مخاطبان. به همین سبب، با شعر او نمی‌توان تنها با احاطه بر فرهنگ عمومی عصر او، ارتباطی یکسان و قطعی برقرار کرد. شعر او امروزه برای خوانندگان، شعری است که در غیاب خوانندگان و بدون در نظر گرفتن حال مخاطبان پدید آمده است و مخاطبان نیز شعر او را در غیاب او و بر مبنای شخصیت فردی خود می‌خوانند و آنچه از آن در می‌یابند، دریافتی از حال خودشان است. رونق و تجدید حیات شعر مولوی در عصر ما، ناشی از مقیّد نبودن آن در حصار فرهنگ و عادات غالب یک عصر و یا یک شخصیت است که تجلی این آزادی در زبانی آزاد از عادت‌ها و تجربه‌ها و قوانین و مقررات، نمایان شده است. این زبان که همیشه در خدمت معنایی روشن و معیّن نیست و جلوه‌ای منطق ستیز دارد که بر اثر ساخت شکنی‌های متعدد به وجود آمده است، به هر خواننده‌ای امکان می‌دهد که انعکاس تمایلات خود را درآن بیند و خواست‌های معنوی پنهان ذهن و روح خود را در آن کشف کند (پورنامداریان،۱۳۸۴: ۱۴۸).

بنابراین عشق همچون هرمی است سه وجهی که رأس آن حسن و زیبایی متجلی در صورت انسان است و سه وجه آن عاشق، معشوق، عشق. قاعدهٔ این هرم بر زمین استعداد سرشت انسانی در درک جمال و زیبایی استوار شده است که بخصوص در عرفان از آن به جان یا دل تعبیر می‌کنند (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۴۹ – ۴۸). ذات عشق سرشته از تضاد و تناقض‌هایی است که زبان در برابر آن خلع سلاح می‌شود، زیرا تسرّی این تناقض‌ها در زبان، زبان را از منطق دور و در نتیجه از معنی تهی می‌سازد. به همین سبب است که سخن دربارهٔ عشق به جای بیان عشق به کتمان عشق منجر می‌گردد. عشق هم نیش است، هم نوش؛ هم اسارت است، هم آزادی؛ هم بندگی است، هم خداوندی؛ هم درد است، هم درمان؛ و این زوج‌های متناقض که قضایای متناقض را سبب می‌شود، قیاس‌های منطقی را برای فهم حقایق عشق باطل و عاری از معنی می‌کند. چون پیش فرض صحت تشکیل قیاس‌های منطقی، اصل عدم تناقض است که سرشت عشق با آن سر ناسازگاری دارد (همان،۵۰).

مولانا در بسیاری از مواردی که سخن متناقض‌نما گفته است یا در ابیات قبل یا بعد از آن، از مستی، بی‌خودی، و حالاتی از این قبیل سخن می‌گوید، می‌توانیم حدس بزنیم که این دو، یعنی متناقض‌نمایی و مستی با هم ارتباط دارند. حالات عرفانی، فنا، وحدت و محو از جمله علل وجود متناقض‌نمایی در غزل‌های مولوی است. اینک به هر یک از موارد بالا می‌پردازیم:

فنا ـ محو

در میان زمینه‌های بیان متناقض‌نما، متناقض‌نماهای هستی ـ نیستی، محو یا نفی ـ اثبات، فنا ـ بقا، مرگ ـ زندگی، بسیار به کار رفته است. اما ما نمی‌خواهیم تنها این امر را نشانه اهمیت این متناقض‌نماها بخوانیم، این متناقض‌نماها اهمیتی بالاتر از این دارند و آن این است که به نظر می‌رسد فنا و محو علت

پدید آمدن اکثر و شاید همه متناقض‌نماهای عارفانه مولوی باشد و اگر اینچنین باشد آنچه در پدید آمدن متناقض‌نماهای شاعرانه او نیز بی‌تاثیر نبوده است. زیرا کتب عرفانی، تجارب روحانی مربوط به دنیای درون عارف‌اند و ممکن نیست بر شیوه بیان او بی‌تاثیر باشد.

قطب‌الدین عبادی (۵۴۷–۴۹۱ هـ.ق) مؤلف صوفی نامه که حدود یک قرن پیش از مولوی می‌زیست در پاسخ به سوال «فنا و بقا چیست؟» می‌گوید:

> بدانکه حقیقت فنا برسیدن رونده است در خویشتن، چنانکه از وی هیچ اوصاف حیوان و نعوت بشری و اخلاق شیطانی بنماید یکباره در وی محو گردد و عرق و بیخ و اصل و شاخه‌ای او فانی شود که در هیچ وصف از اوصاف بشری پیدا نتواند آمدن...

به تعبیر عبادی: در فنا، صفات بشری محو می‌شود و سالک در حق اثبات می‌شود.از همه احکام بشری می‌میرد و به حکم محبت الهی زنده می‌ماند. دل سالک بی‌نشان می‌شود و چنانکه هیچ آفریده‌ای در آن متصرف نباشد، و در این حال به او فانی می‌گویند، بعد به حکم مدد غیبی باقی می‌شود. بقای حق در فنای خلق است و بقای جان در فنای خلقیت است.

مولانا می‌گوید:

از دور بینی تو ما شخص رونده — آن شخص خیال است ولی غیر عدم نیست
به پیش‌آ و عدم شو که عدم معدن جان است — اما نه چنین جان که به جز غصه و غم نیست
من بی من و تو بی تو درآیم در این جو — زیرا که در این خشک به جز ظلم و ستم نیست
این جوی کند غرقه و لیکن نکشد مرد — کو آب حیات است و بجز لطف و کرم نیست

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۳۳۱)

می‌بینیم که در این ابیات، متناقض‌نماهای (هستی – نیستی، شخص – نفی شخص) آمده است عدم در عدم معدن جان است، همان است که عبادی می‌گوید: «بقای جان در فنای خلیقت است». «من بی‌من و تو بی‌تو» به فنای عارف اشاره دارد. در بیت آخر به بقای عارف، بعد از فنای او اشاره می‌کند، مولانا و بسیاری از عرفای دیگر فنای عارف در حق و بقای به او را، به فنای قطره در دریا تشبیه کرده‌اند، مولوی، در بیت سوم به این تصویر نظر دارد، در عین حال که آب (دریا، جو) را مظهر لطافت و در مقابل خشکی مظهر خشونت قرار می‌دهد. «محو» صفات، لازمه فنای عارف است. به این ترتیب می‌بینیم کثیری از متناقض‌نماهای مولوی که وی آنها را بسیار به کار می‌برد، با یکدیگر مرتبط‌اند.

و این چه حیات‌ها و مستی‌هاست — در مجلس عشق جانسپاری را

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۱۱۳)

حیات و بقا در مرگ «فنا» است.

ای روح شکار دلبری گشتی کو زنده کند ابد شکاری را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۳۳)

ورای پرده جانت دلا! خلقان پنهانند ز زخم تیغ فردیت همه جانند و بی‌جانند
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲ /۵۷۲)

ما را سفری فتاد بی ما آنجا دل ما گشاد بی ما
آن مه که ز ما نهان همی شد رخ بر رخ ما نهاد بی ما
درها همه بسته بود با ما بگشود چو راه داد بی ما
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۱۲۸)

می‌بینیم که از فنا و (عشق خودی) است که عارف می‌تواند به بقای حق بقا یابد.

وقتی تمام اوصاف بشری را جمع و تفرقه فانی شود دیگر جایی برای کفر و ایمان احساس مکان، احساس زمان، گناه و عبادت و ... باقی نمی‌ماند. بحث متناقض نمایی (کفر ـ دین) اینها همه بر ریسمان خودی متصل‌اند وقتی خودی نماند دیگر چه صفتی از صفات آن باقی می‌ماند.

«لامکان» هم که یکی از پرکارترین متناقض‌نماهای مولوی است، جهان عدم تعیین بی تشخیص فناست جهان بی‌تمایز وحدت است. بی‌جهتی، بی‌نشانی، شی بی چون نیز اشاره‌ای به این مطلب است.

ویرانی دو کون در این عمارت است ترک همه گویید در عشق فایده است

«هیچ آفریده‌ای را در وی تصرف نماند» به نظر می‌رسد «ویرانی» تعبیری از «فنا» باشد، یا به منزله‌ی یکی از مقدمات آن، مثل «محو»

سرقدم کن چو قلم بر اثر دل می‌رو که اثرهایت نهان در عدم و بی‌صوری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶ /۲۸۷۲)

هر که از نیستی آید به سوی او خبری اندر آخر بشریت بنماند اثری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶ /۲۸۹۱)

می‌گوید سالک در هنگام «فنا» همانگونه که حق فارغ از مکان و زمان است، سالک نیز که دیگر نیست، و فانی در حق است چنین است با وی از ایمان و کفر (مولوی، ۱۳۶۳: ۱ /۶۴۸)

در فنا و بی‌خودی همه اوصاف محو می‌شود نه کفری می‌ماند و نه ایمان، توجیه عرفا، از جمله مولوی این است که ایمان برای رسیدن به «او»ست تا موقعی که سالک «هست». وقتی سالک «فنا»

شد، دیگر اویی نیست تا متّصف به صفت ایمان یا کفر باشد و اینجا دیگر به او رسیده است و به تعبیری بهتر دیگر سالک وجود ندارد و همه «او» است. چناری از زبان مولانا می‌گوید که درویش را از آن جهت که وصف او در وصف هو نیست شده است، می‌توان «نیست» به حساب آورد، اما از آنجا که ذات او هنوز باقی است، می‌توان او را «هست» انگاشت؛ پس می‌توان گفت که درویش هم هست هم نیست: بیت‌های بعد از دیوان شمس نیز از همین مقوله هست:

چو اندر نیستی هست است و در هستی نباشد هست
بیامد آتشی در جان، بسوزانید هستش را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۶۸)

از آنجا که «فنا» به «وحدت» می‌انجامد. این سر رشته را از دست نمی‌دهیم.

وحدت

شالوده و زیربنای عرفان، وحدت است. زیرا عرفان در سیطره‌ی عشق ورزیدن، محبت، تخلّی، فنا و در نهایت وصال حق به شکوفایی می‌رسد. در مبانی عرفان و تصوف چنین آمده که: اعتقاد مولوی به وحدت وجود از راه «فنا فی الله و بقا بالله» بود. وی عرفان را در راستای تفکر و اخلاق پیش می‌برد و این تفکر را همراه با مجاهده و سلوک و معرفت حقیقی و عشق، به کمال رسانید (سجادی،۱۳۷۲: ۹ – ۱۴۸). از دید محمد بلخی، انسان دارای اصل و مبدئی است که منشأ وحدت و اتحاد به حساب می‌آمد. در این عالم کثرت از اصل خویش بازمانده و به سوی وصال در حال تلاش و تحرک بود. در این سیر و سلوک، هر عارفی باید به شریعت تمسک جوید و در طریقت، سیر نماید تا به حقیقت نائل آید.

مولانا در غزل‌هایش از وحدت به گونه‌ای مختلف تعبیر می‌کند در بسیاری از موارد تعبیرهای (بی‌عددی) و «یکی» را به کار می‌برد، از کثرت نیز به صورت «دویی» و «عددها» تعبیر می‌کند. گفتیم تجربهٔ روحانی و عرفانی فنا که لازمه‌اش محو همهٔ اوصاف بشری است، به تجربهٔ وحدت می‌انجامد مولوی در *فیه‌مافیه* می‌گوید:

در سرشت او دو اَنا نمی‌گنجد، تو اَنا می‌گویی و او اَنا. من یا تو، بمیر پیش او یا او پیش تو بمیرد تا دویی نماند. اما آنکه او بمیرد، امکان ندارد، نه در خارج و نه در ذهن که «و هو الحی الذی لایموت». او را آن لطف هست. که ممکن بودی، برای تو بمردی تا دوی برخاستی، اکنون چون مردن او ممکن نیست تو بمیر تا او بر تو تجلی کند و دوی برخیزد ... اما فنا بر او ممکن نیست، تو فنا شو. عرفان، جهان‌بینی خاصی دارد که مبتنی بر وحدت است و همه‌ی کثرت‌ها را وهمی و خیالی می‌داند.

جان‌ها چو سیلابی روان تا ساحل دریای جان — از آشنایان منقطع با بحر گشته آشنا
سیلی روان اندر وله سیلی دگر گم کرده ره — الحمدلله گوید آن وین آه و لاحول ولا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷ /۱۳-۴)

ما از آنجا و از اینجا نیستیم | ما ز بیجاییم و بیجا می‌رویم
لا اله اندر پی الا الله است | همچو لا ما هم به الا می‌رویم
قل تعالوا آیتیست از جذب حق | ما به جذبه حق تعالی می‌رویم
کشتی نوحیم در طوفان روح | لاجرم بی‌دست و بی پا می‌رویم
همچو موج از خود برآوردیم سر | باز هم در خود تماشا می‌رویم
خوانده‌ای «انا الیه راجعون» | تا بدانی که کجاها می‌رویم

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳ /۵۸)

نتیجه‌گیری

از آنچه که گفته شد مشخص گردید که تناقض‌گویی یکی از شگردهای آشنایی‌زدایی و ایجاد ابهام هنری در شعر مولاناست. مولانا در دیوان کبیر به وفور و در زمینه‌های مختلف از متناقض نمایی و در حوزه‌های وسیع‌تر از آنچه در ادبیات «صنعت متناقض نمایی یا پارادکس» گفته می‌شود، استفاده کرده است. این نوع بیان به سبب ایجاد تناقض در ذهن مخاطب و منطبق نبودن با زبان قراردادی و مفاهیم عرفی تثبیت شده ذهن مخاطب را به خود مشغول می‌کند.و او را به تأمل وا می‌دارد. بدون شک این نوع ابهام به لحاظ ادبی از عوامل اعتلای شعر مولانا است، که علاوه بر تأثیر در خواننده و معناگریزی، یکی از وجوه زیبایی شناسی شعر او محسوب می‌شود.

منابع

ـ قرآن مجید
ـ پاینده، حسین، (۱۳۶۹)، مبانی فرمالیسم در نقد ادبی، کیهان فرهنگی، تهران، ایران، سال هفتم، شماره ۳، صص ۳۰-۲۶.
ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۴)، داستان‌های پیامبران در کلیات شمس، موسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ حسین‌پورچافی، علی، (۱۳۸۵)، بررسی و تحلیل سبک شخصی مولانا در غزلیات شمس، انتشارات قسمت، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ چناری، عبدالامیر، (۱۳۷۴)، متناقض نمایی در غزل‌های مولوی، پایان‌نامهٔ کارشناسی زبان و ادبیات فارسی، به راهنمایی پور نامداریان، دانشگاه تربیت مدرس، شمارهٔالف، ۱۱۰، ۱۱۱۹.
ـ داد، سیما، (۱۳۷۸)، فرهنگ اصطلاحات ادبی، اطلاعات، تهران، ایران، چاپ سوم.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۱)، شاعر آینه‌ها: بررسی سبک هندی و شعر بیدل، انتشارات آگاه، تهران، ایران، چاپ سوم.
ـ ــــــــــــــــــ ، (۱۳۷۳)، موسیقی شعر، انتشارات آگه، تهران، ایران، چاپ چهارم.
ـ شیمل، آن ماری، (۱۳۶۷)، شکوه شمس، ترجمهٔ حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ عبادی، قطب‌الدین اردشیر، (۱۳۴۷)؛ صوفی نامه: التصفیه فی احوال المتصوفه، به تصحیح غلامحسین یوسفی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ کادن، جی.ای، ۱۳۸۰، فرهنگ توصیفی ادبیات و نقد، ترجمهٔ کاظم فیروزمند، چ اول، تهران، شادگان.
ـ مدرسی، فاطمه و الناز ملکی، (۱۳۸۷)، «متناقض نمایی در شعر فروغ فرخ زاد»، فصلنامه ادبیّات فارسی، سال چهارم، شماره ۱۱، صص ۱۶-۱.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۹)، فیه‌مافیه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران، ایران، چاپ ششم.
ـ ــــــــــــــــــ، کلیات شمس، ۱۰جلد، (۱۳۶۳)؛ با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران، ایران، چاپ سوم.
ـ ــــــــــــــــــ، (۱۳۷۰)، مثنوی معنوی، جلد۱، به همت رینولد الین نیکلسون، مولی، تهران، ایران، چاپ هشتم.
ـ میرصادقی، جمال و میمنت (ذوالقدر) میرصادقی، (۱۳۷۷)، واژه‌نامهٔ هنر داستان‌نویسی، کتاب مهناز، تهران، ایران، چاپ اوّل.
ـ وحیدیان کامیار، تقی، (۱۳۷۶)، «متناقض نما در ادبیات»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال۲۸، شماره ۳۴، ص۲۷۱.
_ Gary,TMartin. (1990). A Dictionary of Literary Terms. Sixth impression. Hong Kong, Long man.

خلق و خوی شمس تبریزی

اصغر برزی[1]

چکیده

خلق و خوی شمس تبریزی شگفت‌انگیز و حیرت‌افزاست و به هیچ کدام از عرفای شناخته شده‌ی حوزه‌ی عرفان اسلامی شبیه نیست. هدف اصلی این مقاله به تصویر کشیدن منش و خصوصیات اخلاقی و خلق و خوی این عارف مرموز ایرانی است. عارفی که سخت تندخوی و کم حوصله است و در عین حال مهرورز و مهربان جلوه می‌کند و تا زمانی که از کسی دل نبرد به او دل نمی‌دهد. او ابتدا به دام می‌اندازد سپس گرفتارش می‌شود. خلق و خوی شمس هم در آثار روزگار خود قید شده و هم دیگران از آثار عهد او جست‌وجو کرده‌اند. ولی بر ناسازگاری و تناقض آن‌ها کمتر اشارت رفته است. در این مقاله در آثار پیشینیان و نیز در کتب معاصران و ملفوظات شمس منش ویژه‌ی او را جست‌وجو کرده‌ایم و نتایج شگرفی به دست آورده‌ایم و دستاوردهای ما مرموز بودن و مرموز ماندن یک عارف شهیر را نشان می دهد که عاشقان را به عالم معشوقی سوق می‌دهد و بعد هر گونه تعلّق را از پای اهل سلوک می‌کشاید.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، خوی و خلق، رفتارهای عاطفی و غیرعاطفی، تناقض و مولانا.

۱. مدرس دانشگاه فرهنگیان تبریز

مقدمه

برخی از عرفای بزرگ خوی و خلق ویژه‌ای داشته‌اند که در کتب عرفانی از آن‌ها بسیار یاد کرده‌اند امّا در حوزه‌ی عرفان اسلامی شمس تبریزی بسیار مرموز و ابهام‌انگیز است و رفتارهای بسیار متناقض دارد. هدف اصلی این مقاله بررسی خلق و خوی یک عارفی است که شور و شیدایی به محفل عرفان درانداخته و عرفان را عاشقانه و شورانگیز ساخته است. پیش از این از عرفان این عارف سخن بسیار گفته‌اند امّا از خلق و خوی متناقض او شاید کمتر سخن به میان آمده است. ما برای ارائه منش این عارف از معتبرترین آثار متقدّم و متأخّر بهره جسته‌ایم و در همه‌ی آن‌ها این عارف شگرف را بی‌نظیر و شکوهمند یافته‌ایم. همه‌ی علاقه‌مندان به عرفان اسلامی دوست دارند شمس تبریزی را بیشتر بشناسند ولی همین مرموز بودن خلق و خوی او افق‌های شناخت ایشان را بسیار گسترده کرده و عطش تشنگان را فزونی بخشیده است. این نوشته دریچه‌ای است به افق‌های شگفت‌انگیز منش شمس تبریزی تا خصلت‌های ویژه‌ی او را از لابه‌لای ملفوظات خود او باز نماید و از زبان کسانی سخن بگوید که او را دیده‌اند و از نزدیک با رفتارهای عاطفی و غیرعاطفی‌اش آشنایی داشته‌اند.

شاید در میان چهره‌های شناخته شده‌ی ارباب معرفت چهره‌ی شمس تبریزی مرموزترین و شگفت‌انگیزترین چهره‌ای باشد که با خلق و خوی و اخلاق و رفتار ویژه‌ی خویش عالم عرفان را به تعجّب واداشته و با خصوصیات رفتاری و دورنی ویژه‌ی خود چهره‌ی ممتازی از خود به یادگار نهاده است. ویژگی‌های روانی و رفتاری این مرد شگرف با هیچ کدام از عرفا و اهل نظر قابل قیاس نیست. او در صحنه‌ای بازیگر نقش عاطفی است امّا در صحنه‌ی دیگر تندخویی است که مریدان از عصبانیّت او رنجیده خاطر می‌شوند. او با هر کسی نمی‌جوشد و بی‌پروا به مسایل زندگی می‌نگرد. او به قول مولانا در مجالس سبعه صدای لطیف خدا را به گوش جان شنیده بود و ریشه‌ی وجودش آب حیات نوشیده بود: «یارب! آوازه‌ی حیات توبه گوش جان‌ها رسید، جان همه روان شدند... آب حیات آن باشد که هر که خورد از آن، هرگز نمیرد...» (مولانا، ۱۳۶۵: ۱۰۹).

او دقایق معرفت را خوب می‌شناخت امّا رفتارهای عاطفی و خصوصیّات اخلاقی‌اش به هیچ کدام از اهل فضل شباهت نداشت. او به تعلّقات دنیوی علاقه نشان نمی‌داد ولی مثل اهل زهد زندگی نمی‌کرد. ظرایف سلوک را می‌شناخت امّا مانند صوفیان نبود. استاد همایی در معرفت و فضیلت او داد سخن داده است:

> ... مردی عالم فاضل درس خوانده بود، از معارف اسلامی و حقایق عرفان و تصوّف و خصایص احوال و منازل سالکان این راه به خوبی آگاهی داشت امّا از مراحل ظاهری گذشته و از این آشیان‌ها پرواز کرده شاهباز خوش شکار آسمان‌گرای اوج حق و حقیقت شده بود. با تجرّد از علایق دنیاوی قلندر وار همه جا بی نام و نشان سفر می‌کرد و روزگار را به سیر آفاق وانفس می‌گذرانید (همایی، ۱۳۶۶: ۱۰۳۹).

منظور از خلق و خوی این است که رفتارهای درونی و بیرونی یک عارف وارسته را بشناسیم امّا مقالات شمس که بهترین آیینه‌ی تمام نمای آداب و رفتار عاطفی و اخلاقی شمس است، چهره‌ی بسیار

متفاوتی را نشان می‌دهد.

خوی و خلق شمس در آیینه‌ی مقالات شمس

الف) رفتارهای عاطفی

در درون خرقه‌ی خلق و خوی شمس چه رفتارهای عاطفی نهفته است؟ او خود ادعا می‌کند که در خواب خرقه از دست پیامبر اکرم (ص) گرفته است: «...ما را رسول علیه‌السّلام در خواب خرقه داد، نه آن خرقه که بعد از دو روز بدرد و ژنده شود و در تون‌ها افتد ...» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۳۴/۱).

آن خرقه تا آخر عمر او را درد آشنا ساخت و تهیدستان را فراموش نکرد و از نوازش ستم دیدگان روی برنگردانید. همان خرقه او را از مسیر مهرورزی به بیراهه نکشاند. او از آگاهی مردم روی برنمی‌تابد و از خرابات نشینان و اهل کلیسا اعراض نمی‌کند و کافران مسلمان را می‌پذیرد. او آن خرقه را «قاعده‌ی خود» نمی‌شمارد بلکه «صحبت خویش» محسوب می‌کند. از علوم ظاهری می‌گریزد و با وجود آن که به معارف اسلامی آشناست امّا هرگز تفاخر نمی‌کند. خزینه‌ی دلش را از گوهرهای عشق حق لبریز می‌کند و دشنام خود را مایه‌ی ایمان کافر صد ساله قلمداد می‌کند، دشنامی که مومن را به مقام «ولی» می‌رساند: «اگر دشنام من به کافر صد ساله رسد مومن شود، اگر به مومن رسد ولی شود، به بهشت رود عاقبت...» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۸/۱).

او به راستی مستی و هوشیاری در محبت دارد و در برابر تهیدستان کرنش می‌کند و دست نیاز به پیش کسی دراز نمی‌کند. «فعلگی» می‌کند و به عملگی قناعت می‌ورزد و گاه «بند شلوار» می‌بافد و به هیچ چیز طمع نمی‌ورزد و آزاده زندگی می‌کند: «مرا از روی دنیاوی از کس طمع نباشد... مرا مولانا بس است اگر مرا طمع باشد...» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۳۳/۲).

او کافران بی‌ادعا را بر دوستان دو رنگ ترجیح می‌دهد چون بر کافر می‌توان یگانگی آموخت و بر دشمن می‌توان دوستی یاد داد امّا دوستی که ادعا می‌کند ولی بی‌مایه است، در نظر او «پرخطر» است. او از رنج رساندن به دیگران بیزار است و در خود چنان نیرویی می‌بیند که به مردم محنت نرساند و قوّتی در خود سراغ دارد که انسان‌های تعلیم نیافته را اصلاح کند و کسانی که قابل نباشند و همه از او روی برگردانده‌اند، از کار ناممکن، ممکن بسازد و به ناقابل قابلیّت بخشد. او حتّی به اهل خرابات هم به دیده‌ی شفقت می‌نگرد امّا خود همیشه از شرابخواری و حشیش بیزار است چنان مشرب وسیعی دارد که دشنام گویان و جهودان را دعا می‌کند:

> ... من خوی دارم که جهودان را دعا کنم. گویم که خداش هدایت دهاد. آن را که مرا دشنام می‌دهد دعا می‌گویم که خدایا او را از این دشنام دادن بهتر و خوشتر کاری بده تا عوض این تسبیحی گوید و تهلیلی مشغول عالم حق گردد (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۲۱/۱).

شمس خـود را مایه‌ی آسایش دل‌ها می‌شمرد به شرطی که شناخت درستی از او داشته باشند و تربیت نایافتگانی را تربیت می‌کند که از خویش خلاصی یافته باشند. جذابیّت رفتارهای روحانی شمس

حتّی مولانا را از دیدار و گفتار دیگران باز می‌داشت و خلوتی الاهی برای او فراهم می‌ساخت: «... این خلوت نه خلوت زاهدانه بود نه خلوت اهل علم و اندیشه، خلوتی روحانی بود...» (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۱۱۴).

جذابیّت شخصیّت و منش شمس مولانا را چنان شیفته می‌ساخت که هر روز مجذوب‌تر می‌شد و او را به همه‌ی کسان دیگر ترجیح می‌داد.

ب)رفتارهای غیرعاطفی

در لابه‌لای سخنان مقالات شمس در کنار آن همه عواطف و مهربانی‌ها مردی پرخاشگر و تندخویی مشاهده می‌شود که انعطاف ناپذیر است امّا این خلق و خوی غیرعاطفی نه در برابر تهیدستان و ستم دیدگان بلکه در برابر اهل ریا و توانگران است. در کتاب «*خط سوم*» آمده است.

> لیکن همین مرد[متواضع] در برابر توانگران سخت مقاوم و گردنکش است. به هنگامی‌که در قونیه از برکات مولانا به اوج شهرت می‌رسد و ارباب قدرت مایل بر ملاقات او می‌گردند، برای خویش مبالغی در حدود چهل هزار درم ... حق ملاقات و رونما تعیین می‌کند ... (صاحب‌الزّمانی، ۱۳۶۹: ۸۸).

امّا کسانی که نامهربانی و کم حوصلگی او را تحمّل کنند، بلافاصله خود را تسلیم او می‌کند. او از تعصّب‌ها نمی‌هراسد و با نیش گفتار کج اندیشی‌ها را از خود می‌راند. حتّی کسانی را که دوست می‌دارد «جفا پیش می‌آورد» اگر طاقت پذیرش داشته باشد، از جان مایه می‌گذارد و می‌پذیرد. مایه‌ی دوستی‌اش قهرمهرآمیز است و پیوند محبت‌اش جفای مهرآمیز است. در سرّ نی می‌خوانیم: «... گه گاه مقالات تند و بی‌پروایی آمیخته به شطحیات هم از وی نقل می‌شد و نسبت به یاران مولانا بدزبانی و تندی هم می کرد...» (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۱۰۶).

همین تندخویی‌ها و بدزبانی‌ها موجب می‌شد که بگوید: «مرا حالی است گرم، کس هیچ طاقت حال من ندارد ...» (شمس، ۱۳۸۰: ۱۶۸).

گاهی همین تندخویی‌ها و بدزبانی‌ها در خود مولانا هم تاثیر می‌نهاد و برخی کلمات رکیک بر زبان می‌آورده در *فیه‌مافیه* می‌گوید: «این مردمان می‌گویند که ما شمس‌الدّین تبریزی را ـ قدّس اللهُ سرّه ـ دیدیم. ای خواجه، ما او را دیدیم. ای غّر (فاحشه) خواهر کجا دیدی؟ ...» (مولانا، ۱۳۸۸: ۸۱)

و در خط سوّم می‌خوانیم:

> شمس، کم حوصله، تندخو، یکدنده، پرخاشگر، سختگیر و انعطاف‌ناپذیر است. به هنگام معلّمی و مکتب داری این تندخویی و انعطاف ناپذیری خویشتن را آزموده است. به هنگام تنبیه به هیچ گونه از سخت‌گیری‌های خود نمی‌کاهد. لیکن در دل آرزو دارد که ای کاش درباره‌ی رفتار از مرز بیرون از اصول تربیتی کودکی که به قمار دست آلوده است، وی را آگاه نمی‌ساختند و یا ای کاش زمانی که او به جست و جوی کودک در حین انجام خلاف می‌رود، کودک را آگاه می‌ساختند و از خشم او می‌گریزاندند ... (صاحب‌الزمانی، ۱۳۶۹: ۱۳۹).

در *مناقب‌العارفین* هم برخی خلق و خوی غیرعاطفی شمس نقل شده است. در فصل چهارم که اختصاص به احوال و سلوک شمس دارد آمده است:

... وقت‌ها مولانا شمس‌الدّین از مریدان و عاشقان خود خربزه می‌خواست البتّه خربزه‌های شیرین می‌آوردند می‌خورد و پوست را بر سر ایشان می‌زد که ای مردگان چه آوردید؟... (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۴۳)

مقالات شمس را باید آیینه‌ی تمام نمای خوی و خلق شمس بشماریم و:

مقالات چهره‌ی درخشان شمس را به تمامی نشان می‌دهد و ابرهای گمان را از روی او کنار می‌زند و از زبان خود شمس این چهره‌ی شگفت‌انگیز را به خوانندگان معرّفی می‌کند (برزی، ۱۳۹۳: ۸۲۷).

تاثیر خلق و خوی شمس در مولانا:

عمیق‌ترین تاثیری که یک انسان می‌تواند در انسان دیگر نهاده باشد تاثیر شمس در مولاناست. تاثیر خلق و خویی که تا عمق جان ریشه بدواند و یک سجاده نشین باوقار را از کنار سجاده به جایی کشاند که خلق و خوی دیگری پیدا کند و زاهد را ترانه‌گوی سازد.

مولوی پژوه بزرگ ترکیه در کتاب «*مولویّه پس از مولانا*» می‌نویسد: «مولانا پس از دیدار با شمس هیچ کس را نپذیرفته است...» (گولپینارلی، ۱۳۸۶: ۲۱۹).

و در اثر ورجاوند دیگرش که به زندگی مولانا اختصاص دارد، می‌نویسد: «... از مولانا مولانایی دیگر ساخت...» (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۱۰۴).

فرانکلین دین لوئیس در کتاب «*مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب*» با استناد بر *مقالات شمس* می‌نویسد: «شمس هرگز شیخی را که در جست و جویش بود، نیافت امّا آن نوع مصاحبتی را که آرزو می‌کرد در وجود مولانا جلال‌الدین بیافت» (لوئیس، ۱۳۸۴: ۲۰۳).

خـلق و خـوی شمس در شرایط گوناگون زندگی در قونیه متغیّر بوده است. شمس در قونیه موقعیّت‌های مطلوب و نامطلوب داشته است. ملامت‌ها کشیده و سرفرازی‌ها دیده است. نویسنده‌ی کتاب «*میراث تصوّف*» اعتقاد دارد:

مزاحمت‌های خشونت بار گه گاهی نسبت بر عارفان در سده‌ی ششم/دوازدهم نباید به عنوان نشانه‌ای از شرایط کلّی خصومت آمیزی برای صوفیّه فرض شود. برعکس کاملاً واضح است که عارفان کمابیش از موقعیّت بسیار آبرومند و مطلوبی بهره‌مند بودند (لویزُن، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۹۳).

آن چه مولانا را تغییر بنیادین داد همین رفتارهای روحی و اخلاق و منش شمس بود. آیا شمس از استادان خود آن رفتارهای غریب را فراگرفته بود.

استادان شمس چه کسانی بودند؟

«برای شمس سه پیر و مرشد را برشمرده‌اند که عبارتند از: شیخ رکن الدّین سجاسی، بابا کمال جندی و شیخ ابوبکر سلەباف تبریزی» (صمدی وایقانی: ۱۳۸۵: ۱۸۴).

خلق و خوی شگرف شمس در احوال هیچ کدام از استادان شمس مشهود نیست ولی مولانا بعد از آشنایی با شمس آن مولانای پیشین نبوده، این تغییر به حدّی بود که برای شنیدن نام او ـ حتّی به دروغ ـ پیراهن تنش را صله می‌بخشید سلطان‌ولد در کتاب «*معارف*» خود آورده است:

> مولانا قدس الله سرّه العزیز را یکی خبر آورد که مولانا شمس‌الدّین را دیدم. مولانا هر چه پوشیده بود به وی بخشید. به مولانا گفتند که دورغ می‌گوید و خلاف است این همه را به وی چرا بخشیدی؟ مولانا فرمود که این مقدار را جهت دروغش دادم. اگر راست گفتی، جان‌ها دادمی (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۱۳۰).

یاد و نام شمس برای مولانا مثل پیراهن یوسف است که چشم دلش را می‌گشاید و از نام شمس مژده وصال می‌شنود. در کتاب «*بحر در کوزه*» می‌خوانیم:

> ... خود مولانا هم در سال‌های غیبت و فراق شمس که هنوز به کلّی از دیدار مجدد او مایوس نیست، وقتی یاد او را مایه‌ی دلنوازی خویش می‌یابد، احساس می‌کند که جان وی نیز چیزی از رایحه‌ی خاطر نو از پیراهان آن یوسف خویش را باز می‌شنود (زرّین‌کوب، ۱۳۸۹: ۵۴).

مولانا در لابه‌لای داستان پادشاه و کنیزک می‌گوید:

لیک شمسی که از او شد هست اثیر — نبودش در ذهن و در خارج نظیر
چون حدیث روی شمس‌الدین رسید — شمس چارم آسمان سر درکشید
این نفس جان دامنم برتافته است — بوی پیراهان یوسف یافته است

(مولوی، ۱۳۶۹: ۱ /۱۴)

خلق و خوی شمس در آیینه‌ی *رباب‌نامه*

سلطان‌ولد فرزند ارشد مولانا تصاویر فراوانی از خلق و خوی شمس در *رباب‌نامه* که یکی از مثنویات سه‌گانه‌ی اوست، به یادگار نهاده است. سلطان‌ولد شمس را «عظیم» و «کامل» خطاب می‌کند به گونه‌ای که بینایان او را «نورِ نور» و «سرّ رب» می‌دیدند و در حقیقت او «معشوق و مطلوب خدا» و «از ازل مخصوص و محبوبِ خدا» بوده است. سلطان‌ولد «صفا و ذوق» و زیبایی‌های ظاهری و باطنی شمس را توصیف می‌کند و خلق و خوی او را به تصویر می‌کشد و او را بی‌مانند قلمداد می‌کند و می‌گوید که همین خصوصیّات بی‌نظیرش موجب شد که کم مایگان به ملامتش برخیزند.

خلـق چـون دیدنـد آن صـدق و صفا　　و آن وفـــا و جوشـــش شـــوق و ولا
جمله گشـتند از حسـد پـــر اندهـــان　　در ملامـــت آمدنـــد از عیـــن جـــان
(سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۱۳۶)

سلطان‌ولد از زبان مردم شمس را مَرید (=متمرّد) خطاب می‌کند چون شمس خلق‌وخوی بی‌نظیری داشت و مردم حال او را درنمی‌یافتند و تنها کسی که خلق و خوی شمس را درک می‌کرد، مولانا بود. چون مولانا با شمس از یک جنس بودند. مردمی که چشم حقیقت بین نداشتند در خلق‌وخوی شمس معرفت و شکوه نمی‌دیدند. سلطان ولد در این قسمت، داستان خضر و موسی را تعریف می‌کند که موسی اگرچه پیامبر بود ولی احوال خضر را درنیافت. موسی مقام نبوّت داشت ولی خضر مقام ولایت.

خلق و خوی شمس در آیینه‌ی *ابتدانامه* و *انتهانامه*

سلطان‌ولد در ابتدا نامه از خلق و خوی ظهور شمس سخن می‌گوید وتشریح می‌کند که شمس مولانا را از عالم عاشقی به مقام عالم معشوقی سیر داد چون بعد از مراتب اولیا مراتب معشوقی است. در ابتدا نامه یا همان ولدنامه در واقع شرح و تبیین خلق و خوی شمس را متذکر می‌شود آن گونه که در مقالات شمس و مثنوی مولانا آمده است. سلطان‌ولد از خصال جذّاب شمس سخن می‌گوید که چگونه مولانا را ربود و در تحت تعملیات خود قرار داد. سلطان شمس را از «مستوران» و مولانا را از «مشهوران» قلمداد می‌کند و همین امر موجب می‌شود که شمس مولانا را از مراتب عاشقی به مراتب معشوقی می‌کشاند و سلطان‌ولد توضیح می‌دهد که پدرم می‌گفت من و شمس تبریزی در روز قیامت با هم محشور می‌شویم. شمس جز مولانا با کس دیگری نمی‌جوشد و سلطان‌ولد تعریف می‌کند که عوام خلوت و خوی ما را نمی‌شناسند. بیان ابتدا نامه چنین است:

کـــه مـــرا از حضـــور مـــــولانا　　کـــه چـــو او نیســـت هـــادی و دانـــا
فـــکنندم جـــدا و دور کننـــد　　بعـــد مـــن جملـــگان ســـرور کنـــد
(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۶۴)

سلطان‌ولد رفتارهـای درونی شمس را توصیف می‌کند که چگونه از ملامت رنجید و در برابر گستاخی‌های مریدان به تنگ آمد و قونیه را ترک کرد. سلطان‌ولد در *ابتدانامه* شمس را «پادشاه معشوقان» معرّفی می‌کند و این خلق و خوی را امتیاز شاخص او می‌داند و او را با حسین‌بن‌منصور حلّاج مقایسه می‌کند. سلطان‌ولد اولیا را از جنس اهل نفس نمی‌شمارد بلکه اولیا را وارثان انبیا می‌شمارد و آنان را همیشه در معرض بلا می‌داند و می‌گوید که شمس در برابر حسد حاسدان قونیه را ترک کرد:

وارهیـــد از چنیـــن خســـان مریـــد　　جـــان خـــود را ز مکرشـــان بخریـــد
(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۵۷)

خلق و خوی شمس به کسی همانند مولانا تاثیر ننهاده است آن هم چه تاثیری باید آن را تغییر بنیادین نام نهاد. ولی این تغییر در چه مدت زمانی صورت پذیرفت؟ در کتاب «*سیری در دیوان شمس*» می‌خوانیم:

> دراین که ملاقات شمس تبریزی در فکر جلال‌الدّین محمّد و تغییر جهت سیر روحی او تاثیر داشته و انقلابی در وی پدید آورده است، شبهه‌ای نیست ولی امارات خفی و جلی بر این دلالت می‌کند که قضیه به این شکل فجایی (= ناگهانی) غیر قابل تعقّل که مریدان معجزه دوست نقل می‌کنند صورت نگرفته است (دشتی، ۱۳۶۳: ۱۷۹).

یکی از ویژگی‌های اخلاقی شمس مثل مولانا این بوده که هرگز اهل خانقاه و خرقه نبوده است و علاقه‌ای به مرید بازی نشانی نداده است. استاد موحّد که در شناخت شمس و مولانا ید طولانی دارد و نسخه‌ای انتقادی و معتبر از «*مقالات* شمس» را از همّت بلند او در دست داریم در مقدمه‌ی کتاب «*قصّه‌ی قصّه‌ها*» یادآور شده است که: «شمس و مولانا هیچ یک اهل خانقاه داری و مریدی و مرادی نبوده و قیود و آداب تصوّف رسمی مثل موی بریدن و به چلّه نشاندن و غیره را برنمی‌تافته‌اند» (موحّد، ۱۳۸۶: ۱۷).

امّا با آن همه وسعت مشرب که در مولانا و شمس مشهود است، خلق و خوی آنان را مریدان و مردم عوام قونیه درنیافته‌اند و رفتارهای آنان را به دیوانگان و جادوگران نسبت داده‌اند. استاد بزرگ مثنوی شناس می‌گوید: «مردم قونیه و مریدان در خشم آمدند و بدگویی شمس آغاز کردند و مولانا را دیوانه و شمس را جادو خواندند» (فروزانفر، ۱۳۶۶: ۷۳).

خلق و خوی شمس در آیینه‌ی غزلیّات مولانا

شمس در غزلیّات مولانا رفتارهای عاطفی لاهوتی و اسمانی دارد و به قول خانم آنه‌ماری شیمل در کتاب «*من یادم و تو آتش*» شمس برای مولانا «*آتش طور*» و ندای رحمانی است:

> شمس همانند شجره النّار است که موسی (ع) از میان آن ندای خداوند را می‌شنید و چون شمس‌الدّین وی را خطاب می‌کند، مولانا صدای خداوند را از دهان او می‌شنود (شیمل، ۱۳۸۰: ۲۷).

تمام خلق و خوی شمس در آیینه‌ی غزل مولانا کمال مطلوب است. مولانا شمس را کمال یافته می‌بیند و جلوه‌های الاهی را در حرکات و رفتارهای او مشاهده می‌کند. در مقدّمه‌ی غزلیّات شمس تبریز دکتر شفیعی‌کدکنی می‌نویسد:

> شمس تبریز از نظر گاه مولانا مظهر کمال انسانیت است و مظهر کمال عشق و از دیدگاه مولانا این دو مفهوم رابطه‌ی اجتناب ناپذیر دارند که هر چه انسانیت کامل‌تر باشد، عشق از کمال بیشتری برخوردار است. زیرا عشق امانت الاهی است که تنها به انسان سپرده شده است

چون امانت‌های حق را آسمان طاقت نداشت　　شمس تبریزی چگونه گستریدش در زمین
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۹-۱۸)

خلق و خوی شمس در غزل مولانا شگفت انگیز است. شمس «صنم گریزپا» و «مه خوب خوش لقا» است و دمی سخت گرم دارد به گونه‌ای که با جادوگری و سحر و افسونش می‌تواند بر آب گره بزند و هوا را ببندد؟ در برابر جمال جمیل او زیبایان رونقی ندارند و چهره‌ی خورشید آسایش چراغ‌ها را خاموش می‌کند. او «عقیق گرانبها» است (همان/ غزل۷۲) شمس «شمس و قمر مولانا» و «سمع و بصر مولانا» و «سیمبر مولانا» و «کان زر» مولاناست. شمس «مستی سر مولانا» و «نور نظر مولانا» و «چیز دگر مولانا» است. شمس، «راه زن مولانا» و «توبه شکن مولانا» و «یوسف سیمین بر مولانا» است. شمس در نظر گاه مولانا «تاج نکورویان» و «نادر کمر» است. چهره‌ی شمس باغ و بهار مولانا و چشمانش مایه‌ی مستی مولانا و هستی‌اش مایه‌ی هستی مولاناست. مولانا از مرگ نمی‌ترسد چون شمس «آب حیات» اوست و از طعنه‌ها باکی ندارد چون «سپری» مانند شمس دارد و شمس «تاج ملکانه»ی اوست. شمس شهر عشق مولاناست و «بال و پر» اوست تا بال باز کند و به شهرهای معرفت پرواز کند و در آسمان عشق زیباترین معانی را شکار کند. شمس «شیرنر» مولاناست (همان/غزل۲۲۹) مولانا شمس را «آفتاب دولت» و «آرزوی جان‌ها» خطاب می‌کرد و چون به مجلس او وارد می‌شد می‌گفت:

باز از رضای رضوان درهای خُلد وا شد　　هر روح تا به گردن در حوض کوثر آمد
آن پادشاه اعظم دربسته بود محکم　　پوشید دلق آدم امروز بردرآمد
(مولوی، ۱۳۸۷: غ۳۱۳)

خلق و خوی شمس در نظرگاه مولانا شگرف است. دیدار شمس مایه‌ی حیات است چون مرده را زنده می‌کند و گریه را خنده، شمس «دولت عشق» است چون با دیدارش به مولانا «دولت پاینده» می‌بخشد. شمس به مولانا «دیده‌ی سیر» و «جان دلیر» می‌بخشد و با بخشیدن «زهره‌ی شیر» او را «زهره‌ی تابنده» می‌سازد. شمس می‌خواست مولانا از حالت هشیاری پیشین دست بردارد و طریق دیوانگی پیش گیرد و لایق خانه‌ی او شود و مولانا چنان سرمست و دیوانه می‌شود که «سلسله بند نده» می‌شود و از شدّت سرمستی «از طرب آکنده» می‌شود و زیرکی‌های عقل جزوی را کنار می‌نهد و «از همه برکنده» می‌شود و از قبله‌ی جمع بودن دست برمی‌دارد و «دود پراکنده» می‌شود. آن‌گاه مولانا دیگر آن شیخ پیشین نیست و بنده‌ی دستورات شمس می‌گردد و در سایه‌ی بال و پر شمس بال و پر خویش را فرو می‌ریزد و «بی پرو پرکند» می‌شود تا به افق‌های معرفت پرواز کند. آن «دولت نو» از مولانا می‌خواهد که خلق و خوی عادی را کنار بگذارد و از خلق و خوی او تبعیّت کند. آن «عشق کهن» از مولانا می‌خواهد از کنار او دوری نجوید و مولانا «ساکن باشند» می‌شود. شمس در نظر گاه مولانا «چشمه‌ی خورشید» بود و مس وجودش را بر اثر تابش آن خورشید الاهی «پست و گذارنده» می‌کرد و به مرحله‌ای از تغییر می‌رسید که دلش تابش جان پیدا می‌کرد و شکافته می‌شد و اطلس عشق و شور می‌پوشید و کهنگی‌ها

را کنار می‌گذاشت و از دلش خطور می‌کرد که «بیزارم از آن کهنه خدایی که تو داری/ هر روز مرا تازه خدایی دگر استی.» خلق و خوی شمس «بنده و خربنده» را به مقام «شاه و خداوند» می‌رساند. مولانا قابلیّت پذیرش نور شمس را داشت تا جایی که در سایه‌ی بخشش‌های شمس «روشن و بخشنده» و «اختر رخشنده» و در «گلشن خندنده» و درعالم معشوقی «فرّخ فرخنده» می‌شد. (مولوی، ۱۳۸۷: غزل ۴۶۹) اینک در اثر آن تاثیرپذیری‌ها در طول هفت قرن جهان معرفت از وجودش «فرّخ و فرخنده» و «گلشن خندنده» شده است.

نتیجه‌گیری

خلق و خوی شگرف شمس پارادوکسی است و رفتارهای عاطفی و غیرعاطفی‌اش بسیار نقیض هم دیگر و ناسازگار و ناهماهنگ است. این ویژگی‌های روانی در میان عرفای ایرانی اختصاص به خود او دارد. گاهی دلنواز و مهرورز است گاهی تندخوی و پرخاشگر. رفتارهای درونی و بیرونی این شخصیّت مرموز در آیینه‌های گوناگون انعکاس یافته است. اگر چه در معارف اسلامی تبحّر پیدا کرد. امّا از علوم ظاهری گریزان است و به جای آن گنجینه‌ی دلش را از گوهرهای درخشان و گران‌بهای عشق آکنده ساخته به گونه‌ای که در برابر فقیران و تهیدستان متواضع و فروتن و پیش توانگران مغرور و سرکش است و چنان نفوذی در دل‌ها دارد که افراد نا اهل را تربیت می‌کند و کفّار و منکران را می‌پذیرد امّا انعطاف ناپذیر است و کم حوصله. *مناقب‌العارفین* افلاکی و رساله سپهسالار از معتبرترین آثاری است که خلق و خوی شمس را منعکس ساخته‌اند. فرزند ارشد مولانا سلطان‌ولد نیز در اثر منثورش (*معارف*) و آثار منظوم خود (*ابتدانامه*، *انتهانامه* و *رباب‌نامه*) گوشه‌ای از رفتارهای عاطفی عشق را به تصویر کشیده است. در میان آثار منظوم و منثور مولانا کتاب قطور دیوان شمس آینه‌ی تمام نمایی است برای انعکاس ویژگی‌های رفتاری دورنی شمس که از شمس انسانی آسمانی ساخته که منش و خصوصیات رفتاری او را ماورای یک بشر عادی نشان داده است، بشری که در هیچ اثری حتی در مقالات شمس نشانی از آن نمی‌توان پیدا کرد.

منابع

ـ افلاکی، شمس‌الدّین احمد، (۱۳۶۲)، با تصحیح و حواشی و تعلیقات تحسین یا زیجی، انتشارات دنیای کتاب، تهران، چاپ دوّم.
ـ برزی، اصغر، (۱۳۹۳)، انواع ادبی متون منثور عرفانی، انتشارات نقش اندیشه، تهران، چاپ اوّل.
ـ دشتی، علی، (۱۳۶۲)، سیری در دیوان شمس، سازمان انتشارات جاویدان، تهران، چاپ ششم.
ـ زرّین‌کوب، دکتر عبدالحسین، (۱۳۸۹)، بحر در کوزه، انتشارات علمی، تهران، چاپ چهاردهم.
ـ زرّین‌کوب، دکتر عبدالحسین، (۱۳۶۴)، سرّ نی، انتشارات علمی، تهران، چاپ اوّل.
ـ زرّین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۴)، پله پله تا ملاقات خدا، انتشارات علمی، تهران، چاپ هشتم.
ـ سلطان‌ولد، محمّد بن محمّد، (۱۳۷۷)، معارف، به کوشش نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، چاپ دوّم.
ـ سلطان‌ولد، محمّدبن‌محمد، (۱۳۷۶)، ابتدانامه، به اهتمام جلال‌الدّین همایی، موسّسه‌ی نشر هما، تهران.
ـ سلطان ولد، محمّد بن محمد، (۱۳۵۹)، رباب نامه، به اهتمام علی سلطانی گرد فرامرزی، موسّسه‌ی مطالعات اسلامی، تهران.
ـ شمس تبریزی، محمّد بن‌ملک داد، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمّد علی موحّد، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ سوّم.
ـ شیمل، آن ماری، (۱۳۸۰)، من بادم و تو آتش، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای ، انتشارات توس، تهران، چاپ دوّم.
ـ صاحب‌الزّمانی، دکتر ناصرالدّین، (۱۳۶۹)، خطّ سوم، موسّسه‌ی مطبوعاتی عطایی، تهران، چاپ دهم.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزّمان، (۱۳۶۶)، زندگانی مولانا جلال الدّین محمّد مشهور به مولوی، انتشارات زوّار، تهران، چاپ پنجم.
ـ گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۵)، مولانا جلال‌الدّین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها، ترجمه‌ی دکتر توفیق هاشم پور سبحانی، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ سوم.
ـ گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۸۶)، مولویه بعد از مولانا، ترجمه‌ی دکتر توفیق ه. سبحانی، نشر علمی، تهران، چاپ سوّم.
ـ لوئیس، فرانکلین، (۱۳۸۴)، مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه‌ی حسن لاهوتی، نشر نامک، تهران، چاپ اوّل.
ـ لویزن، لئونارد، (۱۳۸۴)، میراث تصوف، ترجمه‌ی دکتر مجدالدّین کیوانی، نشر مرکز، تهران، چاپ اوّل.
ـ محمدی وایقانی، کاظم، (۱۳۸۵)، مکتب عرفانی تبریز، انتشارات نجم کبری، کرج، چاپ دوم.
ـ موّحد ، محمّدعلی، (۱۳۸۸)، قصّه‌ی قصّه‌ها، انتشارات کارنامه، تهران، چاپ اوّل.
ـ مولانا، جلال‌الدّین محمّد، (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریز، مقدّمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی‌کدکنی، انتشارات سخن، تهران، چاپ اول.
ـ مولانا، جلال‌الدّین محمد، (۱۳۸۸)، فیه‌مافیه، تصحیح و توضیح دکتر توفیق ه. سبحانی، انتشارات شرکت مطالعات، نشر کتاب پارسه، تهران، چاپ اوّل.

ـ مولانا، جلال‌الدّین محمّد بلخی، (۱۳۶۹)، مثنوی، تصحیح و تحلیل و توضیح و فهرست‌ها از دکتر محمّد استعلامی، انتشارات زوّار، تهران، چاپ اوّل.
ـ مولانا، جلال‌الدّین محمّد، (۱۳۶۱)، مجالس سبعه، با تصحیح و توضیحات دکتر توفیق ه. سبحانی، انتشارات کیهانی، تهران، چاپ اوّل.
ـ همایی، استاد جلال‌الدّین، (۱۳۶۶)، مولوی نامه، موسّسه‌ی نشر هما، ۲ جلد، تهران، چاپ ششم.

سیمانگاری عصر شمس

مهدی فجری[1]

چکیده

سیمانگاری عصر شمس، بستر زایش و گاهواره‌ی پرورش اندیشه‌ی او را بدست می‌دهد. جستن پاسخ برای موارد ابهام موجود در گفتار شمس و پی بردن به منظور اصلی سخنان رمزواره او که با خط سوم نگاشته شده، را قابل فهم‌تر می‌کند. علت بی‌قراری دائم و قرار گرفتن در موقعیت حمله و گریز پیوسته او را آشکار می‌کند و دلایل مورد سوء تعبیر قرار گرفتن، تحقیر و اهانت شخصیتی عاطفی و مهر ورز چون شمس را بیان می‌کند. سخن شمس، تنها آئینه‌ی شخصیت او نیست بلکه همچنان گواه انحطاط زمان اوست! اگر بخواهیم سخنان شمس را خارج از بستر زمان و مکان و بدون توجه به وقایع و شرایط آن روزگار تحلیل کنیم، دور نیست که به افسانه سرایی گرفتار شویم که این روش انتزاعی، یکی از آفت‌های بزرگ در شناخت گذشتگان است. نزدیک شدن و یا رسیدن به این مهم دست کم نیازمند مطالعه سه عامل فرساینده و سه نظام مسخ شده‌ی حاکم بر سرنوشت آن ایام است: ۱ـ نظام فدائیان الموت ۲ـ خلافت بغداد ۳ـ زمامداری خوارزمشاهیان. بررسی ناایمنی‌های اجتماعی و اقتصاد بیمار، پریشانی‌ها، ریاکاری‌ها، خان خان‌بازی‌ها و بی‌ضابطه‌گی‌ها نشان می‌دهد ملت ایران قرن‌ها، گرفتار چپاول مغول‌های خانگی بوده‌اند! و می‌توان دریافت که بزرگ‌ترین دشواری مردمان عصر شمس در درجه‌ی اول، ستمبارگی خود عمال حکومت است و مغول در ایران، گناه شوی گرگان خانگی شده‌اند! و لازم است سبب را در خود، جستجو نمائیم!

واژگان کلیدی: سیمانگاری عصر شمس، مولوی، تصوف عشق، روش انتزاعی.

---

۱. کارشناس ارشد پژوهشی مرکز تحقیقات و آموزش کشاورزی آذربایجان غربی

مقدمه

تاریخ عصر شمس جمع تمام عوامل ایجاد تزلزل و ناایمنی اقتصادی، اجتماعی و روانی! و فراهم گشت زمینه‌ی احتکار، تنگدستی و گرانی بی‌سابقه، در عین خودکامگی و بی‌خبری دهشتناک توانگران از درماندگی بینوایان! را دارا می‌باشد. دوران کودکی و آغاز نوجوانی شمس تبریزی مقارن یورش «اتابک ایلدگز» به آذربایجان و برده‌گیری و اسارت مردم آن سامان بوده است. سپس نوبت به طغرل بن ارسلان سلجوقی(طغرل سوم) ملقب به «رکن‌الدنیا و الدین ابوطالب طغرل بن ارسلان قسیم امیر المؤمنین» در ۵۷۱ ق می‌رسد که این خان جدید نیز زالووار از خون همسایگان و مردم شهرهای اطراف تغذیه کند. با افول ستاره‌ی اقبال سلجوقیان ایران، خلیفه عباسی«ناصرالدین بالله» از بغداد با سلطان تکش خوارزمشاه بر ضد سلجوقیان پیمان می‌بندد و لشکر بغداد و خوارزم، حمله‌های خود را به طغرل آغاز می‌کنند. و از این پس «حق چپاول» از سلجوقیان به خوارزمشاهیان به میراث می‌رسد.

شخصیت شمس الحق والدین، محمد بن علی بن ملک داد تبریزی (۶۴۵ – ۵۸۰ هـ. ق) از کودکی با دو احساس متضاد و توام «خود کمتربینی» و «خود برتربینی» پرورش یافته است. این دو احساس در وی از سویی نیاز به خودسازی، کمال‌گرایی و جستجوگری عمیق و از سویی دیگر غرور ابرمردی، مسئولیت رهبری مردمان و دستگیری از آنان را به شدت شکوفان ساخته است. مثال او حکایت تخم مرغابی (خایه‌ی بط) است که زیر مرغ خانگی قرار گرفته بود. شمس از کودکی به جای اشتغال به بازی و سرگرمی‌های کودکانه به مجالس وعظ شتافته و بزودی در می‌یابد که سوگمندانه، واعظان چراغی فرا راه ره گم کرده‌ای، در تیرگی‌ها نمی‌نهند، بلکه بیشتر دلهره می‌آفرینند! وی بر پدر خویش طعنه می‌زند و خود را از بن‌مایه‌ای برتر از وی می‌شمارد. شمس ابتدا مرید شیخ ابوبکر تبریزی سله‌باف (زنبیل‌باف) بود و چون کمالاتش از حد ادراک مردم درگذشت، در طلب اکملی دیگر سفری شد. شمس در آغاز فقه خواند و به فقیهان روی آورد. اما به زودی در یافت که از فقه چیزی جز پرداختن به مسائل استنجاء و طهارت، باقی نمانده است. سپس با درویشان در می‌آمیزد تا مگر نزد آنان قرار و آرام یابد لیکن بزودی در می‌یابد که دراویش نیز زاهدانی گوشه‌گیر و از واقعیت گریزانند. عموماً اهل لاف و گزاف‌اند و خویشتن را با وسائل مصنوعی با سبزک و حشیش، به اوهام، سرگرم می‌دارند.

این موج تصوف پرهیز یا زهد و گوشه‌گیری به ویژه از دوران بنی‌امیه (حکومت ۱۳۲ – ۴۱هـ. ق) هنگامی که یک باره بساط ساده‌ی خلفای راشدین (حکومت ۴۰ – ۱۱ هـ.ق) به بارگاه پر تجمل اموی به تقلید از بیزانس تبدیل گشت و اقتصاد چپاول برای پر کردن خزینه‌ی خلفای زرپرست دنیاگرای، جایگزین نظام مردم گرای اسلامی گردید، شکل می‌گیرد. در آن دوره در میان برخی اعتراض‌های مردمی، گروهی نیز راه زهد، پرهیز و خودداری از همکاری با یغماگران مال و جان مردم را در پیش گرفتند. اینان «نساک» یا زاهدان نخستین و پیشگامان «تصوف زهد» و مردم‌گریزی و چله‌نشینی بودند! شمس هنگامی که به زاهدان می‌پردازد، آنان را مردم گریزانی لاف زن و گرفتار خویشتن می‌یابد که از خدمت به مردم گریخته و در وسوسه و هوای حلاوت قبول خلق‌اند.

به متکلمان و فیلسوفان روی می‌آورد، اما بزودی در می‌یابد که آنان نیز عموماً یاوه می‌گویند و اگر سخن‌هایی می‌گویند همه «در وهم تاریک» و همه‌اش، به علت اولی، به متافیزیک، به ماوراءالطبیعه،

به فراسوی انسان و حال او، به گذشته‌ای موهوم و به آیندهای بس دور و بیرون از امکان درک و لمس تجربی می‌پردازند. «نحوی» در نظر او مظهر انحطاط صورتگرایی، فاجعه قالب پرستی و لفظ پردازی است. بنابر این به تخطئه «مکتب اصالت لفظ نحوگران» می‌پردازد و تمام عمرشان را بر فنا می‌شمارد!.

اشراف عـصر شمس، به تزویر، خانقاه می‌سازند و به ریا مجلس قرآن یا سماع صوفیانه بر پای می‌دارند. لیکن همچنان درویش آزارند. شمس سخت آزمای، همه طبقات و گروه‌ها را می‌آزماید. فرق میان صادق و کاذب را از روی گفتار و هم از کردار ایشان در می‌یابد. با دوست نمایان بیهوده گوی، و تقوی فروشان ریاکار و شهرت طلب بسیاری آشنا می‌شود.

شمس مـی‌بیند، حسـین‌بن‌منصور حلاج (۳۰۹ – ۲۴۴هـ . ق؛۹۲۲ – ۸۵۸ م) قربانی شهامت و صراحت بیش از حد خود شده است، نه آیین برگزیدهی خویش! او در می‌یابد المقتدر (نوزدهمین خلیفه عباسی)، مردی حرم باره که حرم سرای او را یازده هزار خواجه رومی و سودانی پاسداری می‌کنند در سیزده سالگی، بنام خلیفه‌ی خداوند تکیه بر مسند «خلفای راشدین» می‌زند و وزیر هرزه گویش حامدبن‌عباس، ظاهراً در مورد دگرگون نمائی «اناالحق» گویی حلاج، تا حد فراوانی به هدف خود رسیده است. چنان که تا امروز نیز، این سوء فهم از نهضت حلاج که خود را حق و دستگاه خلافت را باطل می‌شمرده است وجود دارد. پس از حلاج، اعدام عین‌القضات همدانی (۵۲۵ – ۴۹۲ هـ.ق/۱۱۳۰ – ۱۰۹۸ م) در دهه‌ی سوم سده‌ی ششم هجری/دوازدهم میلادی، در سن سی و سه سالگی، در همدان به جرم الحاد و اسلام‌گریزی و اعدام شهاب‌الدین یحیی سهروردی مشهور به شیخ اشراق (۵۸۷ – ۵۴۹ هـ .ق/۱۱۹۶ – ۱۱۵۹م)، در سی و هشت سالگی، به دست سلطان غیاث‌الدین فرزند صلاح‌الدین ایوبی در «حلب» نشان داد که روزگار، در طول سه قرن، برای انسان گرایان، به هیچ روی تغییری نکرده است و «روح بغداد» با حضور و بی‌حضور خلیفه، همچنان در همه جا، در «شام» یا در «همدان» حکمفرماست! از این‌روی، هنرمندان انسانگرای، درس خود را، از این قربانی‌ها گرفتند، و زبان از صراحت، بازپس کشیدند! و نبرد شیوهی مستقیم سخن گویی در رو یا روی حریف را رها کردند!

بدین ترتیب، شمس در این خدعه سرا، محتاطانه، به دنبال سقوط نظام حاکم و یا دست کم کاستن از سخت‌گیری‌های آن، برای تحقق مدینه‌ی فاضله‌ی انسان‌سالاری به جای تظاهر سالوسانه به خداسالاری دروغین معاویه پرور و خوارزمشاه آفرین از مردم بی‌خبر است. با پنهانکاری و یا تظاهر به متابعت از نظام حاکم و تبلیغ لزوم حفظ آن و به هنگام لزوم سودجویی از اسلحه‌ی شرع و چماق تکفیر، برای کوبیدن مخالفان یا همراهان بی‌احتیاط و نادان در راه پیمایی طولانی آرمانی خویش! است. شمس این جهان بازگونه را همچون ساحری توانمند مسئول وارونه دیدن یا به تعبیری عادت به دوبینی و کژبینی می‌داند. پس تمام تلاش او بر این است که راست‌بینی را به ما تعلیم دهد؛ امری که البته، چندان سهل و آسان نیست. باورداشت‌ها، نقدها، حمله‌ها، و آموزش‌های شمس همه برون فکنی‌های مردی ادب آموخته از بی‌ادبان است. شمس خرقه گرفته از رسول، زبان تند و گزنده‌ای دارد. در غریب و ناشناخته ماندنش تعمد دارد و مدام نعل باژگونه می‌زند. مرید کسی نبوده و مریدی قبول نمی‌کند. او فخر رازی (مرگ فخرالدین رازی برابر با حدود بیست و شش سالگی شمس بوده است) را که یکی از بزرگترین تفسیرهای خود از قرآن «تفسیر کبیر» را در دستگاه خوارزمشاه، همان مردی که ایران را به

مسلخ مغول فرو در کشانید با اسلحه‌ی خود او (قیافه‌های جدلی و چماق تکفیر مصلحتی) می‌کوبد! چون او دشمن عرفان است و بنابر قول مشهور یکی از عاملین مهم آوارگی بهاءولد از بلخ به شمار می‌رود: فخر رازی چه زهره داشت که گفت: محمد تازی چنین می‌گوید و محمد رازی چنین می‌گوید؟! این مرتد وقت نباشد؟ این کافر مطلق نبود؟ مگر توبه کند!

شمس در بهره‌جویتی از «حـدیث»، همانند هنرمتندی که هر لحظه از قلم مو و رنگ خود، به گونه‌ای دیگر در تصویری تازه بهره می‌جوید.

شمس در آغاز حمله‌ی مغول به ایران(۶۱۶ هـ .ق/۱۲۱۹ م) بالغ بر سی و پنج سال داشته است و وی در این سن، شاهد یکی از بزرگترین ضربه‌های تاریخ بر پیکر جامعه ایرانی بوده است. آری به گفته شمس در برابر فاصله دهشتناک طبقاتی و بی‌خبری عصر جباران، عمری بایست، تا این بدست آید! و این گونه است که در ایران سده‌های میانه، برای رهایی از ستمبارگی اهانت بار خوارزمشاهیان، از چنگیز (۶۲۴ – ۵۴۹ هـ .ق/۱۲۲۶ – ۱۱۴۵ م) استقبال می‌کنند و او را منجی و رهایی بخش خود می‌شمارند! ضربه‌ی مغول، تنها طشت رسوایی ارزش‌های درون تهی، بی‌بنیادی تظاهر ریاکارانه به نشخوار معیارهای فرسوه و فقدان همبستگی مردم و هیئت‌های حاکمه را درایران پیش از مغول از بام دعوی‌ها، فرواکنده است! (اقبال،۱۳۴۱).

شمس فرزند عصر انحطاط فرهنگ اسلامی ایران درآستانه‌ی مغول، رسوایی دعوی‌های درون تهی و جولان راهزنان دین و «مسلمان برونان کافر اندرون» است. وی شهر به شهر بطریقه و لباس تجار، در پی ابدال، در پی قطب‌های راستین، در پی رهبران بی‌پیرایه می‌گردد. هر جا از بزرگی، نامی می‌شنود، از وی نشانی می‌جوید تا مگر گمشده‌ی خود را بیابد.

کامل تبریزی زمزمه‌ی تصوف مردم گرا، تصوف عشق، و عرفان اجتماعی را از زاویه‌ی خانقاه «بونجیب»، عبدالقادر سهروردی، احیاناً همو که به سعدی بر فراز آب مقامات مردی و مردانگی آموخته است، آغاز می‌کند.

شمس کم و بیش چهل سال (۵۸۰ تا ۶۲۲ هجری قمری) از عمر خود را در دوره‌ی خلافت ناصر «الناصر لدین الله» سپری ساخته است. در این دوران، در مرکز جهان اسلام، فساد آن چنان بی‌پروا و همه‌گیر شده است که در درون مدرسه از خود خلیفه هم در نمی‌گذرند! و خلیفه ناصر خود در ساعتی گشت و گذار در دانشگاه بغداد در می‌یابد که بیشتر اهل مدرسه به منهیات مشغولاند! خلیفه‌ی زرپرست زن باره از گرایش هم‌جنس پسندانه‌ی طلاب خشمگین می‌شود و به انتقام، مشهورترین مرکز علمی آن روزگار و بزرگترین افتخار فرهنگی پایتخت خود را به خر می‌بندد و آنرا به طویله‌ی ستوران و اتراق‌گاه سگان مبدل می‌سازد! هر چند خود به زودی درمی‌یابد که چنین انتقام‌جویی و خشمی رسوا جز تفی سر بالا بیش نیست! چرا که الناس علی دین ملوکهم!

شمس بر ایـن عصر نشخـوار مـیراث فرهنگی گذشته، نازایی اندیشه، و بر این عصر سترونی خلاقیت‌ها با شدت و خشم می‌تازد. این بغداد در آستانه‌ی حمله‌ی مغولان است! در این بغداد است که شمس آوازه «شیخ اوحدالدین کرمانی» (خانقاه‌دار بزرگ بغداد) را که بساط درویشی و خانقاه نشینی گسترده است شنیده و مشتاقانه به دیدار شیخ نامدار می‌شتابد، لیکن او را نیز همچو بیشتر از دانشجویان

نظامیه، غرق در شاهدبازی و صورت‌پسندی می‌یابد. شیخ را می‌بیند که صورت‌پرستی و شاهد بازی را وسیله یا بهانه‌ی تجلی صورت حق در آینه‌ی جمال زیبارویان قرار داده است. پس سرخورده و مایوس بر وی بانگ می‌زند که «از پیش مردان دور شو!...تو آن نه‌ای که توانی! از بهر آن که ناتوانی!...صحبت من، کار تو نیست و حریف صحبت من نه‌ای!» (افلاکی ۴/۴) و ناچار با خشم از او روی باز بر می‌تابد و از بغداد نیز خارج می‌شود!

در جهان شمس، اگر خلیفه فاسد است و خوارزمشاه به بهانه‌ی عدم صلاحیت بغداد به فرمانروائی بر جهان اسلام، بدانسوی لشگر می‌کشد، تنها از پی بهانه می‌گردد و او خود، سوگمندانه شایسته‌تر از خلیفه نیست، بلکه از وی گرسنه‌تر است و احیاناً آزی سیری ناپذیرتر از او دارد! در این ایام، توانگران خودپرست، از کارگرانی که نیروی جسمانی خود را در طلب معاش عرضه می‌دارند، همانند دام‌ها، فربه‌ترین و نیرومندترینشان را بر می‌گزینند و ضعیفانشان را همچنان بیکار و گرسنه رها می‌دارند! و شمس خود این دست طرد را به جرم ضعف بنیه و در حال گرسنگی بر سینه‌ی خویش احساس کرده است.

فـدائیان الموت (۶۵۴ – ۴۸۳هجری قمری)، که در آغاز با تکیه بر تشیع اسماعیلی، تنها روشنی امید در آسمان تیره‌ی زندگی محرومان، نیروئی انقلابی و هوادار خلفای فاطمی مصر و ضد استعمار بغداد و امرای دست نشانده‌ی آن در ایران به شمار می‌رفتند لیکن در طول مدتی کوتاه‌تر از یک قرن (عصر شمس)، با صد و هشتاد درجه انحراف از اصل، تا حد آلت اجرای مقاصد سوء خلیفه بغداد و به عنوان سازمان جاسوسی خلیفه ناصر، برای خفه کردن هر نوع صدای اعتراض و وسیله‌ی استقرار حکومت وحشت در میان مردم ایران، سقوط کردند. این سازمان، ظاهراً همچنان وظیفه داشته است تا از خوبرویانی که مردم در پرده داشته‌اند برای ناصر کسب اطلاع کند و هر گاه خلیفه اراده می‌کرده است حتی زنان شوهردار را به جدایی از شوهران و پیوستن به خیل حرمسرای خویش ناگزیر می‌ساخته است! (هندوشاه نخجوانی). دیگر از ایدئولوژی و از آرمانگرائی فدائیان، از جهاد با ناحق به خاطر استقرار عدالت، جز نامی بیش بر جای نمانده بود! و فاجعه‌ی ملیجک‌ها و «حسن مازندرانی» که هم‌بستر نرینه‌ی امام اسماعیلی رودبار بشمار می‌رود تنها مشتی نمونه از خروار است و این وقایع همه در «الموت» در بناگوش زادگاه شمس و به هنگام حیات وی روی می‌دهد.

خواجه نصیر همان مردی که بنابر اصرار ناصرالدین ابوالفتح ابی‌منصور، رییس اسماعیلی قهستان، نه سال پیش از برخورد شمس و مولانا در قونیه دست به تالیف کتابی در اخلاق! می‌زند و به پاس ابتکار و تشویق ناصرالدین ابوالفتح، نام کتاب خود را اخلاق ناصری می‌نهد، هنگامی که بخت از الموتیان بر می‌گردد و بساط آنان به دست مغول برچیده می‌شود، به وزارت هولاکوخان نایل می‌گردد! خواجه ریاضی دان و فیلسوف، شاهد و موثر در سقوط بغداد و نویسنده‌ی رساله فتح بغداد است. بنابر کتاب «*اخلاق ناصری*‌اش» ما وی را به عنوان یک معلم و مربی اخلاق نسل‌هایش می‌شماریم و کتابش را هم چنان در امروز به فرزندان خود تدریس می‌کنیم، سی و یک سال بعد هنگامی که بخت از الموتیان بر می‌گردد و بساط آنان به دست مغول برچیده می‌شود این بار مقدمه‌ی تازه‌ای بر اخلاق ناصری می‌نگارد و یک باره قلم بطلان بر گفته‌های مقدمه‌ی پیشین خود فرو در می‌کشد، و آن را یکسره دروغی مصلحت آمیز، نبرد شیوه‌ای به خاطر تنازع بقای خویش معرفی می‌دارد.

شمس در عصر استبداد خودکامگان، در عصر آموزش تسلیم و رضا، در عصر گله‌پروری توده‌ها، پرخاشگری می‌آموزد. به جای خاموشی گزینی، به جای درس مدارا، مردم را به اعتراض، به ایستادگی و به عمل متقابل در برابر ناروائی‌ها تشویق می‌کند و این‌ها همه خلاف آموزش‌های متداولی است که از تصوف عموماً انتظار می‌رود. بدین سان شمس یک صوفی پرخاشگر، یک صوفی تهدیدگر و یک انقلابی ضد یاسای چنگیزی است!

به عقیده شمس در جایی که سراسر ادراک ما را حجاب فرا گرفته است، معرفت راستین وحقیقت تمام، چگونه می‌تواند چهره نماید؟ و معارف بازاری را، چگونه اعتباری تواند بود؟ گرایش‌ها و گریزها، ستایش‌ها و نکوهش‌ها، حمله‌ها و دفاع‌ها، بر چه استوارند؟ حکمرانان کیستند؟ جز خودکامگانی بی‌خبر از رنج زیردستان؟ جز خودپرستانی تنها در بند بزرگداشت خویشتن؟ و در حقیقت حکومت چیست؟ جز تسلط بر نفس خویشتن؟ جز فرمانروایی بر خودخواهی‌ها، جز سلطه بر خودکامگی‌ها، جز غلبه بر قهرها، و جز پیروی بر دیگر آزادی های خویش؟ کوتاه سخن، بر روابط انسان‌ها چه چیز حکم فرماست؟ جز نفاق؟ جز دورویی؟ جز بیگانگی از حقیقت؟ جز آزمندی و سوء نظر؟ جز خودخواهی و بی‌اعتنایی نسبت به رنج دیگران؟ جز فریب؟ جز دعوی‌های درون تهی؟ و در این میان سهم مردان راستین چیست؟ جز خون دل خوردن؟ و با آنان چه می‌کنند؟ جز دشمنکامی و کینه توزی؟. شمس بت شکن است و هیچ قالبی را دربست و برای همیشه نمی‌پذیرد. از هیچ بتی، از هیچ ابر مردی، بی‌نیش نقد، بی تازیانه‌ی طنز، بی‌پرخاش مستقیم در نمی‌گذرد. شمس با دریغی گرانبار، از خود می‌پرسد که آخر: نظام جامعه و طبقات آن چرا چنین فاسد شده‌اند؟! تلاش‌ها، چرا بیشتر خودخواهانه‌اند؟! رهبران چرا بی‌خبراند؟! واعظان چرا، هراس انگیزند؟! اندرزها، چرا زهرآگین‌اند؟! مردمان بر سر گنج، چرا تنگدست‌اند؟! نیازمندان بر لب آب، چرا تشنه‌اند؟!

شمس پی آمد نفوذ تباهی فرهنگی و فساد عمومی جهان خود را، در یکایک طبقات به اصطلاح روشنفکر زمان خویش، لمس و احساس کرده است و از این‌رو طبعش به نفی وضع موجود، واژگونگری ارزش‌ها، برای نوسازی جامعه و فرهنگ آن، متمایل می‌گردد! در این میان درخشش ستارگانی پر فروغ چون ابوالحسن خرقانی، بایزید بسطامی، سنایی، سعدی، حافظ و عطار در آسمان آن شب‌ها توان بخش ایجاد غنای فرهنگی برای توده های مردم ایران هستند. شمس از راهبران بزرگ تصوف عشق در عصر پریشانی ضابطه‌ها و جدایی انسان‌هاست و مرغان در *منطق‌الطیر* عطار هر یک مظهری از انسان‌های جدا از یکدیگر بشمار می روند! سیمرغ رمزواره‌ی وحدت ملی در مدینه‌ی فاضله‌ی عرفان اجتماعی ایران است که نتیجه عشق، ترکیب و اتحاد مرغان پراکنده است!

شمس پرنده، مرغی است که هر دانه را بر نمی‌گیرد، قلب بیگانه‌ای است که هر زمزمه‌ای برایش بانگ عزا و هر چشم اندازی برایش گنگ و بی‌حاصل است. او در بی‌قراری زندگی می‌کند و بهشت برایش بیهودگی رنگینی است. او به دنبال رهایی از دوزخ این بهشت است و در میان آفریده‌های رنگارنگ تنهاست. درد شمس درد «بی‌کسی» است پس ملول از دیو و دد، چراغ به دست، شهر به شهر در پی یافتن کسی از «جنس خود» است. کسی که بتواند در او بیارامد.

هجرت مولانا از بلخ به قونیه

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴ هجری قمری در بلخ زاده شد. پدر او مولانا محمدبن حسین، خطیبی است که به بهاءالدین ولد معروف شده است و نیز او را با لقب سلطان العلماء یاد کرده‌اند. بهاءولد از اکابر صوفیه و اعاظم عرفا بود و خرقهٔ او به احمد غزالی می‌پیوست. وی در علم عرفان و سلوک سابقه‌ای دیرین داشت و از آن رو که میانهٔ خوشی با قیل و قال و بحث و جدل نداشت و علم و معرفت حقیقی را در سلوک باطنی می‌دانست و نه در مباحثات و مناقشات کلامی و لفظی، پرچمداران کلام و جدال با او از سر ستیز در آمدند، از آن جمله فخرالدین رازی بود که استاد سلطان محمد خوارزمشاه بود و بیش از دیگران شاه را بر ضد او برانگیخت. بهاءولد یکی از مهم‌ترین موجبات ترک زادگاه خویشتن را در یادداشت خاطرات زندگی خود، چنین اعلام می‌کند که: خوارزمشاه، ترک خان و مان و بچگان گرفته است، تا ملکی می‌تواند گرفتن! هنگامی که خوارزمشاه با عزیزان خود چنین می‌کند، دیگر از وی در مورد دیگران چه انتظاری می‌توان داشت؟ (بهاءولد، ۱۳۳۸)

بهاءولد که نمی‌تواند در قلمرو خوارزمشاه بماند، سرگردان و رهزده به هر دیار که می‌رسد، بر اثر مشاهده‌ی فساد و فتنه و ستمبارگی رهبران محلی ناچار از منزل گزیدن در مکان‌های ناایمن چشم فرو می‌بندد. پدر مولانا به کوچ خویش تا آسیای صغیر، ادامه می‌دهد. در دمشق چون بزرگان شهر به او پیشنهاد ماندن می‌کنند پاسخ می‌دهد که سلاطین و امرای این دیار اغلب به فساد و لواطه مشغولند. نشاید در این مقام مقیم بودن! سرانجام علاءالدین کیقباد (۶۳۴ – ۶۱۶ هـ . ق) از سلاجقه روم که پادشاهی هنرمند و دانشمند بود قاصدی فرستاد و او را به قونیه دعوت نمود. پدر مولانا از همان بدو ورود به قونیه مورد توجه عام و خاص قرار گرفت تا این که سرانجام شمع وجودش در حدود سال ۶۲۸ هجری قمری خاموش شد و در قونیه به خاک سپرده شد. در آن زمان مولانا جلال‌الدین گام به بیست و پنجمین سال حیات خود می‌نهاد، مریدان از او خواستند که بر مسند پدر تکیه زند و بساط وعظ و ارشاد بگسترد. سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی(۶۳۷ – ۵۶۱ هـ .ق) که در جوانی به بلخ رفته و در زمره مریدان صدیق و پاکدل بهاءولد ـ پدر مولانا ـ درآمده بود در سال۶۲۹ هـ .ق بار سفر بر بست تا به دیدار مرشد خود سلطان‌العلماء در قونیه برسد. شهر به شهر راه پیمود تا اینکه به قونیه رسید و سراغ سلطان‌العلما را گرفت، غافل از آنکه او یک سال پیش از این، خرقه تهی کرده و از دنیا رفته بود. وقتی که سید ترمذی نتوانست به دیدار سلطان‌العلماء نائل شود رو به مولانا کرد و گفت در باطن من علومی است که از پدرت به من رسیده این معانی را از من بیاموز تا خلف صدق پدر شود. مولانا نیز به دستور سید به ریاضت پرداخت و مدت نه سال با او هم‌نشین بود و زان پس برهان‌الدین در قیصریه رحلت (۶۳۷ ه.ق)کرد.

طلوع شمس

مولانا در سی و هشت سالگی مفتی حنبلی(افلاکی، ۱۹۶۱) و سرآمد دانشمندان دینی دوران خود بود و مریدان و عامه مردم از وجود او بهره‌ها می‌بردند. روز شنبه ۲۶جمادی الآخر سنه ۶۴۲ هجری قمری مولوی با خرسندی و بی‌خیالی از راه بازار به خانه باز می‌گشت که ناگهان درویشی ناشناس در معوج البحرین (محل تلاقی دو دریا)، از میان جمعیت پیش آمد و گستاخ وار عنان فقیه و مدرس پر مهابت شهر

را گرفت و در چشم‌های او خیره شد و گستاخانه سؤالی بر وی طرح کرد: صراف عالم معنی، محمد(ص) برتر بود یا بایزید بسطام؟ مولانا لحظه‌ای تأمل کرد و گفت: بایزید تنگ حوصله بود با جرعه‌ای سیراب شد. محمد دریانوش بود و دارای استقساء عظیم، به یک جام عقل و سکون خود از دست نداد. مولانا این را گفت و به مرد ناشناس نگریست، در نگاه‌های سریعی که بین آنها رد و بدل شد بیگانگی تبدیل به آشنایی گشت. نگاه شمس به مولانا گفته بود از راه دور به جستجویت آمده‌ام و با این بار گران علم و پندار چگونه به ملاقات می‌توانی رسید؟ و نگاه مولانا به او پاسخ داده بود: مرا دریاب و این بار مزاحم را از شانه‌هایم بردار. آفتاب دیدار این قلندر گمنام و درویش تاجرنما، قلب و روح مولانا را چنان بگداخت و جرقه‌ای در جان باروتی او انداخت که ترک مسند تدریس و کرسی وعظ گفت. شمس به آن بنده نازنین گرفتار در میان قوم ناهموار که او را به زیان می‌بردند پیشنهاد قمار کرد بی‌آن که هیچ وعده بردن دهد. شمس پی برد که مولوی عالمی از اهل طریق و در واقع یک غزالی خائف است. او در یافت رشته‌ای از تعلقات و ملاحظات فرهنگی و پرواهای دینی همچون بندهایی، پای این عقاب را بسته و او را به یک مرغ خانگی مبدل ساخته است. پس او را از بالاترین سطوح این تعلقات (خانواده، مطالعه کتاب، تدریس، رفتن پیش دوستان و ...) منع نمود. شمس او را از پاره دوزی در دکان باز داشت. عشق را به او هدیه نمود اما نه عشقی آسان، بلکه از همان آغاز، عشق را برایش با مشکل‌ها نمایاند.

مولانا جلال‌الدین مولوی فرمود، چون شمس‌الدین به من رسید ... به تحکم تمام فرمود که: دیگر سخنان پدرت را مخوان! راز این همه تحکم و منع شمس از خواندن سخنان بهاءولد در آنست که بهاءولد فقیهی زاهد است و به موج قدیم تصوف، به موج زهد و پرهیز و به موج خودگرایی تعلق دارد. و شمس می‌خواهد مولوی را به موج نو، به تصوف عشق به تصوف مردم‌گرا دعوت نماید و معارف بهاءولد و دیوان متنبی و رساله‌ی قشیریه تالیف ابوالقاسم قشیری (۳۷۶–۴۶۵ه/۹۸۶–۱۰۷۲م) و ... را مانع راه خویش می یابد! مولانا پا در آتش و دل در گرو تصوف عشق می‌نهد. پس از درس و مکتب پرهیز کرده و چون موسی در پی خزر می‌رود.

تفاوت‌های عظیمی میان کردار شمس و مولانا وجود دارد. شمس به شدت هنجارگریز که با هیچ کدام از هنجارهای اجتماعی هماهنگی ندارد. روش او ستیز است و خشم در حالی که در مولانا مطلقاً خشونت وجود ندارد. شخصیت مولانا هنجارگرا و مبتنی بر مدارا و محبت و به شدت متوجه مخاطب است و همه‌ی کلامش را در سطح مخاطب جمع می‌کند، مولانا هیچ گاه سخنی که بالاتر از حد متعارف باشد نمی‌گوید در حالی که مخاطب عام برای شمس هیچ ارزشی ندارد و تقریباً همه‌ی کلامش چیزهایی است که دیگران با آن مخالف‌اند. شمس، در همین حرف‌هایی که از او به‌جا مانده نکته‌هایی گفته است که هیچ کدام از عرفای ما در طول تاریخ نگفته‌اند. شمس نازل‌ترین نوع شخصیت خود را به هنگام سخن گفتن می‌داند. به «اقتصاد سخن»، سخت پایبند است و از پرگویی گریزان، شمس در جهان باژگونه سخن مقلوب می‌گوید. شمس علیرغم تفاوت‌های شخصیتی موجود، نوآموز مکتب خود را اندک اندک، ماهرانه و آگاهانه، برای رازگرایی، برای پذیرش باطنی گری، برای ورود به فراسوی ظاهر همساز خود، آماده ساخت! استاد عشق به سجاده نشین با وقار آموخت که عشق نباید تو را به تسلیم وادار کند. عشق باید خلاقیت‌ها را در تو به ظهور برساند. معشوقی که عاشقش را تابعیت و تسلیم یاد می‌دهد در واقع او

را می‌کشد. اما معشوقی که به عاشق راه خلق جهان‌های تازه را یاد می‌دهد او را زنده می‌کند.

تصوف عشق کوشش برای تعیین ضابطه برای جهانی نابسامان است! تصوف عشق باید با یاس‌ها و هراس‌ها پیکار کند از اینرو به شور، به هیجان، به شادی و به پای کوبی‌های دسته جمعی نیازمند است. پس سماع را فریضه‌ی مذهب خویش می‌شناسد. تصوف عشق به حرارت، به دلگرمی و به اعتقاد گرم کننده نیازمند است نه به سخنان دلسرد کننده و هراس آور. شعر موزون، موسیقی، و رقص در تصوف عشق وسیله‌ی تلطیف عواطف و سبب کاهش خشونت‌ها، آموزش محبت در جهانی پر نفرت، کار ابزار همگرایی‌ها، آشنایی‌ها و دوستی‌ها، چاره‌جوی جدایی‌ها و درمان تنهایی‌هاست! نه هدف. چنانکه طفلی رنجور شود، و از شربت طبیب، نفرت نماید و ابته فقاع (شیره) خواهد. طبیب حاذق ... دارو را، در کوزه‌ی فقاع کرده بدو دهد تا به وهم آنکه فقاع است، شربت را، برغبت بنوشیده ... مزاج سقیم او مستقیم گردد! (افلاکی، ۳ /۱۱۶). تصوف عشق آیین گوشه‌گیری نیست، تصوف جمع است نه تصوف انفراد! مذهب مردم گریزی نیست، ریاضت در خلوت نیست، چله‌نشینی نیست. تصوف زندگی در میان مردمان است. زیستن برای آنان است. تصوف چله‌شکن، تصوف توده گراست. شاید مولوی سماع و شعر موزون فارسی را آگاهانه و به عمد بخاطر نزدیک شدن به توده‌ی مردم و بالا برد سطح درک آنان، به خاطر رهانیدن غریق از گرداب نادانی‌ها برگزیده است. شعر موزون در تصوف عشق وسیله‌ی تلطیف عواطف و سبب کاهش خشونت‌ها، آموزش محبت در جهانی پر نفرت، کار ابزار همگرایی‌ها، آشنایی‌ها و دوستی‌ها، چاره‌جوی جدایی‌ها و درمان تنهایی‌هاست! نه هدف. چنانکه طفلی رنجور شود، و از شربت طبیب، نفرت نماید و ابته فقاع (شیره) خواهد. طبیب حاذق ... دارو را، در کوزه‌ی فقاع کرده بدو دهد تا به وهم آنکه فقاع است، شربت را، برغبت بنوشیده ... مزاج سقیم او مستقیم گردد! (افلاکی، ۳ /۱۱۶)

غروب موقت شمس

رفته رفته آتش حسادت مریدان خام طمع زبانه کشید و خود نشان داد. آنها می‌دیدند که مولانا مرید ژنده پوشی گمنام گشته و هیچ توجه‌ی به آنان نمی‌کند از این رو فتنه‌جویی را آغاز کردند و در عیان و نهان به شمس ناسزا می‌گفتند و همگی به خون شمس تشنه بودند. شمس از گفتار و رفتار گزندهٔ مریدان خودبین و تعصّب کور و آتشین قونویان رنجیده شد و چاره ای جز کوچ ندید. از این رو در روز پنجشنبه ۲۱ شوّال سال ۶۴۳ هجری قمری قونیه را به قصد دمشق ترک گفت. شمس در حجاب غیبت فرو شد و مولانا نیز در آتش هجران او بی‌قرار و ناآرام گشت. مریدان که دیدند رفتن شمس نیز مولانا را متوجه آنان نساخت لابه کنان نزد او آمدند و پوزش‌ها خواستند. مولانا فرزند خود سلطان‌ولد را همراه جمعی به دمشق فرستاد تا شمس را به قونیه باز گردانند. سلطان‌ولد هم به فرمان پدر همراه جمعی از یاران سفر را آغاز کرد و پس از تحمل سختی‌های راه سرانجام پیک مولانا در ذیحجه‌ی سال ۶۴۴ هجری قمری به شمس دست یافت و با احترام پیغام جان سوز او را به شمس رساند و آن آفتاب جهان‌تاب عزم بازگشت به قونیه نمود. سلطان‌ولد به شکرانهٔ این موهبت یک ماه پیاده در رکاب شمس راه پیمود تا آنکه به قونیه رسیدند و مولانا از گرداب غم و اندوه رها شد.

غروب دائم شمس

مدتی کار بدین منوال سپری شد تا اینکه دوباره آتش حسادت مریدان خام طمع شعله‌ور شد. توبه شکستند و آزار و ایذای شمس را از سر گرفتند. شمس از رفتار و کردار نابخردانهٔ این مریدان رنجیده خاطر شد تا بدانجا که به سلطان‌ولد شکایت کرد: او چندین بار این سخنان را تکرار کرد و سرانجام به روایتی در آن سال کشته (شفق، ۱۳۹۴) و به قولی دیگر غیبت نمود و ناپدید شد. بدین‌سان، تاریخ رحلت و چگونگی آن بر کسی معلوم نگشت. پس ازآن حال مولانا بسیارآشفته بود تا جایی که با کسی حرف نمی‌زد و در این زمان این طبع ظریف چون نی بر لبان خدا به بهانه شمس، بیش از هفتاد هزار بیت در ۵۵ بحر مختلف، غزلیات بسیار شورانگیز سرود که امروز پس از گذشت حدود هفتصد سال از بهترین ستاره‌های درخشان ادبیات فارسی است (فروزانفر، ۱۳۳۷).

نتیجه‌گیری

بدین سان، می‌توان دریافت که این، تنها مولوی نیست که متاثری شیدا از شمس است. و نیز، شمس، تنها یک زایشگر معنوی مولوی، بدون هیچ‌گونه تاثیرپذیری و شوریدگی، از این برخورد و آفرینندگی نیست بلکه در آن واحد، مرید و مراد، موثر و متاثر، شیداگر و شیفته‌ی قطب دل و حواری خویشتن است! شاید این دو لطف حسن دارای سودای سر بالا، برای همدیگر بهانه بودند و رسن!

منابع

ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۹۶۱)؛ مناقب‌العارفین. تصحیح تحسین یازیجی، انتشارات انجمن تاریخ ترک، ترکیه، آنکارا، جلد ۲.
ـ اقبال، عباس، (۱۳۴۱)، تاریخ مغول، انتشارت امیرکبیر، تهران، ایران، چاپ دوم.
ـ بهاء ولد: (۱۳۳۸)، معارف، مجموعه‌ی مواعظ و سخنان سلطان‌العلماء بهاءالدین ولد، جزء ۴، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات وزارت فرهنگ، تهران، ایران، چاپ ۲۲.
ـ طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۴۶)، اخلاق ناصری، انتشارت جاویدان علمی، تهران، ایران.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۱۵)، احوال و زندگانی مولانا جلالالدین محمد، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۳۷)، یادنامه مولوی (مجموعه سخنرانی‌های بیست تن بمناسبت هفتصدمین سال مولوی)، انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران، تهران، چاپ اول.
ـ شافاک، الیف، (۱۳۹۵)، ارسلان فصیحی ملت عشق، انتشارت ققنوس، تهران، ایران، چاپ پانزدهم.
ـ ناصرالدین صاحب الزمانی، محمد حسین، (۱۳۸۹)، خط سوم. در باره‌ی شخصیت، سخنان و اندیشه‌ی شمس تبریزی، انتشارات عطایی، تهران، ایران، چاپ ۲۲.
ـ نخجوانی، هندوشاه، (۱۳۴۴)، تجارب السلف، تصحیح عباس اقبال، انتشارات طهوری، تهران، ایران، چاپ ۲.

زندگی عاریتی و اصیل در *مقالات* شمس تبریزی

میلاد صلاحی خلخالی[1]
سعید بزرگ بیگدلی[2]
حسینعلی قبادی[3]

چکیده

زندگی اصیل و عاریتی که از نکات مورد توجه و عنایت بسیاری از فیلسوفان و متفکران در طول تاریخ بشری بوده است، بیشتر به صورت مدون و گسترده نزد فیلسوفان و روانشناسان اگزیستنسالیست مورد مداقه و پژوهش قرار گرفت. وفق این تفکر، انسانی اصیل می‌زید که عقاید، عواطف و به طور کلی سبک زندگی خودش را به محک شخصی بزند و بر مبنای فهم خویشتن عمل کند. بنابراین می‌توان گفت اصالت در این تعریف جهان را از دریچه‌ی چشم خویشتن دیدن است. در مقابل اگر کسی تقلید کند، تعبد ورزد، به دنبال همرنگی با جماعت باشد و فریب اکثریت را به خورد زیستی عاریتی خواهد داشت. عاریتی زیستن یعنی به دنبال خوش‌آمد و بدآمد دیگران بودن و نیازموده زیستن. این طر تفکر به نحو اغلبی و اکثری در متون ادب عرفانی و علی‌الخصوص *مقالات* شمس تبریزی قابل ردیابی و توجه است. شمس تبریزی در نوع زندگی شخصی‌اش کاملا اصیل می‌زید و به انحاء مختلف زوایای و خفایای آن را در مقالات ارزیابی کرده است و بدان عنایت داشته. وی به بساری از لوازم زندگی اصیل همچون بی‌توجهی به رد و قبول خلق، صداقت در گفتار و رفتار، عدم تقلید، درون‌نگری و ... التزام می‌ورزد و همچنین زیست اصیل را به عنوان یک چارچوب و نمای کلی برای زندگی اخلاقی و سلوک عرفانی موکدا تأکید می‌کند. این موضوع در تمثیل‌ها و نمادهای وی نیز به خوبی قابل مشاهده است. نظرات و ی در باب بسیاری از افراد معاصر و یا قبل از وی نیز بیان‌گر تفکر کاملا اصیل وی است و البته در نگاه مولوی نیز به تفرد و اصالت شمس اقرار شده است.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، مقالات شمس، اگزیستانسیالیسم، زندگی اصیل و عاریتی.

---

۱. دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، زبان و ادبیات فارسی، علوم انسانی، تربیت مدرس
۲. دانشیار، زبان و ادبیات فارسی، زبان و ادبیات فارسی، علوم انسانی،تربیت مدرس
۳. استاد، زبان و ادبیات فارسی، زبان و ادبیات فارسی، علوم انسانی،تربیت مدرس

مقدمه

نام شمس تبریزی به عنوان یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های عرفانی، همیشه مورد توجه عام و خاص بوده است، اما چنانکه شایسته است به زوایای نظام اندیشگانی وی عطف توجه نگردیده است. بی‌تردید شمس حقی بزرگ به خاطر آتشی که در بیشه‌ی اندیشه‌ی مولانا زد، بر گردن هستی دارد و عرفان تا همیشه وام‌دار اوست، اما شخصیت و تفکرات خود وی نیز، تفکراتی ارزنده و افروخته است و باید به آن توجه ویژه داشت. مقالات شمس تبریزی بهترین سند برای درک و دریافت دقیق احوالات وی و همچنین تفکرات ذوقیمت اوست. یکی از برداشت‌هایی که می‌توان در مقالات به آن دست یافت تأکید وی بر زیست اصیل و دوری از زیستن عاریتی با تمام مختصات و کیفیات آن است. شمس چه در مشی شخصی و چه در آموزه‌هایش، بر زیستن اصیل و به محک شخصی زدن زندگی اهتمام خاص دارد و مستمعان را از تقلید بر حذر می‌دارد. این قسمت از آموزه‌های شمس پرنده کمتر مورد عنایت محققان بوده است و در کتاب یا پژوهشی به طور مجزا یا حتی پراکنده به آن توجه نگردیده است که در این مقاله سعی می‌شود با نمونه‌ها و توضیحاتی به آن اشاره گردد.

زندگی اصیل و زندگی عاریتی

تفکر انسان فردیت یافته و زندگی اصیل با سورن کی‌یرکگور، به عنوان پدر مکتب اگزیستانسیالیسم، به طور چشم‌گیری پا به عرصهٔ آثار اندیشه‌ورزان گذاشت اما سابقهٔ آن را می‌توان در اولین گام‌های فلسفه‌ورزی، یعنی سقراط، پی‌جویی کرد. سقراطی که می‌گفت: زندگی نیازموده ارزش زیستن ندارد. این لزوم به آزمودن زندگی در نظر سقراط را باید لزوم به محک شخصی زدن عقاید فرد دانست. یعنی فرد بر اساس دیدگاه‌های خود به آزمون عقاید و اندیشه‌ها برود.

> سقراط این نوع زندگی را که در آن عقایدی را بدون اینکه خود، شخصا محک زده باشیم و آزمایش کرده باشیم، می‌پذیریم، زندگی نیازموده می‌نامید .... فقط آن زندگی‌ای به زیستن می‌آرزد که آن را آزموده باشیم. به این معنا که خود، نسبت به به باورهایی که در تصمیم‌گیری‌های عملی موثرند، مداقه ورزیده باشیم و تامل کرده باشیم که این عقیده درست است، یا نادرست. اگر درست است، آن را مبنای تصمیم‌گیری‌های خود قرار دهیم حتی اگر همهٔ عالم آن را نادرست بدانند و اگر نادرست است، آن را مبنای تصمیم‌گیری‌های خود قرار ندهیم، حتی اگر همه عالم آن را درست بدانند (ملکیان، ۱۳۹۴: ۴۱۶).

در نظـر کی‌یرکگور به مثابه‌ی پدر اگزیستانسیالیسم نیز، سقراط شخصیتی شگفت‌انگیز و قابل ستایش است. این شگفت انگیزی سقراط برای کی‌یرکگور را می‌توان همان جذابیت زندگی اصیل دانست. سقراط علی‌رغم تمام فشارهای بیرونی و غوغای عوام و تهدید و تطمیع هیئت حاکم، چون بر اساس محک شخصی خویش به نتایجی رسیده بود، آن را تغییر نمی‌دهد و از تقلید و تبعیت از نظر دیگران (تقلید و تبعیتی که بدون ارائهٔ دلیل است و فرد در آن قلباً و منطقاً قانع نمی‌شود) دوری می‌کند. کییرکگور در مقام توصیف و ستایش عمل او می‌نویسد:

سقراط همه زندگیش را بر سر اعتقادش به خطر می‌افکند، او شجاعت رویارویی با مرگ را دارد، و با آن شور و عشق نامتناهی چنان طرحی برای زندگیش ریخته است که باید آن را پذیرفت ... آیا برهانی بهتر از این می‌توان برای جاودانگی روح عرضه کرد؟ (اندرسون،۱۳۹۳:۸۳)

هـر چند همان‌طور که گفته شد اگزیستانسیالیسم و به تبع آن تفکر زندگی اصیل از قرون اخیر میلادی و با افکار سورن ابو کی‌یرکگور دانمارکی مدون شد اما بسیاری از افراد چه در ادبیات، چه فلسفه و چه در روانشناسی به آرمان اصالت پرداخته‌اند.

تعریف اصالت

باید گفت تعریف اصالت نیز همچون تعریف سرچشمه‌اش، یعنی اگزیستانسیالیسم، (اگر بنا را بر همان تعریف جامع افراد و مانع اغیار ارسطویی بگذاریم) کار مشکلی است. زیرا هرقدر تعاریف انتزاعی‌تر باشد جامعیت و مانعیت مشکل‌تر خواهد بود حال اینکه، در این حوزه نیز افرادی با عقاید بسیاری متفاوت دست به قلم برده‌اند. افرادی که پرسش‌ها و دغدغه‌های مشترکی داشته‌اند اما به جواب‌ها و راه حل‌های مختلفی رسیده‌اند.

برای درک بهتر اصالت می‌توان این‌گونه توضیح داد که:

زندگی اصیل، زندگی‌ای است که در آن، انسان به خود وفادار است؛ وفادار بودن به خود، در التزام خود حرکت کردن و در معیت خود زیستن. هر وقت وفاداری به خود فدای وفاداری به دیگری یا دیگران شود، زندگی ما عاریتی خواهد بود، نه اصیل. وفاداری به خود، به معنای واضح‌تر، براساس فهم خود عمل کردن و خود را مبنای تصمیم‌گیری‌های عملی قرار دادن است. هر کس در زندگی خود، فقط بر اساس فهمش و بر اساس آن‌چه در فاهمه‌اش واقع شده است، تصمیم‌گیری کند و فهم خود را تعطیل نکند زندگی اصیل دارد. وقتی فهم خود را تعطیل می‌کنیم که زندگی را بر اساس سنت‌های نیازموده، تعبّد، تقلید، افکار عمومی، هم‌رنگی با جماعت، محبوبیت را به هر قیمتی حفظ کردن و کسب رضای مردم ادامه می‌دهیم. در واقع، وقتی بر این مبانی تصمیم می‌گیریم و در مقام عمل به این صورت عمل می‌کنیم زندگی‌اصیل نداریم (ملکیان،۱۳۹۴:۴۵۰).

بنابر این می‌توان زندگی اصل را تلاشی برای دیدن جهان از چشم خویشتن نامید. به جای این‌که با چشم دیگران به امور معرفت پیدا کرد.

برخی از تفکرات، تصمیمات و کارهایی که به عهده می‌گیریم یا با آن‌ها موافقت می‌کنیم و می‌پذیریم (به عنوان عملی که باید انجام دهیم یا مورد موافقت ماست) واقعا متعلق به خود ما نیست و در نتیجه، به طور اصیل و موثق، نشان دهندهٔ فرد انجام دهندهٔ آن نیست. در این‌جا موضوع در رابطهٔ با اخلاق و روانشناسی، هویت و مسئولیت است. اصالت، خصوصیات و منش فرد را توصیف می‌کند، فردی را معرفی می‌کند که بر وفق تمایلات، انگیزه‌ها، آرمان‌ها

و باورهایی که نه تنها برای اوست بلکه همچنین نشان می‌دهد که او واقع چه کسی است (ttp://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/authenticity).

زندگی اصیل بـر طبق این تعاریف به جنگ روزمرگی‌های ملال آوری می‌رود که بیت‌الغزلش این است که خواهی نشوی رسوا همرنگ جماعت شو. فردی که رسوایی را در همرنگ نشدن با جماعت می‌بیند، حاضر است به هر قیمتی ولو از دست دادن خویشتن حقیقی خود، بی‌هیچ دلیل و علت قانع کننده‌ای بر طبق نظرات و خوش‌آمدهای دیگری و دیگران عمل کند و خودش را ببازد. ترس از این‌که مردم چه می‌گویند بسیاری از زندگی‌ها را از اساس تغییر می‌دهد، مردمی که معلوم نیست چه کسانی هستند، هستند و نیستند. یک شیر بی‌یال و دم و اشکم. کییرکگور می‌گوید «تنها طبایع پست، قانون اعمالشان را در مردمان دیگر می‌جویند و مقدمات اعمالشان را در بیرون خود جستجو می‌کنند» (کی‌یرکگور، ۱۳۷۱: ۷۱). فرد اصیل، علاوه بر دوری از تقلید و تعبد سعی دارد بود و نمود خودش را یکی کند یعنی آنطور که هست، هستیش را نشان دهد. می‌توان این حرکت را تحقق خویشتن فرد یا کنش کامل نیز نامید. همان طور که اشاره شد علاوه بر فلاسفه، عرفا و روانشناسان نیز به بسط و تشریح نظریهٔ اصالت و فردیت یافتگی پرداخته‌اند. به طور دقیق باید گفت:

دربارهٔ زندگی اصیل و این‌که زندگی اصیل چیست، افراد مختلفی در طول تاریخ بحث کرده‌اند. یک دسته از این افراد، بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب هستند. دستهٔ دومّ عارفان همهٔ فرهنگ‌ها، ادیان و مذاهب هستند. این بحث که خود، زندگی اصیل داشته باشند و دیگران را هم به زندگی اصیل دعوت کنند، خیلی مورد توجه آن‌ها بوده است. دستهٔ سوم بخش عظیمی از فیلسوفان هستند که امروزه از آن‌ها به فیلسوف اگزیستانسیالیست تعبیر می‌کنیم. کسانی چون کییرکگور، داستایفسکی، نیچه، هیدگر، گابریل مارسل، و سیمون وی. این‌ها فیلسوفانی هستند که یکی از درون‌مایه‌های اصلی بحث آن‌ها زندگی اصیل است. دستهٔ چهارم، روانشناسانی هستند که به نهضت سوم روانشناسی تعلق دارند. از این دسته به روانشناسان انسان‌گرا تعبیر می‌شود. بزرگ‌ترین آن‌ها آبراهام مزلو، کارل راجرز ... و یونگ هستند. این فیلسوفان و روانشناسان در باب زندگی اصیل مطالب فراوانی گفته‌اند (ملکیان، ۱۳۹۴: ۴۱۴).

ابراهام مـزلو از روانشناسان بنام، برای فرد سالم الگویی ارائه می‌دهد که نام آن را انسان خواستار تحقق خود می‌گذارد. درنظر وی انسان خواستار تحقق خود دارای ویژگی‌هایی است که می‌توان تجمیع همهٔ آنها را یا در تعریف اصالت و فردیت یافتگی و دوری از عاریت زیستن دانست و یا دربارهٔ ویژگی‌ها و مؤلفه‌های زندگی اصیل. در نظر وی یک فرد سالم خواستار تحقق خود است و این محقق کردن خود دارای صفاتی است، از جمله: فرد خواستار تحقق خود مستقل است و برای کسب رضایت به دیگران متکی نیست، رفتار و احساساتش از آن خودش است یعنی خودش تصمیم می‌گیرد و به نتایج خودش می‌رسد. این در حالی است که به گفتهٔ مزلو روان‌نژندها برای یافتن رضایتی که خود نمی‌توانند ایجاد کنند از لحاظ عاطفی به دیگران وابسته‌اند. می‌توان آن‌ها را انگل‌هایی پنداشت که مطابق الگوی دلخواه

پدران و مادران و مربیان و مبلغان می‌اندیشند و عمل می‌کنند و تصوری که از خود دارن، فقط بازتابی از تصور دیگران است، نه حاصل رشد و تکامل مستقل خود.

> خواستاران تحقق خود در همهٔ جنبه‌های زندگی، به شیوه‌ای بی‌تعصب و مستقیم و بدون تظاهر رفتار می‌کنند. ناگزیر از پنهان ساختن عواطف یا هیجان‌هایشان نیستند. می‌توانند صادقانه آن‌ها را نشان دهند. به عبارت ساده‌تر می‌توان گفت این‌ها به طور طبیعی و بر طبق طبیعت خویش عمل می‌کنند (شولتس، ۱۳۹۰: ۱۰۴).

خودکفایی و استقلال را باید از دیگر ویژگی‌های مهم آنان دانست.

الگوی فرد سالم از نظر یونگ را باید برداشت وی از انسان اصیل و عاری از عاریتی زیستن دانست. وی الگویش را انسان فردیت یافته نامید و فرایندی که موجب یکپارچگی شخصیت انسان می‌شود را تحقق خود یا خود شدن. وی اظهار می‌کند صورتک‌هایی که نقش‌های اجتماعی، ما را وادار می‌کند به صورت بزنیم ما را از خود بودن دور کرده است.

> گر شخص معتقد شود که صورتک به راستی می‌تواند بر طبیعتش تأثیر نهد، آن‌گاه صورتک می‌تواند بسیار زیان آور باشد، چرا که دیگر شخص فقط نقش بازی نمی‌کند، بلکه به نقش تبدیل می‌شود. در نتیجه من شخص، تنها همان صورتک می‌شود و سایر جنبه‌های شخصیتش مجال رشد و پرورش کامل نمی‌یابند. انسان از خودِ راستین بیگانه می‌شود و میان صورتک گسترش یافته و سایر جنبه‌های تهی شده، تنش پدید می‌آید. این وضع راه به سلامت روان نمی‌یابد یونگ دریافت که چنین اشخاصی درمی‌یابند که در همهٔ عمر دروغی زیسته‌اند و با مجال ندادن به بیان خود راستین، خویشتن را فریفته‌اند (همان، ۱۳۳).

یونگ در فرآیند تفرد به یکی از مؤلفه‌های بزرگ اصالت بیش از هرکس دیگری توجه داشته و آن درون‌نگری است. از نظر وی فرآیند تفرد و رسیدن به من، با توجه هرچه بیش‌تر به آن منِ حقیقیِ درونی امکان دارد.

> یعنی من (ایگو) نباید راجع به آن‌چه من می‌بایست انجام بدهم و یا در مورد آن‌چه عموما کار درست تلقی می‌شود فکر کنم، بلکه می‌بایست به آن‌چه کلیت درونی من، یعنی خویش، در این وضعیت از من طلب می‌کند و یا آن‌چه می‌خواهد از طریق من به این عالم بیاورد توجه کنم (فن‌فرانتس و ادینجر، ۱۳۹۳: ۴۳).

کارل راجرز نیز الگوی فرد سالم را انسان با کنش کامل می‌نامد. از نظر راجرز یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های شخصیت سالم این است که:

> کسانی که به تحقق خود می‌پردازند، به راستی خوشان هستند. خود را پشت نقاب‌ها و صورتک‌ها پنهان نمی‌سازند و به آن‌چه نیستند تظاهر نمی‌کنند یا در برابر بخشی از خود سپر نمی‌گیرند. پیرو تجویزهای رفتاری نمی‌شوند، هر لحظه به رنگی درنمی‌آیند و در اوضاع

و شرایط مختلف شخصیت‌های متفاوت از خود نشان نمی‌دهند. از توقعات و ممنوعیت‌های تحمیلی جامعه یا پدر و مادر خویش آزادند. این قاعده‌ها برای آن‌ها کوچک است و این مراحل را پشت‌سر گذاشته‌اند. به اعتقاد راجرز، کسانی که به تحقق خود می‌پردازند، با آداب و اصولی که دیگران وضع کرده‌اند زندگی نمی‌کنند. جهتی را که برمی‌گزینند و رفتاری که از خود نشان می‌دهند، تنها توسط خودشان تعیین شده است. خودشان مالک شخصیت خود هستند و مستقل از هنجارهای تجویز شدهٔ دیگران عمل می‌کنند (شولتس، ۱۳۹۰: ۴۹).

از نظر راجرز نیز فرد سالم باید به دور از هرگونه پیروی‌های بیهوده از جماعت باشد؛ پیروی‌های بی‌دلیلی که محض خوشآمد دیگران است، دیگرانی که هیچ دخل و تصرف در سرنوشت ما ندارند. در تفکر وی انسان سالم باید برای هر تجربه‌ای آمادگی کامل داشته باشد.

مؤلفه‌های زندگی اصیل و فردیت یافته

از برآیند آن‌چه، گفته شد می‌توان مؤلفه‌هایی برای زندگی اصیل یافت، بسیاری از این مؤلفه‌ها را می‌توان با تغییراتی در اندیشه، آثار و زیست مولانا نیز یافت که در فصل بعدی درباب آن بحث خواهد شد.

زندگی کردن به مقتضای فهم خویشتن

عمل بر مبنای اقتضائات شخصی روی سکه‌ای است که پی‌گیری آن در زندگی فردی منجر به دست‌یابی به روی دیگر سکه می‌شود. روی دیگری که عبارت است از، دوری از عاریتی زیستن. فردی که به مقتضای فهم و حال خویشتن عمل می‌کند یعنی جسورانه می‌زید. «جسارت داشتن به معنی زندگی کردن، صحبت کردن، و عمل کردن به گونه‌ای شجاعانه و بر اساس خود حقیقی‌مان است» (رابینز، ۱۳۹۰: ۱۰۰). این‌گونه زیستن حس واقعی بودن به فرد می‌دهد. اصیل بر اساس مدهای فکری و عملی جامعه زندگی نمی‌کند؛ او به دنبال دلیلی است که وی را اقناع کند و معتقد است در مسیر رودخانه شنا کردن را ماهی مرده نیز می‌داند. فرد اصیل سعی دارد دنیا را با چشم‌های خودش ببیند و به حرف‌های افواهی و مشهورات توجهی ندارد.

به باور اگزیستانسالیست‌ها، اصالت در این است که به جای پذیرفتن نقاب‌هایی که جامعه به ما می‌دهد نقش اصلی خودمان در شکل بخشیدن به زندگی‌مان را باور کنیم و مسئولیت آن را بر عهده بگیریم (تامپسون، ۱۳۹۳: ۱۱۳).

عدم همرنگی با جامعه

این ویژگی را باید لب و اساس دوری از تقلید و تعبد دانست. آنان که اصیل می‌زیند.

خودکفا و مستقلند و به خوبی می‌توانند برای تفکر و عمل به شیوه‌هایی معین، در برابر فشارهای اجتماعی مقاومت کنند. جدایی درونی و دوری و برکناری خود را از فرهنگی که رشتهٔ هدایت آن، بیشتر در دست دیگران است تا خودشان، حفظ کنند. البته در برابر

> فرهنگ جامعه آشکارا عصیان نمی‌کنند. برای نمایش استقلال، قواعد اجتماعی را عمدا زیر پا نمی‌گذارند. در واقع در رفتار یا هر مطلب دیگری که در نظرشان بی‌اهمیت جلوه کند، می‌توانند کاملا متعارف باشند. تنها زمانی که موضوعی برایشان دارای اهمیت شخصی بسیاری باشد(معمولا در موضوعات اخلاقی) آشکارا با قواعد و هنجارهای جامعه به مبارزه برمی‌خیزند» (شولتس، ۱۳۹۰: ۱۱۴).

در این نظریه نوعی بی‌اعتمادی به نظریات عامه وجود دارد و به مشهورات به دیدهٔ تردید نگریسته می‌شود. کارل گوستاو یونگ یکی بزرگ‌ترین گرفتاری‌های فرد در جامعه امروزی را توده‌ای شدن و تبدیل به یک از عضو از این کارخانهٔ بی‌انتها شدن می‌داند. او می‌نویسد:

> یک میلیون صفر را اگر با هم جمع کنندباز نتیجه همان صفر است و چیزی در دست نخواهد بود، پس ارزش یک اجتماع وابسته به ارزش افرادی است که آن جامعه را تشکیل می‌دهند. اجتماعی که از افراد بی‌ارزش یعنی از افرادی که هیچ‌گونه ارزش اخلاقی و شخصیتی ندارند تشکیل شده باشد، بی‌گمان آن اجتماع هیچگونه ارزش و اهمیتی نخواهد داشت (یونگ، ۱۳۹۱: ۵۱)

صداقت

برای فهم صداقتی که از آن اصالت به دست می‌آید باید برای صداقت دایره‌ای بزرگ‌تر از آن‌چه به طور معمول به آن عنوان صداقت می‌دهیم تصور کرد. این دایره تا جایی است که در داشنامهٔ فلسفهٔ استنفورد تعریف صداقت با اصالت پهلو می‌زند. روانشناسان برای آدمی پنج ساحت قائلند. گویی آدمی یک کل است که از پنج ظرف مرتبط به هم ساخته شده است. این پنج ساحت عبارتند از ساحت اعتقادات، ساحت عواطف و احساسات و هیجانات، ساحت خواسته‌ها، ساحت رفتارها و ساحت گفتار که سه ساحت اولی ساحات درونی آدمی‌اند که با دو ساحت بیرونی فرد یعنی، ساحت رفتار و گفتار شناخته می‌شوند. از آن‌جا که هیچ فردی به درون فرد دیگر راهی ندارد، آدمیان به دیگران، به وسیلهٔ دو ساحت بیرونی‌شان از ساحات درونی‌شان خبر می‌دهند؛ و صداقت به معنای دقیق آن‌را باید انطباق همهٔ این ساحات با هم دانست. راستگویی یعنی عیان کردن دقیق باورهای خویش و البته باید دانست نیت سختن گفتن صادقانه معیار راستگویی است و نه صدق و کذب منطقی.

> صداقت هدیه‌ای است که می‌توانیم به دیگران بدهیم. صداقت در ضمن منبع قدرت و موتور محرک سادگی و آسودگی است. وقتی می‌دانیم که در هر شرایطی خواهیم کوشیدحقیقتقت را بگوییم، نیازی نمی‌بینیم خودمان را آماده رویارویی با خیلی چیزها کنیم. ما در این حالت می‌توانیم خودمان باشیم (هریس، ۱۳۹۲: ۲۷).

فرد اگر اصیل زندگی کند از ریا به دور خواهد بود و این یکی از پرتگاه‌های اخلاقی زیستن است. صداقت باعث می‌شود روح فرد چندپارچه نباشد و یکپارچگی و دوری از نفاق را برای وی به ارمغان می‌آورد.

مطالبهٔ دلیل

باید گفت مطالبهٔ دلیل را می‌توان در اولین شعاری که شالودهٔ تفکر اصیل است نیز مشاهده کرد. وقتی سقراط به ارزش زندگی وارسی شدن پرداخت، و خود را همچون خرمگسی معرفی می‌کرد که گرد معتقَدات افراد می‌چرخد تا بی‌دلیلی آن‌ها را برای صاحبانش نشان دهد به ارزشی نظر داشت که باید آن را مطالبهٔ دلیل دانست. در این مورد نیز همچون صداقت باید توجه کرد که گاه ممکن است فرد به واقعیت نرسد اما لااقل باید بفهمد که اعتقاداتش در منظومهٔ فکری خودش تناقض یا تعارضی نداشته باشد. از نظر تامپسون «از یک فرد اصیل انتظار می‌رود که منشی اخلاقی، متاثر از خرد داشته باشد» (تامپسون، ۱۳۹۵: ۱۰۹). فرد اصیل به جای این که تنها در پی این باشد که با تقلید از سایرین خود را در منطقهٔ امن روانی قرار دهد و سعی می‌کند دلایلی که برایش قانع کننده است را در عمل به کار بندد حتی اگر این دلیل، دلیلی نباشد که مورد قبول همگان است، همچنان که در نظر کی‌یرکگور حقیقت، انفسی است و تنها حقیقتی مهم است که من بتوانم محض آن زندگی کنم و به خاطر آن حاضر باشم بمیرم. یعنی ممکن است این دلیل از پس کندوکاوهای درونی یک فرد پدیدار شده باشد.

درون‌نگری

در میان کسانی که دربارهٔ الگوی فرید شدن سخن گفته‌اند، کارل گوستاو یونگ بسیار به اهمیت درون نگری پرداخته‌است. فرآیند تفرد در نظر وی توجه هر چه بیش‌تر به سائق‌های درونی است. او می‌گوید از بین بردن نقاب‌هایی که راه را را بر فردیت که نشان‌دهندهٔ پاک‌ترین وجوه انسان است می‌بندد، بی‌توجهی به ندای درون است. از نظر وی:

> خویش را می‌توان یک مرکز راهنمای درونی دانست. این وجه آفرینندهٔ انسان تنها در صورتی قابل بالندگی است که ایگو، خود را از تمام اندیشه‌های سود و زیان و موفقیت رها کند تا به این موجود حقیقی‌تر و عمیق‌تر نزدیک شود (فن‌فرانتس و ادینجر، ۱۳۹۳: ۴۱).

بنابر این تفکر درون ما، راه به سوی نیکی می‌گشاید و احتیاجی به سرک کشیدن و تقلید نیست.

> جایی در عمیق‌ترین بخش روان خود می‌دانیم که امور در چه جهتی حرکت می‌کنند، ولی معمولا آن اَنتری که او را ایگو می‌نامیم چنان سر و صدایی راه می‌اندازد که مانع شنیدن صدای درونی است (همان، ۵۷).

تجلیات بیرونی ما تنها وقتی اصیل خوانده می‌شوند که امر درونی را صادقانه و کامل بیان کنند.

خودشناسی

توجه به آرمان زندگی اصیل که توصیه می‌کند خودت باش مستلزم این است که بدانیم این خودی که ما از سوی این آرمان تشویق به رعایت آن هستیم، کیست. سقراط می‌گفت: «کل فلسفهٔ من مبتنی بر دو

شعار است، شعار اول این است که خود را بشناس و شعار دوم این است که زندگی نیازموده ارزش زیستن ندارد» (ملکیان، ۱۳۹۴: ۴۱۴). خود بودن مستلزم این است که خود را بشناسیم و از غیر خود تمیز دهیم. مؤلفه‌های دیگر اصالت چون صداقت و توجه به اقتضائات درونی نیز لزوم خودشناسی را نشان می‌دهند.

> متعهد شدن به گفتن حقیقت مستلزم این است که توجه کنیم در هر زمان حقیقت چیست و کدام است. ما چه جور آدمی هستیم، چگونه و چقدر داور دیگران، خودخواه یا تنگ نظر شده‌ایم (هریس، ۱۳۹۳: ۲۷).

خودشناسی یکی از بزرگ‌ترین محمل‌ها برای فراروندگی و نیل به اهداف متعالی است.

> برای اینکه بتوانیم هر چه بیشتر تبدیل به خود واقعی‌مان بشویم، با اصالت زندگی کنیم، بیدار شویم و آن زندگی را که خودمان می‌خواهیم را آگاهانه بیافرینیم و برای اینکه بتوانیم لذت و آرامش حقیقی را در زندگی‌مان احساس کنیم، لازم است خودمان را تا عمیق‌ترین سطوح درونیمان بشناسیم و این کشف و شهود فردی را در طول زندگی ادامه دهیم، حتی اگر این فرآیند همیشه آسان و راحت نباشد (رابینز، ۱۳۹۰: ۵۳).

خلاقیت

انسان‌های اصیل به علت این‌که به لزوم همرنگی با جماعت اعتقادی ندارند و شاه‌بیت زندگی اصیل یعنی عمل بر مبنای فهم و تشخیص خود را به طور کامل پذیرفته‌اند و به راه خود می‌روند، معمولا انسان‌هایی خلاق می‌شوند. این موضوع بیش از سایر مؤلفه‌های اصالت حلقهٔ پیوند بین زندگی اصیل و هنر و ادبیات است. همهٔ انسان‌های فردیت یافته بسیار خلاقند، آنان از آنجا که آمادگی کسب تجربه‌های جدید را دارند و به وجود خویش اعتماد می‌ورزند، می‌توانند خلاقیت خود را بارور سازند. فرد اصیل چون دلبستهٔ ستایش دیگران نیست معمولا به دنبال کارهایی می‌رود که تاکنون انجام شده و این انحراف از نُرم معمول باعث ایجاد هنری پویا می‌گردد. کارل راجرز این ویژگی را خلاقیت و آبراهام مزلو آن را آفرینندگی می‌نامد. «آفرینندگی از ویژگی‌هایی است که از خواستاران تحقق خود انتظار می‌رود. اینها اصیل و مبتکر و بدعتگرند» (شولتس، ۱۳۹۰: ۱۱۴).

راینر ماریا ریلکه شاعر شهیر آلمانی نیز جوهرهٔ هنر را زیست اصیل می‌داند. وی که بنابر نظر مترجم بسیاری از آثارش به زبان فارسی مولانای اروپاست، به لزوم زندگی اصیل و ارتباط هنر و اصالت در آثارش پرداخته است.

> گزارشی زیبا و عمیقا تأثیرگذار از آن‌چه اقتضای هنرمند اصیل است، در اثر راینر ماریا ریلکه تحت عنوان نامه‌هایی به شاعر جوان (که توسط پرویز ناتل خانلری به فارسی ترجمه شده است) به چشم می‌خورد. تقابل زیست اجتماعی با زندگی واقعی، چارچوبی را فراهم می‌کند برای پاسخی که در آرمان اصیل شدن به تصور درآمده است. آن‌چه مورد نیاز است، قابلیت درگیر نکردن خود در جامعه و تشریفات و بازی‌های بیهودهٔ آن است، دوری جستن از ریا و تظاهر و چرخش به سویهٔ درون‌تیر خویشتن. ریلکه شیوه‌ای را توصیف می‌کند که طبق آن

فرد با چرخش به درون، می‌تواند به زندگی مرتبط شود، سرچشمهٔ گسترده‌تر هستی که زیر جامعه قرار دارد و متمایز از آن است (گیان، ۱۳۹۲: ۹۷)

نمودهای زندگی اصیل و عاریتی در *مقالات* شمس تبریزی

شمس تبریزی، با نام کامل محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد تبریزی، مشهور به شمس پرنده، یکی از نام‌آورترین و ماندگارترین شخصیت‌های عرفان اسلامی است که هرچند دلیل اصلی شهرت وی، تحول زیر و زبر کننده‌ای است که بر جان مولانا نهاد و وی را از سجاده نشینی باوقار، به بازیچهٔ کودکان کوی بدل کرد، اما خود وی صاحب و حامل اندیشه‌های بدیع و تأثیرگذاری در فکر و فرهنگ دینی است. شمس از همان ابتدا مورد توجه خاصهٔ مولانا و بعضی شاگردان صدیق وی بود. در رسالهٔ فریدون سپسالار که قدیمی‌ترین شرح حال مولاناست و اصلاً با نام کامل *رسالهٔ* سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار نگاشته شده است، معرفی جالب توجهی از شمس وجود دارد که بیان کنندهٔ رتبت رفیع وی در نظر مولاناست و این، نخستین کتابی است که می‌توان در آن نام کامل شمس و اندکی از زندگی‌نامهٔ وی را در آن یافت.

حضرت مولانا سلطان‌الاولیا و الواصلین، تاج المحبوبین، قطب‌العارفین، فخرالموحدین ... سیدنا شمس‌الحق و المله و الدین التبریزی، عظم الله جلال قدره، پادشاهی بود کامل مکمل، صاحب حال و قال، ذوالکشف، قطب همه معشوقان جناب احدی... پیوسته در کتم کرامات بودی و از خلق و شهرت، خود را پنهان داشتی، به طریقه و لباس تجار بود. به هر شهر که رفتی، در کاروان‌سراها نزول کردی و کلید محکم بر در نهادی و در اندرون به غیر حصیر نبودی، گاه‌گاه شلواربند بافتی و معیشت از آن‌جا فرمودی. مسکن ایشان به تبریز بود (سپهسالار، ۱۳۷۵: ۱۲۲).

بهترین راه برای آشنایی عمیق و کامل با این عارف تبریزی تحقیق در کتاب معروف او مقالات است. زیرا می‌توان گفت مقالات شمس تبریزی «اعتراف نامه‌ای در خور پژوهش است که به ایهام و گاهی آشکار، پرده از زندگی خانوادگی‌اش برمی‌دارد و به طور ضمنی خویش را نیز توجیه می‌نماید» (تدین، ۱۳۷۹: ۵۵۲). بنابراین:

از خلال نوشته‌های کتاب می‌توان به عقاید واقعی شمس پی برد و به راستی تصویری درست از اعتقادات عرفانی و اجتماعی او به دست آورد. تنها با بازکاوی مطالب عرفانی مقالات است که می‌توانیم در نهایت ادعا کنیم که به مرام و مسلک واقعی شمس پی برده‌ایم (خدادای، ۱۳۹۴: ۲۴).

با توجـه به مطالب مندرج در مقالات شمس تبریزی و مطالبی که از زبان مولانا و دوستداران مولانا در باب او وجود دارد و کنش و واکنش‌ها و داستان زندگی وی که البته، کم و بیش در لایه‌ای از مطالب خیالی و افسانه‌ای وضوح خود را از دست داده به روشنی چهرهٔ مردی عارف که زندگی و اعتقاداتی

بس اصیل دارد می‌درخشد. کسی که مثل هیچ‌کس نیست و به راه و روش خود می‌رود و همچنان چراغی روشن در عرصهٔ عرفان و ایمان‌ورزی است. فردی که نه سخنش مثل سخن دیگران است و نه اعتقاداتش در مورد سایرین همچون دیگران. معتَقَداتی مجزا دارد حتی از مولانایی که به شدت از طرف وی مورد ستایش قرار می‌گیرد. با آوردن نمونه‌هایی در این قسمت سعی در موجه کردن این ادعا داریم.

شمس تبریزی از نظرگاه مولانا

مقام رفیع شمس تبریزی در دل و جان مولانا برهیچ خواننده‌ای پوشیده نیست، مولانا آنقدر شمس را جلیل القدر می‌یابد که در نظرش از بلندی به مثابه‌ای است که درو می‌نگری کلاه می‌افتد. مولوی آشکارا نوای شمس من و خدای من سر می‌دهد و وی را برتر از شمس چارم آسمان می‌داند و او را آن و برتر از آن می‌بیند و «هر جا مناسب پیش می‌آید، یاد شمس، اسم شمس و یا ذکر تبریز گویندهٔ مثنوی را به یاد شمس تبریز می‌اندازد» (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۱۵). جدای این موارد که نشان‌گر ارادت چشم‌گیر وی نسبت به شمس است، خود مولانا نیز شمس را کسی می‌بیند که با باقی فرق دارد و متفاوت است. کسی است که به راه دیگران نمی‌رود. فرد است و یگانه.

خود غریبی در جهان چون شمس نیست　　شمس جان باقیست کاو را امس نیست

ایـن صفت غـریبی است که مشخصهٔ بارزی در فکر و رفتار شمس است و نشان از فرید بودن وی دارد.

شه به حق چون شمس تبریزیست ثانی نیستش　　ناحقـی را اصـل گویـی شـاه را ثانـی چـرا

در نظر مـولوی وی کسی است کـه دومی ندارد و در نهایت یگانگی است. منفرد است و از همرنگی با جماعت کاملاً به دور است.

> میان شمس تبریز با مردمان عادیِ زمان، مناسبتی و سنخیتی وجود ندارد. و آن‌ها اگر وی را درنمی‌یابند معذورند. هرگز دیدی و یا کسی دید/ یخدان زاتش دهد نشانه؟ شمس در آسمان‌ها است، از دسترس مردم عادی به دور است: کسی کاو گفت دیدم شمس دین را / سؤالش کن که راه آسمان کو؟ / در آن دریا مرو بی امر دریا / نمی‌ترسی؟ برای تو ضمان کو... پس باید گوش از گفت مردم فرو بست و راه خود را دنبال کرد. بگذار تا هر کسی هر چه می‌خواهد بگوید: اگر عالم شود گریان تو را چه / نظر کن در مه خندان و می‌رو/ اگر گویند زراقی وسالوس/ بگو هستم دو صد چندان و می‌رو/ بگو آن مه مرا باقی شما را/ نه سر خواهم و نه سامان و می‌رو. اینکه مریدان حال او را در نمی‌یابند مهم نیست، می‌توان آن همه را نادیده گرفت (موحد، ۱۳۷۹: ۱۵۹).

این توضیحات فقط درباب کسی می‌تواند مقرون به صواب باشد که اصیل می‌زید و در پی تایید عام

نیست. این روش به واقع نقطه مقابل توده‌ای شدن و به دنبال جمع رفتن و عاریتی زیستن است. این نوع زیستن است که تفاوت چشمگیری دارد با نحوه‌ای از زیست که در آن:

> کم‌کم دیده می‌شود که فرد قوهٔ تمیز خود را از دست داده و از خود تصمیمی ندارد و برای خویشتن روش و مسئولیتی نمی‌شناسد. بر عکس او به صورت یکی از یکان‌های اجتماعی، بیرنگ و بدون وجه امتیاز از یک دیگر درآمده است (یونگ، ۱۳۹۱: ۳۳).

عبدالحسین زرین‌کوب نیز عقیده دارد که شمس، در بند آداب شیخی و مریدی اهل خانقاه نمانده بود و و هم‌چون صوفیان عصر خویش به آداب خانقاه و سلسله پایبندی نداشت و تربیت مستعدان منفرد را وسیله‌یی برای تزکیه و تکمیل خویش می‌دید (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۱۰۳)

تأویلات و تفسیرهای تازه‌ای که وی از قرآن کریم و احادیث نبی اکرم (ص) به عمل آورده است نیز در راستای فردیت یافتگی وی قابل طرح است.

> شمس تبریزی نظریات بدیعی دربارهٔ تأویل و تفسیر قرآن دارد که تاکنون مورد توجه قرار نگرفته‌اند. شمس در ضمن تأویل‌های خود بطن‌های جدیدی را از قرآن کریم عرضه می‌داردکه باعث شگفتی و شیفتگی هر پژوهشگر و محقق آگاه به عرفان اسلامی می‌شود. (خدادادی: ۱۳۹۰).

در بسیاری از آیاتی که مقالات شمس تبریزی آمده با تفسیری مواجه می‌شویم که در بین مفسران و عارفانی هم چون محی‌الدین ابن عربی که هم‌عصر شمس هستند کمتر به چشم می‌آید. به عنوان مثال، می‌توان با آوردن نمونه‌ای نشان داد اصالت و فردیت یافتگی وی، در نظریهٔ تفسیری و نگاهش به پدیده‌ها و امور مختلف رسوخ داشته‌است و او فقط از دریچهٔ چشم خویش بدان می‌نگریسته است:

> نظریهٔ دیگر شمس در باب شرایط و چگونگی تفسیر، این است که باید مفسر به استقلال فکری در تأویل متن رسیده باشد. مادامی که فرد از اقوال و سخنان دیگران در خواندن تأویل متن استفاده می‌کند، چیزی بر تجربیات و دریافت‌های گذشتگان نمی‌افزاید. لحن شمس در بیان این نظریه به گونه‌ای تعریض آمیز است که می‌توان دریاف اغلب مفسران زمانهٔ خویش را به دزدی سخن دیگران متهم می‌کند (طاهری: ۱۳۸۵).

برای این موضوع می‌توان استشهاداتی از متن مقالات شمس آورد:

> هله این صفت پاک ذوالجلال است و کلام مبارک اوست، توکیستی؟ از آن تو چیست؟ این احادیث حق است و پر حکمت و این دگر اشارات بزرگان است. آری هست، بیار از آن تو کدام است؟ (شمس‌تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۲)

و یا «گفتند ما را تفسیر قرآن بساز. گفتم: تفسیر ما چنان است که می‌دانید، نی از محمد و نی از

خدا. این من نیز منکر می‌شود مرا» (شمس‌تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۷۲). چنان که در استشهاداتی که از متن مقالات آمده ملاحظه می‌شود، تاکید وی بر «من» که باید آن را تاکید بر فردیت یافتگی و اصیل زیستن دانست به وضوح نمایان است. تاکیدهای وی بر نفی زیست عاریتی تا آن‌جا پیش می‌رود که در توصیه‌ای به مخاطبان و دوست‌دارانش می‌نویسد: «بعضی کاتب وحی‌اند و بعضی محل وی‌اند، جهد کن تا هردو باشی، هم محل وحی باشی و هم کاتب وحی خویش» (همان، ۶۸۱). این‌که وجه همت هر فرد بر این باشد که هم محل وحی قرار گیرد و بدو وحی شود یعنی در معرض کشف و شهودها و الهامات الهی قرار گیرد و هم کاتب وحی خودش باشد و قصه نویس دیگران نشود، یعنی فرد بر فردیت خویش تا حد کمال توجه بورزد و تاکید کند.

> او همچنین بر این باور است که در احادیث، اسرار بسیار زیادی وجود دارند که به دلایلی در قرآن مطرح نشده‌اند. شمس با درک عرفانی عمیقی که نسبت به سخنان حضرت رسول (ص) دارد، معانی عارفانهٔ بدیع و شگرفی را از احادیث استخراج و عرضه می‌کند؛ معنی‌هایی که عارفان قبل از او به ندرت متوجه شده‌اند (خدادادی: ۱۳۸۹).

به طور کلی تأویل‌ها و تفسیرهای شمس تبریزی در باب احادیث را به سه دستهٔ کلی طبقه‌بندی کرده‌اند و مورد بررسی قرار داده‌اند، این سه طبقه چنین‌اند:

۱ ـ تأویل یک کلمه به کلمه‌ای دیگر ۲ ـ تأویلات محتوایی ۳ ـ انتقاد گونه‌ای بر بعضی احادیث. (همان)

دسته‌ی سوم را که پس از دسته‌بندی‌های موضوعی مواردی از آن را ذکر خواهیم کرد باید جزو مواردی دانست که جز از شمس، با این شدت و صراحت خاص، در کمتر کتاب و نوشته‌ای می‌توانیم بیابیم.

تفرد و زندگی اصیل در *مقالات* شمس تبریزی

با توجه به موضوعات بالا مشخص گردید وقتی سخن از شمس تبریزی به میان می‌آید با متفکر و عارفی اصیل روبرو هستیم که چه در حوزهٔ نظرات دینی و عرفانی و چه در نحوهٔ زیست فرید است و از هر تقلید بی‌جا و پیروی از عامه و همرنگ جماعت بودن مبرا است. در حالی که عاریتی زیستن آنچنان در نظر بسیاری پذیرفته شده به نظر می‌رسد که تبدیل به هنجار گشته است، شمس تبریزی بسیاری از آموزه‌های خویش را برای ترویج و توضیح اصیل زیستن بنا کرد. زندگی‌ای که همراه با اصالت و صداقت باشد مورد تاکید شمس تبریزی است. می‌توان زندگی مورد تایید شمس را زندگی بی‌نفاق نامید و بی‌نفاق زیستن را از اصول بنیادین نظریهٔ وی در سیر و سلوک فردی. اینک با طبقه بندی موضوعی در این رابطه سعی در ایضاح این نوع زندگی خواهیم کرد.

اختیار

اختیار را باید پیش‌فرض زندگی فردیت یافته و اصیل دانست. در باب شمس تبریزی نیز همین قاعده بر قرار خود استوار است. وی در مقالاتش به وضوح رأی خویش را اعلام می‌دارد و بر اختیار و قدرت آدمی

با برشمردن استدلالی مُهر تایید می‌زند.

> این بزرگان همه به جبر فرو رفتند، این عارفان. اما طریق، غیرِ آن است. لطیفه‌ای هست بیرون جبر. خداوند تو را قَدَری می‌خواند، تو خود را جبری چرا می‌خوانی؟ او تو را قادر می‌گوید، تو را قدری می‌گوید، زیرا مقتضای امر و نهی و وعد و وعید و ارسال رسل، این همه مقتضای قدر است. آیتی چند هست در جبر، اما اندک است. او سوی بنده می‌آید، زود بنده سوی حق می‌رود (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۲۸).

وی بر مسئولیت فرد در قبال اعمال و رفتارش نیز تاکید دارد و از این طریق نیز به موضوع اختیار و انتخاب اشاره می‌کند.

> معنی ولایت چه باشد؟ آن که او را لشکرها باشد و شهرها و دیه‌ها؟ نه بل که ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفس خویشتن و بر احوال خویشتن و بر صفات خویشتن و بر کلام خویشتن و سکوت خویشتن و قهر در محل قهر و لطف در محل لطف. و چون عارفانِ جبری آغارن نکند که: من عاجزم، او قادر است. نه، می‌باید که تو قادر باشی بر همهٔ صفات خود و بر سکوت در موضع سکوت وجواب در محل جواب و قهر در محل قهر و لطف در محل لطف. و اگر نه صفات او بر وی بلا باشد و عذاب. چون محکوم او نبُود. حاکم او بُود (همان، ۲۷).

بر اساس نوشته‌هایی این‌چنینی در *مقالات* شمس که باز هم می‌توان نمونه‌هایی از این دست یافت، باید صاحب اثر را جزو کسانی دانست که به اختیار و قدرت انتخاب آدمی نظری مثبت و مورد تأیید دارد.

خود شناسی

شمس تبریز نیز همچون قاطبهٔ عرفا، بر خودشناسی تاکیدی بلیغ می‌ورزد. وی اعلام می‌کند که خودشناسی و یا به عبارت دیگر جان شناسی بر جهان شناسی مقدم است و نه‌تنها مقدم است، بلکه در جنب خود شناسی بسیاری از شناختن‌ها و معارف دیگر رنگ می‌بازد. آدمی باید در خویشتن کندوکاو کند و بر خویشتن شناخت یابد و در بند غیر نباشد. این موضوع علاوه بر تأکید وی بر خودشناسی بیان‌گر توجه ویژهٔ او به مفهوم فرد انسانی و جایگزین کردن شناخت فرد انسان به جای نوع انسان است. «در بند آن باش که بدانی که من کی‌ام و چه جوهرم و به چه آمدم و کجا می‌روم و اصل من از کجاست و این ساعت در چه‌ام و روی به چه دارم؟» (همان، ۳۴) خودشناسی آنقدر با اهمیت است که می‌توان آن را غرض آفرینش دانست:

> آدمی را جهت مقصودی آفریدند، تا خود را بداند که از کجاست و مرجع او کجاست. حواس باطن و ظاهر جهت آن داده‌اند که این‌ها عُدهٔ این طلب است. او استعمال در چیزی دیگر می‌کند. خویشتن را امنی حاصل نمی‌کند تا عیش او خوش و خرم گردد و بر اول و آخِر خود مطلع گردد. در اشتغال علوم، که بهترین مشغولی‌های اهل دنیاست، روزگار می‌برد و از مقصود دور می‌ماند (همان، ۱۷۴).

درون‌نگری

چنان که در بیان مؤلفه‌های زندگی اصیل به میان آمد، درون‌نگری و توجه به درون، اعتماد بر درون خویش و آن چیزی که ندای نیک باطن بر آدمی عرضه می‌کند و بر راه دل رفتن به جای توجه به صدای پر همهمهٔ دیگران از ارکان اصیل زیستن است. شمس تبریزی به درون نگری نگاه جالب توجه دارد و بیان می‌دارد: «همه در یک کس است. چون خود را دانست، همه را دانست. تتار در توست. تتار صفت قهر است، در توست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۰: ۱۰). وی در اندرون خویش بشارتی می‌یابد و می‌گوید:

> عجبم می‌آید از این مردمان که بی‌بشارت شادند. اگر هر یکی را تاج زرین بر سر نهادندی، بایستی که راضی نشدندی، که: ما این را چه می‌کنیم؟ ما را آن گشاد اندرون می‌باید. کاشکی این چه داریم، همه بستدندی و آن‌چه آنِ ماست به حقیقت، به ما دادندی (شمس تبریزی، ۱۳۹۰: ۷۴).

این بشارت به توجه به اندرون، یادآور غزلی نغز از شاگرد شمس، جلال‌الدین بلخی است که وی نیز در آن به توجه به اندرون و خویشتن خویش اصرار می‌ورزد و آن را سرچشمهٔ نیکی می‌داند و بر فردیت واصالت انسان‌ها به خوبی نور می‌تاباند:

تماشا مرو نک تماشا تویی — جهان و نهان و هویدا تویی
چه این جا روی و چه آن‌جا روی — که مقصود از این جا و آن جا تویی
تو درمان غم‌ها ز بیرون مجو — که پازهر و درمان غم‌ها تویی
چو جمعی تو از جمع‌ها فارغی — که با جمع و بی‌جمع و تنها تویی

نکتهٔ قابل تأمل دیگر در اصرار شمس به درون نگری را نیز می‌توان در ارتباط با اصیل زیستن معنا کرد. شمس نیز به این توجه به اندرون نگاه مثبت دارد و می‌اندیشد درون آدمیان و صقع وجودشان روی به سوی نیکی و پاکی دارد.

> همه را در خودبینی، از موسی و عیسی و ابراهیم و نوح و آدم و حوا و ایسیه و دجال و خضر و الیاس، در اندرون خود بینی. تو عالم بی‌کرانی، چه جای آسمان‌هاست و زمین‌ها؟ (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۸۴)

شمس تبریزی مفهوم خود را مرکز توجهات قرار می‌دهد و به دنبال حقیقتی است که برای خود فرد انسان تعیین کننده و قاطع و قابل قبول باشد.

> سؤال کرد که: اول علمِ ره، بحث می‌باید کرد، آنگاه راه رفتن میسر شود. جواب گفت: قصهٔ راه و رفتن آقسرا گفتم و بیان کردم، نرفتی و از آن سوی می‌پرسی؟ من می‌گویم تا آنجا برو، من با توام. بعد از آن خود بنگر که کدام سوی ایمن‌تر است از دزد و گزگ و حرامی و غیر هم، یا راهِ مَلَطیه یا را اَبُلستان (همان، ۱۸۵).

این که هر فرد باید خود راه خویش را تشخیص دهد توصیه‌ای است که کییرکگور نیز به عنوان یکی از مبلغان اصلی زندگی اصیل به آن توجه دارد و به دنبال حقیقتی است که بتواند فقط به خاطر آن زندگی کند و فقط به خاطر آن بمیرد.

> می‌دانید! این است آن‌چه من نیاز دارم و این است آن‌چه در راهش به جان می‌کوشم. این کار و کوشش باطنی آدمی، این جنبهٔ خدایی وجود انسان است که مهم است، نه انبوه معلومات و اطلاعات. چه بیهوده در پی لنگرگاهی بوده‌ام، نه فقط در اعماق بحر معرفت، که در ژرفای دریای ناپیداکرانهٔ لذت. آخر به چه رسیدم؟ چه یافتم؟ نه منِ خویش را. اول باید یاد بگیری که خودت را بشناسی و بعد به دنبال شناخت هیچ چیز دیگر بروی (کاپوتو، ۱۳۸۹: ۲۲).

شمس تبریزی با این آموزه‌ها در پی این است که هر فرد باید خود شخصاً به دنبال محک شخصی اعمال و رفتارش باشد و آن‌هارا با سنجه‌های خویش مورد مداقه قرار دهد، او کسی است که بنابر گفتهٔ خودش از سخن خویش گرم می‌شود و به دنبال آن است که هرفرد درویشیِ خویشتن کند و از درویشیِ خویشتن اندیشد. وی در جایی دیگر توصیه‌ای می‌کند که دقیقاً همین مفهوم را در پی دارد: «هر اعتقاد که تو را گرم کرد، آن را نگه دار و هر اعتقاد که تو را سرد کرد، از آن دور باش» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۱۵۱).

عدم تقلید به مثابهٔ دوری از زندگی عاریتی

شمس در موارد مختلف و به مناسبت‌های متفاوت بر تقلید و مقلد به شدت تاخته است و با توضیحاتی نشان داده که تقلید، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین محمل‌های ظهور زندگی عاریتی، تا چه حد بیهوده و بی‌سرانجام است. با توجه به مقالات باید گفت یکی از مذموم‌ترین ویژگی‌های اخلاقی و فردی تقلید کردن است و حتی مقلد از دایرهٔ مسلمانی نیز بیرون است.

> هر فسادی که در عالم افتاد، از این افتاد که یکی، یکی را معتقد شد به تقلید یا منکر شد به تقلید. المی به ذات آن عزیز آن رسید، ندانستند که او عزیز است، الا به تقلید. وتقلید گردان باشد: ساعتی گرم و ساعتی سرد. کِی روا باشد مقلد را مسلمان داشتن؟ (همان، ۷۱)

در نظر وی تقلید، آنچنان مطرود است که، با آن میزان از ارادتی که به پیامبر عظیم الشأن اسلام، حضرت ختمی مرتبت دارد، تقلید از ایشان و تقلید از خداوند را نیز روا نمی‌داند و بر این عقیده است که متابعت از ایشان نیز باید بر اساس نظر شخصی و حرکت فردی و کشف درونی باشد.

> مقلدند. آن که محقق‌تر است، مقلدتر است قومی مقلد دلند، قومی مقلد صفا، قومی مقلد مصطفی، قومی مقلد خدا، از خدا روایت می‌کنند. قومی مقلد خدا نباشند، از خدا روایت نکنند، از خود گویند.... پشت بازنهم، سند قوی دارم، صاحب صدر شریعت شمایید. سند شما راست. هیچ شکی نیست که اصل آنهایند. {آنان که تقلید نمی‌کنند و به راه خود می‌روند} آن

دگران مقلد سخن ایشانند. می‌گفتیم که کاری نداریم. نک کاری رسید. آن دگران شحنگی ایشان می‌کنند و ایشان فارغ (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۱۱۰)

وی تقلید از خودش را نیز توصیه نمی‌کند تا نمود دیگری از اصالت را به مخاطبانش گوشزد کند و بر این دقیقه تاکید داشته باشد که اصلاً، راه سیر سلوک و بر بام حقیقت برآمدن تقلید بردار نیست زیرا بنا بر توصیهٔ مولوی، هر مسلمانی باید خود به حرکت درآید و به حق تقرب جوید.

بـه معـراج برایـد چـو از آل رسـولید رخ مـاه ببوسـید چـو بـر بـام بلندیـد

«طاقت کار من کسی ندارد. آن‌چه من کنم، مقلد را نشاید که به آن اقتدا کند. راست گفته‌اند که این قوم را اقتدا نشاید.» (همان، ۲۴۶) به همین خاطر است که بر طبق گفتهٔ زرین‌کوب شمس فقط «تربیت مستعدان منفرد را وسیله‌یی برای تزکیه و تکمیل خویش نیز می‌یافت» (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۱۰۳)

وی بر خلاف بسیاری از متصوفه، در اعصار مختلف، به هیچ وجه سعی در مریدپروری نمی‌کرد.

من مرید نگیرم، مرا بسیار در پیچ کردند که، مرید شویم و خرقه بده، گریختم. در عقبم آمدند منزلی و آن‌چه آوردند آنجا ریختند و فایده نبود و رفتم. من مرید نگیرم. من شیخ گیرم. آن‌گاه نه هر شیخ، شیخ کامل (شمس‌تبریزی: ۱۳۹۰، ۴۵).

شمس نیز همچون شاگرد و هم‌نشین نام‌آشنای خود، مولوی، به علم تقلیدی نیز به دیدهٔ رد و انکار می‌نگرد «ایشان چه دانند جبر را؟ آخر، جبرا را تحقیقی‌ست، تقلیدی‌ست. آخر، در تقلید چرا می‌نگری؟ سوی تحقیق چرا نمی‌نگری؟» (همان، ۱۴۵)

در بحث تقلید در نظرگاه شمس پرنده، نکتهٔ قابل تأمل این است که وی در جایی با پیش کشیدن این موضوع، در تنها موردی که تقلید را روا می‌داند تقلید از قرآن کریم است، نکتهٔ بسیار مهمی در این خصوص مطرح است که باید با توجه به سه مطلب، به فهم دقیق‌تری از این قسمت از مقالات دست یافت: اول این‌که لحن کلام در این نوشته به گونه‌ای است که این مفهوم را می‌رساند که تقلید در هر حال امری ناپسندیدنی است و گویی به این مورد اشاره دارد: حال که نمی‌توانی اصیل زیست باشی، حداقل از چیزی تقلید کن که تو را یاری رسان باشد، هر چند بهتر این بود که از اساس از تقلید بری بودی. دوم این که در نظام اندیشگانی شمس، قرآن نمود حاق واقع و مرجع اعلی و کاملی برای جستجوگر حقیقت است و بنابراین نمود منِ حقیقی و اکمل هر فرد است و تقلید از آن متابعت از مظهر حق است. سومین مطلب که از ادامهٔ همین مطلب مستفاد می‌شود این است که شمس، با آوردن مثالی همچنان بر قبح تقلید و تقلیدگری تاکیدی بلیغ می‌کند.

اگر تقلید می‌باید کرد، باری تقلید قرآن. چنان که آن فلان حکیم گفت حکیمی بود که در ربع مسکون نظیر نداشت در علم تجربه و طب و غلامان داشت که تار مویشان صد چو او می‌ارزید. کل زشت داشت و صورت عظیم مکروه، چنان که در کم شهر همچو او کریه اللقا

باشد. و سر و روی به هم درآمده، هیچ پیدا نه، نه بینی، نه دهان، نه چشم. او را رنجی پیدا شد که البته هیچ علاجی نداشت الا پلیدی آدمی خوردن و او را در گلیم کردن و غلتاندن. بسیار طبیبان گرد او نشسته بودند و، در همدگر نظر می‌کردند، نمی‌توانستند گفتن. او فهم کرد و خود می‌دانست، چون استادِ همه او بود. گفت: می‌دانم، می‌دانم، فلان چیز می‌باید خوردن. اکنون، چون لابد خوردنی‌ست، باری از آن قِیماز. او را سخت دوست می‌داشت (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۱۱ ـ ۱۰).

چنان که پیداست وی با آوردن تمثیلی سعی دارد نشان دهد تقلید کردن تا چه حد رماننده است. وی تقلید را به خوردن مدفوع آدمی تشبیه می‌کند که شاید مثل اعلای نفرت‌انگیزی باشد و در این راستا بیان می‌دارد که حداقل خوردن مدفوع کسی را انتخاب کرد که وی را از همه بیشتر دوست داشت و رندانه در نظر دارد تا مخاطب خود، از این مجمل، حدیث مفصل بخواند.

بی‌نیازی و بی‌توجهی به رد و قبول خلق

تقلید امری مذموم است و فرد مقلد بی‌شک زندگی عاریتی دارد. توجه به خوش‌آمد و بدآمد دیگران و در پی تودهٔ مردم رفتن و همرنگ شدن با آنان نیز، نوعی تقلید است و عارف باید از آن تبری جوید و دوری کند. شمس بی‌توجه به رد و قبول خلق، فقط در پی این است که عارفی راستین باشد و بر موازین حق حرکت کند، خواه کسی را خوش آید و خواه خوش نیاید. در مثالی با استفهامی انکاری سعی در روشن کردن این موضوع دارد: «درویش را از ترشی خلق چه زیان؟ همه عالم را دریا گیرد، بط را چه زیان؟» (همان، ۱۴۵)

چنانکه در مثال بالا نیز معلوم است، وی بیش‌تر بر این مورد تأکید دارد که درویش باید بی‌توجه به بدآمدها و رمندگی‌های خلق باشد، این‌که کسی در موردی مخالف است مهم نیست، من باید به دنبال حق باشم نه خلق.

عوض دویست، پانصد دینار از او به من رسید. هر چند گفت که در این خانهٔ ما بخسب، گفتم که محله تهمت نهند. زن باجمال و پسر باجمال. من البته گفتم گفتم که نخواهم. که تهمت نهند. گفت: تهمتِ چه؟ که باشند مردمان؟ (همان، ۱۵)

وی در مورد تایید و تجلیل و بزرگداشت خلق نیز بسیار رُک و بی‌پروا سخن می‌گوید و به کامل‌ترین وجه این بی‌توجهی را نمایان می‌کند. «همه عالم مرا سجود کنند، چنان دانم که یکی پای برداشت و تیزی داد.» (همان، ۲۶۶)

در نظر شمس نیز نوعی بی‌اعتمادی به درک و فهم و نوع انتخاب مردم عادی وجود دارد و به شدت نسبت به انتخاب‌های آن‌ها مردد است و نوعی نخبه‌گرایی در کارش وجود دارد.

مرا در عالم با عوام هیچ کاری نیست. برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که رهنمای عالمند به حق، انگشت بر رگ ایشان می‌نهم (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۱۴۵).

شمس را باید مصداق کسی دانست که به واقع به دیگران چندان وقعی نمی‌نهد و راه خویش می‌رود. «ما خوشیم به تنهایی. شما را جهت آن می‌خواهیم تا از شما نیز خوش شویم» (همان، ۲۳۱). البته باید توجه داشت این بی‌توجهی به رد و قبول خلق ارتباطی به خودخواهی و خودپسندی ندارد و وی در جاهای مختلفی از افرد مختلف به بزرگی یاد می‌کند، هر چند به طور کلی باید دانست که شمس نیز به این فرد بودن و بی‌نظیری خود اذعان دارد و گاهی خود را از اقران برتر می‌داند و شخصیت و بزرگی خود را می‌ستاید.

> شمس به برتری خود بر عرفا و بزرگان دین هم‌روزگار خویش قناعت نمی‌کند، بلکه گاه مقام خود ار از اولیا نیز برتر می‌داند. شمس مدعی است اگر کسی واقعاً به شناخت او نایل آید، چنان دچار هراس و حیرت خواهد شد که قلبش از حرکت باز خواهد ایستاد. بنابر این باز به کسانی که برای او مقام ولایت قائل هستند، چنین گوشزد می‌کند که مقام من برتر ازآن چیزی است که شما تصور می‌کنید. از این روست که شمس تبریزی خود را مقید به تقلید از دیگر اولیا و پیشوایان عرفان نمی‌داند و می‌گوید، آن ظاهر نی، اکنون تو بدان مچفس. ائمه روا نمی‌دارند. ائمه که باشند؟ مرا با ائمه چه کار؟ ما خود ائمه‌ایم (خدادادی، ۱۳۹۴: ۳۹).

صداقت

صداقت با همهٔ گسترهٔ معنایی خودش، در نظرات این عارف تبریزی که به حق وی بود که بزرگترین اثر را در زندگی مولانا بر جای گذاشت، می‌توان دید. شمس تبریزی بر آن بود که پنج ساحت درونی خود را دقیقا بر یکدگر منطبق سازد و به معنای واقعی کلمه بی‌نفاق بزید و خود را همان‌گونه که هست بنمایاند. «مرد آن است که چنان که باطنش بود، ظاهر چنان نماید. معنی نفاذ ظاهر من آن است که آن‌چه اندرون من است بیرون افتد» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۹۷). وی بی‌نفاق زیستن را از اصول اساسی صداقت می‌داند و آن را تعریف می‌کند و دقیقا دوگانه‌ای در برابر اخلاص می‌سازد:

> نفاق آن است که آن‌چه در دل باشد، خلاف آن ظاهر کردن ... اکنون اول شرط من و مولانا آن بود که زندگانی بی‌نفاق باشد، چنان که تنها باشم. مثلاً من اگر تنها باشم، در سقایه روم. این مرکب است و همه آن را هست، گاهی علف خورد و گاهی بادی رها نکند (همان، ۱۵۱ ـ ۱۵۰).

وی البته بر سختی اصیل بودن که نمودی از آن را در بی‌نفاق زیستن باید دانست به خوبی آگاه است و خود اذعان دارد که یکی از علل سختی‌هایی که بر وی رفت به دلیل همین اصیل زیستنش است. «اگر با مردمان بی‌نفاق دمی می‌زنی، بر تو دیگر سلام مسلمانی نکنند. اول و آخر، من با یاران طریق راستی می‌خواستم بورزم، بی‌نفاق، آن همه واقعه شد (همان، ۱۵۱).

> این قاعده‌ای است که چون سخن راست را متلون کنی و به تأویل گویی، اندکی برنجند و اغلب رقت آید و ذوق آید و حالت آید. و چون بی‌تأویل گویند، نه رقت آید و نه حالت آید، مگر آن را که خدای تعالی مخصوص کرد به قابلیت. و لذت راستی به او رسانید (همان، ۱۵۸.

وی می‌داند بی‌نفاق زیستن در جامعه‌ای که نفاق قوت قالب اغلب مردمان آن است، بی‌شک انسان را از بسیاری را مزیت‌های اجتماعی محروم می‌کند، اما وی همچنان بر این صداقت تاکید دارد.

«من اگر نفاق توانستمی کردن، مرا در زر گرفتندی. من «صدر اسلام» مولانا را گویم، کسی دیگر نگویم. و اگر قاضی را توانستمی گفتن، صد مراعات کردی. و اکنون نیز اگر نفاق بکنم، مرا البته از جایی پیدا کند.» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۲۲۶).

این بی‌صورتک زیستن است که آدمی را ترقی می‌دهد و در پرواز به سوی خداوند یاری رسانی می‌کند. در این وضع فرد به بیان احساسات و عواطف و منویات درونی خویش می‌پردازد و چنان می‌نُماید که به واقع هست. صورتک که از اصطلاحات برساختهٔ یونگ است در کلام شمس نیز نمود دارد و وی آن را بی‌روی پوش بودن خوانده است.

این وضع و حال نیز که شمس آن را بی‌نفاق زیستن می‌نامد، همان است که در نظر کارل گوستاو یونگ یکپارچگی معنا می‌دهد.

> سومین ویژگی فردیت یافتگان یکپارچگی خود است. در این وضع همهٔ جنبه‌های شخصیت یکپارچگی و هماهنگی می‌یابد. یکپارچگی و بیان همهٔ اجزای شخصیت چنان رکنی اصلی از سلامت روان است که باید بیان خود را چهارمین ویژگی فردیت یافتگان شمرد (شولتس، ۱۳۹۰: ۱۴۵).

وی تکلف کردن به معنای چیزی بر خود بستن و انجام کاری علی رغم صرافت و موافقت طبع را نیز امری بسیار شرم‌آور می‌داند. «آن که تکلف کند، سگان خلاص یابند، او نیابد» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۲۷۷).

زیست اصیل

> زندگی اصیل به خود وفادار بودن است، نه با هیچ کس دیگر؛ با خود صداقت و وفاداری ورزیدن است نه با هیچ کس دیگر. زندگی عاریتی با همه وفاداری ورزیدن است، جز با خود؛ با همه صداقت ورزیدن است جز با خود. مؤلفه‌ی انسان معنوی این است که زندگیش اصیل باشد و فقط به یافته‌های خود اعتماد کند و از هرچیزی که با مجموع نیروهای ادراکی خود به وضوح دریافت می‌کند، تبعیت کند. از این لحاظ، هیچ وقت انسان معنوی بر اساس حدس و گمان عمل نمی‌کند (ملکیان، ۱۳۹۴: ۴۳۴).

همچنین به این خاطر که فرد اصیل بر اساس تجربیات و کشفیات درونی خویش و نه بر اساس ظن و گمان و پیروی‌های کورکورانه عمل نمی‌کند دارای نوعی سکینه و آرامش قلبی است که امتیازی بزرگ محسوب می‌شود و از تردید و کشمکش‌های روانی به دور است، زیرا بسیاری از روان‌نژندی‌ها و

سرگشتگی‌های روحی از این موضوع سرچشمه می‌گیرد که فرد آن‌طور که فکر می‌کند عمل نمی‌کند و زبانش جایی است و رفتارش جایی و اعمالش جایی و روحش نیز در جای دیگری به سر می‌برد.

شمس تبریزی از نقل و سخن نقل کردن از دیگران عار دارد و بر این عقیده است که هر فرد باید با فردیت خویش به زندگی اصیل برسد و بر اساس صرافت طبع خودش عمل کند. «اول، بر او همهٔ راه‌ها را بستم که: من سخن نقل نخواهم شنیدن و البته گوش‌ها بگیرم. از تو خواهم سخن. از آنِ تو کو؟» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۱۱۶) و بر بسیاری از افراد انتقاد می‌کند که از خود سخنی ندارند و نقل غیر و شعر غیر را بر زبان می‌رانند و جز لقلقه‌ای بر زبان نمی‌آورند.

وی خود را با صفت فرد معرفی می‌کند و می‌نویسد:

> اگر واقع بگویم شما با من نتوانید همراهی کردن، من لاابالی‌ام، نه از فراق مولانا مرا رنج، نه از وصال او مرا خوشی. خوشی من از نهاد من، رنج من هم از نهاد من. اکنون با من مشکل باشد زیستن (همان، ۲۱۶).

در جای‌جای مقالات، چیزی که بسیار واضح است این که، شمس به واقع بر اساس صرافت طبع خویش عمل می‌کند و اظهار نظرها و روش‌هایی درامور مختلف دارد که فردیت وی را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد وی تا چه حد اصیل می‌زیسته و از عرف‌ها و عادات جامعه و زمانهٔ خویش جدا بوده است. وی سعی بر این داشت که داستان زندگی خود را، خودش بنویسد و داستان گوی دیگران نباشد و به جامعه به مفهوم کلی آن به دیده تردید می‌نگریست، زیرا:

> جامعه همواره مسبب قیودی است که وقتی فرد می‌کوشد به زندگیش استمرار روایی ببخشد از جانب آن‌ها محدود می‌شود. برای نمونه جروم برونر روان‌شناس به این نکته اشاره می‌کند که جامعه اصولی، تشریفاتی و داستان‌هایی مُجاز راَ برای روایت‌های شخصی مقرر می‌دارد و بنابراین، پیشاپیش طرح یک خودزندگینامهٔ قراردادی را می‌ریزد که ساخت‌های پذیرفتنی و ناپذیرفتنی روایی را تعریف می‌کند. چون تمایل داریم با انتظارات دیگران دربارهٔ چگونگی روایت داستان‌های زندگی‌مان همگام شویم، خویشتنی را که به عنوان یک قاعده جمعی موجود است را می‌پذیریم، چیزی که در فضای عمومی ساخته شده است. اما مدافع ایدهٔ اصالت از این سازش خرسند نخواهد بود، زیرا همنوایی اجتماعی (همرنگی با جماعت) را رد می‌کند (گیان، ۱۳۹۴: ۸۱).

شمس تبریزی نیز به همین طریق رفته است، یعنی بسیار مشاهده می‌شود که در موارد بسیاری علی‌رغم اینکه نظر اکثریت جامعه بر روی موضوعی‌ست، وی دچار مغالطهٔ اکثریت نمی‌شود و بر اساس دلیل و درون بینی و تجربیات خودش رأیی را اختیار می‌کند. وی هنگام بازگو کردن داستان اویس قرنی، در بیان عذر وی در نرسیدن به خدمت رسول الله(ص)، با جملهٔ معترضه‌ای تأکید می‌کند آن هم به اشارت حق بود و نه عرف و عادت و هنگامی که در نقل روایتی به مثال حضرت ایّوب و تعداد کرم‌های مزاحم ایشان می‌رسد باز هم بر همین طریق چیزی که برای خودش اثبات نشده را به زبان نمی‌آورد

و به دنبال دلیل است. «ایّوب با چندان کرم جهت آن صبر می‌کرد که تا به این دولت برسد. می‌گویند دوانزده هزار کرم بود. می‌گویند. من نمی‌گویم. نشمرده‌ام. گویی شمرده بودند» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۴: ۷۴). مطالبهٔ دلیل در بسیاری از توصیه‌های وی به همراهانش وجود دارد.

> یک انگشت که از راه بگشتی، بعد از آن بیابان است. یک انگشت است راه که از آقسرا به قونیه می‌آیی. از آن انگشت گشتی، باقی بیابانِ عدم است، الا راه را می‌بین و می‌پرس که راه این است؟ و نگاه دار، که آن کس، نیز بُودَ که مغلطه زند. باشد که دزدی باشد. تو صاحب نظر باش و صاحب تمیز. زیرا راه شاخ شاخ می‌شود، یکی از این راه برمی‌آید، یکی از آن ره (همان، ۷۰).

اظهار نظرهایی دارد که بی‌شک کاملا بر خلاف نظر اکثریت و حتی نزدیکان و شاگردان خودش است. شیخ اوحدالدین کرمانی را که از بزرگان عرفا بوده است، چندان وقعی نمی‌نهد و رذیلت اخلاقی او را به روشنی بازگو می‌کند. در برابر محی‌الدین ابن عربی که از کبار متصوفه و عرفان در اسلام است و چنان که خود شمس می‌نویسد با لقب فرزند وی را می‌خواند، یعنی سن بیشتری نیز نسبت به شمس دارد، خرده می‌گیرد و وی را به زندگی فردیت یافته فرامی‌خواند که «چنان که شیخ محمد ابن عربی، در دمشق، می‌گفت که: محمد پرده‌دارِ ماست. می‌گفتم آن‌چه در خود می‌بینی در محمد چرا نمی‌بینی؟ هر کسی پرده دار خود است» (همان، ۳۹). به وی انتقاد می‌کندکه در متابعت واقعی نبود و در مواردی اشکالات علمی از او می‌گیرد و نظراتش را دقیق نمی‌داند. در باب شهاب هریوه‌ای که گویی ازدهریون بزرگ زمان خویش بوده است، از جهتی و بر خلاف نظر مسلمانان، وی را تجلیل می‌کند و بر مقام علمی اش صحه می‌نهد که: پوست فلسفیان بکندی به قوّت اصول، باز هم در موردی از وی انتقاد می‌کند و باز هم فردیت خویش را به رخ می‌کشد که «در اندرونت فرعون تُرُنجیده است. اگر همهٔ عالم از شهاب قبول کردندی، من نکردمی». بر راه دیگران نرفتن و نظرهای اصیل دادن و دنیا را از دریچهٔ چشم خویشتن دیدن و فقط به خود وفادار بودن، فقط به عالمان زمان محدود نمی‌گردد و به خانوادهٔ خود مولوی نیز تسری می‌یابد و این‌جاست که این صداقت و اصالت شاید زمینه‌ساز دردسرهایی برای وی شده باشد زیرا: بهاءالدین محمد بن حسین بن احمد خطیب بلخی، مشهور به بهاءالدین‌ولد یا بهاءولد، پدر مولانا جلال‌الدین محمد مولوی است که کتاب معارف که مجموعه‌ای از سخنان ومواعظ اوست، از او به یادگار مانده است. او را از زمرهٔ بزرگان صوفیه شناخته‌اند و خرقهٔ او را به احمد غزالی می‌رسانند. گویا در هنگام اقامت در بلخ مجالس پر شور می‌گرفته و و خواص و عوام به او فراوان استقبال داشتند و به همین دلیل است که نزد مولوی و شاگردانش و سپس فرقهٔ مولویه دارای جایگاهی بسیار متعالی است، تا جایی که مولوی تا قبل از دیدارش با شمس‌الدین تبریزی بارها و بارها کتاب *معارف* بهاءالدین ولد را می‌خوانده و آن را همچون جان عزیز می‌داشته است.

> اما نظر شمس در باب سلطان‌العلماء، نظری متفاوت و دیگر گونه است. نخست این‌که او پس از ملاقات با مولوی، با صراحت و اصرار تمام از او می‌خواهد که کتاب معارف

بهاءولد را دیگر مطالعه نکند: در مبادی حال، حضرت خداوندگار سخنان بهاء ولد را به جد مطالعه می‌فرمود؛ از ناگاه مولانا شمس‌الدین از در درآمد که مخوان، مخوان! تا سه بار. کار به همین جا ختم نمی‌شود، زیرا شمس، پدر مولانا را با زشت‌ترین الفاظ مورد خطاب قرار داده و معتقد است که او به شناخت واقعی مولانا نایل نیامده است و به همین جهت، آن‌چنان‌که شایسته و سزاوار است، با او برخورد نکرده است: ..... در ..... بهاء ولد که او تو را نمی‌شناخت، از همهٔ فرزندان تو را دشمن‌تر می‌داشت. طبیعی است که خاندان و مریدان مولانا از بازگو کردن و ابراز چنین سخنانی در مورد پدر مولوی پرهیز کرده، سعی در پنهان کردن آن داشته باشند (خدادادی، ۱۳۹۴: ۵۲).

وضع دربارهٔ فرزندان مولانا نیز بر همین منوال است و با شمسی بی‌پروا مواجهیم که بر خلاف عرف جامعه در ملاء عام به فرزندان مولوی انتقاد می‌کند:

شمس فرزند ارشد مولانا را این گونه اندرز می‌دهد که: اکنون وصیت من مر بهاءالدین را این سه چیز بود تا به معنی راه یابد ... یکی دروغ نگویی؛ دوم گیاه (حشیش) می‌خورد، اکنون که راستی است شرط، اما نخوری؛ سوم با یاران اختلاط کم کنی. اما دروغ بدترین گناه است. به وضوح مشخص است که این سه خصلت بد، یعنی دروغ‌گویی، استعمال حشیش، و رفیق بازی افراطی از خصوصیات بهاءآلدین بوده که شمس حتی در جمع او را مخاطب قرار داده و نصیحت می‌کند. باز در جای دیگر می‌گوید: بَها یَکذبُ کَثیرٌ وَ قَد تابَ عِندی مِن الحَشیشِ وَ الکِذبِ و لکن الانَ سَهوٌ. شمس از فرزندان ناخلف مولانا گلایه‌مند است و متاسف است که چرا این فرزندان مقام و شأن پدر را درک نمی‌کنند: فرزندان، شما را در نیافتند، هیچ، و عجب باشد. و گاه علاءالدین فرزند دیگر مولانا را مورد انتقاد قرار می‌دهد و معتقد است باید در شیوهٔ تربیت او بازنگری شود. همین علاءالدین بعدها تبدیل به یکی از مخالفان سر سخت شمس می‌شود و او را آزار می‌دهد و گویا در قتل و ناپدید شدن شمس تبریز نیز نقش مهمی را ایفا می‌کند، چنان که سخت مورد غضب مولانا قرار می‌گیرد (همان، ۴۵ ـ ۵۳).

همین مورد آخری است که بیان‌گر این موضوع است که شمس برای اصیل زیستن و خود بودن تا چه مقدار هزینه پرداخت کرد و با مصائب مختلفی روبرو شد اما، دست از اصالت و صداقت برنداشت. وی حتی بعدها به خاطر همین اصالت مورد غضب فرقهٔ مولویه نیز قرار گرفت زیرا:

بدیهی است که پذیرش اعمالی همچون دروغ گفتن، استعمال بنگ و .. که شمس به پسران مولانا نسبت می‌دهد، خصوصاً بهاءولد، پسر ارشد مولوی که پس از او شخص اول و قطب سلسلهٔ مولویه بوده است، برای مولویه قابل قبول و تحمل نیست. مولویه می‌کوشیدند که شخصیتی بسیار متعالی از پیران و بزرگان خود نظیر بهاءالدین (فرزند مولوی) نشان دهند؛ چنان که افلاکی فصلی مستقل در مورد بهاءالدین و کرامات و احوالات او بیان کرده است. بنابراین هرگز حاضر به نقل و نشر سخنانی که شمس بیان داشته نبوده‌اند و حتی برای پنهان کردن آنها می‌کوشیده‌اند (همان، ۵۴).

شمس گاهی بر همین نهج روی مباسطت با خداوند را نیز می‌گشاید و عقیده دارد اگر تصمیم به انجام کاری بگیرد حتی اگر خداوند نیز وی را از آن منع کند باز، او به راه خود خواهد رفت. گاهی نیز همن موضوع را بای سخنان حضرت رسول (ص) بیان می‌کند که در هیچ سخن ایشان در نپیچیده است الا این که: الدنیا سجن المومن و می‌گوید برای او این دنیا باغ در باغ و شادی در شادی است و زندانی نمی‌بیند.

تمثیل و نماد زندگی اصیل در نگاه شمس تبریزی

> نماد در پرده‌ای از رمز پوشیده است و تا یک لایه از پرده کنار نرود، در ابهام و گنگی کامل است و به عنوان نماد، حیات نمی‌یابد؛ در عین حال این گزاره بدان معنی است که ممکن است معنی نماد، بالقوّه از آن مفهوم اولیه برخاسته از آن مستفاد شود و به هر روی، شکل نخستین خود در نشئهٔ روان آدمی کسب می‌کند (قبادی، ۱۳۸۶: ۴۹).

تصویرسازی و نماد به عنوان خادمِ معنا سازی به کار می‌رود تا بتواند معنایی را ملموس سازد و از کمون به ظهور برساند. شمس تبریزی نیز با نمادسازی سعی دارد زندگی همراه با صداقت و اصالت را برای مخاطب خویش ابهام زدایی کند و شیرینی درک و دریافت ادبی را نیز به آن بیفزاید. وی آینه را به عنوان نماد زندگی اصیل به تصویر می‌کشد.

> آینه میل نکند. اگر صد سجودش کنی که: این یک عیب در روی وی هست، از او پنهان درا، که او دوست من است، او به زبان حال می‌گوید: البته ممکن نباشد. گفت: اکنون‌ای دوست، درخواست می‌کنی که آینه را به من ده تا ببینم. بهانه نمی‌توان کردن. سخن تو را نمی‌توانم شکستن. و در دل می‌گوید که البته بهانه‌ای کنم و آینه را به او ندهم. زیرا اگر بگویم بر روی تو عیب است، احتمال نکند. اگر بگویم بر روی آینه عیب است، بتر. باز، محبت نمی‌هلد که بهانه کند. می‌گوید: اکنون آینه به دستِ تو بدهم. الا اگر بر روی آینه عیبی بینی، آن را از آینده مدان. در آینه عارضی دان آن را و عکس خود دان. عیب بر خود نه بر روی آینه عیب منه. و اگر عیب بر خود نمی‌نهی باری بر من نه، که صاحب آینه‌ام، و بر آینه منه (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۰: ۵۲).

و اینکه آینه عین حق است و دقیق آن‌چه بر وی می‌افتد را نشان می‌دهد. کارِ آینه نازکی است و میل و محبت و همچنین تنفر و بدآمد در آن اثری ندارد. آینه نیز همچون خود شمس محال است که در اصالت خویش احتیاط کند و چون او بی‌پروا و بی‌نفاق است. وی ترازو را نیز نماد دیگری از اصالت و صداقت می‌داند.

> حاصل: محال است آینه میل کند و احتیاط کند. و همچنین محک و ترازو، که میل او به حق است، اگر هزار بار بگویی که‌ای ترازو، این کم را راست نمای، میل نکند الا به حق، اگر دویست سال تیمار کنی و سجودش کنی (همان، ۵۳).

در ترازو و سنگ محک و آینه، رد و قبول خلق راهی ندارد و تقلید مجالی نمی‌یابد. آن‌ها تحت تأثیر القائات فکر یو تطمیع و تهدید قرار نمی‌گیرند و آن‌چه به واقع هستند را نشان می‌دهند و فقط و تنها فقط میل به حق می‌کنند.

نتیجه‌گیری

چنان که از توضیحات مستوفا و مفصل بالا مستفاد می‌شود، شمس‌الدین ملک‌داد تبریزی به عنوان تأثیرگزارترین شخصیت در ذهن و ضمیر مولانا، فردی است به شدت اصیل که بدون ترس و واهمه به خویشتن خویش وفادار است و واقعیت اصیل خود را نشان می‌دهد و شخصیت منحصر به فرد از خود به جای نهاده است.

> اغلب ما کسانی را تحسین می‌کنیم که از این شجاعت و جسارت برخوردارند تا به باورها و اعتقادات خود پایبند بمانند. ما در سطحی می‌دانیم که استقلال و خودمختاری کار درستی است، حال ممکن است به این موقعیت برسیم یا نرسیم. استقلال و خود مختاری با خودتنظیمی و نظم دادن به خود رابطه داردو معنایش این است که از درون خود کنترل و راهنمایی شویم و این وظیفه را به عهده اختیار و اقتدار بیرونی نسپاریم و این یعنی، استقلال رأی داشته باشیم، به دنیا از دریچهٔ چشمان خود نگاه کنیم، قضاوت مستقل داشته باشم و به عبارت دیگر به علایم و ارزش‌های درونی خود توجه داشته باشیم (براندن.۱۳۸۷: ۳۰)

و این همه، در شمس تبریزی متبلور و نمایان بود.

منابع

ـ اندرسون، سوزان لی، (۱۳۹۳)، فلسفهٔ کیرکگور، ترجمهٔ خشایار دیهیمی، چاپ سوم، تهران: انتشارات طرح نو.
ـ براندن، ناتانیل، (۱۳۸۷)، مسئولیت پذیری؛ اتکای به خود و زندگی پاسخگو، ترجمهٔ مهدی قراچه داغی، چاپ دوم، تهران: انتشارات شباهنگ.
ـ تامپسون، مل، (۱۳۹۳)، من، ترجمهٔ سونا انرابی نژاد، نشر گمان.
ـ تدین، عطا الله، (۱۳۷۷)، مولانا و طوفان شمس، انتشارات تهران.
ـ خدادادی، محمد، (۱۳۸۹)، شمس تبریزی و تأویل‌های عرفانی او از احادیث نبوی، دوفصلنامهٔ علمی-پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا(س)، سال اول، شمارهٔ ۲، بهار و تابستان.
ـ _____، (۱۳۹۰)، پژوهشی در چگونگی تأویلات قرآنی شمس تبریزی، فصلنامهٔ علمی-پژوهشی پژوهش زبان و ادب فارسی، شمارهٔ بیست و دوم، پاییز.
ـ _____، (۱۳۹۳)، عرفان شمس، پژوهشی در اندیشه‌های عرفانی شمس تبریزی، انتشارات اطلاعات.
ـ رابینز، مایک، (۱۳۹۰)، خودتان باشید؛ عوامل محدود کنندهٔ اصیل بودن به همراه پنج اصل مهم برای اصیل بودن، ترجمهٔ حسین عسکری و امین خوشخو، نشر دانش پرور.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۰)، سرّ نی، چاپ سیزدهم، انتشارات علمی.
ـ سپهسالار، فریدون، (۱۳۸۷)، رسالهٔ سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد افشین وفایی، چاپ دوم، انتشارات سخن.
ـ شمس تبریزی، محمدبن علی‌بن ملک داد، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمد علی موحد، چاپ دوم، نشر خوارزمی.
ـ _____، (۱۳۹۰)، مقالات شمس تبریزی، ویرایش جعفر مدرس صادقی، چاپ یازدهم، تهران: نشر مرکز.
ـ شولتس، دوآن، (۱۳۹۰)، روانشناسی کمال، الگوهای شخصیت سالم، ترجمهٔ گیتی خوشدل، چاپ هفدهم، نشر پیکان.
ـ طاهری، قدرت‌الله، (۱۳۸۵)، شمس تبریزی و تفسیرهای بدیع او از آیات قرآن، فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی، شماره ۱۴، زمستان.
ـ فن فرانتس، ماری لوئیز و ادینجر، ادوارد اف، (۱۳۹۳)، چهار مقالهٔ یونگی، ترجمهٔ مهدی سررشته داری، تهران: انتشارات مهر اندیش
ـ قبادی، حسینعلی، (۱۳۸۶)، آیین آیینه، سیر تحول نمادپردازی در فرهنگ ایرانی و ادبیات فارسی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس
ـ کاپوتو، جان دی، (۱۳۸۹)، چگونه کیرکگور بخوانیم، ترجمهٔ صالح نجفی، تهران، نشر رخداد نو.
ـ کییرکگور، سورن ابو، (۱۳۹۱)، ترس و لرز، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، چاپ دهم، تهران، نشر نی.
ـ گیان، چارلز، (۱۳۹۲)، در جستجوی اصالت، ترجمهٔ آرش محمد اولی، انتشارات ققنوس.

ـ ملکیان، مصطفی، (۱۳۹۴)، در رهگذار باد و نگهبان لاله، جلد نخست، تهران: نشر نگاه معاصر.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۷۹)، شمس تبریزی، تهران: نشر نو.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۶) ،کلیات دیوان شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، انتشارات اقبال.
ـ _____ (۱۳۹۱)، مثنوی معنوی، شرح جامع از کریم زمانی، چاپ بیست و نهم، هفت جلد، تهران: انتشارات اطلاعات.
ـ هریس، سام، (۱۳۹۳)، دروغ / ارادهٔ آزاد، ترجمهٔ خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: نشر گمان.
ـ یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۹۱)، خود ناشناخته، فرد در جامعهٔ امروزی، ترجمهٔ مهدی قائنی، تهران: انتشارات جامی
ـ http: //plato. stanford. edu/ archives/ fall۲۰۱۴/ entries/ authenticity

از روم تا دهلی
(نگاهی تطبیقی به چگونگی تحول روحی و تأثیرات مشایخ در شعر و زندگی مولوی و بیدل)

عبداله ولی‌پور[1]

چکیده

تاریخ، شگفتی‌های بسیاری به خود دیده است، یکی از شگفت‌ترین شگفتی‌های تاریخ، ملاقات استثنایی شمس تبریزی با مولانا جلال‌الدین رومی است که تحویل روحی عجیبی در مولوی به وجود آورد، این ملاقات تاریخی شباهت بسیار زیادی با ملاقات شاه کابلی با بیدل دهلوی دارد. به این شکل که در هر دو ملاقات، درویشی مجذوب، غیرمنتظره با شاعری خانقاهی دیدار می‌کند و در همان اولین ملاقات آتش به جان او می‌زند و به دنبال آن، درویش مجذوب غیبت می‌کند و با این کار، بر آتش شعله‌ور دامن می‌زند و در اثر این تلاقی‌ها، شخصیتی از نوع دیگر متولد می‌شود. با توجه به این که این موضوع تا به حال مورد مطالعهٔ مقایسه‌ای قرار نگرفته است، نگارندهٔ این مقاله، سعی کرده است، این موضوع را از زوایای مختلف به صورت مقایسه‌ای مورد تحلیل و بررسی قرار دهد، نتیجهٔ به دست آمده نشان می‌دهد که انسان کامل، تجلی مستمری در زمین دارد، به گونه‌ای که گاهی در قبای شمس تبریزی آتش به جان مولانا می‌زند و روزگاری در سیمای شاه کابلی بیدل را آشفتهٔ می‌سازد، که نتیجهٔ هر دو، گسستن از تعلقات مادی و یافتن تولدی دیگر است.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، مولوی، مطالعهٔ مقایسه‌ای، شاه کابلی و بیدل.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

مقدمه

در نقد جدید، مطالعات مقایسه‌ای و تطبیقی، یکی از ارزشمندترین نوع مطالعات ادبی محسوب می‌شود و در سایهٔ چنین مطالعه‌ای، پژوهشگر به «بررسی وجوه اشتراک و افتراق، منبع الهام یا تأثیر و تأثّر بین متون ادبی» (پراور، ۱۳۹۳: ۱۶) می‌پردازد. تطبیقِ آثار ادبی در زبان‌های مختلف، یکی از راه‌های شناخت دقیق ویژگی‌های فکری، فرهنگی، ذوقی و ... مِلل مختلف است؛ از این رو:

> در مطالعات تطبیقی بیش از هر چیزی می‌توان به نقاط وحدت اندیشهٔ بشری پی برد که چگونه اندیشه‌ای در نقطه‌ای از جهان، توسط اندیشمندی، یا ادیبی و یا شاعری مطرح می‌شود و در نقطه‌ای دیگر همان اندیشه، به گونه‌ای دیگر مجال بروز پیدا می‌کند (کفافی، ۱۳۸۲: ۸).

شمس‌الدین محمد مولوی و عبدالقادر بیدل دهلوی، دو تن از نوادر عالم خلقت و عجایب روزگار خود هستند که که از جهات مختلف از جمله بسامد بالای نوآوری‌ها در حیطهٔ زبانی و به قول صورتگرایان روسی، انواع هنجارگریزی‌ها، تعداد غزلیات و رباعیات، تفکر انتقادی، جهان‌بینی، اندیشهٔ وحدت وجودی و... اشتراکات زیاد و بسیار نزدیکی باهم دارند؛ و هرچند تا به حال از منظر مطالعات مقایسه‌ای کارهای ارزشمندی در مورد آثار مولوی و شمس و بیدل انجام یافته است، که از جملهٔ آنها می‌توان در کتاب «*نقد بیدل*» از صلاح‌الدین سلجوقی، «*بیدل چه گفت*» از فیض محمد زکریا، «*یاد بیدل*» از ژوبل برای معرفی جهان بینی بیدل به بررسی مقایسه‌ای بیدل با کانت، اسپینوزا، برگستون و دیگر اندیشمندان مغرب زمن توجه شده است (ر.ک: حبیب، ۱۳۶۳: ۳۱)، یا مقالات و پژوهش‌هایی که بررسی مقایسه بین مولوی و بیدل اختصاص یافته‌اند، از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: «حضرت مولانا جلال‌الدین محمد رومی در دستگاه بینش ابوالمعانی بیدل» از ناهید چاره‌دار، «هنر و زیبایی از منظر مولانا و بیدل دهلوی» از ابوالفضل صادق‌پور فیروزآباد و مریم خلیل‌زاده‌مقدم، «تفکر مولوی و زبان بیدل در مثنوی‌های احمد عزیزی» از محمد صادق رحمانی، «تأثیرات عرفانی مثنوی معنوی مولوی در کلیات بیدل دهلوی» از فاطمه سعیدفر (پایان‌نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه علامه طباطبایی) و ...

یکی از موضوعات جالب توجهی که در مطالعات مقایسه‌ای بین مولوی و بیدل تا به حال مورد غفلت واقع شده، چگونگی تحول روحی این دو شاعر، و بررسی تأثیرات مشایخ این دو شاعر عالی مقام در زندگی اجتماعی و ادبی آنهاست. نگارندهٔ این مقاله قصد دارد در این مقاله به این مهم بپردازد و گوشه‌هایی از زوایای تاریک این دو شاعر شگفت‌انگیز را روشن نماید.

بحث و بررسی

انسان کامل، تجلی‌های مستمری در روی زمین دارد و در چهرهٔ اشخاص مختلف، آتش در جان تشنگان طریقت می‌زند، از این روی است که یک بار در قبای شمس تبریزی، آتش به جان جلال‌الدین محمد مولوی می‌زند و یک بار هم در سیمای شاه کابلی، عبدالقادر بیدل دهلوی را آشفته می‌سازد. هرچند

مولوی در روم و قونیه با مشایخ بزرگی همچون سلطان‌ولد، برهان‌الدین محقق ترمذی، حسام‌الدین چلپی، صلاح‌الدین زرکوب و ... حشر و نشر مستمر داشته و تحت تأثیر تعلیمات آنها قرار داشته و از همهٔ آنها به نیکی تمام یاد می‌کند، مثلا در حق حسام‌الدین چلپی گوید:

ای ضیاءالحق حسام‌الدین تویی — که گذشت از مه به نورت مثنوی
همت عالی تو ای مرتجا — می‌کشد این را خدا داند کجا
چون چنین خواهی خدا خواهد چنین — می‌دهد حق آرزوی متقین
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲ /۲۸۷)

ولی این شمس تبریزی است که با طلوع خود در زندگی مولوی، و در یک ملاقات فوق‌العاده استثنایی، تحول عظیمی در شخصیت وی به جود می‌آورد.

بیدل دهلوی نیز در دهلی با مشایخ بزرگی از جمله شیخ کمال، شاه ملوک، شاه یکه آزاد، شاه فاضل، میرزا قلندر، میرزا ظریف، شاه قاسم هواللهی و ... حشر و نشر دایم داشته و هرچند از این مشایخ ـ که از مجذوبان بودند ـ در تذکره‌ها یادی نشده است، ولی بیدل دهلوی هر یک از آنها را جزوِ عرفای بزرگ عصر خود می‌داند و از همهٔ آنها به نیکی تمام یاد می‌کند، به عنوان مثال بیدل به قدری شیفتهٔ شاه قاسم هواللهی بود که وقتی می‌خواهد او را در کتاب «چهارعنصر» معرفی کند چندین صفحه به وصف او اختصاص می‌دهد و اقرار می‌کند که شاه قاسم بود که شخصیت واقعی بیدل را آشکار ساخت:

در عالمی که رنگی از خود نبود ما را — بودیم آنچه بودیم او وانمود ما را خورشید
مرات معنی ما چون سایه داشت زنگی — التفاتش از ما زدود ما ر ا
(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۰۴)

و مولوی‌وار فریاد می‌زند که:

قبله خوانم یا پیمبر، یا خدا یا کعبه‌اش — اصطلاح عشق بسیار است و من دیوانه‌ام
(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۰۴)

ولی حضور شاه کابلی در زندگی بیدل دهلوی تأثیر بسیار شگفت و شگرفی داشته و بیدل با این درویش شوریده، داستان‌هایی دارد که بسیار شبیه داستان ملاقات مولوی و شمس تبریز است (ر.ک: خلیلی، ۱۳۸۳: ۴۲).

در خصوص چگونگی طلوع شمس تبریزی و ملاقات استثنایی وی با مولوی مطالب زیادی گفته شده است، ولی آن که نزدیک به یقین است، این است که افلاکی نقل می‌کند که مولانا «به تدریس علوم دینی مشغول بود و در چهار مدرسهٔ معتبره مدرّسی می‌کرد» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۱۹ – ۶۱۸). یکی از این مدرسه‌ها، مدرسهٔ پنبه‌فروشان بود، مولوی آن روز در همین مدرسهٔ پنبه‌فروشان مشغول تدریس

بود، و از هر طرف خلایق به دستبوس آن حضرت تقرب می‌جستند، و حضرت ایشان نیز در مقابله همه را می‌نواخت و دلداری‌ها می‌فرمود. به روایت فریدون سپهسالار، ناگاه نظر عرش همای مولانا شمس الدین بر حضرت خداوندگار افتاد. به نور محبت دانست که آنچه در عالم غیب اشارت یافته است، مراد آن حضرت است، اما هیچ نگفت. خداوند بیامد و در مقابله، بر دکّهٔ دیگر نشست و تا دیرگه هر دو به همدیگر نگاه می‌کردند و به زبان قدسی با یکدیگر مباحثه و مکالمه می‌فرمودند. هیچ آفریده‌ای را از اصحاب، بر احوال مولانا شمس الدین و آنکه خداوندگار جهت ایشان نشسته است وقوف نبود، شمس لحظه‌ای سر برآورد (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۱۲۷ – ۱۲۶).

> گفت: ای صراف عالم و نقود معانی ... بگو که حضرت محمد(ص) بزرگ بود یا بایزید؟ فرمود: نی نی، محمد مصطفی سرور و سالار جمیع انبیا و اولیاست و بزرگواری از آن اوست به حقیقت. شمس گفت: پس چه معنی است که حضرت مصطفی «ما عرفناک حق معرفتک» می‌گوید و بایزید «سبحانی ما اعظم شأنی» می‌گوید؟ همانا که مولانا ساعتی از فرود آمده از هیبت آن سوال نعره‌ای بزد و بی‌هوش شد، و خلق عالم در آن هنگامه شد و چون از عالم غشیان به خود آمد، دست مولانا شمس را بگرفت و پیاده به مدرسهٔ خود آورد. در حجره درآمدند و سه ماه بیرون نیامدند (عباسی‌داکانی، ۱۳۸۷: ۱۹۴ ـ ۱۹۳).

بعد از این، اکثر اوقات مولوی با شمس می‌گذشت و همین امر، بسیاری از یاران و نزدیکان مولوی را از شمس آزرده‌خاطر می‌کرد و هر گاه که فرصت می‌یافتند، به یاوه و افسوس به حضرت ایشان سخن آغاز می‌کردند تا مگر انفعال بر خاطر شریفشان راه بیابد و بدین سبب از این مقام رحلت کنند ... این امر سبب شد که در ۲۱ شوال سال ۶۴۳ هجری، بعد از شانزده ماه توقف، به ناگهان شمس تبریزی، قونیه را ترک گفته و به دمشق برود و فراق و دوری شمس مولانا را در نتیجهٔ مهجوری به سرحد جنون کشانید، از یاران کناره‌گیری کرد و آنان را در غم فراق خویش باقی گذاشت و انقلاب درونی عجیبی در مولوی به وجود آمد و او به جای این که در کنج عزلت بنشیند و زانوی غم بغل کند، به استغراق رفت و غرق در رقص و سماع شد و صدای رسای او با سرودن غزلیات ناب شور و وجد و اشتیاق فناناپذیری را در مولانا ایجاد کرد (ر.ک: سیدی، ۱۳۸۵: ۷۲). مریدان مولوی از وضعیت پیش آمده عذرخواه شدند و بازگشت شمس را آرزو کردند. سرانجام نامه‌ای از شمس تبریزی رسید و معلوم گشت که او در شام است. مولوی فرزند خود سلطان ولد را با بیست تن از یاران برای بازآوردن او فرستاد. شمس تبریزی در ۶۴۴ با استقبال باشکوه به قونیه بازگشت. محفل مولوی غرق شور و شادی و وجد و سماع شد.

اما شادمانی‌ها دیری نپایید. باز آتش کینه و تعصب بالا گرفت و رنج‌ها و آزارها به شمس تبریزی رسید. او با همه عشق و علاقه‌ای که به صحبت مولانا داشت، تصمیم به ترک قونیه گرفت. به مولانا می‌گفت: «سفر کردم، آمدم، و رنج‌ها به من رسید که اگر قونیه را پر زر کردندی به آن کرا نکردی، الا دوستی تو غالب بود سفر دشوار می‌آید، اما اگر این بار رفته شود چنان مکن که آن بار کردی» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۶۵). به سلطان‌ولد فرزند مولوی که نزدیک‌ترین مرید و همراز او بود، بارها می‌گفت:

خواهـــم ایـــن بـــار آنچنـــان رفتـــن کـــه نـــداند کســـی کجایـــم مـــن
همـــه گردنـــد در طلـــب عاجـــز ندهـــد کـــس نشـــان ز مـــن هرگـــز
ســـال‌ها بـــگذرد چنیـــن بســـیار کـــس نیابـــد ز گـــرد مـــن آثـــار
(سلطان‌ولد،۱۳۷۶: ۴۴)

در سال ۶۴۵ شمس تبریزی بی‌آنکه کسی آگاه شود، قونیه را رها کرد و راه سفر در پیش گرفت. مولوی بی‌تاب مدام در جستجوی خبری از شمس تبریزی بود. بارها کسانی به او مژده می‌دادند که شمس تبریزی را در شام دیده‌اند و او مژدگانی‌ها می‌داد. به خاطر همین خبرها بود که به امید یافتن شمس تبریزی دو بار به شام سفر کرد، اما نشانی از او نیافت.

کم‌کم مـولانا باورش شد که شمس برای همیشه رفته است. این بار شمس از درون خود مولانا طلوع کرد و معلوم شد شمس تبریزی با آن همه بزرگی و عظمتی که داشت، بهانه‌ای بود برای ایجاد تحولی شگرف در مولانا و بیان قصه عشق از زبان شیرین او برای همهٔ عالمیان.

شـــمس تبریـــز خـــود بهانه‌ســـت ماییـــم بـــه حســـن لطـــف، ماییـــم
بـــا خـــلق بگـــو بـــرای روپـــوش کاو شـــاهِ کریـــم و مـــا گداییـــم
مـــا را چـــه ز شـــاهی و گدایـــی شـــادیم کـــه شـــاه را سزایـــیم
محویـم بـه حسـنِ شـمس تبریـز در محـو، نـه او بـود نـه ماییـم
(مولوی، ۱۳۷۶: ۵۹۹)

امـا تنها منبعی که به توصیف چگونگی ملاقات شاه کابلی و بیدل دهلوی پرداخته است، کتاب ارزشمند «چهارعنصر» بیدل دهلوی است. در این کتاب می‌خوانیم که زمانی که بیدل هنوز به دهلی نیامده بود و در اوریسه زندگی می‌کرد، بی‌اختیار همیشه بیت زیر را تکرار می‌کرد:

از هـــر چـــه ســـرایمت فزونـــی خـود گـوی، چـه گویمـت کـه چونی
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)

شبی، باز بی‌اختیار همان بیت را تکرار می‌کرد، خوابش می‌برد و در عالم بی‌خودی بیت زیر به او الهام می‌شود:

از مـــا بـــا ماســـت هـــر چـــه گوییـــم بـــا همچـــو تویـــی دگـــر چـــه گوییـــم
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)

به مجرد شنیدن این ندا، خواب و هوش از سر بیدل می‌پرد. بیدار شده، دچار حیرت می‌شود. تا این‌که به دهلی می‌آید و در سال ۱۰۷۶، روزی در خانهٔ آشنایی نشسته بودند و «ذکر اطوار مجاذیب» در میان

بود. یکی از حضّار گفت که مجذوبی این روزها در ویرانه‌ای نزدیک اینجا زندگی می‌کند، از احوالات عجیب و غریبش آنکه هرچه آب و غذا پیشش می‌برند، در لحظه‌ای فرو می‌بلعد. ولی اگر آب و غذایی عرضه‌اش ندهند هفته‌ها همچنان بدون غذا و آب به سر می‌برد. با هیچ کس حرفی نمی‌زند و همیشه در یک گوشه ساکت و بدون حرکت می‌نشیند. چون قبل از این او را در کابل دیده‌اند به او شاه‌کابلی می‌گویند. بعد از این گفت‌وگوها، وقتی سفره و طعام آوردند، به طور غیر منتظره دیدند که همان شخص با تبسم وارد مجلس شد، با صمیمیتِ خاص به بیدل نگاهی کرد و با وی هم‌کاسه شد. ولی لقمه‌ای بیش نخورده بود، بلند شده، دست بیدل را گرفت و راه بیرون شهر را در پیش گرفت. به خرابه‌ای رسیدند و مقابل هم نشستند «از هنگام نماز عصر تا پاسی از شب گذشتن» محو حقیقت هم بودند. (ر.ک: بیدل، ۱۳۸۶: ۴۹۴) تا این که در آن لحظه اتفاق عجیب و غریبی افتاد؛ شاه کابلی قاه قاه خندید و همان بیتی را که بیدل در اوریسه در عالم غیب شنیده بود، بر زبان آورد:

از مـا بـا ماسـت هـر چـه گوییـم　　بـا همچـو تویـی دگـر چـه گوییـم
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)

بیدل می‌گوید:

به مجرد شنیدن، سراپایم به لرزه افتاد و ضبطِ طاقتم عنان از دست داد. در تاریکیِ شب از وحشت چاره نداشتم، فریاد برآوردم که این بیت از کیست؟ باز ساغرِ قهقهی پیمود و فرمود که از ماست، شبهه چیست؟ (همان)

بعد از آن به توصیهٔ شاه کابلی خوابیدند و وقتی که بیدل صبح از خواب بیدار شد از شاه کابلی خبری نبود و چندان که به جستجو پرداخت و «خاک سواد دهلی به غربال دیده‌ها بیخت از آن گوهرِ گم‌کرده گرد سراغی نیامیخت» (همان). بیدل بعد از غیبت شاه کابلی وضعیت عجیبی پیداکرده بود. بعد از همان غیبت اول می‌گوید: «ناچار، خیال وحشت ْمآل، طرحِ بساطِ جنون انداخت؛ و هوشِ بی‌خودی – آغوش، خانه از اسبابِ شعور پرداخت» (همان، ۴۹۵).

رفتم از خـود عشـق سرکش مـاند و بس　　سوختم چندان که آتش ماند و بس طاق نسیانی
از تـماشاخـان«ۀ» نیرنـگ هـوش　　منـقش مانـد و بـس
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)

بیدل دو سال تمام در جستجوی شاه کابلی بود (حبیب، ۱۳۶۳: ۱۴) که به صورت اتفاقی، برای بار دوم در سال ۱۰۷۸ هجری در متهُرا و در دکانِ رفوگری، باز به شکل غیر منتظره بیدل شاه کابلی را ملاقات می‌کند. بنا به گفتهٔ خود بیدل، وی اکثراً چشم‌درد می‌گرفت. این‌بار هم یک روز، وقتی در فصل تابستان و در شدت درجهٔ حرارت، از سواد وادی بندرابن عبور می‌کردند، بیدل دچار چشم‌درد شدید شد

و بسیار رنج کشید، با هزار زحمت خود را به چارسوی متهرا رساند. چون در آنجا غریب بود، هیچ‌کس به او توجهی و عنایتی نشان نداد تا این که رفوگری در دکان بسیار تنگ خود او را پناه داد. ساعتی نگذشته بود که شخصی پیش دکان آمد، بیدل دیدکه رفوگر با او صحبت می‌کند و می‌گوید اگر بخواهی بنشینی، این شخص را امرکنم برخیزد و شما بنشینید و جواب شنیدکه نه «این دردمند از دوستان است، ذوقِ دریافتنی داریم تا به یک دو نفس به پرسش هم برآیم» (بیدل، ۱۳۸۶: ۴۹۸). بیدل متوجه صدای آشنا شد، چشمانش را با هزار زحمت گشود، دید شاه کابلی است. تا خواست لب به سخن گشاید و عرض سلام و ادبی بکند، شاه کابلی با تأکید گفت: «ساعتی بخواب، ما نشسته‌ایم، عالمِ بی‌خودی هم عین شعور است و صحبتِ خواب نیز آیینهٔ حضور» (همان‌جا). بیدل می‌گوید از شکوهِ آن خطاب، حرفی نزدم و خوابیدم. بعد از مدتی که بیدار شدم، دیدم از درد چشم خبری نیست و دردِ دل، طوفانِ قیامت انگیخته بود؛ چرا که باز آن درمان‌بخش، غیبت کرده بود. پس از وقوع ملاقات دوم بود که بیدل «صندلِ تسکین آن صداع، قبول سرگرمی‌های تأهّل اندیشید» (همان، ۴۹۹).

سومین و آخرین ملاقات بیدل با شاه کابلی در سال ۱۰۸۰ در بازار دهلی است. زمانی که بیدل در سپاه خدمت می‌کرد، روزی سواره بر اسب از بازار دهلی می‌گذشت، دید جمعی، از دور با تعجب به او نگاه می‌کنند. چند قدمی جلوتر رفت، باز دید همه با تحیّر به او نگاه می‌کنند و در همان لحظه از یکی شنید که می‌گفت: «یاران تماشا کنید دیوانه، عقب این سواره، دویده می‌آید و به اصولِ گام فرس چه قِسم رقص می‌گشاید و وجد می‌نماید» (همان، ۵۰۳). چون به پشت سر خود نگاه کرد، دید شاه کابلی است، خود را از اسب به زمین انداخت و همدیگر را در آغوش گرفتند. به گوشه‌ای رفتند و ساعتی با هم صحبت کردند. در این ملاقات است که شاه کابلی فصلی مشبع در مورد مقام انسان، وحدت وجود و ... به بیدل بیان می‌کند. بیدل می‌گوید: «در ضمن مطالعهٔ اسرار، حیرتی، غبارِ نگاهم گردید و بی‌خودی بر دماغ شعور پیچید، تا تأمل هوش و آگاهی گمارد، لمعهٔ مهرْهدایت چون برق از نظر رمیده بود» (همان، ۵۰۶).

دلـدار رفت و بی‌خودیم در کنار مـــاند — تمثال جَسـت و آیینه حیرت‌شکار ماند
اکنون سـراغ جلوهٔ او حیرت من است — زان شـعلهٔ رمیده، همین داغدار مـــاند
مـــژگان نبرد صرفهٔ آغوشی از وصال — آخـر نصیب دیـده، همان انتظـار ماند

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۵۰۶)

بیدل تـا بیست سال دیگر که مشغول نوشتن «چهار عنصر» است، دیگر شاه کابلی را ملاقات نکرده و همیشه در فراق او ناله و زاری می‌کند. بیدل در فراق شاه کابلی ترانه‌های جانسوزی سروده است، اما نامی از او نبرده، زیرا شاه کابلی در نظر بیدل، تجلی انسان کامل بود، اگر این نکته را در سیر جهان عاطفی بیدل در نظر نگیریم، بسیاری از غزل‌های تابناک او در هالهٔ شک و تردید می‌ماند و به دل نمی‌نشیند؛ مثل غزل فوق، یا غزل‌های:

دلـــدار گذشـــت و نگـــه بازپســـین مانـــد — از رفتـن او آن چـه به جا ماند همین مـــاند

چون شمع که خاکسترش آیینهٔ داغ است　　من سوختم و چشم سیاهی به کمین ماند
(بیدل دهلوی، ۱۳۹۵: ۱ /۵۹۱)

یا:

باز وحشی‌جلوه‌ای در دیده جولان کرد و رفت　　از غبارم دست بر هم سوده سامان کرد و رفت
پـرتـوی حسنی، چراغِ خـلوت اندیشه شد　　در دل هر ذره صد خورشید پنهان کرد و رفت
(بیدل دهلوی، ۱۳۹۳: ۱ /۹۸۴)

انسان کامل است که به صورت شاه کابلی، رفتنش، در نهانخانهٔ هستیِ بیدل محشر آفرید، محشری که یادآورِ شکست رنگ (=گسستن از تعلقات) بود. در غزلی دیگر نیز اشک‌های جستجوگر بیدل، در پی آن دلدار، افتان است که خود بحر است، حقیقت مطلق است و بیدل موج اوست:

پی اشک من نـدانـم بـه کـجا رسیده باشد　　ز پی‌ات دویدنی داشت به رهی چکیده باشد
ز نگاه سر کشیدن، به رخت چه احتمال است　　مـگر از کمین حیرت مژه قد کشیده باشد
(بیدل دهلوی، ۱۳۹۵: ۵۰۱)

یا بیا بیاهای مولوی‌وار بیدل در این ابیات را نگاه کنید:

بیـا ای جام و مینـای طرب نقش کف پایت　　خـرام مـوجِ مـی، مخمـورِ طـرزِ آمدنهایـت
(بیدل دهلوی، ۱۳۹۵: ۲۲۶)

اشتراکات دو ملاقات

از جمله مهم‌ترین اشتراکات این دو ملاقات استثنایی، شبیه هم بودن خلق و خوی‌های شمس تبریزی و شاه کابلی بوده است، از جمله این که ۱ ـ هر دو، هفته‌ها بدون غذا زندگی می‌کردند. ۲ ـ هر دو، فردی گوشه‌گیر بودند و با کسی حرف نمی‌زدند، ۳ ـ هر دو، کثیر السفر بودند. به گونه‌ای که شمس را، به واسطهٔ کثرت سفرهایش، شمس «پرّنده» می‌گفتند؛ و از کثرت سفرهای شاه کابلی بود که معلوم نبود که اهل کجاست، و صرفاً

> بعضی به حکم قیاسی که قبل از این در سواد کابلش دیده‌اند، شاه کابلش می‌نامند؛ و اگرنه تمکینِ سکوت از زبانش شوخیِ بیان نمی‌پسندد، تا معنیِ کیفیتی توان شمرد و نزاکتِ خموشی بر دوشِ نفس، بار صدا روا نمی‌دارد، تا از تحقیق بویی توان بر د» (بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۳).

۴ ـ هر دو اویسی مسلک بودند. ۵ ـ ظاهراً هر دو مأموریت داشتند. ۶ ـ بنا به روایتی هر دو امّی بودند. در ذیل به تبیین مختصر این اشتراکات می‌پردازیم.

در مورد شمس تبریزی نقل است که:

یک نوبت، یک سال در دمشق اقامت فرمود. در هفته‌ای کمابیش یک نوبت از حجره بیرون آمدی و در دکان رواسی رفتی و دو پول داده از آب سر بی چربی خریدی و تناول فرمودی و تا مدت یک هفته بدان قناعت کردی (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۱۲۳).

در خصوص شاه کابلی گویند: روزی در خانهٔ آشنایی نشسته بودند و «ذکر اطوار مجاذیب» در میان بود. یکی از حضّار گفت که مجذوبی این روزها در ویرانه‌ای نزدیک اینجا زندگی می‌کند، از احوالات عجیب و غریبش آنکه ... اگر آب و غذایی عرضه‌اش ندهند هفته‌ها همچنان بدون غذا و آب به سر می‌برد (ر.ک: بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۲).

در مورد کثیر السفر بودن شمس تبریزی نوشته‌اند که شمس روحِ بی‌قراری بود که در پی یافتن کسی از جنس خویش ترک خانه و کاشانه کرده بود و با کسی حرف نمی‌زد و دائما در سفر بود تا جایی که به او لقب «شمس پرنده» داده بودند. خود او می‌گوید: کسی می‌خواستم از جنس خود، که او را قبله سازم و روی بدو آورم، که از خود ملول شده بودم (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۸۱). در مورد کثیر السفر بودن و کم حرف بودن شاه‌کابلی هم نوشته‌اند که با هیچ کس حرفی نمی‌زند و همیشه در یک گوشه ساکت و بدون حرکت می‌نشیند. چون قبل از این او را در کابل دیده‌اند به او شاه‌کابلی می‌گویند.

بعضی به حکم قیاسی که قبل از این در سواد کابلش دیده‌اند، شاه کابلش می‌نامند؛ و اگرنه تمکینِ سکوت از زبانش شوخیِ بیان نمی‌پسندد، تا معنیِ کیفیتی توان شمرد و نزاکتِ خموشی بر دوشِ نفس، بار صدا روا نمی‌دارد، تا از تحقیق بویی توان برد (بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۳).

در خصوص مأموریت شمس تبریزی در مقالات می‌خوانیم که: «مرا فرستاده‌اند که آن بندهٔ ما میان قوم ناهموار گرفتار است، دریغ است که او را به زبان برند (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۷۳). در این جمله به صراحت می‌بینیم که شمس از مأموریت خاص سخن می‌گوید: مرا فرستاده‌اند. یا در جای دیگر می‌گوید:

به حضرت حق تضرع می‌کردم که مرا به اولیای خود اختلاط ده و هم‌صحبت کن! به خواب دیدم که مرا گفتند که تو را با یک ولی هم‌صحبت کنیم! گفتم کجاست آن ولی؟ شب دیگر دیدم که گفتند در روم است (همان، ۲۳۳).

در خصوص مأموریت شاه کابلی می‌خوانیم که زمانی که بیدل هنوز به دهلی نیامده بود و در اوریسه زندگی می‌کرد، بی‌اختیار همیشه بیت زیر را تکرار می‌کرد:

از هـــر چـــه ســرایمت فزونـــی خـود گـوی، چـه گویمـت کـه چونی

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)

شبی، باز بی‌اختیار همان بیت را تکرار می‌کرد، خوابش می‌برد و در عالم بی‌خودی بیت زیر به او الهام می‌شود:

از مـا بـا مـــاست هـر چـه گوییـم بـا همچـو تویـــی دگـر چـه گوییـم
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)

بـه مجرد شنیدن این ندا، خواب و هوش از سر بیدل می‌پرد. بیدار شده، دچار حیرت می‌شود. تا این‌که به دهلی می‌آید و وقتی که در سال ۱۰۷۶ به طور غیر منتظره با شاه‌کابلی دیدار کرد، شاه‌کابلی دست بیدل را گرفت و راه بیرون شهر را در پیش گرفت. به خرابه‌ای رسیدند و مقابل هم نشستند «از هنگام نماز عصر تا پاسی از شب گذشتن» محو حقیقت هم بودند. (همان، ۴۹۴) تا این که در آن لحظه اتفاق عجیب و غریبی افتاد؛ شاه‌کابلی قاه قاه خندید و همان بیتی را که بیدل در اوریسه در عالم غیب شنیده بود بر زبان آورد:

از مـــا بـا مـــاست هـر چـه گوییم بـا همچـو تویـی دگـر چـه گوییـم
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۴)

بیدل می‌گوید:

«به مجرد شنیدن، سراپایم به لرزه افتاد و ضبطِ طاقتم عنان از دست داد. در تاریکیِ شب از وحشت چاره نداشتم، فریاد برآوردم که این بیت از کیست؟ باز ساغرِ قهقهی پیمود و فرمود که از ماست، شبهه چیست؟ (همان)

با توجه به این که خواب در زندگی عرفا تأثیر بسزایی داشته است، به نظر می‌رسد که شاه‌کابلی با الهام این بیت به بیدل می‌خواسته، بیدل را از مأموریت عن‌قریب خود به نوعی آگاه و او را به این ملاقات استثنایی آماده سازد.

شمس تبریزی، درویشی مجذوب، بی‌سر و سامان، تندخوی و مردم‌گریز بود که عشق صوفیانه را تا سر حدّ شوریدگی و اخلاص عارفانه را تا سرحد ملامتی‌گری رسانده بود، بی‌آنکه خود را همچون صوفیان عصر به آداب خانقاه و سلسله پایبند دارد (عباسی داکانی، ۱۳۸۷: ۱۶۷). در خصوص مسلک شمس تبریزی، سخنان ضد و نقیضی بیان شده است، عده‌ای بر آن هستند که باباهای تبریزی بیشتر از نوع ابدالان و شوریدگان بودند و غالبا اُمّی و درس نخوانده بودند (همان، ۱۳۶) و حتی ادوارد بروان به نقل از نیکلسون، شمس را پیری صاحب‌دل و در عین حال بی‌سواد معرفی می‌کند. (همان، ۱۵۰) البته برخی نیز بر آن هستند که شمس در نوجوانی دست ارادت به دست شیخ ابوبکر سله‌باف تبریزی گذاشت و از او چیزهای بسیاری فرا گرفت، اما در عین حال، به مقامی می‌رسد که درمی‌یابد که ابوبکر سله‌باف، دیگر از تربیت او عاجز است و باید پرورشگری را برای خود بیابد، از این روی، به سیر و سفر می‌پردازد و در پی گمشدهٔ خود همچنان شهر به شهر می‌گردد (همان، ۱۴۹ ـ ۱۴۸).

مطلب دیگر که در خصوص مسلک شمس تبریزی شایان توجه است، این است که برخی او را «اویسی» مسلک دانسته‌اند، و اصطلاح اویسی در تاریخ تصوف به عارفانی اطلاق می‌شود که بدون

داشتن شیخ به مقامات روحانی رسیده‌اند و شمس در برخی از گفتگوهایش متذکر می‌شود که خرقه از پیامبر(ص) گرفته است نه مشایخ (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۲۷۴).

شاه کابلی، نیز درویشی مجذوب، انسان کامل و جلوهٔ غیب بود. و بیدل هرچند از بزرگان سلف کسب فیض کرده و از آنها با احترام یاد می‌کند، ولی خود را مقیّد به سلسلهٔ خاصی نمی‌داند، مهجور می‌نویسد: «ابوالمعانی از روح پر فتوح جناب رسول کریم(ص) فیض‌یاب گردیده و این طایفه را اویس گویند» (مهجور، ۱۳۷۷: ۴) و بیدل خود در این خصوص گوید:

بیدل که سر و برگ کلامش حسبی است — فارغ ز کمالات معارف نسبی است
تحقیق این است با تو می‌گویم و بس — بی‌واسطه ارشاد من از روح نبی است
(بیدل دهلوی، ۱۳۹۵: ۲ /۲۸۴)

افتراقات دو ملاقات

ملاقات شمس و مولوی و ملاقات شاه کابلی و بیدل هرچند اشتراکات زیادی داشت، ولی تفاوت‌هایی نیز داشته که به اهم آنها اشاره می‌کنیم:

از جمله مهم‌ترین وجوه تفاوت این دو ملاقات یکی، تفاوت در تعداد و علت غیبت دو پیر بوده است. همان طوری که در مباحث قبلی ذکر شد، شمس تبریزی دو بار غیبت کرد که بار اول در سال ۲۱ شوال ۶۴۳ و به خاطر رنجش خاطر از ناحیهٔ شاگردان مولوی رخ داد، و بار دوم در سال ۶۴۵ نیز به همین علت اتفاق افتاد. و بعد از غیبت اول، وقتی که مولوی از جایگاه او باخبر شد، پسر خود را همراه با نامه‌ای به سوی او فرستاد و از وی خواهش کرد که برگردد و وقتی که برگشت با استقبال باشکوهی مواجه شد. ولی بار دوم برای همیشه قونیه را رها کرد و راه سفر در پیش گرفت و کسی از وی سراغ نیافت.

اما شاه‌کابلی سه بار غیبت کرد، غیبت اول در سال ۱۰۷۶ و بار دوم در سال ۱۰۷۸ و آخرین بار در سال ۱۰۸۰ رخ داد. این غیبت‌ها علت خاصی نداشته، و ظاهراً شاه کابلی صرفاً مأموریت داشته که در هر بار ملاقات خود با بیدل آتشی در جان وی بیفکند و بعد از خوابانیدن بیدل، ـ همان طوری که به صورت ناگهانی طلوع می‌کرد ـ به صورت غیرمنتظره هم غروب کند.

نکتهٔ دوم در این طلوع و غروب‌ها، مدت زمان اقامت پیر در پیش مرید خود بوده است. همان طوری که در متون موثق اشاره شده است، شمس در ملاقات اول خود با مولوی حدود ۱۶ ماه در پیش او اقامت داشت و در مقالات دوم حدود یک سال. ولی اقامت‌های شاه کابلی در پیش بیدل طولانی نبود، در ملاقات اول می‌خوانیم که «از هنگام نماز عصر تا پاسی از شب گذشتن» محو حقیقت هم بودند(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۹۴) بعد از آن، به توصیهٔ شاه کابلی خوابیدند و وقتی که بیدل صبح از خواب بیدار شد، از شاه کابلی خبری نبود و چندان که به جستجو پرداخت و «خاک سواد دهلی به غربال دیده‌ها بیخت از آن گوهرِ گم کرده گردِ سراغی نیامیخت» (همان‌جا). بار دوم در سال ۱۰۷۸ در متهُرا و در دکان رفوگری، وقتی که بیدل دچار چشم درد شده بود، به شکل غیر منتظره شاه کابلی را ملاقات کرد و بسیار ذوق کرده بود، ولی تا خواست لب به سخن گشاید و عرض سلام و ادبی بکند، شاه کابلی با تأکید گفت: «ساعتی

بخواب ما نشسته‌ایم، عالمِ بی‌خودی هم عین شعور است و صحبتِ خواب نیز آیینهٔ حضور» (بیدل، ۱۳۸۶: ۴۹۸). بیدل می‌گوید از شکوه آن خطاب، حرفی نزدم و خوابیدم. بعد از مدتی که بیدار شدم، دیدم از درد چشم خبری نیست و دردِ دل، طوفانِ قیامت انگیخته بود؛ چرا که باز آن درمان‌بخش غیبت کرده بود. همان طوری که از مطالب مذکور برمی‌آید مدت اقامت شاه کابلی در این ملاقات نیز شاید از یکی دو ساعت تجاوز نکند. اما سومین و آخرین ملاقات و غیبت بیدل با شاه‌کابلی در سال ۱۰۸۰ در بازار دهلی است. زمانی که بیدل در سپاه خدمت می‌کرد، روزی سواره بر اسب از بازار دهلی می‌گذشت، دید جمعی از دور با تعجب به او نگاه می‌کنند. چند قدمی جلوتر رفت، باز دید همه با تحیّر به او نگاه می‌کنند و در همان لحظه از یکی شنید که می‌گفت: «یاران تماشا کنید دیوانه، عقب این سواره، دویده می‌آید و به اصولِ گام فرس چه قِسم رقص می‌گشاید و وجد می‌نماید» (همان، ۵۰۳) چون به پشت سر خود نگاه کرد، دید شاه‌کابلی است، خود را از اسب به زمین انداخت و همدیگر را در آغوش گرفتند. به گوشه‌ای رفتند و ساعتی با هم صحبت کردند. بیدل می‌گوید: «در ضمن مطالعهٔ اسرار، حیرتی غبارِ نگاهم گردید و بی‌خودی بر دماغ شعور پیچید، تا تأمل هوش و آگاهی گمارد، لمعهٔ مهرْ هدایت چون برق از نظر رمیده بود» (همان، ۵۰۶). همان طوری که از مطالب فوق برمی‌آید این ملاقات و غیبت نیز بیش از ساعتی به طول نیجامیده، و در این ملاقات، شاه‌کابلی بیدل را به خواب نمی‌سپارد، بلکه وقتی که با وی صحبت می‌کرد و در مورد مقام انسان و وحدت وجود به بیدل توضیح می‌داد، بیدل، به گونه‌ای دچار حیرت شده و از هوش می‌رود و وقتی که به هوش می‌آید می‌بیند که شاه کابلی غیبت کرده است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که:

انسان کامل، تجلی مستمری در زمین دارد که روزگاری در قبای شمس تبریزی، آتش به جان مولانا می‌زند و گاهی در سیمای شاه‌کابلی، بیدل دهلوی را آشفتهٔ خود می‌سازد. شمس تبریزی و شاه‌کابلی همان حقیقتی هستند که به سخن ابن عربی، جلوهٔ ارضی آن چون پیامبران و اولیا و اقطاب ظهور می‌یابد، از این روی است که بیدل که پس از یک دیدار کوتاه، شاه کابلی را از دست می‌دهد، مانند مولانا در طلب شمس خود، بی‌قرار می‌شود و به دشت و کوه در جستجوی او ناله و زاری می‌کند و می‌گوید:

آن جـــلوهٔ غیب کاین تـــحیّر آراست — وانگه چو نگه ز پیش چشمم برخاست
گر گویم خضر بود، ترک ادب است — آنجا که حق است، خضر و الیاس کجاست

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۴)

و نتیجه‌ای که از این ملاقات‌ها حاصل می‌شود، این است که در هر دو ملاقات، شاعران عادی و خانقاهی، هر دو به تمام تعلقات مادی پشت پا می‌زنند و با کندن لباس منیت وخودی، تولدی دوباره می‌یابند که در آسمان نمی‌گنجد.

منابع

ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، با تصحیحات و حواشیو تعلیقات به کوشش تحسین یازیچی، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
ـ بیدل دهلوی، عبدالقادر، (۱۳۸۶)، آوازهای بیدل، چاپ اول، تهران: نگاه.
ـ بیدل دهلوی، عبدالقادر، (۱۳۹۳)، غزلیات بیدل ج۱، تصحیح و تحقیق سید مهدی طباطبایی و علیرضا قزوه، چاپ اول، تهران: شهرستان ادب.
ـ بیدل دهلوی، عبدالقادر، (۱۳۹۵)، کلیات ابوالمعانی میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی، تصحیح خال محمد خسته و خلیل‌الله خلیلی، به کوشش بهمن خلیفه بناروانی، چاپ دوم، تهران: طلایه.
ـ پراور، زیگبرت سالمُن، (۱۳۹۳)، درآمدی بر مطالعات ادبی تطبیقی. ترجمهٔ علی‌رضا انوشیروانی و مصطفی حسینی، چاپ اول. تهران: سمت.
ـ حبیب، اسدالله، (۱۳۶۳)، بیدل شاعر زمانه‌ها، کابل: پوهنجی زبان و ادبیات.
ـ خلیلی، خلیل‌الله، (۱۳۸۳)، فیض قدس، چاپ اول، تهران: الهدی.
ـ سپهسالار، فریدون ابن احمد، (۱۳۷۸)، زندگینامهٔ مولانا جلال‌الدین مولوی،تصحیح سعید نفیسی، چاپ چهارم، تهران: اقبال.
ـ سلطان‌ولد، محمد ابن محمد، (۱۳۷۶)، ولدنامه، به تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ اول، تهران: هما.
ـ سیدی، عبدالواحد، (۱۳۸۵)، از کوچهٔ عرفان، بلخ: کتابخانهٔ سیدی.
ـ شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد بن علی ملک داد، (۱۳۴۹)، مقالات شمس، به تصحیح و تحشیه و مقدمهٔ احمد خوشنویس، تهران: مطبوعاتی عطایی.
ـ شمس تبریزی، شمس‌الدین محمدبن‌علی ملک داد، (۱۳۷۵)، گزیدهٔ مقالات شمس تبریزی، انتخاب و توضیح محمدعلی موحد، تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان.
ـ عباسی داکانی، پرویز، (۱۳۸۷)، شمس من و خدای من، چاپ اول، تهران: علمی.
ـ کفافی، محمد عبدالسلام. (۱۳۸۲)، ادبیات تطبیقی. ترجمهٔ سید حسن سیدی، مشهد: آستان قدس رضوی.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، چاپ دوم، تهران: امیر کبیر.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۶)، کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهاردهم، تهران: امیر کبیر.
ـ مهجور، محمد ابن عبدالعزیز، (۱۳۷۷)، آیینه بندان حیرت بیدل، پاکستان: پیشاور.

تاثیر مکتب قونیه بر مکتب کرمان بانضمام رساله «جاروبیه» از شاه نعمت‌الله ولی در ایضاح غزلی از مولانا در کلّیات شمس

مسعود دهش[1]

چکیده

مکتب قونیه یکی از مکاتب مهم فکری است که طریقت عملی مولویه بر اساس این مکتب فکری در قرن هفتم هجری قمری شکل گرفت. بنیان این مکتب فکری و طریقت عملی در خارج از جغرافیای ایران آن روزگار توسط مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و شاگردان وی بنا نهاده شد و از قرن هفتم هجری تا به امروز در آسیای صغیر و فلات آناتولی و بخش‌هایی از شبه جزیره بالکان به فعالیت خود ادامه می‌دهد. مکتب فکری مهم دیگری که در حدود یک قرن پس از مکتب قونیه در تاریخ تفکر اسلامی به وقوع پیوست مکتب کرمان است. مکتب فکری کرمان که طریقت عملی نعمت اللّهیه منشعب از آن می‌باشد در قرن هشتم هجری قمری به عنوان اولین مکتب عرفان شیعی توسط شاه نعمت‌الله ولی و شاگردان برجسته وی در ایران تاسیس شد و از آن زمان تا به امروز به عنوان طریقتی مهم در ایران و شبه قاره هندوستان و بخش‌هایی از آسیای میانه به فعالیت خود ادامه می‌دهد. این مقاله نشان می‌دهد که مکتب کرمان که توسط شاه نعمت‌الله ولی و در قرن هشتم هجری شکل گرفت از مکتب قونیه که بنیان آن در قرن هفتم توسط مولانا جلال‌الدین محمد بلخی گذاشته شد، تاثیر پذیرفته است.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، مولوی، شاه نعمت‌الله ولی، مکتب قونیه، مکتب کرمان، رساله جاروبیّه.

۱. محقق پسا دکتری تصوف و عرفان، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مقدمه

در تاریخ تفکر و طریقت اسلامی از آغاز ظهور اسلام تا کنون هشت مکتب بزرگ، مستقل، مهم و تاثیرگذار در قرون مختلف در جهان اسلام شکل گرفته است که خاستگاه و زادگاه پنج مکتب از این هشت مکتب مهم و بنیادی در ایران بوده است. هر کدام از این مکتب‌ها در بخش‌هائی تحت تاثیر مکاتب قبلی بوده و پس از شکل‌گیری و استقرار نیز، بر مکاتب فکری پس از خود تاثیرگذار بوده است. این پنج مکتب فکری که در ایران شکل گرفته‌اند به ترتیب، شامل مکاتب خراسان، مراغه، کرمان، شیراز و اصفهان می‌باشند و سه مکتب فکری دیگری که خارج از جغرافیای ایران شکل گرفته اند به ترتیب، شامل مکاتب بغداد، آندلس و قونیه هستند.

مکتب قونیه

در قرن هفتم هجری قمری و در حدود سال ۶۴۲، که برابر با چهارمین سال وفات ابن عربی می‌باشد مکتب فکری و طریقت عملی مهمی در کنار مکتب آندلس و مکتب مراغه در خارج از ایران و در منطقه آسیای صغیر و در فلات آناتولی شکل گرفت.

این مکتب که بعدها به مکتب قونیه معروف شد، توسط مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و شاگردانش در سرزمین‌های روم شرقی توسعه پیدا کرد و تا به امروز نیز طریقت وی که به نام مولویه معروف می‌باشد در ترکیه و اروپای شرقی جریان دارد و بر این پایه مولانا خانه‌هایی نیز در این کشورها دایر است.

پایه‌های فکری مکتب قونیه پس از ملاقات مولوی رومی با شمس تبریزی ریخته شد. با این ملاقات در زندگی معنوی جناب مولوی دگرگونی عظیمی به وجود آمد و زندگی عادی وی نیز همسو با حیات معنویش پس از این دیدار تغییر کرد. جناب مولانا در تحت تصرفات جناب شمس تبریزی، قیل و قال مدرسه و تدریس علوم ظاهری را که در آن به درجه اجتهاد رسیده بود و از فقها و مدرسین برجسته علوم فقهی و کلامی در قونیه محسوب می‌شد، رها کرد و با نفس جان بخش شمس الحق تبریزی عاشقانه و مستانه به سیر وسلوک در مکتب خراسان روی آورد و این در حالی است که جناب مولوی منصب قضاوت و امام جماعت را نیز در شهر خود بر عهده داشت.

پدر مولانا، جناب سلطان العلماء بهاءالدین‌ولد از سالکین و مشایخ کبار طریقت کبرویه در زمان خویش محسوب می‌شد، و جلال الدین محمد، نیز در چنین خانواده‌ای که از طبقه طریقت و عرفان بودند، پرورش یافت و به تبعیت از پدر از دوران کودکی، با مکتب تصوف خراسان آشنا شد و در جلسات عرفانی و حلقه‌های صوفیه شرکت می‌کرد. همچنانکه در شرح احوال ایشان مذکور است، که با ادبیات عرفانی بزرگان مکتب فکری خراسان از کودکی مانوس بود و از آن سنین، اشعار سنائی را به امر پدر، از حفظ داشت و از اشعار عطار، دیگر بزرگ مکتب تصوف خراسان نیز از اوان نوجوانی و به هنگام مهاجرت خانواده اش از بلخ، تاثیر فراوانی پذیرفت.

جلال‌الدین محمد بلخی که روزگاری در بلخ، این خاک عارف خیز متولد شده بود و دوران کودکی را در آنجا سپری کرده بود، در آغاز نوجوانی همراه با خانواده‌اش از این سرزمین مهاجرت کرد و در قونیه‌ای رحل اقامت افکند که تحت تفکر و حاکمیت شاخه‌ای از ترکان متعصب سلجوقی اداره می‌شد. مولانا با

ورودش به قونیه و زندگی در تحت حکومت مذهبی و متعصب سلجوقیان روم، افکارو اندیشه‌های آزادی خواهانه و صوفیانه خود را بنا بر اقتضای وضعیت سیاسی و مصلحت وقت کنار گذاشت و رفته رفته تفکرات مکتب خراسان را به فراموشی سپرد.

پس از حمله هلاکو خان مغول به شهرهایی از مناطق آناتولی و ایران و عراق و شامات شاخه‌ای از سلسله سلجوقیان که از اواخر قرن پنجم هجری قمری در مناطقی از آسیای صغیر حکومت می‌کردند و به سلجوقیان روم معروف بودند با شکست ازسپاه هلاکوخان، در سال ۶۴۱ هجری قمری تسلیم شدند و بی‌شک، به اصل آزادی مذهب که یکی از حقوق اساسی تدوین شده در کتاب یاسای چنگیزی بود سرسپردند. ادموند کلیفورد باسورث در کتاب «*سلسله‌های اسلامی*» می‌نویسد:

> نگاهی که مغولان بر آناطولیای شرقی یورش بردند سلجوقیان در کوسه داغ، واقع در شرق سیواس در ۶۴۱ هجری شکست خوردند. پس از آن سلطنت روم دولت خراج گزار ایلخانان مغول شد و از ۶۷۶ هجری حکمرانان مغول خود مستقیماً زمام امور را به دست گرفتند (باسورث، ۱۳۸۱: ۴۱۱).

با تغییر وضعیت فکری در قونیه، یکسال بعد در سال ۶۴۲ هجری قمری پس از رواج آزادی در عرصه اندیشه و تفکر، شمس تبریزی به قونیه آمد ومولوی رومی را در تحت تصرف خویش بیدار کرد و وی را آگاهانه، ربوده افکار و سلوک خویش ساخت. نکته‌ای که در این ماجرا قابل بیان و تامل است این است که اگرچه مولانا با امعان نظر به محیط تولد و تربیت خانوادگی و شخصیت و تفکرات پدر با عرفان خراسان بیگانه نبود، اما محیط متعصب قونیه وی را به تقیه و پرهیز و احتیاط وادار کرده بود که این خود رفته رفته باعث فراموشی اندیشه‌های خراسانی وی گردید. اما این استعداد نهفته در درون مولانا با این ملاقات حضوری با جناب شمس، که دقیقاً یکسال پس از حمله هلاکوخان به مناطق آناتولی صورت گرفت در قونیه‌ای با آزادی تفکر و منهای تعصب، مجددا شکوفا شد.

پس از این دیدار، مولوی از کسوت روحانیت و وجهه فقاهتی خویش دست کشید و به مکتب عرفان سکر خراسان روی آورد و با بینش و نگرش خویش بنیان مکتبی را پی ریزی کرد که بعدها در تاریخ تفکر اسلامی به مکتب قونیه معروف شد که ریشه‌های فکری آن به مکتب خراسان و طریقت طیفوریه می‌رسد. پس از آن، طریقت مولویه به ترویج و تبلیغ مکتب تصوف خراسان در مناطق روم شرقی پرداخت و امروزه نیز مولوی خانه‌هایی بر اساس این تفکر در کشورهایی از شبه جزیره بالکان فعالیت می‌کنند.

از زمان هلاکوخان و با رواج آزادی مذهب که از اصول اندیشه‌های بزرگان تشیع و مکتب تصوف خراسان می‌باشد، مکتب مراغه در ایران و مکتب قونیه در ترکیه که محصول این تفکر آزادانه می‌باشد تشکیل شد و آزادی و حرمت ادیان در ورود به خانقاه و سماع صوفیه توسط مولانا در قونیه از سر گرفته شد. این در حالی بود که، در دورانی که مولانا و شاگردان طریقت مولویه در منطقه آسیای صغیر و فلات آناتولی و نواحی روم شرقی به ترویج عرفان خراسان می‌پرداختند، در خراسان بزرگ که زادگاه خود جناب مولوی بود خانقاهی در جهت ترویج طریقت مولویه تاسیس نشد و به جای آن مکتب آندلس و تفکرات

ابن‌عربی و طریقت اکبریه ترویج می‌شد که ریشه در مکتب عرفان بغداد داشت.

اگرچه پس از دوران انزوای تصوف خراسان از قرن پنجم هجری قمری و پوشش سایه سنگین تفکر بغداد بر ایران تا قرن هشتم هجری قمری، صوفیان و حکیمانی چون خیام نیشابوری، سنائی غزنوی، انوری ابیوردی، خاقانی شروانی، نظامی گنجوی، عطار نیشابوری، سعدی شیرازی، شیخ محمود شبستری و حافظ شیرازی با دواوین و منظومه‌های خویش از مکتب فکری خراسان دفاع می‌کردند و همگی این بزرگان نیز در عداد مفاخر و چهره‌های ماندگار تفکر و تصوف عرفان خراسان در قرون ششم و هفتم و هشتم هجری قمری می‌باشند، لیکن این شعرا و حکمای ایران دوست، همانطور که برای اهل تفکر و اندیشه روشن است در احیاء این مکتب در ایران کاری از پیش نبردند و اگرچه دغدغه ترویج اصول مکتب خراسان را داشتند اما بنا به عللی نتوانستند در ترویج این مکتب در میان سطوح و طبقات اجتماعی مثمر ثمر واقع شوند و مکتب فکری خراسان را از کنج خلوت تنهایی به حیات اجتماعی بیاورند و این واقعیتی است که تاریخ تصوف در ایران بر این امر شهادت می‌دهد. هم چنانکه این مسئله نیز بر اهل تحقیق روشن است که، در روزگاری که جناب مولوی از خراسان بزرگ به آسیای صغیر سفر کرد و بعدها به اتفاق جناب شمس تبریزی به ترویج مکتب فکری خراسان در قونیه پرداخت، متاسفانه ایران بزرگ در آن سال‌ها از تعالیم و ارشادات معنوی طریقت مولویه و مراسم شاگردان و صوفیان این طریقت که در واقع ادامه دهنده تعالیم و آموزه‌های مکتب فکری خراسان بود، بهره چندانی نیافت و تا به امروز نیز طریقت مولویه در ایران که زادگاه جناب مولانا می‌باشد و قریب به اتفاق اشعار خویش را به زبان فارسی سروده است خانقاهی ندارد.

مکتب کرمان

دوران انزوای مکتب تصوف خراسان همانطور که ذکر شد از اواسط قرن پنجم هجری قمری آغاز شد و این روند تا اواسط قرن هشتم هجری قمری همچنان ادامه داشت. اگرچه اندیشه‌های سیاسی و فلسفی مکتب خراسان، در مکتب مراغه احیا شد و خواجه نصیرالدین طوسی در حکمت عملی، مبحث تهذیب اخلاق را در کنار سیاست مدن و تدبیر منزل، ترویج کرد، اما اصول عرفان عملی خراسان و آداب طریقت طیفوریه همچنان در انزوا به سر می‌برد. آخرین حلقه‌های مشایخ و حکمای مشهوری که در جغرافیای خراسان بزرگ و کهن آن روزگاران در خانقاه و مسجد و مدرسه به طور علنی و با پشتوانه فکری قوی و عمیق به ترویج مکتب خراسان و تبیین افکار و آراء و اندیشه‌های این مکتب پرداختند، تاریخ وفاتشان در حدود اواسط قرن پنجم هجری قمری می‌باشد که با تاسیس نظامیه‌ها در همین قرن به تدریج، آراء و اندیشه‌ها و سلوک مکتب تصوف خراسان دوران انزوای خویش را آغاز نمود و با نفوذ تفکرات این مدارس بر افکار جهان اسلام مکتب عرفان بغداد رفته رفته جایگزین مکتب تصوف خراسان در کل عالم اسلام شد.

در قرن هفتم هجری قمری مکتب ابن عربی، به موازات مکتب فلسفی ـ کلامی مراغه در ایران نفوذ و گسترش یافت و بعدها توسط شاگردان و شارحان این مکتب، اندیشه‌های ابن‌عربی به عنوان یک مکتب فکری قوی در ایران جای خویش را بیش از سایر مکاتب فکری آن روزگار، باز کرد و این خود سبب گردید تا، با رواج اندیشه‌های ابن‌عربی و طریقت اکبریه در ایران، و با ترویج افکار ابن‌عربی

توسط شارحان این تفکر، مکتب تصوف خراسان همچنان در انزوای فکری باقی بماند و از صحنه حیات اجتماعی برکنار باشد و کما فی سابق، به سیر حیات معنوی خود در خلوت و انزوا ادامه دهد.

این که، چرا مکتب بغداد بی‌وقفه به ترویج اندیشه‌های خود در ایران ادامه داد و بیشتر از تفکر خراسان در سیاست ایران نفوذ داشته است، باید جواب آن را در تفکر حاکمیت بر ایران در آن دوره‌های زمانی و نوع حکومت جستجو کرد و البته همکاری دانشمند نماهای ناآگاه به مسائل تاریخ ایران که در بسیاری از زمان‌ها مردم را به این تفکر در سیاست هدایت کردند و پس از آگاهی پشیمان شدند و مردم را در کجراهه رها کردند، نیز بی‌تاثیر نبوده است و جای شکی نیست که بسیاری از اقشار و گروه‌های اجتماعی، خواسته و ازروی تظاهر و ریا کاری و برخی ناخواسته و از روی بی‌خردی و عدم آگاهی، باقی بر دین ملوکشان می‌باشند، و تاریخ نیز نشان داده است، که در دوره‌هایی که حکومت‌های به نسبت آزاد اندیش و بی‌تعصب بر ایران فرمانروائی کرده‌اند، اغلب ایرانیان تمایل و رغبت خود را به جذب و حفظ نهضت فکری خراسان درجامعه نشان داده‌اند.

سرانجام، راد مـردی آزاده و عالمی فقیه و عارفی شجاع از تبار سادات در افق معنوی مکتب خراسان بزرگ درخشید و دراوائل دوران حکومت تیمور در سمرقند پرچم مکتب تصوف خراسان را به اهتزاز درآورد و به طور علنی به ترویج اصول تفکرات این مکتب پرداخت و منادی مکتب تصوف خراسان و سلوک عملی این مکتب در آن برهه حساس از تاریخ تصوف و عرفان شد و صدای خاموش مکتب خراسان پس از حدود سه قرن دوری از تفکرات حیات اجتماعی ایرانیان وهدایت معنوی ملت ایران در قرن هشتم هجری قمری به دست مبارک حضرت سید نورالدین شاه‌نعمت‌الله ولی کرمانی طنین انداز شد و چراغ حکمت و تصوف خراسان پس از حدود سه سده خاموشی در ایران مجددا روشن شد و مشعل هدایت مکتب خراسان و حکمت علوی نیز به طور علنی به دست وارث بر حق آن افتاد و به صحنه حیات اجتماعی ایرانیان آمد.

شاه نعمت‌الله ولی با قدرت علمی و جاذبه فکری و نفوذ معنوی خویش توانست شاخه‌ای از طریقت معروفیه را، که به نام معروفیه یافعیه[1] مشهور بود و از طرف شیخ یافعی به قطبیت آن منصوب شده بود، با اجتهادات خویش در مکتب تصوف خراسان ادغام کند و مکتب فکری و طریقتی جدیدی را در ایران آن روزگار بنیان گذارد.

مکتب فکری و طریقتی کرمان، احیاگر مکتب تصوف خراسان بزرگ در روزگار خود بود. اندیشه‌های فلسفی مکتب خراسان توسط خواجه نصیرالدین طوسی و شاگردان وی و با تاسیس مکتب مراغه احیا شد و اندیشه‌های عرفانی و سلوکی مکتب خراسان نیز، توسط شاه نعمت‌الله ولی و شاگردان وی و با اجتهادات ایشان در تاسیس مکتب کرمان و طریقت نعمت‌اللهیه احیا گردید.

طریقت شاه نعمت‌الله ولی که به طریقت نعمت‌اللهیه معروف می‌باشد، یک طریقتی شیعی است که به حضرت علی (ع) می‌رسد و ریشه در طریقت مرتضوی و تعالیم باطنی اسلام دارد. مکتب فکری کرمان و طریقت نعمت‌اللهیه، بعدها توسط خاندان شاه نعمت‌الله ولی ادامه یافت و شاگردان مکتب کرمان راه استاد خویش را در ترویج تعالیم باطنی اسلام و تبیین عرفان شیعی و دفاع از مکتب خراسان بزرگ که ریشه در اندیشه‌ها و آموزه‌های امامان شیعه و حکمت خسروانی داشت، مجدّانه و با اشتیاق و اعتقاد

در ایران و شبه قاره ادامه دادند و در ارتقاء و رشد فکری و فرهنگی دو ملت ایران و هندوستان نقش موثری ایفا نمودند.

شاه نعمت‌الله ولی که مکتب وی، احیاء کننده مکتب تصوف خراسان می‌باشد، در وصف با یزید بسطامی بنیانگذار مکتب تصوف و عرفان خراسان و ابوالحسن خرقانی از بزرگان این مکتب چنین سروده است:

آفتاب چرخ معنی بایزید — سایه خورشید اعلی بایزید
واقف اسرار سبحانی به حق — کاشف اسرار معنی بایزید
گوهر دریای عرفان از یقین — عارف و معروف یعنی بایزید
راه جان روشن نشد، بی بو الحسن — کار دل پیدا نشد بی بایزید
نقطه وحدت در آمد در الف — در ظهور آن حرف شد بی بایزید
صورت فردوس جان بسطام عشق — میوه معنی طوبی با یزید
«سید» از صاحبدلانی لاجرم — کرده بر جانت تجلی بایزید

(شاه نعمت‌الله، ۱۳۷۹: ۳۱۰ – ۳۰۹)

شاه نعمت‌الله، هم چنین در جای دیگری درستایش و تجلیل از بایزید، پیر بزرگ مکتب فکری خراسان و طریقت طیفوریه، چنین سروده است:

بایزید است جان و هم جانان دل — بایزید است سرور و سلطان دل
بایزید است پیشوای اهل دین — بایزید است مقتدای جان و دل
بایزید است کاشف اسرار غیب — بایزید است واقف سبحان دل
بایزید است قائل قول بلی — بایزید است حافظ قرآن دل
بایزید است آفتاب چرخ جان — بایزید است نقطه دوران دل
بایزید است گوهر بحر محیط — بایزید است جوهر ارکان دل
بایزید است بایزید است بایزید — «سید» اقلیم هفت ایوان دل

(شاه نعمت‌الله، ۱۳۷۹: ۳۸۹ – ۳۸۸)

شاه نعمت‌الله ولی، پس از عمری مجاهدت و ریاضت در کسب علوم ظاهری و معارف باطنی و تفکر در آراء و اندیشه‌های مختلف و سیر و سیاحت در جهان اسلام و استفاده و استفاضه از محضر اساتید عرفان، از طرف استاد خویش وارث طریقتی شد که در سلسله اقطاب آن، هم نام شیخ احمد غزالی با اندیشه‌های مکتب تصوف خراسان به چشم می‌خورد و هم نام شیخ جنید بغدادی با تفکرات مکتب عرفان بغداد هویدا است.

ایشان، با مطالعات وسیع و تفکرات عمیقی که در حوزه عرفان و تصوف داشت، و با اشراقات و ادراکاتی که در این زمینه به دست آورده بود، از روی یقین و بی‌هیچ تزلزلی در افکار و اندیشه‌های خویش

با بازگشت به ایران، با استقلال و حریّت فکری خود به تاسیس مکتب کرمان پرداخت.

> و در زمینه تصوف اقداماتی نمود که باعث شد وضع صوفیه رونق تازه‌ای به خود بگیرد و نتایج آن به نفع مردم ایران به خصوص، و به سود جهان تصوف اسلامی به طور عموم تمام شود (نوربخش، ۱۳۵۵: ۱ /۱۲).

شاه نعمت‌الله، با بنیان مکتب کرمان بخشی از اندیشه‌ها و افکار خویش را با اقدامات عملی به ظهور رساند و به حلّ مشکلات و مسائل اختلافی میان مکتب خراسان و بغداد در زمان خویش پایان داد و تفکرات و اندیشه‌های فراموش شده مکتب خراسان را با اجتهادات و اصلاحات خویش، با تاسیس مکتب کرمان احیاء کرد و مکتب بغداد را نیز، تحت الشعاع مکتب فکری کرمان قرار داد.

جناب شاه نعمت‌الله ولی، وسعت مشرب و آزادی اندیشه‌ای که هم از خاندانش به ارث برده بود و هم خود با مطاله و تفکر و کوشش به دست آورده بود، در مکتب خویش نهادینه کرد و آنرا به جامعه ایران آن روز عرضه کرد. این شرح صدر و وسعت مشرب و آزادی اندیشه، سبب شد تا اقشار و گروه‌های مختلف فکری و نظری و عملی جذب مکتب کرمان شوند. مکتبی که قریب به شش دهه توسط شاه نعمت‌الله ولی با شور و حال وصف ناپذیری که در تذکره‌ها و مکتوبات و مراسلات صوفیه آمده است در ایران، ترویج شد.

بـا اقامـت جناب شاه نعمت‌الله در سمرقند و با ترویج افکار و تبیین سلوکش، به سرعت آوازه و شهرت وی با رواج آموزه‌ها و تعالیمش در همه مجالس و محافل راه یافت وسمرقند که در آن دوران پایتخت ایران محسوب می‌شد شاهد رونق فوق العاده و رواج بیش از پیش اندیشه‌ها و آموزه‌های بلند شاه نعمت‌الله بود.

شاه نعمت‌الله پس از مهاجرت از سمرقند به کرمان، با استقلال فکری خود بر غنای مکتب خراسان افزود و مکتب فکری و طریقتی خویش را در تاریخ تصوف و حکمت اسلامی به نام مکتب کرمان در اواسط نیمه دوم قرن هشتم هجری قمری بنیان گذاشت و با اجتهادات فقهی و عرفانی خویش، یک همگرایی میان مکتب تصوف خراسان و بغداد ایجاد نمود و با اصلاحاتی که در مکتب تصوف خراسان انجام داد، مکتب بغداد را نیز با خود همراه کرد و به مسئله اختلافی سماع میان جریان‌های فکری و طریقت‌های صوفیه در زمان خود پایان داد. شاه نعمت‌الله ولی پس از ورود به کرمان و اقامت در کوهبنان، به ساخت عمارت و خانقاه برای اجتماع افراد مقیم و مسافرین و دانش‌پژوهانی که جهت کسب تعالیم باطنی و آموزه‌های عرفانی از اقصی نقاط ایران آن روزگار به این ناحیه می‌آمدند مبادرت نمود.

پس از آن، خانقاه شاه نعمت‌الله در کوهبنان به مدت تقریباً ۳۵ سال به عنوان یکی از مراکز مهم و شاید مهمترین مرکز تدریس عرفان و معارف صوفیه در میان علاقه‌مندان به عرفان و طلّاب تصوف درآن دوران قرار گرفت

> و اکثر اکابر سلاطین و اعالی روی زمین و مجاوران مکه مبارکه و مدینه طیبه و مسافران عراق و خراسان و آیندگان از عربستان و ترکستان به صحبت شریفش مایل و افاضات با برکاتش را سایل بودند (کرمانی، ۱۳۳۵: ۴۹).

شاه نعمت‌الله ولی سی و پنج سال از اقامت شصت ساله خود را در کرمان، در منطقه کوهبنان سپری کرد و در این مدت بیشتر به تدریس عرفان و تصوف مشغول بود و دوران اقامت بیست و پنج ساله خود را در ماهان بیشتر به کتابت و نگارش رساله در عرفان و تصوف سپری کرد و در طول این شصت دهه اقامت خود در کرمان با بنیان یک مکتب فکری و طریقتی تمامی اندیشه‌ها و نظریات مطرح و مکتب‌های فکری در آن روزگار را تحت الشعاع تفکرات و مکتب خود قرار داد.

وی با عمر طولانی و پربرکت خود منشا مکتب عظیم و موثری در تاریخ تفکر اسلامی شد و در بالش رشد فکری ایرانیان تاثیر به سزائی گذاشت، که اندیشه‌ها و آراء این مکتب را می‌توان با مطالعه و تفکردر رساله‌های ایشان و نیز اندیشه‌ها و تفکرات شاگردان برجسته مکتب کرمان جستجو کرد.

شاه نعمت‌الله در دوران اقامت طولانی خویش در کوهبنان به تدریس عرفان و معارف صوفیه مشغول بود و در این مدت کلاس‌های درس وی از رونق خاصی در میان طالبین تصوف وعاشقان عرفان برخوردار بوده است و در طی این مدت در کنار آموزش و تدریس تعالیم عرفا و تربیت شاگردان و سالکان مکتب تصوف، جلسات فقر و حلقات ذکر نیزدرخانقاهش برقرار بوده است.

شاه نعمت‌الله در دوران اقامـت در کوهبنان علاوه بر مباحث فصوص که در دوران تحصیلات علوم دینی در شیراز تمامی مطالب آن را از حفظ کرده بود (مستوفی بافقی، ۱۳۴۰: ۳ /۷) بخش‌هائی از کتاب کبیر فتوحات مکیه ابن عربی را نیز در دوره‌های مختلف به شاگردان و طالبان عرفان تدریس کرد (زرّین‌کوب، ۱۳۶۲: ۱۹۳). وی همچنین کتاب *مرصادالعباد* نجم‌الدین رازی و *الاشارات* و *التنبیهات* ابن‌سینا که این کتب را نیز دردوران تحصیلات علوم دینی در شیراز آموخته بود (شیبی، ۱۳۸۷: ۲۳۳) با دریافت‌های ذوقی خودش و با عمقی که از فهم وادراک مسائل عرفانی این کتب در دوران ریاضت و خلوت و اشراق پیدا کرده و به دست آورده بود در سالیان متمادی به طالبین علوم الهی وعرفانی درمدرسه وخانقاهش تدریس کرد و به شیوه و سبک مخصوص خود به شاگردانش تعلیم داد. همچنین تدریس مباحث عرفانی کتاب *مصباح الهدایه* و *مفتاح الکفایه* عزّالدین محمود کاشانی و اصطلاحات الصوفیه عبدالرزاق کاشانی و تدریس *مثنوی* معنوی مولوی را نیز در کارنامه تدریس شاه نعمت‌الله در کوهبنان توسط شاگردانش در دوره‌های مختلف ذکر شده است. شاه در مدت اقامت خود در کوهبنان شاگردان فراوانی را تربیت کرد و برجستگانی را به تاریخ عرفان و تصوف ایران و جهان اسلام معرفی نمود و از جمله آن شاگردان برجسته جناب صائن‌الدین علی‌بن‌ترکه اصفهانی معروف به ابن‌ترکه صاحب کتاب مشهور و مدرسه‌ای «التمهید فی شرح قواعد التوحید» مشهور به «تمهید القواعد» می‌باشد، که وی مدت‌ها در کوهبنان در حلقه تدریس شاه نعمت‌الله حضور داشت و به فراگیری «فصوص الحکم» ابن عربی مشغول بود.

مرحوم دکتر عبدالحسین زرین‌کوب در جستجو در تصوف ایران می‌نویسد:

> در کوهبنان مریدان بر وی فراز آمدند و حتی بعضی فقها و علماء نیز در بین آنها وجود داشت و از آن جمله صائن الدین ترکه اصفهانی بود که خود از مشاهیر حکماء و متصوفه عصر و از یک خانواده معروف اهل علم و حکمت در اصفهان بود (زرّین‌کوب، ۱۳۶۲: ۱۹۳).

ابن‌ترکه، بعدها در جهت تعلیمات علوم غریبه وکسب علم اعداد و حروف بنا به درخواست خودش از طرف شاه نعمت‌الله ولی به محضر شیخ حسین اخلاطی که از مشایخ طریقت نقشبندیه در مصر بوده است راه می‌یابد.

> مقام معنوی شاه نعمت‌الله ولی و آوازه او در سرزمین‌های اسلامی او را مورد توجه ارباب علم و قدرت کرده بود. علاوه بر بزرگان علم و ادب، پادشاهان و امیران عصر او نیز توجه بسیار به او نشان می‌دادند (فرزام، ۱۳۹۱: ۴/ ۱۸۳).

شاه نعمت‌الله در کوهبنان در طول بیش از سه دهه به تدریس عرفان پرداخت وآوازه تدریس و حلقه‌های درس شاه نعمت‌الله و تسلط وی بر متون عرفانی و تشریح وتبیین مباحث سخت حکمت وعرفان نظری با زبان و بیانی قابل فهم برای طالبین این رشته ازمعارف اسلامی به اقصی نقاط ایران آن روزگاررسید ودر برخی از شهرهای مهم جهان اسلام نیزآوازه و رونق کلاس‌های درس معارف، ومدرسه الهیات و عرفان جناب شاه طنین‌انداز شد تا جائیکه طالبان حکمت و تصوف و سالکان این وادی از دورترین نقاط با زحمات و مشقات فراوان به کوهبنان می‌آمدند و درحجره‌هائی که بدین منظور به امر جناب شاه نعمت‌الله در اطراف خانقاه ساخته شده بود رحل اقامت می‌افکندند.

دوران تدریس و تفهیم آموزه‌ها و تعالیم عرفانی جناب شاه در کوهبنان کرمان بنا به گفته تمامی شاگردان برجسته‌اش یکی از دوره‌های حیرت‌آور فکری و حیات معنوی درتاریخ علوم اسلامی بوده است که می‌توان افق این دوران پرشکوه را در تاریخ تفکر اسلامی با ظهور شاگردانی که بعدها هر کدام از این مکتب فکری به آوازه و عظمتی بلند رسیدند مجسم کرد و ترسیم نمود. شاگردان و دانش آموختگانی که هر کدام همچون اشجار پرثمری در زمین مکتب کرمان بالیدند و به درختی باسق تبدیل شدند و بعدها خود، به مقام بلند استادی رسیدند و شاگردان دیگری را در این مکتب و مسیرتربیت نمودند و در ترویج و تشریح مکتب کرمان با استقلال فکری که از خود نشان دادند و در آثارشان مشخص و متجلی است، ادامه دهنده مکتب فکری و تعالیم عملی استادشان در مسیر تصوف و عرفان شدند.

شاه نعمت‌الله در طریقت خود همدل و همزبان با جناب مولوی که در دفتر دوم مثنوی معنوی در عتاب کردن حق تعالی به موسی علیه السلام از بهر آن شبان، که می‌فرماید:

ملـت عشـق از همه دین‌ها جداسـت عاشـقان را ملـت و مذهـب خداسـت
(مولوی، ۱۳۹۳: ۲۱۴)

چنین می‌سراید:

مذهـــب جامـــع از خـــدا دارم ایـــن هـــدایت بـــود مـــرا ازلـــی
نعـــمت‌اللهم و زآل رســـول چاکـــر خواجـــه‌ام خفـــی و جلـــی

که این مذهب جامع، که جناب شاه نعمت‌الله می‌گوید، همان مذهب عشقی است که جناب مولوی می‌گوید و نیز همان مذهب رندان است که منظور نظر جناب حافظ است و در حقیقت همان مذهب توحید است که در طریقت مرتضوی متجلی می‌شود که استمرار هدایت معنوی و ارشاد باطنی پیامبر اکرم (ص) است.

تاثیرپذیری شاه نعمت‌الله ولی کرمانی از مولانا جلال‌الدین محمد بلخی

شاه نعمت‌الله در دوران جوانی در ادامه سفرهای علمی و معنوی خویش با مکتب فکری قونیه و طریقت مولویه که در مکتب قلندران و رندان خراسان ریشه دارد از طریق تفکر در مثنوی معنوی و دیوان شمس ارتباط میابد و در تالیفات ایشان علاوه برنگارش رساله‌هایی موسوم به فصوصیه و شرح و تفسیراندیشه‌های ابن عربی که ریشه در مکتب بغداد دارد از اشعار عمیق عرفانی و موحدانه مولانا در مثنوی و دیوان شمس که از تفکرات خراسانی نشات می‌گیرد، در آثار خویش استقبال کرده است.

آنچه که از آراء و نظرات صاحبان فن و محققین عرصه شعر و ادب استنتاج می‌گردد این است که برخی از ایشان، اشعار جناب شاه نعمت‌الله ولی را از نظر لطافت و تخیلات شاعرانه برابر با شعرای بزرگ و مطرح در عرصه این هنر در این دوره نمی‌دانند و بلکه تا آنجا پیش می‌روند که وی را شاعری متوسط و بیانش را خالی از حلاوت می‌دانند (ریپکا، ۱۳۸۵: ۴۰۱) و درزیبائی ظاهری و ادبی محض و رعایت دقیق اوزان و عروض، اشعار شاه نعمت‌الله را همردیف بلند آوازگان عرصه شعر و ادب این سرزمین محسوب نمی‌کنند (یارشاطر، ۱۳۸۰: ۱۸۸ ؛ زرّین کوب، ۱۳۸۲: ۷۶؛ ۱۴۸).

حقیر نیز کلام مدرسین و محققین این حوزه را تا حدّی می‌پذیرم و ازروی انصاف تایید می‌کنم چرا که، اولاً: دیوان اشعار شاه نعمت‌الله قریب به چهارده هزاربیت از اقسام قالب‌های مختلف شعری، که اغلب غزلیات است و همچنین اشعاری در قالب‌های قصیده، مثنوی، رباعی، مستزاد و ترجیع‌بند نیز دارد (نوربخش، ۱۳۷۹: ۱۶ ـ ۱۵). بنابراین دیوان اشعاری که از نظروسعت و کمیّت در این حد می‌باشد بدیهی است که همگی اشعاراین دیوان در یک سطح ثابت نمی‌باشد ورعایت موازین شعری و ادبی برای همه اشعاروابیات یک چنین دیوان وسیعی مشکل می‌باشد و فرصت و زمان زیادی می‌طلبد.

ثانیاً: شاه نعمت‌الله یک شاعر حرفه‌ای که فقط کارش شعرسرودن و پرداختن به زیبائی الفاظ باشد نبوده است، تا بخواهد با پرداختن به ظاهر سخن و حذف ابیات و اشعار بعضا ناهماهنگ و ناموزون به هنر نمایی در این عرصه بپردازد و به تشویق خوانندگان بسنده کند و خرسند گردد. آنچنان که از تفکرات و عقاید شاه نعمت‌الله در هنر شاعری و نظم ادبی برمی‌آید این است که وی همچون مولانا جلال الدین که دردفتر اول مثنوی معنوی در حکایت طوطی و بازرگان می‌سراید:

قـــافیه انـــدیشم و دلـــدار مـــن　　گویـــدم مـــندیش جـــز دیدارمـــن
خـوش نشـین‌ای قافیـه اندیـش مـن　　قافیـه دولـت توئـی در پیـش مـن

(مولوی، ۱۳۹۳: ۷۳)

به این مسئله توجهی نداشت و هدف را درزیبائی معنوی و درونی و تعالیم باطنی جستجو می‌کرد و خود شاه نعمت‌الله نیز در بیت ذیل به این مسئله اذعان دارد که:

پـــر بـــود تکـــرار درگفتـــار مـــا تو خوشی بشنو که تکراری خوش است

مرحوم دکتر ذبیح‌الله صفا در «*تاریخ ادبیات در ایران*» در این ارتباط چنین می‌نویسد:

> از مسائلی که باید درباره غزل‌سرائی این عهد [قرن نهم هجری] گفت آنست که همه شاعران این دوران حتی آنها که قصیده سرایان ماهر بودند، بغزل تمایل داشتند، و آنها که حرفه‌شان شاعری نبود ولی ذوقی داشتند و شعری می‌گفتند، سعی اصلیشان غزل‌سازی و ترتیب دادن دیوان‌های غزل بود، چنانکه گذشت. این غزل‌ها بیشتر دارای مضمون‌های عاشقانه بود، مگر در آثار شاعران صاحب فضل و حکمت شعار و عارف پیشه، و البته شاعرانی در این عهد هم داریم مثل قاسم انوار و نعمت‌الله ولی و اُنسی[۲] و آذری و جامی که عارف پیشه بودند یا ذوق عرفانی داشتند و غزل‌هایشان یا به تمام معنی عرفانی بود و یا ذوق و حال صوفیانه در آنها بر سایر معانی غلبه می‌کرد (صفا، ۱۳۷۸: ۴/ ۱۸۸).

وی در جای دیگری در کتاب خـود در مبحث اشعار عرفانی و اخلاقی در این دوره چنین می‌نویسد:

> ساختن اشعار عرفانی در این عهد خالی از رواج نیست. بدین معنی که هم پیشروان تصوف در این زمان و هم شاعرانی که ذوق و مشرب عرفانی داشته‌اند بساختن اینگونه اشعار سرگرم بودند. نظم غزل‌ها و قصاید عرفانی بشیوه صوفیان خانقاهی و یا به آیین قلندران (قلندریات) و یا همراه با شطحیات بوسیله عارفانی نظیر سیّد نعمت‌الله ولی و قاسم انوار، و غزل‌هایی که بمشرب عرفا ساخته شده باشد، بوسیله عده کثیری از شاعران از آغاز این عهد ببعد بلا انقطاع معمول بود. مثنوی‌های عرفانی هم همین حال را داشت و غالبا یا بتقلید از مثنوی مولانا جلال الدین بود مثل انیس العاشقین قاسم انوار و منظومه‌یی ببحر رمل از سیّد نعمت‌الله ولی که در دیوانش بی‌اسم و رسم خاصی می‌بینیم، و عشق نامه شاه داعی شیرازی و سلامان و ابسال جامی که همه آنها به شیوه مولوی، ولی نه بدرازای سخن او، همراه با ذکر شواهد و امثال و حکایاتست. مثنوی‌های متعدد دیگر مثل گلشن ابرار کاتبی، سه نامه یا محب و محبوب و تحفه الاحرار و سبحه الابرار و سلسله الذهب و صفات العاشقین هلالی و بعضی از مثنوی‌های شاه داعی و غیره معمولا بر وزن‌ها و بشیوه‌ای است که نظامی اتخاذ کرده ولیکن اساس کار شعرا در آنها بر ذکر معانی حکمی و عرفانیست (صفا، ۱۳۷۸: ۴ /۱۹۳ ـ ۱۹۲).

بنابراین «شهرت شاه نعمت‌الله بیشتر از جنبه ولایت و تصوف اوست، نه از شعر و شاعری» (براون، ۱۳۵۱: ۶۸۶) و سرودن شعر برای وی وسیله‌ای برای تبیین و توضیح عقاید عرفانی و اندیشه‌های ناب توحیدی بوده است. با این وجود سبک کلامی و شیوه هنر شاعری وی در تبیین آراء و اندیشه‌های عرفانی دراشعار شعرای صوفیه پس از خود تاثیر فراوان گذاشت، به طوری که شیوه وی در تبیین مسائل

صوفیه و تشریح معارف الهی در دوره بازگشت ادبی در ایران مورد توجه شاعران عارف، آن دوره قرار گرفت که به عنوان نمونه می‌توان ازتاثیر پذیری هاتف اصفهانی از شاه نعمت‌الله ولی یاد کرد.

مرحوم دکتر جواد نوربخش کرمانی که اکثر رسائل و کلیات اشعار جناب شاه نعمت‌الله ولی را به سعی و اهتمام خویش تصحیح و در آن تحقیق نموده است در مقدمه جلد اول رسائل حضرت شاه نعمت‌الله چنین می‌نویسد:

جناب شاه در زمانی می‌زیست که بازار شعر و شاعری در ایران کاملاً رواج داشت. گفته شده است که شاه نعمت‌الله پس از شصت سالگی شروع به سرودن اشعار خویش کرده است، شاه نعمت‌الله را می‌توان از شعرای طراز اول و مشهور عصر خویش به شمار آورد، و اگر چه تیمور از ایشان استقبالی که شایسته باشد به عمل نیاورد، شاهرخ و مخصوصاً اسکندر بن عمر شیخ برای شاه احترام زیادی قائل بودند. اما شهرت و بزرگی جناب شاه به واسطه اشعار او نیست. شاه در حقیقت شاعر نیست، بلکه عارفی است که بیان حقیقت می‌کند و آنرا به لباس شعر در می‌آورد. اشعار جناب شاه همه دارای مضامین عرفانی است و بیان حال کسی است که عمری به غم عشق نشانده شده و از سر ذوق چون دلباخته‌ای شیفته در پیشگاه معبود به نیایش پرداخته است.

نسبت شعر و شاعری بر من　　همچو ابجد بود بر جدم

(نوربخش، ۱۳۵۵: ۱/ ۱۷)

همچنین مرحوم دکتر عبدالحسین زرّین‌کوب در کتاب «*دنباله جستجو در تصوف ایران*» در فصل مکتب ابن‌عربی چنین می‌نویسد:

نه شاه ولی در واقع قصد هنر نمایی شاعرانه داشته است و نه عصر و محیط او شعر دیگری جز از همان نوع سخنان را از یک شیخ صوفی مطالبه می‌کرده است. بسیاری از غزلیات او در واقع مبتنی است بر تقریر وحدت وجود یا تجربه عشق عرفانی که در لمعات رنگ وحدت شهود میابد. گه گاه این غزل‌ها شور و جذبه شاعرانه هم ندارد و به یک تقریر علمی منظوم می‌ماند از مسائل عرفانی، با همان الفاظ و اصطلاحات معمول صوفیه. با این همه تمام غزلیاتش نیز از اینگونه نیست و در بعضی از آنها شور و هیجان ارباب سکر، یا بی‌نیازی و لاقیدی قلندران انعکاس دارد. روی هم رفته در غزلیات و حتی در مثنویات ـ که در آنها گاه از مولانا وگاه از سنایی و عطار تقلید می‌کند ـ شاه نعمت‌الله آن توفیقی را که در رسالات عرفانی خویش دارد، نشان نمی‌دهد و درین رسالات هم اوج فکر و بیانش در مواردی است که به تقریر مسائل مربوط به مکتب ابن‌عربی و مساله وحدت وجود یا وحدت شهود می‌پردازد (زرّین‌کوب، ۱۳۶۲: ۱۵۰).

با این همه شعر [شاه نعمت‌الله ولی][۳] را باید در متن نیازهای روزگارش جستجو کرد. بر اشعار او دغدغه عرفان و رموز تصوف غلبه دارد. چنان که گویی بیشتر به جذبات صوفیانه

و بیان منظوم وحدت وجود پرداخته و سرودن شعر را نه هنر، بلکه وسیله تقرب مفاهیم صوفیانه، دانسته است (سعادت، ۱۳۹۱: ۴/ ۱۸۲).

رساله جاروبیّه

این رساله که به نام «توحیدیه» و «تهلیلیه» نیز معروف می‌باشد از شاه نعمت‌الله ولی است که وی در این رساله منظوم به استقبال و ایضاح غزلی بلند و رفیع از جناب مولانا در کلیّات شمس پرداخته است، که چنین است:

مولوی:

داد جاروبی به دستم آن نگار — گفت از این دریا برانگیزان غبار
باز آن جاروب در آتش بسوخت — گفت از این آتش تو جاروبی برآر

شاه نعمت‌الله:

عقل جاروبت نگار آن پیر کار — باطنت دریا و هستی چون غبار
آتش عشقش چو سوزد عقل را — باز جاروبی ز عشق آید به کار

مولوی:

کردم از حیرت سجودی پیش او — گفت بی ساجد سجودی خوش برآر
آه بی‌ساجد سجودی چون بود — گفت بی چون باشد و بی چار چار

شاه نعمت‌الله:

عقل لای نافیه می دان همی — عشق اثبات حق است ای یار غار
سجده بی ساجد ندانی چون بود — یعنی بی هستی ساجد سجده آر

مولوی:

گردنم را پیش کردم گفتمش — ساجدی را سر ببر با ذوالفقار
تیغ تا او بیش زد سر بیش شد — تا برست از گردنم سر صد هزار

شاه نعمت‌الله:

گردنم یعنی سر هستی بود — تیغ تیز عشق باشد ذوالفقار
چون سر هستی ببرید از بدن — معرفت شد آشکارا صد هزار

مولوی:

ای مزاجت سرد کو طاس دلت — اندرین گرمابه تا کی زین قرار
بر شو از گرمابه و گلخن بمان — جامه برکن بنگر آن نقش و نگار

شاه نعمت‌الله:

گـر فسـرده نیسـتی بـرخیز گـرم　　تـرک صـورت کن به معنـی کم گذار
طـاس دل برکـن ازیـن حمـام تـن　　سـوی بـاغ جـان خـرام ای باوقار

مولوی:

تـا ببینـی نقش‌هـای بی‌حسـاب　　تـا ببینـی رنگ‌هـای لالـه زار
آب و خـاک از نـور او روشـن شـده　　جـان بتازیـده بـه تـرک و زنگبـار

شاه نعمت‌الله:

از حجـب بیـرون خرامـد بی‌حجـاب　　رونـق گلـزار و جـان لالـه زار
لالـه زار و نقش‌هـای بـی‌حساب　　از تجلّـی باشـد ای صاحـب وقـار

مولوی:

شـرق و مغرب چیسـت انـدر لامکان　　گلخـن تاریـک و حمامـی بـه کار
شـش جهـت حمـام و روزن لا مکان　　بـر سـر از روزن جـمال شـهریار

شاه نعمت‌الله:

خـلوت دل لا مـکان اسـت از یقیـن　　روزنـش جان اسـت و جانان شـهریار
گلخـن تاریـک نفـس شـوخ توسـت　　چیست حمـام ایـن تـن ناپایـدار

مولوی:

مـن چراغ هـر سـرم همچون فتیل　　جـمله را انـدر گـرفته از شـرار
شـمع‌هـای سـرشـده سرهـای مـا　　شـرق و مغـرب را گرفتـه در قطـار

شاه نعمت‌الله:

چون گذر کردی از این و آن به عشق　　جامـه در پـوش از صفاتـش ذات وار
باز چـون همرنگ و بـوی او شدی　　یـار خـودبینـی نـگار هـر نـگار

مولوی:

شـب گذشـت و قصـه‌ام کوتـه نشـد　　ای شـب و روز از حدیثـت شرمسـار
شـاه شـمس‌الدین تبریـزی که مـن　　مـستم از حالش به قالش در خـمار

شاه نعمت‌الله:

سـیّد مـلک وجـودم، لاجـرم　　آنچـه پنهـان بـود کـردم آشـکار[۴]

(شاه نعمت‌الله، ۱۳۷۹: ۶۴۳ – ۶۴۱)

تجدید حکایت پرشور شمس و مولانا در مکتب کرمان

اساس طریقت و تصوف بر اندیشه و فکر و تفکر می‌باشد. فکری که ذکر می‌آورد و ذکری که همراه با فکر است، و ذکر ریشه در ارادت دارد و ارادت بر اساس تصرف مراد بر مرید و نفوذ استاد بر شاگرد شکل می‌گیرد. در فقه و شریعت و فروع دین و تقلید در احکام تکالیف ظاهری اساس بر تبعیت جاهل، از عالم است و ارتباطی به ارادت ندارد، ولیکن در انجام تکالیف باطنی و دستورات قلبی، ارادت، معنا میابد.

این ارادت که در ارتباط میان استاد و شاگرد در طریقت معنا میابد، ریشه در تصرف استاد بر شاگرد دارد که این تصرف در میان صوفیان صاف و عرفای با اخلاص تحت اصطلاحی چون نفوذ انفاس حقه شیخ نیز، مطرح است که از بارزترین نمونه‌های تصرفات استاد بر شاگرد در تاریخ تصوف می‌توان به حکایت شمس‌الحق تبریزی و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی اشاره کرد که در این تصرف و نفوذ معنوی حضرت شمس عارف، بر جناب مولانای فقیه، سبب گردید تا مولانا، درس و بحث ظاهری و مجادلات فقیهانه را رها کند و به سوی پایندگی دولت عشق و عرفان روی بیاورد. این حکایت پرشور قرنها بعد، در شهر کرمان با تصرف جناب مشتاق‌علیشاه بر شیخ محمدتقی که به فقیه کرمان معروف بود و بعدها به مظفر علیشاه در تاریخ عرفان مشهور شد، تکرار می‌شود و پس از آن، مظفر علیشاه در تذکره‌های صوفیه و متون عرفا به مولوی ثانی یا مولوی کرمانی معروف می‌گردد.

تصرف مشتاق‌علیشاه بر شیخ محمدتقی مجتهد، معروف به مولوی کرمانی

پس از گذشت قرن‌ها از داستان شمس و مولانا، آنچنان که در تذکره‌ها نقل شده است، در اوائل قرن سیزدهم هجری قمری و با ظهور بزرگان مکتب شاه نعمت‌الله ولی ماجرایی پرشور و مستانه، شبیه به حکایت پرسوز شمس و مولانا در کرمان به وقوع می‌پیوندد. این حکایت پرسوز که شبیه به حکایت شمس و مولانا در قونیه بوده است در اواخر حکومت زندیه در کرمان با تصرف جناب مشتاقعلیشاه، که از بزرگان مکتب کرمان بوده است برفقیه معروف جناب شیخ محمدتقی کرمانی، که از رو حانیون وعلمای طراز اول کرمان و بلکه ایران بوده است و از مجتهدین بنام زمان خویش محسوب می‌شده است، به وقوع پیوست. شرح این حکایت در متون صوفیه و عرفای اهل دل به طور اجمال چنین آمده است که، شیخ محمدتقی کرمانی تحت تصرف و نفوذ باطنی مشتاق‌علیشاه قرار می‌گیرد و همچون مولانا پس از بیداری و آگاهی، جلسات بحث و وعظ و تدریس مدرسه را رها می‌کند و به سکوت عرفانی و طریقت عملی روی می‌آورد و به دست جناب رونق علیشاه که در زمان مشتاق شیخ خانقاه[5] کرمان بوده است به فقر نعمت‌اللهی مشرف می‌شود و همچنان که مولوی در سوز فراق استاد خویش دیوان شمس را به نام پیرش سرود، مظفرعلیشاه نیز دیوان مشتاقیه را پس از شهادت مشتاق‌علیشاه در فراق استاد معنوی خویش از زبان حال وی، به نظم کشید.

در مقدمه دیوان مشتاقیه چنین آمده است:

> عرفای زمان [مظفر علیشاه][6] را در عرفان نظیر شیخ صدرالدین قونوی و مولانا جلال الدین رومی بر شمرده‌اند و به او حکیم ایمانی و مولوی کرمانی لقب داده‌اند. مولف بستان

السیاحه[۷] می‌نویسد: وی افضل فضلای زمان و اعلم علمای دوران بود. در مراتب علوم نقلیه و فنون عقلیه کمتر کسی بآنجناب برابری می‌نمود و در معارف عرفان و لطایف ایقان آنجناب را عدیل و نظیر نبود (نوربخش، ۱۳۴۷: ۲).

و در ادامه چنین مکتوب است که:

اهداء شعر و نظم به نام دیگری در تاریخ عرفان ایران بی‌سابقه نبود چه پیش از این مولوی رومی پس از شهادت شمس تبریزی دیوان قصائد و غزلیاتی که خود ساخته و پرداخته بود از آن شمس دانست و حق هم همین بود، زیرا هر چند الفاظ از مولوی است ولی مفاهیم از جاذبه‌ای است که شمس داشته است. مولوی کرمانی هم پس از شهادت شمس خود، مشتاق، دیوان خود را به نام او نامید (همان، ۴).

در اینجا بـه ذکر مطلبی از مـرحـوم رضاقلی‌خان هدایت در رساله «اصول الفصول فی حصول الوصول» استناد می‌کنم که از قول یکی از متشرعه چنین نوشته است:

یکی از مجتهدین زمان ما که در فن اصول فقه مسلم و بر اقران مقدم بود در نصیحت فرزند و منع از مصاحبت عرفا می‌گفت: میرزا محمدتقی کرمانی با همه علم و دانایی که همچو من صد نفر شاگرد او نمی‌شوند درویشی امّی بیسواد او را فریب داد و از میان علما بیرون برد.

این حرکت مشتاق در جذب شیخ فقیه کرمان که بعدها به مظفر علیشاه معروف شد، بی‌شک از مهم‌ترین عواملی بود تا نام وی در جلسات فقهای مغرور و محفل‌های متشرعین قشری و واعظان بی‌بصیرت بر سر زبان‌ها بیفتد، و اینکه سرانجام قربانی آتش کینه و حسادت، امام جمعه وقت کرمان معروف به شیخ عبدالله واعظ قرار گرفت و به بهانه اینکه قرآن را با نوای سه تار می‌خوانده است به سنگسارش فتوا داد.[۸]

مـرحوم عبدالله دهش کرمانی (مظفر علی نعمت‌اللهی) ازعرفا، شعرا و از معاریف معاصر مکتب کرمان، که ریاست انجمن ادبی خواجوی کرمانی و شیخیت خانقاه نعمت‌اللهیه کرمان را بر عهده داشته است (اندوهجردی، ۱۳۵۵: ۱۹۳)، در دو بیت از غزلی دررثای شهادت مشتاق‌علیشاه، این شهید عشق الهی چنین گفته است:

رو پند گیر واعظ از مـاجرای مشتاق — بین سوخت خانمان‌ها از سوز و آه درویش
بنگر که مانده بر شیخ نفرین خلق لیکن — سر بر فلک کشیده است آرامگاه درویش

(دهش کرمانی، ۱۳۷۰: ۲۴۴)

نتیجه‌گیری

بنیان مکتب قونیه را جناب مولوی گذاشت و بر مبنای این مکتب فکری طریقت مولویه تاسیس شد و

بنیان مکتب فکری کرمان را نیز جناب شاه نعمت‌الله ولی گذاشت، و بر مبنای این مکتب فکری، طریقت نعمت‌اللهیه به وجود آمد. مکتب قونیه و طریقت مولویه در قرن هفتم هجری قمری تاسیس شد و بر مکاتب فکری و طریقت‌های عملی پس از خود و از جمله مکتب فکری کرمان و طریقت نعمت‌اللهیه که در قرن هشتم هجری قمری تاسیس شد تاثیر گذاشت و مکتب کرمان تنها مکتب فکری در تاریخ تفکر اسلامی است که حکایت پرسوز و ماجرای پرشور و عاشقانه شمس و مولانا در آن مجددا تکرار می‌شود و طریقت نعمت‌اللهیه تنها طریقتی است که در تاریخ سلسله‌ها و طریقت‌های اسلامی، شخصیتی را در خود پرورش داده است که در تذکره و تواریخ به «مولوی ثانی» یا «مولوی کرمانی» معروف می‌باشد.

پی‌نوشت

۱. از زمان وفات شیخ یافعی تا این روزگار در یمن که متاسفانه امروزه این کشور همچون سوریه یکی از مناطق ناآرام جهان اسلام می‌باشد، شاخه‌ای از طریقت قادریه موسوم به طریقت یافعیه که منسوب به شیخ عبدالله یافعی است و به ایشان می‌رسد، تا قبل از این آشوبها و درگیری‌های مذهبی رواج داشته و به فعالیت خود ادامه می‌داده است.

۲. سید قطب الدین میر حاج حسینی جُنابَدی (گنابادی)، متخلص به اُنسی و از شعرا و عرفای قرن نهم و دهم هجری قمری و از نوادگان جناب شاه نعمت‌الله ولی بوده است. برخی از بزرگان زمان خویش، اُنسی را از اولیا می‌دانستند و شخصیت وی مورد احترام جامی و امیر علیشیر بوده است.

۳. به جای واژه «او» در متن اصلی، وارد شد.

۴. ابیات مذکور از شمس تبریزی، در کلیات دیوان شمس تبریزی، با دومقدمه علی دشتی و بدیع الزمان فروزانفر که در سال ۱۳۴۱ توسط موسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ شده است، کمی متفاوت است. مثلا دو بیت اول و آخر این غزل چنین می‌باشد:

داد جاروبی به دستم آن نگار — گفت کز دریا برانگیزان غبار
باز آن جاروب را زآتش بسوخت — گفت کز آتش تو جاروبی برآر

و در انتها چنین آمده است:

روز رفت و قصه‌ام کوته نشد — ای شب و روز از حدیثش شرمسار
شاه شمس‌الدین تبریزی مرا — مست می‌دارد خمار اندر خمار

(مولوی، ۱۳۴۱: ۴۳۳-۴۳۴)

۵.

خیمه هر جا شه زند آنجا بود دربار شاه — کلبه ای کانجا زید درویش باشد خانقاه
جنت و حور و قصور ارزانی دیگر کسان — از خدا جز او نمی‌خواهد «دهش» عبداله

۶. به جای واژه «او» در متن اصلی، وارد شد.
۷. مولف بستان السیاحه جناب حاج زین‌العابدین شیروانی، ملقب به مست‌علیشاه نعمت‌اللهی می‌باشد که از عرفای سیّاح و صاحب اثر عرفانی «کشف المعارف» می‌باشد.
۸. برای اطلاعات بیشتر در این مبحث و نقل ماجرایی در این زمینه از قول ابوی، رجوع نمایید، به کتاب اینجانب تحت عنوان «حکایتی باقی: شرح احوال، آثار وآراء عرفانی شیخ عبدالله دهش‌کرمانی همراه با سیری در تصوف کرمان از قاجاریه تا معاصر»، ۱۳۸۷، ص ۴۴ ـ ۴۵ .

منابع

ـ باسورث، ادموند کلیفورد، (۱۳۸۱)، سلسله‌های اسلامی جدید، راهنمای گاهشماری و تبار شناسی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران (انتشارات باز).
ـ براون، ادوارد، (۱۳۵۱)، تاریخ ادبی ایران، ترجمه و حواشی علی‌اصغر حکمت، تهران، ابن‌سینا.
ـ بهزادی اندوهجردی، حسین، (۱۳۵۵)، ستارگان کرمان، تهران، توس.
ـ دهش‌کرمانی، عبدالله، (۱۳۷۰)، دیوان غزلیات عبدالله دهش‌کرمانی، کرمان، فرزندان مرحوم عبدالله دهش.
ـ ریپکا، یان، و[دیگران]، (۱۳۸۵)، تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه، ترجمه عیسی شهابی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
ـ زرّین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران، امیر کبیر.
ـ زرّین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۲)، جستجو و دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، امیر کبیر.
ـ سعادت، اسماعیل، (۱۳۹۱)، دانشنامه زبان و ادب فارسی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
ـ شاه نعمت‌الله ولی، نعمت‌الله بن عبدالله، (۱۳۵۵ – ۱۳۵۷)، رساله‌های حضرت شاه نعمت‌الله ولی، به سعی دکترجواد نوربخش در ۴ مجلد، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی.
ـ شاه نعمت‌الله ولی، نعمت‌الله بن عبدالله، (۱۳۷۹)، کلیات اشعار شاه نعمت‌الله ولی، به سعی دکتر جواد نوربخش. تهران، یلداقلم.
ـ شیبی، کامل مصطفی، (۱۳۸۷)، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیر کبیر.
ـ صفا، ذبیح الله، (۱۳۷۸)، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، فردوس.
ـ فرزام، حمید، (۱۳۹۱)، دانشنامه زبان و ادب فارسی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
ـ کرمانی، عبدالرزاق، (۱۳۳۵)، تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولی، به تصحیح و مقدمه ژان اوبن، تهران، انستیتو ایران و فرانسه.
ـ مستوفی بافقی، محمد مفید، (۱۳۴۰)، جامع مفیدی، به کوشش ایرج افشار، تهران، کتابفروشی اسدی.
ـ مظفرعلیشاه کرمانی، محمدتقی‌بن‌محمدکاظم، (۱۳۴۷)، دیوان مشتاقیه، بانضمام دیوان مظفریه و نامه‌هائی از آثارحضرت مظفر علیشاه کرمانی با اشعار صدقی، به کوشش دکترجواد نوربخش، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۴۱)، کلّیات دیوان شمس تبریزی (دیوان کبیر)، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، و با دو مقدمه علی دشتی و بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیر کبیر.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۹۳)، مثنوی معنوی، به سعی و اهتمام رینولد نیکلسون، تهران، آدینه سبز.
ـ یارشاطر، احسان، (۱۳۸۳)، شعرفارسی در عهد شاهرخ (نیمه اول قرن نهم) یا آغاز انحطاط در شعر فارسی، تهران، دانشگاه تهران.

تضرع و توبه از دیدگاه شمس تبریزی و مولانا

فرنوش پارسه[1]

چکیده

پرستش و نیایش خالق یکی از نیازهای فطری بشر است. انسان همواره در پی آرامش بوده و یکی از راه‌های رسیدن به آن گفتگو صمیمی و به دور از هر گونه غرور کاذبی با خداست. تضرع در برابر خدا منیّت را دور کرده و باعث نزدیکی به ذات مقدس است و سعادت ابدی را در پی دارد. خداوند تا آنجا به خوشبخت شدن انسان مایل است که علاوه بر نعمت‌ها و الطاف بی‌شمار، راه بازگشت از گناه را برایش باز گذاشته است. عارفانی چون شمس تبریزی و مرید او مولانا یا افکار و معیارهای مشترکی که داشتند، به این نکته‌ها واقف بودند و در تأثیر آن در آثارشان نمود پیدا می‌کرد. آنها تضرع را لازمه‌ی رسیدن به لقای پروردگار و توبه را شانس مجدد می‌دانستند و البته در هر دو مورد میل باطنی و حقیقی را سرلوحه قرار می‌دادند.

واژگان کلیدی: خدا، تضرع، توبه، شمس تبریزی، مولانا

۱. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

مقدمه

در قرآن کریم نیز آمده است، خداوند بیشتر از خودمان به ما نزدیک تر است و صلاح ما را بهتر از هر کسی می‌داند: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيد» (ق/۹): «و ما به او (انسان) از رگ گردنش نزدیکتر هستیم». خدا با وجود اینکه از تمام نیازهای گفته و نگفته‌ی ما با خبر است ولی دعا و خواست ما را دوست دارد، چنانچه پدری دلسوز با وجود آگاهی از نیاز فرزندان و خانواده‌اش گاهی دوست دارد که اهل خانواده از او چیزی بخواهند تا برایشان فراهم کند و این به تبع صمیمیت و عشق را در آنها قوی‌تر می‌کند و ارتباط آنها با هم بسی محکم‌تر می‌شود. چه محبتی بالاتر از اینکه خالق همیشه کنار مخلوقش باشد: «وَإِذَا سَأَلَکَ عِبَادِی عَنِّی فَإِنِّی قَرِيبٌ...» (بقره/ ۱۸۶): (هر وقت بندگانم از من سوال کنند همانا من نزدیک آنها هستم).

انسان از آغاز آفرینش تاکنون همواره خود را نیازمند به راز و نیاز با معبود دانسته است. امام علی(ع) می‌فرماید: «گرفتاری که اندوه و درد به او سخت گرفته است نیازمندتر به دعا نیست از تندرستی که از بلا و درد در امان نمی‌باشد» [بلکه هر دو به دعا و درخواست از خدا نیازمندند: او برای بهبودی یافتن و این برای دوام تندرستی] (خطبه۲۴۹). خداوند راز و نیاز بندگانش را هنگامی که از همه جا و همه کس قطع امید کرده‌اند، به همرا با ناله و زاری دوست دارد و این نشان نیاز و خاکساری بنده در برابر معبود است. شمس تبریزی و مولانا به این امر مهم واقف هستند و بارها در کلام خود به کار برده‌اند. آنها اعتقاد دارند که تضرع در بارگاه حق نه تنها لازم، بلکه ضروری است.

خداوند برای سعادت بندگان خود اصول درست زندگی‌کردن را در قرآن مجید آورده است و برای روشن ساختن در مسیر هدایت آنها در اختیار بشر نهاده است. یکی از الطاف بزرگ که خداوند بندگانش داشته است، پذیرفتن توبه بعد از انجام گناه است. که یکی از نشانه‌های رحمت و لطف وسیع الهی، نعمت توبه و پذیرش توبه از سوی خداوند است، توبه به معنی ترک گناه، بازگشت به سوی خدا و عذرخواهی در پیشگاه خداوند است. یکی از مهمترین شرایط قبول توبه این است که پشیمانی حقیقی در فرد به وجود آید و او با ناله و آه بسیار از خدایش طلب مغفرت کند. در قرآن کریم آیات بی‌شماری درباره توبه و آثار فراوان آن برای مردم آمده است و به مردم این مژده را می‌دهد که گناهان آنان بعد از توبه به نیکی تبدیل می‌شود. قُل یا عِبادِیَ الّذینَ اسرفُوا علی اَنفُسِهِم لا تَقْنطوا مِن رَحمَةِ الله إنّ الله یَغفرُ الذُّنوبَ جَمیعاً إنّه هو الغَفورُ الرّحیم (زمر/ ۵)؛ بگو ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید، از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد و او بسیار بخشنده و مهربان است.

در این جستار بررسی دیدگاه شمس تبریزی و مولانا درباره‌ی تضرع و زاری در بارگاه حق و توبه کردن و پشیمانی، به روش یادداشت برداری و کتابخانه‌ای می‌پردازیم و نظرات مشترک آنها را بیان می‌کنیم.

پشیمانی در قالب راز و نیاز با خدا

انسانی که در بدترین شرایط جسمی یا روحی قرار می‌گیرد و از همه اطرافیانش قطع امید می‌کند، ناخودآگاه به یاد معبود می‌افتد و دست به دعا می‌گشاید. در دعایی که از صمیم قلب بر می‌آید، زاری و

آه موج می‌زند و به قول مولانا فلک از آه آنان سیاه می‌شود. او بدون شک به پذیرفته شدن و اجابت آن ایمان دارد؛ وگرنه هرگز لب به سخن با او وا نمی‌کرد و دست به دعا نمی‌گشود.

دست‌ها در نوحه بر سر می‌زدند　　کافر و ملحد همه مخلص شدند
با خدا با صد تضرع آن زمان　　عهدها و نذرها کرده به جان
سر برهنه در سجود آنها که هیچ　　رویشان قبله ندید از پیچ پیچ
گفته که بی‌فایده‌ست این بندگی　　آن زمان دیده در آن صد زندگی
(مولانا، ۱۳۸۸ :۳ /ب ۶-۲۱۸۳)

امام علی علیه السلام درباره‌ی امید به اجابت دعا فرموده است: «نمی‌شود که خدا بر بنده در سپاسگزاری را بگشاید (امر بشکر فرماید) و در افزونی را به رویش ببندد (بر نعمت نیافزاید) و در دعا و درخواست را بگشاید (دستور دهد که از او بخواهند) و در روا شدن را به رویش ببندد (درخواست او را نپذیرد) (خطبه:۴۲۷). همه‌ی انسان‌ها در مقابل این همه مشکلات باید به کسی که بالاتر و بهتر از همه کس است و از ما به خودمان نزدیک تر است روی بیاوریم. به قول مولانا:

صد هزاران دام و دانه‌ست ای خدا　　ما چو مرغان حریص بی‌نوا

دعا برای مومنان شالوده‌ی عبادت و برای اهل عرفان لذیذترین لذات محسوب می‌گردد. همچنان که قرآن و قرائت آن سخن گفتن معشوق است با دلداده‌اش، پس دعا قرآنی است که فرا فرستاده می‌شود و در مقابل قرآن کتابی است فرو فرستاده شده است (مظاهری، ۱۳۶۴: ۱۶).

دعا صرفاً هنگام گرفتاری شخصی و دفع بلا نیست. از این رو کسانی که در مقام تسلیم و رضا هستند از دعا برای سیر مدارج عالیه بی‌نیاز نخواهند بود. مقام تسلیم و رضا، در منازل چهل گانه و مراتب اربعین و تا رسیدن به اوج عرفان از منازل ابتدایی به شمار می‌رود و از آنجا که رسیدن به مراتب و مراحل برتر کاری بس دشوار و پیچیده و لغزان است باید با دعا و تضرّع از خداوند خواست تا سالک را به سلوک خویش موفّق بدارد. هر چه تضرع و زاری عمیق‌تر و خالصانه‌تر باشد، به مراتب بیشتر مورد پسند آفریدگار است. شاید به این دلیل که وقتی کسی با التماس نزد خدا خود زاری می‌کند که خود را در مقابل قدرت بی انتها و کمال مطلق او ناچیز می‌بیند. همچنان که دوام و تأثیرگذاری هر ارتباطی اشتیاق دو طرف را می‌طلبد، در ارتباط آفریدگار و آفریده‌ها این مهم جلوه‌ی بارزتری دارد.

شمس تبریزی می‌گوید: «اَفَحَسِبتُم اَنَّما خَلَقنا کُم عَبَثا»[1] را بعضی قهری می‌گویند که هست، نی لطف است. یعنی من صد اسبه تاخته‌ام، روی در تو دارم تو مشغول به جای دیگری شوی، تو را بر می‌آید، مرا برنمی‌آید! من کلی روی در تو کرده‌ام، کُلّی بِکُلّک مَشغُول جزای آن است که کُلّی بِکُلّک مَبذوُل (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۲).

چه ارتباطی بهتر از ارتباط با آفریدگار! او که به عقیده‌ی شمس هیچ نیکی را از مخلوقش دریغ نمی‌دارد و عشقش بی‌انتهاست: «وخدا برای تو کار راستی‌ها می‌کند، یکی هفتصد هزار قادر است که بی‌سابقه خدمت تو بر تو ریزد الا سنت قدیم این است، فرمان چنین است، قول حق است و سنت او قدیم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۱۶). اگر کسی خدا را داشته باشد از سایرین بی‌نیاز می‌شود:

گر مرا می‌شناسی و مرا دیدی، ناخوشی را چرا یاد کنی؟ اگر خوشی به دست هست، به ناخوشی کجا افتادی؟ اگر با منی، چگونه با خودی؟ و اگر دوستِ منی، چه‌گونه دوستِ خودی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۹)

ان ماری شمیل در کتاب شکوه شمس درباره مولانا می‌نویسد:

مولوی گاه و بیگاه اعتقاد مطلق خویش را به تأثیر دعا بیان کرده است:

آنان کــه ز مــا خبر نــدارد　　گــویند دعــا اثر ندارد

طلب بخشش از خـداوند را یقیناً اثرات نیکویی به بار خواهد آورد، دعا براستی کلید حاجت خلقان است.

جمله گناه مجرمان چـون بـرگ دی ریزان کند
در گــوش بـدگویان خـود عـذر گنه تلقین کند
گـویـد بگــو یا ذا الــوفا اغـفر لـذنـب قـد هفا
چـون بنده آیــد در دعا او در نـهان آمـین کند
آمــین او آنــست کـو انـدر دعا ذوقــش دهد
او را برون و اندرون شیرین‌و خوش چون‌تین‌کند

مولوی بر این کلام قرآن (غافر/۶۰) سخت اعتقاد دارد که دعا را با بشارت خود یعنی«دعای شما را مستجاب خواهم کرد» به یکدیگر بسته است. آه و زاری به درگاه حق، می‌تواند چون رسنی سودمند افتد که او را از بن چاه عمیق نومیدی بیرون آورد (شمیل، ۱۳۷۰: ۴۹۸ ـ ۴۹۷).

می‌توان گفت نیاز به وجود آفریدگار، نیایش و خواهش از پروردگار، امری فطری است که در ذات همه‌ی افراد نهاده شده است. هر چند گاهی به دلیل عدم آگاهی از واقعیت جهان هستی و وجود آفریدگار واحد به ستایش غیر از خدای یگانه پرداخته‌اند. یا گاهی نیز غرور کاذب و تکبر یا منافع دنیوی افرادی را ابراز واقعیت یگانه بازمی‌داشت.

هر چند که عرفایی چون شمس تبریزی اعتقاد دارند این اشخاص هم در خلوت و باطن خود خدا و حاکمیت مطلقش را انکار نمی‌کنند:

افتاد دلم باز به جایی که مپرس. یعنی چو خواهی که از من فایده‌گیری و خواهی که تواضع

پنهانی کنی! همچو تواضع فرعون، که به تنهایی می‌گفت: ای خداوند! تو الله منی و من بنده‌ام، اما آشکارا می‌گفت: اَنَا رَبُّکُم الاعلی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۱۱).

مولانا نیز مشابه این سخن می‌گوید:

موسی(ع) و فرعون که نماد جان و نفس هستند، هر دو در دل به وجود خدا اعتقاد دارند. موسی(ع) روزها در پیشگاه حق نالان شده و فرعون نیز نیم شب به دور از دیدگان مردم، گریان به خدا می‌گوید:

کاین چه غلّ است ای خدا! بر گردنم؟ ورنـه غل باشـد، کی گویـد من منم!؟
زانـک موسـی را منـور کـرده‌ای! مـر مـرا زان هـم مکـدر کـرده‌ای
زانـک موسـی را تـو مـه‌رو کـرده‌ای! مـاه جانـم را سـیه‌رو کـرده‌ای
بهتـر از ماهـی نبـود اسـتاره‌ام چـون خسـوف آمد چه باشـد چـاره‌ام
نوبتـم گـر رب و سـلطان می‌زننـد مـه گرفـت و خلـق پنـگان مـی‌زنند

(مولانا، ۱۳۸۸: ۱/ب ۲۴۵۳ ـ ۲۴۴۹)

با بررسی این گفته‌های شمس و مولانا می‌توان به این نتیجه رسید که هر دو آنها با خطاب قرار دادن خدا توسط شخصیت ظالمی مانند فرعون، معتقد هستند که احساس وجود خدا و نیاز به پرستش در فطرت همه‌ی انسان‌ها تعبیه شده است و راز و نیاز با آفریدگار لازمه‌ی تغذیه روح وجان آدمی است. هر چند گاهی کسانی به دلیل علت‌های مذکور از ذکر ظاهری آن خودداری می‌کنند.

حـق همی‌گویـد: کـه ای مغـرور کور! نـه ز نامـم پـاره پـاره گشـت طـور
کـه لَـوْ أَنْزَلْنـا کتابـا لِلْجَبَـل لانُـصْدِعُ ثُـمَ اِنْقَطَـع ثُـم اُرتَـحَل
از مـن ار کـوه احـد واقـف بـدی پـاره گشـتی و دلـش پر خون شـدی
از پـدر وز مـادر ایـن بشـنیده‌ای لاجـرم غـافل در ایـن پیچیده‌ای

(مولانا، ۱۳۸۸: ۲ / ب ۵۱۱ – ۵۰۸)

تضرع و زاری در پیشگاه حق

خداوند به ما این مژده را می‌دهد که هر چه از او بخواهیم به ما ارزانی می‌دارد و دعایمان را مستجاب می‌کند: «ادْعُونی أَسْتَجِبْ لَکُم» (غافر/۶۰) «مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم». البته این بدان معنا نیست که بشر هر خواسته‌ای داشته باشد به محض دعا کردن مستجاب می‌شود. زیرا اسلام دین کار و تلاش است. قرآن مجید در سوره‌ی نجم، آیه ۳۹، به صورت یک قانون و قاعده کلی اعلان می‌دارد: «و لَیسَ للانسانِ الّا ماسَعی»: «انسان به هیچ جا و مقامی نمی‌رسد و به هیچ چیزی دست نمی‌یابد جز با سعی و تلاش». مولانا می‌گوید:

قـدر هـمت باشد آن جـهد و دعـا　　لَـیسَ للانسـانِ الّا مـاسَعـی
واهـب هـمت خـداونـدست و بس　　همـت شـاهی نـدارد هیـچ خـس
نیسـت تخصیص خدا کـس را به کار　　مـانع طـوع و مـراد و اختیـار
(مولانا، ۱۳۸۸: ۴/ ب ۲۹۱۴ – ۲۹۱۲)

این امتیاز تنها در موارد خاص شامل عارفان حقیقی و اولیا می‌شود و این نیز به این دلیل که دعای عارف واصل و درخواست او از حق هم چون درخواست حق است از خویشتن. پیامبران و ائمه که شاخص‌ترین عارفین و عابدین هستند در این خصوص پیشگام هستند و بعد از آنها ابرار و بزرگان عرفان از این مقام برخوردارند. به همین دلیل خداوند دعای آنها را اجابت می‌کند و مردم برای رسیدن به خواسته‌ی خود از خدای سبحان آنها را واسطه می‌گیرند. این خصوصیت و خاص بودن نزد حق به مقام «فنا فی الله و بقای به الله» اشاره دارد، که بالاترین مقام عارف است. به طوری که عارف از صفات ناپایدار و بی‌ارزش انسانی و نفسانی خارج می‌شود و صفات خاص پروردگار در او ظهور می‌کند. بدان صورت که خواست او با مشیت الهی هم سو شده و به قولی عارف «یدالله» و نماینده و مظهر صفات خداوندی در زمین می‌شود و هر چه دعا کند به اجابت می‌رسد. در این حال به اصطلاح عوام می‌گویند شخص«مستجاب الدعوه» است. تا جایی که به قول مولانا مستجاب الدعوه بودن صفت افراد نیک است:

مشـفقی خلـق و نافـع همچـو آب　　خـوش شـفعیی و دعـااش مسـتجاب
نـیک و بـد را مهربـان و مسـتقر　　بـهتر از مـادر شـهی‌تـر از پـدر
(مولانا،۱۳۸۸: ۳/ ۱۹۳۴–۱۹۳۳)

در اغلب موارد برای مردم عامی، عواملی اجابت دعا را یا به تأخیر می‌اندازند و یا به حکمتی که خدا می‌داند و ما نمی‌دانیم، خواسته مستجاب نمی‌شود. امام علی (ع) در قسمت دوازدهم نامه‌ی ۳۱ برای امام حسین (ع) می‌نویسد:

> پس هرگاه بخواهی به سبب دعا درهای نعمتش را بگشائی و پی در پی رسیدن باران‌های رحمتش را درخواست نمائی، باید دیر اجابت و پذیرفتن خدا تو را نومید نگرداند، زیرا بخشش به اندازه نیت و تصمیم است. اجابت دعا بسته به خلوص نیت و استقامت است و بسا اجابت تو به تأخیر افتد تا پاداش برای درخواست کننده بزرگ‌تر و بخشش، برای امیدوار بیشتر باشد (چون هر چند در اجابت تأخیر شود درخواست بیشتر گردد و راز و نیاز بهتر کند، پس بیشتر سزاوار عطا و بخشش شود) و بسا چیزی درخواست می‌نمایی و به تو داده نمی‌شود و بهتر از آن در دنیا یا آخرت به تو داده می‌شود، یا اجابت نمی‌شود برای چیزی که برای تو بهتر است، و بسا چیزی را می‌طلبی که اگر به تو داده شود تباهی دین تو در آن است، پس (بنابراین) باید بخواهی چیزی بخواهی چیزی که نیکوئی آن برایت برقرار و آزار آن از تو برکنار باشد (فیض الإسلام،۱۳۶۵ ق: ۵ / ۹۲۶).

یکی از دلایل قبول نشدن دعا این است که انسان از صمیم قلب دعا نکرده و با توجّه و خلوص از خدا حاجت خویش را نخواسته است. یا از خداوند چیزی خواسته که به صلاح او نبوده و بلکه برای او زیان بخش نیز بوده و خودش بر این ضرر واقف نیست. نکته‌ی قابل توجه دیگر این است که گاهی خدا دعای انسان را مستجاب نمی‌کند؛ از این رو که خداوند دوست دارد بنده به او توجّه نموده و در برابرش نیایش نماید و اگر به زودی حاجت او را بدهد، به دنبال کار خویش رفته و آفریدگار را فراموش می‌کند. از این جهت خواست رها را به زودی برآورده نمی‌سازد تا بیشتر تضرع و زاری نموده، خدای را بخواند. ما نباید بعد از دعا و برآورده شدن حاجت از خدا غافل شویم و چنانچه امام علی (ع) درحکمت ۱۴۲به ما امر می‌کند که در زمره‌ی این گونه افراد نباشیم. ایشان به مردی که از آن حضرت درخواست پند و اندرز نمود (در نکوهش خوهای ناشایسته) فرمود: (مباش از کسی که)اگر بیمار شود (از بد رفتاریش) پشیمان گردد و چون تندرستی یابد آسوده و غافل ماند، هر گاه (از بیماری) آسایش بیند خود پسند شود و چون گرفتار گردد نومید و پژمرده شود، اگر بلا و سختی برایش پیش آید با نگرانی دعا و زاری نماید، و چون راحتی و خوشی باو دست دهد از روی غرور و فریب (به کالای دنیا از خدا) دوری گزیند، نفس (اماره) بر او مسلط است بآنچه (آمرزش گناهان که) گمان دارد، و مسلط نیست به آنچه باور دارد(فیض الإسلام، ۱۳۶۵ ق :۶/ ۱۱۶۲).

شمس مـی‌گوید:

> چـرا به خدا تضرع ننمایی؟ نیم شب بیدارشوی، سوی حق برخیز، و دوگانه بگزار. نیاز، نیاز، نیاز! و روی برخاک نه، دو قطره ببار که خداوندا: اگر انبیا و اولیا را تو نخواهی، چو حلقه بر در مانند. اکنون به من فلان بزرگ را نمودی، چشم مرا به او بینا گردان! طُوبَی لِمَنْ رَآنِی أَوْ رَأَی مَنْ رَآنِی[۲] (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۲۸۷ – ۲۸۶).

امام علی (ع) معتقد است که انسان همواره باید به درگاه خداوند تضرع آورد و چنان نباشد که تنها در حال عافیت اهل دعا باشد:

> ما مِنْ أَحَدٍ ابْتُلِی وَ إِنْ عَظُمَتْ بَلْوَاهُ بِأَحَقَّ بِالدُّعَاءِ مِنَ الْمُعَافَی الَّذِی لَا یأْمَنُ مِنَ الْبَلَاءِ»: آنکه به بلایی گرفتار آمده، هر چند گرفتاری‌اش بزرگ باشد، از آن کس که در عافیت و سلامت به سر برده و از بلا ایمنی ندارد، به دعا کردن سزاوارتر نیست (قمی، ۱۴۱۷ق: ۲۶۵).

مولوی نیز با زیبایی تمام عقیده‌اش را در قالب اشعار شرح می‌دهد و می‌گوید خداوند وقتی صدای بندگانش را دوست دارد به آنها رنجی می‌دهد تا او را صدا بزنند و هم چنان که به کسی مانند فرعون هیچ دردسری نداده است تا به طور کامل از خدا غافل شود.

نالـم ایـرا نالـه‌هـــا خـــوش آیـدش از دو عالـــم نالـــه و غـــم بایـــدش

(مولانا،۱۳۸۸: ۱/ ۱۷۷۴)

مولوی در حکایتی در مثنوی تعریف می‌کند : شبی شخصی با الله الله گفتن و ذکر نام حق شاد بود و شیطان که از این بابت ناراحت بود به او گفت: خدا چرا این همه الله گفتن تو را لبیک نمی‌گوید؟ آن شخص دل شکسته شد و به فکر فرو رفت. همین که خوابید، حضرت خضر علیه السلام را در خواب دید که به او گفت:

گـفت: آن الله تـو لبیـک مـاست — و آن نیاز و درد و سـوزت پیک ماست
حـیلـه‌ها و چـاره جویی‌هـای تـو — جذب ما بـود و گشاد ایـن پـای تو
تـرس و عشـق تو کمند لطف ماسـت — زیـر هـر یـا رب تـو لبیک‌هـاست

(مولانا، ۱۳۸۸: ۳ /۱۹۷-۱۹۵)

در ادامه حضرت خضر علیه السلام توضیح می‌دهد که این نالیدن مخصوص بندگان خاص خداست و بقیه از آن محروم هستند. بر لب و دهان جاهلان قفل و بند گذاشته شده است که در موقع سختی در درگاه خدا ناله نکند. به فرعون صدها ملک و مال داد تا جایی که دعوی عزت و جلالت نمود و در همه عمرش حتی سرش درد نگرفت برای اینکه خدا را نخواند. بدون درد دعا کردن از افسردگی و برودت است و خواندن حق با درد از دل بردگی و جذب حق است و با صداهای حزین و بی‌غش دعا کردن که ای خدای یار بی‌یاران ای فریادرس جز با جذب حق نیست.

جـان جاهل زین دعا جز دور نیسـت — زانـک یـا رب گفتنش دسـتور نیسـت
بـر دهـان و بـر دلش قفلست و بند — تـا نـنالـد بـا خـدا وقـت گزنـد
داد مـر فرعـون را صد ملک و مـال — تـا بـکرد او دعـوی عـز و جـلال
در همـه عـمرش نـدیـد او درد سر — تـا ننالـد سـوی حـق آن بـدگهر
داد او را جـمـله مـلک ایـن جهان — حـق نـدادش درد و رنـج و اندهان
درد آمـد بـهتر از مـلک جـهان — تا بـخوانـی مـر خـدا را در نـهان
خـواندن بـی درد از افسردگـی‌ست — خـواندن بـا درد از دل‌بـردگی‌ست

(مولانا، ۱۳۸۸: ۳ /۲۰۴-۱۹۸)

مولانا می‌گوید: توجه به حق، نیازمند کششی از جانب اوست. روح و روان انسان نادان از حقیقت این نیایش به دور است، زیرا نادان مجاز به ذکر حق نیست؛ البته چون معرفت ندارد، نمی‌تواند نیایش کند. بر دهان و قلب انسان نادان، قفلی از هوا و حماقت نهاده شده تا به هنگام اضطرار و گزند به درگاه خدا ناله سر ندهد. این مطلب اشاره دارد به آیه شریفه سوره بقره که: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ»: خدا بر دل‌ها و گوش‌های آنان مهر نهاده؛ و بر چشم‌هایشان پرده‌ای افکنده شده؛ و عذاب بزرگی در انتظار آنهاست.

بنده مـی‌نالد بـه حـق از درد و نیش — صد شکایت می‌کند از رنج خویش

حق همی گوید که: آخر رنج و درد / مـر تـرا لابــه کـنان و راست کرد
ایــن گله زان نعمتـی کن کت زنـد / از در مــا دور و مـطرودت کـنـد
در حـقیقت هـر عـدو داروی تست / کیـمیا و نـافـع و دلـجوی تـست
کــه ازو انـدر گـریــزی در خـلا / استـعانـت جـویـی از لطف خــدا
در حـقـیـقـت دوستانت دشـمن‌اند / که ز حضرت دور و مشغولت کنند
(مولانا، ۱۳۸۸: ۴/ ۹۶-۹۱)

ربــنا انــا ظلمنــا سهــــو رفــت / رحمتـی کـن ای رحیم هیهـات رفت
عفـو کـردم تـو هـم از مـن عفـو کن / از گـنــاه نــــو ز زلات کـهــن
(مولانا، ۱۳۸۸: ۵/ ۴۰۱۱-۴۰۱۰)

شمس تبریزی در این متنی مشابه می‌گوید:

> این شیطان را هیچ چیز نسوزد الا آتش عشق مرد خدا. دگر همه ریاضت‌ها کم بکنند او را بسته نکند، بلکه قوی‌تر شود. زیرا که او را از نار شهوات آفریده‌اند و نار را نور نشاید که: «نُورُکَ اطفَأَ ناری». اگر مِن لَدُن حکیم علیم نبودی، کار این‌ها چگونه بودی؟ کارشان به چهل هزار سال راست نشدی! اگر بیست عمر را در هم پیوستی نشدی، آنچه پیامبران دیگر در هزار سال حاصل کردند او، محمد علیه السلام، در مدّت اندک درگذشت مِن لَدُن حکیم علیم می‌گوید که: من نخواهم که پشه‌ای از من کوفته شود و بیازارد و خدا را و بنده‌ی خدا را می‌آزارد. هنوز ما را اهلیت گفت نیست؛ کاشکی اهلّیت شنودن بودی، تمام گفتن می‌باید و تمام شنودن. بر دل‌ها مهر است، و بر زبان‌ها مهر است، و بر گوش‌ها مهر است، اندکی بر تو می‌زند، اگر شکر گوید افزون کند، شکر چنان است که به زبان حال می‌گویی که: «اَرِنَا الاشیآءَ کَماهی» جواب می‌آید: «لَئِن شَکَرتُم لَاَزیدَنَّکُم»[۳] (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۳۳).

شمس معتقد است خدا تضرع و زاری بندگان را دوست دارد و به این دلیل عرصه‌ی این دنیا را به دوستدارانش تنگ می‌کند: «خدای تعالی فرمود: ای دنیا! تلخ باش بر مؤمن تا مزدش دهم یا دنیا هر که تو را خدمت کند به بندگی‌اش گیر و هرکه مرا خدمت کند تو اورا خدمت کن» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۹۸). او بارها در مقالات، جمله‌ی «انا عند المنکسره» را بیان می‌کند. این جمله اشاره است به اینکه وقتی موسی (ع) از خداوند پرسید: در کجات جویم؟ فرمود: که من در دل‌های شکسته‌ام.

گفـت پیغامبـر که حق فرموده اسـت: / مــن نگنجـم هیـچ در بـالا و پسـت
در زمــین و آسمــان و عــرش نیـز / مـن نگنجم این یقیـن دان، ای عزیز!
در دل مـؤمــن بــگنجم، ای عجب! / گـر مــرا جویـــی در آن دل‌ها طلب
گفت: ادخــل فــی عــبادی تلتقــی / جنـۀ مــن رویتــی یــا مـتقــی
(مولانا، ۱۳۸۸: ۱/ ۲۶۵۶-۲۶۵۳)

شمس می‌گوید:

سوختم طاقت این رنج ندارم، حضرت می‌فرماید: که من تو را جهت همین می‌دارم. می‌گوید: یا رب! آخر سوختم از این بنده چه می‌خواهی، فرمود: همین که می‌سوزی! همان حدیث شکستن جوهرست که معشوقه گفت: جهت آنک تا تو بگویی چرا شکستی؟! و حکمت درین زاری آن است که دریای رحمت می‌باید که به جوش آید. سبب زاری تست، تا ابر غم تو بر نیاد دریای رحم نمی‌جوشد (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۶۲۴).

فـانَّ الاُمَّ لـم تُـرضِع غـلاماً علـی الاشفاق مُذسَکَتَ الغُلامُ[۵]
تا نباشد برق دل و ابر دو چشم کی نشیند آتش تهدید و خشم
(مولانا، ۱۳۸۸: ۲ /۱۶۵۵)

گـــر بنالیـــدی و مســـتغفر شـــدی نـــور رفتـــه از کـــرم ظاهـــر شـــدی
(مولانا، ۱۳۸۸: ۲ /۱۶۴۲)

چـــون بگریانـــم بـــجوشد رحمتـــم آن خـــروشـــنـــده بنـــوشد نعمتـــم
گـــر نخواهـــم داد خـــود ننمایمـــش چونـــش کـــردم بســـته دل بگشـــایمش
(مولانا، ۱۳۸۸ :۳۷۴-۳۷۳)

شمس می‌گوید برای ارتباط با خدا باید منیت را از بین برد:

چندین خروار نمک در آن مطبخ او خرج شدی، باقی را قیاس کن! زنبیل فروختی، با این سلطنت و بر خاک نشستی و چند مسکین را گرد کردی و با ایشان بخوردی و گفتی: خدایا! من مسکینم، هم نشین مسکینانم. کار آن است اما هر که از این جنس هستی و انانیت آغاز کرد. که من چنین و من چنان مغزش نباشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۶۲).

شمس از شیخی می‌گوید که در دل شب و دور از چشم همه به راز و نیاز می‌پردازد:

سِرّ این آنست که کسی از دل شیخی نیفتد یا یاری، اکنون می‌رود و دریوزه می‌کند پیش هر که گمان برد که او را دلی هست، از گذشتگان و از زندگان. بعد از آن خود را نیز فراموش نکند، روی بدل آرد و در کنجی رود. نیم شب از میان زن و بچّه به گوشه‌ی خانه رود و زارزار بگرید تا رقتش آید و دل روی بدو نماید، آنگاه درسجود رود، ـ که پیش اغلب خود مقصود آن صفا باشد ـ بزارد، تا حق تعالی او را با آن کس باز شیرین گرداند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۸۳).

مولانا در گفتگویی ملایک را به عنوان دلسوزی برای انسان نزد خدا طلب اجابت دعاهایشان

می‌کنند، نشان می‌دهد. آنها با ناله و زاری آفریدگار را با اسم‌ها و صفاتی چون«مجیب» و «مستجار» می‌خوانند. مولانا از فعل «بفرماید» برای نقل قول از خدا استفاده کند.

پس ملایک با خدا نالند زار — کای مجیب هر دعا وی مستجار
بنده‌ی مؤمن تضرع می‌کند — او نمی‌داند به جز تو مستند
تو عطا بیگانگان را می‌دهی — از تو دارد آرزو هر مشتهی
حق بفرماید: که نه از خواری اوست — عتین تاخیر عطا یاری اوست
حاجت آوردش ز غفلت سوی من — آن کشیدش مو کشان در کوی من
گر بر آرم حاجتش او وا رود — هم در آن بازیچه مستغرق شود
گرچه می‌نالد به جان یا مستجار — دل شکسته سینه‌خسته گو بزار
خوش همی‌آید مرا آواز او — وآن خدایا گفتن و آن راز او

(مولانا، ۱۳۸۸: ۶ /۴۲۲۹ – ۴۲۲۶)

و خدا انسانی را که به درگاهش دست نیاز بر می‌دارد«خوب جهان» خطاب می‌کند و او را به آینده‌ی روشن امیدوار می‌کند. زیرا در قرآن آمده است: «قُل یا عِبادِیَ الّذینَ اسرفُوا علی اَنفُسِهِم لا تَقْنطوا مِن رَحمَةِ الله إنّ الله یَغفرُ الذُّنوبَ جَمیعاً إنّه هو الغَفورُ الرّحیم» (زمر/ ۵)؛ بگو ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید، از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد و او بسیار بخشنده و مهربان است.

گویدش بنشین زمانی بی‌گزند — که به خانه نان تازه می‌پزند
گویدش بنشین که حلوا می‌رسد — چون رسد آن نان گرمش بعد کد
هم برین فن دار دارش می‌کند — وز ره پنهان شکارش می‌کند
که مرا کاریست با تو یک زمان — منتظر می‌باش، ای خوب جهان!
بی‌مرادی مومنان از نیک و بد — تو یقین می‌دان که بهر این بود

(مولانا، ۱۳۸۸: ۶/ ۴۲۳۷_ ۴۲۳۳)

شمس نیز درباره میانجی‌گری فرشتگان با خدا در قبال انسان می‌گوید:

... هر که تمام عالم شد، از خدا محروم شد و از خود تمام پر شد. رومیی که این ساعت مسلمان شود، بوی خدا بیابد، و او را که پر است، صد هزار پیغامبر نتواند تهی کردن. بسیار گریه‌ها بود که حجاب شود و از خدا دور دارد. گوشم گرانست، در گوشم بگو. چنانکه فرمود ملائکه به حضرت که مناجات کنند که بنده‌ی مؤمن، فلانی، چندین لابه می‌کند و در می‌خواهد، و می‌زارد، تو دعای بیگانگان را قبول می‌کنی، اگر حاجت او را برآری چه شود؟ می‌فرماید: «ذَروُنی و عَبدی فَلَستُم بارَحَم به مِنّی اِنّی اُحِبُّهُ واُحِبُّ صَوتَه» [۲]. سبب تاخیر اجابت دعای بعضی کمال محبت باشد. وقتی بود که تحسین کردن زحمت و حجاب باشد،

سخن باز می‌جهد و وقتی باشد. و وقتی باشد، که اگر تحسین نکند خواهد که پاره‌پاره اش کند. ساعتی بود که گریه خوش آیدش، و ساعتی از گریه برنجد، و خنده همچنین (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۰۶).

توبه و ندامت

توبه در لغت به معنای رجوع و بازگشت است. بازگشت در امور فیزیکی معنای روشنی دارد، یعنی این که انسان راهی را برود و سپس آن راه را بر گردد، اما در امور نفسانی و قلبی هم توبه معنای خاص خود را دارد، توبه یعنی روح و نفس انسان که مدتی از حیات خود را با یک سری از صفات و خصلت‌ها گذرانده و سپری کرده و با آن‌ها همدم بوده است، به دلیل یک انقلاب و تحول درونی آن‌ها را ترک کند و بر گردد. بزرگان اهل لغت، در تعریف اصطلاحی توبه، چنین گفته‌اند: «التوبه الرجوع من الذنب»: توبه به معنی بازگشت از گناه است (جوهری، بی‌تا: ۱ /۹۱).

در قرآن آیات زیادی راجع به پشیمانی و ندامت در درگاه حق و بخشش از طرف خدا آمده است. در قرآن، ذات پاک خداوند، ۹۱ بار غفور، «بسیار آمرزنده» و ۵ بار غفّار، «بسیار بخشنده» یاد شده و در آیات بسیاری، مردم به استغفار و طلب آمرزش از درگاه خدا دعوت شده‌اند. و بیش از ۸۰ بار سخن از توبه و پذیرش توبه به میان آمده است. شمس تبریزی در مقالات از دو آیه‌ی مهم درباره‌ی توبه می‌گوید: «یَغفِرَ لَکَ اللهُ ما تَقَدَّم مِن ذَنبِک وما تَأَخَّر» [۱] دریای«یُبَدِّلُ اللهُ سَیِّئاتِهِم حَسنات» [۲] است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۵).

[۱]– (سوره فتح/ ۲): خداوند از گناهان گذشته و آینده تو درگذرد.

[۲]– (سوره فرقان/ ۷۰): «اَلا مَنْ تابُ و آمَن و عَمَلُ عَمَلاً صالِحاً فَاولئکَ یُبُدِّلُ الله سَیئاتِهِم حَسَنات»: اگر کسی توبه کرد به سوی خدا و ایمان آورد و عمل شایسته حق انجام داد چنان کسانی خداوند گناهانشان را بر اعمال نیک برمی‌گرداند.

در توبه یکـی از ارکان مهم، جبران گناه است، که موجب شستن آثار گناه شده و زدودن رسوبات گناه می‌گردد. اِنّ الله یُحِبُّ التّوّابین(سوره بروج/ ۱۰)؛ خـداوند قطعاً توبه کنندگان را دوست می‌دارد. شمس اهمیت توبه را در حدی می‌داند که یک شخص زناکار با آن می‌تواند بخشیده شود:

خدای را بندگانند که ایشان همین ببینند که کسی جامه صلاح پوشیده و خرقه، او را حکم کنند به صلاحیت. چون یکی رد قبا و کلاه دیدند حکم کنند به فساد، قومی دیگرند که ایشان به نور جلال خدا می‌نگرد، از جنگ بدر رفته و از رنگ و بو به در رفته، آن یکی را از خرقه بیرون کنی دوزخ را شاید آن یکی در محراب نماز نشسته مشغول به کاری، که آنکه در خرابات زنا می‌کند به از آن است که او می‌کند نماز نشسته مشغول به کاری. که آنکه در خرابات زنا می‌کند، به از آن است که او می‌کند. «وَالْغَیْبَهُ اَشَدُّ مِنَ الزِّنا»[۶] اگر آن ظاهر شود، حد بزنند و رَست، و اگر توبه کند، «یُبدِّلُ اللهُ سَیِّئاتِهِمْ حَسَنات»[۷]. اما این اگر چنان شود به ریاضت، که از لطف بر هوا پرد نرهد. اگر کسی را هم لباس صلاح بود، هم معنی؛ نورٌ علی نور (شخ، ۶۶ ـ ۶۵).

اما توبه خواستن از درگاه خدا به همین سادگی نیست. توبه در اسلام دارای شرایطی است. مانند: ترک گناه، پشیمانی از گناه، تصمیم بر انجام ندادن دوباره گناه، تلافی و جبران گناه.بدون شک هر کدام از این موارد را باید با دقت و وسواس خاص انجام داد، به طوری که مورد پذیرش حق قرار بگیرد.
شمس تبریزی می‌گوید:

شک نیست که چرک اندرون پاک شود، که ذره از چرک اندرون آن کند که صد هزار چرک بیرون نکند، آن چرک اندرون را کدام آب پاک کند، سه چهار مشک از آب دیده، نه هر آب دیده الا آب دیده‌ی که از آن صدق خیزد بعد از آن بوی امن و نجات بدو رسد گو فارغ بخسب (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۵۵).

مولوی در دفتر سوم عین این مضمون را با نظم آورده است:

ایـــن نجاســه‌ی ظاهــر از آبـــی رود　　و آن نجاســه‌ی باطن افزون می‌شـود
جـز بـه آب چشـم نتـوان شسـتن آن　　چـــون نجاسـات بواطن شـد عیـــان
(مولانا، ۱۳۸۸: ۳/ ۲۰۹۳-۲۰۹۲)

شمس گویی در تکمیل سخن مولانا می‌گوید:

اما آب دیده‌ی بی‌نیاز و نماز بی‌نیاز، تا لب گور پیش نرود. از لب گور بازگردد تا باز گردندگان؛ آنچه به نیاز بود اندرون گور درآید و در قیامت با او باشد. همچنین تا بهشت و تا به حضرت حق پیش پیش او می‌رود، اگر چنین بیداری دل دارد تا نخسبد و اگر نیست زنهار خواب است بر ره گذر سیل. هم اگر خفته باشد سهل باشد، یکی در پهلوش زنند بیدار شود و از دور سیلش بنماید از بیم سیل درد ریش از او برود و در پای اوفتد، اما آنکه خواب گران دارد نیم گلوش بریده باشد دشمن، هنوز چشم باز نکرده باشد، چون چشم باز نکند او باقی بریده باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۲).

مولانا خطاب به کسانی که به دفعات مکرر گناه می‌کنند و به این دلخوشند که درگاه الهی برای توبه باز است، می‌گوید که به این راحتی هم نیست و توبه شرایطی دارد!

هیـن به پشـت آن مکن جـرم و گناه　　کـــه: کنـم توبـه، در آیـــم در پنـاه
می‌بایـــد تـــاب و آبـــی توبـــه را　　شـــرط شـد بـــرق و سـحابی توبه را
آتـــش و آبـــی ببایـــد میـــوه را　　واجـب آیـــد ابـر و بـرق این شـیوه را
تـــا نباشـد بـــرق دل و ابر دو چشـم　　کـی نـــشیند آتـش تهدیـد و خشـم
(مولانا،۱۳۸۸: ۲ /۱۶۵۵-۱۶۵۲)

شمس در حکایت جالبی شخصی را که به دفعات توبه‌اش را می‌شکند، تشبیه می‌کند:

از استغفار کردی الا تو را هر روز استغفاری است. حکایت برادر آن شخص لوطی، که هر بارش می‌گرفتند که گرد شهر بگردانند و خرک برادرش را بار فرو انداختند و او را برمی نشاندند. روزی گفت: ای برادر می‌بینم تو این کار خواهی کردن همیشه، اکنون تو را خرکی باید خریدن (شخ، ۶۵).

او در سه بار در مقالات جمله‌ی مشابهی را تکرار می‌کند که نشان از همیت این موضوع در نظر است. او معتقد است که انسان عاقل یک بار توبه می‌کند و بر آن پایبند است:

آخر عاقل باید که یکبار پشیمان شود، در عمر یک بار توبه کند، این یک بار هم عار و ننگ بسیار باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۱۲). مردان در همه عمر یک بار عذر خواهند و بر آن یک بار هم پشیمان (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴۸). درویش یک بار باید که توبه کند در همه عمر و بر آن هم پشیمان، که چرا بایستی که در راه من این آمدی؟! (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴۸)

او همیشه مردم را به دوری از گناه و توبه از گناه احتمالی نصیحت می‌کرد، هر چند می‌دانست در بعضی افراد تأثیر آن چنانی ندارد: «بعضی را امید بهتری نمی‌بینم که پیش از ندامت بیدار شوند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۱۲).

شمس تبریزی نیز همین اعتقاد را دارد. او می‌گوید کسی که توبه می‌کند باید بر عهد خود با خدا بماند و اگر برای چندین با متوالی توبه کند و بشکند، گویی او مورد تمسخر شیطان قرار گرفته است و خدا قطعاً از او ناراحت می‌شود:

این در احادیث غریب آمد، مشهور نشده است: الی یَومَ الوَقتُ المَعلوم، آنکه هر روز توبه می‌کند و می‌شکند، مسخره‌ی ابلیس باشد نه از تابیان خدا و بندگانش. مسخره‌ی شحنه‌ی دیگر است، آن شحنه اگر پیش غلام سلطان آید، بی‌ادب، دو پاره‌اش کند سلطان. شیطان شحنه است بر در، برون در. لعنتی دور است، لعنت عبارت از دوری باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۶۹).

همچنین مولانا در گفتگوی شیطان و آدم را با قلم زیبایش به تصویر می‌کشد؛ از ادب و شعور آدم می‌گوید که در پیشگاه خدا به حکم ادب اقرار به گناه خویش کرده و توبه می‌کند و اما شیطان از قبول گناه سرباز می‌زند:

گفت شیطان که بما اغویتنی [۱] کرد فعل خود نهان دیو دنی
گفت آدم که ظلمنا نفسنا [۲] او ز فعل حق نبد غافل چو ما
در گنه او از ادب پنهانش کرد زان گنه بر خود زدن او بر بخورد
بعد توبه گفتش ای آدم نه من آفریدم در تو آن جرم و محن

نـــه کـه تقدیـر و قضـای من بـد آن　　چـون بـه وقت عـذر کـردی آن نهان
گـفـــت تـــرسیدم ادب نگذاشـــتم　　گفـت هـــم مـــن پـاس آنت داشـتم
هرکـــه آرد حرمـــت اوحرمـــت بـــرد　　هـــــر کـــــه آرد قنـد لوزینـه خـورد
(مولانا،۱۳۸۸: ۱ /۱۴۸۷ – ۱۴۹۳)

[۱] اشاره به آیه۱۶در سوره اعراف: «قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِی لأَقْعُدَنّ لَهُمْ صِرَاطَکَ الْمُسْتَقِيمَ»: «شیطان گفت: حال که مرا نومید ساخته‌ای، من هم ایشان را از راه راست تو منحرف می‌کنم». ابلیس با گفتن «بما اغویتنی»، بار عمل خود را به خدا و مشیّت او برمی‌گرداند و خود را در این بین بی‌گناه قلمداد می‌کند.

[۲] اشاره به آیه۲۳در سوره اعراف: «قَالاَ رَبّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَکُونَنّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»: «گفتند: ای پروردگار ما، به خود ستم کردیم و اگر ما را نیامرزی و بر، ما رحمت نیاوری از زیان دیدگان خواهیم بود». آدم، با گفتن: «ربنا ظلمنا انفسنا» مسئولیت عمل و گناه نخستین خود را به گردن می‌گیرد. خداوند چون این کرنش و خاکساری را مشاهده می‌کند آدم را می‌گوید که: «آنچه واقع شد و به خاطر آن تو مرتکب گناه شدی تقریر و قضای من بود، و تو با آگاه بودن به این موضوع بازهم خطا را به گردن گرفتی و خود را سرزنش کردی؟!» آدم در پاسخ گوید: «من ادب نگاه داشتم و پرده دری نکردم» و خداوند نیز در پاسخ گوید: «من هم به حرمت این احترام از تو گذشتم و راه بازگشت به تو نمودم و ابلیس را به خاطر بی ادبی و پرده دری از بارگاهِ خود راندم تا وقت معلوم...».

جالب است که شمس تبریزی در مقالات مشابه همین گفتگوی مولانا را آورده است. او نیز آدم را پشیمان می‌داند که به اشتباه خود پی برده و در مقابل آفریدگار تسلیم شده است. ولی ابلیس به قول شمس عذر بدتر از گناه می‌آورد:

> و به آدم (ع) را نسیان بود[۱] رَبَّنا ظَلَمنا اَنفُسَنا [۲] هیچ دیگر نگفت و به سخن دگر مشغول نشد، ابلیس آغاز کرد اَنَا خَیر منه [۳] خلیفه به چه داند که منصفان را عذر خواهند عذرش بدتر از گناه، [۴] نفی باری تعالی می‌کند، تو ندانی که من از توبه دانم فَبِعزَّتِکَ لاغوِیَنّهُم اَجمَعینَ [۵] انبیا و اولیا و ابدال درین داخلند، او فعل خود رها نکند او فعل خود کی گذارند، عنایت را یک سو نهاد و او را یک سو، تا چه کند او را از من برآری مرا از او چگونه برآری؟! (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۶۳۹).

[۱]– اشاره به آیه ۱۱۴ سوره ۲۰ که در قرآن می‌فرماید: و لقد عهدنا لادم من قبل فنسی و لم نجد له عزما یعنی ما بآدم از پیش عهد نمودیم که به درخت گندم نزدیک نشود، ولی او عهد ما را فراموش کرد.
[۲]– اشاره به آیه ۲۲ از سوره ۷ که خداوند از گفتار آدم و حوا نقل می‌کند: قالا ربنا انا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین. یعنی خدایا بر خود ستم کردیم و اگر تو ما را نیامرزی و به ما نبخشی از زیانکاران خواهیم بود.
[۳]– آیه ۱۱ از سوره ۷ که شیطان گفت: انا خیر منه یعنی من از آدم بهترم.
[۴]– یعنی عذر ابلیس بدتر از گناهش بود. زیرا مانند این است که خدا را نفی می‌کند و از او سلب علم

می‌نماید که تو نمی‌دانی و من از تو بهتر دانم.
[۵]- جزء آیه ۳۹ از سوره ۱۵ یعنی شیطان گفت سوگند به عزت تو که همه آنان را فریب دهم.
شاید به این دلیل است که توبه کردن را از صفات خوب آدم می‌شمارد: «العَجَلَةُ مِنَ الشّیطانِ، جز نقش دگر چیز نبیند، زیرا ایشان همه نقش بینند و هم استغفار نکنند، آن صفت آدمی است و فرزندانش و این اصرار صفت ابلیس و ذُرِّیّتش» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۱۱).

توبه کردن فقط مختص انسان‌های معمولی نیست. گاهی پیامبران نیز توبه می‌کنند: «آخر موسی علیه السلام با آن جلالت از حضرت خضر علیه السلام و صحبت او استکمال این صفت لطف خواست تا این لطایف دیگر حاصل کند توبه‌ها می‌کرد» (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۲۴۸).

یکی از حکایت‌هایی معروف که مولانا و شمس تبریزی هر دو به آن اشاره کرده‌اند، حکایت شخصی به نام نصوح است. شمس در مورد نصوح می‌گوید:

> توبه نصوح کو؟ تُوبُو اِلَی اللهِ تَوبَه نَصوُحا[۸] بعضی گفته‌اند: النَّصُوحُ الّذی لایَعُودُ اِلَی الذّاتِ[۹] و این قول نیکوست و بعضی گفته که شخصی بود که روی زنان بود، اما او مرد بود آلت مردان داشت، کامل بی‌علت و بی‌عنت، در حمام زنان دلاکی کردی، سی سال این کار می‌کرد تا روزی در حمام مرواریدی بزرگ از گوش دختر ملک گم شد، گفتند: در حمام گم شده است، فرو روید تا سوراخ بینی همه را بجویید و سرهنگان درو بام حمام را گرفته:
>
> تا در نرسد وعده هر کار که هست — سودت نکند یاری هـر یار که هست
> تقدیر به هر قضای ناچار که هست — درخواب کند هر دل بیدار که هست
>
> او در خلوت درآمد. از ترس می‌لرزید که نوبت به من خواهد رسیدن و سجده پیاپی می‌کرد، و عهده می‌کرد با خدا که اگر بار خلاص یابم، همه عمر گرد این حرکت نگردم. خدایا بعد از این دلاکی زنان نکنم! اقرار کردم به خدایی تو، اگر این بار از من دفع گردانی، هرگز نصوح بدین گناه باز نگردد! (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۷)

مولانا نیز همین حکایت را با نظم می‌گوید. او برای مخاطبانش چهره‌ی پریشان و پشیمان مردی که سال‌ها به گناه‌آلوده بوده است را به تصویر می‌کشد. مردی که در اوج نا امیدی خدای را خطاب قرار می‌دهد و با تمام وجود طلب آمرزش و بخشایش دارد و گویی بارها ستاری آفریدگارش را در حق خود احساس کرده و به وجود او دل گرم است و این بار نیز مثل همیشه خود را به او می‌سپارد.

گفت: یارب! بارها برگشته‌ام — توبه‌ها و عهدها بشکسته‌ام
کرده‌ام آنها که از من می‌سزید — تا چنین سیل سیاهی در رسید
نوبت جستن اگر در من رسد — وه که جان من چه سختی‌ها کشد
در جگر افتاده استم صد شرر — در مناجاتم ببین بوی جگر
این چنین اندوه کافر را مباد — دامن رحمت گرفتم داد داد

کاشکـــی مـــادر نـزادی مـــر مـــرا　　یـــا مـــرا شـیری بـخـــوردی در چر
ای خـدا! آن کـن کـه از تـو می‌سـزد　　کـــه ز هـــر سـوراخ مـــارم مـــی‌گزد
(مولانا، ۱۳۸۸: ۵/ ۲۲۵۶ – ۲۲۶۲)

درین تَضَرُّع بود که آواز آمد: همه جستم، نصوح را بجویید. بی‌هوش شد به حق پیوست سِرّش. آواز آمد که یافته شد، گفتند: لاحَول، در حقّ او گمان بد بردیم تا بیاید، دختر ملک را بمالد، که البته مالیدن او می‌خواهد. نصوح گفت که دست من امروز به کار نیست، درد زهم تب گرفته است. صحابه توبه کردندی شکستندی، فرمود که همچو توبه نصوح توبه کنید که او سی سال دیگر بزیست هرگز رجوع نکرد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۸).

آفـرین‌هـــا بـــر تـــو بـادا ای خـدا!　　ناگهـــان کـــردی مـــرا از غـــم جـدا
گـر سـر هـر مـــوی مـــن یابـد زبان　　شکـرهـــای تـــو نیایـــد در بیـــان
می‌زنـم نعـره درین روضـه و عیـون　　خلـق را یـا لیـت قومـــی یعلمـون
(مولانا، ۱۳۸۸: ۵ /۲۳۱۶-۲۳۱۴)

نتیجه‌گیری

طبق بررسی انجام شده، شمس تبریزی و مولانا در افکار بسیار شبیه به هم هستند و اعتقادات آنها تا حد قابل توجه‌ی به هم نزدیک است. آنها تحت تأثیر قرآن مجید مردمان آن زمان تا کنون را، برای زندگی بهتر در این دنیا و زندگی آرامش بخش در جهان باقی نصیحت می‌کردند و راه درست از نادرست را نشان می‌دادند. از نقطه نظرات مشترک آن دو زاری کردن در برابر خداست. شمس تبریزی و مولانا اعتقاد دارند که تضرع باعث نزدیکی انسان به خدا می‌شود و خدا صدای ناله‌ی کسی را که با خلوص نیت با او در گفتگوست، می‌شنود و اجابت می‌کند. آنها از اشتیاق خدا برای شنیدن ناله‌ی خالصانه می‌گویند دعایی که از اعماق وجود برخواسته را می‌شنود و اگر صلاح باشد، مستجاب می‌کند.

از دیگر اعتقادات مشترک این دو عارف که باز هم تحت تأثیر قرآن مجید شکل گرفته است، اهمیت و چگونگی «توبه» است. فواید این شانس دوباره را بیان می‌کنند و از تبدیل گناهان به نیکی سخن‌ها می‌گویند، گریه و زاری حقیقی را از عوامل پذیرفته شدن آن می‌دانند. ضمن اینکه توبه کردن را از صفات خوب آدم می‌شمارند، شکستن توبه را نمی‌پسندند.

پی‌نوشت

۱. آیه ۱۱۷ سوره ۲۳: آیا شما گمان کرده‌اید که شما را بیهوده آفریدیم و به سوی ما برنمی‌گردید.
۲. اشاره به آیه۲۴سوره نساء: فَقالَ اَنَا رَبُّکُم الاعلی»: [فرعون] گفت: من پروردگار بزرگ شما هستم.
۳. پیامبر (ص) فرمود: «طُوبَی لِمَنْ رَآنِی أَوْ رَأَی مَنْ رَآنِی أَوْ رَأَی مَنْ رَأَی مَنْ رَآنِی»: خوشا بر کسی که مرا دید و خوشا بر کسی که دید آنکه را که مرا دیده است.

۴. آیه ۷ از سوره ابراهیم از قرآن یعنی اگر سپاس نعمت‌های خدا بگذارید نعمت‌های شما را افزون کنم.
۵. یعنی مادر به فرزندش شیر نمی دهد از روی مهربانی چنانچه بچه خاموش باشد.
۶. غیبت سخت‌تر از گناه است
۷. (فرقان/ ۷۰): گناهان تو را به نیکی تبدیل می‌کند.
۸. (سوره تحریم/آیه ۸): ای مؤمنان توبه کنید به خدا مانند توبه نصوح.
۹. نصوح چیزی است که بر ذات بر نگردد.

منابع

ـ قرآن کریم، (۱۳۸۶)، الهی قمشه‌ای، مهدی، انتشارات پیری، تهران، چاپ پنجم
ـ بلخی، مولانا جلال‌الدین، (۱۳۷۵)، متن کامل مثنوی معنوی، ۱۳۷۵تهران، انتشارات پژوهش
ـ جوهری، اسماعیل بن حماد، (بی‌تا)، الصحاح: تاج اللغۀ و صحاح العربیۀ، چاپ احمد عبدالغفور عطار؛ بیروت چاپ افست تهران، ۱۳۶۸
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۴)، پله پله تا مقالات خدا، چاپ بیست و پنجم، تهران: انتشارات علمی
ـ زمانی، کریم، (۱۳۹۳)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر دوم، تهران: انتشارات اطلاعات
ـ سپهسالار،فریدون ابن احمد، (۱۳۲۵)، رساله دراحوال مولانا جلال‌الدین رومی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران
ـ شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۳۷۹)، ترجمه و شرح نهج البلاغۀ (فیض الإسلام)، ۲جلد، مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الإسلام، تهران، چاپ پنجم
ـ شمس تبریزی، محمد بن علی، (۱۳۹۱)، مقالات شمس، به ویراستاری کاظم عابدینی مطلق، هنر قلم
ـ فیض الاسلام اصفهانی. علی نقی، (۱۳۶۵ق)، ترجمه و شرح نهج‌البلاغه (فیض الاسلام)، گردآوری: ابوالحسن‌محمدرضی، کاتب: طاهر بن عبدالرحمن خوشنویس تبریزی، ۱۳۶۵ ق، تهران، چاپخانه سپهر
ـ مظاهری.حسین، (۱۳۶۴)، شرح و تفسیر دعای کمیل، مترجم مولانا، محمد تحریرچی، چ دوم، ج ۱، انتشارات لا اله إله هو
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۸۸)، خُمی از شراب روحانی (گزیده‌ی مقالات شمس تبریزی)، تهران: سخن
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی
ـ مولانا جلالدین محمد بلخی، (۱۳۸۸)، مثنوی معنوی، به کوشش عباس دکانی، پرویز، تهران: الهام

نقش شمس تبریزی در سماع‌گرایی مولانا

الیاس نورایی[1]
سحر یوسفی[2]

چکیده

مولوی، از بزرگ‌ترین شاعران ادب فارسی و از بی‌بدیل‌ترین اندیشمندان و عارفان در جهان اسلام است که در سدهٔ هفتم هجری شاهکارهایی از جمله غزلیات شمس و مثنوی معنوی را برای بشریت به ارمغان آورده است. از آنجا که مولوی از برجسته‌ترین سماع گرایان در طول تاریخ تصوف به شمار می‌آید، این نوشتار می‌کوشد به شیوهٔ توصیفی ـ تحلیلی نقش شمس را در اندیشهٔ سماع گرایانهٔ مولوی و غزلیات وی بکاود. هرچند به همت مولوی، سماع به‌عنوان برجسته‌ترین آداب تصوف ماندگار شد؛ اما او این اندیشهٔ خود را وامدار شمس است. از این روی مهم‌ترین نقطهٔ عطف زندگی مولوی را باید آشنایی با شمس برشمرد که سرمنشأ تحولات روحی بسیار عمیقی در وی می‌شود. سماع، مهم‌ترین آموزه‌ای بود که شمس برای مولوی به ارمغان می‌آورد. مولوی قبل از آشنایی با شمس، هر چند صوفی بود؛ ولی اهل رقص و سماع نبود. مولوی پس از ملاقات با شمس، خورشید حقیقت زندگی خود را می‌یابد و رویکرد متفاوتی را نسبت به سماع پیش می‌گیرد که تا پیش از آن بی‌سابقه بود. این تحول هم در زندگی فردی وی و هم در غزلیاتش به خوبی منعکس شده است. غزلیات شورانگیز و سماع گونهٔ او، حاصل همین دوران و مولود وجد و سماع او است.

واژگان کلیدی: سماع، سماع‌گرایی، شمس، مولوی.

۱. نویسندهٔ مسئول: دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه
۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه

مقدمه

مولانا جلال‌الدین بلخی، از بزرگ‌ترین و تواناترین عارفان نام‌آور ادب فارسی است که در سدهٔ هفتم هجری در بلخ به دنیا آمد. کلام ساده و در کنار معانی و اندیشه‌های ناب رمز ماندگاری آثار اوست.

> این کلام سادهٔ فصیح منسجم گاه در نهایت علو و استحکام و جزالت است و همه جا مقرون صراحت و روشنی و دور از ابهام است... و در درجه‌ای از دلچسبی و دل‌انگیزی است که عارف و عامی و پیر و جوان را با هر عقیده و نظری که باشد، به خود مشغول می‌سازد (صفا، ۱۳۸۶: ۲/ ۹۸).

از سویی، آشنایی با شمس تبریزی مهم‌ترین نقطهٔ عطف در زندگی مولوی است تا آنجا که می‌توان دو دوره برای زندگی مولانا قائل شد؛ پیش از ملاقات و آشنایی با شمس تبریزی و پس از آشنایی با او. مولوی تا حدود چهل سالگی زاهدی مطرح در دوران خود بود. مریدان بسیاری داشت و مردم و مریدانش از وجود او و آموزه‌هایش بهره‌ها می‌برند. شمس از جنبه‌های مختلفی در تحول ابعاد شخصیت مولوی تأثیر فراوان داشت. یکی از تأثیرات عمیق شمس بر مولوی، گرایش وی به سماع بود. مولوی پس از آشنایی با شمس، رویکرد متفاوتی را نسبت به سماع پیش می‌گیرد که تا پیش از آن بی‌سابقه بود. این تحول، هم در زندگی شخصی او و هم در آیینهٔ اشعارش انعکاس گسترده‌ای می‌یابد.

دربارهٔ مفهوم شناسی سماع هم باید گفت که سماع واژه‌ای پربسامد در آثار ادبی فارسی است که در ریشهٔ عربی دارد و از مصدر سمع به معنی شنیدن گرفته شده است. در فرهنگ معین نیز این‌گونه معنا می‌شود: «سماع (مص. م) ۱ ـ شنیدن. شنودن. ۲ ـ شنوایی. ۳ ـ آواز. سرود. ۴ ـ وجد و سرور و پای‌کوبی و دست‌افشانی صوفیان منفرداً یا جمعاً با آداب و تشریفاتی خاص» (معین، ۱۳۶۳: ۲ /۱۹۱۷). در کنار معنی لغوی این واژه، برای معانی مجازی مختلفی از قبیل رقص، نغمه، وجد و حال مجلس انس و نیز به معنی ضیافت و برنامه‌های ترانه‌خوانی به کار رفته است (کیانی، ۱۳۶۹: ۴۲۸). به هر روی سماع یکی از بحث برانگیزترین اصطلاحات عرفانی در ادبیات فارسی است که مخالفان و موافقان بسیاری را در مقابل یکدیگر قرار داده است و در فرهنگ اصلاحات عرفانی این‌گونه تعریف می‌شود: «سماع آوازیست که حال شنونده را منقلب می‌گرداند و در حقیقت همان صوت با ترجیع است» (سجادی، ۱۳۸۹: ۲۲۵). از این روست که «سماع را دعوت حق خوانند و حقیقت سماع را بیداری دل می‌دانند که آتش محبت را تیزتر می‌کند» (نوربخش، ۱۳۷۴: ۴۳).

از دیرباز تاکنون پژوهش‌های بسیاری در قالب کتاب و مقاله دربارهٔ شمس و مولانا انجام‌شده است و در هر یک از پژوهش‌ها تلاش شده تا گرهی از پیچش شخصیتی این دو عارف بزرگ بگشایند. از جمله نوشتهٔ سپه‌سالار با نام «رساله در احوال مولانا» که در شمار کهن‌ترین و برجسته‌ترین کتبی است که با فاصلهٔ زمانی اندکی پس از درگذشت مولوی به قلم مریدش نوشته شده است. از جمله پژوهش‌های معاصر هم به نمونه‌هایی برجسته اشاره می‌شود. زرین‌کوب در «بحر در کوزه»، «سرّ نی» و «پله پله تا ملاقات خدا» شخصیت مولانا از منظر انسان کامل بررسی کرده است. تفضلی در «سماع درویشان بر

تربت مولانا» پس از مفهوم‌شناسی سماع و سماع از نظر عارفان و شاعران، به بررسی سماع در مولوی و مولویان پرداخته است. استاجی در مقالهٔ «سرای سکوت» به بحث دربارهٔ تولد دوباره و سکوت در زندگی مولوی بر اساس آشنایی با شخصیت شمس می‌پردازد و تحلیل عرفانی از این دیدار ارائه می‌دهد. صاحب این مقاله بر این باور است که یکی از آموزه‌های شمس به مولوی سکوت و خاموشی بوده و از همین روست که مولوی «خاموش» را برای تخلص خود برمی‌گزیند. نصرتی و عربی در مقالهٔ «سماع در مثنوی مولوی و المع سراج» نحوهٔ نگرش این دو دانشمند اسلامی و ایرانی را دربارهٔ سماع بررسی کرده‌اند. ادیم و همکارانش در مقالهٔ «تحلیل شخصیت شمس و ارتباط وی با مولوی از دیدگاه روانشناسی» با تکیه بر نظریهٔ شخصیت به بررسی مراحل شکل‌گیری شخصیت شمس، علل ارتباطش با مولانا و تحول روانی مولانا می‌پردازند؛ پژوهش حاضر می‌کوشد تا با توجه به شخصیت و اشعار مولوی، نقش شمس تبریزی را در سماع‌گرایی وی بررسی کند.

اندیشهٔ سماع‌گرایی در تصوف

پیدایش سماع پیشینه‌ای به درازای عمر انسان دارد.

> چنانکه: تاریخ نشان می‌دهد در آغاز آفرینش، آن روزگاران که انسان خود را شناخته و شایستهٔ تفکر و تصمیم‌گیری دانسته، موسیقی را نخستین انعکاس التهاب و شور هیجان و شوق درونی خود را دیده است که در خارج از وجودش تحقق یافته و موجب حالت وجد و حال، طرب و نشاط گردیده زمانی هم حزن و اندوه، اما در عین حال اثر تسکین‌دهنده و آرامش آورنده با خود همراه داشته است (حیدرخانی، ۱۳۷۶: ۲۱).

در ایران هم از دوران کوچ آریایی‌ها سنت‌های دیرینه‌ای دربارهٔ رقص و موسیقی وجود داشته است که سابقهٔ آن به عهد وداها می‌رسد. در باورهای ودایی، شیوا خدای رقص به شمار می‌رفته و تمام عالم را صحنهٔ رقص او می‌دانستند و این رقص را رمزی از جنبش و دگرگونی عالم محسوب می‌کردند (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۲۳).

در صدر اسلام هم برای نخستین بار صوفیان در جامع بغداد گرد ذوالفنون مصری جمع شدند و دربارهٔ سماع از او اجازه گرفتند. وی هم ابراز شادی کرد و سرانجام در سال ۲۵۳ هـ . ق، علی تنوخی نخستین سماع را در بغداد برپا کرد (حیدر خانی، ۱۳۷۶: ۲۶). از آن به بعد رفته رفته مجالس صوفیه به شکل حلقهٔ سماع درآمد.

> و مجلس سماع معمولاً در حضور پیر یا مقدّم قوم در خانقاه و گاه در مدرسه برپا می‌شد. مجلس آرا، قوّال یا حادی بود که با دم گرم خویش شوری در می‌افکند و بیتی لطیف بر می‌گرفت و جان مشتاقان مستمع را از ذوق و وجد لبریز می‌کرد (سجادی، ۱۳۸۴: ۱۶۹).

سماع هر چند واژه‌ای است مانند می، می خواری، خرابات و ... با روح غنا پیوند داشته است؛ اما

شباهت‌های بسیار میان بی‌خودی‌های باده‌خواران و عوالم جذبات و سکر و حیرت عارفان، زمینه را برای ورود تصاویر خمریات شعری به زبان صوفیان هموار کرد و صوفیان به مدد این تصویرها به وجدهای باطنی و جذبات روحی خود اشاره می‌کردند (فتوحی رود معجنی، ۱۳۸۹: ۲۱۴)؛

بنابراین رقص و سماع هم یکی از پربسامدترین واژگان در بینش و تفکر شاعران صوفی و عارف مشربان بوده است.

علل برخوردهای چندگانه سماع

در طول تاریخ برخوردهای چندگانه‌ای با پدیدهٔ سماع شده است. از یک‌سو شریعت‌مداران به شدت با آن مخالف کرده‌اند و از سوی دیگر سماع‌گرایان بر آن بوده‌اند تا با دلایل شرعی حدود و شرایط سماع را مشخص و آن را مشروع کنند. دربارهٔ این پرسش که چرا سماع یکی از بحث برانگیزترین موضوعات در عرفان و تصوف است، پژوهشگران جهان اسلام بر این باورند که:

برپا کردن سماع که ظاهراً از قرن سوم آغاز شده با پدید آمدن رابطهٔ مریدان و پیر و حلقه زدن آنان به دور او و شنیدن تعالیمش پیوند مستقیم داشته است. احتمالاً مجالس سماع صوفیان تقلیدی از مجالس طرب در دربارها و به نوعی صورت دینی و مقدس شدهٔ این مجالس بوده، چنانکه شیوهٔ رفتار مریدان با شیخ نیز با ادب درباری نسبت به شاه یا خلیفه بی‌ارتباط نبوده است (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸: ۲۲).

با این حال، سماع در تاریخ فرهنگ تصوف ایران جایگاه ویژه‌ای داشت؛ چون:

یکی از وسایل تربیت صوفیه است و لااقل دو فایدهٔ بزرگ در بردارد. نخست آنکه در شنونده شور تولید کند و عواطف او را برانگیزد و او را به عالم قدس که منظور عرفاست نزدیک سازد. دوم آنکه سالکان را که در خانقاه به ریاضت و مجاهدت مشغولند. از حال کدورت و خستگی و رکود خارج کند و آنان را به شوق و حال آورد و در تزکیهٔ نفس و صفای باطن آنان تأثیر عظیم نماید (صدیق، ۱۳۴۸: ۴۰۲).

صوفیه هم همواره در مورد سماع جهات شرعی را در نظر داشتند و با رعایت جنبه‌های شرعی، آن را در جایی که مقترن به فساد و مناهی شرعی باشد، حرام می‌دانستند

و هرگز نباید تصور کرد که صوفیان موسیقی و رقص را برای هر کسی تجویز می‌کردند، بلکه درست برعکس، حتی صوفیانی که آن را تأیید می‌کردند به حالت مبهم و دو پهلو بودن آن اذعان داشتند (چیتیگ، ۱۳۸۸: ۱۷۷).

از همین روست که

هجویری سماع فاسقانهٔ تقلیدکنندگان از سماع حقیقی را محکوم کرده است. احمد جام، ضمن انتقاد از سماع فسادانگیز، شرایط سماع را برشمرده است. عزیزالدین نسفی این‌گونه مجالس را از رسوم و عادات عوام معرفی کرده، باخرزی سماع روزگار خود را رسمی بی‌معنی و کالبدی بی‌روح خوانده و اوحدی مراغه‌ای با برشمردن شرایط سماع درست، نارواییهای صوفیان زمانه را برشمرده است (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸: ۲۱۶).

این در حالی است که:

در آثار صوفیه و از جمله مولانا به سماع به دیدهٔ یک نیایش رمزی نگریسته شده است و با این تعبیرات سعی در اثبات این نظر دارند که رقص و سماع صوفیانه از مقولهٔ لهو و لعب و کارهای پوچ و بی‌هدف نیست (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۶۵۹).

به هر روی یکی از برجسته‌ترین سماع‌گرایان در طول تاریخ تصوف، مولانا جلال‌الدین است که چنان سماع را به تار و پود آیین تصوف گره زد که جزئی از آداب برجستهٔ این آیین درآمد و به همت وی جاودانه شد.

نقش شمس در گرایش مولوی به سماع

آشنایی با شمس تبریزی را باید مهم‌ترین نقطهٔ عطف در زندگی مولانا دانست. آشنایی با شمس، موجب تحولی ژرف در ابعاد شخصیت مولوی شد تا آنجا که زندگی او را به دو دوران تقسیم کرد. مولوی پیش از ملاقات شمس تا نزدیک چهل‌سالگی زاهدی مطرح در روزگار خود بود و پیروان و مریدان بسیاری داشت. افلاکی در *مناقب‌العارفین* از قول فرزند مولوی چنین آورده است: «روزی حضرت سلطان‌ولد حکایت فرمود که پدرم در جوانی عظیم زاهد بود و به غایت بارع و وارع و اصلاً به سماع نیامده بود» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۸۰). سپه‌سالار هم در رسالهٔ خود بر این باور است که مولوی تا پیش از ملاقات با شمس هرگز سماع نکرده است و به درخواست شمس بود که به سماع روی آورد. سپس تا پایان عمر از سماع دست نکشید و آن را یکی از اصول تصوف درآورد (ر.ک: سپه‌سالار، ۱۳۸۴: ۶۵). زرین‌کوب دربارهٔ ملاقات و آشنایی شمس و مولوی می‌گوید:

دیدار با شمس برای او زندگی جدیدی را رقم زد و او را از هیأت فقیه و زاهدی خشک به هیئت یک درویش شاعر و یک عاشق شیدا درآورد. علت شیفتگی مولانا به شمس دریافت تازه‌ای بود که شمس ورای اوراد و اذکار و کتاب و دفتر به او داد (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۱۱۶)

آنچه در جریان خلوت طولانی مولوی با شمس از این زاهد واعظ، عاشقی کف‌زنان و بی‌زبان ساخت، مقهور بودن عقل در برابر قلب بود و ذوب خاصگان در مقابل اخص. عشق مولانا به شمس مانند شعله‌ای سوزان عقل و ادراکش را سوخت و سبب طغیان روح او بر ضد عقل و آداب و سنن و مصلحت‌جوییها شد و بدین ترتیب وی به دنیا پرشور و بی‌قراری‌های شمس پا گذاشت (همان، ۱۱۷).

بی‌شک این ملاقات مسیر حیات مولوی دگرگون ساخت و از عمدهٔ آثارش این بود که مولوی را از تعلق و تقید به علم ظاهر رهانید و او را با عالم عشق و جذبه آشنایی کرد (زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۹۷).

بنابراین روحیه و طبیعت بسیار حساس مولانا سبب شد که ملاقات با شمس و آموزه‌های وی به مولانا، او را اهل سماع سازد وگرنه در برابر چهارچوب‌های تنگ و زاهدانهٔ مولوی پیش از آشنایی با شمس، او را با رقص و سماع بیگانه ساخته بود. شمس که مولانا را به چرخ و سماع واداشت، در تعریف سماع می‌گوید:

> تجلی و رؤیت خدا، مردان را در سماع بیشتر باشد. سماع ایشان را از عالم هستی خود بیرون آورد و به عالم‌های دیگر درون آرد و به لقای حق پیوندد. رقص مردان خدا، لطیف باشد و سبک، گوئی برگ است که بر روی آب رود، اندرون کوه و صد هزار کوه و بیرون چون کاه... (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۳).

شمس بر این باور است که چنین سماعی است که:

> فریضه است و آن سماع اهل حال است که آن عین فرض است، چنان که نماز و روزهٔ رمضان و چنانکه آب و نان خوردن به وقت ضرورت. فرض عین است اصحاب حال را، زیرا مدد حیات ایشان است. اگر اهل سماعی را به مشرق سماع است، صاحب سماع دیگر را به مغرب سماع باشد و ایشان را از حال همدیگر خبر باشد (همان، ۷۳).

سلطان‌ولد، پسر مولانا، دربارهٔ تأثیر شمس بر پدر چنین می‌گوید:

> مولوی یکجا اسیر عشق جذبهٔ شمس‌الدین شد و هر چه داشت یک‌سو نهاد و یکرو به وی پیوست و زهد و خلوت و کرامت بی‌فروز به عشق نخوت سوز و وعظ و ارشاد به شعر و رقص و سماع و حال مبدل گردید (سلطان‌ولد، ۱۳۱۵: ۵۰).

مولوی با ارشاد شمس به سماع پرداخت تا عجب علم خود را بشکند. هیچ چیز تا بدین پایه منظومهٔ فکری مولوی را تحت تأثیر خود قرار نداده بود؛ از این روی می‌توان شمس را علمدار اندیشهٔ مولانا دانست که بی‌شک مبانی نظری مولوی دربارهٔ سماع، متأثر از اندیشهٔ شمس است. چنان که شمس قائل به سه نوع سماع بود؛ سماع اهل زهد که مباح است، سماع انسان‌هایی بدون وجد و حال که سماع حرام است و سماع اهل حال که سماعی واجب است مانند روزه و نماز (ر.ک: شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۳ – ۲۱). مولوی وصف حال خود را از آشنایی با شمس چنین می‌گوید:

عشق تو مست و کف‌زنانم کرد — مستم و بی‌خودم چه دانم کرد
غوره بودم کنون شدم انگور — خویشتن را ترش نتانم کرد
شکرینست یار حلوایی — مشت حلوا درین دهانم کرد

تـا گشـاد او دکـان حـلوایـی خانـه‌ام بـرد و بـی دکانـم کـرد
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۵۴)

حاکمـی ضمن اشاره به سماع انفرادی و سماع جمعی مولانا می‌گوید:

چون آفتاب حقیقت شمس بر مشرق او تافت و عشق در دل مولانا کارگر افتاد و شمس را به راهنمایی برگزید به اشارت او به سماع درآمد و بیش از آن حالات و تجلیات که از پرهیز و زهد می‌دید در صورت سماع بر او جلوه‌گر گردید (فروزان‌فر، ۱۳۷۶: ۶۴).

پس از همین آشنایی است که دوران شور و شیدایی مولوی آغاز می‌شود و این شیدایی را در رباعی‌ای چنین وصف می‌کند:

زاهـد بـودم و ترانـه گویـم کـردی سـرحلقهٔ بـزم و بـاده جویـم کـردی
سجـاده‌نشیـن بـاوقاری بـودم بازیچـهٔ کـودکان کـویم کـردی
(مولوی، ۱۳۸۸: ۲/ ۱۴۹۰)

از پس است که شمس زندگی مولانا، دریچه‌ای تازه به روی افکار و اندیشهٔ او می‌گشاید تا سودای عشق را در سر او اندازد:

پنجره‌ای شد سماع سوی گلستان دل چشم دل عاشقان بر سر این پنجره
(مولوی، ۱۳۸۸: ۲/ ۸۷۲)

با وجـود فـراق و وصال‌ها و فراز و فرودهای بسیاری که در زندگی مولوی و شمس پیش آمد، سماع رکن مهم و جدایی‌ناپذیری از زندگی مولوی شد. سپه‌سالار دربارهٔ چرایی و چگونگی فراق اولین مولوی از شمس چنین توصیف می‌کند:

مدتی درون دریا مثال حضرتشان (شمس) از خار افکار آن جماعت بر هم نمی‌شد و به اقاویل بی‌وجه ایشان التفات نمی‌فرمود و گستاخی‌های ایشان را بر عشق حمل می‌فرمود، چون از حد تجاوز کردند دانست که مفضی خواهد شد به فتنه بسیار، جهت مصلحت وقت علی حین الغفله به محروسه دمشق هجرت فرمودند، بعد از هجرت ایشان خداوندگار مولانا که از تمامت اصحاب انقطاع و عزلت اختیار کر (سپه‌سالار، ۱۳۸۴: ۶۶)

و در فراق او چنین گوید:

آه در آن شـمع منـور چـه بـود کاتـش زد در دل و دل را ربـود

ای زده انـــدر دل مـــن آتشـــی　　ســوختم ای دوســت بیــا زود زود
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۶۵)

مولانا در دوری شمس و در بی‌تابی و ناآرامی روز و شب به سماع پرداخت و آرام جان را از آن می‌طلبید:

ســـماع آرام جـــان زندگانســـت　　کسـی دانـد کـه او را جـان جانسـت
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۱۲۸)

مولوی پس از وصالی دوباره با شمس، دست از این آموزهٔ او بر نداشت، حتی آن زمان که شمس را برای همیشه از دست داد. سرانجام هر چند مولانا شمس را نیافت؛ اما حقیقت شمس را در خود یافت و درک کرد. دریافت آنچه که او در پی آنست در خودش حاضر و متحقق است. رقص و سماع را از سر گرفت و خود شمسی شد که پیر و جوان و خاص و عام پرتوی انوار او شدند و گردش چرخزنان و رقص‌کنان می‌گشتند. چنان که مولانا می‌گوید:

ذره ذره از وجودم عاشق خورشید توست　　هین که بـا خورشید دارد ذره‌ها کار دراز
در سماع آفتاب این ذره‌ها چون صوفیان　　کس نداند بر چه قولی بر چه ضربی بر چه ساز
اندرون هـــر دلی خود نغمه و ضربی دگر　　پـای کوبان آشکار و مطربـان پنهان چـو راز
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۴۳۸)

سماع در اندیشهٔ مولوی

تصوف مولانا در پی تکامل در عالم جذبه و عشق بود تا با بینش وسیع و متسامحی، وحدت انسانی را آماج خویش گرداند (گلپینارلی، ۱۳۸۰: ۱۵۱). رقص برای او مجاهدهٔ روحی‌اش شد و «سماع را وسیله‌ای برای تمرین رهایی و گریز دید. چیزی که به روح کمک می‌کند تا در رهایی از آنچه او را مقید در عالم حس و ماده می‌دارد، پله پله تا بام قدس عروج نماید» (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۱۱۷). از این روی ارمغان فکری شمس، غذای روح مولوی می‌شود:

پـس غـذای عاشـقان آمـد سـماع　　کـه درو باشـد خیـال اجتمـاع
(مولوی، ۱۳۹۰: ۴/ ۲۳۹)

مولوی، روح سماع را چنان در می‌یابد که هیچ‌چیز دیگر را به شیرینی و حلاوت آن نمی‌بیند و پیوسته طالب سماع است:

تـا بـه شـب ای عارف شـیرین نـــوا　　آن مـــایـــی آن مـــایی آن مـا

تـا به شـب امـروز ما را عشـر تسـت　　الصــلا ای پــاک بــازان الصــلا
در خـرام ای جـان جـان هـر سـماع　　مــه لقایــی مــه لقایــی مــه لقـا
در مـیــان شـکران گل ریــز کـن　　مــرحبا ای کان شــکر مرحبـا
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۶۸)

مولوی سماع را مایهٔ آرامش و نزدیکی به خدا می‌دانست و اهل‌حال را به آن دعوت می‌کرد:

سماع از بـهر جــان بـی قـرار است　　سبک بر جه، چه جای انتظار است؟
مشین اینجا تو اینجا با اندیشهٔ خویش　　اگـر مـردی بـرو آنجا که یار است
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۱۲۸)

وی برای سماع منشأ آسمانی قائل بود و تأکید می‌کرد که هر کس از عهدهٔ درک آن برنمی‌آید و این امر «گوشی دیگر» می‌طلبد:

در وقــت ســماع صوفیــان را　　از عــرش رسـد خــروش دیگــر
تــو صــورت ایــن ســماع بشــنو　　کایشــان دارنــد گــوش دیگــر
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۸۵)

غزلیات مولانا چنان سرشار از شادمانی‌ای زادهٔ یک آرامش درونی هستند که واژگان آن گویی در رقص‌اند و به بیان دیگر «غزل‌های مولوی، یک مثل مجلس سماع است که کلمه‌ها و بیت‌ها و تصویرها عناصر حاضر در این مجلسند» (موّحد، ۱۳۷۷: ۱۱۸). علی دشتی در توصیف این غزلیات شورانگیز آن را دریا می‌خواند می‌گوید: «دیوان شمس، دیوان شعر نیست، غوغای یک دریای متلاطم طوفانی است. انعکاس یک روح ناآرام و پر از هیجان و لبریز از شور و جذبه است» (دشتی، ۱۳۸۶: ۲۳).

پس از شیدایی و شور مولانا، زندگی او همواره با موسیقی عجین بوده است.

> وی هم در موسیقی علمی تبحر داشت و هم در موسیقی عملی. وزن شناسی را نیک می‌دانست و سازی به نام رباب را به چیرگی و سبک‌دستی می‌نواخت و حتی در ساختمان این ساز تغییراتی پدید آورد (زمانی، ۱۳۸۳: ۵۶۶).

تکیهٔ عقاید، افکار و تعلیمات مولانا بر سه عنصر «عشق، موسیقی و سماع» است

> و در تمام آثار خود از موسیقی به عنوان یک هنر تعالی یاد می‌کند. او هم معتقد بود که آنجا که سخن باز می‌ماند، موسیقی آغاز می‌شود. زبان موسیقی، زبانی جهانی است و زبان عاشقان است (تفضلی، ۱۳۷۷: ۱۷۲).

چنان که این زبان از منظر مولوی زبانی ازلی است و در همهٔ ارکان هستی و هر زمان ساری و جاریست:

ای میر آب بگشا آن چشمهٔ روان را / تا چشم ها گشاید ز اشکوفه بوستان را
آب حیات لطفت در ظلمت دو چشم است / زان مردمک چو دریا کردست دیدگان را
هرگز کسی نرقصد تا لطف تو نبیند / کاندر شکم ز لطفت رقصست کودکان را
اندر شکم چه باشد و اندر عدم چه باشد / کاندر لحد ز نورت رقص است استخوان را
پرده‌های دنیا بسیار رقص کردیم / چابک شوید یاران مر رقص آن جهان را
جان‌ها چو می برقصند با کندهای قالب / خاصه چو بسکلاند این کندهٔ گران را
پس ز اول ولایت بودیم پای کوبان / در ظلمت رحم ها از بهر شکر جان را
پس جمله صوفیانیم از خانقه رسیده / رقصان و شکرگویان این لوت رایگان را
این لوت را اگر جان بدهیم رایگانست / خود چیست جان صوفی این گنج شایگان را
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۷۳)

پس از این آشنایی و شور شیدایی است که غزل‌سرایی مولوی هم آغاز می‌شود و غزلیات شورانگیز مولانا حاصل همین دوران اوست که در حالت سکر و شور و شعف سماع سروده می‌شد. چنانکه شفیعی‌کدکنی می‌گوید:

> غزل‌سرایی مولوی برای نمایش شعر و شاعری نبوده و در ساختن غزل به هیچ وجه جنبهٔ تصنع شاعرانه نداشت، بلکه غزلیاتش انگیختهٔ حالت جذبه و شور و هیجان روح و مولود احساسات تند و جوش و خروش عمیق عاشقانه بوده و بیشتر این نغمه‌های موزون را برای حالت رقص و سماع صوفیانه و شاید هم بعضی را در حالت پای‌کوبی و دست‌افشانی ساخته است و بدین جهت در اکثر غزلیاتش بحور و اوزانی از قبیل هزج و رجز به کار رفته است که با حالت رقص و سماع و دف و کف حلقات ذکر و مجالس پر حال و شور آن جماعت مناسب است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۶۸: ۵۷۳)

نظیر ابیاتی از این غزل:

پنبه برون کن زگوش عقل و بصر را بپوش / کان صنم حله پوش سوی بصر می‌رود
نای و و دف و چنگ را از پی گوشی زنند / نقش جهان جانب نقش نگر می‌رود
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۲۲)

مولانا، رقص و سماع را از نتایج و توابع ظهور وجد می‌دانست و چون با شنیدن نغمه یا نوائی یا سخن موزونی، زمان و مکان را از یاد می‌برد. در شب یا روز یا در کوچه و بازار «هی» می‌گفت و پای بر زمین می‌کوفت و به هوا می‌جهید و چرخ‌زنان غزل می‌سرود (تفضلی، ۱۳۷۷: ۴۶) و اهل دل را به پای کوبی و سماع می‌خواند:

برجه طرب را سازکن عیش و سماع آغاز کن　　خوش نیست آن دف سرنگون نی بی‌نوا آویخته
دف دل گشاید بسته را نی جان فزاید خسته را　　ایـن دلگشا چـون بسته شد و آن جانفزا آویخته
(مولوی، ۱۳۹۰: ۲/ ۸۳۰)

از همین روست که مولوی در اشعارش از پدیده‌ها و اشیا تازه‌ای نظیر ابزارهای موسیقی چون سرنا، دف، نی، تنبور و رباب سخن گفت که تا آن زمان میان صوفیه نمادپردازی با آن‌ها رواج نداشت (فتوحی رود معجنی، ۱۳۸۹: ۲۳۴). از آنجا که «هدف سماع، تثبیت و تقویت ذکر خداوند و تشدید شعله‌هایی است که همه‌چیز را غیر از محبوب می‌سوزاند. از نظر اهل سماع، موسیقی زبان رمزی آیات بلیغ و شنیداری خدا هستند» (چیتیگ، ۱۳۸۸: ۱۷۵). در جهان‌بینی مولوی هم سماع تعریف و چهارچوب آن مشخص می‌شود. ازجمله در تعلیقات *فیه‌مافیه* می‌خوانیم:

> چون مشاهده کردیم که به هیچ نوع به طریق حق مایل نبودند و از اسرار الهی محروم می‌ماندند به طریق لطافت سماع و شعر موزون که طباع مردم را موافق افتاده است، آن معانی را در خورد ایشان دیدیم (مولوی، ۱۳۳۰: ۲۸۹).

با این حال وی به هیچ روی سماع را برای هر کس روا نمی‌داند؛ چون هر کسی شایستهٔ درک اسرار حق نیست، بلکه سماع تنها برای عارفان سوخته‌جان و زنده دل رواست:

بر سـماع راسـت هر کس چیر نیست　　طعمـهٔ هــر مــرغکی انجیر نیسـت
خــاصه مــرغ مــرده‌ای، پوسیده‌ای　　پرخیالــی، اعمــی‌ای، بی‌دیــده‌ای
(مولوی، ۱۳۹۰: ۱/ ۸۱۳)

در اندیشهٔ مولوی، هر چه غیر از خدا و محبوب را می‌سوزاند و سبب دور شدن تعلقات از آدمی است؛ از این روی حقیقت رقص و سماع، خودشکنی و ریشهٔ شهوات را از جان برکندن است:

رقـص آنجـا کن کـه خود را بشـکنی　　پنبــه را از ریــش شــهوت برکنــی
(مولوی، ۱۳۹۰: ۳/ ۴۷)

به همین دلیل «چنین رقص جذبه‌ای انسان سماع کننده را از خود حیوانی نجات داده مطیع و فرمان بردار خود خدایی‌اش می‌کند» (حیدرخانی، ۱۳۷۶: ۴۲۸). مولوی هر چند خود را سماع باره می‌خواند؛ اما هر سماعی را سماع راستین نمی‌خواند:

من که در آن نظاره‌ام مست و سماع باره‌ام　　لیک سماع هر کسی پاک نباشد از منی
هست سماع مـا نظر هست سماع او بـطر　　لیک نـدانـد ای پسر تــرک زبان ارمنی
(مولوی، ۱۳۸۸: ۲/ ۹۰۶)

پس از گذشت قرن‌ها، مولوی با اندیشهٔ سماع‌گرایانهٔ خود، سماع را برای پیروان خود به یادگار گذاشت و امروزه همچنان میراث سماع مولوی برای پیروان مولویه همچنان باقی است:

> هر شب جمعه در مولوی خانه به نام آیین شریف در مدح پیغمبر(ص) و یا مولا یا مولانا با آلات مویسقی خوانده می‌شود و در مجلس ذکر با در تالار مدور با حضور مریدان برپا می‌کنند (مدرسی چهاردهی، ۱۳۸۲: ۳۲۲).

نتیجه‌گیری

شمس‌تبریزی و مولوی، از مفاخر فکر و فرهنگ بشریت هستند و ملاقات و آشنایی این دو از مهم‌ترین جریان‌های تاریخ تصوف به شمار می‌آید. این آشنایی چنان در زندگی فردی مولوی هم مؤثر می‌افتد که دوران حیات او را می‌توان به دو دورهٔ قبل و بعد از ملاقات با شمس تقسیم کرد. مولوی پیش از این آشنایی، صوفی‌ای زاهد بود که هیچ میانه‌ای با رقص و سماع نداشت؛ اما پس از این ملاقات، شمس به او اسرار سماع را می‌آموزد؛ بنابراین مولوی که از برجسته ترین سماع گرایان در طول تاریخ تصوف یه شمار می‌آید، خود این اندیشه را از شمس تبریزی آموخته است. شمس به عنوان علمدار اندیشهٔ مولانا، منظومهٔ فکری او را به شدت تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. مولوی با ارشاد شمس برای شکستن عجب خود و درک اسرار خلق و موسیقی آفرینش به سماع روی می‌آورد. اندیشهٔ سماع گرایانهٔ شمس چنان در مولوی تأثیر می‌گذارد که غذای روح عاشقش، آرام جان بی‌قرارش و مایهٔ زندگی بخشش را سماع حقیقی می‌داند. در اندیشهٔ مولوی، عشق با سماع و موسیقی عجین است و هیچ چیز در عالم حلاوت و شیرینی سماع را برای او ندارد. مولوی، سماع حقیقی را وسیله‌ای برای ریاضت و تهذیب نفس می‌دید. سماع منشأ الهی و آسمانی‌ای برای سماع قائل بود که روح را از کبر و شهوات دور می‌دارد؛ بنابراین از یک سو رویکرد سماع گرایانه در اندیشهٔ و زندگانی مولوی و از سوی دیگر غزلیات شورانگیز و سماع گونهٔ او، این زمینه را فراهم می‌آورند که سماع آیینی جاودانه در نزد صوفیه و به ویژه مولویه شود. در نهایت هر چند آشنایی شمس و مولوی به فراق می‌انجامد؛ اما مولوی هرگز از انجام این آموزه دست برنمی‌دارد. او که حقیقت شمس را دریافته است، خود شمسی می‌شود که پیروانش را با رقص و جنبش آفرینش، به رقص و سماع درمی‌آورد.

منابع

ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین؛ به کوشش تحسین یازیجی، انتشارات دنیای کتاب، تهران، ایران، چاپ دوم.
ـ تفضلی، ابوالقاسم، (۱۳۷۷)، سماع درویشان در تربت مولانا، انتشارات تنویر، تهران، ایران، چاپ سوم.
ـ جمعی از مؤلفان، (۱۳۸۸)، کتابخانهٔ دانشنامهٔ جهان اسلام، انتشارات کتاب مرجع، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ چیتینگ، ویلیام، (۱۳۸۸)، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمهٔ جلیل پروین، انتشارات حکمت، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ حاکمی، اسماعیل، (۱۳۶۷)؛ سماع در تصوف، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ایران؛ چاپ سوم.
ـ حیدرخانی، حسین، (۱۳۷۶)، سماع عارفان، انتشارات سنائی، تهران، ایران، چاپ سوم.
ـ دشتی، علی، (۱۳۸۶)، سیری در دیوان شمس، انتشارات زوار، تهران، ایران، چاپ دوم.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۳)، سرّ نی؛ انتشارات علمی؛ تهران، ایران، چاپ دوم.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۵)، پله‌پله تا ملاقات خدا؛ انتشارات علمی، تهران، ایران، چاپ نهم.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۸)، عارف و عامی در رقص و سماع، پژوهش نامهٔ فرهنگ و ادب، شمارهٔ نهم، صص ۳۳ – ۱.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۸۲)، میناگر عشق، انتشارات نی، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ سپهسالار، فریدون‌بن‌احمد، (۱۳۸۴)، زندگینامهٔ مولانا جلال‌الدین، به کوشش سعید نفیسی، انتشارات اقبال، تهران، ایران، چاپ ششم.
ـ سجادی، سیدضیاءالدین، (۱۳۸۹)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، انتشارات سمت، تهران، ایران، چاپ شانزدهم.
ـ سجادی، سیدعلی محمد، (۱۳۸۴)؛ خرقه و خرقه‌پوشی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ایران؛ چاپ دوم.
ـ سلطان‌ولد، بهاءالدین، (۱۳۱۵)؛ مثنوی ولد (ولدنامه)، تصحیح جلال‌الدین همایی، انتشارات اقبال، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۶۸)، موسیقی شعر، انتشارات آگه، تهران، ایران، چاپ دوم.
ـ شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی، تهران، ایران، چاپ سوم.
ـ صدیق، عیسی، (۱۳۳۸)، تاریخ فرهنگ از آغاز تا زمان حاضر، انتشارات طبع کتاب، تهران، ایران، چاپ دوم.
ـ صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۸۶)، تاریخ ادبیات ایران؛ جلد دوم، انتشارات فردوس، تهران، ایران، چاپ هجدهم.
ـ علی زاده، حسین، (۱۳۹۵)، شمس تبریزی، ترجمهٔ علی رحمتی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ فتوحی رود معجنی، محمد، (۱۳۸۹)، بلاغت تصویر، انتشارات سخن، تهران، ایران، چاپ دوم.

ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۶)، زندگی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی، انتشارات زوار، تهران، ایران، چاپ پنجم.
ـ کیانی، محسن، (۱۳۶۹)، تاریخ خانقاه در ایران، انتشارات کتابخانهٔ طهوری، تهران، چاپ اول.
ـ گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۸۰)، تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، ترجمهٔ توفیق سبحانی، انتشارات احیاء کتاب، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ مدرسی چهاردهی، نورالدین، (۱۳۸۲)، سلسله‌های صوفیهٔ ایران؛ انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ایران، چاپ دوم.
ـ معین، محمد، (۱۳۶۳)، فرهنگ فارسی، جلد دوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ایران، چاپ ششم.
ـ موحد، ضیاء، (۱۳۷۷)، شعر و شناخت، مجموعه مقالات ادبی، انتشارات مروارید، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۳۰)، فیه‌مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۸)، کلیات شمس تبریزی، دو جلد، انتشارات آبان، تهران، ایران، چاپ نهم.
ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۹۰)؛ مثنوی معنوی، شرح کریم زمانی، چهار جلد، انتشارات اطلاعات، تهران، ایران، چاپ بیستم.
ـ نوربخش، جواد، (۱۳۷۴)، در خرابات، انتشارات مهرآئین، تهران، ایران، چاپ دوم.

سیمای انسانی و اخلاقی شمس تبریزی

مریم غرائمی[1]
فاطمه حاجی‌قاسملو[2]
رقیه سلطان‌بیگی‌چورسی[3]
سمیرا شیدائی[4]

چکیده
شمس تبریزی ازعارفان سده هفتم هجری است؛ ملاقات این بزرگ مرد، زندگی پر از وعظ و اندرز مولانا را بر هم آشفته و از وی عاشقی شوریده می‌سازد. اززندگی شمس تبریزی واحوال شخصی اوتا آنگاه که مقالات شمس کشف شد خبرمهمی در دست نبود. مقالات شمس تبریزی، سند معتبری است که از طریق آن، بسیاری از ویژگی‌های اخلاقی، علمی و دیگر ابعاد وجودی شمس برما آشکار خواهد شد. در این مقاله ویژگی‌هایی چون غرور، سخنوری، صبر، تواضع، خوش بیانی در عین حال کم حوصلگی این بزرگ مرد با توجه به قراین بررسی و ارزیابی شده است.
واژگان کلیدی: شمس تبریزی، مولانا، مقالات شمس، سخنوری، خوش بیانی.

۱. مدرس دانشگاه غیر انتفاعی شمس
۲. مدرس دانشگاه غیر انتفاعی شمس تبریزی
۳. دانشجوی دکتری تاریخ تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان
۴. کارشناسی ارشد تاریخ تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحدخوی

مقدمه

سخن از شمس سخن از عشق است

یک قصه بیش نیس غم عشـق وین عجب　　کـز هـر زبان کـه می‌شـنوم نا مکرر اسـت

شمس‌الدین تبریزی، بی‌شک یکی از عالی‌ترین چهره‌های بشری است که قرن‌ها وجودش بر تفکرات و اندیشهٔ بشر سایه افکنده است و منشأ بزرگترین منظومهٔ عرفانی است. گرچه از او بسیار سخن رفته است امّا هیچ کس به اعماق زندگی او پی‌نبرده است. معتبرترین اثری که می‌تواند ما را در شناخت او یاری دهد، در واقع و مقالات اوست که آن را نیز شاگردانش جمع‌آوری کرده‌اند.

نام او محمدبن‌علی ملک داد تبریزی و لقب و کنیه او شمس تبریزی و اهل تبریز و از خاندان معروف «بزرگ امید» بود که همگی اسماعیلی مذهب بودند .وی در تبریز دیده به جهان گشود.

از زندگی شمس تبریزی و احوال شخصی او تا آنگاه که مقالات شمس کشف شد خبر مهمی در دست نبود. قدیمی‌ترین مدارک درباره‌ی شمس تبریزی، *ابتدانامه* سلطان‌ولد و *رساله سپهسالار* است که گفته «هیچ آفریده‌ای را بر حال شمس اطلاعی نبوده چون شهرت خود را پنهان می‌داشت و خویش را در پرده اسرارفرو می‌پیچید». شمس مردی دانا،کامل و جهاندیده و آگاه درسلوک ظاهر وسیرباطن مقامی بلند داشت.

کودکی او چنان که خود نیز تصریح کرده است با هم‌سالانش متفاوت بوده است و «همچون جوجهٔ بط در کنار مرغان خانگی» درد طلب از کودکی وجود او را فراگرفته بود و به همین جهت از خانه و خانواده به زودی برید و رهسپار سرنوشت و یافتن مراد خود گردید. یک چندی نزد ابوبکر سلّه‌باف از بزرگان تصوف تبریز، شاگردی کرد ولی آنچه را می‌طلبید در از وجود استاد خود، نیافت. در طی حیات خود با عرفا و متصرفه بسیاری ملاقات و همنشینی کرد، از آن جمله محیی الدین عربی که از او به عنوان شیخ محمّد کرمانی پیوسته بود، ولی بر افکار وآرای او نیز معترض بود. در طلب مدتی به سخنان شیخ شهاب‌الدّین سهروردی (شیخ اشراق) دل بسته بود، امّا او نیز نتوانسته بود روح تشنهٔ شمس را سیراب کند. (زرین‌کوب، ۱۳۷۱: ۱۹۶).

شمس تبریزی درمحضر اساتید به نام آن روزگاران چون شمس‌الدین خویی تحصیل می‌کرده است. او سپس به سیر و سلوک پرداخت و در نزد پیران طریقت، بزرگانی چون پیر سله‌باف و پیرسجاسی، به کسب معرفت پرداخت.

شمس علاقه‌ای عجیب به سفرداشت چنانچه بیشتر عمر خود را به سیاحت و سفر گذراند؛ تا اینکه شمس تبریزی در ۲۶ جمادی‌الثانی ۶۴۲ (معادل ۶ دسامبر ۱۲۴۴ میلادی و ۱۶ آذر ۶۲۳ هجری خورشیدی) به قونیه رسید. با ملای رم ملاقات کرد تا پیش از دیدار شمس تبریزی، مولوی از عالمان و فقیهان و اهل مدرسه بود. در آن زمان به تدریس علوم دینی مشغول بود، و در چهار مدرسه معتبر تدریس می‌کرد و اکابر علما در رکابش پیاده می‌رفتند.

با دیدار شمس تبریزی، مولوی لباس عوض کرد، درس و وعظ را یکسو نهاد و اهل وجد، سماع و

شاعری شد. برای مردم قونیه مخصوصاً پیروان مولانا تغییر احوال او و رابطه میان او و شمس تبریزی تحمل‌ناکردنی بود. عوام و خواص به خشم آمدند، مریدان شوریدند، و همگان کمر به کین او بستند. شمس تبریزی بعد از شانزده ماه در ۲۱ شوال ۶۴۳ بی‌خبر قونیه را ترک کرد. اندوه و ملال مولوی در آن ایام بی‌کرانه بود. سرانجام نامه‌ای از شمس تبریزی رسید و معلوم گشت که او در شام است. مولوی فرزند خود سلطان‌ولد را با بیست تن از یاران برای بازآوردن او فرستاد. شمس تبریزی در ۶۴۴ با استقبال باشکوه به قونیه بازگشت. محفل مولوی غرق شور و شادی و وجد و سماع شد. اما شادمانی‌ها دیری نپایید. باز آتش کینه و تعصب بالا گرفت و رنج‌ها وآزارها به شمس تبریزی رسید.او با همه عشق و علاقه‌ای که به صحبت مولانا داشت تصمیم به ترک قونیه گرفت. به مولانا می‌گفت: «سفر کردم آمدم و رنج‌ها به من رسید که اگر قونیه را پر زر کردندی به آن کرا نکردی، الا دوستی تو غالب بود ... سفر دشوار می‌آید، اما اگر این بار رفته شود چنان مکن که آن بارکردی» به سلطان ولد فرزند مولوی که نزدیک‌ترین مرید و همراز او بود بارها می‌گفت:

خواهم این بار آنچنان رفتن — که نداند کسی کجایم من
همه گردند در طلب عاجز — ندهد کس نشان ز من هرگز
سال‌ها بگذرد چنین بسیار — کس نیابد ز گرد من آثار

درسال ۶۴۵ شمس تبریزی بی‌آنکه کسی آگاه شود قونیه را رها کرد و راه سفر در پیش گرفت. مولوی بی‌تاب مدام درجستجوی خبری ازشمس تبریزی بود.بارها کسانی به او مژده می‌دادند که شمس تبریزی را درشام دیده‌اند و او مژدگانی‌ها می‌داد. با همین خبرها بود به امید یافتن شمس تبریزی دو بار به شام سفر کرد اما نشانی از اونیافت. شمس تبریزی به سلطان‌ولد گفته بود و چند بار این سخن را مکرر کرده که این بار بعد از ناپدید شده به جایی خواهد رفت که کسی نشانی از او نیابد. (تلخیصی از مقاله محمدعلی موحد درباره زندگی شمس تبریزی).

انسان کامل

مولانا، شمس را انسان کاملی می‌دانست که صفات و افعال وخوی وخصلت پیامبران و اوصیا، در وجود او جمع بود. مولانا با ذکر نام‌های آرمانی و مبارکی چون علی، یوسف، سلیمان و رستم ویژگی‌های اخلاقی، روحی، فکری و ابعاد شخصیت شمس را زیبا و واضح بیان نموده است. مقصود از این ابعاد و ویژگی‌ها، جمیع صفات کمالی است که باید شیخ واصل و انسان کامل ازآن بهره‌مند باشد (عطاری کرمانی، ۶۴۷:۱۳۸۳).

دکتر زرین‌کوب در رابطه با انسان کامل چنین بیان می‌کنند: و ایشان زنهار خدای‌اند اندر میان خلق وی. و معنی این سخن آن است که ایشان را حق در میان خلق زنهار نهاده است تا خلق را به برکت ایشان از بلاها نگاه دارد (زرین‌کوب، ۱۸۸:۱۳۶۴).

عشق مولانا به شمس تبریز، در حقیقت عشق اوست به انسان کامل. از نظر صوفیه انسان کامل در تاریخ، ظهورات گوناکون داشته است. انسان کامل در هر عصری تجلی و ظهوری دارد، که به ولی یا جلوه حقیقت محمدیه ازآن عبارت می‌شود.یکی از درون مایه‌های غزلیات مولانا وطن اصلی انسان است و شوق بازگشت او به آن وطن، وطن در نظر صوفیه، مصر و عراق و شام نیست، عالم نه جای (ناکجا آباد) است، حُبُ الوَطن مِن الایمان را هم بر پایه همین مفهوم تفسیر کند (آخرت‌دوست، ۱۳۷۸:۶۲۹).

شمس تبریزی از نظرگاه مولانا مظهر کمال انسانیت است و مظهر کمال «عشق» و از دیدگاه مولانا این دو مفهوم رابطه‌ای اجتناب‌ناپذیر دارند که هر چه «انسانیت» کامل‌تر باشد عشق از کمال بیشتری برخوردار است زیرا عشق امانت الاهی است که تنها به انسان سپرده شده است. شمس از میان شاعران بزرگ، سنایی، عطار و خاقانی و نظامی را سخت می‌پسندیده است و عجبا که هر ۴تن مورد توجه مولانا بوده‌اند شمس در میان گفتارهایش استشهاد به شعر سنایی می‌کرده است و مولانا در مجالس خود پیوسته شعرهای سنایی را می‌خوانده‌است.آنچه از دیدار شمس برای مولانا حاصل شد یک نتیجه بنیادی داشت که معیارهای ارزشی مولانا را دگرگون کرد یعنی ارزش‌هایی که برای یک فقیه با یک مذکر و واعظ، در آن روز وجود داشت و گاه چه مایه گرفتاری‌ها برای صاحبانش به حاصل می‌آورد او را از چنگ آن معیارها رهایی بخشید. مولانا را از زندان عادات و عرف‌ها و از زنجیر معیارهای زمانه آزاد کرد. شاید تا آن روزگار، مولانا خود این حقایق را به کمال دریافته است اما در عمل نمیخواست تن به آنها در دهد. ممکن است تا آن زمان مولانا از دیدار مردانی چون صدرالدین قونوی یا نجم الدین دایه و امثال ایشان که مردمان ساده و زلالی همچون صلاح الدین زرکوب ارزشی بسی والاتر داشتند حتی اگر امی محض بودند و از خواندن و نوشتن بی‌بهره (تدین، ۱۳۸۹: ۸۲). از نظر مولانا پیر کسی است که متصف به صفات حق باشد:

بدان که پیر سراسر صفات حق باشد وگرچه پیر نماید به صورت بشری

کمال از نظر شمس

از نگاه شمس، کمال چیزی نیست که در یک شکل و هیئت مخصوص بتوان جویای آن بود. و حتی راه خود را راهی می‌داند فراتر از صوفیگری و عرفان. راه او راه گذر از محدوده‌ها و عبور از مرزهاست. راهی که کحل چشم انسان و سرمه‌ی مازاغ است. نه چپ و نه راست:

به فقیهی راضی مشو. گو زیادت خواهم. از صوفی‌یی زیادت، از عارفی زیادت، هرچه پیشت آید، از آن زیادت. از آسمان زیادت ... محمدی آن باشد که شکسته دل باشد. پیشینیان شکسته تن می‌بوده‌اند، به دل می‌رسیده‌اند. قومی باشند که آیَتُ الکُرسی خوانند بر رنجور. و قومی باشند که آیَتُ الکُرسی باشند ... این، کارِ دل است، کارِ پیشانی نیست (صادقی، ۱۳۷۳: ۲۶).

جهان شمس

جهان شمس، جهان اختلاف‌ها و «تضادها» ست. او به هر طرف می‌نگرد، تضاد ـ تضاد طبقات، تضاد افراد، تضاد اقوام، و حتی تضاد میان همکشیان و پیروان یک دین» می‌بیند. جنگ از میان هفتاد و دو ملت نیز سر فرا بر برده است. فرمانروایان بی‌توجه به قحط و گرسنگی زیردستان، به ناله و شکوه‌ی آنان، با پوزخند می‌نگرند. تا نگران مدعی اسلام، از همه چیز برخوردارند و مردان راستین در گرسنگی و تنگدستی به سر می‌برند. مالکان بزرگ، مردمان را آنچنان از سر راه خود می‌رانند که گوئی کوی و برزن و شاه راه‌های عمومی را نیز، به قباله گرفته‌اند. در جهان شمس به نظر می‌رسد که همه، اسیر ظاهرها و قالب‌ها شده‌اند. اختلاف در رنگ، در زبان، در لهجه، در مذهب، و در زادگاه، همه در همه، موجب خود برتر بینی جاهلانه، و کوچک داشت کینه توزانه‌ی دیگران گردیده است (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۱۶۶–۱۶۵).

اخلاق و خصوصیت از دیدگاه شمس تبریزی

از نظر شمس هـر خوی و صفتی ولو اندک، دلالت بر بسیاری آن دارد. «اندکی دالست بر بسیار» یعنی لفظاندکست و معنی بسیار. (شمس تبریزی،۱۳۷۳ :۱۳۴۹) هر چند که این مقاله گنجایش این ویژگی‌های زیبا را نخواهد داشت. بیان صفات شمس، آن چنان که در آثار بر جای مانده به ویژه در *مناقب‌العارفین* افلاکی دیده می‌شود، از حد و قیاس بیرون است و فقط می‌تواند قطراتی چند از دریای بیکران را نوشید.

در وجود شمس تبریزی صفات نیک و بـد فراوان بود؛ او را لکن، تندخوو حتی شرابخوار گفته‌اند. ولی با همه این احوال، شمس عارفی بود کافی وافی و درباره کمالات او همین بس که گفته‌اند: پادشاهی بود کاملِ مکمل، صاحب حال و قال ذوالکشف، قطب همه معشوقان جناب احمدی و خاص الخاص درگاه صمدی از مستوران حرم قدس و مقبولان خطیره انس. در معارف و حقایق، رجوع اهل تحقیق بدو بودی و سالکان قدس را طریق کشف و وصول او نمودی در تکلم و تقرب مشرب موسی(ع) داشت و در تجرد و عزلت، سیرت عیسی(ع) پیوسته در مشاهده سلوک می‌فرمود و در مجاهده روزگار می‌گذرانید. تا زمان حضرت مولانا هیچ آفریده را بر حال او اطلاعی نبود و هیچ‌کس را بر حقایق اسرار او وقوف نخواهد بود. پیوسته درکتم کرامات بودی و از خلق شهرت خود را پنهان داشتی. به طریقه و لباس تجار بود به هر شهر که رفتی در کاروانسراها نزول کردی وکلید محکم بردر نهادی (موحد،۱۳۷۹:۱۲۵،۱۲۲). البته جای دارد به این نکته نیزاشاره کرد که جامی نیز در نفحات الانس خود شمس را چنین به تصویر کشده است: مردی همیشه در سفر و ملبس به نمدی سیاه. مردی که اسرار و مکاشفاتش را اظهار نمی‌کرد، تا حمل بر غروراو نگردد. و، وقتی از او سؤال می‌شد که چرا دریافت‌های خویش را ابراز نمی‌کند. پاسخش این بود که «مرا قوت آن نیست» (جامی،۱۳۷۰: ۴۶۶).

ویژگی‌های شمس تبریزی

۱) درون‌گرایی، ۲) کم حوصله و انعطاف‌پذیر، ۳) هنر سخنوری ۴) گزیده‌گویی ۵) خوش بیانی ۶) تیزبینی و موشکافی ۷) آزادگی و وارستگی ۸) عتاب و تندی ۹) بد اخلاقی ۱۰) پرهیز از غرور و تکلف ۱۱) تواضع ۱۲) صبر ۱۳) کودک استثنایی

درون‌گرایی

چنان که منابع ذکر کرده‌اند، مردی لاغر اندام، بلند بالا و نحیف نما بوده است. او را بخاطر بلندیش، طعنه می‌زدند و بخاطر ضعف بنیه و ظاهر نحیفش حتی به فعله‌گی هم نمی‌برده‌اند. بنابر این مشخصات، شمس، طبق تیپ شناسی بدنی از زمره‌ی «تیپ استخوانی» بوده و بنابر تیپ شناسی «یونگ»، از جمله «درون‌گرایان» به شمار می‌آید. تیپ استخوانی، ممکن است، ظاهری آرام و سرد، ولی باطنی کاملا آتشین و طغیانی داشته باشد و یا برعکس، درونش آروم، و بیرونش، پر از رنج و درد، جلوه کند به بیانی دیگر، تمایل ظاهری به «مردم‌گریزی» و افسردگی، یا برعکس، گرایش سطحی به شادی و نشاط، فصل ممیز تیپ استخوانی نیست، بلکه «دوزیستی»، و دیگرگونی عمیق، و شکاف میان «ظاهر» و «باطن» آنها با یکدیگر، صفت اساسی خوی و سرشت آنان است و به همین خاطر شناخت تیپ استخوانی و برخورد با آنها بسیار دشوار است (ر.ک: صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۱۱۵ – ۱۱۲).

کم‌حوصلگی و انعطاف‌پذیر

شمس مردی دیر جوش، تنگ حوصله و بی‌اعتنا به تمام موازین حاکم بر عرف و عادت‌های زمانه بوده است خود غریبی در جهان چون شمس کو؟ از آن مردانی که خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای دارند و داوری خلق جهان را به پشیزی بر نمی‌گیرند. نگاه شمس به مسایل عصر در حوزه دین و اخلاق و تصوف نگاهی است بی‌رحم و تند و بی‌پروا.بسیاری از بزرگان عصر را به هیچ نمی‌گرفته است و گاه مردمانی گمنام را می‌ستوده و با ایشان انس می‌گرفته‌است (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: مقدمه).

«شمس تبریزی» کم‌حوصله، تندخو، یکدنده، پرخاشگر، سخت‌گیر و انعطاف‌پذیر است. به هنگام معلمی و مکتب‌داری، این تندخوئی و انعطاف‌ناپذیری خویشتن را آزموده است. به هنگام تنبیه، به هیچ گونه، از سخت گیری‌های خود، نمی‌کاهد. لیکن شمس تبریزی در دل آرزو دارد که ای کاش، درباره‌ی رفتار خارج از مرز، و بیرون از اصول تربیتی کودکی که به قمار دست آلوده است، وی را آگاه نمی‌ساختند. و یا ای کاش، زمانی که او به جستجوی کودک، در حین انجام خلاف، می‌رود، کودک را آگاه می‌ساختند، و از خشم او می‌گریزاندند . لیکن به هنگام عمد، و یا جهل و ناشناسی عوام، نسبت به او حتی با همه اهانت‌های خویش، نمی‌توانند خشم او را برانگیزند. شمس تبریزی، در عمق دل، حتی توان دیدار شکنجه‌های تباهکاران را نیز ندارد.

هنر سخنوری شمس

برتری شمس در تقریر مطالب عرفانی نسبت به معاصرانش بیشتر مرهون اسلوب مجلس‌گویی و هنر سخنوری خدادادی اوست. زرین کوب مختصات و ویژگی‌های اسلوب بیان مجالس وعظ و تذکیر عرفانی را که، از آنها با عنوان بلاغت منبری یاد می‌کند، به تفضیل یاد کرده است. استفاده از آیات، احادیث، اخبار، سخنان مشایخ صوفیه، و الفاظ و امثال و باورهای مردم، تمثیل، اتباع، آهنگ و ایقاع، خطاب به مخاطب مبهم، التفات از مخاطب به غایب و برعکس و تبدیل جهت خطاب از مخاطبی به مخاطب دیگر، تحرک، درج قصه، و حکایت، معانی متداعی، گفت وگو یا سوال و جواب سقراطی از مختصات بارز اسلوب بیان

مجلس‌گویی است که در خانواده‌ی عرفانی شمس سابقه دیرین دارد و آن را در خطابه‌های بهاء الولد، برهان الدین محقق ترمذی، و مولانا به عیان می‌توان دید (زرین‌کوب، ۱۳۷۱: ۱ /۱۷۰-۱۲۲). با تأمّل در رفتار و گفتار شگرف و استثنائیِ شمس اسلوب بیان او را مصداق این سخن می‌توان یافت «سخن در اندرون من است. هر که خواهد سخن من بشنود در اندرون من درآید» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۳۲۲).

گزیده‌گویی شمس

شیوه شمس در خطابه شیوه‌ی خاص خود اوست و می‌توان گفت در نوع خود تقلیدناپذیر است. او به اشاره و ایجاز و اختصار گرایش دارد. جمله‌های او کوتاه و گاهی نزدیک شعر است.

هنوز ما را اهلّیتِ گفت نیست.
کاشکی اهلّیت شنودن بودی
تمام گفتن می‌باید
و تمام شنودن.
بر دل‌ها مُهر است
و بر زبان‌ها مُهر است
و بر گوش‌ها مُهر است (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۳۳).

خوش بیانی

مؤلف کتاب «*مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب*»، حقیقت شخصیت تاریخی شمس و مراحل زندگی او را، با استناد به مقالات، بیان می‌کند و بر آن است که «مقالات آشکار می‌سازد که شمس سخنرانی بوده خوش بیان ونیّات خود را، به زبان فارسی و هم بسیار دل انگیز بیان می‌کرده است» (لوئیس، ۱۸۱).

شمس به مناسبت رابطه‌ی خلاقش با مولوی، نه تنها یکی از شگفت انگیزترین شخصیت‌های تاریخ ادب ایران است، بلکه بی تردید، از ابر چهره‌های حیرت آفرین، در نهضت عرفان جهانی به شمار می‌رود. شاید اگر شمس نمی‌بود، در حیات روانی مولوی، هرگز استحاله و جهشی آنچنانی را که از وی ابر مرد والایی و انسانی بی‌نظیر ساخته است، پدیدار نمی‌گشت (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۵۴). شمس، همواره در سایه‌ی شکوهمند مولوی، در پرده‌ی ابهام باقی مانده، و پیوسته نقشی جانبی، چهره‌ای فرعی و شبحی اسطوره وار را، در کنار شخصیت مولوی داشته است (همان، ۵۵).

تیزبینی و موشکافی

شمس تبریزی کسی است که با نگاه‌های تیزبین و سخنان صریح خود، وقایع روزمره‌ی زندگی را به راحتی می‌شکافد و پیش چشم می‌نهد: «امروز، شیخ حمید تفسیرِ کفر و ایمان می‌گفت. من در او نظر می‌کردم. می‌دیدم که صد سالِ دیگر بوی نبردی از ایمان و کفر!» (صادقی، ۱۳۷۳: ۸۵).

آزادگی و وارستگی

راه و روش شمس، فارغ از هر گروه و فرقه‌ای است. او آزاده است و وارسته:

> اکنون، هر که بر این سرّ واقف شود، و آن معامله‌ی او شود، به صدهزار شیخی التفات نکند. از مرگ کی غم خورد؟ به سَر کجا التفات کند؟ حیوان به سر زنده است، آدمی به سِر زنده است... من مرید نگیرم. من شیخ می‌گیرم. آن گاه، نه هر شیخ. شیخِ کامل (صادقی، ۱۳۷۳: ۴۶).

عتاب و تندی

در مورد خلق و خوی شمس تبریزی نیز آنچه که به دست می‌آید انسانی است که در راه تربیت در عین نرمی، عتاب و تندی نیز دارد چنانکه می‌گوید:

> هر که را دوست دارم، جفا پیش آرم. اگر آن را قبول کرد، من خود همچنین گلوله از آنِ او باشم. وفا خود چیزی است که آن را با بچه‌ی پنج ساله بکنی، معتقد شود و دوستدار شود. الا کار، جفا دارد. ... پس آن جفا از بهر آن است تا دوست محرمِ راستی شود و از نفاق، خو وا کند ... یکی گفت که: مولانا همه لطف است و مولانا شمس‌الدّین را هم صفتِ لطف است و هم صفتِ قهر است (صادقی، ۱۳۷۳: ۱۶۲-۱۶۱).

مولوی نیز گاه و بی‌گاه از عتاب شمس‌تبریزی سخن می‌گوید و آن را چنین وصف می‌کند:

سه روز شد که نگارین من دگرگون است — شکر ترش نبود! آن شکر ترش چون است؟
به چشمه‌ای که در آن آب زندگانی بود — سبو ببردم و دیدم که چشمه پر خون است
به روضه‌ای که دراو صدهزارگل می‌رست — به جای‌میوه وگل، خاروسنگ و هامون است
میان ابروی وی، خشم‌های دیرین است — گره در ابروی لیلی هلاک مجنون است
بیا! بیا! که مرا بی‌تو زندگانی نیست — ببین! ببین! که مرا بی تو چشم جیحون است
به حق روی چو ماهت که جرم من بخشای — اگر چه جرم من از جمله خلق افزون است

عاشقم بر لطف و بر قهرش به جد — ای عجب من عاشق این هر دو ضد!

بد اخلاقی

شمس را بداخلاق و تندخو گفته‌اند: «مخالفان وی می‌گفتند: گفتارش با خباثت، شرارت و نفرت و کبر و حسد، عجین یا قرین است» (تدین، ۱۳۸۹: ۱۲). باز:

> فرزند کهین مولوی که از آمدن مهمان مرموز خشمگین و از فرط خشم دندان‌هایش را بهم می‌فشرد، در محافل مختلف صلا در داده بود که شمس متکبر، خودخواه و خودپرست و بلندپرواز آواره‌ای است که از مشاهده برتری علمی دیگران رنج می‌برد، تندخو و بداخلاق

است، گرایش‌های مذهبی ندارد (تدین، ۱۳۸۹:۱۳).

درباره تندخویی شمس، باید گفت که اتفاقاً هر از گاهی نشانه‌هایی هم از آن در مقالات، به چشم می‌خورد: وقتی خواجه ثروتمندی شمس را که بیکار است می‌خواهد به کار دعوت کند با شفقت و مهربانی از وی می‌پرسد: اینجا چه استاده‌ای؟ بی‌درنگ باران خشم شمس بر سر وی می‌بارد: «تو راه را به قباله گرفته‌ای؟ اگر شهر و راه را به قباله گرفته‌ای مرا بگوی» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۷۹).

جای دیگر خود گوید: آن وقت که تند باشم که نخوت درویشی در سرم آید، مهارم را هرگز کسی نگیرد» (همو، ۲۴۵).

شمس در بین اکثر یاران مولانا آتشی بود که تا خاموش نمی‌شد هیچ خاطری احساس ایمنی نمی‌کرد. اقوال او یاران را به انکار وا می‌داشت، احوال او نزد ایشان با سوء ظن تلقی می‌شد (زرین‌کوب، ۱۳۷۱:۱۴۱).

پرهیز از غرور و تکلف

مردی همیشه در سفر و ملتبس به نمدی سیاه، مردی،که اسرار و کاشفاتش را اظهار نمی‌کرد، تا حمل بر غرور او نگردد. و وقتی از او سؤال می‌شد که چرا دریافت‌های خویش را ابراز نمی‌کند.پاسخش این بود: «مرا قوّت آن نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۳۰۳).

تواضع

شمس تبریزی که گامش بر سر ارواح بود　　پا مـــنه،سر بـــنه بـــر جایگاه گام او

مقام و جایگاهی که مولانا برای شمس قایل بود به خاطر تواضع و فروتنی و کمالات وی است و مولانا بارها در اشعار زیبای خویش به این ویژگی شمس اشاره کرده است و فیض به حق رسیدن را در تواضع و سرنهادن و دل از باد غرور خالی کردن وی می‌دانسته است.

شمس خودش را، اهل کرامت نمی‌داند اما سپه سالار و افلاکی داستان‌های متعددی از کرامات او تعریف می‌کنند، اما خود او کرامات خودش را به رخ نمی‌کشد و با آنهایی که ادعای کرامت دارند دو روزه می‌خواهند به ابا یزید و حلاج برسند سرِ جنگ دارد. با خود ابا یزید و حلاج هم میانه خوبی ندارد و سبحانی گفتن و اناالحق گفتن آنها را نشانه بی‌کفایتی ونقصان وشتابزدگی می‌داند. اوحساب خودش را، ازهمه آنها سوا می‌کند (شمس تبریزی، ۱۹:۱۳۷۳). همچنین در قسمتی از مقالات شمس خود را از تواضع آنچه که مولانا می‌انگارد نمی‌داند واین بارزترین قسمتی است که می‌توان برای وی صفت متواضع بودن و فروتنی را متصور شد. ورای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکرایشان می‌رود، بندگان پنهانی ازمشهوران تمام‌تر ومطلوبی هست، بعضی از این‌ها او را دریابند وبعضی درنیابند. گمان مولانا آن است که آن منم اما اعتقاد من این نیست. در عبارتی ذکرشده

ازاین مرد بزرگ نیزبه خوبی می‌توان به این ویژگی این شخصیت بزرگ پی برد در آن کنج کاروان سرای می‌باشیدم. آن فلان گفت:به خانقاه نیایی؟ گفتم من خود را مستحق خانقاه نمی‌دانم. این خانقاه جهت آن قوم کرده‌اند که ایشان را پروای پختن و حاصل کردن نباشد روزگار ایشان عزیز باشد، به آن نرسند. من آن نیستم.

گفت مدرسه نیایی؟ گفتم من آن نیستم که بحث توانم کردن؟ اگر تحت اللفظ فهم کنم، آن را نشاید که بحث کنم. و اگر به زبان خود بحث کنم، بخندند و تکفیر کنند و به کفرنسبت کنند. من غریبم وغریب را کاروان سرا لایق است (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۸۰).

صبر

شمس تبریزی تعریفی بسیار زیبا از صبر کرده‌اند: این سخن قومی را تلخ آید. اگر بر آن تلخی دندان بیفشارند، شیرینی ظاهر می‌شود. پس هر که در تلخی خندان باشد، سبب آن باشد که نظر او بر شیرینیِ عاقبت است. پس معنیِ صبر افتادن نظر است بر آخر کار و معنی بی‌صبری نارسیدنِ نظر است به آخرِ کار.(شمس تبریزی،۵۶:۱۳۷۳) در جایی از مقالات شمس تبریزی صفات حق را با خود برابر می‌داند و صبر خود را صبر حق؛ آنچه که واضح و مبرهن است این که خدا در صبر همتایی ندارد و اینکه شمس خود را هم ردیف با خدا می‌داند نشان از صبر بسیار زیاد وی است. «اما آن چه تعجب نمودی از صبر من: چون من صفات حقم، صفتِ من صفتِ او باشد، چون حلم من حلم تو باشد. گویند خدا را حلم‌هاست و صبرهاست – هر صبری صد سال و هزار سال «صبر شمس تبریزی به حدی است که شامل دشمنان نیز وی می‌شود: «اکنون با دوست و با معشوق صبرِ من چنان بود. تا با بیگانه صبرم چگونه باشد» (همو، ۲۹). شمس در بیانی موجز و مختصر صبر را چنین تعریف می‌کند: «صبر افتادن نظر است بر آخر کار و معنی بی‌صبری نارسیدنِ نظر است به آخرِ کار» (شمس تبریزی، ۵۶:۱۳۷۳)

شمس در جایی از مقالات برای صبر به داستان ایوب پیامبر که نماد و مظهر صبر است اشاره لطیفی می‌کند و انسان‌ها را به صبر دعوت می‌کند.

> عجب – این دوستیِ خدا را چه گونه چیزی می‌دانند این‌ها؟ این خدا که آسمان‌ها آفرید و زمین آفریدو این عالَم را پدید آورد، دوستیِ او همچنین آسان حاصل می‌شود که در آیی، پیش او بنشینی، می‌گویی و می‌شنوی؟ پنداری دکانتتماجی است که در آیی و بر آشامی؟ اَیوب با چندان کِرم جهتِ آن صبر می‌کرد تا به این دولت برسد (همان، ۷۳).
> من سخت متواضع باشم با نیازمندان صادق، امّا با نخوت و متکبّر باشم با دگران (همان، ۲۷۵).

شمس کودک استثنائی

شمس، کودکی پیش رو و استثنائی بوده است. از همسالان خود کناره می‌گرفته است. پیوسته، به وعظ و درس، روی می‌آورده است. خواندن کتاب را به شدت دوست می‌داشته است و از همان کودکی، درباره‌ی شرح حال مشایخ بزرگ صوفیه، مطالعه می‌کرده است (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۷۷).

شمس تبریزی از کودکی در مطالب مذهبی کنجکاو بوده، و اختلافات مذهبی اشعریّه و مشبّهه و معتزله و قدریه در نظرش کودکانه تلقی می‌شده و اندیشهٔ آنان را در معرفت اسرار قرآن و خداشناسی رسا می‌دانسته است و احاطه‌ی وی به علم تفسیر از اینجا معلوم می‌شود که آیهٔ «لکم دینکم ولی دین» را که در آخر سورهٔ کافرون است مانند همه مفسران قرآن از آیات منسوخه می‌شمارد (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: مقدمه مصحح).

نتیجه‌گیری

شیخ اجل سعدی می‌فرمایند:

تـا مـرد سـخن نگفتـه نباشـد عیـب و هنـرش نهفتـه باشـد

شناخت شخصیت‌هایی همچون شمس که از خود سخنی به یادگار نگذاشته‌اند کاری بسیار سخت و مشکل می‌باشد. تنها منبع مربوط به اقوال این بزرگ کتاب مقالات شمس می‌باشد،که توسط شاگردانش جمع شده است ولی، کتاب انسجام طبیعی خود را ندارد و سخنان گاهی پریشان هستند، اما از همین گفته‌های مختصر می‌توان پی به شخصیت عظیم این عارف جلیل القدر برد، همو که از محمد جلال‌الدین بلخی، مولانا ساخت.

علاوه بر مقالات اذکار و ارادات مولانا نیز دریچه‌ای به شناخت، این ابر مرد می‌گشایند: با توجه به این منابع می‌توان چنین نتیجه گرفت که شمس، فردی درون‌گراست و همین باعث ناشناخته ماندن وی شده، تواضع از صفات بارز وی، است چراکه خود را بری از هرگونه کرامت می‌داند. صبوری و در عین حال کم حوصلگی از جمله دیگر ویژگی‌های وی، می‌باشد. از شمس به عنوان فردی تندخو و بداخلاق، نیز یاد شده است. تندخویی که به زیور تیز بینی، وارستگی و سخنوری نیز آراسته است.شاید به جرات بتوان گفت که بهترین و صحیح‌ترین نظر در رابطه با شناخت شمس، همان بیان مولانا است که وی انسانی کامل است.

منابع

ـ آخرت دوست، وحید، (۱۳۷۸)، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شمس تبریزی، نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول
ـ تدین، عطاءالله، (۱۳۸۴)، بدنبال آفتاب از قونیه تا دمشق، بی نا، تهران، چاپ: دوم
ـ جامی، عبدالرحمان، (۱۳۷۰ش)، نفحات الانس؛ به کوشش محمود عابدی، تهران، ایران.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۱ش)، پله پله تا ملاقات خدا، انتشارات علمی، چاپ دوم، تهران، ایران.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۴)، سر نی، انتشارات: علمی و فرهنگی، تهران
ـ شمس تبریزی، محمد؛ (۱۳۷۳ش)، مقالات شمس، جعفر مدرس صادقی، نشر مرکز، تهران، ایران ، چاپ اول.
ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۸۷)، خط سوم، انتشارات: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و انتشارات: مطائی، تهران، چاپ: بیست و یکم
ـ صادقی، مدرس، (۱۳۷۳ش)، مقالات شمس تبریزی، نشر مرکز، تهران، ایران.
ـ عطاری کرمانی، عباس، (۱۳۸۳)، عشق عشق باز هم عشق زندگی پر ماجرای مولوی، نشر آسیم، تهران
ـ لوئیس، فرانکلین دین، (۱۳۸۴)، مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه: حسن لاهوتی، نشر: نامک
ـ موحد، محمد علی، (۱۳۷۹ش)، شمس تبریزی، انتشارت: طرح نو، تهران، ایران.

آفتاب آمد دلیل آفتاب
شمس در آینه ادبیات جهان بواسطهٔ ترجمه اشعار مولانا

حسین صبوری[1]
بهنام رجب‌پور[2]

چکیده

هر محل سخن از مولوی نقل محافل است، آوازه و تاثیر شمس تبریزی بر مولوی جزء جدایی‌ناپذیر محافل ادبی غرب و شرق می‌شود. در این مختصر تلاش بر آن است تا بواسطهٔ ترجمهٔ انگلیسی اشعار مولوی به بررسی آوازه و شناخت شمس تبریزی در ادبیات جهان نگاهی بیاندازیم. پیشینه تحقیق در دو بخش به اجرای ترجمه‌های مولوی در ادبیات جهان در زبان‌های مختلف و اصول و روش‌های ترجمهٔ شعر از منظر ترجمه‌ناپذیری شعر اختصاص دارد. داده‌های تحقیق شامل انتخاب تصادفی ۱۴ بیت از ۷ غزل از دیوان شمس مولوی است که نام و مدح شمس تبریزی هدف انتخاب بوده است. روش تحقیق شامل توضیح هفت راهبرد مهم و پربسامد در ترجمه شعر، به بررسی روش‌های ترجمه جان آرتور آربری پرداخته شده و نتیجه‌گیری می‌شود که راهبرد ترجمه شعر به نثر از مناسب‌ترین راهبردهای ترجمه برای معرفی مولوی و شمس تبریزی به ادبیات جهان می‌باشد.

واژگان کلیدی: مولوی، شمس تبریزی، دیوان شمس، ترجمه، راهبردهای ترجمه، مترجمان مولوی.

۱. کارشناس ارشد مطالعات ترجمه، مدرس دانشگاه شمس تبریزی خوی
۲. مدرس مدعو دانشگاه پیام نور خوی، کارشناس ارشد مطالعات ترجمه

مقدمه

بحر جستجوی نام و نشان شمس تبریزی در ادبیات جهان ناگزیر باید نگاهی به اشعار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی انداخت (در رابطه با اسم «مولوی» رجوع کنید به فروزانفر، ۱۳۶۶: ۴). در بیش از صدها شعر مولوی به مدح، ستایش، پرستش و البته جستجوی شمس‌الحق تبریزی در لابلای اشعار پرداخته است؛ استاد و شاگردی که با گذشت قرن‌ها دنیایی را مسحور و شیفتهٔ خود ساخته‌اند. معرفی مولوی بواسطه ترجمهٔ اشعار وی صورت گرفته است. در واقع، مولوی و شمس و شرح احوال ایشان باعث شدند تا مترجمان زبده و مشهور دست به کار شوند و گام‌هایی برای اجرای ترجمه به سبب معرفی آوازه و شهرت ایشان در ادبیات جهان بردارند.

همچون سایر شعرا از قبیل حافظ و سعدی، شمس و مولوی چنان دنیای عرفان و ادبیات را متحول کردند که سبب پیدایش داستان‌ها، اقتباس‌ها، نقاشی‌ها، فیلم‌ها، موسیقی‌ها و صدها آثار علمی و ادبیِ ملّی و بین‌المللی شده‌اند. با گشت و گذار در جهان، لوئیس (۲۰۰۰) به صورت مفصل و به روز این اقدام‌ها را گردآوری و مورد تحلیل قرار داده است. اگر کمی دقیق شویم، می‌توان نتیجه گرفت که سبب گسترش آوازهٔ هرگونه اثری در هر فرهنگی باید ترجمه انجام داد. در معنای لغوی و البته آسان، ترجمه یعنی انتقال متن مبدأ به زبان مقصد. در معنای تخصصی، ترجمه بمعنای تبدیل عناصر متنی از زبان مبدا به عناصر متنی زبان مقصد به همراه برقراری اصل تعادل در مقیاس صورت، معنی، هدف، فرهنگ، فلسفه، جامعه‌شناختی، روانشناختی و زبانشناسی است (کَتفورد، ۱۹۶۵: ۲۰؛ ماندِی، ۲۰۱۶: فصل‌های ۳ الی ۱۰).

شعر در حوزهٔ متون ادبی قرار می‌گیرد. ترجمه شعر نیز بدین گونه است. یعنی در حوزهٔ ترجمه ادبی قرار می‌گیرد (نیومارک، ۱۹۸۸: ۱۶۳) چرا که برخی از ویژگی‌های زبان ادبی را حمل می‌کند. تنها تفاوت میان متون شعر و متون ادبی از قبیل داستان‌ها و رمان‌ها در اجرای وزن، آهنگ و ایجاز می‌باشد. از دیدگاه سنّتی ترجمه، شعر ترجمه‌ناپذیر است (مشیری، ۱۳۷۹). از دیدگاه نوین و به مدد متغیرهای موجود در علم مطالعات ترجمه، شعر ترجمه‌پذیر می‌شود (ن.ک: خرمشاهی، ۱۳۹۰: ۲۸۵).

هدف از اجرای تحقیق معرّفی کمالات و ادب شمس تبریزی به ادبیات جهان است. از آنجائیکه شمس تبریزی اثری مکتوب از خود به یادگار نگذاشته است امّا مولوی را چنان تحت تأثیر خود قرار داده است که تا آخرین دم مرگ استادش را فراموش نکرد و خود را فقط خادم و شاگرد شمس تبریزی می‌دانست که از لابلای اشعار وی بوضوح مشخص است. معرفی به فرهنگ‌های دیگر همیشه نیازمند اجرای فرآیندهای ترجمه است که مستلزم فراخوانی اصول و روش ترجمه متون شعری است. با ترکیب نظریهٔ پذیرش در ادبیّات (اصل) و تحویل نثر و متن عامه‌پسند در ترجمه شعر (روش) می‌توان نتیجه گرفت که شعری مورداستقبال فراوان و پرمخاطب (پذیرش) خواهد بود که روان، ساده و قابل درک باشد.

مروری بر پیشینه تحقیق
ترجمهٔ شعر مولوی و معرفی شمس

شروع ترجمه‌های اشعار مولوی از همان سال‌های بعد از وفات وی اتفاق افتاد که برای شروع کار می‌توان یک نمونه کژتابی در ترجمه مثال آورد. در این مورد، مترجمان مولوی «ذوق‌ورزی نابجایی» بخرج داده

بودند و ۳۴۰۰ غزل مولوی را که برای ترجمه نیافته بودند و بر مبنای ترجمهٔ انگلیسی خودشان غزلی به فارسی سروده بودند که به نظر خرمشاهی (۱۳۹۰: ۱۱۸) خودشان را بی‌جهت دچار لزوم مالایُلزم کرده بودند. به دیدگاه خرمشاهی، ترجمه‌ای منثور، ساده و سرراست (مستقیم) می‌تواند شرط امانتداری را در چنین مواردی رعایت کند. به زعم خرمشاهی، وزن دادن به جمله‌ها و عبارت‌ها در ترجمه و آفرینش شعر امتیازی نیست (خرمشاهی، ۱۳۹۰: ۱۱۹).

نام و آوازهٔ شمس و مولانا در ادبیات غرب و بالاخص آمریکا را می‌باید مدیون کلمن بارکس در کتاب رومی مصوّر دانست. ترجمهٔ بارکس باعث شد تا بروکسیر[۱] به زیارت آرامگاه مولوی رود و دین و مذهب مولوی را تمجید نماید (همان منبع). انتشارات پیر و کتاب‌های صوفی[۲] بمناسبت هفتصدوپنجاهمین سالگرد دیدار مولوی با شمس، بارکس و یک گروه آوازخوانی را در باشگاه سمفونی منهتن گردهم آورد تا اشعاری از مولوی دکلمه کنند و حاصل کار آنها تدوین فیلم «سه ماهی»[۳] براساس داستانی از مولوی بود (آذر، ۱۳۹۲: ۳۱۲).

در فرانسه کلمان هوار کتابی با عنوان «*قونیّه، شهر درویشان چرخان؛ خاطرات سفر به آسیای میانه*» نوشته بود؛ موریس بارس نیز سفرنامه‌ای به نام «*جستجو در سرزمین‌های خاور*» نوشت که احوالات صوفیان و رقص سماع را دربرداشت. در آلمان هگل، فون بونسِن و فردریش روکرت تحت‌تأثیر تاثیر اشعار مولوی و دیدار وی با شمس بواسطهٔ ترجمه‌های تولوک قرار گرفته بودند. (همان، ۳۱۵-۳۱۳).

فرانسویان دیرتر از سایر نقاط جهان به مولوی و شمس رسیدند چراکه محققان بزرگ فرانسه در آثار شرقی خود اصلاً مولوی را نمی‌شناختند و حتّی سخنی در میان نبود. فرانسه شناخت افکار مولوی و شمس را مدیون تلاش‌های اِوا دو ویترای مِیروویچ[۴] روسی از دههٔ ۱۹۷۰ میلادی است. ویترای نیز پیشرفت خود را مدیون آموزش‌های اقبال لاهوری می‌داند و زندگی خود را براساس افکار و اندیشه‌های شمس و مولانا با تألیف «*جلال‌الدین رومی و طریقت مولویان چرخزن*» (۱۹۸۲)، «*رومی و تصوف*» (۱۹۷۷) و ترجمه دیوان شمس (۱۹۷۳)، *فیه‌مافیه* و *مقالات* سپری کرد (آذر، ۱۳۹۲: ۳۳۲-۳۳۱).

تاثیر شمس بر مولوی چندان بود که آنه‌ماری شیمِل،[۵] زادهٔ آلمان، نام کتاب خود را *شکوه شمس*[۶] نهاد و به بررسی زندگینامه، اندیشه‌ها، عرفان، آثار مولوی و تاثیر شمس بر وی پرداخت. شیمِل یک بار توانسته است جایزهٔ «جیورجیو لوی دلاوید»[۷] را در مقام «مولوی‌شناس بزرگ» از آنِ خود کند (همان، ۳۱۷). «مرکز مطالعات خاورمیانهٔ گرونبام»[۸] اهدا کنندهٔ این جایزه است و فعالیت‌های بی‌نظیری در ارتباط با شمس‌شناسی و مولوی‌شناسی انجام داده است و جلسه‌هایی منظم با نام «میراث رومی» برگزار می‌کنند. شیمل در ۱۹۵۴ در مجلس ترکیه سخنرانی کرد و ترجمه‌ای و به زبان ساده و قابل فهم برای مردم عادی به میراث گذاشت (آذر، ۱۳۹۲: ۳۳۰-۳۱۶).

زِتِر ستین[۹] دفتر سوم مثنوی را با کمک ترجمه‌های آلمانی تولوک به زبان سوئدی ترجمه کرد و به متعاقب آن ناتان سودربلوم،[۱۰] فردریش هایلر[۱۱] و میرکا الیاده[۱۲] (محقق رومانیایی) تحت تاثیر قرار گرفتند. فریتز مایر[۱۳] از محققان آلمانی است که توجه خاصی به *مقالات* شمس داشته است (آذر، ۱۳۹۲: ۳۳۰-۳۱۷).

بدلیل این که آرامگاه ابدی مولانا در شهر قونیّه ترکیه قرار دارد، ارادت مردم ترکیه به ایشان بیش از

سایر نقاط جهان مشهود است به طوری که به وی لقب «حضرت مولانا» را به شایستگی داده‌اند و ایشان را هم‌شأن پیغمبران خدایی قرار داده‌اند. روزانه هزاران نفر از آرامگاه مولوی در قونیه بازدید می‌کنند و در صحن حرم به راز و نیاز می‌پردازند. بنابراین بدیهی است که ترکیه شارحان، محققان و مترجمان فراوانی در این باره تربیت کرده باشد که در جدول زیر خلاصه‌ای از اسامی ایشان آورده می‌شود:

جدول -۱ مترجمان اهل ترکیه (آذر، ۱۳۹۲: ۳۳۹-۳۳۴)	
۱ – گلشهری: اولین مترجم ترک‌زبان مثنوی در فلات آناتولی	۲ – فیضا... ساجد اولکو: ترجمهٔ منظوم دفتر اوّل مثنوی
۳ – درویش شیخ محمد نظامی: مترجم دفتر اوّل مثنوی	۴ – کوتوکچی حایری بیگ (م. ۱۸۹۱)
۵ – نحیفی سلیمان افندی (م. ۱۷۴۹)	۶ – محمد خلوصی کونری (م. ۱۹۶۱)
۷ – آمیل ابن چلپی (م. ۱۹۹۰)	۸ – ولد چلپی ایربوداک (م. ۱۹۸۵): ترجمه‌اش بیشتر مورد استقبال بود و در مدارس با عنوان «آثار کلاسیک شرق» تدریس می‌شود.
۹ – سلیمان حایری بیگ	۱۰ – شفیق جان: ترجمه از متن مثنوی نیکلسون با عنوان «ترجمهٔ مثنوی با شرح موضوعات»
۱۱ – بنی شهری عونی بیگ	۱۲ – محمد فاروق تونجا (م. ۱۹۸۲) به همراه ابراهیم حقی قونیه‌ای: ترجمهٔ ۲۱۳ بیت از دفتر اوّل مثنوی
۱۳ – آبنوس سید غالب	۱ -۴ فیض حالیجی: مترجم مثنوی ۲۰۰۱ بیت بصورت نظم
۱۵ – کارا شمسی دده	۱۶ – عبدا... اوزدمیر حاجی اوغلو: ترجمهٔ ۱۲۱۲ بیت مثنوی به زبان ساده
۱۷ – فضلا... رحمانی	۱۸ – ایوب نجاتی پرهیز
۱۹ – حسن نظیف دده بنی شهری	۲۰ – ویسل اوکسوز
۲۱ – احمد عونی کوناک: مترجم سه دفتر مثنوی	۲۲ – رشدی شارداغ
۲۳ – آ. یاغمور تونالی	۲۴ – نوید ارگین (۲۰۰۰)

در زیر اسامی چند از مترجمان آثار مولوی می‌پردازیم که تاثیر بسزایی در شناساندن مولوی و شمس به مغرب زمین داشته‌اند:

رینولد الین نیکلسون:[۱۴] سی ساله بود که زبان فارسی را یاد گرفته و دیوان شمس و مثنوی معنوی را مطالعه کرد و براساس موضوع‌های فلسفی شعرهایی برگزید و با نام «جانِ جان» آنها را ترجمه کرد. در سال ۱۹۲۴، بخش‌هایی از فیه‌مافیه را ترجمه کرد. از مهم‌ترین کارهای نیکلسون ترجمه و شرح مثنوی معنوی است. ۲۵ سال صرف تصحیح انتقادی *مثنوی* کرد و نه تنها سلامت و بینایی خود را بر سر آن گذاشت بلکه با فراهم‌سازی یک دورهٔ هشت جلدی توانست یک دنیا شور و شیفتگی به مولوی و شمس تبریزی تقدیم کند. نیکلسون ۴۷ سال هم و غم خود را صرف تحقیق و ترجمهٔ آثار مولوی ساخته بود (آذر، ۱۳۹۲: ۳۲۳-۳۲۲، ۳۲۸).

آرتور جان آربری:[۱۵] شاگرد کوشای نیکلسون بود و همانند استادش عاشق و شیفتهٔ مولوی شده بود.

ترجمهٔ چند رباعی از مولوی، *فیه‌مافیه*، تقریرات مولوی، دویست حکایت از مثنوی و ترجمه قرآن مجید در کارنامهٔ ترجمه‌ای آربری است. در سال ۱۹۶۳، آربری به درخواست احسان یارشاطر چهارصد غزل مولوی را با زبان انگلیسی فصیح و قابل‌فهم ترجمه کرد. از دیدگاه آربری، مولوی هم‌مرتبه و هم‌شأن پدران شعر انگلیس همچون جفری چاسر و ویلیام شکسپیر است (آذر، ۱۳۹۲: ۳۲۴–۳۲۳). دو متغیر «فصیح» و «قابل‌فهم» از عناصر ترجمه‌ای هستند که به آنها خواهیم پرداخت. آذر (۱۳۹۲: ۳۲۸–۳۲۴) استنباط می‌کند که آربری، خلیفه عبدالحکیم هندی و شاگردش افضل اقبال نتوانسته‌اند در شناخت شخصیت مولوی موفق باشند.

سِر ویلیام جونز: زحمت‌های زیادی برای ترجمه متون فارسی کشید و سبب گرویدن بسیاری از محققان به زبان و ادبیات فارسی شد. وقتی به ترجمهٔ مثنوی رسید، دیگر کارهای خود را رها کرد و تمام وقت به ترجمه مولوی می‌پردازد.

اصول و روش ترجمهٔ شعر

ترجمه شعر تاریخی دوهزار ساله دارد (کونولی، ۲۰۰۱). شعر از دیدگاه سنّتی ترجمه‌شناسان و زبانشناسان ترجمه‌ناپذیر تلقّی می‌شد چون رابطه‌ای مستقیم با پدیدهٔ پیچیدگی زبان و ویژگی خلاقیّت فردی دارد. رابرت فراست بیان می‌دارد که شعر چیزی است که در ترجمه از دست می‌رود (به نقل از کونولی، ۲۰۰۱). «اگر ترجمه را مانند عمل جرّاحی فرض کنیم، ترجمهٔ شعر شاید مانند جرّاحی پلاستیک (ترمیمی و زیباسازانه) باشد» (مشیری، ۱۳۷۹) پس می‌بینیم که فرزانگان ادبیات بیشتر نگران از بین رفتن ظرافت‌های شعری در ترجمه هستند. شعر در دهه‌های اخیر با استمدادطلبی از راهبردهای ترجمه به هر شکل ممکن ترجمه می‌شود اگرچه گاهی محصول ترجمه در «بوتهٔ نقد نامطلوب» قرار می‌گرفت (صفوی، ۱۳۸۲). اگر ترجمه شعر را در مقابل ترجمه نثر با متغیرهای صورت و محتوا قرار دهیم، می‌توان مشاهده کرد که رابطهٔ میان صورت و محتوا در شعر بسیار ناگسستنی‌تر از ترجمهٔ نثر است (عباسی و منافی اناری، ۱۳۸۲). این گفته بدین معناست که هرگونه دستکاری در یا غفلت از هر جزء کوچک در شعر مبیّن بهم‌خوردن پیوند صورت و محتوا (معنی) بوده و درنتیجه پیام‌های نهفته در شعر به صورت ناقص به مخاطبان ارسال خواهند شد. پس در اینجا لازم است که مترجم شعر تاحدممکن سررشته‌ای در ادبیات شعر و تفسیر شعر داشته باشد. سقراط در دفاعیّاتش می‌آورد که خوانندگان گاهی بیشتر از مؤلف و شاعر می‌دانند و معنای یک شعر نه در اندیشه شاعر بلکه در خود متن و برداشت خواننده از آن نهفته است. (کونولی، ۲۰۰۱). در ترجمهٔ شعر نه صورت بلکه محتوا از دیدگاه فرهنگ‌محوری[۱۶] منزلگاه دشواری‌ها است (همان)، بدین معنی که شعر زائیدهٔ ذهن فرهنگی شاعراست. اشعار مولوی نیز از این قاعده مستثنا نیستند بویژه زمانی که شمس را ملاقات می‌کند و در مدح استاد خود شعرها می‌سراید که اشعاری کامل فرهنگی هستند.

از دیدگاه زبانشناختی نحو چامسکی (۱۹۶۵) و نظریه‌های ترجمه‌ای نایدا (۱۹۶۹)، اگر به توان به ژرف ساخت متن مبدأ دست یافت، می‌توان ظاهری زیبا به همراه پیام سالم آفرید، حتی اگر ترجمه خیلی ساده باشد.

شعر را باید غالباً تفسیری ترجمه کرد تا بتوان به مولفهٔ فرهنگ‌مندی دست یافت. ترجمهٔ تفسیری یعنی استفاده از یادداشت‌های پانوشتی و افزوده‌های تفسیری درون متن در پرانتز یا قلاب (خرمشاهی، ۱۳۹۰: ۲۸۴). از دید خرمشاهی، اشعار مولوی نه تنها دارای عمق معنایی بلکه دارای اعماق صوری و معنایی فراوان هستند که برای فهم مردم به نثر نسبتاً ساده‌ای باید ترجمه شود. (خرمشاهی،۱۳۹۰: ۲۸۵-۲۸۴) بیان می‌دارد که چنین ترجمه‌ای می‌تواند «شر ناگزیر» محسوب شده و نفس شعر و رونق و رمق آن گرفته می‌شود.

چارچوب تحقیق: انواع ترجمهٔ شعر

لفور (۱۹۷۵) براساس تحلیل خویش از ترجمه‌های گوناگون از شعر ۶۴م کاتولوس، نویسندهٔ رومی، (بررسی موردی در یک دورهٔ صد ساله) روی هم رفته هفت راهبرد مختلف را برای ترجمهٔ شعر معرفی می‌کند که فراگیر و عمومی هستند و در ترجمه آثار شعری یا یکی یا بیش از یک مورد همواره بکار می‌رود. لفور در کل معتقد است که هرگاه قافیه و وزن بر مایه‌های از پیش برگزیده و از پیش تعیین شده تحمیل شود، تلاش برای یافتن یک راه‌حل قابل قبول از آغاز محکوم به شکست است و فقط کاریکاتوری از متن مبدأ تولید شود (۱۹۷۵: ۴۹، ۶۱).

ترجمه بی‌قافیه (Blank Verse)

مترجم در ترجمهٔ بی‌قافیه موظف است بین یک پیش‌بینی‌پذیری کلّی وزنی و ضرورت فراهم آوردن برخی تغییرهای وزنی پراکنده تعادل ایجاد کند. با استفاده از ابزارهایی همچون اختصار ابیات، توقیف معانی و تغییر آرایش واژه‌ها می‌توان به این دو هدف دست یافت. ترجمه بی‌قافیه نسبت به رویکردهای دیگر همچون ترجمهٔ وزن‌دار و ترجمهٔ قافیه‌دار محدودیت کمتری دارد. در مقایسه با راهبردهای دیگر که مستلزم ترجمه به نظم هستند، ترجمهٔ بی‌قافیه صحت بیشتر و درجهٔ بالاتری از ادبیت دارد. تنها ضعف این نوع ترجمه این است که بر یک بعد اصلی متن مبدأ به بهای از بین بردن دیگر ابعاد متمرکز می‌شود (مقایسه کنید با ترجمهٔ وزن‌دار) و چه بسا به متون مقصد بدساخت، تحریف شده و گاه بی‌معنی بیانجامد (لفور، ۱۹۷۵، ۷۶). ترجمهٔ بی‌قافیه متنی همانند شعر نو فارسی حاصل می‌دهد.

ترجمه وزن‌دار (Metrical)

از آنجایی که ترجمهٔ وزن‌دار درصدد حفظ وزن متن مبدأ در متن مقصد است، پس این راهبرد بدنبال تعادل فقط در یک سطح (وزن) می‌باشد. از نظر لفور، ترجمهٔ وزن‌دار «محدودیتی بسیار شدید است که بر متن مقصد تحمیل می‌شود. در جریان این تحمیل، تمامی عناصر و ویژگی‌های شعری متن مبدأ فقط فدای وزن می‌شوند. اگر متن مبدأ یک شاهکار شعری باشد، ترجمهٔ وزن‌دار گزینهٔ خوبی برای ترجمهٔ این آثار نیست چون ویژگی‌های شعری دیگر را پایمال می‌کند (لفور، ۱۹۷۵: ۳۷، ۴۲، ۶۱).

ترجمه قافیه‌دار (Rhymed)

این ترجمه وزن خود را می‌آفریند و از متن مبدأ نسخه‌برداری نمی‌کند. ترجمهٔ قافیه‌دار همانند بیشتر راهبردهای ترجمه‌ای منحصراً بر یک جنبهٔ متن مبدأ متمرکز می‌شود نه بر کل متن. از نظر شاتلورث و کاوی، ۱۹۹۷: ۲۳۴)، این تنها چیزی است که مترجم شعر باتوجه به پیچیدگی‌های زیاد شعر می‌توانند انجام دهند.

تقلید یا برداشت (Imitation / Interpretation)

لفور تقلید یا برداشت را اصلاً ترجمه بشمار نمی‌آورد. از نظر وی، تقلید یعنی خلق یک شعر «تازه» که فقط در نقطهٔ آغاز (مطلع شعر) با هم مشترک هستند (۱۹۷۵: ۷۶). متنی که بواسطهٔ تقلید ساخته می‌شود بیشتر شبیه ترجمهٔ آزاد است و متنی دگرگون در مقایسه با متن مبدأ است. صرف‌نظر از پایایی و روایی تحقیق کلاهی و امامیان‌شیراز (۲۰۱۲)، برداشت یا تقلید یک راهبرد پربسامد برای ترجمهٔ شعرهای نو محسوب می‌شود.

ترجمه تحت‌اللفظی (Literal)

در ترجمهٔ شعر استفاده از رویکرد تحت‌اللفظی بسیار مشکل‌آفرین است زیرا مترجم با ساختارهای از پیش‌برگزیده و از پیش تعیین شده کار می‌کند و محدودیت‌های زیادی دارد. لفور نتیجه می‌گیرد که چون نمی‌توان برای عناصر زبان مبدأ در زبان مقصد معادل‌های مستقیمی یافت، رویکرد تحت‌اللفظی در عمل و در سطح هنری نامیسّر است. از دید لفور، راهبرد تحت‌اللفظی یعنی اجرای عقب‌نشینی‌های خیلی زیاد و همزمان تظاهر به طرفداری از متن مبدأ است. (لفور، ۱۹۷۵: ۶۱، ۲۸). کلاهی و امامیان‌شیراز (۲۰۱۲) ترجمهٔ تحت‌اللفظی را بصورت نادرست با ترجمهٔ واژه به واژه برابر می‌دانند. ترجمه واژه به واژه آن است که ترجمه کلمه‌ای در زبان مبدأ درست زیر آن کلمه بدون درنظرگرفتن ساختاری اجرا می‌شود، درحالی که ترجمهٔ تحت‌اللفظی ساختارها را منطبق با ساختار زبان مبدا می‌کند.

ترجمه واجی یا هم‌آوا (Phonemic / Homophonic)

مترجم تلاش دارد تا بیش از هرچیز به امانتداری در سطح آوای متن مبدأ پایبند باشد تا متن مقصدی بیآفریند که «تصویر آوایی» متن مبدأ را تقلید می‌کند. در ترجمهٔ واجی، آوا، وزن و نحو زبان مبدأ در زبان مقصد تولید می‌شود. شباهت آوایی در سراسر چنین متن مقصدی نهفته است. در نگاه اوّل شاید بنظر برسد که این راهبرد از نظر افرادی که معتقدند شعر نباید ترجمه شود ایده‌آل باشد، امّا لفور از این نوع ترجمه انتقاد می‌کند و معتقد است که تولید نحوهای شخصی و پیچیده می‌تواند متنی بدساخت و فاقد هرگونه معنا در زبان مقصد بیآفریند (لفور، ۱۹۷۵: ۲۱، ۹۵).

شعر به نثر (Poetry into Prose)

مترجم در این راهبرد می‌کوشد برخی از ویژگی‌های شعریِ متن اصلی (و نه همهٔ آنها) را به متن

مقصد انتقال دهد. عقاید در این خصوص متفاوت است. برای مثال، تایتلر ترجمهٔ شعر غنایی به نثر را «مضحک‌ترین کار» می‌داند (۱۹۷۱/۱۹۷۸: ۲۰۷؛ به نقل از شاتلورث و کاوی، ۱۹۹۷: ۲۰۱). از سوی دیگر، موری معتقد است که «نباید قیدوبندهای مربوط به وزن یا قافیه بر ترجمه تحمیل شود» زیرا مانع از شروع ترجمهٔ شعر می‌شود (۱۹۲۳: ۱۲۹؛ به نقل از شاتلورث و کاوی، ۱۹۹۷: ۲۰۱). لفور ترجمهٔ شهر به نثر را «صحیح و در مقایسه با ترجمهٔ منظوم، نزدیک‌تر به متن مبدأ» می‌داند چون همانند راهبرد واجی به دور از عناصر بی‌روح کننده است و البته گاهی نیز شاید موازنه‌ای ناپایدار میان نظم و نثر برقرار نماید (لفور، ۱۹۷۵: ۴۲). در کلام آخر، مترجمی که این راهبرد را برمی‌گزیند همچنان ملزم به فعالیت در محدودهٔ قیدوبندهای فراوانی است که درنهایت از تاثیر کلی متن ادبی می‌کاهد (شاتلورث و کاوی، ۱۹۹۷: ۲۰۱).

روش تحقیق

لفور (۱۹۷۵) بیان می‌دارد که ترجمه بی‌قافیه بهتر از ترجمه‌های قافیه‌دار و وزن‌دار است چون محدود کنندگی کمتر دارد. ترجمه قافیه‌دار و ترجمهٔ وزن‌دار در یک نقطهٔ مشترک هستند که آنها پیام و معنا را که از مهم‌ترین عناصر کلیهٔ متون و بویژه متون ادبی هستند نادیده می‌گیرند. پس تا به اینجا، ترجمه بی‌قافیه اولویت تحقیق است. تقلید یا برداشت نیز از نظر لفور (۱۹۷۵) ترجمه محسوب نمی‌شود چون یک بازنویسی (نوشتار جدید) بوجود می‌آورد. ترجمهٔ تحت‌اللفظی نیز عملکرد مطلوبی در ترجمه‌های شعر ندارد چون فقط در اندیشهٔ مطابقتِ ساختار است. ترجمهٔ واجی نیز چون نحوهای شخصی پیچیده و نه ساختار و نه معنای درستی تولید می‌کند، مورد قبول واقع نمی‌شود. با اینکه ترجمهٔ شعر به نثر شاید از تاثیر متن ادبی بکاهد ولی عملکردی مناسب و مطلوب می‌تواند به دست دهد. پس ترجمهٔ شعر به نثر و ترجمهٔ بی‌قافیه چارچوب نظری این تحقیق را تشکیل می‌دهند. بنابراین با بررسی ترجمه‌های جان آرتور آربری از اشعار دیوان شمس خواهیم دریافت که آیا مترجم توانسته است از منظر نظریه‌های ترجمه‌ای خوب عمل کند و درنتیجه باعث معرفی شمس و مولوی به ادبیات جهان (به زبان انگلیسی) باشد.

تحلیل داده

نمونه‌های تحلیل داده به صورت تصادفی از دیوان شمس مولوی، قسمت غزلیات انتخاب شده است. نمونه‌ها شامل ۷ دوبیتی آخر از غزل‌های ۶۴، ۳۲۱، ۵۲۸، ۶۵۶، ۶۶۲، ۱۰۹۵ و ۱۱۸۵ است. در این انتخاب تلاش بر آن است تا نام شمس تبریزی در بیت‌ها باشد. به دلیل بررسی قافیه‌ها دوبیت انتخاب شده است.

نمونه شماره ۱- غزل شماره ۶۴: تو دیدی هیچ عاشق را که سیری بود ازین سودا	
زهی دلشاد مرغی کو مقامی یافت اندر عشق به کوه قاف کی یابد مقام و جای جز عنقا زهی عنقای ربانی شهنشه شمس تبریزی که او شمسیست نی شرقی و نی غربی و نی در جا	Splendid, happy bird that has found a dwelling in love! How should any but the ‘Anqa find place and lodging in Mount Qaf? Splendid, lordly ‘Anqa, Emperor Shams-i Tabriz! For he is the Sun neither of the east nor of the west, nor of any place. (Arberry, 2008: 45)

مشاهده می‌شود که آربری برای غزل شماره ۶۴ راهبرد شعر به نثر را انتخاب کرده است و نه تنها از کاهش ادبی آن نکاسته است بلکه آنرا بخوبی نگاشته است. این ترجمه نوعی ترجمهٔ بی‌قافیه نمی‌باشد چون آربری از اصول برقراری تعادل در سطح شعر نو استفاده نکرده است که نشان از توانایی مترجم در برگردان اشعار دارد. «شمس تبریزی» در اینجا به صورت (Shams-i Tabriz) ترجمه شده است.

نمونه شماره -۲ غزل شماره ۳۲۱: آن خواجه را از نیم شب بیماریی پیدا شده ست	
تو عشق را چون دیده‌ای از عاشقان نشنیده‌ای خاموش کن افسون مخوان نی جادوی نی شعبده‌ست ای شمس تبریزی بیا ای معدن نور و ضیا کاین روح باکار و کیا بی‌تابش تو جامدست	When did you ever see love? You have never heard from lovers; keep silent, chant no spells; this is not a case for magic or jugglery!" Come, Shams-i Tabrizi, source of light and radiance for this illustrious spirit without your splendour is frozen and congealed. (Arberry, 2008: 68-69)

ترجمه غزل شمارهٔ ۳۲۱ نیز بصورت ترجمه شعر به نثر است. این ترجمه نوعی ترجمه بی‌قافیه نیست چون به ویژگی‌های شعر نو در آن دیده نمی‌شود. «شمس تبریزی» در اینجا به صورت (Shams-i Tabriz) ترجمه شده است.

نمونه شماره -۳ غزل شماره ۵۲۸: آن کیست آن آن کیست آن کو سینه را غمگین کند	
با ذوق مسکین رستمی بی‌ذوق رستم پرغمی گر ذوق نبود یار جان جان را چه باتمکین کند دل را فرستادم به گه کو تیز داند رفت ره تا سوی تبریز وفا اوصاف شمس الدین کند	With rapture the poor wretch is a Rustam, without rapture. Rustam is one full of grief; but for rapture, how would the Friend of the Soul stablish the soul? I sent forth my heart timely (for it knows swiftly to travel the way), to carry the description of Shams-i Din to the Tabriz of fidelity. (Arberry, 2008: 92)

ترجمه غزل شماره ۵۲۸ از راهبرد ترجمهٔ شعر به نثر تبعیت می‌کند. ترجمهٔ غزل شماره ۵۲۸ ترجمه بی‌قافیه همانند شعر نو نیست. «شمس‌الدین» بصورت Shams-i Din ترجمه شده است.

نمونه شماره -۴ غزل شماره ۶۵۶: مرغان که کنون از قفس خویش جدایید	
گر هند وگر ترک بزادیت دوم بار پیدا شود آن روز که روبند گشایید ور زانک سزیدیت به شمس الحق تبریز والله که شما خاصبک روز سزایید	Whether you are born Hindu or Turk a second time will become clear on the day when you remove the veil. And if it be that you have been worthy of Shams al-Haqq of Tabriz, by Allah, you are the high chamberlains of the day of retribution. (Arberry, 2008: 109)

ترجمه غزل شماره ۶۵۶ از راهبرد ترجمهٔ شعر به نثر تبعیت می‌کند. ترجمهٔ غزل شماره ۵۲۸ ترجمه بی‌قافیه همانند شعر نو نیست. «شمس‌الدین» به صورت Shams-i Din ترجمه شده است.

نمونه شماره ۵- غزل شماره ۶۶۲: اگر عالم همه پر خار باشد	
The soul of the lover knows nothing of fodder-eating, for the souls of lovers are vintners of fine wine. In Shams al-Din-i Tabrizi you will discover a heart which is at once intoxicated and every sober. (Arberry, 2008: 110)	علف خواری نداند جان عاشق که جان عاشقان خمار باشد ز شمس الدین تبریزی بیابی دلی کو مست و بس هشیار باشد

غزل شماره ۶۶۲ بصورت نثر روان ترجمه شده است و همزمان نوعی ترجمه بی‌قافیه نیست (لازم به یادآوری است که این گفته دلالت بر ترجمهٔ قافیه‌دار بودن نمی‌کند). «شمس‌الدین تبریزی» بصورت Shams al-Din-i Tabrizi ترجمه شده است.

نمونه شماره ۶- غزل شماره ۱۰۹۵: داد جاروبی به دستم آن نگار	
The day is gone, and my story has not grown short - O night and day put to shame by his tale! King Shams al-Din-i Tabrizi keeps me intoxicated, crop-sickness upon crop-sickness. (Arberry, 2008: 157)	روز رفت و قصه‌ام کوته نشد ای شب و روز از حدیثش شرمسار شاه شمس الدین تبریزی مرا مست می‌دارد خمار اندر خمار

غزل شماره ۱۰۹۵ به صورت نثر ساده و قابل‌درک ترجمه شده است و همزمان ویژگی‌های شعر نو را ندارد. «شمس‌الدین تبریزی» به صورت Shams al-Din-i Tabrizi ترجمه شده است.

نمونه شماره ۷- غزل شماره ۱۱۸۵: چنان مستم چنان مستم من امروز	
Since We are nearer has been realized, I will not worship myself any more today. Do not tie up that tress, Shams al-Din-i Tabriz, for I am like a fish in this net today. (Arberry, 2008: 167)	چو نحن اقربم معلوم آمد دگر خود را بنپرستم من امروز مبند آن زلف شمس الدین تبریز که چون ماهی در این شستم من امروز

غزل شماره ۱۱۸۵ به صورت نثری قابل‌فهم ترجمه شده است و عاری از ویژگی‌های شعر نو می‌باشد. «شمس‌الدین تبریز» به صورت Shams al-Din-i Tabriz ترجمه شده است.

نتیجه‌گیری

تحلیل داده‌ها و یافته‌های تحقیق مبنی بر آنست که آربری (۱۹۶۸/۲۰۰۸) برای ترجمه غزلیات دیوان

شمس مولوی از روش ترجمه شعر به نثر (لفور، ۱۹۷۵) استفاده کرده است و اصول و شرایط امانتداری را با تخطی نکردن از راهبردهای ترجمه به خوبی و به زیبایی رعایت کرده است. به بیان دیگر، آربری از بار ادبی اشعار مولوی نه در سطح صوری و نه در سطح زیبایی‌شناختی کاسته است و در سایهٔ تلاش‌های مولوی‌پژوهی و شمس‌پژوهی خود به‌خوبی توانسته است مولوی و شمس (متن مبدأ) را به زبان قابل درک و روان به ادبیات غرب معرفی کند و گامی درست در تبیین اندیشه‌های این دو متفکر و استاد و شاگرد بزرگ برداشته است.

از منظر ترجمه‌ناپذیری شعر و ظرافت‌های متون ادبی می‌توان اظهار کرد که ترجمه شعر به نثر چون آسیبی به متن مبدأ وارد نمی‌سازد و به‌دور از هرگونه دستکاری در سطح خُرد (صورت: آوا، کلمه و ساختار) و سطح کلان (محتوا: معنی، پیام، مفاهیم فرهنگی، مفاهیم ایدئولوژیکی و تحلیل گفتمان) متن می‌باشد پس گزینه‌ای درست برای انتقال مفاهیم و اندیشه‌های شمس تبریزی و مولوی به جهانیان است. حاصل ترجمه شعر به نثر متنی ساده، روان، قابل‌درک و پرمخاطب است که هم‌ارز نظرهای خرمشاهی (۱۳۹۰)، صفوی (۱۳۸۲)، عباسی و منافی اناری (۱۳۸۲) و مشیری (۱۳۷۹) می‌باشد.

پی‌نوشت

1. Brookhiser
2. Pir Publications & Sufi Books
3. “The Intelligent Fish”, and “The Half Intelligent Fish”, and “Stupid Fish”
4. Eva de Vitary Meyerovich
5. Annemarie Schimmel (1922-2003)
6. The Triumphal Sun: A Study of the Words of Jalaloddin Rumi, London, Fine Books, 1978.
7. The Giorgio Levi Della Vida Award
8. The Center for Near Eastern Studies
9. Karl Vilhelm Zettersteen (1866-1953)
10. Nathan Soderblom (1866-1931)
11. Friedrich Heiler
12. Mircea Eliade
13. Freitz Meier (1912-1998)
14. Reynold Alleyne Nicholson
15. Arthur John Arberry
16. Culture-bound

منابع

ـ آذر، اسماعیل، (۱۳۹۲)، ادبیّات ایران در ادبیّات جهان، تهران، نشر سخن.
ـ خرمشاهی، بهاالدین، (۱۳۹۰)، ترجمه کاوی، نشر ناهید: تهران.
ـ صفوی، کوروش، (۱۳۸۲) نگاهی به فرآیند برگردان شعر، فصلنامه مطالعات ترجمه، سال اوّل، شماره ۲، صص. ۷۴-۶۵.
ـ عباسی، جمشید، منافی اناری، سالار، (۱۳۸۲). روش‌های ترجمه شعر: بازسازی صورت و معنا. فصلنامه مطالعات ترجمه، سال اول، شماره ۴، صص. ۷۳-۵۳.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۶۶)، زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، مشهور به محمد، تهران، نشر زوار.
ـ لوئیس، دی. فرانکلین، (۲۰۰۰)؛ مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب: دربارهٔ زندگی، معارف و شعر جلال‌الدین بلخی، ترجمه، حسین لاهوتی، (۱۳۸۵)؛ نشر نامک، تهران.
ـ مشیری، مهشید، (۱۳۷۹)، آیا شعر ترجمه‌پذیر است؟، مجموعه مقالات نخستین همایش ترجمهٔ ادبی، مشهد، صص. ۲۴۵-۲۳۹.

- Catford, J. (1965). A Linguistic Theory of Translation; London: OUP.
- Chomsky, N. (1965). Aspects of the Theory of Syntax. Massachusetts: MIT Press.
- David C, (2001). Poetry Translation, pp. 170-176, in Mona Baker, Routledge Encyclopedia of Translation Studies, Routledge: London and New York.
- Ergin, N. (2000). Divan-i Kebir. (Translation). LA, California: Echo Publication.
- Jalal al-Din Rumi (Malavi). (1968/2008). Mystical Poems of Rumi. Translator: John Arthur Arberry. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Kolahi, Sh., & Emamian Shiraz, M. (2012). Application of Lefevere's Seven Strategies in English Translations of Sohrab Sepehri's Poems. International Journal of Linguistics. Vol. 4, No. 4, pp. 450-467. DOI: http://dx.doi.org/10.5296/ijl.v4i4.2915.

- Lefevere, A. (1975). Translating Poetry: Seven Strategies and a Blueprint, Assen & Amsterdam: Van Gorcum.
- Munday, J. (2016). Introducing Translation Studies: Theories and Applications. Routledge: London and New York.
- Newmark, P. (1988). A Textbook of Translation. Prentice Hall: London.
- Nida, E. (1964). Toward a Science of Translating, Leiden: E. J. Brill.

خلق و خوی شمس

دیانا مرادیان[1]

چکیده

دراین مقاله خلق و خوی شخصیت اندیشمند و وارسته، شمس‌الدین ملک داد تبریزی، معروف به «شمس» که از شگرف‌ترین ستاره‌های آسمان عرفان ادب فارسی است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. شمس انسانی زجر دیده و ستم کشیده بود که روزگار او روزگار نامرادی‌ها و نامردمی‌ها بود و او را به سوی انزوا و درونگرایی سوق می‌داد و این درونگرایی ثمره‌ی ضعف وی نبود. بلکه گریز وی همه از آن رو بود که آسیبی به ضعیفان نرسد. آرزوی شمس آرمانشهری بود که در آن دو رنگی و زور و سلطه نباشد. زبان شمس در مقالات زبانی ساده و موجز است که مصالح عامه و واقعیت‌ها را در بر می‌گیرد که جرأت و بی باکی وی در بیان مطالب مورد توجه است. او با وجدانی بیدار و ضمیر آگاه در قبال نارسایی‌ها جامعه‌ی عصر خویش سکوت نمی‌کند ... شمس بر آنست که داستان انبیا در قرآن یک روند تاریخی نیست، بلکه روند وجودی است. انبیا در درون تو باید باشند و تو بایستی خُوی‌های پسندیده و شایسته‌ی آنان را در خود محقق کنی. در این پژوهش، خلق و خوی شمس، به استناد مقالات شمس، مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد هر چند در کتاب مقالات، شمس تبریزی به شرح احوال و معرفی پیشینه‌ی خود نپرداخته است. اما می‌توان او را از میان توصیفات و خاطرات بازشناخت. توصیفاتی که او به مناسبت‌های مختلف در باره‌ی افراد و اقوال مطرح می‌کند. هدف کلی از این مقاله شناساندن خلق و خوی شمس تبریزی است.

واژگان کلیدی: خلق و خوی شمس، مقالات شمس.

۱. کارشناس ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج

مقدمه

مولانا شمس الدین محمد در سال ۵۸۲ هـ . در تبریز پای به عرصه‌ی حیات نهاد. سپهسالار این عارف شوریده را به «نام شمس الدین محمد بن علی بن ملک داد و با القاب سلطان الاولیاء و الواصلین، تاج المحبو بین، قطب العارفین، فخر الموحدین، آیهٔ تفضیل الاخرین علی الاولین، حجهٔالله علی المؤمنین، وارث الانبیاء و المرسلین و صاحب حال و قال معرفی می‌کند. مولانا او را به لقب «خسرو اعظم»، «خداوند خداوندان اسرار»، «سلطان سلطانان جان»، «نور مطلق»، «جان جان جان»، «شمع نه فلک»، «بحر رحمت»، «مفخر آفاق»، «خورشید لطف»، «روح مصور» و بخت مکرر می‌خواند. و باز سپهسالار وی را از «مستوران حرم قدس» معرفی می‌کند که تا زمان حضرت خداوندگار (مولانا) هیچ آفریده را بر حال او اطلاعی نبود.» (موحد، ۱۳۷۷: ۲۱ – ۲۰)

در مقالات شمس گزارش‌های مجمل و تا حدی مبهم به چشم می‌خوردکه نکاتی از زندگی راز آلود او را آشکار می‌نمایند.

پدرش علی بن ملک داد تبریزی که شغل وی بزازی بوده است. فردی پارسا و نیک مرد و مهربان بود بود و با احوالات فرزندش فاصله‌ی بسیار داشت. و نسبت به آینده‌ی فرزند خویش احساس نگرانی می‌کرد.

> فرزندم بی‌شک تو دیوانه نیستی، مرتاض هم نئی، نمی‌دانم چه روش و مسلک داری؟ مشرب تو چیست؟ گفتم یک سخن از من بشنو: تو با من چنانی که خایه‌ی بط را زیر مرغ خانگی نهادند، پرورد و بط بچگان برون آورد، بط بچگان کلان تَرَک شدند، با مادر به لب جو آمدند، در آب در آمدند. مادرشان مرغ خانگی است، لب لب جو می‌رود، امکان در آمدن در آب نی. اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم مرکب من شده است، و وطن و حال من اینست. اگر تو از منی یا من از توام، درا در این دریا، و اگر نه، برو برِ مرغان خانگی. و این تو را آویختن است (موحد، ۱۳۷۷ :۷۷).

پدر شمس تنها با حـیرت و تاثر در پاسخ فرزند خود می‌گوید: با دوست چنین کنی، با دشمن چه کنی؟ همچنین در وصف پدرش می‌گوید:

> من ظاهر تطوّعات خود را بر پدر ظاهر نمی‌کردم. باطن را و احوال باطن را چگونه خواستم ظاهر کردن! نیک مرد بود و کرمی داشت. دو سخن گفتی، آبش از محاسن فرو آمدی، الا عاشق نبود. مرد نیکو دیگر است و عاشق دیگر (موحد، ۱۳۷۷ :۱۱۹).

شمس از هـمان اوان کودکی خانه‌ی پـدری را ترک کرده و روزگار خود را به ریاضت و جهانگردی گذراند. گاهی در شهری به مکتب داری می‌پرداخت و زمانی دیگر شلوار بند می‌بافت و از در آمد آن زندگی می‌کرد مدتی هم در خانقاه «رکن‌الدین سجاسی» به سر برد. شمس علاوه بر مدرسه و خانقاه بخشی از عمر خود را صرف کار و اشتغال به کارهای دستی گذرانید. «سه روز به فعلگی رفتم، کس مرا نبرد، زیرا ضعیف بودم. همه را بردند و من آنجا ایستاده». شمس در وصف زادگاه خود می‌گوید: «آنجا

کسانی بوده‌اند که من کمترین ایشانم.که بحر مرا برون انداخته است همچنان که خاشاک از دریا به گوشه‌ای افتد. چنینم تا انها چون باشند!» (صاحب‌الزمانی،۱۳۵۱: ۷۸) شمس به زودی امکان روشن بینی، استعدادکشف و بینش‌مندی و درک امور غیبی را در خود حس می‌کند ودر آغاز می‌پندارد که کودکان دیگر نیز همه مانند اویند. ولی بعداً تفاوت‌ها را در می‌یابد.

پیشینه‌ی تحقیق

تا کنون در مورد خلق و خوی شمس شرح مختصری در کتاب‌های «*ابتدانامه*» اثر سلطان‌ولد، «*رساله‌ی سپهسالار*» و «*مناقب‌العارفین*» شمس‌الدین احمد افلاکی، ـ شمس من و خدای من ـ اثر پرویز عباسی داکانی، «خط سوم» اثر ناصرالدین صاحب‌الزمانی، و مقاله‌ای تحت عنوان خلق و خوی شمس اثر احمد فرشبافیان‌صافی و سایر بزرگان ادب فارسی نگاشته شده است. اما در هیچکدام شرح مبسوطی بر خلق و خوی شمس صورت نگرفته است. در این مقاله، نگارنده، مقالات شمس تبریزی را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. و نتیجه‌ی این پژوهش آشنایی با خلق و خوی شمس و یک رنگ و یک روی بودن و عدم تلّون و رک‌گویی وی است که از جای‌جای مقالات محسوس و قابل درک است و وجود همین ویژگی‌ها در وجود شمس، گاهی سبب بدبینی و منتسب شدن وی به بداخلاقی و تندخویی شده است. «فرق میان ما و بزرگان همین است که آنچه ما را باطن است ظاهر همان است» (موحد،۱۳۷۷: ۱۵۵). البته این تندی و عصبانیت بازتاب روح شفاف و بی‌پیرایه‌ی اوست.

تعلیم و تربیت شمس

بر خلاف پندار برخی از بیوگرافی‌نویسان، شمس نه تنها بی‌سواد و عامی نبوده، بلکه در اکثر دانش‌های روزگار خویش سرآمده بوده، وی اهل سواد و بیاض بوده، اما چنان استغراق در ناله‌های عرفانی خویش داشته که نسبت به این امور همت نمی‌گمارده است. خود شمس میان اُمی و عامی فرق می‌گذارد. اُمی دیگر است و عامی دیگر. اما شمس مقالاتِ نه اُمی است و نه عامی. شمس تحصیلات مقدماتی را در تبریز و طریقت صوفیانه را نزد بابا کمال جندی آموخت. شمس قرآن، علم حدیث، فقه و کلام را آموخت و به صحبت و هم‌نشینی با صوفیان علاقه‌مند شد و در مجالس وعظ و ذکر و دعا حضور یافت. شمس در سفرهای دور و درازش به محضر مشایخ بسیاری رسیده است. ولی ظاهراً نزد هیچ کدام چیزی را که می‌جست، نیافت. شمس از شاگردان مکتب محی‌الدین عربی است که در جامع دمشق درس خوانده و احاطه‌اش به افکار عرفانی ابن‌عربی مسلم و انکارناپذیر است. شمس نزد محی‌الدین و اساتید دیگر عرفان ذوقی و عملی را به پایان رسانید. اما برخی او را مرید رکن‌الدین سجاسی و گروهی مرید بابا کمال جندی دانسته‌اند. زین‌العابدین شروانی در دیباچه‌ی مثنوی می‌نویسد که بابا کمال‌الدین جندی پیر شمس به او گفت:

> به روم رفته در انجا یک نفر دل سوخته است باید او را مشتعل ساخته برگردی. شمس عزیمت روم نمود و وارد قونیه شد و در سرای شکر فروشان منزل گرفت. یک روز مولانا بر

استری سوار و به کوکبه‌ی تمام از راهی می‌گذشت، شمس در عنان مولانا روان می‌شود و می‌پرسد غرض از مجاهدت و ریاضت و دانستن علوم چیست؟ در جواب گفت: پیروی سنت و آداب شریعت. شمس گفت: شما که همه این‌ها را می‌دانید. مولانا گفت بالاتر از این چه می‌توان باشد. شمس گفت علم آنست که ترا بسر منزل مقصود برساند شمس نسبت به شیخ محی‌الدین عربی و شیخ اوحدالدین کرمانی نظری انتقادی داشت و مجالست و موانست با مولانا را برتر و مفیدتر از هم صحبتی با آنها می‌دانست (علوی، ۱۳۷۶: ۴۳).

شمس در«مقالات» خود را از مریدان ابوبکر سله‌باف می‌خواند. ابوبکر سله‌باف تبریزی از مشایخ بلند آوازه‌ی آن عصر به شمار می‌رود و ظاهراً بذر بی‌اعتنایی به مراسم معمول تصوف به وسیله‌ی این شیخ در دل شمس افکنده بود.

مرا شیخی بود ابوبکر نام در شهر تبریز و او سله‌بافی می‌کرد و من بسی ولایت‌ها که از او یافتم، اما در من چیزی بود که شیخم نمی‌دید و هیچ کس ندیده بود آن چیز را خداوندگارم مولانا دید ... آنچه برای خاطر تو کردم، برای شیخم انجام ندادم. از وی به قهر دوری کردم و او می‌گفت: من شیخم (افلاکی، ۱۹۶۱: ۳۱۰ – ۳۰۹).

مولانا شمس را در علم کیمیا، فلسفه، الهیّات، نجوم و کلام بی‌همتا می‌داند و می‌فرماید: چون شمس به مردان مورد نظر خود رسید و با آنها مصاحبت کرد همه را در جریده لا ثبت فرمود، مجرد شد و عالم تفرید و توحید را اختیار کرد.

وی هر چند طالب علم ظاهری نیست ولی می‌گوید اگر من از این علم‌های ظاهری شروع می‌کردم تا یه درس را خوب فرا نمی‌گرفتم درس بعدی را شروع نمی‌کردم چنانکه کسی مسئله‌ای را به خوبی دریافت کند بهتر از آنست که هزار مسئله را به صورت خام دریافت کند. شمس تاویل احادیث را می‌دانست و می‌گفت درجه‌ای بزرگ از سخن است که از سخن مقصود گوینده را بداند.

شمس خود را متعلق به خانقاه و سلسله‌ی خاصی نمی‌دانست و از هیچ کدام نیز خرقه نگرفت و می‌گفت خرقه از رسول‌الله(ص) دریافت کرده است. شمس با فلسفه و فیلسوفان مخالف بود و معتقد بود وصول به حقیقت، فقط از طریق متابعت و عشق امکان‌پذیر است. اما نسبت به شیخ اشراق «شیخ شهاب‌الدین سهروردی» ابراز دوستی و محبت کرده او را می‌ستود.

آن شهاب را آشکارا کافر می‌گفتند آن سگان. گفتم: حاشا شهاب کافر چون باشد؟ چون نورانی است. آری پیش شمس شهاب کافر باشد. چون درآید به خدمت شمس، بدر شود، کامل گردد (موحد، ۱۳۷۷: ۲۷۵).

در جایی دیگر شیخ شهاب‌الدین، شمس را مایه‌ی آسایش و آرامش خود می‌داند.

این شهاب کسی را به خود در خلوت راه ندادی. می‌گفت که جبرئیل مرا زحمت است و می‌گفت که وجود من هم مرا زحمت است. با این همه ملولی، مرا می‌گفت که تو بیا،که

مرا با تو آرام دل است (موحد، ۱۳۷۷: ۲۷۱).

آن هریوه بود. از خراسان. که شهابش گویند. هریوه که هیچ کس را محل نمی‌نهاد. می‌گفت [در باره‌ی من]، این مرد اهل است. با نشستن او می‌آسایم. آسایش می‌یابم.

در *مقالات* شمس، فرازهایی خواندنی وجود دارد که شمس در طی آنها از شیوه‌ای خاص در تعلیم و تربیت و مکتب داری سخن به میان آورده است و در اثنای تدریس اگر فردی را مستعد می‌دید او را وارد جرگه‌ی عرفان و سیر و سلوک می‌کرد. «آن کودک را به همان سه ماه که گفتم، قرآن بیاموزم». بنابر مقالات او در «ارزروم» مکتب‌داری کرده و تازه واردان را در طی سه ماه قادر به خواندن قرآن می‌کرده است. البته شمس در تادیب شاگردان بسیار جدی و تندخو و سخت‌گیر بود که نتایج درخشانی هم در برداشت. چنان که کودکی که نزد وی قرآن را به اشتباه باز می‌کند. وی را به باد کتک می‌گیرد و فردی را به اصطلاح خودش به نام خواجه رئیس، پنهانی به شفاعت وی فرامی‌خواند. تا بعد از یک هفته که کودک مجدداً مراجعه می‌کند این بار مودب‌تر و منضبط‌تر از همیشه وارد مکتب می‌شود.

مُصحف را باز کرد پیش من، از اشتاب پاره‌ای دریده شد. گفتم، مُصحف را چگونه می‌گیری؟! یک سیلیش زدم، طپانچه‌ای که بر زمین افتاد و دیگریف و مویش را پاره پاره کردم، و همه برکندم، و دست‌هاش بخاییدم که خون روان شد بستمش در فَلَق! (موحد، ۱۳۷۷: ۲۹۲ ـ ۲۹۱)

شمس نحوه‌ی تربیت خود را مُلهم از خداوند می‌داند.

مولانا را سخنی هست مِن لَدُنی، می‌گوید در بند آن نی که کس را نفع کند یا نکند اما مرا از خردگی، به الهام خدا هست که به سخن تربیت کنم کسی را چنان که از خود خلاص می‌یابد و پیشترک می رود. این شیخِ حق است (موحد،۱۳۷۷ :۷۶۷).

چرا شمس به قونیه آمد؟

شروع داستان با خواب یک شیوه‌ی دیرینه کلاسیک بوده است. شمس در دیدار خود با مولانا می‌نویسد:

به حضرت حق تضرع می‌کردم که: مرا با اولیاء خود اختلاط ده و 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 (موحد، ۱۳۷۷: ۱۶۲ ـ ۱۶۱).

شمس با خوابی که در تبریز دیده بود، راه می‌افتد به طرف غرب. شهر به شهر می‌گردد.

می‌رسد به ارزوم. آنجا معلّمی می‌کند. می‌رود به ارزنجان. او را به فعلگی نمی‌گیرند. چون جثه‌ی نحیف و لاغری دارد و پیداست که به درد این کار نمی‌خورد. شمس جایی ماندگار نمی‌شود. به او می‌گویند «شمس پرنده» (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۱۶).

تا به اطراف قونیه می‌رسد. شب هنگام بود و در خان شکر فروشان نزول فرمود.

حجره‌ای بگرفت و بر در حجره‌اش قفلی نادر می‌نهاد و کلید را در گوشه‌ی دستارچه قیمتی بسته و بر دوش می‌انداخت. تا خلق گمان آید که او تاجر بزرگ است و خود در حجره غیر از حصیری کهنه و شکسته کوزه‌ای و بالشی از خشت خام نبود. در ده و پانزده روزی نان خشکی را در آب پاچه ترید کرده، افطار می‌فرمود. صبحی، بر در خان، دکه‌ای بود آراسته که اکثر صدور، آن جایگاه بنشستندی. بر سر آن دکه بنشست. و یعقوب‌وار بوی یوسف را به مشام جان استنشاق فرمود (عباسی داکانی، ۱۳۸۷: ۱۹۲).

شمس می‌گوید هدف اساسیم از این دیدار انسان‌شناسی و شناخت حالات دل است. کسی می‌خواستم از جنس خودکه او را قبله سازم و روی بدو آورم به من گفتند، که بنده‌ی نازنینی را در قونیه از قید و بندهای قیل و قال نجات بخشم چون می‌دانستم او میان افرادی که به آشفتگی و نابسامانی‌ها و دلهره‌ها گرفتارند بسر می‌برد، دریغم آمد که مولانا را به زیان و ارزان برند در صورتی که می‌دانستم مولانا خلاقّ و درونگر است. آمدم تا نوسازی کنم و مولانا را از نو بسازم (تدین، ۱۳۷۷: ۲۰۹).

پیوند شمس و مولانا

شمس داستان خودش را با مولانا به این صورت خلاصه می‌کند: گوهری بود در صدفی. گرد عالم می‌گشت. صدف‌ها می‌دید بی‌گوهر. حکایت صدف و گوهر می‌کردند. او نیز با ایشان حکایت صدف می‌کرد. تا روزی جوهری یگانه‌ای یافت. گفت آنچه گفت شمس آتشی به جان مولانا انداخت و او را به خود آورد (مدرس صادقی ۱۳۸۴: ۲۳). شاید اولین ملاقات شمس با مولانا در همین شهر ارزنجان صورت گرفته باشد و یا در لارنده و یا در کاروان‌سرایی بر سر راه.

اما در روز بیست و ششم جمادی‌الاخر سال ۶۴۲ هجری قمری بود که شمس به قونیه رسید. گویا در آن زمان، شصت ساله بود. روز شنبه‌ای بود که به شهر درآمد و در کاروان سرای شکرریزان اتاق گرفت. یکی از این روایت‌ها که جامی در *نفحات‌الانس* نقل می‌کند، از این قرار است: شمس به مدرسه مولانا وارد می‌شود و می‌بیند که مولانا توی حیاط ،کنار حوض نشسته است و پهلوی دستش یک دسته کتاب روی هم تلنبار شده. شمس از مولانا می‌پرسد «اینها چیست؟» مولانا می‌گوید: «تو به اینها چه کار داری؟» این‌ها قیل و قال است. شمس کتاب‌ها را هُل می‌دهد توی آب. مولانا فریاد می‌زند» این چه کاری بود که کردی؟ شمس که می‌بیند مولانا خیلی ناراحت شده، کتاب‌ها را یکی‌یکی از توی آب می‌کشد بیرون. هیچ کدام عیبی نکرده و حتی تر نشده. مولانا تعجّب می‌کند. می‌گوید «چه طور؟» شمس جواب می‌دهد «تو به این کارها چه کار داری؟ به این می‌گویند ذوق و حال».

من سخنی می‌گویم از حالِ خود. هیچ تعلقی نمی‌کنم به این‌ها. تو نیز، مرا بگو، اگر سخنی داری، و بحث کن! اگر وقتی سخنی دقیق شد از بهر استشهاد ـ چنانکه مولانا فرماید، مهر بر نهند از قرآن و احادیث تا مُشَرَّح شود ـ روا باشد (موحد، ۱۳۷۷: ۷۲).

بعد مولانا دست او را می‌گیرد و می‌برد به حجره‌ی خودش و سه ماه آنجا می‌مانند و در به روی خود می‌بندند و بقیه‌ی قضایا (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۱۶).

> مولانا را جمال خوب است و مرا جمالی هست و زشتی هست. جمال مرا مولانا دیده بود، زشتی مرا ندیده بود. این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببیند، نغزی مرا و زشتی مرا (موحد، ۱۳۷۷: ۷۴).

مولانا قبل از شمس، مدرسی عالی مقام بود که علوم رسمی زمان خود را بر مذاق تفکر اشعری می‌ساخت و درس می‌داد. اما در اثر برخورد با شمس مولانای دیگر شد و شمس، کیمیایی بود که مس وجود مولانا را به طلا تبدیل کرد. البته مولانا هم آمادگی این کار را داشت.

> موضوع دو طرف دارد. هم فاعلیت و ایجاب و عظمت و کمال شمس مطرح بود که انسانی شیدا، یگانه و بی‌همتا بود و هم قابلیت مولانا نقش داشت. مولانا از کودکی خویش، برای اتفاقی بزرگ آمادگی داشت (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۸۹).

مولانا که قبله‌ی شمس است و سخن او را در می‌یابد و او را از تنگدلی می‌رهاند، شمس آشکارا می‌گوید:

> خوب گویم و خوش گویم، از اندرون روشن و منورم، آبی بودم بر خود می‌جوشیدم، و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم، تا وجود مولانا بر من زد، روان شد، اکنون می‌رود خوش و تازه و خرم (موحد،۱۳۷۷ :۱۴۲).

این سخن نشانه‌ی کارسازی شگرف مولانا جلال‌الدین در منش و زندگانی شمس‌الدین است. ورای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکر ایشان می‌رود، بندگان‌اند پنهانی، از مشهوران تمامتر و مطلوبی هست. شمس تبریزی از دیگاه مولانا، مطلوبی است بعضی از اینها او را دریابند. شمس می‌گوید: مولانا را گمان آن است که آن مَنَم. ولی چنین بر داشتی را خود روا نمی‌داند. «اگر مطلوب نی‌ام، طالب هستم و غایت طالب از میان مطلوب سر بر آورد». جای دگر شمس، مولانا را غواص می‌خواند و خود را بازرگان. آشکاراست که غواص باید گوهر را از دریا بیرون بیاورد و در دسترس بازرگان قرار دهد. «امروز غواص مولاناست و بازرگان من و گوهر میان ماست» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۱۵).

گاه شمس از پیوند خود با مولانا سرگشه و حیران است. «مرا باید ظاهر شود که زندگانی ما با هم به چه طریق است. برادری است و یاری؟ یا شیخی و مریدی؟ این خوشم نمی‌آید. استادی و شاگردی؟» سر انجام خود به این پرسش‌ها پاسخ می‌گوید و مولانا را بسی برتر از آن می‌داند که کسی پیر راه او شود و خود را نیز رهرو نمی‌داند و در می‌یابد که پیوند بر بنیاد دوستی است و آماج آسایش (پرتو، ۱۳۸۱: ۱۲۶).

شمس صریحاً از قاعده‌ی مریدی و مرادی صوفیه اجتناب نموده و حتی زمانی که می‌خواست از حلب باز گردد با مولانا شرط کرد که شیخی نکند. او سعی داشته است تا حتی‌المقدور از تیررس معرفت

دیگران نسبت به حالات خویش بر کنار بماند.

> من برِ مولانا آمدم، شرط این بود که من نمی‌آیم به شیخی. آن که شیخ مولانا باشد، او را خدا هنوز بر روی زمین نیاورد. اکنون شرط من و مولانا آن بود که زندگانی بی‌نفاق باشد. اکنون به جهت دوستی و آسایش، می‌باید هیچ نفاق نیاید مرا کردن (موحد، ۱۳۷۷: ۷۷۷)

از دید مولانا، پیوندش با شمس، چون پیوند موسی و هارون است. این دو برادر جدایی ناپذیرند. در این گفت و گویی نیست که زندگی مولانا پیش از دیدار شمس تاریک بوده است و شاید این تاریکی را می‌توان همان یکسره نگریستن مولانا به دانش‌های زمینی و ناآشنایی با روشنایی مینوی دانست و شمس با برانگیختن مولانا به رهایش از بند و زنجیر بندگی و آموزش رهروان و سرسپردگان، تاریکی را از زندگی او زدوده است.

شمس‌الحق تبریزی ماییم و شب وحشت گر شمس نبودی شب از خویش کجا رستی؟

در پیوند با مولانا، شمس او را و خود را دو دوست می‌داند که با هم در راه خدا گام برمی‌دارند و در این دوستی، جز پاکدلی و نیک خواهی چیزی در کار نیست. شمس خود را در پیشگاه مولانا آسوده می‌بیند و خرسند.

سلطان‌ولد در *ابتدانامه‌ی* خود رابطه‌ی مولانا را با شمس همانند رابطه‌ی موسی با خضر معرفی می‌کند. مولانا با همه‌ی فضل و دانش و مقامات و کرامات همواره در طلب صحبت اولیای حق بود و سرانجام شمس را یافت. ورود شمس به قونیه و ملاقاتش با مولانا طوفانی در محیط آرام این شهر و به ویژه در حلقه‌ی ارادتمندان خاندان مولانا بر انگیخت.

سر چه باشد تا فدای شمس‌الدین کنم؟ نام شمس‌الدین بگو تا جان کنم بر او نثار
شمس دین جام جمست و شمس دین بحر عظیم شمس دین عیسی دم است و شمس دین یوسف عذار
(یثربی، ۱۳۸۶: ۷۸)

سیما، اخلاق و عادات شمس

مقالات، شمس تبریزی را پیر مردی معرفی می‌کند با ریشی اندک، بدنی لاغر و ضعیف ولی چالاک و پرطاقت و با نفسی گرم و کلامی نافذ، مردی سخت به خود متکی که چندان در بند آداب و رسوم ظاهری نیست و درونگر و در عین حال پر شور و ناآرام و رک است. او علوم رسمی را ارج می‌نهد ولی آنها را در کشف حقیقت بی‌فایده دانسته و با مراسم خانقاه‌نشینان مانند تعلیم ذکر و چله نشینی و خرقه دادن میانه‌ی خوشی ندارد. در برابر بیگانه، تحمل و بردباری و ادب به خرج می‌دهد اما از آشنا جز به تسلیم مطلق راضی نمی‌شود. جفا کاری و فزون طلبی و انتظار و توقع بی‌حد و مرز در برابر دوست شیوه‌ی خاص اوست. «اگر بیگانه مرا صد کفش بزند، هیچ نگویم، اما از یگانه سر مویی بگیرم، آن شفقت است

و رحمت» (موحد، ۱۳۷۷ :۲۵۲).

هر که خُلق و خوی فراخ دیدی، و سخن گشاده و فراخ حوصله، که دعای خیر همه عالم کند،که از سخن او تو را گشادِ دل می‌شود و این عالم و تنگی او بر تو فراموش می‌شود. ـ نه چنان طبع گشاده که کفرگوید که تو بخندی، بلکه چنان محض توحیدگوید که تو همچو سراج الدین از برون می‌آید آب چشمت، و از درون صد هزار خنده باشدت (موحد، ۱۳۷۷: ۷۱۳).

لاشک با هر چه نشینی و با هر چه باشی، خوی او گیری.

در کُه نگری در تو پَخسیتگی در آید، در سبزه و گل نگری، تازگی درآید. زیرا هم‌نشین تو را در عالم خویشتن کشد. و از این روست که قرآن خواندن دل را صاف کند. زیرا از انبیا یاد کنی و احوال ایشان. صورت انبیا بر روح تو جمع شود و هم‌نشین شود (موحد، ۱۳۷۷: ۱۰۹ – ۱۰۸).

شمس در آغاز جوانی کمتر می‌خورد و کم می‌خوابید، دلتنگ بود، متفکر بود. به او می‌گفتند چرا نمی‌خوری، چرا کم می‌خوابی و شب‌ها بیداری؟ شمس که اندیشه‌ای متعالی داشت به مادرش پاسخ داد: «می‌خواهم تا با ایثار جسم خویش و بررسی هستی و وجود، حقایق را درک کنم تا موفق شوم با خالقی که جهان را وی را آفرید، بدون واسطه سخن گویم. شمس شرط کرده بود تا این مکالمات انجام نشود نخواهد خورد و نخواهد خفت، او گفته بود: وقتی خواهم خورد و خسبید که دقیقا بدانم چگونه آمده‌ام و کجا می‌روم و عواقبم چگونه می‌باشد؟ (تدین، ۱۳۷۷: ۱۹۵)

یکی آمد که مرا ادب طعام خوردن بیاموز، که مرا گران کرد و رنجانید. گفتم: خوردن باید چنان باید که تو خوردن را برنجانی، نه چنانکه خوردن تو را برنجاند. چنان بخور که تو گرانی بر او اندازی، نه چنانکه او گرانی بر تو اندازد. (موحد، ۱۳۷۷: ۳۰۳ ـ ۳۰۲)

مقالات شمس سرتاسر وجد و حال و شور و نشاط است. جملات آن با همه‌ی شکستگی و در هم ریختگی، از صفا و جاذبه‌ی خیره کننده‌ای سرشار است. گفتار شمش با همه‌ی سادگی و بی‌پیرایگی نغز و شیرین و آبدار است. وقتی او به سخن در می‌آید خیال می‌کنی که مولانا شعر می‌سراید. بیانی پرنشئه و آهنگ، تنیده از تار و پود طنز و تمثیل، خالی از هر گونه تکلف و فضل فروشی، پر از خیال‌های رنگین و اندیشه‌های بلند، لبریز از روح و حرکت.

شمس با آن شور و غوغایی که در درون داشت، هیچ وقت دست به قلم نمی‌برد. او نفس گرم انسان بالغ رسیده به توحید و حیّ و حاضر را بر کلمات منقول از مردگان، نقش بسته بر الواح بی‌روح را ترجیح می‌داد. «من عادت نبشتن نداشته‌ام هرگز. سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا رویِ دگر می‌دهد». بافت دلکش و زیبای سخن شمس در مقالات، خود عالمی دارد که در بسیار جاها با شعر

پهلو می‌زند، بیانی بس شیوا و دلاویز و نثری بسیار شفاف و تاثیرگذار. «بزرگ‌ترین کرامت او سخن اوست. و سخن را از معامله جدا نمی‌داند. او اهل معامله است. یعنی عمل» (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۱۹).

> آنکه مرا دشنام می‌دهد خوشم می‌آید و آنکه ثنایم می‌گوید می‌رنجم زیرا که ثنا می‌باید چنان باشد که بعد از آن انکار درنیاید و گرنه آن ثنا نفاق باشد آخر آنکه منافق است بتر است از کافر (موحد، ۱۳۷۷: ۳۱۹).

خود شمس اصلاً اهل مبالغه نیست. داستان خودش را به سادگی و بدون اغراق و بدون ذرّه‌ای زرق و برق و رنگ و لعاب اضافی تعریف می‌کند.

> این قاعده‌ای است که چون سخن راست را متلوّن کنی و به ناویل گویی، اندکی برنجند و اغلب رقت آید و حالت آید. و چون بی‌تاویل گویند نه رقت آید و نه حالت آید مگر آن را خدای تعالی مخصوص کرد به قابلیت و لذت راستی بدو رسانید (موحد، ۱۳۷۷: ۱۲۴).

شمس از افراد نادان دوری می‌جست.

> صحبت بی‌خبران سخت مضر است. حرام است. صحبت نادان حرام است، طامعشان حرام است طعام حرام که از آن نادانی است آن به گلوی من فرو نمی‌رود. چو طعام او بخورم، چنان باشد که سنگ منجنیق بیاید در خانه آبگینه گر که پر باشد آبگینه تا به سقف از آلت‌های آبگینه‌گین و کاسه‌های آبگینه‌گین (موحد، ۱۳۷۷: ۱۸۸).

شمس از شهرت پرهیز می‌کرد: یکی هزار جهد می‌کند که از خود چیزی بنماید، و یکی به صد حیلت خود را پنهان می‌کند. هر چند خود را بیش پیدا کنم، زحمتم بیش شود. محرم و نامحرم گرد شود، نتوانم چنانکه مرا باید زیستن (موحد، ۱۳۷۷: ۳۰۴–۳۰۵).

شمس همواره به عارفان و صاحب دلان عشق می‌ورزید من سخت متواضع باشم با نیازمندان صادق، اما سخت با نخوت و متکبر باشم با دیگران و می‌گوید: «یک درم به صاحب دل رود از مال تو، بهتر از هزار درم که به صاحب نَفس رود» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۲۶).

شمس عاقبت نگر بود.

> هرکه در تلخی خندان باشد، سبب آن باشد که نظر او بر شیرینی عاقبت است. پس معنی صبر افتادن نظر است بر آخر کار و معنی بی‌صبری، نارسیدن نظر است بر آخر کار (موحد، ۱۳۷۷: ۱۰۸).

در مقالات شمس، همه جا این خود شمس است که دارد سخن می‌گوید. «بدون هیچ واسطه‌ای. حضور او را به راحتی در همه جا، حتی در قصّه‌هایی که از دیگران نقل می‌کند، احساس می‌کنیم» (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۳۱).

تواضع و فروتنی شمس بر خاص و عام چشم‌گیر است.

روزی حضرت خداوندگار در محله می‌گذشت، جماعت اطفال می‌آمدند و دست بوسی می‌کردند. سجده می‌نهادند. خداوندگار در مقابل سجده می‌نهاد. کودکی مشغول بود. گفت خداوندگار صبر کن تا من نیز بیایم و دست بوسی کنم. و یکی دیگر از عادات شمس هنر عیب‌پوشی او می‌باشد: «عیبی باشد در آدمی که هزار هنر را بپوشاند، و یک هنر باشد که هزار عیب را بپوشاند. آن یکی (ابلیس) را همه عیب‌ها نبود، الا کینه‌دار بود، هنرهاش را پوشانید (موحد، ۱۳۷۷: ۹۰).

شمس در برابر خصم، بردبار و مداراجو بود. او می‌گفت:

تا بتوانی، در خصم، به مهر، خوش در نگر ! چو به مهر، در کسی روی، او را خوش آید، اگر چه دشمن باشد، زیرا که او توقع کینه و خشم باشد از تو، چو مهر بیند، خوشش آید (عباسی داکانی، ۱۳۸۷: ۱۷۲).

در مقالات شمس از مبالغه و تعارف ابداً خبری نیست. شمس با هیچ کس تعارف ندارد. به هیچ کس بدهکار نیست. از هیچ کس نمی‌ترسد. به کسی باج نمی‌دهد زبان شمس زبانی رُک و راست، تیز و برنده، فشرده و موجز است. زرین‌کوب می‌نویسد: شمس تند و گستاخ و بی‌پروا سخن می‌گفت و نوعی خشونت و بلند پروازی در سخن او بود که تحمل آن برای مریدان مولانا دشوار به نظر می‌رسید. خود او می‌گفت: سخنم همه بر وجه کبریا می‌آید و خلایق را طاقت آن نیست. شمس به سادگی و بدون حاشیه رفتن و تردید و مسامحه، اصل مطلب را تعریف می‌کند. هیچ ملاحظه‌ای توی کارش نیست. به مریدان مولانا پرخاش می‌کند و فحش می‌دهد. مریدان به مولانا شکایت می‌برند. مولانا از شمس گله می‌کند که چرا ملاحظه‌ی آنها را نمی‌کنی و شمس از مولانا گله می‌کند که چرا جواب آنها را نمی‌دهی؟مولانا نمی‌خواهد مریدان را از دست خودش برنجاند و باز هم ملاحظه می‌کند. شمس قهر می‌کند و می‌رود به حلب. مولانا سلطان ولد را با چهارصد درم و نامه‌های منظوم به حلب می‌فرستد تا شمس را برگرداند (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۲۱). مولانا در دفاع از شمس هنگامی که از حلب به همراه سلطان‌ولد برمی‌گردد. می‌گوید:

شمس شیطان نیست، آواره نیست، افسونگر نیست. بر اندیشه خود برتمنیات نفسانی خود مسلط است، رضا به قضا داده، تهمت و رنج و زحمت و محبت را به خاطر عشق یکسان می‌بیند. هیچگاه دیو پلید خشم و آز و مقام پرستی و زعامت بر او چیره نمی‌شود، خیر محض است. او حقیقت آدمی را عشق به انسان‌ها می‌داند. با دشواری‌ها می‌سازد و ترسی ندارد.

میهمانان خـود را در برابر آفتاب حـق و حقیقت ناچیز می‌انگاشتند. چگونه می‌توانستند احساس پریشان و آشفته‌ی خود را با مقام رفیع شمس که مولانا مداح آن بود بسنجند؟ واز آنجا که این سخنان از عواطف لطیف مولانا که نشات گرفته از مرادش بود و به وی حیات و امید تازه‌ای می‌بخشید در میهمانان تاثیرگذار شد و آنان با اشتیاقی هر چه بیشتر منتظر کسب فیض بیشتر و آگاهی‌های تازه‌تری از فرزنه‌ای به نام شمس شدند.

تجربه‌های عرفانی شمس

شمس که جاذبه حقیقت را با تمام وجودش درک کرده بود برای آنکه شمس حقیقی را معرفی کند در پاسخ یکی از پرسش‌های مولانا چنین گفت: «مولانا بدان و آگاه باش آن خطاط سه گونه خط نوشتی: یکی او خواندی لاغیر! یکی را هم او خواندی و هم غیر! یکی نه او خواندی نه غیر او! آن خط سوم منم!»

اول با فقیهان نمی‌نشستم، با درویشان می‌نشستم. می‌گفتم آنها از درویشی بیگانه‌اند. چون دانستم که درویشی چیست و ایشان کجااند، اکنون رغبت مجالس فقیهان بیش دارم ازین درویشان. زیرا فقیهان باری رنج برده‌اند. این‌ها می‌لافند که درویشیم. اخر درویشی کو؟ چه شد که من نمی‌بینم، آخر درویشی گونه‌ای از سالاری و سروری است.

شمس می‌گوید: همه طالب فایده‌ی علم باشند. تو طالب کار نیک باش، تا از یار، نیک حاصل کنی که مغز این است و پوست آن است. شمس می‌خواهد تا انسان پنبه غفلت را از گوش خارج کند و اسیر زبان و سالوس ظاهر نشود. شمس با دانش ظاهری موافق نبود. با بسیاری از حکما و فلاسفه و عرفا مخالف بود. حتی افلاطون، فخر رازی، جنید و بایزید را قبول نداشت. و فخر رازی را که مورد احترام خاص و عوام است با طنزی به ریشخند می‌گیرد، نظر شمس از «کرم» فخر رازی است که اهل فلسفه بود و نزد خوارزمشاه ارزش والایی داشت. بدین ترتیب مدعی است

> گفت خلقی دیدم ترسان و گریزان. پیش رفتم، مرا می‌ترسانیدند و بیم می‌کردند که زنهار، اژدهایی ظاهر شده که عالمی را دریک لقمه می‌کند. هیچ باک نداشتم. پیشتر رفتم. دری دیدم از آهن، پهنا و درازی آن در صفت نگنجد. فرو بسته بر او قفل نهاده پانصد من. گفتند در این جاست آن اژدهای هفت سر. زنهار، گرد این در مگرد. مرا غیرت و حمیت بجنبید. بزدم و قفل را در هم شکستم. در آمدم کِرمی‌دیدم. پی بر نهادم، زیر پیش بسپردم، و فرو مالیدم در زیر پای و بکشتم (موحد، ۱۳۷۷: ۶۵۹).

و در جای دیگر نقل می‌کند:گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده است فخر رازی در تفسیر قرآن. صد هزار فخر رازی در گرد راه ابایزید نرسد. مولانا می‌فرماید:

> یکبار بهاء ولد در حجره‌ام نشسته بود از شمس پرسید در کدام مدرسه دمشق بیشتر تحصیل علم کرده است؟ شمس با دو کف دستش اشاره‌ای به اندامش کرد و پاسخ داد: مدرسه‌ی ما این است: این چهار دیواری گوشتی! مدرسش بزرگ است، نمی‌گویم کیست؟ اما می‌دانم معبدش دل است! (تدین، ۱۳۷۷: ۲۰۵)

و سپس ادامه می‌دهد: خُنُک آن که چشمش بخسبد و دلش نخسبد، وای بر آنکه چشمش نخسبد و دلش بخسبد. شمس می‌گوید:

> دنیا گنج است و مار است و مولانا می‌گوید مار بر سر گنج است. تو زشتی مار را مبین، نفایس گنج را ببین. گفتند: مولانا از دنیا فارغ است، و مولانا شمس‌الدین تبریزی فارغ نیست از دنیا. و مولانا گفته باشدکه این از آن است که شما مولانا شمس‌الدین تبریزی را دوست

نمی‌دارید.که اگر دوست دارید، شما را طمع ننماید، و مکروه ننماید. همین که عیب دیدن گرفت بدان کو که محبت کم شد (موحد، ۱۳۷۷: ۱۰۰).

یکی گفت که مولانا همه لطف است و مولانا شمس‌الدین را هم صفت لطف است و هم صفت قهر است. مبالغه می‌کنندکه فلان کس همه لطف است. لطف محض است. پندارند که کمال در آن است. نیست. آنکه همه لطف باشد ناقص است. هرگز روا نباشد بر خدا این صفت ـ که همه محض لطف باشد. سلب کنی صفت قهر را. بلکه، هم لطف می‌باید و هم قهر، لیکن به موضع خویش. نادان را هم قهر و لطف باشد. الا به غیر موضع، از سر هوا و جهل (موحد، ۱۳۷۷: ۶۱۵).

شمس، دوستان و دشمنان

با آنکه همه مردم را دوست می‌دارد از اینکه با همه کس تفاهم برقرار کند سرباز می‌زند. می‌گوید: مرا در این عالم با این عوام هیچ کار نیست، برای ایشان نیامده‌ام. او می‌داند که سخنش در مرتبه‌ی فهم عوام نمی‌گنجد و لذا بارها تاکید می‌کند که حرف‌های او به درد عامیان نمی‌خورد و آنان را نفعی ندارد. شمس، مخاطبان خود را مشخص کرده است او می‌داند روی سخنش با چه کسی است از این رو هنگام اعتراض نسبت به پیچیدگی سخنش آشکارا اعلام می‌دارد: «سخن من به فهم ایشان نمی‌رسد. مرا دستوری نیست که از این نظیرهای پست بگویم». مرا در این عالم با این عوام هیچ کاری نیست برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق انگشت بر رگ ایشان می‌نهم. گویی شمس به مدیریت نخبگان اعتقاد دارد. او روشنفکری می‌نماید که به سراغ روشنفکران می‌رود. از این رو شمس حرف‌هایش را از طریق مولانا به گوش مردم می‌تواند برساند. و در جایی دل خود را خزینه‌ی حق معرفی می‌کند «دل من خزینه کسی نیست، خزینه‌ی حق است. قماش اشتربان در اینجا چرا رها کنم؟ برون اندازم، این ضمیر دیگران دیگر است. این طاقت ندارد الا خزینه شه را» (موحد، ۱۳۷۷: ۶۲۷).

آقـای اوری استاد زبان فـارسی در کمبریج رساله‌ی کوچکی به نام جلال‌الدین و شمس تبریزی نگاشته و در آن عبارت زیر از شمس نقل می‌کند.

این مردمان را حقست به سخن من الف (الفت) ندارند. سخنم همه به وجه کبریا می‌آید.. قرآن و سخن محمد همه به وجه نیاز آمده است لاجرم معنی می‌نماید: سخنی می‌شنوید نه در طرف طلب و نه در نیاز. از بلندی به مثابه آنکه برمی‌نگری کلاه می‌افتد (دشتی، ۱۳۷۵: ۱۸۷).

شمس خوش ندارد که با تشبیه و استعاره سخنش را به به نفاق و تلوّن بیالاید. هر چه در باطن دارد، رک و راست و بی‌هیچ کل و اعوجاجی بیان می‌کند. و باطن او همه یکرنگی است. می‌گوید:

باطن من همه یکرنگی ست. اگر ظاهر شود و مرا ولایتی باشد و حکمی، همه عالم یکرنگ شدی ـ شمشیر نماندی، قهر نماندی و این سنت الله نیست که این عالم چنین باشد (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۲۶).

گفتم، پُر سَری آمد که، با من سِرّی بگو. من با تو سِر نتوانم گفتن. من سر با آن کس توانم گفتن که او را در او نبینم. خود را در او بینم. سّر خود را با خود گویم. من در تو خود را نمی‌بینم، در تو دیگری را می‌بینم.

می‌گویندش چرا به خانقاه نمی‌آیی با یک دنیا طنز پاسخ می‌دهد: «من خود را مستحق خانقاه نمی‌دانم. این خانقاه جهت آن قوم کرده‌اند که ایشان را پروای پختن و حاصل کردن نباشد، روزگار ایشان عزیز باشد با آن نرسند. من آن نیستم». می‌گویندش اگر اهل خانقاه نیستی لابد اهل مدرسه‌ای، خوب بیا در مدرسه منزل کن. پاسخ می‌دهد که اهل مدرسه در لفظ می‌تنند، این نوع بحث کار من نیست و اگر بخواهم از مقوله‌ی لفظ خارج شوم و به زبان خود بحث کنم بخندند و تکفیر کنند. آنگاه می‌گوید رهایم کنیدکه «من غریبم و غریب را کارونسرا لایق است». شمس از دست مریدان شکایت می‌کند که از بهر تفهیمشان سخن مکرّر می کردم، طعن زدند که از بی‌مایگی سخن مکرّر می‌کند و در جواب آنها، می‌گوید: بی‌مایگی شماست. این سخن من نیک است و مشکل. اگر صد بار بگویم، هر بار معنی دیگر فهم شود و آن معنی اصل همچنان بکر باشد.

شمس نسبت به دوستان حساسیت خاصی دارد و آنها را از نمامی و سخن‌چینی حسودان و کوردلان بر حذر می‌دارد. وی همچنین جمع دوستان را مانند حروف منظوم می‌داند که کنار هم خوش آهنگ و زیبا هستند و آنها را به اتحاد و همدلی فرا می‌خواند

هر که تو را از یار تو بدی گوید ـ خواه گوینده‌ی درونی و خواه گوینده بیرونی ـ که یار تو بر تو حسود است، بدان که حسود اوست، از حسد می‌جوشد. هر که گوید که تو را فلان ثنا گفت، بگو، مرا ثنا تو می‌گویی، او را بهانه می‌سازی. هر که گوید که تو را فلان دشنام داد، بگو، مرا تو دشنام می دهی، او را بهانه می‌کنی. این او نگفته باشد، یا به معنی دیگر گفته باشد (موحد، ۱۳۷۷ :۳۱۵).

حـروف منظوم را پهـلوی همدگر می‌نویسی، چگونه خوش می‌آید؟ تا بدانی که خوشی در جمعیتِ یاران است، پهلوی همدیگر می‌نازند و جمال می‌نمایند. آنگه جدا جدا می‌افتند هوا در میانِ ایشان در می‌آید،آن نورِ ایشان می‌رود (موحد، ۱۳۷۷: ۲۷۱).

مرا گمان نیک باشد به دوستان. آنچه معاینه بینم در وسع من نباشد که به خلاف آن گمان برم. الاّ اول در حق کافران نیز بد نه اندیشیدمی. گفتمی،که داند؟ باشد که مسلمان بود در حقیقت و در عاقبت (موحد، ۱۳۷۷: ۲۰۹).

هر که را دوست دارم، جفا پیش آرم. اگر آن را قبول کرد، من خود همچنین گلوله از آنِ او باشم. وفا خود چیزی است که آن را با بچه پنج ساله بکنی، معتقد شود و دوست دارشود. الا کار جفا دارد (موحد، ۱۳۷۷: ۲۱۹). همه خلل یاران و جمعیت آن است که نگاه ندارندیک دیگر را. باید که چنان زیند که ایشان را لاینفک دانند (موحد، ۱۳۷۷: ۹۹).

شمس زیرکانه دوستان خود را محک می‌زد. «یکی دوست نمای بود. مریدی دعوی کردی. می‌آمد

که، «مرا یک جان است، نمی دانم که در قالب توست یا در قالب من». به امتحان، روزی گفتم، «تو را مالی هست. مرا زنی بخواه با جمال. اگر سیصد خواهند تو چهارصد بده». خشک شد بر جای. (موحد،۱۳۷۷: ۲۹۰-۲۹۱) فرق میان ما و بزرگان همین است ـ که آنچه ما را باطن است ظاهر همان است. خدا ما را این داده است که با بیگانه توانیم نشستن ـ با دوست، اولی‌تر. کسی که به طریق معین منفعتی یافت، آن طریق را سخت گیرد (موحد، ۱۳۷۷: ۱۵۵).

شمس در حق هیچ کس بد نمی‌اندیشد و خیر خواه همگنان است:

> وقت‌ها باشد که بگذرم یاران را سلام نکنم. نه از آزار. تا این نیز گفته باشم: ایشان نمی‌دانند که ما در حق ایشان چه می‌اندیشم. اگر دانستندی که ایشان را چه صفا و پاکدلی و دولت می‌جوئیم، پیش ما جان بداندی. من هرگز بد نیندیشم. چه اندیشد خاطری که پاک شود از دیو و وسوسه‌ی خود؟ هرگز دیو در آن دل نیامده است. پیوسته در او فریشته بوده باشد. تا حق تعالی می‌فرماید که، من این را خانه رحمت خود می‌کنم. شما کرم کنید بیرون روید (موحد، ۱۳۷۷: ۲۱۱).

شمس برای هدایت دشمنانش هم دعا می‌کرد:

> من خوی دارم که جهودان را دعا کنم. گویم که، خداش هدایت دهاد! آن را که مرا دشنام می‌دهد، دعا می‌گویم که، خدایا او را از این دشنام دادن بهتر و خوشتر کاری بده تا عوض این تسبیحی گوید و تهلیلی ، مشغول عالم حق گردد (موحد،۱۳۷۷: ۱۲۱).

مردی آن است که دیگران را خوش کند. چه مردی باشد که خویشتن خوش باشد؟ آری بنده همین تواند کردن که خویشتن خوش باشد. آن کار خداست که دیگران را خوش کند.

> لحظه‌ای برویم تا به خرابات آن بیچارگان را ببینیم. آن عورتکان را خدا آفریده است. اگر بدند یا نیک‌اند. در ایشان بنگریم. در کلیسا هم برویم، ایشان را بنگریم. طاقت کار من کسی ندارد. آنچه من کنم مقلّد را نشاید که بدان اقتدا کند. راست گفته‌اند که این قوم اقتدا را نشایند (موحد، ۱۳۷۷: ۳۰۲).

تزکیه و ترک تعلق شمس

شمس در ریاضت ماهر و استاد و مجرب بود.

> مولانا شمس‌الدین در شهر حلب چهارده ماه در حجره‌ی مدرسه‌ای درآمد و به ریاضت و مجاهده به غایتی مشغول شد که اصلاً یک روز از حجره بیرون نخرامید، از دیوار حجره آواز آمد که آخر نفس تو را نیز بر تو حقی است. نفس او، همچنان مصور شد که جهاد را از این بیش صبر و تحمل نباشد. ناگزیر تبسم کنان ترک گوشه‌گیری و اعتکاف کرده و به سوی دمشق عزیمت نمود (تدین، ۱۳۷۷: ۷۳).

شمس با تزکیه نفس، از ریا و خودنمایی پزهیز می‌نمود: «اگر به تماشای پاکی و نیکی خود مشغول نباشی، و آن خیانت‌های پنهانی را پاک کردن گیری، این پاکی و نیکی که داری بیشتر شود» (موحد، ۱۳۷۷: ۹۷). شمس معتقد است که ظاهر و باطن مرد باید یکسان باشد.

گفت: مرد آن است که چنانکه باطنش بوَد، ظاهر چنان نماید. باطن من همه یک رنگ است. اگر ظاهر شود و مرا ولایتی باشد و حکمی، همه عالم یک رنگ شدی. شمشیر نماندی، قهر نماندی. کوتاه سخن آنکه: معنی نفاذ ظاهر من آن است که آنچه اندرون من است بیرون افتد، پس این عالم نباشد. آن خود عالمی دیگر باشد. مرا حالی است گرم. کس هیچ طاقت حال من ندارد. الا قول من می‌آید آن را مرهم می‌کند. تا میان این و میان او حایل شودو قوّت یابد (موحد،۱۳۷۷: ۱۰۶).

شمس ولایت را در تسلط بر نفس خویشتن می‌داند.

ولایت چه باشد؟ آنکه او را لشکرها باشد و شهرها و دیه‌ها؟ نه! بلکه، ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفسِ خویشتن، و بر احوال خویشتن و بر صفات خویشتن و بر کلام خویشتن و سکوت خویشتن. و قهر در محل قهر و لطف در محل لطف (موحد، ۱۳۷۷: ۸۶ – ۸۵).

شمس برخی از جویندگان علم در زمان خویش را سرزنش می‌کندکه تحصیل علم از بهر دنیا چه فایده‌ای دارد؟ بلکه در بند آن باشید که چه کسی هستی و جوهر وجودی شما چیست؟

تحصیل علم جهت لقمه‌ی دنیاوی چه می‌کنی؟ این رسن از بهر آنست که از چَه بر آیند، نه از بهرِ آن که از این چَه به چاه‌های دگر فرو روند. در بند آن باش که بدانی که من کی‌ام و چه جوهرم؟ و به چه آمدم و کجا می‌روم؟ و اصل من از کجاست و این ساعت در چه‌ام؟ و روی به چه دارم؟ (موحد، ۱۳۷۷: ۱۷۸)

شک نیست که چرک اندرون می‌باید که پاک شود، که ذره‌ای از چرک اندرون آن کند که صد هزار چرک برون نکند. آن چرک اندرون را کدام آب پاک کند؟ سه چهار مشک از آب دیده نه هر آب دیده‌ای، الا آب دیده‌ای که از آن صدق خیزد. بعد از آن بوی امن و نجات بدو رسد (موحد، ۱۳۷۷: ۱۳۲). «می‌پنداری که ان کس که لذّت بر گیرد حسرت او کمتر باشد؟ حقّا که حسرت او بیشتر باشد، زیرا که با این عالم بیشتر خو کرده باشد» (موحد، ۱۳۷۷: ۸۷).

شمس شرط رهایی از دوزخ را طهارت نفس از خصایل و صفات مذموم می‌داند. «آن نفست را پاک کن از خبث و بخل و خصال ذمیمه تا از دوزخ خلاص یابی» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۴۰). شمس دوری از خلق و انزواطلبی را مقدمه سیر و سلوک می‌داند و هیچ سودی در اختلاط با خلق نمی‌بیند.

با خلق اندک اندک، بیگانه شو. حق را با خلق هیچ صحبت و تعلّق نیست. ندانم از ایشان چه حاصل شود. کسی را از چه باز رهانند؟ یا به چه نزدیک کنند؟ آخر تو سیرت انبیا داری.

پیروی ایشان می‌کنی. انبیا اختلاط کم کرده‌اند. ایشان به حق تعلق دارند، اگر چه به ظاهر خلق گرد ایشان در آمده‌اند. سخن انبیا را تاویلی هست، باشد که گویند برو، آن برو، مرو باشد در حقیقت (موحد، ۱۳۷۷: ۲۳۱).

شمس انسان را به درستی و هم صحبتی با افراد دانا فرا می‌خواند و وی را از کجی و ناراستی بر حذر می‌دارد. زیرا اندکی راستی مرد دالّ است بر بسیار، و اندکی کژی و نفاق مرد دالّ است بر بسیار (موحد، ۱۳۷۷: ۱۲۲).

هم‌نشـــین تـــو از تـــو بـــه بایـــد تـــا تـــو را جـــاه و قـــدر افزایـــد
(موحد، ۱۳۷۷: ۶۴۵)

با کسی کم اختلاط کنم. با چنین صدری که همه عالم را غلبیر کنی، شانزده بود که سلام علیک بیش نمی‌کردم و رفت (موحد، ۱۳۷۷: ۲۹۰).

نیل به این کمال، که عبارت از رهایی از خودی است، حاجت به معرفت دارد اما این معرفت عنایت الهی است، از طریق هدایت و ارشاد مرشد غیبی حاصل می‌شود و راه آن تزکیه و مجاهده است.

تعالی و عروج روح از حضیض دنیای حس و ماده به «جناب قدس» که «نیستان» در مثنوی تعبیری از آن است طی کردن مراحل سلوک در سفر الی الله را بر وی الزام می‌کند که آغاز آن تفرقه و اعراض از تمام آن چیزی است که وی را از حق مشغول و به خود منصرف می‌دارد و پایان آن رفض و احتقار ما سوی الله است (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۱۶).

ایمان و اعتقاد شمس

شمس معتقد است که قبل از هر چیز انسان باید ایمان داشته باشد و خدای را به خوبی و با تمام وجود بشناسد. و در دلش را برای تجلی انوار الهی باز کند، خدایی که نور مطلق است. خدایی که غایت حیات و قانون ازلی و ابدی هستی است.

اگر به عرش روی، هیچ سود نباشد، و اگر بالای عرش روی. و اگر زیر هفت طبقه زمین، هیچ سود نباشد. درِ دل می‌باید که باز شود. جان کندن همه انبیا و اولیا و اصفیا برای این بود. این می‌جستند (موحد، ۱۳۷۷: ۲۰۳).

شمس معتقد است که قرآن کلامی بزرگ است.

بالای قرآن هیچ نیست. بالای کلام خدا هیچ نیست. اما این قرآن که از بهر عوام گفته است جهت امر و نهی، و راه نمودن ذوق دگر دارد و آنکه با خواص می‌گوید ذوق دگر (موحد، ۱۳۷۷: ۱۸۴).

شمس معتقد است که تفسیر و فهم قرآن کار هر کسی نیست. قرآن تبلور عینی و تجسم حقیقی خود را در سیمای عالمان الهی نشان می‌دهد. «تفسیر قرآن هم از حق بشنو. از غیر حق تفسیر بشنوی، آن تفسیر حال ایشان بود، نه تفسیر قرآن. ترجمه تحت الفظ همه کودکان پنج ساله خود بگویند» (موحد، ۱۳۷۷: ۶۳۵ – ۶۳۴). شمس در کودکی روی به اصول دین آورد. «چنانکه مادری در عالم یک پسرش باشد، و آن پسر خوب و زیبا. دست به آتش سوزان کند. آن مادر چون بجهد او را چگونه رباید؟ مرا از آن بر بود بوی حق» (موحد،۱۳۷۷: ۷۳۵) .

شمس در برخی از گفتارهایش متذکر می‌شود که خرقه از پیامبر گرفته است، نه از مشایخ. برخی از این جمله چنین استنباط کرده‌اندکه وی اساسا مرید کسی نبوده و یک صوفی اویسی مسلک بوده است که بدون داشتن شیخ به مقامات روحانی رسیده‌اند. و شاید شمس با گفتن این سخن که من خرقه از مصطفی گرفته‌ام. در واقع در پی بیان داشت علوّ شأن خویش است، یعنی خرقه‌ی او ظاهری نیست، بلکه باطنی است. شمس تبعیت از پیران واصل را لازمه‌ی سیر و سلوک می‌داند و هیچ سالکی بدون تبعیت صادقانه از ولایت پیران ربانی ره به جایی نخواهد برد. در میان انبیاء شمس آشکارا به محمد(ص) توجهی خاص دارد. «من قرآن را بدان تعظیم نمی‌کنم که خدا گفت. بدان تعظیم می‌کنم که از دهان مصطفی(ص)برون آمد. بدان که از دهان او برون آمد» (موحد، ۱۳۷۷: ۶۹۱) و در جایی دیگر می‌گوید: «محمد اگر چه دیر گفت و بعد چهل گفت، اما کامل‌تر بود سخن او» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۹۷).

متابعت محمد آن است که او به معراج رفت. تو هم بروی در پی او. جهد کن تا قرارگهی در دل حاصل کنی. چون طالب دنیا باشی، به زبان نباشی، بل که به مباشرت اسباب باشی. طالب دین باشی. هم به زبان نباش، به ملازمت طاعت باش و طالب حق باشی به ملازمت خدمت مردان باش

رقص سماع: رقص مردان خدا لطیف باشد و سبک. گویی برگ است که بر روی آب می‌رود. اندرون چون کوه و صد هزار کوه و برون چو کاه. و در جای دیگر می‌فرماید: تو نیز رقصی بکن، تا به خدا برسی، خُطوَتَین ِوَ قَد وَصَل (موحد، ۱۳۷۷: ۲۱۴).

مفاخره شمس

گاهی شمس از علم خویش و وسعت آن سخن به میان می‌آورد و در این واگوی‌ها و حدیث نفس‌ها، گونه‌ای خود باوری یا حتی غرور نیز به چشم می‌خورد. و برای سخن خود ارزش و احترام خاصی قائل است. چنانکه می‌گوید: صد هزار درم بر من خرج کنی، چنان نباشد که حرمت سخن من بداری. وی همچنین به دانش کافی مجهز بوده و خود را برای هر گونه سوالی آماده می‌بیند.

> اگر اهل رُبع مسکون جمله یک سو باشند و من به سویی،هر مشکل‌شان که باشد همه را جواب دهم. و هیچ نگریزم از گفتن و سخن نگردانم و از شاخ به شاخ نجهم. هر اشکال که گویند، جواب حاضر بیابند از ما در هر چه ایشان را مشکل است. جواب در جواب، قید در قید! باشد سخن من. هر یکی سوال را ده جواب و حجت که در هیچ کتابی مسطور نباشد به آن لطف و به آن نمک. چنانکه مولانا می‌فرمایدکه، تا با تو آشنا شده‌ام این کتاب‌ها در نظرم بی‌ذوق شده است (موحد، ۱۳۷۷: ۱۸۶).

به قول نویسنده کتاب *خط سوم* دکتر صاحب‌الزمانی:

> سخن شمس در عین روشنی مبهم است. در عین دلپذیری، شلاق گونه است، فشرده و کوتاهست. شمس بت شکن است، از خود راضی و خودپسند می‌نماید، خود آگاهی شمس تا بدان پایه می‌رسد که حتی وصف ستایش مبالغه‌آمیز مولانا را از خود کافی نمی‌داند (تدین، ۱۳۷۷: ۷۳).

شمس در سراسر زندگیش یک انسان راستین و والا یعنی مولانا را کاملاً درک کرد، که برای وی آوارگی و خطر مرگ و دلهره و خشم به همراه داشت.

شمس معتقد است که هر کس باید رساله‌ی خویش داشته باشد چرا که کسانی که اسرار اولیا حق را ندانند و رساله‌ی ایشان را مطالعه کنند. هر کس خیالی در سر می‌پروراند و گوینده سخن را به کفر و خطا متهم می‌کند و دیگر نمی‌گوید این کفر و خطا در جهل و خیال اندیشی ماست. «مرا رساله محمد رسول الله سود ندارد. مرا رساله‌ی خود باید. اگر هزار رساله بخوانم که تاریک‌تر شوم» (موحد، ۱۳۷۷: ۲۷۰).

در این فراز آشکارا مشاهده می‌کنیم که شمس از استادی خود در نوجوانی سخن می‌گوید. پس وی بسیار زود هنگام وارد جرگه‌ی سالکان شده است. «گفتم، مرا چه جای خوردن و خفتن؟ تا آن خدا که مرا همچنین آفرید با من سخن نگوید بی‌هیچ واسطه‌ای، و من از او چیزها نپرسم و نگوید مرا، چه خفتن و خوردن؟» (موحد، ۱۳۷۷: ۷۳۵ – ۷۳۴)

شمس همواره برای تفهیم مریدان سخن خود را تکرار می‌کرد و آنها شمس را سرزنش می‌کردند که سخن تکراری بر زبان می‌راند.

> هر آینه، از بهر تفهیمشان سخن مکرر می‌کردم. طعن زدندکه: از بی‌مایگی سخن مکرر می‌کند. گفتم: بی‌مایگی شماست. این سخن من نیک است و مشکل. اگر صد بار بگویم، هر بار معنی دیگر فهم شود و آن معنی اصل همچنان بکر باشد (موحد، ۱۳۷۷: ۷۱).

«من چون شعر گویم در اثناء سخن، باز شکافم، و معنی سّر آن بگویم. بعضی از غلبه معنی لال شوند مولانا را لالی نیست الا غلبه معنی قومی را قلّت معنی. مرا از این هیچ نباشد» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۳۸).

> هنوز در بسیط زمین، در قونیه، در دمشق و در خراسان بزرگ کسی نتوانسته است مراتب فضل و دانش مرا درک کند نمی‌گویم کسی از من تقلید کند ولی باید به حرف‌های آسمانیم گوش کند (تدین، ۱۳۷۷: ۷۱).

من وعظ خوش گویم، و به آخر وعظ لال نشوم. خجندی لال می‌شود به آخر وعظ. اول وعظ سخن او کجا و آخر کجا؟ (موحد، ۱۳۷۷: ۳۴۸) دل من خزینه کسی نیست خزینه حق است قماش اشتر بان در اینجا چرا رها کنم؟ برون اندازم. این ضمیر دیگران دیگر است. این طاقت ندارد الاخزینه شه را (موحد، ۱۳۸۶: ۱۹۶).

مرگ شمس به روایت احمد افلاکی

در شب پایانی عمر شمس، او با مولانا خلوت کرده است. شخصی که ظاهراً با ایشان آشناست، از بیرون در آهسته به شمس اشاره می‌کند. شمس رو به مولانا کرده و به او می‌گوید: «به کُشتنم می‌خواهند» و گویند هفت کس ناکس حسود عنود دست یکدیگر کرده بودند و ملحدوار در کمین ایستاده چون فرصت یافتند،کاردی راندند و همچنان حضرت مولانا شمس‌الدین چنان نعره‌ای بزد که آن جماعت بی‌هوش گشتند و چون به خود آمدند، غیر از چند قطره خون هیچ ندیدند. و از آن روز تا غایت، نشانی و اثری از آن سلطان معنی صورت نبست (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۸۴). اما مولانا در عروج شمس می‌گوید:

> رفتن ناگهانی‌اش، در اوج شیفتگی مرا به دیوانگی کشاند. خود را در او گم کرده بودم، آن چه می‌سرودم به نام شمس بود هر چند که در شیفتگی خدا بود، من می‌نگاشتم و شمس را در آن نگاشته‌ها جان می‌دمید. گویی شمس زبان من بود و یا آن چه زبانم را به گفت وا می‌داشت. کلکی بودم در دست او، نایی بودم در دهان او، خروش من خروش او بود، اندیشه‌ی من اندیشه‌ی او بود. من هرگز اندوهگین نبوده‌ام، من دشمن اندوهم و اندوه را بخشی کوچک از مرگ می‌دانم. دوری از شمس مرا می‌سوزاند و از این سوزش شادمان بودم و چون در نبودش «سماع» را روا نمی‌دانستم، در پندار می‌چرخیدم و می‌چرخیدم و سرمست بودم از آن که چم راستین «شیفتگی» را بازمی‌شناسم (پرتو، ۱۳۸۳: ۳۸).

به نظر می‌رسدکه واقعه‌ی قتل شمس بسیار محتمل است و روایات ناپدید شدن شمس احتمالاً پس از قتل وی ساخته شده‌اند.

نتیجه‌گیری

سخن شمس آینه‌ی شخصیت پیچیده و درونگرای اوست. از این رو از فرازهای او به آسانی نمی‌توان گذشت بلکه باید در آنها زیست و در آنها اندیشید. و با آنها مأنوس گشت. شمس در هاله‌ای از اسرار نیست باید او را درک کرد. با کلید عقل جزوی نمی‌توان او را دریافت، عقل در این راه عاجز و زبون است. برای او و رسیدن به آستانش هر قدر از تعصّب دور شوید به حریم ملکوتی او نزدیک‌تر خواهید شد. شمس خود را طبیبی می‌بیند که به نزد وی بیماران شفا و دوا یابند. او اندوهگین است که چرا مردم سخن می‌شنوند ولی بدان عمل نمی‌کنند و پایبند نیستند.

شمس معتقد است که هدف اصلی آفرینش انسان است و راز اشرف مخلوقات بودن انسان در همین است. انسان جهانی در اندرون دارد و دلی که خلوتسرای عشق است و انسان عاشق دنبال انسان کامل است. شمس ملاک موجودیّت و هوّیت انسانی را عشق می‌داند. عشق در ذات خود آفریننده و خلاق است. به گفته او جهان پایگاه عشق است و عقل و قانون در مقایسه با عشق پدیده‌های ثانوی‌اند. شمس کوشش کرد که آتش عشق و محبتی که خداوند در سینه‌های انسان‌ها به ودیعت نهاده است فروزان‌تر و روشن‌تر شود. شمس با تجربه‌های عرفانیش ثابت کردکه عشق کاینات را اداره می‌کند و انسان را تا مقام کروبیان بالا می‌برد. شمس می‌فرماید: عشق در ذات معشوق همچون وارستگی و استغنا و نزد عاشق به

شکل تواضع، خاکساری و درد و رنج تجلی می‌کند. او حماسه‌هایی می‌سراید تا بر افکار انسانی هجوم برده و به او بگوید خدای را در همه جا بجوئید و ناراحتی‌های خود را با این تسلّی بخش بزرگ در میان گذارید. از نظر مولانا، شمس تبریزی، عصاره و خلاصه همه بزرگان بشر بود. شمس مردی است که از اختلاط بدی و خوبی، زشت و زیبا شکلی به حوادث و رویدادها می‌دهد و زنجیرهای تعصّب و خرافات قرون را از دست و پای سالک برمی‌دارد و شور و عشق می‌آفریند. البته خوشبختانه یا بدبختانه، شمس چندان هم مبادی آداب نبوده و گهگاه از دریای طبع لطیفش فحش‌های آبدار هم شنیده می‌شود.

شمس با فلسفه و فیلسوفان مخالف بود و معتقد بود وصول به حقیقت، فقط از طریق متابعت و عشق امکان‌پذیر است. در مقالات می‌نویسد: «کمترین چیزی از مصطفی(ص) ندهم به صد هزار رساله‌های قشیری و قریشی و غیر آن. بی‌مزه‌اند، بی‌ذوق‌اند» شمس علم را وسیله می‌داند و نه هدف و فیلسوف را سرگشته می‌خواند. شمس به دانش‌های تجربی و عقلی معتقد نبود، بلکه شیفته‌ی دانش‌های متکی بر جذبه و عشق بود او در مقایسه‌ی این دو نوع دانش در مقالات می‌گوید: این علم به مدرسه حاصل نشود و به تحصیل شش هزار ساله که شش بار عمر نوح بود، بر نیاید. به هر صورت شمس، از نظر مشرب و سلوک و جذبه عرفانی و طریقت به فرقه خاصی منتسب نشده است. وی عارفی موحد بود که پذیرفتن هر نوع قیدی را دلیل نقصان می‌دانست و خود را از تمام قیود، رها ساخته بود شمس معتقد است که مردم تحصیل می‌کنند تا ریاست مدرسه‌ای را بر عهده بگیرند، یا در صدر مجالس بنشینند و یا مشهور شوند، در صورتی که هدف از زندگی شناخت انسان‌هاست، معرفت کاینات است، بدین جهت شمس می‌خواست همراهانی بیابد که مردم را از تاریکی، از خودپرستی، از تظاهر، از ریا و تعصب نجات بخشد.

بی‌شک در هر دوره‌ای ولیی لازم است و راه نیل به مقام ولایت برای انسان‌های مومن و موحد و مخلص باز است.

شمس به کرامت ذات انسان اعتقاد داشت و با ایمانی راستین همه‌ی انسان‌ها را مخاطب می‌سازد و فریاد بر می‌آورد: ایام از شما مبارک باد. ایام می‌آیند تا بر شما مبارک شوند مبارک شمایید. بینشی چنین والا به انسان و کرامت او بی‌گمان نظیر کیمیایی است که بر هر مس، بلکه بر هر خاک افکنند زر شود. شمس در تاریخ اندیشه‌های عرفانی و در پرورش اندیشه نقش والایی دارد.

منابع

ـ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۹)، شعاع شمس، غزلیات شمس تبریزی بـه روایت دکتر دینانی، مترجم کریم فیضی، انتشارات اطلاعات، تهران، ایران.
ـ پرتو، ابوالقاسم، (۱۳۸۳)، شور خدا: گزاره بر مثنوی معنوی مولوی، انتشارات اساطیر، تهران، ایران، چاپ دوم.
ـ پرتو، ابو القاسم، (۱۳۸۱)، گشتی در دیوان مولانا جلال‌الدین محمد، انتشارات کویر، تهران، ایران.
ـ تدین، عطاء الله، (۱۳۷۷)، بدنبال آفتاب از قونیه تا دمشق، انتشارات تهران، ایران.
ـ چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۷)، من و مولانا: زندگانی شمس تبریزی و ارتباط او با مولانا جلال‌الدین، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، انتشارات مروارید، تهران، ایران، چاپ سوم
ـ دشتی، علی، (۱۳۷۵)، سیری در دیوان شمس، انتشارات جاویدان، تهران .
ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۵۱)، خط سوم، انتشارات عطایی، تهران، ایران
ـ علوی، مهوش السادات، (۱۳۷۶)، مولانا خداوندگار طریقت عشق، موسسه انتشارات سوره، تهران، ایران، چاپ اول.
ـ مدرس صادقی، جعفر، (۱۳۷۳)، مقالات شمس، نشر مرکز، تهران، تهران.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی، انتشارات خوارزمی، تهران، ایران، چاپ دوم.
ـ یثربی، سید یحیی، (۱۳۸۶)، زبانه‌ی شمس و زبان مولوی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ایران.
ـ یازجی، تحسین، (۱۹۶۱)، مناقب‌العارفین، انتشارات انجمن تاریخ کرد، آنکارا، ترکیه.
_ Ebrahimidinani, G., (2010), Shoae Shams, lyrics of Shams Tabrizi by Dr. Dinani, translated by Karim Feizi, Eteleat Publication, Tehran, Iran
- Parto, A., (2004), Passion for God, A review of Malawi Mathnavi Maenavi, Asatir Publication, Tehran, Iran, 2nd edition
- Parto, A., (2002), A look at Molana Jalalaldin Mohammad Divan, Kavir Publication, Tehran, Iran
- Tadayon, A., (1998), In search of Sun from Qonieh to Damascus, Tehran Publication, Iran
- Chitic, w., (2008), Molana and I: Shams Tabrizi's life and his relationship with Molana Jalalaldin, translated by Shahabaldin Abbasi, Morvarid Publication, Tehran, Iran, 3rd edition
- Dashti, A., (1996), A review of Shams Divan, Javidan Publication, Tehran
- Sahebalzamani, N., (1972), Third Line, Ataei Publication, Tehran, Iran
- Alavi, M., (1997), Molana the god of love path, Soureh Publication Institute, Tehran, Iran, 1st edition
- Modarres sadeqi, J., (1994), Shams' articles, Markaz Publication, Tehran, Iran

- Movahed, M, A., (1998), Shams' articles, Kharazmi Publication, Tehran, Iran, 2nd edition
- Yasrebi, S, Y., (2007), Shams' language and Molawi's language, Amirkabir Publication, Tehran, Iran
- Yazeji, T., (1961), Manaqebalarefin, Kurd History Society Publication, Ankara, Turkey

چهرهٔ شمس تبریزی در آینهٔ دیوان کبیر
با تکیه بر نظریهٔ استعارهٔ مفهومی

مریم بلوری[1]

چکیده

دیوان کبیر به طور قطع بهترین محملی‌ست که تصویر شمس تبریزی در آن بخوبی بازتاب یافته است. در سرتاسر این کتاب عرفانی که از عشق او لبریز است، مولاناجلال‌الدین با مفاهیم زیبا و ترکیباتی خاص و منحصر بفرد به توصیف و تحلیل شخصیت این مراد آسمانی پرداخته است. ما در این پژوهش کوشیده‌ایم تا بر اساس نظریهٔ استعاره‌های مفهومی به تصویرهایی که مولانا از شمس تبریزی ایجادکرده است بپردازیم. گفتنی‌ست ایدهٔ استعارهٔ مفهومی نخستین بار توسط «جانسون» و «لیکاف» مطرح شد تا استعاره را از حوزهٔ زبانی و ادبیِ صِرف خارج کند و بار معنایی عمیق‌تری به آن بخشد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد شمس تبریزی در شمار ابرمعناهای موجود در دیوان کبیر است. این مفاهیم و معانی که البته در برخی ترکیبات دیوان شمس بررسی شده، به سیزده کلان استعاره و بیش از هفتاد خرده استعاره تقسیم می‌شود. شمس در این بررسی بیش از همه شاه، نور و شیرینی دانسته شده است. مفاهیمی چون مطرب و ساقی و ... در ردیف‌های بعدی قرار می‌گیرند.

واژگان کلیدی: استعاره مفهومی، شمس تبریزی، مولوی، دیوان کبیر

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی نجف آباد

مقدمه

نظریهٔ استعارهٔ مفهومی جانسون و لیکاف

برخلاف روزگار گذشته که همواره در کتاب‌های معانی و بیان، استعاره از دیدگاه زبانی و ادبی بررسی می‌شد، از سال ۱۹۸۰ مارک جانسون و جورج لیکاف نظریهٔ استعارهٔ مفهومی را مطرح نمودند که نشان می‌داد استعاره در زندگی انسان‌ها کاربردی ناخودآگاه و غیر ارادی دارد. مطالعات زبانشناسی شناختی معاصر نشان می‌دهد که استعاره تنها یک سوژه و موضوع ادبی و بلاغی نیست بلکه بیش از آن که به حوزهٔ کلامی و بیان معطوف شود به شناخت انسان ارتباط پیدا می‌کند. از این نظر استعاره‌ها در برخورد با فکر و اندیشهٔ بشری و تخیلات او کارکرد ویژه‌ای خواهند داشت. زبانشناسی شناختی تعریفی از استعاره ارائه می‌دهد که اساساً با تعریف این اصطلاح نزد بلاغیون و منتقدان ادبی حوزهٔ شعر متفاوت است. نظریهٔ معاصر استعاره بسیاری از مفاهیم انتزاعی را دارای ساختاری استعاری می‌داند. به عبارت دیگر مفاهیم انتزاعی اغلب با کمک استعاره تبیین می‌شوند و از این راه امور انتزاعی برای ما محسوس و قابل درک می‌شود، اگرچه ممکن است نمود زبانی برخی استعاره‌هایی که برای بیان مفاهیم انتزاعی بکار می‌رود برای سخنگویان زیاد مشخص نباشد. تعریفی که از استعاره‌های مفهومی در قلمرو زبان‌شناسی ارائه می‌شود عبارت است از: «الگوبرداری نظام‌مند بین عناصر مفهومی یک حوزه از تجربهٔ بشر که ملموس و عینی‌ست، بر روی حوزهٔ دیگری که معمولاً انتزاعی‌تر است یعنی حوزهٔ مقصد» (Lacoff,1993:43).

لیکاف و جانسون از نخستین کسانی بودند که با طرح نظریهٔ استعارهٔ مفهومی یا ادراکی پنجره‌ای دیگر به سوی پژوهش‌های مرتبط با استعاره‌ها گشودند و در سال ۱۹۸۰ م نظریاتشان را در کتاب «*استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم*» مطرح کردند. اساس نظریات ایشان دربارهٔ این نوع استعاره این بود:

۱. استعاره‌های زبانی، نمودی عینی و سطحی از استعاره‌های مفهومی هستند

۲. این استعاره‌ها برگرفته از تجربه‌های روزانهٔ بشر است.

۳. استعاره‌ها تنها راه دریافت اندیشه‌های انتزاعی و ناملموس هستند (lakoff,G.&M.Johnson, 1980: 272).

چنان که اشاره شد استعاره‌های سنتی به واژه مربوط می‌شوند نه اندیشه‌ها. یعنی استعاره وقتی شکل می‌گیرد که کلمه‌ای در معنای متعارف و قاموسی خود به کار نرود. این استعاره‌ها استوار بر علاقهٔ مشابهت هستند. جانسون و لیکاف چنین ذهنیتی را به چالش کشیده‌اند و سعی کرده‌اند تصویر دیگری از ماهیت و کارکرد استعاره‌ها ارائه دهند. استعاره‌های مفهومی از دیدگاه آن‌ها فقط محدود به زبان شعر و بلاغت و فصاحت ادیبان نمی‌شود بلکه در زبان روزمره هم فراوان وجود دارد. بنابراین خروج از نُرم نیست، کارکرد زبان است. استعاره‌های مفهومی به دنیا می‌آیند و می‌میرند اما مفاهیم مرتبط با آن‌ها باقی می‌مانند. از طرفی وجود علاقهٔ مشابهت در همهٔ استعاره‌ها قابل اثبات نیست بلکه نگاشت‌های سازندهٔ استعاره است که میان دو حوزهٔ مبدأ و مقصد ارتباط ایجاد می‌کند. ممکن است علاقهٔ دو حوزهٔ مبدأ و مقصد مجاورت یا دیگر علاقه‌ها باشد. این بدین معناست که در نظریهٔ استعارهٔ مفهومی، استعاره‌ها فقط در منطقهٔ زبان ادبی وجود ندارند و همهٔ زبان و اساساً فرآیند تفکر در تصرف استعاره‌ها قرارمی‌گیرد. بنابراین استعاره‌های

موجود در آثار ادبی بخشی از خانوادهٔ بزرگ استعاره‌ها هستند نه همهٔ آن‌ها. از دیگر سو، رویکرد آن‌ها به استعارهٔ شناختی‌ست نه بلاغی و جمال‌شناسانه. برای ما که بیرون از حوزهٔ زبان‌شناسان شناختی ایستاده‌ایم، بررسی وضعیت و کارکرد استعاره‌ها در آثار ادبی موضوعیت دارد. ما می‌توانیم از نظریات و تحلیل‌های آن‌ها استفاده کنیم بدون این که لزوماً طابق النعل بالنعل بر مسیر آن‌ها برویم.

استعارهٔ مفهومی شمس تبریزی در دیوان کبیر

در پژوهش پیشِ رو که در غزلیات شمس انجام گرفته است، هدف بررسی ترکیباتی ست که بصورت وصفی یا اضافی و یا کنایی در این اثر سترگ و پر بها به کار گرفته شده است. این ترکیبات عمدتاً از نوعی خلاقیت و نوآوری برخوردارند که در نوع خود ممتاز و قابل توجه است. در میان این ترکیبات چهرهٔ شمس بسیار خودنمایی می‌کند و از روی آن‌ها می‌توان به میزان علاقه و ارادت مولانا نسبت به شمس تبریزی پی برد. چون این ترکیبات و مفاهیم از مجموعه‌های ریز و درشت تشکیل شده، بر آن شدیم تا آن‌ها را بر اساس نظریهٔ استعارهٔ مفهومی بررسی و طبقه‌بندی کنیم.

تعـداد کلان استعاره‌هـای این پژوهش به سیزده عدد رسید. در این کلان استعاره‌ها شمس به مفاهیمی از جمله نور و شیرینی و مطربی و مایهٔ حیات و پیامبران و حتی برخی جانوران نسبت داده شده است. هر کدام از این کلان استعاره‌ها خود به زیرمجموعه‌های کوچک‌تری تقسیم می‌شوند. برای مثال وقتی شمس به شیرینی نسبت داده می‌شود، اسمش، کلامش، خیالش و حتی غمش هم شیرین است. اگر قاضی‌ست و حکم می‌کند حکمش هم شیرین است. یا جایی که به شراب و ساقی و مستی نسبت داده می‌شود هرکدام از مفاهیم و ترکیبات گویای حس ناب مولانا نسبت به شمس تبریز است. به عبارتی شمس یک مفهوم واحد است که سوای جنبه‌های بلاغی به مفاهیمی ریزتر و زیباتر تقسیم شده است که این مفاهیم کوچکتر همچون اقمار مختلفی گرد این خورشید در حرکتند و ضمن حفظ استقلال خود از آن مفهوم اصلی و واحد جدایی ناپذیرند.

در ادامـه بـه معرفی کلان استعاره‌های شمس و خرده استعاره‌های موجود در غزلیات شمس می‌پردازیم که به خوبی تصویرهایی ناب از چهرهٔ حقیقی شمس پیش روی مخاطب می‌گذارد. از مجموع این تصاویر پی می‌بریم که مولانا جلال‌الدین بیش از شمس، در وجود او نور حق تعالی را مشاهده کرده است و خود در تفکیک خدا و شمس از یکدیگر دچار نوعی حیرت و سرگشتگی شیرین است.

نتیجهٔ دیگری که می‌توان گرفت این است که استعارهٔ مفهومی «شمس شاه است» با شانزده خرده استعاره بیشترین کاربرد را در ترکیبات بررسی شدهٔ ما در دیوان کبیر داشته است و استعارهٔ «شمس نور است» با پانزده خرده استعاره و «شمس شیرینی ست» نیز با پانزده خرده استعاره در ردیف دوم قرار می‌گیرند.

شمس گوهر است

گوهر گویای عشق

مولانا از شمس تبریزی به مثابه جواهری سخن می‌گوید که ناقل و سخنگوی عشق است و دل او برای

کسب چنین گوهری در تب و تاب است و مواج:

از طلــب گوهــر گویــای عشــق　　مــوج زنــد مــوج چــو دریــا دلــم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۷۱/۵)

شمس شاه است

شاه ساقیان

شمس برای مولانا فقط یک ساقی نیست. او شاه ساقیان است. برای رسیدن به بقای مطلق باید از جام او نوشید و مست شد واین مستی پایان ندارد:

بستان زشاه ساقیان، سرمست شو چون باقیان　　گر نیم مست ناقصی مست تمامت می‌کند
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۴۰/۷)

شاه نقابی

ترکیب دیگری که مولانا برساخته، شاه نقابدار است. و این عشق شادمانه است که با گفتار زیبا و اندیشهٔ خوش، قادر است پرده از روی این معشوق بردارد.

ای‌عشق‌طرب‌پیشه‌خوش‌گفتِ‌خوش‌اندیشه　　بــربای نــقاب از رخ آن شاه نقابی را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۸۰/۳)

امیر حُسن

شمس امیر زیبایی و جمال است:

امیــر حُســن! خنــدان کــن چشــم را　　وجــودی بخــش مــر مشــتی عــدم را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰۷/۱)

شاه حیات‌انگیز

در کلان استعاره‌های بعدی هم به مفهوم زنده‌کنندگی شمس پرداخته شده است:

از عنایت‌های آن شاه حیات انگیز ما　　جان نو ده مر جهاد و طاعت و انفاق ما
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵۱/۲)

قیصر مه‌رویان

باز هم تعبیر قیصر، همچون شاه و امیر و ... بر سروری و صلابت شمس اشاره دارد. او شاه زیبارویان است:

عیـد آمـد ره جویـان، رقصان و غـزل گویان　　کان قیصرمه رویان زآن «قصر مشید» آمد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۳۲/۶)

میر شکار غیب

و اینک شمس شکارچی غیب است. لفظ میرشکار باز هم بر سروری و پیشتازی او اشاره دارد:

چـون میـر شـکار غیـب رادیـدم　　چـون تیـر پریـدم و کمـان بـردم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵۴۶/۴)

خواجهٔ خوش‌دامن

ترکیبات و واژگانی که مولانا به کار می‌برد خاص و خلاقانه است. چنانکه ملاحظه می‌کنید بیشتر توصیفاتی که از شمس تبریز می‌شود با واژگان خوب، خوش و شیرین ارتباط دارد. این بار خوش دامن، که ضمن زیبایی ظاهری در لباس و پوشش، نظری به پاکدامنی هم دارد:

ای خواجهٔ خوش دامن دیوانه تویی یا من　　درکش قدحی با من بگذار مَلامت را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۹/۴)

خسرو دریا خو

وجود مراعات نظیرهای دریا، صدف، گهر، دریا خو بودن شمس را به تصویر می‌کشد. مولانا سکوت می‌کند چون گوهری به نام عشق در وجود خود دارد. پس این خسروی دریا صفت است که باید به جای او سخن بگوید:

بـاقیش بـفرما تـــو، ای خسروِ دریـاخو　　بستم چو صدف من لب، یعنی که گهر دارم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۵۵/۱۵)

شاه طرّاران

شمس بارانی‌ست که بر جان مولانا خوش می‌بارد. او مستی آفرین است و رباینده دل‌ها. او فقط طرار نیست، شاه طراران است:

ای ابـر خوش باران بیا، وی مستـی یاران بیا　　وی شاه طرّاران بیا، مستان سلامت می‌کنند
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۳۳/۶)

سلطان شکر قندان

شمس باز هم شاه و سلطان است، این بار سلطان معشوقه‌های شیرین و این میزان عشق و ارادت مولانا

را بخوبی نشان می‌دهد:

بگریز ازین در بند، برجمله تو در دربند　　جز شمس حق تبریز سلطان شکر قندان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۷۰/۷)

قباد جان

جان‌ها مطیع امر شمس هستند. او سلطانی‌ست که جز تمکین در برابرش چاره‌ای نیست. این از مواردی‌ست که به نظر می‌رسد مولانا در تشخیص شمس از خدا دچار حیرت شده است:

گر نه شمس‌الدّین تبریزی قباد جان‌هاست　　صدهزاران جان قدسی هر دمش منقاد چیست؟!
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۹۲/۹)

شاه خوش دستار

بیا که خـــرقه‌هـــا جمله گرو شـد　　زتو ای شـاه خوش دسـتار از این سـو
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۸۴/۱۲)

شه بی‌جهت

این شاه آسمانی گویی از جنس زمینیان نیست که جهت و مکان داشته باشد، این صفت نیز صفتی عرشی و الهی‌ست و بیشتر از آنکه در راستای شخصیت شمس باشد، با وجود باریتعالی سازگار است و دمخور:

روح شو و جهت مجو، ذات شو وصفت مگو　　زان شه بـی‌جهت نگر جمله جهات ریخته
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۸۶/۴)

امیر دل

امـیر دل همی‌گوید: «تراگر تو دلی داری　　که عاشق باش تا گیری زنان و جامه بیزاری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۵۰۲/۱)

میراب دل

سیلابی در راه است تا آب و گِل وجود مولانا جلال‌الدین را ویران کند. این ویرانیِ جان‌پرور حاصل بذل و بخشش سرچشمهٔ انهار است که به میرابیِ دل او آمده است:

امشب ز سیلاب دلم ویران شود آب و گِلم　　کامد به میرابی دل سرچشمهٔ اَنهار من
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۹۱/۱۲)

میرِ شکران

شکران زیبارویان دلفریبند و امیرشان بی‌شک کسی‌ست که از آن‌ها گوی سبقت ربوده است و آن کسی نیست جز شمس‌الحق تبریزی:

گـر ز میــرشکران داد بیابـی، ای دل　　شُکر کن، شو تو گدازان چو شکر با شکران
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۹۴/۱۰)

شمس نور است

خورشید بی‌پایان

شاید یکی از زیباترین ابیاتی که مولانا عظمت و هیبت شمس را به تصویر می‌کشد و او را با خدا یکی می‌داند همین بیت باشد.بیخود نیست که او مدام صفات شاهانه و کبریایی به شمس می‌بخشد، گویی خداست که در روی زمین به کسوت شمس درآمده است و خورشید بی‌پایان بهترین توصیف الهی در این حیرت و سرگردانی‌ست:

زهی خورشید بی‌پایان که ذرّاتت سخن گویان　　تــــو نور ذات اللّهی، تو اللّهی، نـــمی‌دانم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۳۶/۷)

واعظ خورشید

این بار خورشیدی بر منبر خطبه می‌خواند و دل‌های مریدان مجذوب اوست. آیا او واعظ خورشید الهی‌ست یا خود خورشیدی‌ست که دل‌ها را جذب کردهاست و پای صحبت کشانده:

خامش کن تا واعظ خورشید بگوید　　کو بر سر منبر شد و ما جمله مریدیم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۸۰/۱۶)

قندیل جان

شمس قندیل و چراغدانی‌ست که جان را روشنی می‌بخشد:

عجب!قندیل جان باشد؟درفش کاویان باشد؟!　　عجب!آن شمع جان باشد؟که نورش بی کران باشد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۷۷/۳)

چشم و چراغ آسمان

شمس مگر نه اینکه خورشید است، روشن کنندهٔ چشم و دل آسمان است و زنده کنندهٔ زمین:

آن چشـــم و چـــراغ آســـمان را　　آن زنـــده کننـــدهٔ زمیـــن را
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۱۷/۲)

صبح شکر ریز

شمس تبریز تویی،صبح شکر ریز تویی　　عاشق روز، به شب قبلهٔ‌پنهان چه کند؟!
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۸۸/۱۴)

مه مشهور

شمس‌الحق تبریز چو این شور بر انگیخت　　از مشرق جان مه مشهور بر آمد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۰/۱۳)

ماه بیرون از افق

ای ماه بیرون از افق، ای ما تو را امشب قُنق　　چون شب جهان را شد تتق پنهان روان را کار شد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۳۱/۹)

آتش‌رخسار

رخسار شمس آتشی‌ست که در بیشهٔ جان‌ها افتاده است و دودش تا به هفت آسمان برخاسته:

آتش رخسار تو در بیشهٔ جان‌ها زده　　دود جان‌ها برشده، هفت آسمان برخاسته
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۳۶۳/۲)

شمع سوزندهٔ جان

شمس همچون شمعی ست که اگرچه پروانهٔ وجود مولانا جلال‌الدین را می‌سوزاند، او بر پای این شمع فروتنانه سرمی‌نهد و شکرگزار است:

شمع تو پروانهٔ جانم بسوخت　　سر پی شکرانه نهم بر لگن
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۰۸/۱۶)

آفتاب خوش‌عمل

مولانا بارها شمس را آفتاب خوانده ولی صرفاً این مشابهت نام نیست. صفاتی که او به شمس تبریز می‌دهد، از عهدهٔ خورشید آسمان خارج است. از این‌رو ترکیبات بسیاری با خورشید و آفتاب می‌سازد تا اندکی از احساسش را بیان کرده باشد:

ای آفتاب خوش عمل، بازآ سوی برج حمل　　نی یخ گذار و نی وحل،عنبرفشان،عنبر فشان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۹۴/۱۸)

آفتاب سرکشان

ای آفتاب سرکشان با کهکشان آمیختی　　مانند شیر و انگبین با بندگان آمیختی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۴۰/۱)

نور سایه‌سوز

شمس نور است. نه نوری عادی و متعارف. او نوری‌ست که هم سایه می‌سازد و هم سایه‌سوز است. این پارادوکس آشکار بخشی از هنرمندی اوست. باید گفت مراد از سایه‌ای که می‌سوزد، بخش تاریک وجود انسان است که به نور شمس روشن و سایه‌ای که ساخته می‌شود همان پناه امنی‌ست که در هم‌نشینی و جوار او حاصل می‌گردد:

سایه ساز ماست نور سایه سوز　　زان که همچون مه به میزان توایم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۷۳/۱۵)

شمسِ مقعَدِ صدق

شمس خورشید است، اما نه خورشید بی‌ثبات و ناپایدار این عالم، شمسی که مولانا از دل و جان می‌خواندش تا بر برج دل‌ها بتابد، شمسی که قرارگاه صدق و راستی‌ست:

بتاب ای شمس تبریزی، به سوی برج‌های دل
که شمس مَقعَدِ صِدقی نه چون این شمس سرگردان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۴۵/۲۲)

ماه‌لقا، مشتری رو

دیدی که چه کرد آن پری رو!　　آن ماه لقای مشتری رو
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۹۰/۱)

شمس ساقی است

ساقی شیرین صلا

اینجا تأکید بر ساقی بودن شمس است. ساقیی که جان هر غمناکی را دلخوش می‌کند. در مبحث شیرینی هم به این ترکیب اشاره شده است:

ای ساقی شیرین صلا جان علی و بوالعلا　　برکف بنه ساغر هلا بر رغم هرغم باره‌ای
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۴۵/۴)

ساقی شیرین فن

شمس ساقیی با ترفندهای شیرین برای دلبری:

آن بایـد کـــــو آرد، او جملـه گهـر بـارد یا رب! که چه‌ها دارد آن ساقی شیرین فن!
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۸۳/۱۹)

ساقی دریا عطا

شمس ساقیی ست که نه پیمانه و ساغر بلکه دریا دریا می‌بخشد:

در روز بـزم سـاقی دریاعطـای مـا در روز رزم شـیر نـر و ذوالفقـار مـا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۳/۶)

ساقی خوش مذهب

خوابیدن مجاز نیست وقتی که شاهدی شیرین لب و ساقیی خوش مرام قرار است محفل‌گردان بزم عاشقان باشد و این ساقی مستی‌بخش کسی جز شمس تبریزی نیست. کسی که اگرچه مولانا بیشتر اوقات به کنایت از او سخن می‌گوید از هر سخنی آشکارتر است:

زان شاهد شکّر لب، زان ساقی خوش مذهب جان‌مست‌شدوقالب،ای‌دوست‌مخسب‌امشب
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۹۲/۱)

بادهٔ بی انتها

هیچ نیرزد این میش،نی غلیان و نی قیش این بفروش و باده بین،بادهٔ بی کنار من
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۳۵/۱۳)

می لب

پیشـتر آ می لبا، تا همه شـیدا شـویم پیشـتر آ گوهـرا، تـا همـه دریـا رویم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۱۹/۱)

صبوح روح

شمس برای مولانا مایهٔ آرامش است. راحت روح است:

حریف ماه شدی، از عسس چه غم داری؟! صبوح روح چو دیدی ز صبح و شام مترس
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۱۴/۸)

شمس مطرب است

مطرب شیرین قدم

درعشق توچون دم زدم،صد فتنه شداندرعدم ای مطرب شیرین قدم ،میزن نوا تا صبحدم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۵۲/۲)

مطرب شکرخا

و باز هم یاری که صورتش در نظر عاشق چون ماهست و مطربی بنام شمس که از نوایش شهد و شکر می‌بارد:

ای یار قمرسیما، ای مطرب شکّرخا آواز تو جان افزا، تا روز مشین از پا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۸۳/۱)

مطرب شیرین نفس

شمس،جان مولانا را به وجد می‌آورد. نفسش گرم و شیرین است. او مطربی‌ست که مولانا او را به جان می‌خواهد:

ای‌مطرب‌شیرین‌نفس،هرلحظه‌می‌جنبان‌جرس ای عیش،زین نه برفرس،بر جان ما زن ای صبا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۴/۵)

شمس شیرینی است

شیرین‌خیال

خیال و تصور شمس در ذهن مولانا شکرستانی‌ست مرکب از گل سرخ و شکر که می‌تواند گل‌های صد برگ در گلشن حقیقت به ارمغان آورد:

شکرسـتان خیالت برِ من گلشـکر آرد به گلستان حقایق گل صدبرگ فشانم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۱۵/۱۰)

شیرین‌غم

و البته گاهی ذره‌ای از خیالات شمس می‌تواند دل مولانا را از هم بدرد. دلی که چون کاغذ نازک و شکننده شده است. باوجود این غمش شیرین است:

چـــاشنی خیال تـــو مـــی‌بدرد دل مرا ای غم او چو شکرّی، ای دل من چو کاغذی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۸۸/۳)

شکر پاسخ

شمس با جواب خود به کام مولانا شهد و شکر می‌ریزد. اگر چه او کُشنده است، هموست که به مولانا زندگی دوباره می‌بخشد:

آن شـکر پاسـخ نباتـم می‌دهـد　　وان کـه کشتسـتم حیاتـم می‌دهـد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۸۱۱/۱)

تـو نه آن شـکر جوابی که جـواب من نیابی　　مگـر احقـم گرفتی که سـکوت شـد جوابم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۲۲/۱۵)

شیرین دَم

نک نوبهار آمد کزو سرسبز گردد عالمی　　چویارمن شیرین دمی،چون لعل او حلواگری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۳۵/۷)

شیرین قضا

اینبار شمس را در کسوت قضا می‌بیند. قاضیی که هیچ گواهی را نمی‌پذیرد اما مولانا حکمش را همچون عشق به دل و جان می‌خرد و حکمش شیرین و لازم الاجراست:

ور تو گواهان مرا رد می‌کنی ای پرجفا　　ای قاضی شیرین قضا، باری فروخوان محضرم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۷۳/۴)

شکر گلو

تـو سـماع گوشـی، تو نشـاط هوشـی　　نظـر دو چشـمی، شـکرگلویی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۱۱۲/۱۰)

نوشین لب/ خوش افسانه

ای چشم،چمن می‌بین،وی گوش،سخن می‌چین　　بگشای لب نوشین، ای یار خوش افسانه
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۳۱۹/۳)

سلطان شکر قندان

شمس شیرین است آنقدر که سلطان شکرقندان لقب گرفته است:

بگریز ازین در بند، برجمله تو در دربند　　جز شمس حق تبریز سلطان شکر قندان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۷۰/۷)

میرِ شکران

گــر ز مــیرشکران داد بیابی، ای دل　　شُکر کن، شو تو گدازان چو شکر با شکران
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۹۴/۱۰)

مطرب شیرین قدم

درعشق توچون دم زدم،صد فتنه شداندرعدم　　ای مطرب شیرین قدم ،میزن نوا تا صبحدم
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۵۲/۲)

مطرب شکرخا

ای یار قمرسیما، ای مطرب شکّرخا　　آواز تو جان افزا، تا روز مشین از پا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۸۳/۱)

مطرب شیرین نفس

ای مطـرب شـیرین نفس،هرلحظـه می‌جنبـان جـرس
ای عیش،زیــن نــه برفرس،بــر جـان مــا زن ای صبــا

ساقی شیرین صلا

ای ساقی شیرین صلا جان علی و بوالعلا　　برکف بنه ساغر هلا بر رغم هرغم باره‌ای
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۴۵/۴)

ساقی شیرین فن

آن بایــد کــــو آرد، او جـمله گـهر بارد　　یا رب! که چه‌ها دارد آن ساقی شیرین فن!
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۸۳/۱۹)

شمس زنده کننده است
زنده کن در و دیوار بدن

آن زنده کن این در ودیوار بدن کو؟　　و آن رونق سقف و در و د رسارهٔ ما کو؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۷۶/۱۳)

بارندۀ آب حیات

گویی چهرۀ شمس در آسمان دل او هرشب چون ماهی می‌درخشد و از دل ابری و غمبار خود بر جان معشوقش آب حیات می‌بارد:

بدان نشان که به هر شب چو ماه م‌تابی　　ز ابر دل قطرات حیات مـــی‌باری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۱۰۶/۲)

سرافیل دل / زنده کنِ آب و گِل

چون تو سـرافیل دلی، زنـده کن آب و گلی　　در دم ز راه مقبلـی در گـوش مـا نفخـۀ خدا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۱/۳)

مهندس دل

معشوق مهندسی‌ست که دل خاکی عاشق را از نو بنا می‌کند. مرحبا بر روش و هنرش:

دل است تختۀ پرخاک، او مهندس دل　　زهی رسوم و رقوم و حقایق و اسما
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۶/۶)

شاه حیات انگیز

شاه حیات انگیز خداست یا شمس تبریزی. کسی که به عبادات و طاعات مولانا جانی نو می‌بخشد:

از عنایت‌های آن شاه حیات انگیز ما　　جان نو ده مر جهاد و طاعت و انفاق ما
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵۱/۲)

شمس پیامبر است

خلیل خدا نوش

خلیل صفت ابراهیم است و مفهومی کهن، اما خدانوش صفتی تازه و بی‌بدیل است. شاید یعنی کسی که با تمام وجودش خدا را درک کرده است:

بخند، موسی عمران! به کوری فرعون　　بخور، خلیل خدا نوش، کوری نمرود
(مولوی، ۱۳۶۳: ۹۲۳/۱۲)

میوۀ یعقوبی / چشمۀ ایوبی

مولانا شمس را با ایوب مقایسه می‌کند. صبوریش، چشمه‌ای که وجود ایوب را صفابخشید و امراضش را برطرف ساخت. شمس برای جان عاشق چنین است:

آن میـوهٔ یعقوبـی و آن چشـمهٔ ایّوبی　　از منظـره پیداشـد، هنـگام نظـر آمـد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۱۳/۳)

داود جان

امشـب چو مـه برآید، داود جـان بیاید　　ای رنـج، مـوم گردی،گر بـرج آهنینی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۹۶۲/۵)

مریم بندندهٔ گهواره

جان همچو مسیحیست به گهوارهٔ قالب　　آن مریـم بندنـدهٔ گهـوارهٔ مـا کـو؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۷۶/۱۳)

مسیح حُسن

آن مسیح حُسن را دانم که می‌دانی کجاست　　با کسی کز عشق دارد بسته زنّاری بگو
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۰۰/۳)

موسی ایام

موسی(ع) بر کوه طور به میقات پروردگار رفت. حالا این دل مولاناست که وعده‌گاه دیدار است با موسای زمان، شمس تبریزی:

شمس‌الحق تبریز! تویی موسی ایّام　　بر طور دلم رفته به میقات، افندی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۶۳۰/۲۵)

شمس باغ و بهار است

بهار جان

ز بهار جـــان خبرده، هله ای دم بهاری　　ز شکوفه‌هات دانم که تو هم زوی خماری
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۸۴۹/۱)

باغ بی‌نشانه

نـاگاه چـون درخت برسـتم میـان باغ　　زان بـاغ بی‌نشـانه نشـانی خریـده‌ام
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۰۷/۶)

باغ بی‌پایان

شمس تبریزی باغی‌ست بی‌انتها که از دید مولانا شکوفایی گل‌ها و باروری شاخه‌ها از وجود بی‌دریغ اوست:

گل جامـه در از دسـت تـو،ای چشـم نرگـس مسـت تـو
ای شـــاخه‌ها آبســـت تـــو،ای بـــاغ بـــی پایـــان مـــن
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۸۶/۷)

نوروز رُخ

نگفته پیداست صورتی که به نوروز تشبیه شود چقدر در نظر عاشق رنگین و شاد و فرح‌بخش و جانفزاست:

نوروز رخت دیدم خوش اشک ببارید‌م نوروز و چنین باران باریده، مبارک باد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۹۷/۴)

بهار

چهرهٔ شمس همچون روز است، روشن و دلفروز، اون آفرینشی چون بهار دارد و مهربانی‌اش به حدی‌ست که نمی‌توان از عشقش برید و توبه کرد:

آن روی همچو روزش وان رنگ دلفروزش وان لطف توبه سوزش وان خلق چون بهارش
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۶۵/ ۴)

شمس پرنده و جانداری زیبا ست

بلبل شیرین فن / فاخته/ طاوس

کـــو بلبـــل شـــیرین فنم؟کـــو فاختـــهٔ کوکـــو زنـــم؟
طـاوس خـوب چـون صنم؟کوطوطیـان کـو طوطیـان؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۹۴/۷)

طوطی هم‌خوان

شمس طوطی شکرخاست. او هم سفره و همراه مولوی‌ست، بی تعلق، بی‌ادعا. قندِ بی‌چونی خوراک او خواهدبود. بی‌شک مراد مولانا بهره‌های ناب معنوی‌ست که خوراک آن‌ها و مایهٔ حیاتشان است:

ای طوطی هم خوان ما، جز قند بی چونی مخا نی عین گو ونی عرض،نی نقش و نی آثار من
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۹۱/۱۸)

آهوی خوش‌ناف

آهوی خوش ناف، آهویی‌ست که مُشک و عطر بدست می‌دهد، گرانبها و قیمتی‌ست و حالا این آهوی خوش‌ناف نه اهل ختن که اهل تبریز است:

آن آهـوی خوش ناف به تبریز روان گشـت　　بغـداد جهـان را بـه بصیـرت همـدان کـرد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۴۳/۵)

شیر خدا

ایـا شـیر خـدا، آخر بفرمـودی به صیـد اندر　　که خه مرآهوی ما راچوآهوخوش شکاری تو
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۶۸/۲)

شمس عمر و جان است

عُمر عزیز / استاد جان

چوآن عمرعزیزآمد،چراعشرت نمی‌سازی؟　　چو آن استاد جان آمد چرا تخته نمی‌شویی؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۵۱۳/۱۰)

دایهٔ جان

پسـتان وفـا کـی کـرد سـیه؟!　　آن دایـهٔ جـان،آن مـادر مـن
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۹۳/۹)

شمس مفخر تبریز است

مولانا دل خود را به اسبی چابک و راهوار تشبیه کرده که به جهت بندگی و تمکین، توانسته به مفخر تبریز، شمس تبریزی دست یابد:

به شمس مفخر تبریز ازآن رسید دلت　　که چُست دُلدُل دل می‌نمود مرکوبی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۰۵۰/۱۳)

دو دیدهٔ تبریز

شمس تنها یک اسم نیست، او خورشید واقعی حقیقت است. هم ازین‌روست که کاه دل‌های عاشق جذب کهربای وجودش می‌شود. او چشم و چراغ تبریز است:

ایـا دو دیـدهٔ تبریـز! شـمسِ دیـنِ بحـق　　تـو کهربای دلی دل به عاشـقی کَهِ توسـت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۴۶/۶)

شمس مُشرف است

واقف اسرار رسول

مولاناجلال‌الدین، سوای عشقی که به شمس تبریزی دارد، نام زیبا و شیرین او را درمانگر گمشدگان می‌داند، و این بخاطر آن است که به زعم او، شمس از اسرار پیامبرانه آگاه است:

شمس تبریزی تویی واقف اسرار رسول　　نام شیرین تو هر گمشده را درمان باد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۹۲/۸)

حارس دل/ مُشرف جان

او نگهبان دل است و آگاه به احوال دل و جان:

آن حارس دل، مشرف جان، سخت غیورست　　بـــا غیـــرت او رو ســـوی اغیـــار مداریـــد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۵۵/۵)

نتیجه‌گیری

استعاره‌های مفهومی این پژوهش ضمن انتقال تصاویری ناب و ارزنده از شمس تبریزی به مخاطب دیوان کبیر، از نوعی زیبایی و خلاقیت نیز برخوردارند. مولانا جلال‌الدین که انصافاً در ردیف شاعران هنجارشکن محسوب است به زیبایی هرچه تمام‌تر به خلق ترکیباتی نو پرداخته است. او بیش از هرچیزی از صفات خوب، خوش و شیرین بهره گرفته است. اگر شمس در نگاه او مطرب است یک مطرب معمولی نیست، شیرین قدم است، شیرین صلاست، شیرین نفس است. این شیرینی و تلفیق آن با طرب، خود بیانگر اثری‌ست که شمس بر جان و دل او گذاشته است. پیامبران و حتی پرندگان و چرندگان نیز در این دیوان نقش دارند. بر زیبایی و شادمانگیِ این کتاب افزوده‌اند. برای مثال شمس فاخته است. طوطی‌ست، آهوست. نه آهوی معمولی که آهویی خوش‌ناف. همین ترکیبات خوش‌ناف و خوش‌پیوند و ... ضمن آنکه بخوبی پیام مولانا را به شنونده منتقل می‌کند، از لحاظ زیبایی‌شناختی کلام او قابل توجهند. هرکدام از ترکیبات او را می‌توان بارها شنید بدون آنکه ملالی در خاطرت ایجاد کند.

منابع

ـ آخرت‌دوست، وحید، (۱۳۷۸)، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شمس تبریزی، آثار ومفاخر فرهنگی، تهران
ـ شمیسا، سیروس، (۱۳۷۴)، بیان ومعانی، انتشارات فردوس، تهران.
ـ صفوی، کورش، (۱۳۷۳)، از زبان شناسی به ادبیات، نشر چشمه، تهران.
ـ مولانا جلال‌الدّین، محمد، (۱۳۶۳)، کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپخانهٔ سپهر، تهران.
ـ فیضی، کریم، (۱۳۹۲)، شعاع شمس، غزلیات شمس تبریزی به روایت دکتر دینانی، چاپ سوم، تهران

ـ lakoff,G.&M.Johnson.(۱۹۸۰)Metaphors We Live By. Chicago and London: University of Chicago Press.
ـ Lakoff, G. (۱۹۹۳)." The contemporary Theory of Metafor" in Metafor and Thought.Ed.A. Ortomy. Second Edit. PP. ۲۰۲-۲۵۱. Cambridge University Press.

بررسی نکاتی از یک غزل دیوان شمس

شهربانو صحابی[1]

چکیده

غزل‌های مولانا که حاصل شیفتگی و شوریدگی و استغراق او در عالم معنی است، تاکنون آنچنان که باید شرح و بسط داده نشده است. البته کوشش‌هایی از سوی مشتاقان و اهل ادب و تحقیق در دست اقدام است، اما ویژگی خاص واعجازگونه این سروده‌ها، دست محققین را برای اظهار نظر و ارائه‌ی شرح و تفسیری که معمول هر دیوان شعر است، کوتاه کرده و جرأت غور در این دریای بی‌کران پر راز و رمز را از همگان گرفته است. به نظر می‌رسد تلاش جمعی شیفتگان مولانا لازم است تا بتوان پاره‌ای از این معانی باطنی را گره‌گشایی کرد و رازهای شگفت انگیز نهفته را برابر دیدگان خیل مشتاقان قرار داد. به عنوان نمونه، در اینجا بنده غزلی را موضوع مقاله خود قرار داده و کوشیده‌ام در حد توان و به اختصار، پاره‌ای از معانی نهفته آن را شرح دهم. قضاوت با اهل نقد و فن خواهد بود که تا چه حد توفیق داشته‌ام.

واژگان کلیدی: مولانا، غزلیات شمس، جهان‌بینی خاص مولانا، عشق، شعور.

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد مهاباد

مقدمه

همه سروده‌های مولانا جلال‌الدین محمد و در رأس آن‌ها غزلیات بی‌مانند او که همچون تاجی بر سر ادبیات فارسی می‌درخشد، همانند سرزمین پر راز و رمز پریان است که جوینده مشتاق را با شگفتی‌های بی‌نظیر خویش به تحسین و اعجاب وا می‌دارد و زیبایی‌هایی را برابر دیدگان حیرت‌زده‌اش قرار می‌دهد که غیر قابل حدس و گمان است.

خلاف مثنوی که به قصد آموزش و تربیت مخاطبان در سطوح مختلف به رشته نظم درآمده، غزلیات دیوان کبیر در عین استغراق و حالت خلسه و عشق‌ورزی با معشوق درونی و ازلی سروده شده است و این اشعار بی‌اختیار بر زبان مولانا جاری شده و برای آن‌ها مخاطب خاصی را نمی‌توان درنظرگرفت.

به همین جهت دانستن مفهوم آن غزل‌ها محتاج کشف بطن آن است و این کار به دور از دشواری و خطا نخواهد بود، چرا که برای فهم عمق آن غزل‌ها شرایط روحی مولانایی لازم است. یعنی رهایی و فراغت از تمامی داشته‌های علمی و ذهنی و معنوی وبه سربردن در یک حالت خلسه‌گونه تا زبان، فرصت جریان سیال و بی‌مهاری را به دست آورد و نکته‌هارا بیرون بریزد. بنابر این سعی ما هم در این زمینه آب در هاون کوبیدن است؛ با این حال ارائه غزلی از دیوان کبیر در این مقوله و طرح و ایراد مشکلاتی که ذهن حقیر را مشغول کرده است، به امید گشایش و رفع عطش درونی خویش در حد تشنگی، راه اندیشمندان را نمی‌بندد و زحمتی درمسیر روشنگری محققان ایجاد نمی‌کند.

شرح کوتاه نکاتی از یک غزل

هله عاشقان بکوشید که چو جسم و جان نماند
دلتان به چرخ پرد چو بدن گران نماند

دل و جان به آب حکمت ز غبارها بشویید
هله تا دو چشم حسرت سوی خاکدان نماند

نه که هر چه در جهانست نه که عشق جان آنست؟
جز عشق هر چه بینی همه جاودان نماند

عدم تو همچو مشرق اجل تو همچو مغرب
سوی آسمان دیگر که به آسمان نماند

ره آسمان درونست پر شق را بجنبان
پر عشق چون قوی شد غم نردبان نماند

تو مبین جهان ز بیرون که جهان درون دیده‌ست
چو دو دیده را ببستی ز جهان جهان نماند

دل تو مثال بامست و حواس ناودان‌ها
تو ز بام آب می‌خور که چو ناودان نماند

تو ز لوح دل فروخوان به تمامی این غزل را
منگر تو در زبانم که لب و زبان نماند

تن آدمی کمان و نفس و سخن چو تیرش
چو برفت تیر و ترکش عمل کمان نماند

(مولوی، ۱۳۵۱: غ۷۷۲)

عاشقان

مراد از «عاشقان» در مطلع غزل چه کسانی‌اند؟

آنچه به نظر می‌رسد، عاشقان مخاطب مولانا به طور عام، همگان می‌توانند باشند. درحقیقت عشق بدون مرز است. همگان آن را به هر نحو تجربه کرده‌اند؛ کودکی که پا به جهان می‌گذارد از همان

اوان عاشق است. «هیچ آفریده‌ای نیست که در وی آتش عشق خدا نیست» (شیخ رومی، ۱۳۵۴: ۱۲۹).

در اینجا دو گونه تعریف از عشق‌هایی که مربوط به ساده‌ترین و لطیف‌ترین احساسات بشری است، می‌توان ارائه کرد. البته این تقسم‌بندی غیر از تقسیمات دوگانه عشق از سوی صدر المتالهین است که عشق مجازی را به دو قسم نفسانی و حیوانی تقسیم کرده است، بلکه این تقسیم‌بندی از نگرش نگارنده با احتساب مطالعات پیشین و تجربیات ازساده‌ترین رفتارهای معمول مردم دریافت شده و از این قرار است:

۱. خود محور یا عشق‌هایی که بوی خودشیفتگی می‌دهد: من عاشقم، اگر نباشی می‌میرم، من نمی‌توانم بر دوری تو صبورباشم و من و من و من.

۲. دیگرشیفتگی: تو بی‌نظیری، تو مرا مجذوب کردی، تو نباشی من می‌میرم، همه تو و محوریت «تو» است که مولانا از این عشق‌ها با عنوان عشق‌های رنگی، نسبی و مجازی، تعبیر می‌کند «عشق‌هایی کز پی رنگی بود، عشق نبود عاقبت ننگی بود» (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ب۲۰۶) و البته او این عشق‌ها را لازمه حیات بشری در چرخه زندگی و تولید نسل می‌داند و همین عشق‌ها را مقدمه‌ای برای رسیدن به عشق والای روحانی می‌داند؛ چنانکه می‌گوید: «عاشقی گر زین سر و گر زان سر است، عاقبت ما را بدان سر رهبر است» (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ب۱۱۱).

بیشتر صوفیه عشق را محور اساسی طریقت می‌دانند و آن را جزو فرایض این راه محسوب می‌کنند. «به خدا رسیدن فرض است و لابد هرچه به واسطه آن به خدا رسند، فرض باشد به نزدیک طالبان. عشق، بنده را به خدا رساند، پس عشق از بهر این معنی فرض راه آمد» (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۹۷).

پس عشق‌های مجازی مانند پلی است که ما را به سوی عشق ازلی راهنمایی می‌کند، همچنان که گفته‌اند: «المجاز قنطره الی الحقیقه».

> می‌توان گفت که عشق مجازی، تمرین و ممارستی است برای تحمل عشق حقیقی، چنانکه گفته‌اند: عشق لیلی را یک چندی از نهاد مجنون مرکبی ساختند تا پخته عشق لیلی شود. آنگاه بار کشیدن عشق الله را قبول توان کردن. نیکلسون در توضیح این کارآموزی، مثالی گویا می‌آورد؛ می‌گوید: تاثیر عشق مجازی و تبدیل کردن آن به عشق حقیقی، از شمشیر چوبی یک پسربچه که در آینده سرباز می‌شود و یا عروسک بازی دختر خردسالی که در آینده مادر می‌شود، نمایان است (ستاری، ۱۳۹۲: ۱۷۶).

اما در معنی خاص، خطاب مولانا به عاشقانی است که عشق زمینی و مادی را تجربه کرده‌اند. می‌گوید: ای عاشقان بکوشید از این مراحل هم بگذرید و از محورهای خودشیفتگی دنیوی و مجازی رها شوید وبه مراحل بالاتر قدم بگذارید. رسیدن به عشق ماندگار و جاودانه، در گرو گذر از من و تو است. آنجا متوقف نشوید تا پرواز به سوی آسمان را تجربه کنید. بدانید با ابزارهای مادی قادر به پرواز نخواهید بود، بلکه نردبان ویژه‌ای لازم است. مولانا دلبستگی به جسم و جان و مال و علم و دانش محدود را مانع پرواز می‌داند. علوم و داده‌های پیشین و اکتسابی را نه تنها ابزار کافی نمی‌داند، بلکه اسباب توقف می‌شمارد.

چرخ/ آسمان

مراد از چرخ و آسمان، مرحله بالاتر از مکان و فلک است. چنانکه گوید «ره آسمان درون است...». منظور مولانا، متوجه شدن به لامکانی است که به شرط رهایی از سنگینی ذهن و وابستگی‌ها امکان پذیر می‌شود. آسمان و جهات مشرق و مغرب آن، که مولانا اینجا مطرح می‌کند، به آسمان مادی و عینی هیچ شباهتی ندارد: «ازل تو همچو مشرق، اجل تو همچو مغرب، سوی آسمان دیگر، که به آسمان نماند». جهان مورد نظر مولانا، درون جان است وفقط بیرون از چشم ظاهری قابل مشاهده است. به نظر می‌رسد آسمان در این غزل استعاره از عرش، جایگاه الهی یا در اصطلاح عرفا، مرتبه وحدت است.

آب حکمت/ غبار

این عشق و عروج به آسمان معنی، که مطرح است، حالت اساطیری و غیرقابل دسترس نیست، بلکه در بطن شعور و آگاهی انسان وارسته و مشتاق جا دارد و قابل درک و دریافت است. می‌گوید «دل و جان به آب حکمت ز غبارها بشویید...» آب حکمت، ترکیب اضافه تشبیهی است؛ حکمت که به معنی اراده حق و دانش و معرفت است، در اندیشه مولانا به مثابه آب است که خاصیت شویندگی، جریان و نو به نو شدن دارد؛ آب جاری، کهنه و گند نمی‌شود. انسان اهل شعور و معرفت نیز دربند نمی‌ماند. هم چنان که طبیعت بدون آب زنده نیست، انسان ناآگاه و بی‌شعور هم، مرده‌ای بیش نیست.

پس برای پرواز در این چرخ، دل و جانتان را با نیروی حکمت و دانش از غبارها بشویید و پاک کنید. غبار چیست؟ عادت‌ها، علوم تجربی، حواس فیزیکی و هر آن چیزی که انسان را دربند می‌کشد وسبب خمودگی، خودشیفتگی، گندیدگی و جمود او می‌شود. در این بیت به صراحت می‌گوید که این بندها را مثل غبار با ابزار آگاهی از درون باید پاکسازی کرد. مولانا خود به این درجات رسیده بود. حضرت شمس به تمامی، سبب این غبارروبی در دل و جان مولانا شد و وجود او را با این بینش شستشو داد. هرآنچه که مولانا سال‌ها اندوخته و دل بسته بود، شمس در یک آن از او گرفته، ساختارهای ذهن او را درهم شکست و تجربه والای روحانی را برای او به ارمغان آورد؛ در نتیجه حقیقت مثل ماه صافی بر دل او تابیدن گرفت:

چون غبار تن بشد، ماهم بتافت　　ماه جان من هوای صاف یافت

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶ /ب۴۰۷۵)

راه/ نردبان

«ره آسمان درون است پر عشق را بجنبان، پر عشق چون قوی شد غم نردبان نماند». راه، همان سلوک، حرکت، طریقت و نردبان ابزار روش و رفتار و وسیله طریقت است. البته در غزل‌های مولانا واژه نردبان در هردو معنی مجازی و حقیقی یامنفی و مثبت به کار رفته است، چنان که:

نردبان خلق این ما و منی است　　عاقبت از نردبان افتادنی است

لاجرم هرکس که بالاتر نشست،　　استخوانش سخت تر خواهد شکست

(مولوی، ۱۳۷۵: ۴/ ب۱۰۶)

که مراد مولانا در اینجا مراتب و درجات دنیوی است که جنبه منفی نردبان در نظر است؛ اما در غزل مورد بحث روش عارفان و واصلان مورد نظر است که بالارفتن از آن جنبه درونی دارد و هرچه سالک بالاتر رود، به درجات کمال بیشر نزدیک می‌شود؛ در این معنی در دفتر ۶ مثنوی گوید:

من نجویم زین سپس راه اثیر　　پیر جویم، پیر جویم، پیر، پیر
تیر پران از که گردد از کمان　　پیر باشد نردبان آسمان
چون ز من سازی به بالا نردبان　　بی پریدن برروی بر آسمان
(مولوی، ۱۳۷۵: د۶/ ب ۱۳۸)

دل / بام / ناودان

دل تو مثال بام است و حواس ناودان‌ها　　تو زبام آب می‌خور که چو ناودان نماند

دل، آن نقطه‌ای است که خاستگاه دایره وجود نامیده می‌شود و قابل تعریف نیست. آن غده سمت چپ بدن انسان که خون را پمپاژ می‌کند هم نیست؛ هرچه هست محل درک و فهم اسرار الهی است؛

> مراد از دل، گوشت پاره صنوبری نیست، بلکه غرض روزنه و دریچه روح است بر تخته بند تن و بنابر این، دل محل ظهور صفت روحانیت و رحمانیت است در عالم صغری و جام جهان نمای پادشاهی و گنجینه تجلیات ذات وصفات اسماء الهی است (ستاری، ۱۳۹۲: ۱۶۸).

بام، استعاره از بالاترین قسمت وجود که یک طرف آن روی به دنیا دارد و محل فرماندهی وجایگاه اندیشه و آگاهی است، یعنی محل معرفت حقیقی که لازم و ملزوم عشق است وازسوی دیگر روی به عقل کل دارد و قدرت شناخت و تشخیص از این پایگاه به حواس مادی صادر می‌شود. ناودان، همان ابزارهای مادی و حواس پنجگانه است که کارایی و قدرت محدود ی دارد و پایدار نیست. می‌گوید در سیر درونی و پرواز به سوی آسمان معنی، به این حواس ناپایدار تکیه مکن، بلکه از بام معرفت و شعور، بال و پر عشق را قوی کن. توجه به شعور و آگاهی به این شکل کمتر مورد توجه صوفیان و عارفان بوده است. تنها در نوشته‌ای از شیخ احمدجام به شکل تلویحی به اهمیت این موضوع اشاره شده است. البته اگر بتوان از شعور و آگاهی با عنوان «عقل تمام» تعبیر کرد. «... اما هرکه را با عقل تمام عشق باشد، او آن مرد باشد که در میان اولیای خدای عز و جل، قطب او باشد» (ستاری به نقل از انس التائبین، ۱۳۹۲: ۷۷).

به نظر نگارنده، مولانا عاقل‌ترین عاشقان حقیقت است که تفحص در اندیشه محوری او از این زاویه ضروری به نظر می‌رسد و پرداختن به این مهم مقالات دیگری می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد در این غزل جایگاه آگاهی و شعور در اندیشه مولانا بر زبان او جاری می‌شود. عشق که محور اصلی غزل‌های دیوان اوست، ظاهرا بر یک زیربنایی قوی از حکمت و شعور ایستاده است و این شعور و آگاهی به عنوان مقدمه‌ای اساسی برای شروع یک پرواز قوی با پر عشق تعبیر شده است. البته ما نمی‌توانیم پاسخی دقیق برای سخنان واحوالات مولانا در متن این غزل‌ها بیابیم؛ خود مولانا نیز گفتگو در این احوالات را که خلسه‌های عاشقانه او را به تصویر می‌کشد، خارج از دایره بحث و جدل می‌داند. تلاش برای شناخت و درک این غزل‌ها و این احوالات مولانا کار بسیار دشوار است؛ تا کسی در درون و بطن این احوال نباشد، نمی‌تواند به راز و رمز آن‌ها پی ببرد. با این حال سخنانی کوتاه بود برای تسکین دل دردمند و مشتاق.

منابع

ـ جام نامقی، ابونصرشیخ احمد، (۱۳۵۴)، دقایق الحقایق، به اهتمام محمدرضا جلالی و محمد شروانی، تهران: موسسه انتشارات و تحقیقات فرهنگی.
ـ ستاری، جلال، (۱۳۹۲)، عشق صوفیانه، تهران: نشر مرکز، چاپ هفتم.
ـ عین‌القضات، عبدالله ابن محمد،(۱۳۴۱)، تمهیدات، به کوشش عفیف عُسیران، تهران: انتشارات منوچهری، چاپ چهارم.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۵۱)، کلیات غزلیات شمس(دیوان کبیر)، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و فهرست‌های محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار، چاپ سوم.

شمس تبریزی: «فرامن مولانا»

سِوال گونبال بوزکورت[1]

چکیده

دیدار مولانا با شمس تبریزی بزرگترین واقعهٔ زندگی مولانا بود. شمس تبریزی بر زندگی و افکار مولانا تأثیری عمیق گذاشته است. وقتی که آثار مولانا را مطالعه می‌کنیم با این تأثیر ژرف شمس مواجه می‌شویم. پژوهشگران، تا به حال دربارهٔ هویت شمس تبریزی بسیار سخن گفته‌اند. اما باز هم کافی نیست. چون هویت شمس و اهمیت وی در زندگی مولانا برای خوانندگان باز هم آشکار نیست.

شمس تبریزی یک مبهم زندگی مولانا است. مثل این که ناگهان از آسمان آمده و با افسون مولانا را به سوی خود کشیده است. شمس تبریزی، هر چه هم باشد در عالم معنا فرامن مولانا شده، مولانا او را به نام معشوق خود خوانده است. اگر از معنای کلمات دور شویم به باطن این دو عارف شوریده خواهیم رسید. در آنجا مهم نیست که مولانا برتر یا شمس! چون در آنجا فقط عشق می‌ماند و عشق امانت الهی است.

در این مقاله بر آنیم تا اهمیت شمس تبریزی در زندگی مولانا بپردازیم، شباهت‌های سروده‌های ایشان را نشان دهیم و در نهایت شخصیت شمس تبریزی را توصیف کنیم تا آشکار گردد مولانا، از شمس به عنوان فرامن، خداوند یا معشوق خود بحث می‌کند. در این مقاله کوشیده شده است تا به پرسش‌هایی از قابیل این فرامن، در آثار مولانا چگونه شکل گرفته است، آیا شمس تجلی حق است؛ پاسوخ خواهد داد.

واژگان کلیدی: مولانا، شمس تبریزی، فرامن، مقالات شمس، آثار مولانا.

---

۱. دانشجوی دکتری رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

مقدمه

شمس تبریزی، اولین بار در سال ۶۴۲ به قونیه آمد و شانزده ماه در آنجا ماند. در این مدت کوتاه، محبت و دوستی ایشان بشتر شد. دوستی و عشق این دو عارف باعث حسودی مریدان مولانا شد. شمس تبریزی قنیه را ترک کرد. مولانا بسیار نامه نوشت تا شمس بازگردد و پس از یک مدت آفتاب و خدایی مولانا به قونیه بازگشت. اما در آنجا زیاد نماند. دوباره از قونیه رفت و هرگز باری دیگر بازنگشت. عاشقی و بی‌قراری مولانا، پس از غایب شدن و یا کشته شدن شمس تا پایان عمر، در جان و روح او هرگز فرونشست. مولانا، در جسم شمس تبریزی که تجسم معشوق الهی بوده، جلوه‌های حق را تماشا می‌کرد. از دیدگاهٔ مولانا حق، در جمال شمس ظاهر شده است. تأثیر شمس بر مولانا و تجربهٔ فردی مولانا در غزل‌های وی آشکار دیده می‌شود. شمس تبریزی زندگی مولانا را چگونه دگرگون کرد؟ از آن شیخ مدرسه چگونه عاشقی شوریده به وجود آورد؟ مقصد مولانا از «شمس» چیست؟ چگونه باید در آثار مولانا شمس را فهمید؟ شمس، تنها مثل دیگر عارفان از یاران خدا بود یا فرامن مولانا؟ در غزل‌های وی فرامن مولانا حق است یا شمس یا دیگران؟ هدف اصل ما در این تحقیق بر اساس بررسی و مطالعه مقالات شمس و آثار مولانا، نشان دادن تأثیر شمس تبریزی بر مولانا است.

دیدار مولانا با شمس تبریزی در سن سی هشت سالگی یا کمی بیشتر، بزرگ‌ترین واقعهٔ زندگی مولانا بود که تأثیر ژرف بر زیست و ذهن اندیشهٔ او گذاشت. این درویش شوریدهٔ آواره سرانجام از شیخ و واعظی مشهور، عاشقی شوریده و شاعری عارف ساخت که تا سال ۶۷۲ که از جهان رفت، شعله‌های التهاب روح بی‌قرار و شور و هیجان عاطفی ناشی از عشقی عظیم و مقدس دمی در او فرونشست (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۲۷). می‌توان گفت که تولد دیگر مولانا بعد از آشنایی با شمس تبریزی شروع کرده است. گم گشتگی مولانا به آن حد می‌رسد که شمس و اندیشهٔ شمس را در خود گم می‌کند و مثل حل شدن شکر در آب، در جان شمس ذوب می‌شود. زندگی مولانا را باید دو قسمت تقسیم کرد؛ زندگی مولانا قبل از شمس و زندگی مولانا بعد از شمس. مولانا بعد از شمس، هرگز مثل قبلی نبوده است. اشعار مولانا که می‌خوانیم، بسیار در تأثیر محبت و سخنان شمس تبریزی سروده شده است. یادآور شویم که در غزلیات شمس نیز دیده می‌شود که مولانا، بعد از آشنایی با شمس غزل‌های بسیار شور انگیز سروده است. سخن مولانا، سخن شمس است.

موضوعی که در مقالات شمس وجود دارد، آنها را به شکل واضح‌تر در مثنوی یا به شکل چند بیت در غزل های مولانا می‌بینیم. اگر بعد از خواندن مقالات شمس، به آثار مولانا دوباره نگاهی بکنیم؛ تأثیر شمس بر آثار و افکار مولانا آشکار دیده می‌شود. می‌توان آن را با استفاده از چند مثال مقالات شمس و غزلیات مولانا نشان داد:

> ای طالب صدیق دل خوش دار، که خوش کنندهٔ دل‌ها در کار تست و در تمام کردن کار تست، که کل یوم هو فی شأن. یا در کار طالب است یا در کار مطلب، هر که غیر این دو گوید ابلهی گوید و حماقت، اگر چه او حماقت خود را نبیند. آنها که تمییز الهی دارند که ینظر بنورالله، دانند که آنچه در نظر وی هنرست و دقیق بینی است، در نظری که بعد از فنای نظرها باقی ماند، حماقت است و حجاب (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۹۷).

ور هم‌نشینِ حق شوی، جانِ خوشِ مطلق شوی — یارب، چه با رونق شوی! ای جانِ جانِ من شده
هم طالب و مطلوب او، هم عاشق و معشوق او — هم یوسف و بعقوب او، هم طریق و هم گردن شده
(مولوی،۱۳۸۷: ۱۱۳۱)

دیده می‌شود که هم مولانا و هم شمس تبریزی در آثار خودشان از موضوع فنا فی‌الله، طالب و مطلوب، عاشق و معشوق جوری دیگر سخن گفتند. البته در کل می‌توان گفت که مقصد ایشان یکی است. عقیدهٔ ایشان این است که خواستهٔ ما فقط از اوست. در جایی دیگر هم:

> یک نیاز آن است که پیش شیخ روترش و منقبض نباشد. ای خواجهٔ ترش با ما عتابی داری؟ با ما جنگ کرده‌ای؟ گفت نی. اکنون آدمی ترش با آن کس کند که ازو رنجیده است، و با آن دگر خندان باشد و خوش باشد. آن را ببیند ترش می‌کند، این را ببیند می‌خندد، آزارش هیچ نماند، همه خوش شود، و اگر رنجی دارد آن نیز جنگی است... (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

این سخنان شمس، در بعضی جاهای آثار مولانا با تفاوتی اندک انعکاس دارد. اگر بعد از خواندن این سطرهای مقالات شمس، غزل مولانا را بخوانیم، احساس می‌کنیم که مولانا دارد به شمس جواب می‌دهد. چرا ابیات مولانا باعث چنین افکار می‌شود؟ شاید همنشینی مولانا با شمس، وی را تحت تأثیر شمس قرار گرفته است.

چون بجهد خنده ز من، خنده نهان دارم از او — روی ترش سازم از او، بانگ و فغان آرم از او
شهرِ بزرگ است تنم، غم طرفی، من طرفی — یـک طرفی آبم از او، یک طرفی نارم از او
بـا تـرشانش تـرشم، با شکرانش شکرم — روی من‌او، پشتِ من‌او، پشتِ طرب خارم ازاو
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۶۹)

مولانا بعد از شمس تبریزی

در آثار مولانا با شیوهٔ گوناگون مواجه می‌شویم که می‌توان آنها را دریافت بعد از با آشنایی شمس سروده است یا نه؟ در بعضی جاها هم می‌بینیم که سخن مولانا بی‌تابی و شوریده حال او را بیان می‌کند. شاد و غمگین بودن غزل مولانا، بر ما آشکار می‌کند که این غزل بازآمدن شمس به قونیه سروده است یا نه؟

آمـد مـهٔ مـا مستی، دستی، فلکا، دستی — من نیست شدم باری، در هستِ یکی هستی
از یـک قـدح و از صد، دل مسـت نمی‌گردد — گـر باده اثر کردی در دل، تن از او رسـتی
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۲۲۸)

آشکار است که این دو بیت بعد از دوباره آمدن شمس به قونیه سروده شده است و در بیت زیر هم

دیده می‌شود که بر عکس غزل پیش، شمس تبریزی دیگر کنار مولانا نیست. نیازی شرح ندارد تا بفهمیم مولانا این ابیات را در جدایی شمس سروده است.

ای جان و ای دو دیدهٔ بینا، چگونه‌ای؟ وی رشکِ ماه و گنبدِ مینا، چگونه‌ای؟
ای ما و صد چو ما ز پیِ تو خراب و مست ما بی تو خسته‌ایم، تو بی ما چگونه‌ای؟
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۳۱۵)

بارها گفتند که اگر شمس، مولانا را در نمی‌یافت چه می‌شد؟ آیا اگر شمس، مولانا را در نمی‌یافت؛ مولانا، تنها شیخ و واعظ مدرسه بود؟ آیا اگر شمس با مولانا برخورد نکرده بود، نام ایشان باز هم چندان مشهور خواهد شد؟ اگر مریدان عاشق بی‌قرار مولانا نبودند، چه می‌شد؟ آن زمان داستان این دو عارف عاشق شنیده می‌شد یا نه؟

این درویش شوریدهٔ بی‌سر و سامان که به سبب جهانگردی‌های خویش «شمس پرنده» خوانده می‌شد در آن ایام با کلاه سیاه و جامهٔ ژندهٔ قلندرانهٔ خویش به قونیه درآمده بود و در خان شکر فروشان خانه گرفته بود. داستان برخورد او با جلال‌الدین که ظاهرا یک بار نیز وی را در دمشق دیده بود در کتاب‌ها با کرامات شگفت باور نکردنی آمیخته است (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۲۲۹). از صحبت این پیر، انقلابی در وجود مولانا پدید آمد. مولانا درس و وعظ را کنار گذاشت. صحبت شمس، مولانا را که مرد درس و وعظ بود، در چهل سالگی معلم عشق او شاعری آموخت:

زاهد بودم، ترانه گویم کردی سرفتنهٔ بزم و باده جویم کردی
سجاده نشینِ باوقارم دیدی بازیچهٔ کودکان کویم کردی
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۴۳۶)

مولانا، در این ابیات تغییر یافتن خود توسط شمس تبریزی را قلمداد کرده است. فقط این محبت باعث دشمنی مریدان مولانا به شمس شد. مریدان مولانا نمی‌توانستند تحمل کنند که درویشی ناشناسی از راه برسد و مرشد و مراد آنها را بربابد و آنان را در نظر او خوار و بی‌مقدار گرداند. عشق البته انحصار طلب است و عاشق قاعدهٔ تحمل رقیب نمی‌تواند کرد. عاشق حسود است و اگر ببیند که معشوق را دل با کسی دیگر است ناراحت می‌شود (موحد، ۱۳۹۲: ۸۵). اما شمس و مولانا هم دل بودند. در میان ایشان دوری و دشمنی و حسودی نبود. عشق ایشان، عشق آسمانی بود و برای همین؛ حسودی و مکر شیطان در آن عشق الهی نبود. آنها مثل انسان‌های عادی نبودند که عشق آنان نیز مانند دیگران باشد.
«ما دو کس عجب افتاده‌ایم. دیر و دور تا چو ما دو کس بهم افتد. سخت آشکار آشکاریم، اولیا آشکارا نبوده‌اند؛ سخت نهان نهانیم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۹۳).

همان طور که روح در جان پنهان است، در درون اجسام زمینی آنان نیز حقیقت پنهان است. عاشق بودند و دنبال راه دیگری بودند. دنبال عاشق شدن و دل بستن به کسی زیبا روی نبودند. دنبال مردن و

در آن حقیقت دوباره زنده شدن بودند. برای عاشقان محال نباشد.
«مطرب که عاشق نبوَد، و نوحه گر که دردمند نبوَد، دیگران را سرد کند. او برای آن باشد که ایشان را گرم کند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۹۹).

به نظر مولانا مرگ روشنایی چشم و ذوقی است و او مشتاق مرگ است. بر عقیدهٔ مولانا مرگ، از این خانه به خانهٔ بزرگ رفتن؛ از این سرای به سرای بزرگ رفتن است. شاید آن مرگ نیست. مرگ آیینه‌ای است و نور چشم. آنها دیگر در مقام حیرت‌اند. معلوم نیست که عاشق کیست و معشوق کیست. چندان نیز مهبم نیست. اما آشکار این است که ابیات فلسفی و عاشقانهٔ مولانا و مقالات شمس پر از افکار ایشان است.

تــو نقشــی، نقشــبندان را چــه دانی؟ تو شـکلی، پیکری، جـان را چه دانی؟
تـو خـود می‌نشـنوی بانـگِ دهـل را رمــوزِ سـر پنهان را چــه دانــی؟....
تجلـی کـرد ایـن دم شـمسِ تبریـز تـو دیوی، نـورِ رحمـان را چـه دانی؟
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۲۴۵)

ایـن غزل نیز؛ مولانا بعد از شمس در چه حال بوده، می‌فهماند. شمس بر گردن مولانا چه جور زنجیری یا کمندی انداخته، مولانا تا آخر عمر، حتی یک لحظه هم از دست آن زنجیر رهایی نطلبید. آن زنجیر مولانا را به آسمان کشید و به سوی حق.

ای عاشقان، ای عاشقان، دیوانه‌ام، کو سلسله؟ ای سلسـله جنبانِ جانا، عالـم ز تو پر غلغله
زنجیـرِ دیگـر سـاختی، در گردنـم انداختی وز آسمان در تاختــی، آن ره زنی بر قافله...
چون دل ز جان برداشتی، رستی ز جنگ و آتشی آزاد و فارغ گشته‌ای هم از دکان، هم از غله
(مولوی،۱۳۸۷: ۱۱۲۹)

در این غزل مولانا نیز می‌بینیم که شمس با او چه کار کرده است. در این ابیات، فرق آسمان و زمین بودن را بهتر می‌فهمیم، آمدن شمس به طرف مولانا و رفتن وی، در دل و جان مولانا چنین انعکاس می‌یابد:

عشـقِ تـو مسـت و کـف زنانـم کرد مسـتم و بی‌خـودم، چـه دانـم کـرد؟
خــلق گــوید: «چنـان نمـی بایـد» مـــن نبـودم چنیـن، چنانـم کـرد
پــر کنــم شُـکر، آسـمان و زمیـن چــون زمیـن بـودم آسـمانم کـرد
از رهِ کـــهکشان گذشــته دلـــم زان سـویِ کهکشـان، کشـانم کـرد
نـردبان‌هـــا و بام‌هـا دیـدم فـــارغ از بـــام و نردبانــم کــرد
چـون جهـان پُـر شـد از حکایـتِ من در جهـان، همچـو جـان، نهانـم کرد

بـس کـن ای دل کـه در بیـان نایـد آنـــچه آن یـــارِ مهربانـــم کـــرد
(مولوی، ۱۳۸۷: ۵۶۶)

مولانا، با شمس نو می‌شود. از شمس، روشنایی می‌گیرد و همچو گل‌ها رو بر آفتاب می‌چرخاند:

از تـــو چـــرا تـــازه نباشـــم کـــه تـــو تازگـــی ســـرو و گل و سوســـنی
از تـــو چـــرا نـــور نگیـــرم کـــه تـــو تابـــشِ هـــر خانـــه و هـــر روزنـــی
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۳۵۰)

شمس تبریزی، جان و روح مولانا است. با این وجود هیجان انگیز و آشفتگی مولانا عجب نیست که وی دنبال شمس گردد.

بـر آ، ای شـمسِ تبریـزی، ز مشـرق کـه اصـلِ اصـلِ اصـلِ هـر ضیایـی
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۲۵۸)

شمس معشوق است یا فرامن مولانا

مولانا برای یافتن معنی راه، از تجربیات روحی خود و رهبری الهی شمس استفاده کرد. در آثار مولانا؛ حق، شمس، فرامن یا معشوق؛ هر چه هم باشند، مولانا در راه حقیقت است. مولانا نیازمند کسی است که از همجنس وی باشد و با آن کس درد عشق را که در درونش هست، گفتگو کند. شمس، برای مولانا پیر و رهبر بود. راه زندگی را باید با عشق و جذبه طی می‌کرد، مولانا نیز چنین کرد. بعد از آشنایی شمس با هیچ کس انس نگرفت، غیر از دو سه نفر. مولانا در مقام عشق است؛ یا عاشق است یا معشوق؛ یا شمس عاشق و یا معشوق او است. مولانا آثار خود را گفته‌های شمس می‌شمارد. چون عاشق فقط آیینه‌ای است که جمال معشوق در او منعکس می‌شود. مولانا، سخن از حق می‌گوید یا فرامن خود یا کسانی دیکر. اما آشکار است که گفته‌های مولانا هر چه هم باشد، مقصد خداست. وقتی که از عاشق پنهان خود سخن می‌گوید، مقصد وی حق است. فرامن یا معشوق، تنها یک نماد راز مولانا است. برای رسیدن به راه حقیقت نشانه‌ها وجود دارد. مولانا با واسطهٔ شمس تبریزی راه عشق الهی را تجربه می‌کند و نشانه‌های حق را در شمس می‌بیند.

مولانا برای تکامل انسان، عشق، سماع و موسیقی را اساس قرار داده است و از این راه از یک طرف بینش‌های تنگ و خشک شریعتمداران را به هیچ گرفته است و از سوی دیگر با افزودن ماهیتی الهی به این سه پدیدهٔ بدیع طبعا تحولی دینی ایجاد کرده است. به نظر مولانا، عشق از اوصاف الهی است. انسان بر هر کس و هر چیزی که عشق‌ورزی کند، این عشق فی الواقع بر «هستی مطلق» است (گولپینارلی، ۱۳۹۰: ۳۱۴). چون عشق امانت الهی است که تنها انسان سپرده شده است.

به گفتهٔ دکتر شفیعی کدکنی؛ شمس مردی دیرجوش، تنگ حوصله، بی‌اعتنا به تمام موازینِ حاکم بر

عُرف و عادت‌های زمانه بوده است: خود غریبی در جهان چون شمس کو؟ نگاهِ شمس به مسائل عصر، در حوزهٔ دین و اخلاق و تصوف، نگاهی است بی‌رحم و تند. بسیاری از بزرگانِ عصر را به هیچ نمی‌گرفته است و گاه مردمانی گمنام را ـ با همهٔ خروجی که از معیارهای اخلاقی و دینیِ عصر داشته‌اند ـ می‌ستوده و با ایشان اُنس می‌گرفته است (کدکنی، ۱۹). فرامن؛ به معنی منِ برتر می‌آید. پس، شمس با این همهٔ بیگانگی چطور مولانا را تخت تأثیر خود قرار داد؟ آیا به گفتهٔ اهل قونیه و مریدان مولانا، شمس جادوگر بوده یا تنها غریبه‌ای در این عالم بوده است؟

> چه کنم اگر بر منبر سخن بر من چنین غلبه کند؟ من بر منبر نمی‌روم. ای خواجه دروغ بود، دروغ گفتیم، و غلط می‌گوئیم. سخن در اندرون من است. هر که خواهد سخن من شنود در اندرون من در آید. الا دربان نشسته است: ترک بیمناک بی‌باک، صدهزار دوست و آشنا را کشته، بی‌باک، لاابالی. خود نمی‌پرسد که تو کیستی، فرصت نمی‌دهد تا بگوید که من کیستم. آخر من آشنام؛ فلان بن فلان... (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۲۱).

معلوم است که در درون شمس سخن‌ها بوده، اگر اجازه می‌دادند، خواهد گفت. اما کشته شدن او یا غیبت دوباره وی مانع این شده است. اما مولانا، در غزل‌های خویش از صدا کردن شمس هیچ وقت دست برنداشته است. می‌دانیم که میان عاشق و معشوق هیچ کس نیست و رازهایی الهی را نمی‌شود با هر کس گفت. عاشق نیز نمی‌تواند با همه هم‌نشینی کند. برای همین مولانا به شمس و شمس نیز به مولانایی نیاز داشت.

هر که را اسرارِ عشق اظهار شد — رفت یاری زان که محو یار شد
شمعِ افروزان، بنه در آفتاب — بنگرش، چون محوِ آن انوار شد؟
نیست نورِ شمع، هست آن نور شمع — هم نشد آثار و هم آثار شد
جوی، جویان است و پویان سویِ بحر — گم شود چون غرقِ دریا بار شد
تا طلب جنبان بود مطلوب نیست — مطلب آمد: آن طلب بی کار شد
پس طلب تا هست ناقص بُد طلب — چون نمانَد، آنگهی سالار شد

(مولوی، ۱۳۸۷: ۵۰۲)

کسانی که عالم معنا و غیر ظاهر را تجربه کرده باشند و از سنخ مولانا باشند، شمس واقعیت است. این واقعیت، در چهره شمس برای مولانا ظهور کرده است. به قول بعضی از پژوهشگران شمس، کامل‌تر ار مولانا بوده است و شمس به باطن مولانا تأثیر کرده است. انگار که مولانا سال‌ها در انتظار شمس بوده و هر چیزی را بر جستوجوی آن بود، در شمس دید. وجود شمس، از نظر مولانا یک انسان کامل است. شمس و مولانا در جهانی معنا غرقند. شمس تبریزی، مراد مولانا است و مقصد مولانا از این مراد جز از حق چیزی دیگر نمی‌باشد. شمس تبریزی، یک انسان فرهیخته بوده است و بلکه او ولیی است و از اولیای خداوند که در دایره حقیقت گام زده است و واصل بوده است. او بدون تردید به حقیقت واصل بوده

است و مولانا هم به دریای او متصل شده است. اگر شمس نبود، مولانا مولانا هم نبود (فیضی، ۱۱۲).

طوطیِ جانِ مستِ من از شکری چه می‌شود! زُهرهٔ مَی پرستِ من از قـمری چه می‌شود!
بـحرِ دلم، که موجِ او از فلکِ نهم گذشت خیره بمانده‌ام که او از گهری چه می‌شود!....
از تبریزِ شمسِ دین راست شود دل و نظر آن نظرِ خوش از کژ و کژنگری چه می‌شود!
(مولوی،۱۳۸۷: ۳۶۳)

در این ابیات موالانا آشکار است که او همه چیز را از شمس می‌داند. مولانا، شمس تبریزی را ولی مطلق می‌شمورد و خود را از گفتن این بحث هیچ گونه دریغ نداشت. شمس، نه تنها آفتاب اوست، بلکه پیر و معشوق الهی اوست. آفتابی که در شمس می‌بیند، آن هم از نور خداوند است. مولانا می‌گوید: آن نظرِ خوشی که شمس دارد و تجلی حق است. از کژ نگاه کردن دشمنان شمس به «آفتاب» هیچ باک نیست!

نتیجه‌گیری

تاثیر شمس تبریزی بر مولوی مشخص است و همچنین شمس تبریزی بر افکار مولوی تاثیر عمیقی داشته است. همانطوری که ملاحظه می‌شود مولانا هم در غزل‌ها و هم در مثنوی معنوی تحت تاثیر گفتار و افکار تصوفی شمس تبریزی بوده است. به ویژه با مطالعه دقیق مقالات شمس و مقایسه آن با آثار مولوی این که بسیاری از موضوع مقالات شمس در آثار مولوی ذکر شده، به وضوح دیده می‌شود.

در این مقاله چیستی ماهیت فرامن غیر از معنی لغوی آن و نحو استفاده آن در آثار مولوی با آوردن مثال‌ها نشان داده شده است. شمس چگونه فرامن مولوی بوده؟ همانطور ملاحظه می‌شود شمس در اثار مولانا نه تنها فرامن بلکه در عین حال معشوق، پیر و مولای وی نیز هست. چرا که مولانا در یکی از ابیات خود از شمس به عنوان «خداوندی کزو» بحث کرده است. شمس فرامنی است مولانا را به حق رسیده بود. از این رو مولانا وی را هم به عنوان عاشق و معشوق و هم به عنوان دوست مخاطب قرار داده بود. این فرامن فقط سمبل و سرّی است آن مورد نظر بوده، رسیدن به حقیقت می‌باشد.

منابع

ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۲)، در سایهٔ آفتاب، تهران: انتشارات سخن.
ـ شمس‌الدین محمد تبریزی، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، مصحح: محمد علی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۹)، با کاروان حله، (مجموعهٔ نقد ادبی) تهران: انتشارات علمی.
ـ فیضی، کریم، (۱۳۸۹). شعاع شمس: غزلیات شمس تبریزی به روایت دکتر دینانی / کریم فیضی، تهران: انتشارات اطلاعات
ـ گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۹۰)، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، (زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌یی از آن‌ها) ترجمهٔ توفیق هـ سبحانی، تهران: نشر کتاب پارسه.
ـ مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۹۲)، گفتارهایی دربارهٔ شمس و مولانا، تهران: کارگاه نشر کارنامه.

تحلیل جایگاه مخاطب در *مقالات* شمس تبریزی

افسانه سعادتی[1]

چکیده

شمس تبریزی در خلال مقالات به تبیین جایگاه و نقش مخاطب در تکوین اثرش، انواع مخاطب، مخاطب خاص و چگونگی تعامل با وی پرداخته است. شمس نه مخاطب محور نه مخاطب سالار و نه مخاطب ناشناس بوده است؛ او مخاطب گزینی بوده که وسواس زیادی در تخصیص خطاب و کلام داشته است. شمس مختصر و موجز، نامأنوس، دیریاب و دشوار با مخاطبان نخبه خویش در مقالات سخن گفته و از این روی گرایشی به تفصیل‌گویی و رفع ابهام نداشته است. گرچه روی سخن شمس در مقالات با مخاطبان زبده بوده که عمدتاً قادر به درک و دریافت زبان ویژه‌ی وی بوده‌اند، اما از تغذیه‌ی عوام نیز غفلت نکرده و بسیاری از نکته‌های نغز و آبدار را در مطاوی و سخنان عام و «مضاحکی‌های» خویش مکتوم و مذکور داشته است.

واژگان کلیدی: مقالات، شمس تبریزی، مخاطب.

۱.

مقدمه

شناخت مخاطب، پسندها و مقدار درک و دریافت وی از اثری یکی از دغدغه‌های مهم نویسندگان و گویندگان از گذشته‌های دور تا به امروز بوده است. فرض اثر بدون مخاطب امری غیر ممکن و محال است. مخاطب چه به صورت حاضر و چه به صورت غایب همواره در اثر حضور دارد و یک نویسنده، هنگامی به نتیجه‌ی مطلوب نایل می‌آید که مخاطب خود را شناخته و به نیاز او توجه داشته باشد و با دقت، کلمات را برای القای هدف خود به کار گیرد. مخاطب‌شناسی در علوم سنتی ما، ریشه‌های ژرفی دارد. به دور از واقعیت نیست اگر بگوییم قسم عمده‌ای از مباحث علم «معانی» به این مهم می‌پردازد؛ به طوری که بزرگان و مؤلفان علوم بلاغی، گفتن و نوشتن به مقتضای حال را نیمی از بلاغت دانسته‌اند.

> وقتی در تعریف این علم می‌گوییم، بحث از معانی ثانوی، جمله‌هایی که به اقتضای حال مخاطب ایراد شده باشند مراد ما این است که در مخاطب مؤثر افتاده باشند، بدیهی است که گوینده باید از همه‌ی امکانات برای تأثیر هر چه بیشتر کلام باید استفاده کند (شمیسا، ۱۳۷۵: ۳۴).

نسنجیدن ابناء بشر و نشناختن مخاطب، محکم‌ترین دلیل عقلی و شرعی و انسانی برای ننوشتن و نگفتن است. «امروزه کمتر نویسنده‌ای را می‌یابید که بنویسد و در ذهن خود خواننده‌ای یا مخاطبی آرمانی نیافریند؛ مخاطبی که متن خطاب به اوست» (احمدی، ۱۳۸۵: ۲۹۱). ژان پل سارتر معتقد است که هر متنی بر اساس تصوری خاص از مخاطبان بالقوه‌اش پدید می‌آید و شامل نمایی از کسانی است که متن برای آن‌ها نوشته شده است (ایگلتون، ۱۳۶۸: ۱۱۶). بنابراین به اعتقاد پل ریکور، نظریه‌پرداز و فیلسوف فرانسوی، شنونده یا مخاطب در شمار یکی از چهار رکن سخن است. با در نظر داشتن چنین دیدگاهی نقش مخاطب در فرآیند شکل‌گیری اثر اهمیت فراوان یافت به طوری که فقدان او توانست به عقیم ماندن اثر منجر شود. از سده‌ی نوزدهم میلادی که مطالعات ادبی شکل جدی‌تر به خود گرفت، موضوع مخاطب اهمیت یافت. توجه به خواننده‌ی اثر همچنان سیر رو به رشدی داشت تا اینکه در سده‌ی بیستم در نتیجه پژوهش‌های متفکران بزرگ غربی بحث افول مؤلف مطرح شد و تا بدان جا پیشرفت که به حذف اساسی مؤلف از متن انجامید. با محوریت یافتن مخاطب به عنوان یکی از پایه‌های اساسی آفرینش اثر، رفته رفته وی جزئی از خود اثر شد. برای نمونه در آثار تعلیمی که کاملاً مخاطب‌مدار و مخاطب سالار است، تمام همّ و غم مؤلف در پی متأثر ساختن اوست و نقش زبان در چنین آثاری به همین دلیل به صورت ترغیبی و کنایی در آمده است.

با توجه به نقش متنوع و در نوسان مخاطب در آثار گوناگون باید اذعان داشت همچنان جایگاه مخاطب یکی از موضوع‌های مغفول در میان پژوهش‌هاست. نگارنده در این پژوهش با واکاوی این موضوع در متن مقالات بر آن است این مهم را مورد ارزیابی قرار دهد و با به چالش کشیدن شطح‌گونگی، سنت شکنی و آشنایی‌زدایی کلام شمس که در نتیجه‌ی بی‌اعتنایی او به مخاطب و کیفیت پیام حاصل شده است، از زاویه‌ای دیگر به این موضوع بنگرد. مخاطب‌شناسی شمس نکته‌ای است که نباید در

بررسی مقالات فراموش شود. وی در جای جای مقالات به صورت پراکنده به انواع مخاطبان و نحوه‌ی تعامل با آنان پرداخته است.

شمس، مخاطب‌گزینی را وجهه کار در ساختار مقالات گفتار بنیاد خود قرار داده است و برعکس وعاظ و خطیبان دیگر که با مخاطب محوری و مخاطب سالاری در پی گرم ساختن بازار مشتری مداری خویشتن هستند؛ به شیوه‌ای متفاوت بر آن است تا مخاطب گزینش شده‌ی خویش را مسحور و مجذوب گفتارش سازد: «آن کس که به صحبت من راه یافت، علامتش آن است که صحبت دیگران بر او سرد شود، نه چنان که سرد شود و همچنین صحبت می‌کند بلکه چنان که نتواند با ایشان صحبت کند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۴).

مخاطب‌جویی و مخاطب‌گزینی (جستجوی مخاطبان نخبه)

نامی شدن مجموعه‌ی سخنان و مقالات شمس به «خرقه» و «معارف» و «اسرار» در میان مریدان و حامیانش حکایت از این واقعیت دارد که اساساً این اثر برای طیفی از مخاطبان خاص تدوین شده است. «مرا در این عالم با عوام هیچ کاری نیست برای ایشان نیامدم. این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق انگشت بر رگ ایشان می‌نهم» (همان، ۸۲). وی در توصیه به شاگردانش، آنان را از بازگو کردن سخنانش پیش دیگران منع می‌کند و مایل است که مخاطبش را خود برگزینند:

> این وصیت یاد دارید که این سخن ما را بازگفتن نباشد. معامله کردن را شاید. هر چه افتاد، همه از باز گفتن سخن ما افتاد. هیچ باز مگویید. اگر کسی بگوید، بگویید: سخنی شنیدیم خوش و جان‌افزا و لذیذ. چه بود؟ نتوانم باز گردانیدن. اگر تو را می‌باید، برو، بشنو. چون بیاید، من می‌دانم. خواهم، بگویم ـ اگر لایق آن باشد ـ نخواهم، نگویم (همان، ۷۴۳).

دیر پسندی شمس در مخاطب قرار دادن و گزینش نخبگان عصر، ابر مردان، شیخان کامل و انسان‌هایی والا که مسؤلیت رهبری مردم را بر عهده دارند در عبارت‌های گسسته و از فحوای کلام شطح گونه‌ی وی در مقالات دریافت می‌شود.

«این مردمان را حق است که با سخن من إلف ندارند؛ همه سخنم به وجه کبریا می‌آید، همه دعوی می‌نماید» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۳۹). «روشنایی می‌بینید که از دهانم فرو می‌افتد. نور برون می‌رود از گفتارم در زیر حروف سیاه می‌تابد » (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۶۶۰).

«این من نیز منکر می‌شود مرا می‌گویمش: چون منکری؟ رها کن، برو، ما را صداع می‌دهی. می‌گوید: نه نروم. همچنین می‌باشد منکر. این که نفس من است، سخن من فهم نمی‌کند» (همان، ۲۷۲).

شمس، آزادانه و بی‌اعتنا به هر گونه قید و بندی در پی پیرایه بستن به اثر خود و جذب مخاطب نیست، و بدین نکته بیش از هر کس دیگری واقف است که کلامش روزی مخاطب خود را خواهد یافت: «چون گفتنی باشد و همه‌ی عالم از ریش من در آویزند که مگو، بگویم و هر آیینه اگر چه بعد از هزار سال باشد، این سخن به آن کس برسد که من خواسته باشم (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۷۸). «این خمی بود از شراب ربانی، سر به گل گرفته، هیچ کس را به این وقوفی نه، در عالم گوش نهاده بودم، می‌شنیدم،

این خنب به سبب مولانا سرباز شد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۷۳).

شمس به شیوه‌ی استثنایی و به مدد سحر بیانش، صید خویش را از پی خود می‌دواند و به یکباره خط بطلانی بر روش متداول پی‌جویی صیاد از صید می‌کشاند.

> مستمع باید تابع شمس، شیوه‌ی استدلال و آرمان زیر ساز سخن وی باشد نه شمس. شمس هرگز تابع روان‌شناسی مستمع، میل او، نطق او، باورداشت‌های او و سرانجام سطح درک او نیست (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۱۲۴).

مغناطیس گفتار شمس که رازناکی و بویناکی توأمان دارد و «نور از آن می‌تابد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۶۶) و «دوزخ را می‌تفساند» (همان، ۱۴۲) بر هر که رسد، بدون شک وی را سرمست و چالاک گرداند:

> اسرار می‌گویم، کلام نمی‌گویم، سرّ کلام دیگر است و کلام که حرف و صوت نیست (همان، ۶۹۱). روزی رمزی گفتم و کشف می‌کردم و نمی‌خواستم که معنی بر وی کشف نشود! (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۸۵) دلم می‌خواهد که با تو شرح کنم! اما همین «رمز» می‌گویم، بس می‌کنم! ... (همان، ۱۳۷)

سخن بدون شرح و تأویل برای شمس دلپذیر بوده است:

> این قاعده‌ای است که چون سخن راست را متلون کنی و به تأویل گویی اندکی برنجد و اغلب رقت آید و ذوق آید و حالت آید و چون بی‌تأویل گویند، نه رقت آید نه حالت آید (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۲۴).

> با هر که به نفاق سخن گویم، بهشتش برد و با هر که به راستی گویم به حقش برد... آخر کسانی که پرتو سخن ما بر ایشان می‌زده است، وقت‌ها چیزهای معین می‌دیده‌اند، عجایب و واقعیت‌ها و نور معین در دست و بر دیوار. پس من کی از آن خالی باشم؟ و تا خود چه‌ها بینم! والله اگر بوی سخن به تو می‌رسید، برخاستی و جامه ضرب کردیی و صد فریاد کردیی! (همان، ۷۷۵)

اگـر مقالات از اسرار خالی بود بدون شک در زمانه‌ی خویش متوقف می‌شد و کاغذ پاره‌ای سوخته بیش جلوه نمی‌کرد. رمزگویی عارفان از جمله شمس به جهت تحفظ از خویشتن خویش بوده است:

> این بزرگان را و کاملان را که عالم جهت ایشان هست کرد، هم حجابی هست و آن آن است که گاه گاهی اسرار می‌گویند با خدا تا متلاشی نشوند، وقت دیگر نباشد حجاب، اسرار می‌گویم، کلام نمی‌گویم (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۴۴).

از رازناکی کلام شمس و مخاطب قرار دادن همه‌ی افراد یک نسل در برخی از فرازهای مقالات،

این نکته محصل می‌شود که گوینده بی‌پروا از مقتضیات زمان و مکان لب به سخن گشوده و مستمع خویش را از فراسوی قرن‌ها مخاطب قرار داده است.

> کسی بر کسی آید از سه قسم برون نباشد؛ یا مریدی بود یا به وجه یاری یا به وجه بزرگی، تو از این هر سه قسم کدامی؟ آخر نه پیش فلان می‌باشی، گفت معلومست او را در تو می‌بینم چو او در تو باشد، من در تو نباشم، چو او من نیستم. گفت: مرد آن است که چنانک باطنش باشد ظاهر چنان نماید، باطن من همه یک رنگ است اگر ظاهر شود و مرا ولایتی باشد و حکمی، همه عالم یکرنگ شدی، شمشیر نماندی، قهر نماندی و این سنت الله نیست که این عالم چنین باشد، سخن دراز کوته شد، معنی نما و ظاهر من آن است که آنچه اندرون من است، بیرون افتد ... (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۴۲).

شمس که برای خود شخصیتی فرا زمانی و فرا مکانی قائل بوده است، وجود و کلام خود را فراتر از درک و شناخت مردم زمانه‌اش دانسته است و می‌گوید: «آن خطاط سه گونه خط نبشتی، یکی او خواندی لاغیر، یکی هم او خواندی هم غیر، یکی نه او خواندی نه غیر او. آن منم که سخن گویم، نه من دانم و نه غیر من» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۷۲).

اسرارآوری شمس از یک سو نمایانگر تکامل کلام وی و از سوی دیگر نشان ترقی و پیشرفت مخاطب در به دست آوردن سطوح مختلف معانی بوده است. این شیوه‌ی بیانی شمس بیشتر به جهت انگیزندگی مخاطب به تفکر و تأمل بوده است و با چنین تمهیدی گوینده در پی آن بوده تا حس کنجکاوی مخاطب را تحریک کند. فراتر از این مطلب، مخاطب فهیم مقالات این گونه می‌پسندد که با قرار گرفتن در چنین ساحت قدسی، «معارف» را کنایی و رمزی بخواند و با رمز و راز فرض کند تا گره‌ای از متن بگشاید تا بتواند فراتر از روایت را بکاود و حس عاطفی‌اش را بیش از پیش برانگیزاند. در سایه‌ی این ویژگی منحصر به فرد مقالات که آن را به الماسی درخشان در بین سایر متون عرفانی بدل ساخته است، می‌توان از مخاطب، انتظار تفکر، تدبر، مدل‌سازی و تسری داشت.

شمس هوشمندانه به این نکته اشراف داشته است که آن گاه که کلام خویش را بدون مستمع لایق و همصحبت و هم جنس سزاوار یافت، دم فرو بندد و خاموشی پیشه سازد: «سخن با خود توانم گفتن یا هر که خود را دیدم در او با او، سخن توانم گفت» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۷۴). گرچه بخشی از نکته‌های نغز و اسرار شمس در لابه لای «سخن عام» وی نهفته است؛ «آن وقت که با «عام» (توده‌ی مردم) گویم سخن، آن را گوش دار! که آن همه اسرار باشد! هر که «سخن عام» مرا رها کند که: «این سخن، ظاهر است، سهل است!» از من و سخن من بر نخورد! هیچ نصیبش نباشد! بیشتر اسرار در آن «سخن عام» گفته شود! سرّی عظیم باشد که از غیرت در میان مضاحکی باشد» (همان، ۸۰).

اما واکنش توده‌های بی‌تفاهم اگر متعصب باشند «تکفیر» و اگر لاابالی و بی‌تعصب باشند «نیشخند» و «تحقیر» است (همان، ۵۹) از این روی و سرانجام شمس ترجیح می‌دهد و تأکید می‌کند: «سخن بیش از این نیارم گفتن تنها ثلثی گفته شد» (همان، ۱۶۹).

ابهام‌گویی و تعامل شمس با مخاطبان خاص

از آن جا که روی صحبت شمس در مقالات با مخاطبان خاص بوده که به یافتن و درک زبان خاص وی قادر بودند، بنابراین کلام گوینده در بسیاری از مواضع با ایجاز و ابهام و دشواری همراه بوده است. «این سخن من نیک است و مشکل. اگر صد بار بگویم، هر باری معنی دیگر فهم شود و آن معنی همچنان بکر باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۶۸). زمانی که بر شمس خرده می‌گیرند و از وی درخواست می‌کنند که بر وفق صلاح و درک مردم سخن بگوید، خشمگین می‌شود و گوینده را فاقد صلاحیت چنین دستوری بر خویش می‌خواند و می‌گوید:

> آنجا شیخی بود. مرا نصیحت آغاز کرد که: با خلق به قدر حوصله‌ی ایشان، سخن گوی! و به قدر صفا و اتحاد ایشان، ناز کن! گفتم: راست می‌گویی! و لیکن نمی‌توانم گفتن جواب تو! چو نصیحت کردی و ترا حوصله‌ی این جواب! نمی‌بینم! (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۷۹)

وی به خوبی می‌داند که توجه بیش از حد به نیاز مخاطب عام، کارکردی منفی برای کلامش ایجاد خواهد کرد. شمس در پاسخ به این اعتراض آشکارا اعلام می‌دارد که:

> صریح گفتم ... که... سخن من به فهم ایشان، نمی‌رسد! مرا ... دستوری نیست که از این نظیر (مثال)های پست گویم! آن اصل را می‌گویم، بر ایشان سخت مشکل می‌آید! نظیر آن، اصل دگر می‌گویم، پوشش در پوشش می‌رود! (همان، ۸۱).

در متن مقالات، خواننده در انتظار نا گفته‌ها و روشن شدن ابهام‌های متن باقی می‌ماند. اینجاست که به تعبیر ولفگانگ آیزر

> سفید خوانی‌هایی به چشم می‌خورد که فقط خواننده می‌تواند آن‌ها را پر کند. در نظر او خواندن این فرصت را در اختیار ما می‌گذارد که مدون ناشده‌ها را مدون کنیم (سلدن و همکاران، ۱۳۸۴: ۷۷-۸۰).

ابهام‌گویی‌های شمس در تعامل با مخاطب خاص

بررسی و تحلیل ساختار جمله‌ها در مقالات این مطلب را آشکار می‌کند که شمس در مواجهه با مخاطبان خاص از شفافیت، تفصیل‌گویی و آوردن مثل و حکایت و داستان در اثنای سخن اجتناب می‌کند.

«دلم خواهد که با تو شرح کنم همین رمز می‌گویم، بس می‌کنم، خود بی‌ادبی است پیش شما شرح گفتن...» (همان، ۲۰۴).وی با به کار بستن زبان مبهم هنرمندانه، مخاطب خویش را در حالتی از خلسه قرار داده و به نحو مؤثر با او ارتباط برقرار می‌کند.

«... طعن آن شیخک ریشاهک ماند به مناظره‌ی غواره‌ی پشم با گوهر، آنگه چه پشم آلوده‌ی گنده، الزامش نکنم به قول خود، سخن خود را بدو نیالایم، الزامش هم به قول او» (همان، ۳۷). پیام شمس در لوای اختصار و ایجاز و رمز و در هاله‌ای از ابهام وارد ضمیر ناهشیار مخاطب شده است و بدون آنکه

با مانع ضمیر هشیار برخورد کند، بر رفتار آن تأثیر می‌گذارد. الگوهای زبانی به کار رفته در مقالات به مدل میلتون بسیار نزدیک است. مدل میلتون از الگوهای زبانی تشکیل شده است که ریچارد بندلر، جان گریندر، بنیان‌گذاران ان. ال. پی از نظریه‌های میلتون اریکسون که از موفق‌ترین هیپنوتراپ‌های تمامی قرون و اعصار است، استخراج کرده‌اند.

> زبان میلتون، ضمیر ناهشیار را به خود مشغول یا به بیانی دیگر آن را منحرف می‌کند و به این ترتیب اجازه می‌دهد تا ما به ضمیر ناهشیار و همه‌ی منابع آن دسترسی پیدا کنیم (آلدر و هیتر، ۱۳۸۰: ۲۲۳).

در این جا با بررسی برخی الگوهای مورد استفاده‌ی شمس، تکنیک ارتباطی وی را با مخاطبان خاص مورد تحلیل دقیق قرار می‌دهیم.

الگوی فکرخوانی

ادعای دانستن افکار و احساسات دیگران، بدون اینکه فرآیندی را که از طریق آن به این آگاهی‌ها دست یافته‌اید را مشخص کنید (همان، ۲۲۴).

> شیخ چون نظر نیکو عنایت کردی درو این اندیشه‌های نیکو درتافتی، باز چون در سایه رفتی، وسوسه‌های تاریکی پیدا شدی که: گیرم که او را مقام آن هست! چه مروت بود خلق را گمراه کردن و در شبهه و اندیشه انداختن، شیخ آن را دیدی، گفتی: سلام علیک! چونی در اندیشه‌ی ما؟! باز فراموش کردی، پنداری چنین رها کنیم در اقرار و یا در انکار؟! (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۴۰-۳۴۱)

الگوی قضاوت بدون قاضی

دست یازیدن به قضاوت‌های ارزشی بدون آنکه مشخص شود این قضاوت متعلق به چه کسی است (آلدر و هیتر، ۱۳۸۰: ۲۲۵).

> آن شیخ را دیدم، حیران می‌نگریست در من و آن دگر فرو رفته، سر فرو انداخته و آن دگر سجده می‌کرد پیاپی، آن دگر در خاک می‌غلتید و آن دگر کفش بر سر می‌زد. گفتم تماشا آن کس را باشد که پیل را تمام دید، اگر چه عضوی از آن حیرت آرد، اما آن حظ ندارد که دیده‌ی کل. تا جان داری بکوش پیش از آنک منادی اجل برآید... (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۰۵).

الگوی علت و معلول

> اگر این بچه را به من دهند، چنانش برآرم که نه این خواهد نه آن، چنانکه هر که بیندش، گوید فرشته است، این آدمی نیست. آن گاه او از من بادام خواهد، یکی در رویش بزنم، هان گرسنه‌ای نان بخور، اگر نه هرزه مگو (همان، ۲۹۴).

الگوی معادل‌های پیچیده

این الگو وقتی بروز می‌کند که دو چیز مفاهیم معادل پیدا می‌کنند. «من شیخ را می‌گیرم و مؤاخذه می‌کنم نه مرید را آنگه نه هر شیخ را، شیخ کامل را...» (شمس تبریزی،۱۳۴۹: ۲۸۶).

الگوی پیش‌فرض‌ها

معادل زبانی فرض‌ها.

پیش ما کسی یکبار مسلمان نتواند شدن، مسلمان می‌شود و کافر می‌شود و باز مسلمان می‌شود و هر باری از هوا چیزی بیرون می‌آید تا آن وقت که کامل شود، گفتم می‌روم امشب نزد آن نصرانی که وعده کرده‌ام که شب بیایم، گفتند ما مسلمانیم و او کافر بر ما بیا، گفتم او به سر مسلمان است زیرا تسلیم است و شما تسلیم نیستید، مسلمانی تسلیم است (همان).

الگوی کلمات فراگیر

مجموعه‌ای از واژگان که ویژگی فراگیر یا مطلق دارند.

اکنون چون است که همه سخن او کرم است، از آن همه کتاب‌ها و تصانیف همه کرمست از آن. چون از الف همه را معلوم گردد که حاجت نیست آن دیگر که معلوم نکرد جهت او شرح بایست (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۲۲).

جملات سؤالی منفی

پرسشی که بعد از یک گزاره افزوده می‌شود تا مقاومت شخص مورد نظر را در هم بشکند. «محمود ایاز را گفت، اینجا بنشین. بر ایاز هیچ اعتراض باشد؟ و بر خواست شاه کی اعتراض کند؟» (همان، ۲۲۳)

نا مشخص بودن شخص یا چیز مورد اشاره

«چون سخن می‌گویند، خود را رسوا می‌کنند، یعنی ما را به بینند که ما چنین زشتیم، رها کن تا شاهدی رو بگشاید...» (همان، ۲۰۱).

مقایسه‌ی نا مشخص

«(از کوزه همان برون تراود که دروست) صاف باشد صاف، کفر باشد کفر» (همان، ۱۹۰).

همراهی با تجربه‌ی فعلی

تشریح تجربه‌ی طرف مقابل به شیوه‌ای غیر قابل انکار.

گفت ای خداوند هی مرا بکش، چون سخت مرحوم و مظلوم شد، مهر شاه برجوشید، تأثیر آن مهر او را این بیت یاد آمد .... من بد کنم و تو بد مکافات می‌کنی پس فرق میان من و تو چیست بگو (شمس تبریزی،۱۳۴۹: ۱۸۵).

رابطه بر اساس سؤال

در این حالت، ارتباط شکل یک پرسش را به خود می‌گیرد؛ پرسشی که شنونده را دعوت به پاسخ «آری» یا «نه» می‌کند؛ مختارید جواب بدهید یا ندهید. در هر صورت خواسته‌ی پرسشگر اجابت می‌شود (آلدر و هیتر، ۱۳۸۰: ۲۲۸). «صفات عین ذاتست یا غیر ذاتست برین اتفاق هستند؟ نی نیستند...» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۵۳).

نقل قول‌های طولانی

«یک رشته عبارات زنجیره‌ای که ضمیر هشیار را نحت فشار قرار می‌دهد و باعث می‌شود که ارتباط گوینده با آنچه می‌گوید، قطع شود» (آلدر و هیتر، ۱۳۸۰: ۲۲۸).

«سخن جولاهه‌گانه بگویم، بی‌هوش نعره زند. گویم عجب کم دوختی! به دوزخ ماند. قوی کافری می‌باید تا در صفت قهر دایم بماند» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۹۷).

> یک نقل قول، جز آنکه یک رابطه را شخصیت زدایی می‌کند، می‌تواند تأثیر فوق‌العاده‌ای بر سر منشأ این نقل قول بگذارد و این چیزی است که سخنرانان از آن به خوبی آگاهند و نقل قول‌های «زنجیره‌ای» این تأثیر را دو چندان می‌کنند (آلدر و هیتر، ۱۳۸۰: ۲۲۸).

> معتزله می‌گویند: که از قدم کلام قدم عالم لازم آید، این راه بحث معتزله نیست، این راه شکستگی است و خاک باشی و بیچارگی و ترک حسد و عداوت و چون سرّی کشف شد بر تو باید که شکر آن را بگذاری، به نفاق گویم معنی شکر را یا به راستی، بحمدلله نومید مشو، رؤیت صفاست و نور پاک و روی به صحت است و روح و راحت، رنج‌ها گذشت و کدورت‌ها گذشت (خیرالناس من ینفع الناس) کسی که نداند که خیر چیست چون خیر کند؟ چون نمی‌داند که سال چه باشد و عمر چه باشد، یکدیگر را سال عمر چه می‌خواهند؟ یک درم به صاحب‌دلی رود از مال، بهتر از هزار درم که به صاحب نفس رود، شرح این به تو نتوانم کردن که نفس تو زنده است و در حرکت است، اگر بگویم تو سخنی بگویی از ما انقطاع باشد ترا (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۵۴).

نقض منطق

گزاره‌ای غیر منطقی و بد فهمیده شده که هیچ معنایی ندارد.

> ره ره چو چکید خون نه بینی جایی پی بر که به چشم من برون آرد سر
>
> سماع چه کند جسمانی، سماع او خوردنیست، آن خوردن به نفس باشد، همه اکل شده باشد (همان، ۲۴).

ابهامات

آوایی: کنار هم قرار دادن کلمات هم آوا می‌تواند شنونده را گیج و پریشان کند به نحوی ناهشیار توجه

او را به مفهومی خارج از موضوع هدایت کند. «...و لطف در محل لطف و اگر نه صفات وی بر وی بلا باشد و عذاب، چو محکوم او نبود، حاکم او بود مفلسف فلسفی، تفسیر عذاب قبر می‌کرد...» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۸).

نحوی:

عیسی در حال سخن گفت، محمد بعد چهل سال در سخن آمد، نه از نقصان بلکه از کمال، زیرا محبوب بود، بنده را گویند تو کیستی؟ آن شخص نقصان‌اندیش، ورق خود برخواند، ورق یار بر نمی‌خواند و بس ... این ایام مختار همچون آن بتان، می‌گویند ای بی‌خبران از خویشتن که به ما تبرک می‌جویید ما خود در آرزوی آنیم که شما در ما نگرید... (همان، ۳۷).

دامنه (کژتابی)

وقتی نمی‌توانید به مدد بستر زبانی مشخص کنید که یک بخش از جمله تا چه اندازه در مورد بخش دیگر صدق می‌کند (آلدر و هیتر، ۱۳۸۰: ۲۲۹). حکایت برادر آن شخص لوطی که هر بارش می‌گرفتند که گرد شهر بگردانند و خرک برادرش را بار فرو انداختند و او را بر می‌نشاندند... (همان، ۷۱).

بهره‌گیری از وقایع لحظه‌ای

«یخنی مخور، ترشی است؛ سرد باشد، معده سرد کند، ترا شیرینی‌ها به باشد از ترشی، خوش می‌گرید آه آه آه چنین مخند ه ه ه چندین خنده ه ه ه بعد از آن ه ه ه چشمت درد می‌کند سه بار حقبققو قو قو را ترا باید گفتن و چه سود دارد...» (همان، ۱۲۰).

به نظر می‌رسد شمس در متن مقالات با مخاطب خویش به گفتگو پرداخته است؛ شمار فراوان جملات انشایی، زمانی اتفاق می‌افتد که گوینده، مستقیم و رو در رو با مخاطب به شیوه‌ی خطابی و نمایشی سخن گوید.

شمس در یک ارتباط هم‌پایه با مخاطبان خاص و هم‌جنس، هم سن، صمیمی و مشابه خویش در بسیاری از مواضع مقالات گرایش به استفاده از کلمات نا مهذّب و بی‌ادبانه داشته است. وی به دلیل چنین صمیمیت آشکاری از تکنیک لاغ‌گویی نیز برای پرداخت سخنان خویش بهره برده است.

«لاغ گوییم که مولانا اهل حق است، پیش خدمت او سخن لطیف باید گفتن. نمی‌بینی تاکنون سخن محبت می‌گفتیم؟» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۰۶).

«آن کس را که صاحب دل است، این لاغ‌ها نیک است که بگشاید اما آن کس را که جهان برو می‌خندد او چه خندد» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۰۷).

وی در جایی از مقالات به این نکته اشاره می‌کند که اگرچه لاغ، خشونت و هیبت را می‌کاهد اما اینکه لاغ از سوی چه کسی باشد نیز اهمیت دارد؛ برخی لاغ‌ها هیبت‌افزاست:

... این چنین کس اگر لاغ کند، آشنایان را از لاغ او هیبتی آید، اما چنان هیبت نیاید که از سخن. لاشک در لاغ، خشونت و هیبت کم باشد و خوب‌تر باشد... (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۸۰).

نا گفته نماند که بسیاری از مفاکه‌ها و خوش‌منشی‌های شمس متأثر از فرهنگ عامه و واکنش‌های متداول در میان مردم و تعبیرها و اصطلاحات رایج در بین آن‌ها بوده است.

نتیجه‌گیری

زبان عرفانی شمس در مقالات تا حدود بسیار زیادی تحت‌الشعاع مخاطب نخبه، خاص و زبده بوده است. وی در مواجهه و تعامل با چنین مخاطبانی به ابهام‌گویی، اختصارگویی و لاغ‌گویی متوسل می‌شود. بخش عمده‌ای از اسرار و نکته‌های نغز و آبدار شمس در «مضاحکی»ها و سخنان عام وی مکتوم و مذکور شده است، از این روی وی از تغذیه‌ی این دسته از مخاطبان خویش نیز غافل نبوده است و با آنان به تفصیل و شفاف و توفنده سخن گفته است.

منابع

ـ آلدر، هری و هیتر، بریل، (۱۳۸۰)، ان ال. پی در ۲۱ روز، ترجمه علی شاد روح، تهران، انتشارات ققنوس.
ـ احمدی، بابک، (۱۳۸۲)، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز.
ـ ایگلتون، تری، (۱۳۶۸)، پیش درآمدی بر نظریه‌ی ادبیات، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
ـ سلدن رامان و پیتر ویدوسون، (۱۳۸۴)، راهنمای نظریه‌ی ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، چ دوم، تهران، طرح نو.
ـ شمس تبریزی، محمد، (۱۳۸۵)، مقالات، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، چ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
ـ ــــــــــــــ (۱۳۵۱)، مقالات، تصحیح و تعلیق احمد خوشنویس(عماد)، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
ـ ــــــــــــــ (۱۳۷۳)، مقالات (بازخوانی متون)، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران، نشر مرکز.
شمیسا، سیروس، (۱۳۷۵)، معانی، چ چهارم، تهران، نشر میترا.
ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۵۱)، خط سوم، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.

درنگی بر غزلیات منسوب به مولوی در جُنگ‌های ادبی

زهرا پارساپور[1]
اکرم کرمی[2]

چکیده

اهمیت دیوان کبیر در تاریخ ادبیات فارسی موجب شده است نسخ متعددی از این اثر سترگ به دست ما برسد. در عین حال بر خلاف مثنوی به دلایل متعدد هنوز متنی منقح و تفسیری قابل توجه از کلیات شمس در دست نداریم. هنوز غزلیاتی با نام مولوی هست که در نسخ چاپی ملاحظه نمی‌کنیم و بر عکس حجم قابل توجهی از غزلیات آورده شده در کلیات، به طور قطع از مولوی نیست. با بررسی توضیحاتی که مصححان این اثر در مورد انتخاب نسخه‌های مورد نظر خود داده‌اند درمی‌یابیم که جنگ‌ها و مجموعه‌های شعری مطمح نظر آن‌ها نبوده است در حالی‌که در این مجموعه‌های شعری غزلیات متعددی با نام مولوی و یا عنوان شمس تبریزی آمده است. به نظر می‌رسد جمع‌آوری این غزلیات می‌تواند در تصحیح و تکمیل چاپ‌های بعدی از کلیات به کار آید هرچند در صحت انتساب بسیاری از آن‌ها به مولوی می‌توان تردید کرد. در این مجال، ضمن معرفی غزلیاتی که با عنوان «شمس تبریزی» یا «مولوی» در دو جنگ ارزشمند «۳۵۲۸» دانشگاه تهران و «۱۳۶۰۹» کتابخانه مجلس شورای اسلامی آمده است، تلاش می‌کنیم که دلایل درستی و یا نادرستی انتساب آن‌ها به مولوی را بیان نماییم. همین طور درباره دلایل ورود غزلیات الحاقی به این جنگ‌ها مباحثی را مطرح خواهیم کرد .

واژگان کلیدی: غزلیات شمس تبریزی، جنگ‌ها و مجموعه‌های شعری، غزلیات

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

دو اثر سترگ مولوی یعنی مثنوی و دیوان شمس هم به واسطه وجهه ادبی و هم به دلیل معارف ارزشمند حکمی و عرفانی از دیرباز مورد توجه ادبا و محققان در کشورهای مختلف بوده‌اند. نسخ متعددی که ازین دو اثر در طی قرون و اعصار به جا مانده نشانی بر اهمیت جایگاه آنها در طول تاریخ است. با این وجود مثنوی معنوی هم در حوزه تصحیح و هم در حوزه شرح نسبت به کلیات شمس بیشتر مورد توجه قرار گرفته است که می‌توان در مورد دلایل آن در جایی دیگر اندیشید. نتیجه آن شده است که امروزه یکی از متون بحث برانگیز از لحاظ گردآوری، تصحیح و تفسیر، غزلیات شمس تبریزی است. هنوز از این اثر سترگ تصحیح انتقادی قابل اعتمادی در دست نیست. به این معنا که بتوان گفت تمام اشعار موجود در دیوان به طور قطع و یقین از مولوی است. در سالیان متمادی غزلیات شمس تبریـزی توسط ادیبانی نظیر؛ بدیـع‌الزمان فروزانفر، جلال‌الدین همایی، توفیق سبحانی، علی دشتی و محمدرضا شفیعی‌کدکنی تصحیح و به چاپ رسیده است. باز با این حال به گواه نظر همین مصححین، بویژه محمدرضا شفیعی‌کدکنی غزلیات فراوانی در دیوان هست که متعلق به مولوی نیست (۱۳۸۸، ۳۹). از سوی دیگر آن‌چه در گردآوری و تصحیح غزلیات شمس مورد نظر مصححان قرار گرفته، جست و جو و یافتن نسخ خطی دیوان شمس بوده است و هیچ یک از آن‌ها به دنبال یافتن غزلیات شمس در جنگ‌ها و مجموعه‌های خطی نبوده‌اند در حالی که می‌دانیم غزلیات شمس در این جنگ‌ها به وفور یافت می‌شود. غزلیاتی که بعضی از آن‌ها در هیچ یک از تصحیحات موجود از کلیات شمس تبریزی دیده نمی‌شود و یا اگر موجود باشد با تعداد ابیاتی متفاوت و گاه با اختلافاتی در ضبط اشعار کتابت شده‌اند. این مقاله برای نخستین بار به بررسی اشعار منسوب به مولوی در دو جنگ می‌پردازد. سوالاتی که در این مجال برآنیم پاسخ دهیم عبارتند از:

– تا چه اندازه می‌توان غزلیات موجود در این جنگ‌ها را به مولوی نسبت داد؟
– چه کسانی و به چه دلیل یا دلایلی اشعار خود را به مولوی منسوب کرده‌اند؟
– نقش کاتبان در این میان چه بوده است؟

پیشینه‌ی تصحیح غزلیات شمس

* دیوان شمس طبع هندوستان در سال ۱۳۳۵ هـ . ق، چاپ لکهنو اولین منبع چاپی غزلیات شمس است که خود منبع تصحیح غزلیات شمس تبریزی است. بدیع‌الزمان فروزانفر ابتدا با این نسخه آشنا شدند. ایشان در مقدمه دیوان بیان می‌کنند که پس از بررسی این اثر متوجه می‌شوند که این نسخه ارزش چندانی ندارد. «در اشعار اصلی، حذف و اضافات ناروا راه یافته و تعداد بسیاری از غزلیات دیگران در ضمن اشعار اصلی آمده است» (فروزانفر،۱۳۹۰:ب). طبق نظر استاد همایی نیز این چاپ مشتمل بر اغلاط و سقطات بی‌حد و حصرو اشعار الحاقی بسیارست. (ر.ک: مقدمه همایی بر غزلیات شمس، ۱۳۷۰: ۸۹). همچنین اشعاری از شاعران دیگر چون شمس طبسی و شمس مشرقی و دیگران با آن آمیخته شده است (مقدمه پرتو علوی بر غزلیات شمس، ۱۳۷۰: ۱۲۲).

* دیوان کامل شمس تبریزی به تصحیح فروزانفر بر اساس ده نسخه از چهارده نسخه‌ای صورت

گرفته است که در اختیار داشته و شامل ۳۲۲۹ غزل است. لازم به ذکرست بر اساس گزارشی که استاد فروزانفر از ده نسخه مورد نظر داده است تعداد ابیات بسیار متغیر است برای نمونه؛ نسخه ۷۷۰ قونیه شامل ۴۰۳۸۰ بیت و نسخه قرن هفت کتابخانه چستربیتی که شبیه‌ترین نسخه به قونیه است ۳۸۱۲۴ بیت و نسخه اسعد افندی ۱۰۳۷۲ بیت را شامل می‌شود و بسیاری از غزلیاتی که در نسخه قونیه و چستربیتی آمده در آن نیست (ر.ک: نیری و دیگران،۱۳۹۳: ۱۶۹). دولتشاه (ق۹) تعداد ابیات دیوان شمس را ۳۰۰۰۰ بیت ذکر کرده است (دولتشاه، ۱۳۸۲: ۱۹۷). از فقدان غزلیات در برخی نسخ معتبر می‌توان دو تعبیر داشت: یا به دلیل حجم زیاد غزلیات بخشی از آنها را کاتب درج نکرده است و یا این‌که می‌توان در اصالت آن‌ها تردید کرد. طبق نظر مینوی تنها ثلث غزلیاتی که فروزانفر در دیوان خود آورده است متعلق به مولاناست و بقیه در نسخه‌های معتبر قدیم دیده نمی‌شود (ر.ک: نیری و دیگران،۱۳۹۳: ۱۶۹).

* دیوان شمس تبریزی به اهتمام منصور شفق و مقدمه جلال‌الدین همایی از روی چاپ هندوستان تهیه و درسال۱۳۳۵توسط نشر صفی علیشاه منتشر شده است. این مجموعه شامل منتخبی از غزلیات مولاناست که طبیعتا می‌توان در آن اشعاری یافت که متعلق به مولانا نیست و یا در انتساب آن‌ها می‌توان تردید کرد. بعضی از غزلیاتی که در این مجال از جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران معرفی می‌شود، تنها در این منتخب مشاهده شد.

* توفیق سبحانی غزلیات شمس را تنها بر اساس نسخه‌ای که پیش از این فریدون نافذ در اختیار فروزانفر قرار داده بود تصحیح و تدوین کرد. این کتاب در سال ۱۳۸۶ در دو جلد توسط انجمن آثار و مفاخر فرهنگی منتشر شد. خرمشاهی معتقدست کار سبحانی از فروزانفر کامل‌تر است چرا که فروزانفر از نسخ دیگری نیز اشعار را نقل می‌کند که در مقایسه با نسخه نافذ اعتبار کمتری دارند (خرمشاهی، ۱۳۸۶: سایت فارس نیوز). اما سبحانی معتقدست در همین چاپ نیز اشعاری از سنایی، خاقانی و سلطان ولد وجود دارد که باید بعد از تحقیق آن‌ها را در چاپ‌های بعدی حذف کرد (همان‌جا).

* علاوه بر موارد بالا گزیده‌هایی از غزلیات شمس نیز منتشر شده است که از آن جمله می‌توان به گزیده ارزشمند دو جلدی شفیعی‌کدکنی اشاره کرد.

با بررسی نسخه‌هایی که در این کلیات و گزیده‌ها، مورد نظر مصححان و استادان بوده است ملاحظه می‌کنیم که جنگ‌ها و مجموعه‌های شعری که در آن‌ها غزلیات متعددی با نام مولوی و یا عنوان شمس تبریزی آمده است مطمح نظر آن‌ها نبوده در حالی که مثلا در مورد جمع‌آوری اشعار ناصرخسرو، مجموعه‌ها و جنگ‌ها نیز لحاظ شده‌اند. به نظر می‌رسد جمع‌آوری این غزلیات می‌تواند در تصحیح و تکمیل چاپ‌های بعدی از کلیات به کار آید هرچند در صحت انتساب بسیاری از آن‌ها به مولوی می‌توان تردید کرد. در این مجال، غزلیاتی که با عنوان «شمس تبریزی» یا «مولوی» در دو جنگ ارزشمند «۳۵۲۸» دانشگاه تهران و «۱۳۶۰۹» کتابخانه مجلس شورای اسلامی آمده است را معرفی می‌کنیم و تلاش می‌کنیم که در مورد درستی و یا نادرستی انتساب آن‌ها به مولوی دلایلی را ذکر کنیم. پیش از هر چیز به معرفی این دو جنگ می‌پردازیم.

جنگ ارزشمند «۳۵۲۸» دانشگاه تهران، جنگی احتمالا[1] متعلق به قرن نهم و گنجینه‌ای از اشعار شعرای شیعی قبل از عصر صفویه است. کاتب این جنگ، فردی به نام «علی بن احمد» است و در این

جنگ، ۱۲ غزل منسوب به شمس تبریزی دیده می‌شود که از این ۱۲ غزل، ۷ غزل در تصحیحات انجام شده دیوان شمس نیامده و ۵ غزل دیگر نیز با اختلافاتی در تصحیح منصور شفق آمده است .

جنگ ارزشمند «۱۳۶۰۹» کتابخانه مجلس شورای اسلامی، جنگی است شامل قصاید و غزلیات فارسی، در توحید، موعظه و مدح چهارده معصوم (علیهم‌السلام). در این جنگ که به ادعای فهرست نسخ خطی مجلس شورای اسلامی (ج۳۷: ۱۲۴) در قرن نهم تنظیم شده است. اشعار شاعران گمنامی درج شده که در جایی معرفی نشده‌اند. اوراق نسخه در صحافی جا به جا گردیده و یافتن اشعار را به شکل کامل دشوار و گاه ناممکن ساخته است. در این جنگ بیش از ۵۰ غزل منسوب به مولوی دیده می‌شود که بعضی از غزلیات در تصحیحات انجام شده، آمده و برخی نیز در نسخه‌های چاپی نیامده است. مجموع غزلیات این دو جنگ را که به مولوی نسبت داده شده در دو گروه تقسیم‌بندی و تحلیل می‌کنیم:

۱. غزلیاتی که فقط در جنگ‌ها مشاهده شدند.

۲. غزلیاتی که در دیوان‌های چاپی هم دیده می‌شوند. این دسته از غزلیات را نیز می‌توان در دو گروه تقسیم کرد:

۲-۱. غزلیات مشترکی که به شکل کامل‌تر در جنگ‌ها آورده شده است.

۲-۲. غزلیاتی که تقریبا از حیث تعداد ابیات مشابه غزلیات دیوان هستند.

غزلیاتی که فقط در جنگ‌ها مشاهده شدند

با توجه به این که این دسته از غزل‌ها در نسخ متقدمی که در اختیار مصححان دیوان کبیر بوده، دیده نشده و با توجه به این که این دو جنگ تقریبا با فاصله بیش از دو قرن از مولانا شکل گرفته است احتمال دارد، بعضی از این غزل‌ها از مولوی نباشد. اما برای رد یا اثبات این انتساب باید دلایل کافی ذکر کرد دلایلی که بعضی از آنها الحاقی بودن بسیاری از غزلیات را در خود کلیات شمس تصدیق می‌کند. در این جا به بعضی از دلایل ورود اشعار الحاقی به این جنگ‌ها به نام مولوی با ذکر نمونه‌های یافته شده می‌پردازیم.

۱-۱.با توجه به این که مولوی در تخلص غزل‌ها نام شمس را جایگزین نام خود ساخته است اشعار او با اشعار شاعرانی نظیر شمس مغربی و شمس مشرقی در آمیخته و بعضی از کاتبانی که این اشعار را جمع آوری می‌کردند به اشتباه هرکجا نام «شمس» می‌آمده از آن مولوی می‌دانستند. فروزانفر در مورد اشعاری که تخلص شمس در بیت پایانی آنها درج شده است چند احتمال را می‌دهد:

> اولا اشعار بعضی از شعرا که در انتساب ان بدیشان هیچ شک نیست در دیوان شمس آورده [شده] و گاهی در پایان غزل بیتی متضمن نام شمس افزوده‌اند تا نسبت آن به وی مقطوع گردد و تردیدی دست ندهد. چنان که ابیاتی از جمال‌الدین اصفهانی و شمس طبسی و انوری و ۲۷ غزل از سلطان ولد فرزند مولانا که تخلص ولد در همه مذکورست در دیوان چاپی و بعضی از نسخ خطی کلیات ثبت نموده‌اند. ثانیا در ضمن غزل‌های منسوب به مولانا اشعار شاعری که غالبا شمس تنها و گاه شمس مشرقی تخلص می‌کند درج شده و بر حسب احصای دقیق بالغ بر ۲۳۰ غزل که ساخته خیال این شاعر است در کلیات شمس موجود است (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۵۰).

استاد فروزانفر در ادامه معیارهایی را برای تشخیص اصالت این غزلیات برمی‌شمارند (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۵) در جنگ ۱۳۶۰۹ در میان غزلیاتی که با عنوان «شمس تبریزی» آورده شده با غزلی روبرو می‌شویم که کاتب به درستی متوجه شده است که شاعر آن «شمس مغربی» است و آن را در عنوان ذکر کرده است.

منـم مسـت از لـب سـاقی نـه از می　　از آن لـــب می‌کشـــم جـــام پیاپـــی
(جنگ۱۳۶۰۹: برگ۴۱۵)

۲-۱. تخلص دیگری که در بخشی از غزلیات مولوی ملاحظه می‌کنیم «خموش» یا «خاموش» است همایی بخشی از غزلیات الحاقی در دیوان را که با تخلص «خموش» یا «خاموش»آمده، سروده‌ی سلطان ولد، فرزند مولانا می‌داند که به سبک و سیاق پدر خود غزل‌هایی را استقبال کرده و از قضا در آخر پاره‌ای از آن، کلمه «خموش» را به همان شیوه مولوی به کار برده است. از آن جمله می‌توان به غزل (۳۹) دیوان شمس طبع هندوستان که مطلع و مقطع آن چنین است اشاره کرد:

امـروز آن سـلطان مـا آمد در ایـن میدان ما　　امـــروز انـــدر جان مـــا بنمـود رو جانان ما
خامش کن از گفت زبان تا دل شراب جان خورد　　کامروز سـاقی خرد گشته است در فرمان ما
(همایی،۱۳۷۰: ۸۰-۷۹)

۳-۱. بسیاری از دراویش سلسله مولویه و یا حتی درویش‌های محلی که به خواندن غزلیات مولوی اهتمام داشتنند پس از تتبع و ممارست در شعر مولوی استعداد تقلید از اشعار مولوی را پیدا کرده و با جا به جا کردن واژگان شعری، غزلیاتی را بیشتر در وزن و ردیف غزلیات مولانا سروده‌اند و عده ای نیز آنرا ضبط کردند و این اشعار سقیم و نامطمئن به اشعار مولوی اضافه شده است. در کلیات شمس ملاحظه می‌کنیم که چندین غزل با وزن و قافیه و ردیفی مشابه وجود دارد که گاه ارزش شعری آن‌ها یکسان نیست و می‌توان در صحت انتساب بعضی از آنان به مولوی تردید کرد. در جنگ‌ها هم غزلیاتی با نام «جلال‌الدین رومی» آمده است که در دیوان‌های چاپی دیده نمی‌شود. از این رو اگر این غزلیات را به شاعری شوریده و یا مقلدی آشنا با شعر مولوی نسبت دهیم که خودش یا افرادی بعد از او آن شعر را در زمره اشعار مولانا درج کرده‌اند زیاد دور از ذهن نیست. در پاره‌ای از اوقات کاتبان نیز در ورود اشعار دیگران به دیوان شمس دچار خطا شده و اشعاری را که رنگ و بویی از عرفان داشته به نام مولوی ثبت کرده‌اند. «کاتبان گاه خود به طبع آزمایی می‌پرداختند و اشعاری بر نظم و سیاق دیوانی که کتابت می‌کردند، می‌سرودند و به آن اضافه می‌کردند» (نیری و دیگران،۱۳۹۳: ۱۶۸).

همان طور که ذکر شد غزلیاتی از مولوی در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران آمده که در دیوان شمس دیده نمی‌شود از جمله می‌توان به این غزل اشاره کرد:

ای عاشقان ای عاشقان من عاشق یکتاستم　　عشقم چو بر سر می‌زند من واله و شیداستم
مـن والـهٔ شیداسـتم من عاشـق یکتاسـتم　　اینجاسـتم آنجاسـتم هم زیر و هم بالاستم

هم عرش و هم کرسی منم از اصل لایخطی منم — با خادمان عرش کو من پیش از این برخاستم
عالـم منـوّر شـد زِ من آدم مصوّر شـد زِ من — هم عالمم هم فاضلم هم قاضی القضا سـتم
قاضی زِ من نازد همی فتوا ز من سازد همی — فتوی ناحق می دهد نی زین و نی زین هاستم
زآنجا که بیرون آمدم سرمست و افزون آمدم — دانی که تا چون آمدم افزون شدم نی کاستم
برپاسـتم برجاسـتم پنهـان نیـم پیداسـتم — پنهـان چـرا داری زِ او از نـور مولاناسـتم
بـا او تـو این سـرّ نهـان در دیـده‌ای ما بجو — در دیـده‌ای مـا بـــجو انـدر بصـر بیناسـتم
ایـوب را درمـان منـم یعقـوب را آن منـم — هم حکمـت لقمان منم هم یونـس .... منم
این دم منم آن دم منم هم ریش و هم مرهم منم — هم ریش و هم مرهم منم....از درد گل فریاستم
هم کوه و هم صحرا منم هم گوهر و دریا منم — در مـن نگـر در من نگر اندر زبان گویاسـتم
دریـای بی‌پایان منم با نوح کشـتی بان منم — با عیسـی و یوسف منم هم موسی شعباستم
همچـون گُل بویـا منم آن بلبل گویا مـــنم — آن بلبـل گویـا منـم انـــدر سـر سوداسـتم
هـم کار بـی کاران منـم آن بلبـل کـو.... — هـم درد بی درمان منم هم درد و هم درماستم
هم جان‌ستان و جان‌دهم جان از من و من هم زِ جان — جان از من و من هم زِ جان در حضرت اعلاستم
....کن آب و گل — انـدر جهـان بنـد کسـل مـن حبّه زیباسـتم
..... در میدان عشق با شاه می‌گویی سخن — با شاه .....دانی .... یک جرعهٔ شهاستم
ای شمس دین ای شمس روشن کنِ روی زمین — روشـن کنِ روی زمین الشـمس الاعلاستم
(جنگ۳۵۲۸: برگ۱۰۱)

زبان ایـن غزل در بعضی از ابیات چندان استوار و معنای آن بلند نیست. هم از حیث لفظ و هم از حیث معنی نسبت به غزلیات مولوی ضعیف‌تر و بسیاری از تعبیرات آن تکرار و تقلید عبارات مولانا در غزلیات دیگرست. از این رو به نظر می‌رسد در صحت انتساب آن به مولانا می‌شود تردید کرد. غزلیات متعددی با مطلعی شبیه به این غزل و با همین وزن و قافیه در دیوان شمس وجود دارد:

* ای عاشقان ای عاشقان آمد گه وصل و لقا
* ای عاشقان ای عاشقان آن کس که بیند روی او
* ای عاشقان ای عاشقان پیمانه را گم کرده‌ام
* ای عاشقان ای عاشقان دیوانه‌ام کو سلسله
* ای عاشقان ای عاشقان من خاک را گوهر کنم
* ای عاشقان ای عاشقان هنگام کوچست از جهان

نمونه دیگر از غزلیاتی که در دیوان شمس موجود نبود و در نسخه ۳۵۲۸ دانشگاه تهران، برگ ۲۸۶ ملاحظه شد در ذیل آمده است که گویی به استقبال غزلی از مولانا سروده شده است. این غزل نوعی باور به تناسخ را در خود دارد که مولانا به این شکل به آن معتقد نبود. «درباره دیدگاه مولانا در باره تناسخ» (ر.ک: نجاریان، ۱۳۹۹: ۲۴۷ ـ ۲۱۷).

جان خود سرمست جانان دیده‌ام — این زمان از آشیان ببریده‌ام[۲]
ای پسر اندر سپهر هفتمین — با ملایک سال‌ها گردیده‌ام
گر بگویم شرح حال خویش را — نهصد و هفتاد قالب دیده‌ام
گر بپرسندم ز حال زندگی — همچو سبزه بارها روئیده‌ام
همچو خضرم بر لب آب حیات — چشمه جلاب را نوشیده‌ام
همچو الیاسم درین بحر محیط — در میان چار دریا بوده‌ام
جرعه‌ای[۳] خوردم ز خم لم‌یزل — این نظر از شاه مردان دیده‌ام
همچو بلبل در گلستان ارم — در فراقش سال‌ها نالیده‌ام
دیده‌ام خوبان عالم را بسی — تا نه پنداری که من نادیده‌ام
روشنائی در دل ملای روم — چشم باطن تا ثریا دیده‌ام

در جنگ ۱۳۶۰۹ برگ ۳۰۳ غزل دیگری در دوازده بیت منسوب به مولوی آمده است که در دیوان‌های چاپی از مولوی نیافتیم:

ما دل اندر راه جانان باختیم — غلغلی اندر جهان انداختیم
آتش اندر دل خلقان زدیم — شورشی در عاشقان انداختیم
ما ز قرآن برگزیدیم مغز را — پوست را پیش خسان انداختیم
خرقه و سجاده و تسبیح را — در خرابات مغان انداختیم
جبه و دستار و علم و قیل و قال — جمله در آب روان انداختیم
داشتیم بر پشت خود بار گران — شکر کان بار گران انداختیم
دست‌ها برداشتیم از ملک و مال — آتش اندر خان و مان انداختیم
از کمان سخت تیغ معرفت — راستی را بر نشان انداختیم
تخم اعمال و تجارت تا ابد — در زمین و آسمان انداختیم
ما بساط قربت و درع ریا؟ — در سرای لامکان انداختیم
چون که دنیا نیست الا جیفه‌ای — جیفه را پیش سگان انداختیم
خوب گفتی شمس تبریزی بحق — رمز بر مولای روم انداختیم

بسیاری از مضامین این غزل در اشعار مولانا چه در مثنوی و چه در غزلیات تکرار شده است. از لحاظ وزن و قافیه نیز در اشعار مولوی سابقه دارد:

دوش عشق شمس دین می‌باختیم — سوی رفعت روح می‌افراختیم
در فراق روی آن معشوق جان — ما حضر با عشق او می‌ساختیم..

لقب «مولانا»، [«مولانای روم»] در بیت آخر در آثار متقدم مثل مناقب‌العارفین، تذکره دولتشاه نیز آمده است، بر خلاف لقب مولوی که بعد از قرن نهم به او نسبت داده شد (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۴). از این رو این لقب می‌تواند نشان کهنگی این غزل باشد. از سوی دیگر سنت شکنی مولانا در ذکر نام شمس به عنوان تخلص به جای نام خود در بسیاری از غزلیات او دیده می شود که این غزل نیز دارای این ویژگی هست. تنها به نظر می‌رسد تعابیر برجسته ملامتی شبیه حافظ و اصطلاحی چون «پیر مغان»[۴]، در انتساب این غزل به مولانا کمی تردید ایجاد می‌کند.

۴-۱. دسته‌ای دیگر از غزلیات منسوب به مولانا در برخی از جنگ‌های مناقب‌خوانان شیعی دیده می‌شود. این گروه علاقه‌مند بودند تا مولوی این شاعر مشهور را، شاعری با گرایش شیعی معرفی نمایند و از این طریق راهی برای تثبیت اندیشه‌های خود فراهم کرده باشند. این اشعار از نظر سبکی به سبک شاعران مناقب‌خوان شیعی نزدیک می‌باشد. چنان‌که می‌دانیم مولوی چه در مثنوی و چه در دیوان غزلیاتش نسبت به ساحت امیرالمومنین ابراز ارادت کرده است اما حنفی مذهب بوده است. جلال‌الدین همایی در مقدمه دیوان شمس، انتساب این اشعار را به مولوی مورد تردید قرار داده است. البته همایی معتقد است «این اشعار متعلق به دوره بعد از صفویه است» (صفا، ۱۳۷۱: ۳/ ۴۶۹). اما پس از تفحص و جست و جو در جنگ۳۵۲۸ دانشگاه تهران و جنگ۱۳۶۰۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی به یقین می‌توان گفت این نوع سرایش از قبل از صفویه شروع شده است. نمونه‌ای ازین غزلیات را می‌توان در جنگ ۱۳۶۰۹، برگ ۳۰۳ ملاحظه کرد که مطلع آن چنین‌ست:

ای سرور مردان علی مردان سلامت می‌کنند　　وی صفدر مردان علی مردان سلامت می‌کنند

همایی در مقدمه کتاب خود این غزل را به نقل از دیوان طبع هندوستان، صفحه ۲۵۵ در زمره اشعار الحاقی ذکر می‌کند و می‌گوید که شاید سراینده آن قصد استقبال از غزل سلطان ولد را داشته است که چنین آغاز می‌شود:

رندان پیامت می‌کنند مستی ز جامت می‌کنند　　عشرت‌به‌نامت‌می‌کنندمستان‌سلامت‌می‌کنند
(همایی، ۱۳۷۰: ۹۴)

به هـر حال ابیات پایانی غزل منسوب به شمس که در جنگ ۱۳۶۰۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، برگ۳۰۴ آورده شده، نشان دهنده اینست که شاعر این غزل یک شیعه دوازده امامی است:

با موسی کاظم بگو با طـوسی عالــم بگو　　با صائم دائم بگو مــردان سلامت می‌کنند
هـم با تقی گـو و نقــی با سیدان متقی　　کای شاه تو نور حقی مردان سلامت می‌کنند
با میر دین هادی بگو با عسکر و مهدی بگو　　با والی عهدین بگو مـردان سلامت می‌کنند

غزلی دیگر ازین دست منسوب به مولوی در ادامه می‌آید با این تفاوت که این غزل را همایی در

دیوان خود آورده است. ملاحظه می‌کنیم که طبق سنت شاعران شیعه در این غزل شأن و جایگاه علی علیه السلام با همه انبیا و اولیا مقایسه می‌شود. این غزل در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران،برگ ۱۰۱ در ۷ بیت و نیز در جنگ کتابخانه مجلس ۱۳۶۰۹برگ ۳۰۳ در ۱۴ بیت و در دیوان شمس به تصحیح همایی، صفحه ۳۸۷ – ۳۸۹ در ۱۷ بیت آمده است.

شمس تبریزی گوید در مدح شاه کونین

ای عاقل صادق بیا عاشق یکتا ببین[۵] غرّه مشو در جهان دلبر زیبا به‌بین
کشتی فکرت بران تا بمحیط کمال غوطهٔ معنی بخور گوهر دریا به‌بین
گوهر دریا علیست با همه شیء محیط[۶] دیـدهٔ بـطن گشا صانع[۷] اشیا به‌بین
صانع اشیا علیست واحد گویا علی است همدم عیسی علیست قائم زیبا به‌بـین[۸]
باب شریعت علیست پر طریقت علی است حق حقیقت علیست افضل و اعلا به‌بین[۹]
هرکه نداند علی کافر مطلق بود گر تو نداری بصر حق بدل[۱۰] ما به‌بین
شمس تبریز بشد[۱۱] در طلب نـور او گرتونداری‌خبردوزخ‌وهولابه‌بین[۱۲]«۱۰۱»

غزلیاتی که در یکی از دیوان‌های چاپی نیز مشاهده می‌شود

احتمال منسوب بودن این غزلیات به مولانا نسبت به گروه اول ممکن‌ست بیشتر باشد؛ اما با توجه به آن چه پیش از این گفتیم بسیاری از غزلیات موجود در دیوان‌ها هم از آن مولوی نیست؛ لذا باید مورد بررسی قرار گیرند. این غزلیات که معمولا تعداد ابیات آن‌ها متفاوتست می‌توانند در تصحیح کلیات شمس به عنوان نسخه بدل به کار گرفته شوند. بر اساس این که این اشعار در جنگ ها چقدر با غزل مشابه خود در دیوان‌های چاپی مشابهت داشته باشند آنها را به دو گروه تقسیم کرده‌ایم:

۱-۲. غزلیات مشترکی که به شکل کامل‌تر در جنگ‌ها آورده شده است.

در مورد غزلیاتی که شکل کامل‌تر آن‌ها در جنگ‌ها دیده می‌شود (به شرط آن‌که سبک وسیاق کلام مولانا را داشته باشد) دو احتمال را می‌توان داد: یکی این‌که شاعری دیگر، سروده مولانا را پی گرفته و ادامه داده است. و دیگر این‌که نسخه کامل‌تری از شعر مولاناست که کاتبی دیگر در مجلس آن را ثبت کرده است. انسجام یا عدم انسجام زبانی و سبکی می‌تواند ما را در تشخیص این موضوع راهنمایی کند. برای نمونه غزلی منسوب به مولوی در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران در برگ ۱۰۴-۱۰۳ در ده بیت آورده شده که در دیوان شمس به تصحیح همایی، صفحه ۶۷۳ در ۹ بیت آمده است.

ما شـاهباز قدسـیم از لامکان رسـیده بهـر شـکار صیـدی در قالـب آرمیـده
سیمرغ[۳۱] قاف قربیم از دام کون جسته طاووس باغ عرشیم با عرشیان[۴۱] پریده
آن دم السـت بـا حق قالـو بلی گفته[۵۱] آواز نحـن اقـرب بی‌واسـطه شـنیده
اسـرار کنت کنـزا از لـوح دل بخوانده از بـادهٔ عبـادی الـی انی قریـب دیده
از خوان نَحنُ نَرزُق قوت حیات خورده زان شربت سقیهم[۶۱] از ربهم چشیده[۷۱]
تاخودبه‌خودچه‌بویی‌بیرون‌زخودچه‌جویی چون آب در سبویی جزوی ز کل بریده

هر یک[۸۱] کجا شناسد ما را به چشم صورت — ما نور کردگاریم در آب و گل دمیده
از[۹۱] سایهٔ خداییم و ز نور مصطفاییم — دُرّ گران بهاییم اندر صدف چکیده
ایشان که دیده باشند دانند ما چه گوییم[۰۲] — منکر شود به حالم آن را که نیست دیده
مولا جلال اویم از خود سخن چه گویم[۱۲] — در پیکرم نظر کن از قدرت آفریده
مادام شمس تبریز از فرج‌البصر خوان — در دیده‌های اعمی کحل بصر کشیده

از این گروه می‌توان به غزل دیگری با قافیه‌ای عجیب و موسیقایی اشاره کرد که در نسخه ۳۵۲۸ دانشگاه تهران، برگ ۱۰۳ – ۱۰۲ در ۱۳ بیت، در نسخه ۱۳۶۰۹ مجلس، برگ ۴۱۶در ۱۴ بیت و در دیوان شمس به تصحیح فروزانفر در صفحه ۱۱۵۴ تنها در پنج بیت آمده است.

مولانا جلال الدین رومی نورالله قبره

ای خسرو خوبان دو عالم به حقیقی — ای مور میان بسته دهان فندق.....
گر بر سر خوبان تو کنی دعوی شاهی — خوبان همه گویند تو را صدق قیقی
از بلبل کوه بدخشان به جمالت — ور بنده ..... ملک یمنی یافت عقیقی
اینجا شنوی بانگ کبوتر بقّو قو — آنجا شنوی ..... حقایق حقیقی
..... به ثنا گفت شناسیم خدا را — حقاً حققاً حق حققاً حق حققیقی
بنشین ز کدومی ز کدو پیش تو ریزیم — لقا لققا لق لققا لقلق قیقی
چون صدر ..... محمد به حقیقت — مگر معجز او شده شقاً شققینی
از بو تلا تا تلا تن تن درنا — از تن تن در نازده اند علم....
ساقی بده آن بادهٔ گلرنگ دمادم — یک جرعه از ان آتش مطلق لققیقی
مطرب تو درین پردهٔ دگری نوایی ساز — بشنو ز کدو صوت لقا لقلققیقی
کمتر ز خروسی تو مباش اندر ره — کو شب همه شب نعره زند نعره ققویی
در شهر اگر چه خواجهٔ عکاشه ..... — صد مرتبه دارد ز تو بهتر .....
ملا سخنی گوی ز پیغمبر و درویش — ..... طریقاً ور ....

(جنگ دانشگاه تهران، برگ۱۰۳-۱۰۲)

غزلیاتی مشترکی که تعداد ابیات آنها نیز یکسانست

این غزلیات که تعداد ابیات آنها در جنگ و در نسخه چاپی از کلیات شمس مشابه است می‌توانند به عنوان نسخه بدل در تصحیح دیوان استفاده شوند هر چند این مشابهت باز دلیل قاطعی برای انتساب آن به مولوی نیست. برای نمونه غزلی در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران برگ ۵۵ دیده شد که در نسخه همایی صفحه ۱۳۷ با تعداد ابیات مشابه یعنی ۱۲ بیت آمده بود. بیت اول این غزل در فرهنگ جهانگیری با تردید به مولانا نسبت داده شده است. (دهخدا ذیل واژه «پروا» به نقل از جهانگیری) با این حال به نظر می‌رسد این غزل محصول هنرنمایی شاعری جز مولاناست و در آن از شور و سرمستی و مضامین

عاشقانه و عارفانه مولانا خبری نیست و تنها به تمرین صنعت تقسیم و تکرار پرداخته است.

ربـود چشـم و رخ و زلـف آن بت رعنا	یکـی قـرار و دوم طاقـت و سـوم پروا
قرار و طاقت و پر وای من سه چیز ربود	یکی جمال و دوم چهره و سـوم سـیما
جمال و چهره و سیماش در جهان افکند	یکـی بـلا و دوم فتنـه و سـوم غوغـا
بلا و فتنه و غوغای من ز فرقت اوست	یکـی مـدام و دوم بیحد و سـوم هرجا
مدام و بی‌حد و هر جای عشق او شده‌ام	یکی غریب و دوم عاشـق و سوم رسوا
غریب و عاشق و رسوا چنان شدم که شدند	یکی چو بشر و دوم وامق و سوم عذرا
چو بشـر و وامق و عذر از من بیاموزید	یکـی فغـان و دوم ناله و سـوم سـودا
فغان و ناله و سودای من از آن است که اوست	یکـی لطیف و دوم چابک و سـوم زیبا
لطیـف و چابـک و زیبـای او بنامیـزد	یکـی میـان و دوم طلعت و سـوم بالا
میان و طلعت و زیبای اوسـت در عالم	یکـی عیان و دوم مشـرح و سـوم پیدا
عیان و مشرح و پیداست شمس تبریزی	یکی جمال و دوم دولت و سـوم عقبی
جمال و دولت و عقبی و شمس تبریزی	یک جمال و دوم دولت و سـوم عقبی

نتیجه‌گیری

حجم متغیر غزلیات مولوی در نسخ خطی و چاپی و آمیختگی آن با اشعار دیگران در طول تاریخ شکی باقی نمی‌گذارد که علاوه بر لزوم تصحیح این دیوان، نیاز به تحقیق سبک شناسانه دقیق در جهت رسیدن به مجموعه‌ای قابل اعتماد از غزلیات شمس احساس می‌شود. از سویی تا کنون آن چه مورد نظر استادان و محققان در این زمینه بوده نسخ خطی کلیات شمس است و توجهی به اشعار پراکنده در جنگ‌ها و مجموعه‌های شعری نشده است. در این مجال روشن شد که حدود ۶۵ غزل منسوب به مولوی در دو جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران و ۱۳۶۰۹ مجلس درج شده است که بعضی از این غزلیات در دیوان‌های چاپی دیده نمی‌شود. هر چند برخی از این غزلیات در ارزیابی سبک شناسانه مشخص شد که از مولوی نمی‌تواند باشد اما پاره دیگر از این غزلیات می‌توانند در تصحیح و تکمیل دیوان به کار آیند. دلایل انتساب این اشعار در جنگ‌ها به مولوی از دیگر مواردی بود که در این پژوهش به آن اشاره شد. به نظر می‌رسد گسترده شدن دامنه غزلیات منسوب به مولانا در طول تاریخ بر اهمیت جایگاه و شهرت این شاعر بزرگ دلالت دارد به گونه‌ای که شیعیان، دراویش، شاعران و گاه کاتبان تلاش می‌کردند با انتساب اشعار به او در ماندگاری و تاثیر آنها بیفزایند.

پی‌نوشت

۱. هر چند فهرست نویسان این جنگ را متعلق به قرن نهم دانسته‌اند اما اشعاری از شاعران قرن دهم نیز در آن دیده می‌شود و حدس می‌توان زد که متعلق به قرن ۱۰ و ۱۱ است. این جنگ به همت نویسندگان این مقاله تصحیح شده و بزودی منتشر خواهد شد.

۲. متن: بریده‌ام
۳. متن: جرعهٔ
۴. این ترکیب تنها یک بار در دیوان مشاهده شد آن هم در غزلی که به خاقانی نیز منسوب شده است.
شو گوش خرد برکش، چون طفل دبستانی تا پیر مغان بینی در بلبله گردانی
۵. بر اساس دیوان. نسخه دانشگاه تهران: ای عاقل صادق بیا صادق یکتا به بین.
۶. دیوان: ناظر اشیا علیست.
۷. دیوان: عالم.
۸. دیوان: عالم اشیا علیست هادی موسی عـلیست ناطق گویا علیست واعظ گویا علیست.
۹. دیوان: شاه شریعت علیست ماه طریقت علیست حـــق بحقیقت علیست از دم احیا ببین.
۱۰. بر اساس دیوان. نسخه دانشگاه تهران: بدیل. این مصرع در دیوان اینگونه آمده است: «گر تو بدانسته‌ای حق بدل ما ببین».
۱۱. احتمالاً: «شمس ز تبریز شد».
۱۲. دیوان: شمس ز تبریز دید مفخر انوار او ور تو ندیدی بیا در دم مولا ببین.
۱۳. دیوان: طوطی.
۱۴. دیوان: از لامکان.
۱۵. دیوان: روز الست با حق لفظ بلی بگفته.
۱۶. نسخه دانشگاه تهران: سقهم.
۱۷. دیوان: وز شربت سقیهم من ربهم چشیده.
۱۸. دیوان: هرکس.
۱۹. دیوان: ما.
۲۰. بر اساس دیوان. نسخه دانشگاه تهران: حسیم.
۲۱. نسخه دانشگاه تهران: ما چون جلال اوئیم از خود سخن چه گویم.

منابع

ـ [بی نا] ،(ق۹)، جنگ اشعار (از شعرای گمنام) نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره۱۳۶۰۹.

ـ خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۸۶)، سخنرانی در مراسم رونمایی دیوان شمس، درسایت فارس نیوز: >http://www.farsnews.com/printable.php?nn=۸۶۰۹۰۴۰۷۴۲<

ـ دولتشاه، علاءالدوله بختیشاه، (۱۳۸۲)، تذکره الشعرا. به تصحیح ادوارد براون، تهران: انتشارات اساطیر

ـ دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین، سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ـ صدرایی خویی، علی، حائری، عبدالحسین،(۱۳۷۶)، فهرست نسخه‌های خطی مجلس شورای اسلامی، ج۳۸. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ـ صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۷۱)، تاریخ ادبیات ایران، ج ۳، تهران: ابن سینا.

ـ علی بن احمد، (۹ق)، جنگ علی بن احمد، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۳۵۲۸.

ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۶)، زندگی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهر به مولوی، تهران: انتشارات زوار

ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۸)، غزلیات شمس تبریزی، مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: نشر سخن.

۱۰ – مولوی، (۱۳۴۶)، دیوان کامل شمس تبریزی، مقدمه و شرح حال از بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات جاویدان علمی

ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۹)، دیوان کبیر کلیات شمس تبریزی، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انجمن مفاخر فرهنگی کشور

ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۷۰)، کلیات دیوان شمس تبریزی، به اهتمام منصور مشفق و مقدمه جلال‌الدین همایی، تهران: انتشارات صفی علیشاه

ـ نجاریان، محمد، (۱۳۸۹)، «تناسخ و رجعت از دیدگاه مولانا» در مولانا پژوهشی، سال اول تابستان ۱۳۸۹، شماره ۲. صص –۲۱۷ ۲۴۷

ـ نیری، محمدیوسف، خلیلی، الهام، رزمجو، شیرین، (۱۳۹۳)، «لزوم تصحیح دوباره غزلیات شمس» در مجله شعر پژوهی، سال ششم، شماره دوم، تابستان، پیاپی۲۰.صص۲۰۱–۱۶۷.

بررسی باغ سلطنتی شاه اسماعیل صفوی در خوی با بازخوانی کاخ زمستانی و منارۀ شمس تبریزی

رضا بایرام‌زاده[1]

چکیده

باغ‌های شاهی صفوی به ویژه باغ سلطنتی و میدان شاهی اسماعیل صفوی با استفاده از تصویر مینیاتوری که از خوی و باغ شاهی که در کتاب بیان منازل سفر عراقین توسط نصوحی السلاحی مطراقچی ترسیم شده، از شکوه و عظمتی خاص برخوردار است و در آن میان فعالیت‌هایی که در آن باغ از قبیل چوگان بازی، قباق اندازی و شکار که همه نشانه‌های دلاوری شاه را نمایش می‌دادند، مورد توجه بوده است. در بینابین شکوه باغ صفوی و دلاوری‌ها منارۀ شمس تبریزی هم که مربوط به دورۀ صفوی است با استناد به نمونه‌هایی که در سفرنامۀ برخی سیاحان چون پیترو دلاواله، کمپفر و شاردن آمده و هم از نگاه ساختار معماری سنتی برای اولین بار در این پژوهش به صورت تحلیلی آورده شده که نتیجۀ حاصل از این بررسی آشکار می‌کند که منارۀ مذکور در معماری اسلامی ایرانی از نوع کاربرد در ردیف مناره‌های «سمبل پیروزی» می‌باشد که در ابتدا سه مناره بودند و اکنون تنها یکی از آنها باقی مانده است. و در ادامه از اجزای معماری مناره از لحاظ بررسی عناصر نمادین در ایران سخن رفته است. داده‌های پژوهشی در این مقاله در یک مطالعۀ کتابخانه‌ای و میدانی گردآوری شده و به صورت توصیفی ـ تحلیلی تدوین گردیده است.

واژگان کلیدی: شاه اسماعیل، صفوی، باغ سلطنتی، میدان شاهی، منارۀ شمس تبریزی، شاخ قوچ

۱. کارشناس ارشد تاریخ هنر ایران باستان، مدرس دانشگاه غیر انتفاعی شمس تبریزی خوی

مقدمه

شاه اسماعیل شکست‌ناپذیر و نیمه الهی بعد از جنگ چالدران دیگر در هیچ نبردی شرکت نکرد. به جای آن، در باقی عمر، تا به هنگام مرگ در سال ۹۳۰ ق / ۱۵۲۴ م، به لذت‌های شاهانه ـ چوگان بازی،[۱] قباق اندازی،[۲] شکار و ضیافت ـ پرداخت (عالمی، ۱۳۸۷: ۴۸). پادشاهان صفوی باغ سازانی بزرگ بودند که تاریخچهٔ باغ‌های آنان هنوز به خوبی شناخته نشده است. دستاوردهای باستان شناسی، تاریخ شهر، متون فارسی، و منابع تصویری همراه با یادداشت‌های جهانگردان اروپایی که از باغ‌ها دیدار کرده‌اند مجموعه‌ای غنی از منابع فراهم می‌آورد که تاکنون ندرتاً به اتفاق مطالعه شده است. صفویان در باغ سازی راهبرد نیاکان خود را دنبال می‌کردند و از باغ‌سازی به منزلهٔ راهی برای توجیه قدرت خود، فراهم آوردن تسهیلات جدید برای اهالی شهر، و ایجاد صحنه‌هایی برای نمایش قدرتشان در برپایی مراسم گوناگون در میدان بهره می‌بردند (Bellan, 1932 : 75). به همین خاطر پادشاهان صفوی برای رسیدن به چنین هدفی باغ شهرهای جدیدی در حاشیهٔ مراکز قدیمی پایتخت‌هایشان و باغ سلطنتی و میدان شاهی پدید آوردند (Babayan, 1996:119). شاه اسماعیل صفوی بعد از جلوس در سال ۹۰۷ ق، خوی را اتراق زمستانی خویش قرار داد و در آباد ساختن آن کوشید و کاخ خود را در کنار آرامگاه شمس تبریزی[۳] که در محدودهٔ باغ شاهی قرار داشت، ساخت. این انتخاب به چند سبب بود: یکی اینکه او جوانی شکار دوست بود و دشت خوی و کوهستان‌های سبز و خرم پیرامون آن پُر از حیوانات شکاری بود، دیگر اینکه خوی در خطر حمله عثمانی‌ها قرار داشت. دلیل دیگر نیز می‌تواند این باشد که شاه اسماعیل خود عارفی بنام و شاعری توانا در عرفان بوده و «خطایی» تخلص می‌کرده و دیوان اشعارش به زبان‌های ترکی و فارسی گواه این مدعاست. وجود مزار شمس تبریزی می‌تواند علت سکونت وی در این مکان بوده باشد. چرا که عُرفا در جوار آرامگاه بزرگان عرفان، از آن اماکن نوعی بهرهٔ معنوی داشته‌اند (ریاحی، ۱۳۷۵: ۲۹ – ۲۸). در نقشهٔ به جا مانده در کتاب بیان منازل سفر عراقین از نصوحی السلاحی مطراقچی[۴] که مربوط به سال ۹۴۲ هجری قمری می‌باشد نمایی از کاخ شاه اسماعیل با سه منار که پشت آن نیز مقبرهٔ شمس تبریزی است، دیده می‌شود. این نقشه وجود مقبره را در لابلای باغات نشان می‌دهد که راهی از نزدیکی آن که در واقع ورود و خروج قلعه نیز بوده، به عنوان راه گذر ترسیم شده است. در دوره قاجاریه به نوشتهٔ جهانگیر میرزای قاجار در آثار البلاد و اخبار العباد، دو منار باقی مانده است. این نوع منارها به علت قرار گرفتن جمجمهٔ قوچ با شاخ در نمای آنها در معماری اسلامی ایرانی از نوع منارهای «سمبل پیروزی» می‌باشند. لازم به ذکر است که اجزای تشکیل دهندهٔ مناره و عناصر نمادین متشکلهٔ آن در پژوهشی، در مجموع بر معنایی متعالی و برگرفته از فرهنگ کهن ایرانی دلالت دارد.

سیاست‌های ایجاد میدان در باغ‌سازی دورهٔ صفوی

قیام شاه اسماعیل (۹۰۵ ق/ ۱۵۰۱ م) بر ضد پادشاهان آق قویونلوی تبریز در یکی از تاریخ نامه‌های صفوی گزارش شده است. بنا به این تاریخ، درمی‌یابیم که درویشی در قسطنطنیه تاج گذاری او را پیش‌گویی کرده بود: «در آن روز، از اولاد حضرات طیبین پادشاه شده، سکه و خطبه همان روز زده و خوانده خواهد بود. در میدان تبریز، شهریار چوگان بازی خواهد کرد» (عالمی، ۱۳۸۷: ۵۷).

بازی چوگان صرفاً ورزشی شاهانه محسوب نمی‌شد؛ بلکه از نشانه‌های مهّم پادشاهی بود. مطراقچی، نقاش عثمانی، در طی سفرش به ایران (۹۴۲ – ۹۴۰ ق/ ۱۵۳۵ – ۱۵۳۳ م) در نگاره‌ای، میدانی را که شاه اسماعیل در آن چوگان بازی کرده بود به تصویر کشید. این میدان را اوزون حسن آق قویونلو در حومه شمالی رود ماهان (مهران رود؟) ساخته بود. این سنّت ایجاد میدان در باغ سازی به پادشاهان ایران باستان باز می‌گردد و آن طور که پیداست، پادشاهان آق قویونلو آنها را زنده نگه می‌داشتند.

چوگان را همراه با نقاره کوبی بازی می‌کردند و به نبردی با فریاد شرکت کنندگان و شهیه اسبان شبیه بود. در شاهنامۀ فردوسی، چوگان آزمونی برای اثبات توانایی و نیروی پهلوانان توصیف شده است. مسابقه قباق اندازی از مراسم دیگری بود که در میدان اجرا می‌شد. سوارکار اسب را با حداکثر سرعت به سوی دیرکی هدایت می‌کرد و به هنگام عبور از آن، همچنان که اسب می‌تاخت، ناگهان برمی‌گشت و نیزه را به سمت هدف پرتاب می‌کرد. شاه و امرا بر بالای سَردر خانۀ باغ، که مکانی ممتاز برای نظارۀ مراسمی بود که در میدان اجرا می‌شد، می‌نشستند و از این فرصت‌ها برای نمایش قدرت به زیردستان استفاده می‌کردند (Romano, ۱۹۸۰: ۴۴۸). شاه اسماعیل در سال‌های بعد از شکستِ چالدران، در خوی به خوش گذرانی و شکار می‌پرداخت. در آنجا باغی ساخت که به میدانی مشرف بود. از توصیف بازرگان ونیزی[۵] در سال ۹۱۲ ق/ ۱۵۰۷ م و نگاره‌ای از مطراقچی (تصویر ۱)، معلوم می‌شود که از میدان و باغ محصور شاهی مجموعه‌ای از فضاهای مرتبط پدید آمده بود که در آنها مراسم چوگان و قباق اندازی و شکار، اجرا می‌شد (عالمی، ۱۳۸۷: ۵۸). در دوره صفوی میدان را می‌توانستند همانند باغی محصور بیارایند؛ زیرا میدان همانند دیگر فضاهای سلطنتی، هم با طبیعت بکر ـ مکانی برای سوار کاری و چوگان بازی ـ رابطه داشت و هم با هنر و معماری ظریف و پرکار (Bellan, ۱۹۳۲: ۱۷۱).

تصویر (۱). قلعۀ قدیم خوی در سال ۹۴۲ هجری قمری، از کتاب بیان منازل سفر عراقین (نصوحی السلاحی مطراقچی) دستنویس موزۀ توپقاپو سرای استانبول. در سمت راست تصویر قلعه، نمایی از مقبرۀ شمس تبریزی به همراه سه منار با تزیینات جمجمه و شاخ قوچ که در محدودۀ باغ و میدان شاهی می باشد، چشم‌اندازی می‌کند و در مرکز قلعه به سمت چپ نیز کاخ زمستانی شاه اسماعیل اول صفوی که پیرامون آن، دیواری به شکل شش ضلعی ساخته شده، ترسیم گردیده است (ریاحی، ۱۳۷۸: ۶۰۸). بین کاخ و آرامگاه یک راهرو و دالان سرپوشیدۀ طویل و مستطیل شکلی دیده می‌شود که پیوند و اتصال دهندۀ کاخ و آرامگاه می‌باشد همچنین این دهلیز شبیه نوعی راستۀ بازار بوده که بعدها فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی مردم در آنجا صورت می‌گرفته است.

آیین‌های دیگر برگزار شده در باغ‌های عمومی دورۀ صفوی

علاوه بر مراسم چوگان و قباق اندازی، آیین‌های دیگری توسط پادشاهان صفوی برگزار می‌شد که همراه با سنن شیعه، حکومت پادشاهان صفوی را در نزد ایرانیان مستحکم می‌کرد. از میان این آیین‌ها می‌توان

به چهار مورد زیر اشاره نمود: صفویان نخست جشن آب پاشان را، که سنتی ساسانی بود، برای لذت همه مردم ایران زنده نگه داشتند (Bellan, ۱۹۳۲: ۱۸۲). دوم، به برگزاری جشن اطعام می‌پرداختند، که امتیاز خدای گونه و خاص پادشاهان باستان بود. سوم جشن نوروز که جشن زرتشتیان باستان مربوط به اعتدال بهاری بود و آن را جم، نخستین شاه اسطوره‌ای محبوب، بنیاد گذاشته بود (Carter, ۱۹۷۴: ۱۷۵). در آخر، باید به مراسم سوگواری شیعیان نظر افکنیم که در این دوره با فرمان شاه عباس، مراسم سوگواری محرم برای شهادت امام حسین (ع) به مراسمی بزرگ تبدیل شد که جنبه های اجتماعی و مذهبی را توأمان دارا بود (Calmard, ۱۹۹۶: ۱۴۳– ۱۴۴).

بررسی مینیاتور مطراقچی از خوی با بازیابی باغ سلطنتی شاه اسماعیل صفوی

نیروی تحت فرمان سلیمان قانونی که در ۲۸ ذی قعدهٔ ۹۴۰ از استانبول حرکت کرده بود، در ۱۴ ربیع الاول ۹۴۱/ ۲۳ سپتامبر ۱۵۳۴، یعنی در حدود سه ماه و نیم بعد، در چمن مقابل روستای «سُکمن‌اوه»[۶] اتراق کرد (مطراقچی، ۱۳۷۹: ۴۰). سلطان سلیمان پس از توقف هفته‌ای در تبریز ناگزیر آنجا را با نیروی زیادی تخلیه نموده و از طریق سردرود، صوفیان، مرند، چمن گوی تپه، قره کوی، خوی و سکمن‌آباد، بالاخره در ۷ ربیع الاول ۹۴۲/ ۵ سپتامبر ۱۵۳۵، از حدود مرز امروزین ایران و عثمانی آذربایجان را ترک کرد و در ۱۴ رجب ۹۴۲/ ۸ ژانویه‌ی ۱۵۳۶ وارد قسطنطنیه، پایتخت خود شد و بدین ترتیب سفر عراقین پس از حدود ۲ سال و ۳ ماه به پایان رسید (مطراقچی، ۱۳۷۹: ۵۱ – ۵۰).

نصـوحی السّلاحی مطراقچی وقایع‌نویس و نگارگر سلیمان قانونی خود در این لشکرکشی شرکت داشته و طرح منازل را بر اثر مشاهدات خود کشیده و یادداشت‌هایی در جریان سفر برداشته‌اند. پژوهندگان، این منازل نامه را نوعی تاریخ مصّور آن لشکرکشی، نوعی سفرنامهٔ مصّور و نقشه‌دار و نوعی اطلس و کروکی و ... نامیده‌اند. تصاویر راه‌ها و منزل‌ها و حومه‌های آنها به ترتیب عبورها و اتراق و با گذشتن از رودها و نهرها، کوه‌ها، دربندها، گردنه‌ها، دشت‌ها و چمن‌ها، پوشش گیاهی و حیوانی، از بیشه‌ها و باغچه‌ها گرفته تا تک درخت‌ها و دنیای وحش، آبادی‌ها (شهرها، قصبه‌ها و روستا)، کاروان سراها، دژها، پل‌ها، عوارض طبیعی و ... چندان که اظهار نظر شده است این تصویرها پر معلومات‌تر و تمام نماتر از نقشه‌های توپوگرافی هستند (مطراقچی، ۱۳۷۹: ۷۷ – ۷۶).

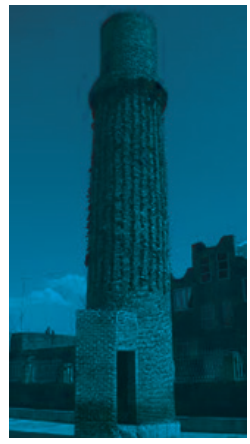
هـمچنین در قسمت راست مینیاتور مطراقچی از خوی (تصویر ۱)، باغ شاه اسماعیل صفوی که آرامگاه شمس تبریزی نیز در محدودهٔ آن قرار گرفته است، دیده می‌شود. مشکل عمده‌ای که به چشم می‌خورد این است که ما تعریفی روشن از باغ از دیدگاه فرهنگ دورهٔ صفویه نداریم. ولی برای درک و نگرش وسیع و روابط میان باغ و نقاط شهری در دورهٔ صفوی، باید به نقاط اشاره شده دقت نظر داشته باشیم: نخست، برای دستیابی به درک زیبایی شناختی باغ‌های صفوی، باید به مطالعهٔ باغ شهرهای آن دوره و توصیف‌های شاعرانهٔ آنها بپردازیم. در گام دوم، باید از بیان تصویری باغ در نگاره‌ها بهره گیریم، تا به تعریفی وسیع از باغ ایرانی، شامل باغ‌های خصوصی و عمومی و شاهی که انگاره‌ای مشابه دارند، دست یابیم. در گام سوم، بررسی ایجاد باغ‌های شاخص و مراسم شاهانه در دورهٔ صفوی مبیّن آن خواهد بود که چگونه پادشاهان باغ‌ها را در شهرها برای برقراری مراتبی از سلطه بر رعایا و تحکیم بنیان سلطنتشان

پدید می‌آوردند (عالمی، ۱۳۸۷: ۴۷).

پژوهشگران عقیده دارند ایـن نقش‌ها متکی به مشاهده بوده، عوارض طبیعی و ابنیه بر اساس قرارگیری شان در میدان دید نسبت به هم تصویر گردیده‌اند. یعنی که نقاش کوشیده است تا دیده‌هایش را حتی الامکان متناسب با اصل ترسیم کند. از همین روی است که پرهیز از مبالغه را از ویژگی‌های این تصاویر دانسته‌اند و گرایش به واقع نگاری را از وجوه آنها به شمار آورده‌اند. فرانز تاشنر با توجه به همین ویژگی‌ها این تصاویر را در کتاب بیان منازل سفر عراقین دارای ارزش سندیت دانسته و در عین حال تذکر داده است که با این همه نباید در این مورد بی‌احتیاطی به خرج داد، زیرا، اگر چه طرح‌ها حاصل مشاهده مستقیم هستند، اما از آن جایی که رنگ‌آمیزی و تکمیل تصویرها بعدها و دور از محل منازل صورت گرفته، احتمال اعمال دخل و تصرف در آنها زیاد است. وانگهی تصاویر بناهای موجود در مینیاتور گونۀ یک شهر، بیشتر نمادی هستند تا تصویر دقیق همان بنا. چنان که همه پل‌های تصاویر موجود در بیان منازل سفر عارقین شبیه هم ترسیم گردیده‌اند (مطراقچی، ۱۳۷۹: ۷۷). با همه آنچه که ذکر شد، مینیاتورهای این کتاب، به ویژه مینیاتورهای شهرها، از نظر نمایش تیپ و ترکیب آنها و ارائه نمونه‌های معماری و بررسی روند و تاریخ معماری منطقه دارای ارزش فراوان هستند.

تحلیل ساختار معماری سنتی منارۀ شمس تبریزی

منارۀ مزار شمس تبریزی به شکل استوانه‌ای[۷] ساخته شده که حدود ۱۴/۵متر ارتفاع دارد و به صورت مجوف و توخالی بوده و پلکان مارپیچی شامل ۴۳ پله در ورودی بنا از سطح زمین شروع می شود و به انتهای آن منتهی می گردد و تزئینات آن با شاخ و جمجمه قوچ انجام گرفته که حاصل یک روز شکار جرگۀ شاه اسماعیل صفوی و سپاهیان او بوده است (ریاحی، ۱۳۷۸: ۵۳۰) (تصویر ۲).



تصویر (۲). عکس سمت راست منارۀ شمس تبریزی را که میان درختان باغ نشان می‌دهد احتمالا به سال ۱۳۳۰ شمسی برمی‌گردد (کریم‌زاده تبریزی، ۱۳۸۸: ۳۴۴). عکس سمت چپ نمای کنونی از مناره می‌باشد.

باید ذکر شود که منارۀ مزار شمس تبریزی از نوع کدامین مناره‌ها است چون مناره‌ها از لحاظ کاربرد متفاوت‌اند و بر سه دسته تقسیم می‌شوند که عبارتند از: ۱ ـ میل یا منارۀ راهنما ۲ ـ منارۀ اذان گویی و خبررسانی ۳ ـ منارۀ سمبل پیروزی، می‌توان گفت که منارۀ مزار شمس تبریز از نوع سوم است برای اینکه

این مناره نه در کنار راه‌های کاروانی قدیمی ساخته شده و نه در کنار دشت‌های وسیع و صحرای گرم و سوزان کویری قرار گرفته است پس نمی‌توان به عنوان میل راهنما به حساب آورد و نه اینکه در کنار مساجد و بقاع متبرکه ساخته شده بود که بتوان آن را از نوع میل‌های اذان گویی شمرد لذا همانگونه که از ظاهر مناره بر می‌آید و آن شاخ‌های قوچ که در آن به عنوان تزیین بکار رفته و حاصل یک روز شکار شاه اسماعیل صفوی است و نیز قرار گرفتن این مناره در گذشته در میان باغ‌های سرسبز و خرم و در کنار درختان انبوه که به باغ شاهی معروف بود و همچنین در کنار مناره واحدهای قدیمی دیگر نیز وجود داشته که به عنوان اتراق زمستانی شاه اسماعیل بکار می‌رفته است و از اینجا می‌توان فهمید که این مناره که در نخست طبق اسناد و مدارکی سه تا بودند به عنوان سمبل پیروزی برپا شده بودند (بایرام‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۲).

صحبت را به یکی از شگفتی‌ها و عجایب و اعمال غیرعادی جنایتکاران تاریخ می‌کشیم که در پی هوس‌های شاهانه چه جنایت‌ها که نیافریدند و چه سمبل پیروزی و یادبودها که بر پا نکردند و به رخ مردم دربند نکشیدند. منار کله از سر انسان‌های بی‌گناه یا شورشیان سرکوب شده، از این مقوله جنایات است که نه تنها در دوران مغولان خونریز و تیمورلنگ سفّاک، بلکه در دوران صفویه و افشاریه نیز که سلاطین آن مدعی دین‌پروری بودند، تاریخ شاهد چنین فجایعی بوده است. حتی بعضی از سیاحان و جهانگردان خارجی که به ایران سفر کرده‌اند، تصاویری از این منار کله ارائه داده‌اند؛ از جمله توماس هربرت معتقد است که مناره‌ها از سر شورشیان بنا گردیده، تصویری را نیز که رسم نموده ستون ساده ای است که بر روی آن جمجمه انسان‌ها نقش گردیده است (همایون، ۱۳۴۸: ۶۹).

جـوناس هانوِی که از طرف دولت انگلیس در سال۱۱۵۶ هـ .ق به ایران آمد و دو جلد سفرنامه از خود به جای گذاشته است، تصویری از منار کله در کتاب خود ترسیم نموده که از سر انسان ساخته شده است. در تصویر دیگری که هانوی را سوار اسب به اتفاق همراهان نشان می‌دهد، این مناره به صورت بهتری نمایش داده شده است. از جملۀ منار کله‌های دیگر مناره‌هایی هستند که از کلّه‌های بزکوهی و حیوانات وحشی دیگر ساخته شده‌اند. پیترو دلاواله این مناره[۸] را در اصفهان دیده، تصویر آن را نیز در سفرنامه خود آورده است (دلاواله، ۱۳۸۱: ۳۶) (تصویر ۳).

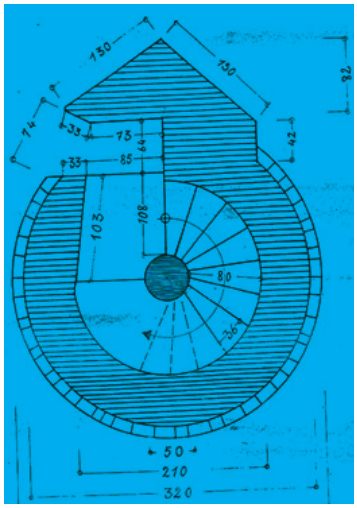
تصویر (۳). مناره ای با کله‌های حیوان در اصفهان (دلاواله، ۱۳۸۱: ۳۶)

کمپفر و شاردن نیز تصاویری از منار کلۀ حیوانات ترسیم نموده، ولی تاریخ احداث آن را با اختلاف گزارش کرده‌اند از این مناره‌ها آثاری به جای نمانده است لازم است یادآوری شود که منارۀ شمس

تبریزی از این نوع است که در شهرستان خوی جلب توجه می‌کند ولی از نوع جنایت نیستند که هوس‌های شاهانه با سر انسان آفریده باشند بلکه با سر حیوان قوچ می‌باشد که سمبل پیروزی و نماد قدرت و شجاعت است و تصویر و پیکره این حیوان را در دیگر آثار مربوط به این منطقه در موزه‌ها نیز مشاهده می‌کنیم (کیانی، ۱۳۷۹: ۳۳۶ – ۳۳۵).

به طور کلی ساختمان مناره از سه قسمت پایه،[۹] ساقه[۱۰] یا بدنه و کلاهک[۱۱] یا تاج مناره تشکیل شده است. منارۀ مزار شمس تبریز با ارتفاع بسیار و مساحت کم زیربنا، فشار بسیاری را بر سطح قاعدۀ خود تحمیل می‌کند و هرگونه سستی در پایه باعث انهدام و فرو ریختن بنا خواهد گردید به همین جهت در موقع ساخت مناره‌ها، برای استحکام و اطمینان بیشتر، زمین را تا جایی که به زمین سخت برسد حفر کرده، سپس با شفته و سنگ آن را پُر و مستحکم می‌سازند (کیانی، ۱۳۷۹: ۳۳۶). پایه اصلی منارۀ مزار شمس تبریزی با سنگ و آجر بنا گردیده است که بدنۀ منارۀ مذکور در نقطه گلوگاه[۱۲] با پیش آمدگی مقعر گونه مانند نیلوفر یا گل شیپوری باز شده با افزایش مقطع بدست آمده نعلبکی[۱۳] مناره گفته می‌شود (فلاح فر، ۱۳۷۹: ۱۹۳). در مناره‌هایی که کاربرد اذان گویی دارند این قسمت جایگاه مؤذن است ولی در منارۀ مزار شمس تبریزی این قسمت احتمالاً کاربرد نگهبانی داشته است بعد از قسمت نعلبکی شکل دیوارۀ مناره در جایگاه نگهبانی باریک شده به صورت ستون موزون درآمده که به این قسمت در مناره‌هایی که کاربرد اذان گویی دارند گلدسته گفته می‌شود که تا ارتفاع دو الی سه متر بالاتر از نعلبکی شکل مناره ادامه می‌یابد (مصری، ۱۳۶۳: ۵۳). یک روزنه بزرگی در بالای نعلبکی شکل مناره که رو به سمت جنوب است، وجود دارد که به احتمال زیاد هم به عنوان نورگیر استفاده می‌شده و هم اینکه به عنوان دید مسافت‌های دور استفاده می‌گردید که از آمدن دشمن خبردار می‌شدند. چون که در ارتفاع مناره یک نورگیر بسیار کوچکی وجود دارد که تأمین کنندۀ نور داخل مناره نیست مدّعای جمله مذکور این است که این مناره از نوع مناره‌های اذان‌گویی و راهنما نیست. دکلی در وسط مناره شمس تبریزی وجود دارد که ستون مدوری است که در مرکز مناره ساخته شده و پلکان‌های مارپیچی به دور آن پیچیده و بالا رفته‌اند. این دکل[۱۴] یا ستون مرکزی در پایین دارای ضخامتی به اندازه ۵۰ سانتی‌متر می‌باشد (کیانی، ۱۳۷۹: ۳۳۹–۳۳۶). به تدریج هر چه به طرف بالا می‌رود از ضخامت آن، متناسب با کم شدن قطر مناره کاسته می‌شود. پلکان‌های مناره‌ها عموماً از روی نقشه، برخلاف حرکت عقربه ساعت است ولی به طور استثناء پلکان‌های مناره مقبره شمس تبریزی در جهت عقربه‌های ساعت است و پله‌ها به صورت مارپیچی به حول محور مرکزی یا دکل می‌پیچند و تا نعلبکی مناره ادامه می‌یابد (کیانی، ۱۳۷۹: ۳۳۹). لیکن در مناره مقبره شمس تبریزی پلکان‌ها ظریف‌تر و نزدیک‌تر به شکل مثلث در داخل مناره قرار گرفته‌اند. بهترین خاصیت پله‌های مارپیچی داخل مناره این است که به بنا حالت فنریت می‌دهد و به مناره در برابر ارتعاش و زلزله ایستایی بیشتری می‌بخشد بخصوص اینکه شکل مدور مناره باعث می‌شود که مناره در برابر نیروی باد به راحتی مقاومت کند (بایرام زاده، ۱۳۸۶: ۱۲) (تصویر ۴). مناره مذکور که در محدودۀ آرامگاه شمس تبریزی واقع شده در حال حاضر در میان خانه‌های نوساز قرار گرفته است، این منارۀ استوانه‌ای شکل که قسمت زیرین مناره از سنگ و قسمت فوقانی آن آجری و در قسمت میانی تزئیناتی از جمجمه و شاخ قوچ به کار رفته است متأسفانه در سال‌های گذشته بیشتر شاخ‌های تزئینی نمای بیرونی این بنا آسیب دیده و از بین رفته

و یا در شُرف ریزش کامل قرار دارند که بایستی با نظر متخصصان مربوطه نسبت به تحکیم آنها هر چه زودتر اقدام گردد (بایرام زاده، ۱۳۸۶: ۱۲). به همین خاطر تثبیت و تحکیم بخشی شاخ‌های باقی مانده در نمای بیرونی بنا به وسیلۀ ماده مناسب رزین اکریلیک (پارالوئید) با رعایت ضوابط مربوط توسط کارشناسان، مرمت و همچنین ترمیم و تعویض موضعی آجرهای پوشیده بدنه و نیز مرمت و تحکیم بخشی پله‌های مارپیچ داخل مناره در سال‌های قبل اقدام شده است. مناره شمس تبریزی در فهرست آثار تاریخی به شمارۀ ۹۶۶ به ثبت رسیده است. (بایرام‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۲).



تصویر (۴). پلان منارۀ شمس تبریزی

شاخ‌های قوچ در مناره و قوچ‌های سنگی بر روی سنگ قبرهای گذشته این منطقه که در موزه خوی برای بازدید گذاشته شده‌اند نیز نشان اقتدار، شجاعت، مردانگی و دلاوری می‌باشند. مناره‌ای که رو به سمت آسمان و پله‌هایی که به طرف یک اصل و یک عشق و قرب الهی و شاخ‌های قوچی که نماد و آفرینشی دوباره و شعاع نور می‌باشند امیدواری به ظهور منجی موعود، گذار از مرحلۀ ناسوت و جهان فرودین به مرتبه جاودانه اعلی را به ارمغان می‌آورند (جابز، ۱۳۷۰: ۲۵ – ۲۳). «به گفتۀ «کلودلوی استروس» بی‌معنا داشتن اندوخته‌های فرهنگی، که از مشاهده طبیعت ـ حیوانات و گیاهان ـ با مشخصه‌ها و موارد استفاده متفاوت در فرهنگ خاص جمع آوری شده‌اند...» و نادیده گرفتن «عادات و رسوم در هاون عقل» منجر به مضمعل شدن شیوه هایی از زندگی می‌شود که بر روی سنتی کهن شکل گرفته است.

عناصر نمادین منارۀ شمس تبریزی

منار یا برج

ساختار یک منار یا برج، بلافاصله برج بابل (نماد تشویش و اغتشاش و بی‌نظمی)، یا دروازه‌ای آسمان را به ذهن متبادر می‌کند، که هدف از ساختن آن بالا رفتن تا جایگاه خدایان بوده و راه رسیدن به این

هدف را ساختن محوری می‌دیدند، چرا که محور اصلی خراب شده بود (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۷۳). انسان خودبین، به اندازه‌ای بالا می‌رود، اما ممکن نیست بتواند از شرایط انسانی فرا بگذرد. این فقدان توازن و تعادل باعث اغتشاش در حیطۀ زمینی و آسمانی می‌شود، آدمیان تفاهم خود را از دست می‌دهند، دیگر به یک زبان صحبت نمی‌کنند. یعنی دیگر در میان آنان اقلّی از موافقت وجود ندارد، هر کس به فکر خویش است، و خود را یک قادر مطلق می‌انگارد (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۳ ـ ۲). برج‌ها، سه عالم، آسمان، زمین و زیرزمین را به هم وصل می‌کند (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۷۴). برج نماد بیداری و عروج بود. در قرون وسطی ممکن بود از برج برای کمین دشمن کشیدن استفاده شود، اما در عین حال به معنی نردبان بود: ربط میان زمین و آسمان که به وسیلۀ نردبان نشان داده می‌شد. هر پلۀ نردبان، یادآور یکی از طبقات برج و نشانه مرحله‌ای از عروج بود (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۷۶).

پله

پله در مناره یا برج نماد پیشروی به سمت دانش، صعود به طرف شناخت و دگرگونی است. اگر به سوی آسمان بالا رود، به معنی شناخت جهان ظاهر یا عالم معنا است. اگر از آسمان به زیر زمین باز گردد، به معنای شناخت اسرار و عمق ناخودآگاه است. پله نماد باستانی صعود، نه تنها نشانه ترقّی در شناخت و معرفت است. بل نشانه رفعت ضمنی هر موجود نیز هست. نمادگرایی پله با نمادگرایی محور جهان، با عمودیت و مارپیچ مشترک است. وقتی پلکان شکلی مارپیچ دارد، توجه به مرکز شعاع‌های منشعب از محور جذب می‌شود، که ممکن است خدا، یک اصل، یک عشق، یک هنر، شناخت یا خودیت آن موجود باشد، که در هنگام صعود، کاملاً روی آن مرکز انشعاب، که در پیرامون آن مارپیچ قرار گرفته تکیه می‌کند (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۲۳۶ – ۲۳۵).

قوچ

معانی سمبلیک: آرامی، باروری، تحمل، تواضع، خورشید، دانایی، رام کردن، صلح، محافظت، مولّد حرارت، نیرومندی و وقار می‌باشد.

باورهای قومی و اساطیری: اولین علامت منطقه البروج (ماه فروردین)، از این رو، سمبل افکار نو و طلوع دوره جدید است. در نشان‌های نجابت خانوادگی، علامت درک یا رهبر می‌باشد. در اساطیر، ایزدان قوچ برابر با خدایان گاو نر بوده‌اند.

در ایران، نشان امپراطوری ایران، سمبل مردانگی و یکی از ده حیوان در بهشت مسلمانان است. شاخ قوچ نیز نماد آفرینش، شعاع نور، جنگ و خشونت می‌باشد (جابز، ۱۳۷۹: ۲۳). قوچ یکی از شکل‌های جانوری عمده که در آنها، خدایان وابسته به زایش و باروری در خاورمیانه، یونان، مصر باستان مورد پرستش بود. در هنر شرقی، تصویر قوچ نسبتاً نادر است. گاهی از آن، در ریگ ـ ودا به عنوان مرکب آگنی یاد می‌شود. همراه با بز نر، به عنوان یکی از دوازده شاخه زمینی تقویم چینی به کار می‌رود و نماد بازنشستگی سعادت‌آمیز است. در منطقه البروج غربی‌ها، قوچ به صورت برج حمل است که به صورت قوچی تصویر می‌شود (هال، ۱۳۸۰: ۸۰ – ۷۹).

نتیجه‌گیری

یافته‌های این تحقیق آشکار می‌کند که بر عکس برخی تصورات، باغ صفوی ممکن بوده است انواع مکان‌هایی چون باغ شکارگاهی با کلبه، باغی محصور، خیابانی با ردیف درختان، و میدانی عمومی برای برگزاری مراسم، مجموعه ای از کوشک‌ها و بناهای دیگر را شامل شود و مفهوم باغ به الگوی طراحی خاصی وابسته نبوده؛ بلکه باغ بیشتر مکانی برای فراهم کردن حس پیوند با طبیعت و امکان فعالیت اجتماعی بوده است. طبق توصیف از بازرگانی ونیزی در سال ۹۱۲ ق/ ۱۵۰۷ م و نگاره‌ای از نصوحی السلاحی مطراقچی معلوم می‌شود که از میدان و باغ محصور شاهی در خوی، مجموعه‌ای از فضاهای مرتبط پدید آمده بود که در آنها مراسم چوگان بازی و قباق اندازی و شکار، تمامی قدرت شاه را نمایش می‌دادند. و از جملهٔ بناهای دیگرِ باغ محصور شاهی، کاخ زمستانی شاه اسماعیل به همراه سه تا منار است که با شاخ و جمجمهٔ قوچ تزئین شده بودند و در معماری اسلامی به لحاظ کاربرد از نوع مناره‌های «سمبل پیروزی» به شمار می‌آیند.

تمامی این مجموعه در کنار آرامگاه شمس تبریزی که مربوط به دورهٔ ایلخانی می‌باشد و از آن دوره در این مکان بوده، و از دورهٔ صفوی در محدودهٔ باغ شاهی قرار گرفته، ساخته شده‌اند. برای اینکه وجود مزار شمس تبریزی می‌تواند علت سکونت شاه اسماعیل و ساخت این باغ محصور شاهی بوده باشد. چرا که عُرفا در جوار آرامگاه بزرگان عرفان، از آن اماکن نوعی بهرهٔ معنوی داشته‌اند. و این نوعی تأثیرات مذهب شیعه بود که شاه اسماعیل آن را از دورهٔ صفوی به عنوان مذهب رسمی تمام قلمرو خود ساخت. تا اعتقاد آنان به مذهب شیعه، وسیله‌ای برای تبلیغ در مقابل امپراتوری عثمانی استفاده گردد و وحدت درونی شان حفظ شود. بعدها کاخ زمستانی شاه اسماعیل از بین رفت و با گذشت سال‌ها بنای آرامگاه شمس نیز ویران گردید و از آن مجموعه تنها دو منار باقی ماند که با نام «شَمیش دیبی» (جوار شمس) شناخته می‌شدند. یکی از منارها مُقارن با جنگ جهانی اول در اثر سوانح طبیعی ویران شد و امروزه تنها یک منار باقی است.

پی‌نوشت

۱. بازی کردن با گوی و چوگان، یکی از اقسام ورزش که سواره یا پیاده با گوی و چوگان صورت می‌گیرد، چوگان سواره دسته اش بلند و سر آن شبیه به تخماق است، بازی چوگان اصلاً از ایران بوده و از دورهٔ ساسانیان رواج داشته است (دهخدا، ۱۳۳۸: ۴۱/ ۳۹۰).

۲. یکی دیگر از بازی‌های بسیار متداول زمان صفویه بود. این بازی عبارت بود از چوبی بلند و عظیم که در میان میدان‌ها نصب کنند و بر فراز آن حلقه‌ای از طلا یا نقره وضع نمایند و سواران از یک جانب میدان دوانیده به پای قباق که رسند همچنان که اسب در دویدن است تیر در کمان نهاده حوالهٔ حلقه کنند و هر کس که آن حلقه را به تیر زند حلقه از آن او باشد و چوب قباق نیز مستعمل است (دهخدا، ۱۳۳۸: ۵۷/ ۱۳۹).

۳. یکی از کهن‌ترین نشانه‌های حضور شمس تبریزی در خوی متنی از نسخهٔ خطی «ثمرات الفؤاد فی

مبداء و المعاد» عالم و صوفی نامدار ساری (صاری) عبدالله افندی (متوفی ۱۰۷۱ ق) است که با عناوین رئیس الکتاب و شارح مثنوی شناخته می‌شود (مقدم، ۱۳۹۰: ۹۰-۸۹). از دیگر قدیمی‌ترین منابعی که از وجود مدفن شمس در خوی ذکری رفته در مجمل فصیحی خوافی هروی (تألیف شده در ۸۴۵ ه.ق) است. در دو جا این مطلب را تصریح می‌کند، در یکی از دو مورد در حوادث سال ۶۹۸ ه. ق که به مناسبت وفات شیخ حسن بلغاری احتمالاً بر حسب دلایلی از شاگردان شمس تبریزی بوده است، خوافی می‌نویسد: شیخ حسن خرقه از دست شیخ الکامل المکمل الواصل شیخ شمس الدین تبریزی که به خوی مدفون است و مولانای روم تخلص اشعار خود را بنام او کرده، گرفته و پوشید (ریاحی، ۱۳۷۸: ۵۲۸).

۴. نصوحی السلاحی مطراقچی (نگارگر و رسّام ترک عثمانی، فعال در میانۀ سدۀ شانزدهم م/ دهم ق): در موضع نگاری و نقشه کشی از بناها و استحکامات شهری دست داشت. سه کتاب مصّور به نام‌های بیان منازل، سلیمان نامه و تاریخ سلطان بایزید از او به جای مانده‌اند؛ که در آنها توانایی‌اش را در مشاهده و ثبت مکان‌ها و شرح جنگ‌های عثمانیان نشان داده است (پاکباز، ۱۳۸۶: ۵۷۴).

۵. جهانگرد تحت تأثیر مناره‌هایی قرار گرفت که از شاخ قوچ‌هایی ساخته بودند که شاه اسماعیل شکار کرده بود. آن مناره‌ها را در میدان مقابل سرای شاه برای نمایش مهارت شاه در شکار و جنگاوری بر پا کرده بودند. بازرگان سرای او را به صورت مجموعه‌ای از باغی بزرگ با بخش‌هایی برای مردان و زنان حول دو حیاط شرح می‌دهد (Romano, 1980: 422).

۶. امروزه منطقۀ سُکمن‌اوه (سکمن‌آباد) در بخش صفائیه شهرستان خوی قرار دارد.

۷. این منارۀ استوانه‌ای شکل هر چه به سمت بالا می رود از قُطر آن کاسته می شود و در واقع نمای مناره نزدیک به مخروط ناقص است.

۸. این مناره که به پاشاخ معروف بود در محله پاشاخ اصفهان قرار داشته است.

۹. کانون‌های بیضی، حدّ فاصل هر کدام از اجزاء باربر با زمین که بار نهایتاً از طریق آن به زمین منتقل می‌شود.

۱۰. حدّ فاصل پای ستون تا سرستون، حد فاصل نعلبکی مناره تا پای مناره.

۱۱. کلاهک مناره بالاترین بخش مناره، سقف و پوشش مناره.

۱۲. جای تنگ شدن.

۱۳. پیش‌زدگی بالای مناره در زیر گلدسته، جایی‌که قطر مناره یکباره زیاد و گلدسته روی آن سوار می‌شود.

۱۴. ستون مدور یا چند ضلعی مرکز مناره که پلکان مناره دور آن می‌چرخد.

منابع

ـ بایرام‌زاده، رضا، (۱۳۸۶)، «معماری و باستان‌شناسی منارۀ مزار شمس تبریزی»، شمس عارفان– ویژه نامۀ جشنوارۀ شمس تبریزی، ص ۱۲.
ـ پاکباز، رویین، (۱۳۸۶)، دایره‌المعارف هنر (نقاشی، پیکره‌سازی، گرافیک)، فرهنگ معاصر، تهران، ایران.
ـ جابز، گرترود، (۱۳۷۹)، سمبل‌ها ـ کتاب اول، جانوران، انتشارات کامیاب، تهران، ایران.
ـ دلاواله، پتیرو، (۱۳۸۱)، سفرنامۀ پتیرو دلاواله، ترجمه، شعاع‌الدین شفا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ایران، چاپ دوم.
ـ دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۳۸)، لغت نامۀ دهخدا، چاپ سیروس، تهران، ایران.
ـ ریاحی، محمدامین، (۱۳۷۵)، «تربت شمس کجاست؟»، مجله‌ی کلک، شماره –۷۲ –۷۴ ۷۵، صص ۲۸– ۲۹.
ـ _____ (۱۳۷۸)، تاریخ خوی، انتشارات طرح نو، تهران، ایران.
ـ شوالیه، ژان و گربران، الن، (۱۳۷۹)، فرهنگ نمادها، انتشارات جیحون، تهران، ایران.
ـ عالمی، مهوش، (۱۳۸۷)، باغ‌های شاهی صفوی ـ صحنه‌ای برای نمایش مراسم سلطنتی و حقانیت سیاسی، ترجمه، مریم رضایی‌پور و حمیدرضا جیحانی، گلستان هنر، شماره ۱۲، صص –۴۷ ۵۸.
ـ فلاح‌فر، سعید، (۱۳۷۹)، فرهنگ واژه‌های معماری سنتی ایران، کامیاب، تهران، ایران.
ـ کریم‌زاده تبریزی، محمدعلی، (۱۳۸۸)، یادوارۀ شهر خوی، انتشارات سرمدی، تهران، ایران.
ـ کیانی، محمدیوسف، (۱۳۷۹)، معماری ایران دوره اسلامی، انتشارات سمت، تهران، ایران.
ـ مصری، زکی محمدحسن، (۱۳۶۳)، صنایع ایران بعد از اسلام، ترجمه، محمدعلی خلیلی، اقبال، تهران، ایران.
ـ مطراقچی، نصوحی السلاحی، (۱۳۷۹)، بیان منازل سفر عراقین، ترجمه و تعلیق، رحیم رئیس‌نیا، سازمان میراث فرهنگی کشور، تهران، ایران.
ـ مقدم، علیرضا، (۱۳۹۰)، «نگاهی بر کتاب مزارات خوی»، گزارش میراث، شماره ۴۷ – ۴۸، صص ۸۹ – ۹۰.
ـ هال، جیمز، (۱۳۸۰)، فرهنگ نگاره ای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه، رقیه بهزادی، انتشارات فرهنگ معاصر، تهران، ایران.
ـ همایون، غلامعلی، (۱۳۴۸)، اسناد مصور اروپاییان از ایران، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

- Babayan, K. (1996). “Sufis, Dervishes and Mullas”. In Charles Melville (ed.). Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society. London: I. B.Tauris. pp. 117- 138.
- Bellan, L. L. (1932). Chah ‘Abbas 1er, savie, son histoire. Paris: Geuthner.
- Calmard, J. (1996). “Shi’i Rituals and Power II: The Consolidation of Safavid Shi’ism, Folklore and Popular Religion”. In Charles Melville (ed.). Safavid

Persia: The History and Politics of an Islamic Society. London: I. B. Tauris. pp. 139- 190.
- Carter, M. L. (1974) "Royal Festal Themes in Sasanian Silverwork and their Central Asian Parallels". In Acta Iranica. Commemoration - Cyrus: Actes de Congres Shiraz 1971. Tehran: Pahlavi. pp. 171-202.
Romano, F. (1980). "Viaggio Di Un Mercante Che Fu in Persia." In 24-Giovanni Baptista Ramusio and Marica Milanesi. Navigazioni e Viaggi. Torino: Einaudi. pp. 421-481.

دیار شمس تبریزی از دوران روستانشینی اولیه تا دوران آغاز شهرنشینی بر اساس مطالعات باستان‌شناختی

افراسیاب گراوند[1]
فاطمه ملک‌پور[2]

چکیده

شمال‌غرب ایران به عنوان یک پل ارتباطی ما بین فلات ایران، بین‌النهرین، آسیای صغیر و قفقاز همیشه نقش مهمی را در روابط و تبادلات فرهنگی و اجتماعی ایفا نموده است. در این میان دیار شمس تبریزی (خوی) به لحاظ شرایط استراتژیکی، اقلیمی و زیست محیطی از دیرباز توجه جوامع بسیاری را به خود جلب کرده و مطالعات باستان شناختی و نیز مطالعه مواد فرهنگی محوطه‌های باستانی در این دیار، می‌تواند تا حدودی امکان درک فرآیند روستانشینی اولیه (هزاره ششم ق.م) تا دوران آغاز شهرنشینی (اواخر هزاره چهارم و اوایل هزاره سوم ق.م) و برهم کنش‌های فرهنگی با مناطق همجوار را فراهم نماید.

در ایـن نوشتار تعداد ۱۴ محوطه باستانی متعلق به دوران روستانشینی اولیه یعنی دوره نوسنگی و مس سنگی (هزاره ششم و پنجم ق. م) و دوره آغاز شهرنشینی یا عصر مفرغ (اواخر هزاره چهارم و اوایل هزاره سوم ق.م)، در دیار شمس (خوی) مورد مطالعه و تحلیل باستان شناختی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: دیار شمس تبریزی (خوی)، روستانشینی اولیه، آغاز شهرنشینی، باستان‌شناسی.

۱. کارشناس ارشد باستان شناسی اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری آذربایجان غربی
۲. کارشناس ارشد باستان شناسی اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری آذربایجان غربی

مقدمه

دیار شمس تبریزی از جمله مناطق پهنه فرهنگی شمال‌غرب ایران است که به لحاظ قرار گرفتن در حد فاصل ارتباطی که از یک طرف به حوضه دریاچه ارومیه، از طرف دیگر به منطقه قفقاز جنوبی و از سوی دیگر به شرق آناتولی و شمال بین‌النهرین منتهی می‌گردد، موقعیت خاص استراتژیکی به خصوص برای جوامع پیش از تاریخ فراهم آورده است و در پژوهش‌های مرتبط با شکل‌گیری جوامع نخستین از اهمیت بسزایی برخوردار می‌باشد. بررسی‌های باستان شناختی منطقه نشان می‌دهد که قدیمی‌ترین سابقه سکونت در منطقه به دوره نوسنگی جدید (هزاره ششم ق.م) می‌رسد (ملک‌پور، ۱۳۸۹؛ عابدی، ۱۳۹۵: ۴۲؛ گراوند و ملک‌پور، ۱۳۹۵).

با عنایت به اینکه بررسی‌های دقیق و منظم به خصوص در حاشیه رودخانه‌های فصلی، غارها و پناهگاه‌های منطقه انجام نگرفته، استقراری از دوره‌های پارینه سنگی و فرا پارینه سنگی شناسایی نشده است. و احتمال می‌رود چنانچه در آینده پژوهش‌هایی با هدف شناسایی استقرارهای پارینه سنگی در منطقه به صورت روشمند انجام گیرد، نشانه‌هایی از بقایای بر جای مانده از گروه‌های انسانی منطقه مشاهده شود.

در این جستار قدیمی‌ترین تپه‌ها و محوطه‌های باستانی شناسایی شده منطقه مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرند. این تپه‌های باستانی که صحنه فعالیت‌های انسانی در گذشته‌های دور و نزدیک‌اند، بخش‌هایی از تاریخ نانوشته‌ی ایران زمین‌اند. این تپه‌ها که به نظر چیزی جز توده‌های خاک نیستند، در واقع عناصر فرهنگی – اجتماعی و تاریخ گذشته‌ی نیاکان ما را در دل خود جای داده‌اند (علیزاده، ۱۳۸۳: ۱۵۹).

موقعیت جغرافیایی منطقه مورد مطالعه

دیار شمس تبریزی (خوی) دشتی پهناور و از شهرهای بزرگ استان آذربایجان غربی است که از شمال به شهرستان چالدران و چایپاره، از جنوب به شهرستان سلماس، از غرب به ترکیه و از شرق به استان آذربایجان شرقی منتهی می‌شود و فاصلهٔ آن از مرکز استان ۱۴۰ کیلو متر است. شهرستان مذکور از ۴ بخش مرکزی، به مرکزیت شهر خوی؛ بخش صفائیه، به مرکزیت شهر زرآباد؛ بخش قطور، به مرکزیت شهر قطور؛ و بخش ایواوغلی، به مرکزیت شهر ایواوغلی، تشکیل شده است (ملک‌پور و گراوند، ۱۳۹۵؛ نقشه ۱).

دیار شمس به واسطه ساکنین با ایمانش به «دارالمومنین» و به سبب وجود زیبایی‌های جذابش و ساکنین صادق و با صفایش به «دارالصفا» و به دلیل وجود مردمی سفید چهره و ختای‌نژاد به «ترکستان» ایران مشهور بوده است و دارای سابقه کهنی است که در دوران گذشته در مسیر بزرگراه مهم بازرگانی منشعب از جاده ابریشم قرار داشته است (نصیری، ۴۴:۱۳۸۱).

درباره نام این شهرستان دو روایت بیان داشته‌اند اول این که «خوی» از واژه ارمنی به معنی قوچ است و دوم اینکه «خوی» یک کلمه کردی است و به معنای نمک که به علت وجود کوه‌های عظیم نمک در اطراف خوی مصداق این معنا می‌تواند باشد (آقاسی، ۱۳۵۰: ۷).

نژاد، زبان و مذهب مردم خوی

با توجه به مطالعات باستان‌شناسی سابقه سکونت در منطقه خوی به دوران پیش از تاریخ می‌رسد و بعدها با ورود آریائی‌ها و اختلاط آنها این نژادها در هم آمیختند. پس از اسلام نیز اقوام دیگری از جمله ترکان و مغولان در این سرزمین سکنی گزیدند و با مردمان آن درآمیختند. اکثر اهالی این مناطق به زبان آذری تکلم می‌کنند. بر اساس منابع تاریخی آذری زبان متداول مردم آذربایجان بود و زبان ترکی با نفوذ تدریجی ترکان سلجوقی در سال ۴۳۱ هـ.ق. در این منطقه رایج شد. علاوه بر این، زبان کردی نیز بین ساکنان کرد منطقه و همچنین زبان آشوری و ارمنی نیز بین اقلیت‌های مذهبی رایج است. بیشتر مردم این محدوده شیعه اثنی عشری و کردها اهل تسنن و اقلیت‌های مذهبی، مسیحی می‌باشند (ملک‌پور و گراوند، ۱۳۹۵).

جغرافیای تاریخی خوی

دشت خوی به گواهی منابعی که از ۲۷ قرن پیش در دست داریم، همیشه یکی از سرسبزترین و حاصلخیزترین نواحی ایران به شمارمی رفته، حتی در دو هزار و هفتصد سال پیش در دوره اورارتوها، کثرت باغ‌ها و تاکستان‌های آن در آن روزگار شهرت داشته است (ریاحی، ۱۳۷۸: ۲۱) معنی کلمه خوی و ریشه این لفظ و اینکه از چه دوره ای نام این شهر قرار گرفته روشن نیست.

به عقیده محمدامین ریاحی این نام ممکن است با جزئ آخر نام شهر «اولخو» که ۲۷۰۰ سال پیش در همین جا واقع بوده، یا جزئ آخر نام «ساردوری خورد» دژی که یکی از پادشاهان اورارتو به نام ساردوری در کنار شهر اولخو ساخته بوده بی‌ارتباط نباشد. از طرف دیگر، چون کلمه خوی در پهلوی و کردی به معنی نمک است، این حدس زده شده که شاید به علت وجود کانی‌های نمک در چند فرسخی شهر، این نام بدان اطلاق گردیده باشد (زریاب‌خویی، ۱۳۱۹: ۳۴۳). روستاهایی به نام‌های خوی (در بیرجند)، خویا (در اصفهان)، خویمن (در خوی) نیز وجود دارند. در قرن چهارم نیز دو ناحیه به نام خوی در ری و قم وجود داشته که تصور ارتباط میان این شهر باستانی با آن روستاها دشوار می‌نماید (تهرانی، ۱۳۱۳: ۲۱۸).

اصطخری درباره خوی می‌نویسد: «از ارومی تا سلماس چهارده فرسنگ و از سلماس تا خوی هفت فرسنگ و از خوی تا تانشوی (نخجوان) سه مرحله است» (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۶۱).

ابن‌حوقل می‌نویسد: «خوی شهری متوسط لیکن آباد و پر جمعیت و حاصلخیز است، میوه‌ها و باغ‌های فراوان دارد. حصاری استوار از آجر بر آن ساخته‌اند و مردم آنجا لطیف‌تر از مردم تبریزاند» (ابن‌حوقل، ۱۳۴۵: ۸۴).

حمداله مستوفی درباره خوی می‌نویسد:

> خوی از اقلیم چهارم است طولش از جزایر«خالدات عظم» و عرض از خط استوا «لزم» شهر وسط است و دورش شش هزار پانصد گام است هوایش بگرمی مایل و آبش از جبال سلماس آید و بارس ریزد و باغستان بسیار دارد و از انگور و امرود پیغمبری مانندش جای دیگر نیست.

شیرینی و بزرگی و آبداری، مردمش سفید چهره و خنای نژاد و خوب صورت‌اند و بدین سبب خوی به ترکستان ایران خوانند قریب هشتاد پاره دیه از توابع آن است. مشاهیرش خوس و بذلاباد حقوق دیوانیش پنجاه و سه هزار دینار است (مستوفی، ۱۳۶۲: ۸۴–۸۵).

یاقوت حموی می‌نویسد: «خوی شهر مشهوریست از اعمال آذربایجان و آن قلعه ایست پر نعمت و میوه ...» (حموی، ۱۳۲۳: ۵۰۲)

ناصر خسرو قبادیانی می‌نویسد: «چهاردهم ربیع‌الاول از تبریز روانه شدیم، به راه مرند و با لشکری از آن امیر و هسودان، تا خوی شدیم و از آنجا با رسولی برفتم تا برکری و از خوی تا برکی سی فرسنگ است» (قبادیانی: ۸)

عمادالدین زکریا بن محمد مولف قرن هفتم در کتاب «*آثار البلاد و اخبار العباد*»، خوی را شهری آباد دارای حصاری بلند و استوار و پر آب و درخت و دارای غلات و محصولات فراوان و مردمی خیر و نیکوکار و منسوجی ابریشمین به نام جولخ توصیف کرده است (عمادالدین زکریا بن محمد: ۲۷۹).

گزارش یک بازرگان ونیزی (در مجموعه سفرنامه‌های ونیزی‌ها در ایران) از خوی، حکایت از ویرانی آن پیش از عهد صفویه و تجدید بنای خوی در روزگار شاه اسماعیل دارد. این بازرگان که در سال ۹۱۳ هـ از خوی می‌گذشته، بخش اعظم شهر را آباد دیده بوده است در حالی که ویرانه‌های شهر در کنار محله‌های آباد، بزرگی خوی را در روزگار قدیم به ذهن او القا کرده است (ترابی، ۱۳۸۹: ۶)

خوی در نگارش برخی از جهانگردان دوره قاجار

جوناس هنوی (۱۷۲۴م/۱۱۳۶ هـ‌ق):

ترک‌ها در فوریه ۱۷۲۴م، پس از تصرف تلفیس به آذربایجان حمله کردند. سی و پنج هزار نفر نیروهای مجهز آنان، به شهر خوی تاختند. پس از دو ماه محاصره و محاربه، آن شهر را به تصرف در آورده و غارت کردند. پاشای وان پس از گشایش قلعه و تصرف استحکامات نظامی و تاراج شهر، به سوی تبریز یورش برد (منصوری، ۱۳۸۹: ۱۲۸ – ۱۲۷).

جیمز موریه ـ سفر دوم (۱۸۱۶–۱۸۱۰ م):

در اول ژوئن ۱۸۱۳م با ادامه سفر در مناطق کوهستانی، به آرامی به دشت خوی وارد شدیم. فراوانی کشتزارها، آب جویبارها، مراتع و جمعیت آن، شاید در سایر نقاط ایران بدان اندازه نبوده باشد. دشتی است بیضی شکل با ۱۵ میل طول و ۱۰ میل عرض در میان کوه‌های بی‌درخت، ولی زیبا و خوش منظر ... (همان، ۱۲۹).

ژوستین پرکینز (۱۸۴۰م/۱۲۵۶ هـ .ق):

در میان شهرهایی که من در ایران دیده‌ام، بعد از ارومیه خوی دومین شهر زیبا و حاصلخیز

این منطقه است. دشت خوی را از هر جانب کوه‌ها در میان گرفته است. در نیمه را سلماس به خوی، کوه نمک سنگی کم ارتفاعی را به نام «دوزلاخ» بازدید کردیم که مقادیر زیادی نمک از آن استخراج می‌کنند. چند میل نرسیده به شهر، از ژل استوار بنا شده از سنگ و آجر بر روی رودخانه «قطور چایی» گذشتیم ... (منصوری، ۱۳۸۹: ۱۳۸).

جرالد ریت بینجر(۱۹۳۰م/۱۳۴۹ هـ .ق):

در جنوب شهر خوی، رودخانه ژرف و پر آبی جریان دارد. در قسمت پایین آن مزارع سبزی کاری و بعضی خانه‌های کوچک قرار گرفته است. در محل باریک آن پل چوبی پیاده گذری، رهگذران را به دروازه سنگی شهر هدایت می‌کند. دو پیکر شیر، به طور برجسته بر طرفین دروازه خشن و خام تراشکاری شده است، هنوز قدمت آنها از صد سال فراتر نمی‌رود (فاقد دستمایه و ظرافت هنر ایرانی است) دروازه مذکور از سنگ‌های سیاه و زرد بنا یافته، اما بقیه دیوارهای شهر تماما از گل. بازار طاقدار و کم ارتفاع، با طی مسافت ششصد پا به خط مستقیم به میدانی منتهی می‌شود که دور تا دور آن را خانه‌های فقیر و قهوه خانه‌های کثیف در بر گرفته است ... (منصوری، ۱۳۸۹: ۱۴۹).

پیشینه مطالعات باستان‌شناختی منطقه

ـ بررسی و شناسایی منطقه توسط آقای ولفرام کلایس، ۱۹۶۰ م (Kleiss,۱۹۶۷,۱۹۷۰,۱۹۷۱)

ـ بررسی محوطه‌های باستانی توسط آقای سالوینی، ۱۹۶۸ م

ـ ثبت محوطه‌های باستانی در فهرست آثار ملی کشور توسط آقای بهمن کارگر در سال ۱۳۸۱ (کارگر، ۱۳۸۱)

ـ بررسی و شناسایی آثار شهرستان خوی توسط آقای رضا حیدری و ریحانه عفیفی در سال ۱۳۸۱ (حیدری و عفیفی، ۱۳۸۱).

ـ بررسی و بازنگری آثار دوره مس سنگی و مفرغ شهرستان خوی و سلماس توسط خانم ملک‌پور در سال ۱۳۸۷ (ملک‌پور، ۱۳۸۹)

ـ کاوش باستان شناختی محوطه دوه گُز خوی توسط آقای اکبر عابدی (عابدی ۱۳۹۲)

ـ گمانه‌زنی و تعیین عرصه و حریم محوطه دوزداغی خوی توسط خانم ملک‌پور و آقای گراوند (ملک‌پور و گراوند، ۱۳۹۵).

بررسی و تحلیل مطالعات باستان‌شناختی

بررسی‌های باستان شناختی نقش مهمی در شناخت تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مناطق گوناگون دارند. در بررسی‌های باستان شناختی تعداد ۱۴ محوطه باستانی متعلق به دوران روستانشینی اولیه و دوره آغاز شهرنشینی در شهرستان خوی (دیار شمس تبریزی) شناسایی و مورد مطالعه قرار گرفته است (ملک‌پور، ۱۳۸۹؛ تصویر ۱). از این تعداد، ۲ محوطه دارای آثاری متعلق به دوره نوسنگی جدید، ۵

محوطه دارای شواهدی متعلق به دوره مس سنگی و ۱۲ محوطه دارای آثار و شواهدی مربوط به عصر مفرغ (دوران آغاز شهرنشینی) هستند (نمودار۱ و نقشه ۲ و ۳).

در منطقه مورد بررسی در این پژوهش، دو محوطه دوه‌گُؤز و دُوزداغی متعلق به دوره نوسنگی جدید (هزاره ششم ق.م) دارای قدیمی‌ترین شواهد و مدارک باستان شناختی می‌باشند.

محوطه دوه گُز در دشت حاصلخیز دیزج دیز یک دشت میانکوهی بسیار وسیع محصور شده با کوه‌های بلند واقع شده است. جریان رودخانه فصلی قره سو در این دشت یکی از عوامل شکل‌گیری استقرارها در آن بوده است. شواهد باستان شناختی و مدارک حاصل از کاوش بر شکل‌گیری محوطه در هزاره ششم ق.م تاکید دارند. محوطه فوق الذکر دارای آثاری از دوره نوسنگی جدید، مس سنگی انتقالی (۵۰۰۰–۵۴۰۰ ق.م)، مس سنگی قدیم (۴۵۰۰–۵۰۰۰ ق.م) و مس و سنگ جدید ۲–۱ (۳۷۰۰–۴۵۰۰ ق.م) است (عابدی، ۱۳۹۵: ۴۳).

محوطه دُوزداغی با ارتفاع ۱۲۰۰ متر از سطح دریا، محوطه‌ای است به وسعت بیش از ۱۶ هکتار و به ارتفاع ۲۴ متر از سطح زمین‌های اطراف که در میان باغ‌ها و مزارع کشاورزی خوی واقع شده است. این محوطه دارای آثار فرهنگی از دوره‌های نوسنگی، مس سنگی، مفرغ (آغاز شهرنشینی و شهرنشینی) و عصر آهن می‌باشد. دوره پویایی و شکوفایی این محوطه در عصر مفرغ یعنی دوران آغاز شهرنشینی و شهرنشینی است (گراوند و ملک‌پور ۱۳۹۵). مهم‌ترین مشخصات زیستی محوطه دُوزداغی، عبارتند از: وسعت زمین‌های حاصلخیز و قابل کشت، میزان بارش، ارتفاع مناسب، راه دسترسی، وجود مراتع و پوشش گیاهی مناسب و قابل دسترس در اطراف محوطه، منابع سوخت، منابع آب دائمی فراوان و از همه مهم‌تر وجود معدن نمک در شرق محوطه نام برد. این اثر باستانی مهم‌ترین پتانسیل و شرایط بهره برداری اقتصادی مبتنی بر کشاورزی، دامپروری و تجارت و مبادلات فرهنگی (نمک، سنگ ابسیدین و ...) با مناطق همجوار را نیز به همراه داشته است (همان). در دوران پیش از تاریخ نمک فراورده‌ی مهم تجاری محسوب می‌شده است (برنی و لانگ، ۱۳۸۶: ۲۳).

پراکندگی استقرارهای دوره مس سنگی (۵ محوطه) در شهرستان خوی بیشتر در بخش شرقی این شهرستان که از لحاظ ارتفاع نسبت به بخش غربی آن دارای ارتفاع کمتری است. این قسمت که به صورت یک دشت کوچک میان کوهی در آمده در قسمت میانی آن از عرض آن کاسته شده و به طول چندین کیلومتر به صورت تنگه در آمده که قسمت‌های شمالی و جنوبی دشت کوچک را هم دیگر مرتبط می‌کند. استقرارهای این دوره بیشتر در قسمت جنوبی دشت واقع شده‌اند و علی رغم یکسانی قسمت شمالی دشت با قسمت جنوبی استقراری در قسمت شمالی مشاهده نمی‌شود. شاید دلیل آن کمبود منابع آب این قسمت (شمالی) نسبت به بخش جنوبی باشد؟ در ورودی تنگه شمالی‌ترین استقرار یعنی تپه پیرکندی (شماره ۵) با کمتر از ۵ /۲ هکتار که کم وسعت‌ترین محوطه این دوره است. از این بین تنها محوطه شماره ۳ دوه گُؤز با مساحتی حدود ۵ /۴ هکتار در حاشیه ارتفاعات قرار گرفته است. چرا محوطه دیگر تقریباً به صورت خطی در امتداد شمال و جنوب واقع شده‌اند که از این بین محوطه دوزداغی (شماره ۱) با وسعتی حدود ۱۶ هکتار که بزرگترین و مهمترین محوطه‌ها می‌باشد که در مرکز دشت و در حاشیه رودخانه قطور چای واقع شده است. و به دلیل موقعیت مناسب زیستی و استقراری نقش هسته مرکزی

را در میان سایر محوطه‌های این دوره داشته است.

به نظر می‌رسد در این دوره محوطه دوزداغی که در حاشیه قطور چای قرار گرفته نسبت به محوطه‌های دیگر حالت مرکزیت داشته است. با توجه به شرایط اقلیمی مناسب در هزاره پنجم و چهارم ق.م که موجب گسترش سکونتگاه‌ها گردیده و همچنین با توجه به الگوی پراکنش استقرارها که بیشتر در دشت واقع شده و قسمت شمالی آن به صورت خطی و جنوب دشت به صورت متمرکز هستند، به نظر می‌رسد که اساس معیشت مردمان این دوره در این منطقه بیشتر بر پایه کشاورزی استوار بوده است.

در دوره مفرغ (دوران آغاز شهرنشینی) تعداد استقرارها در منطقه مورد مطالعه به ۱۲ محوطه می‌رسد و ما در این دوره شاهد افزایش جمعیت و تعداد استقرارها در منطقه هستیم (نمودار۱). برخلاف دورهٔ قبل که استقرارها فقط در دشت مشاهده می‌شدند در این دوره پراکندگی استقرارها نسبت به اوضاع طبیعی و جغرافیایی هم در دشت (مناطق کم ارتفاع) و هم در بلندی (ارتفاعات) دیده می‌شود و نسبت به دوره قبل تغیر الگوی استقراری را شاهد هستیم. در این دوره استقرارها در کوهپایه‌ها و دره های میان کوهی نیز مشاهده می‌شود. در این دوره قسمت شمالی دشت خوی توسط دو محوطه اشغال می‌شود که در دوره قبل هیچگونه استقراری در این قسمت صورت نگرفته بود تعداد ۱۰ محوطه در دشت واقع‌اند که این محوطه‌ها از لحاظ پراکندگی و الگوی استقرار تقریباً مشابه استقرارهای مس سنگی هستند و بیشتر در کنار رودخانه‌های دائمی و شاخه‌های فرعی آن قرار دارند. تعداد ۷ استقرار نیز در ارتفاعات و کوهپایه‌ها واقع‌اند که بیشتر این استقرارها در شمال منطقه واقع شده‌اند و همگی در کنار منابع آبی فصلی و یا چشمه قرار دارند.

استقرارها که در دشت قرار دارند از لحاظ وسعت نسبت به استقرارهای ارتفاعات وسیع‌ترند در این دوره ما شاهد افزایش جمعیت و به تبع آن افزایش تعداد استقرارها هستیم علاوه بر اینکه استقرارهای دشت احتمالاً اساس معیشت شان بر پایه کشاورزی بوده استقرارهای قابل توجهی هم از محوطه‌های که معیشتان احتمالاً بر پایه دامداری بوده شاهد هستیم البته نباید از نظر دور داشت که جمعیت قابل توجهی در این دوره احتمالاً کوچرو بودند و و بر اساس نیاز بین دشت و ارتفاعات در حرکت بودند.

نتیجه‌گیری

دشت میان‌کوهی دیار شمس تبریزی به لحاظ قرار گرفتن در حد فاصل ارتباطی که از یک طرف به حوضه دریاچه ارومیه، از طرف دیگر به منطقه قفقاز جنوبی و از سوی دیگر به شرق آناتولی و شمال بین النهرین منتهی می‌گردد، موقعیت خاص استراتژیکی به خصوص برای جوامع پیش از تاریخ فراهم آوده است. وجود زمین‌های کشاورزی بسیار وسیع و حاصلخیز از یک طرف و کوه‌های اطراف که مکان‌های بسیار مستعدی برای دامپروری است از طرف دیگر اهمیت این منطقه را دو چندان می‌کند.

براساس مطالعات صورت گرفته در استقرارهای نوسنگی در حوضه شمال‌غرب ایران، می‌توان گفت که شرایط مساعد آب و هوائی منطقه و خاک حاصلخیز و وفور منابع آبی در جلگه‌های آن، مهم‌ترین عامل جهت شکل‌گیری روستاهای آغازین در هزاره ششم قبل از میلاد بوده است. این وضعیت مساعد چنان تداوم می‌یابد که در غالب محوطه‌های پیش گفته، تداوم توالی استقراری لایه‌های فرهنگی تا

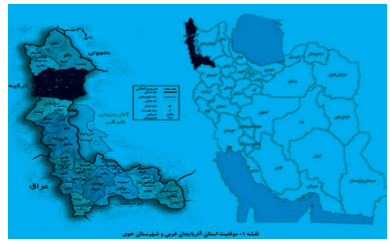
دوران مس سنگی و عصر مفرغ نیز دیده می‌شود. با توجه به الگوی قرارگیری تپه‌های دوره نوسنگی در جلگه‌های حاصلخیز و نیز داده‌های حاصل از کاوش‌های با ستان‌شناختی محوطه دوه گُز به عنوان شاخص گاه‌نگاری این دوران، می‌توان الگوی معیشتی ساکنان این استقرارها را به عنوان نخستین جوامع کشاورز منطقه مورد بررسی قرار داد.

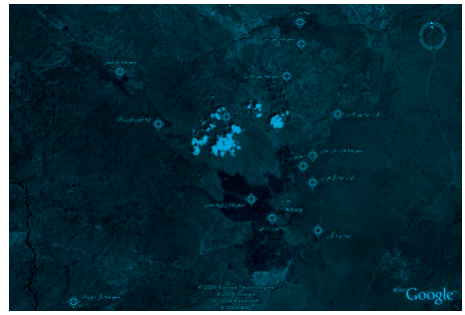
به نظر می‌رسد جوامعی که در این مرحله از دوران نوسنگی وارد حوزه جغرافیائی جلگه‌ای اطراف دریاچه ارومیه شده‌اند. جوامعی کوچرو بوده که از فلات آناتولی و مرزهای شمالی این منطقه وارد شده‌اند و پس از ایجاد نخستین استقرارها، دوران آغاز کشاورزی را در این منطقه خاص، تشکیل داده‌اند. (voigt,۱۹۸۳) اگر چه کمبود مطالعات میدانی سبب شده تاکنون هیچ محوطه‌ای از دوران نوسنگی بدون سفال شناسائی نگردد اما با توجه به قابلیت‌های زیست محیطی منطقه به نظر می‌رسد به توان در محوطه‌های دیگری، این فاز را جستجو نمود.

گسترش دامنه تحولات و توسعه اجتماعی براساس تغییر الگوی معیشتی زمینه‌ساز بستری شد که فرهنگ‌های دوران بعدی استقرار را در این منطقه تشکیل داد. رشد و گسترش فن کشاورزی و فراوانی زمین‌های قابل کشت و آشنایی با دانه‌هائی گیاهی سبب شد تا سرتاسر حوضه، محلی مناسب جهت استقرارگاه‌های جوامعی گردد که در دوران مس سنگی و اواخر دوره نوسنگی در این منطقه ساکن شدند.

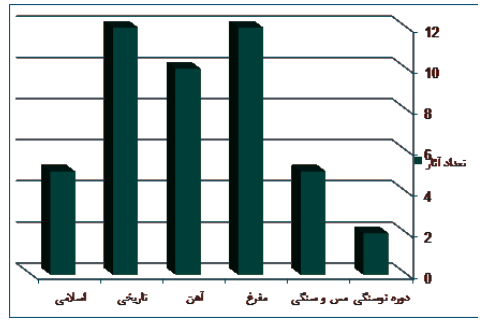
در اواخر عصر مس سنگی، تحول فرهنگی جدیدی در بخش‌هائی از قفقاز (بین رودخانه‌های کورا و ارس) رخ داده است که گستره نفوذ آن تا مناطق جنوبی ارس و زاگرس میانی و شرق آناتولی کشیده شده است و آن را فرهنگ کورا ارس می‌نامند (Glume and Anthony 1992:203) این تغییر فرهنگی در اثر تحولات اقلیمی صورت گرفته در منطقه بوجود آمده که می‌توان از تغییر شرایط آب و هوائی ساوانا به آب و هوای سرد و مرطوب اشاره کرد که در اواخر دوره مس سنگ رخ داده است (Henrikson,1985:12). حوزه دریاچه ارومیه نیز از این تغییرات به دور نبوده است و به نظر می‌رسد که یک دوره پر بارش را تجربه کرده است.

شرایط پیش آمده و بهبود اوضاع اقلیمی منطقه زمینه ساز ورود مردمانی تازه گردید که جلگه‌های شمال‌غربی را در نوردیدند (young, 2004) چارلز برنی در خصوص مردمانی عصر مفرغ قدیم اعتقاد دارد که آنها کوچ نشینانی بودند که به منطقه شمال غرب ایران وارد شدند (Burny, 1994:48) تغییر در نقشه و فرم معماری این دوران نسبت به عصر مس و سنگ و نیز افزایش محوطه‌ها از نظر تعداد و تراکم استقرارها و نیز وسعت محدوده استقراری از تغییراتی است که در نتیجه این مهاجرت به داخل منطقه، ایجاد گردید. استقرار در کنار رودخانه‌ها و منابع دائمی آب از الگوهای شاخص استقراری این دوران بود و از نظر معیشت، کشاورزی آبی از اهمیت بیشتری برخوردار است. این سکونتگاه‌ها به طور مشخصی نسبت به دوره مس و سنگ، وسیع‌تر شده اند. اطلاعات داده‌های ناشی از بررسی میدانی در منطقه حاکی از آن امر می‌باشد (kushanereva,1997 :43).

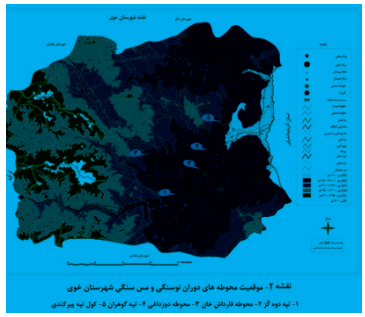


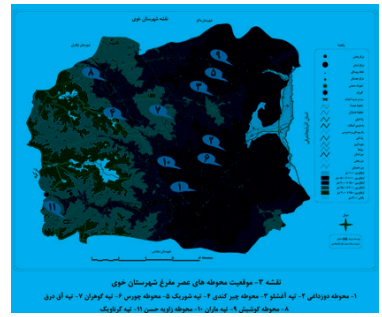


تصویر ۱ ـ عکس هوایی محوطه‌های شناسایی شده مورد مطالعه خوی



نمودار۱ ـ وضعیت آثار شهرستان خوی





منابع

ـ آقاسی، مهدی، (۱۳۵۰)، تاریخ خوی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، موسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
ـ این‌حوقل، (۱۳۴۵)، ایران در «صورة الارض»، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
ـ اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، (۱۳۴۰)، ترجمه مسالک و الممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
ـ اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان، مراة البلدان جلد ۴
ـ برنی، چارلز و لانگ مارشال، (۱۳۸۶)، تاریخ اقوام کوه‌نشین شمال‌غربی ایران، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: موسسه انتشارات نگاه، ، ۵۳۲ ص.
ـ ترابی، سیدمحمد، (۱۳۸۹)، «خوی در گذر تاریخ و از نظر ادب»، مجموعه مقالات در باب تاریخ و فرهنگ خوی، به کوشش علیرضا مقدم، چاپ اول.
ـ تهرانی، جلال، (۱۳۱۳)، تاریخ قم، چاپ تهران.
ـ حموی، یاقوت، (۱۳۲۳ هجری)، المعجم البلدان، جلد ۲.
ـ حیدری، رضا و عفیفی، ریحانه، (۱۳۸۱)، بررسی باستان‌شناختی شهرستان خوی جلد اول تا سوم، آرشیو میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان آذربایجان‌غربی، منتشر نشده.
ـ ریاحی، محمدامین، (۱۳۷۸)، تاریخ خوی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
ـ عابدی، اکبر، (۱۳۹۵)، گاهنگاری مطلق (^{14}C) و نسبی محوطه دوه گُز خوی با استفاده از روش طیف سنج جرمی شتاب دهنده (AMS)؛ شواهدی از دوره مس و سنگ انتقالی، دالما و پیزدلی، پژوهه باستان سنجی، سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صفحات ۳۹-۵۴.
ـ عابدی، اکبر، (۱۳۹۲)، گزارش مقدماتی اولین فصل کاوش‌های باستان شناختی محوطه دوه گُز خوی، آرشیو پژوهشکده باستان‌شناسی ـ پژوهشگاه میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری (چاپ نشده).
ـ علیزاده، عباس، (۱۳۸۳)، تئوری و عمل در باستان‌شناسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سازمان میراث فرهنگی کشور.
ـ عمادالدین زکریا بن محمد بن محمود قزوینی، «آثار البلاد و اخبار العباد»، متولد۶۰۰ و متوفی۶۸۲ (صفا،ج۳)
ـ گراوند، افراسیاب و ملک‌پور، (۱۳۹۵)، محوطه دوزداغی خوی در دوران آغاز شهرنشینی و شهرنشینی از دیدگاه مطالعات باستان شناختی، مجموعه مقالات چهارمین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران (آذربایجان غربی)، زیر چاپ
ـ مستوفی، حمداله، (۱۳۶۲). نزهت القلوب، به اهتمام گای لسترنج، تهران، دنیای کتاب.
ـ ملک‌پور، فاطمه، (۱۳۸۹)، مطالعه و تحلیل الگوهای استقراری مس سنگی تا پایان مفرغ قدیم شهرستان‌های خوی و سلماس، پایان‌نامه کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ابهر.
ـ ملک‌پور، فاطمه و گراوند، افراسیاب، (۱۳۹۵)، گزارش گمانه زنی تعیین عرصه و حریم محوطه دوزداغی خوی، آرشیو اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان آذربایجان غربی،منتشر نشده.

ـ ملک‌پور، فاطمه و گراوند، افراسیاب، (۱۳۹۵)، مسجد مطلب‌خان خوی از دیدگاه مطالعات باستان شناختی، مجموعه مقالات چهارمین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران (آذربایجان غربی)، زیر چاپ.
ـ منصوری، فیروز، (۱۳۸۹)، خوی در نگرش و نگارش جهانگردان دوره قاجار، مجموعه مقالات در باب تاریخ و فرهنگ خوی، به کوشش علیرضا مقدم.
ـ نصیری، بهروز، (۱۳۸۱)، خوی در گذر زمان، انتشارات قرانوش خوی، چاپ اول.

- Burney, C.A. 1994, " contact and Cinflict in North Western Iran " Iranica Antque , 29:47 – 62.
- Kleiss,W,"Bericht Uber Zwei Erkundungsfahten in Nordwest Iran", Archaeologische Mitteilungen Aus Iran, Band 2, 1969, P. 7-119.
- Kushnareva,K . 1997, the Southern Caucasus in prehistory , trans. H Michael , philadelfia : university of penselvania museum.
- Glumac , P & Anthony, D . 1992, " Culture and Environment in Perhistoric Caucasus : The Neolothic through the Early Bronze Age " , in Chronologhies in Old World Archology , Third Edition , by Robert W.Erich , vol. I,pp.196-206
- Voigt, Mary, M. 1987. Relative and absolute chronologies for Iron Between 6500 B.C. Chronologies in the near East. O. Aurenche. J. Evin and F. Hours. Oxford, BAR International series 379 (ii) 615 – 649.
- young, C ,2004 ,"the kangavar survey period VI to IV", Ancient near Eastern Studies Supplment 12 .Archeaologhy Studies in honour Charles Burney , edited by A. Sagonia.

مجموعـــــه مقالات سال ۱۳۹۶

سومین همایش بین المللی شمس و مولانا

سخن با خود توانم گفتن. با هر که خود را دیدم در او، با او سخن توانم گفتن. تو آینی که نیاز می نمائی، آن تو نبودی که بی نیازی و بیگانگی می نمودی. آن دشمن تو بود، از بهر آنش می رنجانیدم که تو نبودی. آخر من ترا چگونه رنجانم، که اگر بر پای تو بوسه دهم، ترسم که مژهٔ من درخلد، پای ترا خسته کند!

شورای اسلامی شهر خوی