موسسه‌ی تولیت شمس تبریزی و مفاخر

# شمس و مولانا

## مجموعه همایش بین مقالات المللی

مجموعه مقالات سال ۱۳۹۸

جلد ۱

پنجمین همایش بین المللی شمس و مولانا

بسم الله الرحمن الرحیم

# مجموعه مقالات پنجمین همایش بین‌المللی
# شمس و مولانا مهر ماه ۹۸

کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر

شورای اسلامی شهر خوی
شهرداری خوی

**سرشناسه:** همایش بین‌المللی شمس و مولانا (پنجمین: ۱۳۹۸: خوی، آذربایجان‌غربی)
**عنوان و نام پدیدآور:** مجموعه مقالات همایش بین المللی شمس تبریزی ۹۸ / سیده مریم عاملی‌رضایی؛ ویراستاری:مریم شهامتی فاطمه رحیم‌لو
**مشخصات نشر :** خوی شعر سپید ۱۳۹۹
**مشخصات ظاهری :** ۸۰۸ ص.
**شابک :** ۹ - ۰۲۷ - ۶۱۵ - ۶۲۲ - ۹۷۸
**وضعیت فهرست نویسی :** فیپا
**یادداشت :** کتابنامه: ص [۲۵۶]
**موضوع :** مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق.-- نقد و تفسیر -- کنگره‌ها
**موضوع :** Mowlavi , Jalaloddin Mohammad ibn -e Mohammad, Criticism and Interpretation -- Congresses --1273-1207--
**موضوع :** شمس تبریزی، محمد بن علی، ۵۸۲؟۶۴۵ق. -- تاثیر-- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق.
**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 -- کنگره‌ها
**موضوع:** Persian poetry 13th century -- History and criticism
**موضوع:** شعر عرفانی فارسی -- قرن ۷ - ۸ ق. -- تاریخ و نقد -- کنگره‌ها
**موضوع:** Sufi poetry, persian - 13 th century -- History and criticism
**شناسه افزوده:** قبادی، حسینعلی، ۱۳۳۷ -
**شناسه افزوده:** کبیری، سیدفتاح، ۱۳۴۳ -
**شناسه افزوده:** عاملی رضایی، مریم، ۱۳۵۳
**شناسه افزوده:** جعفرپور، رضا، ۱۳۵۳ -
**شناسه افزوده:** موسسه تولیت شمس تبریزی
**رده بندی کنگره:** PIR ۵۳۰۴
**رده بندی دیویی:** ۸ فا ۳۲/۱
**شماره کتابشناسی ملی:** ۷۳۷۱۳۹۷
**وضعیت رکورد:** فیپا

**مجموعه مقالات پنجمین همایش بین‌المللی شمس و مولانا مهر ماه ۹۸**

**کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر**

- رئیس همایش: سیدفتاح کبیری
- دبیر اجرایی: رضا جعفرپور
- دبیر علمی: دکتر سیده مریم عاملی‌رضایی
- ویراستار: مریم شهامتی‌قربانی و فاطمه رحیم‌لو
- صفحه‌آرایی: فاطمه رحیم‌لو
- طراحی روی جلد: صابر عباسی‌اقدم
- تعداد صفحات: ۴۰۸ ص
- سال چاپ: بهمن ۱۳۹۴
- 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: ۹ ـ ۰۲۷ ـ ۶۱۵ ـ ۶۲۲ ـ ۹۷۸
- آدرس: ایران ـ آذربایجان غربی ـ خوی ـ خیابان شهید صمدزاده ـ ساختمان شورای اسلامی شهر ـ طبقه پایین
www.shamstabrizi.ir
Emil:t.shamstabrizi@gmail.com
تلفن ۰۴۴۳۶۲۴۰۰۹۰ فکس: ۰۴۴۳۶۲۶۱۴۰۰

**کمیته اجرایی همایش**

رئیس شورای سیاستگذاری: دکتر حسینعلی قبادی

رئیس همایش: سیدفتاح کبیری

مسئول هماهنگی‌های پژوهشگاه در برگزاری همایش:

دبیر علمی: دکتر مریم عاملی‌رضایی

دبیر اجرایی: رضا جعفرپور

امور بین‌الملل: مرتضی برین

مدیر برگزاری: امیر هنرور

مدیر داخلی: صابر عباسی اقدم

مدیر روابط عمومی: فاطمه رحیم‌لو

نماینده تفاهم‌نامه فیمابین پژوهشگاه و تولیت: افسرالملوک ملکی

دبیرخانه علمی همایش: پژوهشکده زبان و ادبیات (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

کمیته برگزاری: دکتر سیدحسین حسن‌زاده، غلامرضا صنعتی.

کمیته اسکان و تشریفات: حسین بهادری.

کارشناس اجرایی دبیرخانه علمی:

# فهرست


**مقدمه** ۱

**طلوع شمس در افق مولانا** ۳
دریا اورس

**شمس و «دیگری»** ۷
علی‌اصغر مصلح

**نقد شطّاحی در ترازوی مقالات شمس‌تبریزی**
**(بررسی موردی: ابن‌عربی، اوحدالدّین کرمانی و حلّاج)** ۱۱
شهرام احمدی
سیده‌طاهره موسوی

**رویکرد گفتارنوشت‌های صوفیانه به مقولهٔ فلسفه**
**(بررسی و مقایسه موردی مقالات شمس تبریزی و معارف بهاءولد)** ۲۷
سمیه اسدی

**واکاوی مفاهیم «زیستن در لحظه» و «شادی»**
**در عرفان‌های نوظهور و عرفان اسلامی با تأکید بر آراء اُشو و مولانا** ۴۳
محبوبه اسدی
سیدحمیدرضا علوی
مراد یاری دهنوی

**مناسبات شمس تبریزی و مولانا در مقایسه باسقراط و افلاطون** ۶۵
شهین اعوانی

**توارثی شدن قدرت در طریقت مولویه**
**با تأکید بر نقش فاطمه‌خاتون، دختر صلاح‌الدین زرکوب** ۹۲
شهلا بختیاری
منیژه قدرتی وایقان

**بررسی فرایند تنشی معنا در حکایات و تمثیل‌های مقالات شمس بنا بر رویکرد معناشناسی گفتمان** ۱۰۷
نوشین بهرامی‌پور

**مثنوی معنوی: حسامی‌نامه یا شمسی‌نامه** ۱۲۵
سارا برامکی

**مأخذ اشعار مقالات شمس تبریزی** ۱۴۶
علی برادران‌راد

**ابیات مشترک مقالات شمس تبریزی و مولانا** ۱۶۶
علی برادران راد

**رویکرد درزمانی به زیبایی‌شناسی در مقالات شمس تبریزی** ۱۸۴
احمد پاکتچی

**تجلی بایسته‌های اخلاق اجتماعی در مقالات شمس تبریزی** ۱۹۸
مینا تیموری‌خسروشاهی

**سایهٔ تحریف بر روشنای شمس نقدی بر رُمان ملّت عشق، نوشتهٔ الیف شافاک** ۲۱۳
حمیدرضا جدیدی

**تشابه و تمایز اندیشه‌های عرفانی شمس و مولانا** ۲۳۹
غلامرضا جعفرزاده
رقیه سلطان‌بیگی
فاطمه حاجی‌قاسملو

**نگاه مولانا و شمس تبریزی به درد و رنج و معنابخشی آن به زندگی** ۲۵۴
مهدیه جوادی
عاطفه احمدی

**گذاری بر حکایات طنز مقالات شمس** ۲۷۳
زهرا جمشیدی

**جبر و اختیار از دیدگاه شمس تبریزی و بازتاب آن در مثنوی مولانا** ۲۸۳
فاطمه چنانی
حمیلا چرنگ

**نگاهی به مسئله «متابعت» در مقالات شمس تبریزی** ۲۹۶
حسین حسن‌رضایی

**انسان و جامعهٔ نمونهٔ انسانی از دیدگاه شمس تبریزی** ۳۰۹
فاطمه حیدری

**تبلور فرهنگ شمس در هنر مولانا** ۳۳۵
ناصر خدایاری شوطی

**تأثیرپذیری مولوی از نهج البلاغه(مطالعه موردی، دنیا)** ۳۴۸
حجت ذبیحی‌فرخویی

**شیوه‌های مجلس‌گویی در مقالات شمس تبریزی** ۳۶۳
مهسا رون

**شمس در منظومهٔ مثنوی**
**(بازیابی شخصیت شمس تبریزی در مثنوی معنوی)** ۳۷۶
مهرداد زارعی
پانیذ منصوری

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

شمس تبریزی

## مقدمه

ز عالم معنی، الفی بیرون تاخت که هر که آن الف را فهم کرد همه را فهم کرد. هر که این الف را فهم نکرد هیچ فهم نکرد.
طالبان چون بید می‌لرزند از برای فهم آن الف، اما برای طالبان، سخن دراز کردند: شرح حجاب‌ها را که هفتصد حجاب است
از نور و هفتصد حجاب است از ظلمت.
به حقیقت رهبری نکردند، رهزنی کردند بر قومی؛ ایشان را نومید کردند که ما این همه حجاب را کی بگذریم؟
همهٔ حجاب‌ها یک حجاب است، چون آن یکی هیچ حجابی نیست. آن حجاب، این وجود است. (مقالات شمس).

از انتشار مقالهٔ «تربت شمس کجاست؟» در سال ۱۳۷۵ به قلم دکتر محمدامین ریاحی در مجله کلک که به اشارتی از سوی دکتر محمدعلی موحد، اسناد وجود آرامگاه شمس تبریزی در خوی را منتشر ساخت تا به امروز که ۲۴ سال از آن تاریخ سپری شده است هم در برگزاری جشنواره‌های فرهنگی ـ هنری و هم در بخش علمی پیشرفت‌های بسیاری حاصل شده است که حاصل تلاش شمار زیادی از فرهیختگان و دلدادگان شمس و مولاناست. از آنجا که به قول شمس تبریزی «یادداری معرفت است» زحمات همهٔ فرهیختگان و علاقه‌مندانی را که از آغاز اجرای این برنامه‌ها در این راه گام نهاده و این بار گران‌قدر را تا بدین منزل رهنمون شدند پاس می‌داریم.

نخستین همایش علمی که با عنوان کنگره شمس تبریزی در سال ۱۳۷۷ در خوی برگزار شد کتاب مقالات این کنگره با ثبت بیش از ۱۵۸ مقاله با مقدمه‌ای از وزیر وقت فرهنگ و ارشاد اسلامی

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

در سال ۱۳۷۸ به چاپ رسید. سپس با بزرگداشت هشتصدمین سالگرد تولد مولانا از سوی یونسکو در سال ۱۳۸۶ اجرای برنامه‌های فرهنگی و هنری جلوهٔ بیشتری به خود گرفت و با حضور هنرمندان شاخص کشوری به مدت یک هفته برنامه‌های متنوعی در دارالقرار شمس تبریزی اجرا شد. در ادامه با توجه به احساس نیاز به استمرار برگزاری همایش‌های علمی و جشنواره‌های هنری و لزوم مدیریت واحد برنامه‌ها اساسنامه تولیت شمس تبریزی به ریاست بالاترین مقام استانی تصویب شد. بدین ترتیب از سال ۱۳۹۴ برگزاری همایش‌های علمی، این بار در سطح بین‌المللی از سر گرفته شد و اینک خداوند را شکرگزاریم که با وجود تمام دشواری‌ها و ناملایمات، کتاب مقالات پنجمین همایش علمی را تقدیم حضور علاقه‌مندان عرفان و معرفت اسلامی می‌کنیم. از سال ۱۳۹۶ نیز با نظر مساعد هیئت مدیرهٔ تولیت شمس تبریزی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به جمع برگزارکنندگان همایش علمی پیوست تا بر رونق فضای علمی حاکم بر همایش‌ها افزوده شود.

برابر نظر هیئت مدیرهٔ تولیت شمس تبریزی در راستای تولید محتوای فاخر مرتبط با شمس تبریزی مقرر گردید در محورهای تعیین شده برای همایش پنجم مقالاتی که ارتباط مستقیمی با شمس و مقالات او دارند در اولویت قرار گیرند. این رویکرد در همایش‌های آینده با قوت بیشتری پیگیری خواهد شد. گفتنی است در پنجمین همایش علمی تعداد ۱۰۰ مقاله از اندیشمندان داخلی و خارجی به دبیرخانه واصل شده بود که از این تعداد ۴۳ مقاله برای چاپ در مجموعه مقاله‌ها و ۸۵ چکیده برای چاپ در چکیده مقالات برگزیده شدند. ۱۲ مقاله نیز برای چاپ در نشریات علمی ـ پژوهشی و ۱۴ مقاله برای ارائه در همایش انتخاب شد. در این کتاب افزون بر مقالات برگزیده متن سخنرانی سخنرانان مدعو نیز به ابتدای آن افزوده شد تا بر غنای آن افزوده شود.

از محافل علمی خارجی تعداد ۲ مقاله برای ارائه و سخنرانی برگزیده شدند که دکتر دریا اورس (مولاناپژوه و سفیر ترکیه در ایران)، دکتر نعمت ییلدیریم (استاد دانشگاه ارزروم) از آن جمله بودند.

برگزاری همایش علمی پنجم مدیون همکاری همراهانی است که در بخش‌های مختلف همایش، تولیت شمس تبریزی را یاری کرده‌اند که جا دارد از زحماتشان سپاسگزاری نماییم.

ـ ریاست محترم پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی جناب آقای دکتر قبادی

ـ دبیر علمی همایش سرکار خانم دکتر عاملی رضایی

ـ اعضای کمیته علمی و داوری

در پایان به قول شمس تبریزی که یادآور شد: «جهد کن هم محل وحی و هم کاتب وحی خود باشی» چشم امید داریم برکات یافته‌های پژوهشی این همایش به اجابت این توصیهٔ متعالی انجامیده و با کنار زدن حجاب‌ها، روزن کوچکی به عالم معنی در پیش چشمانمان گشوده شود.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

# طلوع شمس در افق مولانا

دریا اورس[1]

مولوی‌پژوهی یا مولوی‌شناسی چنان که همه شما استحضار دارید چه در ترکیه و چه در ایران، افغانستان، تاجیکستان، پاکستان و هندوستان قدمت بسیار دیرینه‌ای دارد. در واقع مولانا و شمس نه تنها ارزش همین منطقه است بلکه به عنوان بزرگترین عرفای جهان اسلام از هندوستان گرفته تا بالکان فرهنگ مشترک تمدن اسلامی محسوب می‌شوند. در این هیچ شکی وجود ندارد و چنان که به نظر می‌رسد هنوز شمس‌پژوهی دوران کودکی‌اش را سپری می‌کند چون ما و همه شما استحضار دارید روی آثار، افکار و زندگی مولانا کارهای زیادی شده و به مدت طولانی متاسفانه شمس در درجه دوم مورد اعتنا و بررسی محققین قرار گرفته است. امروز خوشبختانه ما می‌بینیم که درباره کسی که مولانا را مولانا کرده است صحبت می‌کنیم و ویژگی‌های این دو مرد عجیب و غریب دوران را بررسی می‌کنیم.

ما اگر بخواهیم خود مولانا را بشناسیم حتما نیاز داریم قبل از این که *مثنوی* را بخوانیم به سراغ *معارف‌نامه* بهای‌ولد، *معارف‌نامه* محقق ترمذی برویم و تمام آثار عطار نیشابوری و سنایی را بخوانیم بعد *مقالات* خود شمس را بخوانیم سپس به سوی *مثنوی* و *دیوان کلیات شمس تبریزی* برویم تا مولوی را به درستی بفهمیم. درباره زندگانی مولانا منابع اولیه‌ای که ما داریم مانند *مناقب‌العارفین* احمد افلاکی، *رساله سپه‌سالار* این‌ها پر هستند از داستان‌ها و قصه‌هایی که برخی را نمی‌توان باور کرد ولی در واقع این کار بلند پروازی‌های نویسندگان خودش است . مریدان مرادشان را پرواز می‌دهند بزرگ‌نمایی می‌کنند به دلایلی که در عرف و عادات شرقی‌ها این چنین هست ولی ما در سایه وجود آثار خود مولانا و شمس هست که چهره واقعی این دو بزرگوار را متوجه می‌شویم و می‌فهمیم چه می‌گویند چه ارتباطی با هم برقرار کردند.

آنچه شما وقتی *دیوان کبیر* یا *کلیات شمس تبریزی* را می‌خوانید باز هم چیز زیادی در رابطه با تاثیر شمس بر مولانا به دست نمی‌آید. چون مولانا از احساساتی که خودش نسبت به شمس دارد و رابطه

۱. سفیر کبیر ترکیه در ایران، استاد دانشگاه، زبان‌شناس فارسی و مولاناشناس

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

عاشق و معشوق صحبت می‌کند ولی آن چیزهایی که ایشان یعنی شمس و مولانا در صحبت‌های خلوتی و رودررو با هم داشته‌اند بر ما پوشیده است. اصلا اسرار همین صحبت‌ها همین حرف‌ها هنوز بر ما پوشیده است ما فقط از طریق برخی سرنخ‌هایی که در *مقالات* یا در خود *دیوان شمس* یا در *مثنوی* وجود دارد با استفاده از آنها به نوبه خودمان کار ذهن خودمان و افکار خودمان به درک چیزهایی می‌رسیم و می‌گوییم فلان این طور بود فلان آن طور بود حالا باید کارهای زیادی در این زمینه انجام شود چنان چه در نشست قبل از همین، اساتید محترم واقعا در زمینه برخی از مسائلی که هنوز من اولین بار می‌بینم صحبت می‌کنند یعنی برخی مسائل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی خیلی جالب بود.

ما همین ارتباط شمس با مولانا یا مولانا با شمس را در هاله‌ای از ابهام مجبور هستیم ببینیم. چون راجع به این مطالب هنوز کارهای زیادی هست که باید انجام بشود ما شرقی‌ها به طور کامل دوست داریم مثلا حرف‌های حماسی بزنیم از اشخاص مدح بگوییم اغراق و مبالغه کنیم ولی وقتی که ما از نظر علمی همه منابعی که الان موجود است درباره مولوی‌شناسی یا شمس‌شناسی را محک علمی بزنیم و نتایج بدست آمده را باز هم بنا به اصول و ضوابط و مقررات علمی پژوهش و بررسی کنیم فاصله زیادی داریم.

متاسفـانه گفتن این که این‌ها بزرگ بودند هم دیگر را انشاء و احیا کردند آمدند به هم آن داستان‌هایی که می‌گویند شمس تبریزی یک روز در سال ۶۴۲ وارد قونیه شد در بازار پنبه فروشان یا شکر فروشان آمد این چیزها و یک سوالی از مولانا کرد و گفت محمد بزرگتر است یا بایزید ممکن است حقیت باشد و یا داستان پردازی باشد ولی این‌ها چیزهایی که عامه‌پسند است اگر ما دنبال حقیقت شمس معرفت شمس و آنچه که چنان که عزیزان و دوستان اشاره کردند دنبال آن چیزهایی که این عزیزان و بزرگان را شمس کرده یا مولانا کرده چیست؟ به منبع این افکار و عقاید باید برویم یعنی به علوم اسلامی، قرآنی و علوم حدیثی آنچه که مولانا در سراسر مثنوی بحث می‌کند بحث‌های عقایدی، کلامی، فقهی و عرفانی است کارهای عرفانی، بیشتر چشیدنی است و به دیگران به سختی انتقال می‌یابد. وقتی که یک نفر تجربه عرفانی داشته باشد انتقال این تجربه به شما غیرممکن است شما باید این تجربه را بچشید یعنی عرفان چشیدنی است با تعریف و این که مست بودم نمی‌شود یعنی چطور مست بودی تو هم باید مست عرفان باشی تا ببینی و بدانی این چیزهایی که ما از بیرون نگاه می‌کنیم و می‌گوییم اینها چه آدم‌های بزرگی بودند و چه کارهایی کردند از عدم اطلاعات ما سر می‌زند. یعنی در واقع ما تجربه آنها را تا این که ما در زندگی خودمان نبینیم حرف فقط تعارف می‌باشد ما باید از آن عشقی که مولانا پیدا کرده یا استادی شمس به مولانا یا همین آموزه‌های مولانا را چگونه می‌توانیم برای انسان امروزی و انسان معاصر قابل درک و فهم و استفاده کنیم و گرنه ما دانشگاهیان و آکادمیک‌ها بین خودمان می‌توانیم صحبت بکنیم ولی اصل مطلب را باید ببینیم.

این تجربه من در ترکیه است آن کسانی که ادعا می‌کنند مولوی را دوست دارند ندیدم که *مثنوی* را از دفتر اول تا آخر خوانده باشند. فکر هم نمی‌کنم تعداد زیادی از مردم در ایران هم *مثنوی* را از اول تا آخر خوانده باشد. و یا چه کسی *دیوان‌شمس* را از اول تا آخر خوانده حرف‌های گزاف می‌زند. افرادی را می‌بینم که یک دو تا مطلب از درون آن درآورده حرف می‌زنند اصلا کامل نخوانده، *مجلس‌سبعه* را

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

نخوانده، *فیه‌مافیه* را نخوانده یا این که خود *مثنوی* را یک بار دو بار سه بار چهار بار نخوانده *مثنوی* را با *دیوان‌کبیر* مقایسه و مقابله نکرده یعنی این کار واقعا زحمت می‌خواهد کار می‌خواهد پشتیبانی و پشتکار می‌خواهد و خیلی کارهایی هست که ما به عنوان دوست داران شمس و مولانا در تمامی این کشورهایی که آنها را دارا هستند باید کارهای زیادی بکنیم تصویری صحیح از این بزرگواران به مردم خودمان باید ارائه دهیم وگرنه آن بحث‌های صوفیگری مولانا و خود شمس در ایران و سایر کشورها هم هست متاسفانه به جایی نمی‌رسد.

من خود اهل شهر قونیه هستم در کنار آرامگاه خود مولانا به دنیا آمدم و به خاطر مولانا به زبان فارسی گرایش پیدا کردم و خدا را شکر بعد از اتمام تحصیلاتم به عنوان یکی از مترجمین *مثنوی‌معنوی* در ترکیه در سال ۲۰۰۷ به اتفاق دوست عزیزم قرلان‌قچ آخرین ترجمه *مثنوی* به زبان ترکی را انجام دادیم. تجربه شخصی من این است که آموزه‌ها و تعالیم مولانا واقعا انسانی و بشر دوستانه است و درلایه‌ها و سطوح و مراتب مختلف علم و دانش شما به هر سطحی که افزایش پیدا کند شما می‌توانید به آن اندازه از مولوی و آموزه‌ها، افکار و گفتار و رفتارش استفاده کنید.

چهره خوش‌رو و بشاش اسلام را در آثار مولانا می‌توان دید این که برخی کشورهای غربی و شرقی ما را به عنوان تروریست معرفی می‌کنند و می‌گویند فقه شما فلان می‌کند فقه شما این طور می‌کند و فقه شما آن طور می‌کند شما فقط می‌کشید و می‌زنید و غارت می‌کنید ما باید مولوی را به عنوان یکی از بزرگترین متفکران جهان کسی که همه افکار و عقاید خودش را از متن قرآن گرفته و با تفسیر از قرآن این افکار و عقاید را به ما منتقل کرده تصویری این چنین از مولانا را داشته باشیم و روی بسیار زیبای صلح و آرامش و انسانیت و اسلامیت را به تمام جهانیان نشان بدهیم، و برخی کسانی که با مولوی سرو کار دارند کارهای خوبی انجام نمی‌دهند و مولانا را از دست اسلام می‌گیرند از دست قرآن می‌گیرند و یک مولانای غیراسلامی می‌خواهند بسازند چون در نظر آنها هیچ مسلمانی نمی‌تواند یک مولانا باشد آنها نمی‌خواهند از ما مولاناهای جدیدی در جوامع به وجود آید آن‌ها در نظرشان تصویری از اسلام و مسلمانان به کشورها و جوامع و مسلمانان که خودشان کشیده‌اند را می‌خواهند به همه جهانیان تحمیل بکنند.

البته این بزرگان شمس، مولانا، عطار و سنایی و کسانی که ما در ساحت عرفان با آنها سر و کار داریم به عنوان مهم‌ترین و زیباترین نمونه‌های اسلام ناب محمدی و اسلام و آنچه در تسامح کامل دارند می‌توانند خوش‌بینی اسلام را به سایر ادیان و دین‌ها و سایر مردم دارند باید به جهانیان اثبات کنیم یکی از ابزارهایی مهمی که ما در دست داریم عرفان شمس و مولانا است. این که مولوی در هر چیزی خدا را می‌بیند و عشق می‌ورزد حتما تاثیر شمس تبریزی است که به دگرگونی و تغییر شخصیت مولوی از یک مفتی و فقیه و مدرس واعظ به یک شاعر و عارف کامل و یک انسان برتر می‌کوشد و خودش هم بعد از این که کارش تمام شده غیبش زده حتی به مولانا هم خبر نداده که من دارم می‌روم چون در رفتن شمس درسی برای مولوی بود در راه سیر و سلوک خود مولانا.

ما البته حرف‌های زیادی راجع به شمس و مولانا شنیده‌ایم و گفته‌ایم ولی به نظر می‌رسد ما باید در هر سطحی چه کارهای مردمی چه کارهای عامه‌پسند و چه کارهای علمی و آکادمیک کارهای زیادی

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

باید انجام  بدهیم امیدوارم با برگزاری این جلسات و سمینارها و همایش‌ها که توسط دوستان در اینجا پنجمینش در حال برگزاری است در شناخت صحیح و کامل این دو بزرگ خیلی به ما کمک می‌کند.

هر نفس آواز عشق می‌رسد از چپ و راست — مـا به فلک مـی‌رویم عزم تماشا که راست
مـــا به فلک بوده‌ایم یـار ملک بوده‌ایم — باز همان جا رویم جمله که آن شهر ماست
خـود ز فلک برتریم وز ملک افزونتریم — زیـــن دو چـــرا نگذریم منزل ما کبریاست
گـــوهر پاک از کجا عالـم خاک از کجا — بر چه فرود آمدیت بار کنید این چه جاست
بخت جـــوان یار مـا دادن جـان کار ما — قافـــله سالار مـــا فخـر جهان مصطفاست

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

# شمس و «دیگری»

علی‌اصغر مصلح[1]

لازم است ابتدا کوتاه راجع به خود عنوان سخنی عرض کنم. من در صورتی بعد از بیست دقیقه ایراد سخن موفق بوده‌ام که یک پرسش را در ذهن شما برجسته کنم. کوشش و هدف من در این گفتار بیش از این نیست. موضوع «دیگری» موضوع بدیعی در تاریخ تفکر معاصر است. پرسش این است که ما انسان‌ها چگونه نسبتی با هم داریم؟ من چگونه «دیگری» را درک می‌کنم؟ چگونه به او نگاه می‌کنم؟ مناسبات انسانی چگونه شکل می‌گیرد؟ چرا بین انسان‌ها خشونت به وجود می‌آید؟ همزیستی چگونه ممکن است؟ همه این‌ها در ذیل عنوان «دیگری» مورد بحث قرار می‌گیرد. یکی از پرسش‌ها این است که بر اساس چه قاعده‌ای نگاه من به «دیگری» شکل می‌گیرد.

من «دیگری» شما هستم. شما «دیگری» من هستید. یک یهودی «دیگری» من است، مسیحی «دیگری» من است و من «دیگری» او هستم. دیگری چگونه مفهوم پیدا می‌کند چه شأنی دارد چرا من نسبت به یک «دیگری» نگاه مهربانانه دارم و نسبت به یک «دیگری» نگاه خصمانه؟ حالا با توجه به همین پرسش کلان من می‌خواهم امروز به این پرسش پاسخ بدهم یا به پاسخ نزدیک بشوم که شمس چگونه «دیگری» است و او «دیگری» را چگونه می‌دید.

یکی از بحث‌هایی که در ذیل عنوان «دیگری» صورت می‌گیرد این است که هر کدام از فرهنگ‌ها چگونه «دیگری» را می‌یابند و می‌فهمند. چرا در بعضی فرهنگ‌ها مردم روادارتر هستند؟ برخی روادار نیستند؟ «دیگریِ» هر فرهنگ کدام است؟ در این بحث‌ها سعی می‌کنند که استعدادهای هر فرهنگ برای همزیستی با «دیگری» یا بروز خشونت در یک جامعه در یک قوم و در یک فرهنگ را بررسی کنند. همه این بحث‌ها در ذیل عنوان «دیگری» است.

برای بحث در مورد فرهنگ اسلامی و ایرانی اگر ما بخواهیم بفهمیم که «دیگری» در عالم ماچگونه ظاهر شده است، یکی از مهم‌ترین بخش‌ها نگاه متفکران سرشناس و تاثیرگذار بزرگ در مورد

---

۱. استاد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

دیگری‌ست و یکی از مهم‌ترین عناصر فرهنگی ما عرفان است. بدون تردید عرفان و تصوف یکی از مهم‌ترین عناصر فرهنگ ماست که نگاه ما به دیگری را شکل داده.سخنِ امروز من این است که به طور غالب ما این گونه فهمیده‌ایم که عرفان منشاء نگاه مهرورزانه به دیگری است.

عرفان منشاء رواداری نسبت به «دیگری» است.تصور غالب این است که عرفان باعث دیگرپذیری و نوع‌دوستی بوده‌است. عرفان باعث همزیستی با دیگران می‌شود که دیگران را به رسمیت بشناسیم. به دیگران احترام بگذاریم و به همین جهت عرفان از جمله سنت‌های فرهنگی در اسلام و مسیحیت در شرق دور هست که منشاء نگاه روادانه است. یکی از مهم‌ترین مثال‌هایی که در این بحث آورده می‌شود ماهاتماگاندی هست. گاندی در قرن بیستم یکی از مهم‌ترین نهضت‌های سیاسی ـ اجتماعی را در هند رهبری کرد. دو شعار اصلی وی عبارت بودند: ساتیاگراها و آهیمسا. ساتیاگراها یعنی جستجوی حقیقت، آهیمسا یعنی عدم خشونت. از نظر او کسی که معتقد به حقیقت است، اهل خشونت نیست. درست شبیه این ما در مسیحیت و اسلام داریم یعنی عرفان بنا به قرائت رایج منشاء مهر است. منشاء رفتار بودنِ خشونت است. دیگر دوستی است. اندک عرفایی داشتیم که بر مبنای عرفان تجویز خشونت و تندی می‌کردند. کمتر عارفانی مثل احمد جام ژنده پیل یا علاءالدوله سمنانی به رفتار درشت با دیگری دعوت کرده‌اند. اکثریت آنها به مهر دعوت کرده‌اند.

نکته‌ای که در اینجا می‌خواهم بحث کنم مورد شمس است. ما در شمس با یک استثنا روبرو هستیم. حتی به یک معنا بین استاد و شاگرد تفاوت هست. مولوی بدون تردید دعوت به مهرورزی می‌کند. دعوت به نوع‌دوستی، وفاق و همراهی می‌کند. اما شمس این گونه نیست. شمس به یک معنا دیگرگریز و حتی دیگرستیز است این معضله را چگونه بفهمیم؟ این همان نکته ای است که عرض کردم در بحث «دیگری» دنبال قاعده‌ایم.

چه قاعده‌ای نحوه نگاه و رفتار با دیگری را تعیین می‌کند؟ برخی سراغ منافع رفته‌اند یعنی نگاه من به دیگری بر اساس منافع شکل می‌گیرد. به نظر برخی بر اساس نگاه من به خداست یعنی خدایی که من او را می‌شناسم آن را تعیین می‌کند. از این جهت ابن‌عربی و مولوی با هم همراه هستند اما شمس استثنا است شمس این طور نیست. برای این بحث به دوستانی که اهل تحقیق هستند توصیه می‌کنم فصل نوحی در کتاب *فصوص الحکم* را ببینند. نگاه من به «دیگری» بستگی دارد که من حق را چگونه بشناسم نگاه من به حق تعالی چگونه باشد و بر اساس نحوه فهم من از حق نگاه من به دیگری مشخص می‌شود. مولوی می‌گوید:

خلق را چون آب دان پاک و زلال  اندر او تابان صفات ذوالجلال

از نظر مولانا خلق همان حق است صفات حق در خلق جلوه می‌کند. بنابراین به هر نسبتی که من خلق را بیشتر بشناسم با خلق محشور باشم صفات او را بیشتر درک می‌کنم. اما شمس این طور نیست. شمس می‌گوید: «حق را با خلق چه کار» هر چه می‌گذرد باید از خلق دورتر شد. عبارات بسیاری در مقالات شمس است که بر دوری گزیدن از خلق دلالت دارد. نکته‌ای که برای فهم جزءتر و دقیق‌تر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

این موضوع باید به آن بیندیشیم، نحوه فهم هر کس از حق، خویشتن و «دیگری» است. یعنی ما سه پیوند داریم. بحث جهان هم مطلب دیگری است وارد آن نمی‌شویم. ابن‌عربی در *فصوص الحکم* می‌گوید: در این مورد که ما خدا را چگونه می‌توانیم بشناسیم برخی معتقدند از طریق خلق ممکن است و اشاره می‌کند به اصل تشبیه که خود آنها دو گروه هستند. یک عده‌ای اهل تنزیه هستند که ما برای شناخت حق نیاز به خلق نداریم. آنها را نقد می‌کند و خود ابن‌عربی سعی می‌کند بین تشبیه و تنزیه راهی پیدا کند. دوستان را ارجاع می‌دهم به *فصوص الحکم* که ببینند چگونه بحث کرده و چطور آیات قرآن را تفسیر می‌کند.

اما نکته‌ای که در مورد شمس وجود دارد شمس اساس خلقت را دوستی می‌داند اصلا عالم خلق شده برای دوستی. حق را جلوه‌گر در خلق هم می‌بیند. تمایل به همراهی و معاشرت با خلق هم دارد. اما طاقت ندارد و دلیل من در این مورد کیمیا خاتون هست بنا به عباراتی که نقل شده شمس ازدواج می‌کند. وقتی نقل می‌کند که من در چهره کیمیاخاتون جمال حق می‌بینم نوازشش می‌کند اما نمی‌تواند در سطح مراوده زناشویی آن گونه که رواج دارد بماند و به همین خاطر می‌دانید رفتاری طاقت فرسا با او دارد.

گویی که شمس در سطح مناسبات انسانی رایج نمی‌تواند وارد بشود. یک تحلیل این است که همان طور که در عرفان خراسان اساس عرفان و تصوف یگانگی با حق است. شمس با حق یگانه است و معاشرت با خلق را در تعارض با آن یگانگی می‌داند لذا با کسی می‌تواند معاشرت کند که او هم با حق یگانه باشد. به همین جهت در یکی از عبارات *مقالات* می‌گوید: «آن شخص گفت من از خدا جمعیت می‌خواهم می‌گوید من که جمعیت نمی‌خواهم جمعیت چیست» اصلا آن دوری از حقی که در آن جمعیتی باشد و به واسطه‌ی جمعیت بخواهد به حق متصل باشد نمی‌پذیرد. یعنی گویی که شمس در یک نوع خلوت و یگانگی با حق نمی‌تواند خلق را بیند. در این مورد شمس جزء اندکان تاریخ است. مثلاْ در مورد ابوالحسن خرقانی آن جوانمرد یگانه تاریخ تصوف یا بایزید آنها هم این گونه هستند.

اما ابوالحسن می‌گوید خدایا من می‌ایستم جلو دروازه جهنم و نمی‌گذارم یک نفر وارد جهنم بشود. یعنی یک نوع‌دوستی و تمایل به جمعیت و خلق هست اما در شمس این گونه نیست. شمس شبیه کسانی است که بیشتر بخش وجودش در غیبت است و کم به شهادت می‌رسد. مثل کسی است که در یک منطقه‌ی غیر مسکونی زندگی می‌کند و گاهی به شهر نزدیک می‌شود و برمی‌گردد. در مقالات خودش تایید می‌کند که اکثریت اولیای خدا غایب‌اند. در شهادت نیستند و اندک ظاهر می‌شوند.

شمس در تاریخ فرهنگ ما به همین جهاتی که عرض کردم یگانه است این که عارفی بگوید تو خداپرست باش و اهل مهر باش به نظر من مطلب دشواری نیست و مطلب رایج و هنجاری جا افتاده و مقبول است. اما شمس به علت نحوه‌ی فهمی که از حق و حقیقت یا به بیانی با وجود دارد، جز آن نادره‌هایی است که دارد گونه‌ی دیگری از دیدن هستی را به ما القا می‌کند. انسان می‌تواند فراتر از همه تخیلات باشد. انسان همین که انسان شد در محدوده‌ها فرود می‌آید لباس انسانی می‌پوشد. اندکانی هستند که این لباس را نمی‌پوشند. گویی که پایشان به زمین نمی‌رسد. به تعبیری که خود شمس به کار می‌برد برای مردم خلق نشده‌اند. اصلا برای گفت با مردم خلق نشده‌اند. شاید دریافت آنها از هستی

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

از آن بخش‌های ناپیدای انسان در آینه دیگرانی بیفتد که توانایی گفت دارند این اتفاقی است که بین او و مولانا افتاده است.

برداشت‌های شمس از دیگری و خلق نسبتی با برداشت وی از زبان دارد. فهم شمس از زبان یگانه است. شمس نگاه به قسمتی از زبان دارد که در آن به سخن نیاز نیست. این نشان دهنده زیستن فراتر از زبان است. زبان مراتب بسیار مختلفی دارد اما درک شمس از زبان، خاص خودش است. ما در تفکر اروپایی یک متفکر داریم که اندک شباهتی به شمس دارد و آن نیچه است نیچه بهترین آثارش را در میانه سلامت و جنون نوشته است و شاید به تعبیری که بعضی به کار برده اند آموزگار قرن بیستم و همچنان بزرگترین آموزگارزمان ما است نیچه یک شباهتی به شمس دارد. کسانی که این گونه می‌تواند بیندیشند یعنی از زندگی روزمره و عادت و عرف می توانند فاصله بگیرند بزرگترین متفکران تاریخ هستند. این‌ها دارای درک هایی هستند فراتر از علوم رسمی و کسبی و حتی فراتر از علوم سینه به سینه عرفا.

آقای شفیعی در توصیف ابوالحسن می‌گوید: در سخن ابوالحسن تکرار نیست. هر سخنی که به زبان او می‌آید مثل علفی در کوهستان است که همین الان روییده است. حضرت پیامبر اکرم(ص) وقتی که باران می‌آمد سر به هوا می‌کرد و می‌گفت: من لطافت قول کن را در قطره‌های باران احساس می‌کنم. برخی سخنان مثل قطره‌های باران هستند. متفکران داریم که سخنانشان تکراری نیست. این که فرمودند چرا شمس می‌گوید: مرا با قرآن چه کار؟ یک انسان‌هایی این طور هستند اصلا نمی‌توانند تکرار کنند آنها قولشان قول کن است. یعنی انگار همین الان کن گفته شد این اندکان زبانشان گرفته است. هر سخن آنها یک مکاشفه است. لذا شاید بین شمس و مولانا یک فرق دیگری است. در بین کلمات نامفهوم شمس هنوز چیزهایی است که خود را آشکار نساخته است.

در همین کلمات نامفهوم و غریب که شاید بعد از این روح نو آشکار شود. شاید با موانع است که معانی بیشتری از آنها ظاهر شود. لذا سخن اصلی من است که در بحث دیگری باید درنگ بیشتری کنیم. تکیه شمس بر تفاوت و فاصله گرفتن از دیگری را در بقعه تفکر گذاریم. در سال‌های اخیر متفکرانی به جای هرمنوتیک به هرمتیک توجه داده‌اند. این‌ها به جای تأکید بر شباهت بر اختلاف و فرق تکیه دارند و اساس درک دیگری را همین می‌دانند. در این بحث ما به کسانی که به تفاوت توجه دارند و سخن نو و جدال‌آمیز دارند نیاز داریم. بر همین مبنا باید مبنای شمس در درک دیگری را همچنان در بوته تأمل نگه داریم.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

# نقد شطّاحی در ترازوی *مقالات* شمس تبریزی
# (بررسی موردی: ابن‌عربی، اوحدالدّین کرمانی و حلّاج)

شهرام احمدی[1]
سیّده طاهره موسوی[2]

**چکیده**

شمس تبریزی از عارفان قرن هفتم هجری است که به واسطه‌ی تأثیر شگرفی که بر مولوی نهاده، همواره در کانون توجّه دوستداران و پژوهشگران افکار مولانا بوده است. گذشته از زندگی اسرارآمیز شمس، برخی اعتقادات و نگرش‌های عرفانی وی سبب می‌شود تا همچنان باب پژوهش‌های علمی پیرامون این شخصیت باز بماند. یکی از این نگرش‌ها، انتقاد گزنده و بی‌پروایی است که نسبت به مشایخ صوفیه و بزرگان عالم عرفان روا داشته است. انتقادات شمس بر اساس معیارهایی بوده که یکی از مهم‌ترین آنها معیار متابعت است. در نگاه شمس تبریزی، متابعت مهم‌ترین رکن دینداری و بارزترین جلوه‌ی پیروی از حقیقت است و حتّی بزرگانی چون بایزید، حلّاج و ابن‌عربی، تنها بدین دلیل که کاملاً در متابعت رسول نبوده‌اند، آماج انتقاد و اعتراض کوبنده‌ی شمس قرار گرفته‌اند.

پژوهش پیش‌رو بر آن است تا به شیوه‌ی توصیفی ـ تحلیلی، نگاه انتقادی شمس تبریزی نسبت به سه نفر از مشایخ و بزرگان تصوّف را بررسی کند و از این رهگذر ملاک‌های نقّادی وی را بازشناساند و نیز جایگاه برجسته‌ی متابعت را در تبیین مراحل سیر و سلوک عرفانی، با تمرکز بر اندیشه‌های شمس بررسی نماید.

**واژگان کلیدی:** *مقالات* شمس تبریزی، حلّاج، ابن‌عربی، اوحدالدّین کرمانی، نقد صوفیه، متابعت.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران
۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سلمان فارسی کازرون

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## مقدّمه

تصوّف را از جمله مفاهیمی دانسته‌اند که اگر تعریف آن ناممکن نباشد، دست‌کم بسیار دشوار است؛ زیرا هیچ گاه «نظراً و عملاً طریقهٔ منظم و محدود و معینی نبوده، بلکه در هر عهدی مفهوم مخصوصی داشته است» (غنی،۱۳۸۶: ۷۵۱). نیکلسون نیز معتقد است که تصوّف را نمی‌توان تعریف کرد (همان، ۷۵۳). نباید از یاد برد که امثال عطّار، سهروردی و هجویری، ده‌ها و بلکه صدها تعریف برای معرّفی صوفی برشمرده‌اند. شاید همین پراکندگی است که پژوهنده را از بیان تعریف جامع و مانع باز می‌دارد.

گو اینکه صوفی و تصوّف، لااقل برای ما بی‌نیاز از تعریف است. عطّار نیشابوری (۱۳۸۶: ۵) اولیا را در چهار گروه اهل معرفت، معاملت، محبّت و توحید جای داده و برخی نیز جامع این چهار گروه‌اند که صوفیه در زمره‌ی این دسته‌ی اخیر به شمار هستند. همین تعریف قدسی‌مآب شیخ نیشابور از واژه‌ی صوفی کافی است تا دریابیم نگاه منتقدانه به این جماعت تا کجا دشوار تواند بود.

نگاه انتقادی به منش و کنش بزرگان صوفیه از دیرباز در میان فقیهان و اصحاب شریعت رواج داشته است. گو اینکه قدیم‌ترین کسی که بر معاملات صوفیانه هجوم آورده، ابوالحسن الملطی است (یوسف‌پور،۱۳۸۰: ۵۲). «غلطات صوفیه» هم عنوان کلّی رساله‌هایی مستقل و نیز بخشی از آثاری مانند *اللّمع* است که بدین موضوع پرداخته است. این که فردی کمر به انتقاد از اکابر تصوّف بندد که خود عمری در این راه پیموده و صاحب کرامات و مقاماتی شده است، در نظر اوّل کمی شگفت می‌نماید.

امّا پژوهنده‌ی تصوّف در بررسی‌های دقیق‌تر متوجّه می‌شود که افزون بر نقدهای بیرونی بر تصوّف، کم‌وبیش نوعی نقد درونی نیز در نظام تصوّف و در اقوال و کتب صوفیان وجود داشته است. با این رویکرد، شمس تبریزی را باید چهره‌ی شاخص عرصه‌ی نگرش انتقادی به تصوّف برشمرد.

در گفتارهای پراکنده‌ای که از این «سرّ پنهان زندگی مولانا» تحت عنوان *مقالات* بر جای مانده، مواردی هست که در آن به بیان آفات و لغزش‌های صوفیه پرداخته، نادرستی عقیده‌ی ایشان را به بوته‌ی نقد و سنجش سپرده و به اصطلاح از درون نقد کرده است. در یک کلام، باید گفت: بازشناسی و نقد تصوّف موضوعی است که *مقالات* شمس تبریزی به روشنی و نیکویی و با صراحت و صمیمیت خاصّی بدان پرداخته است.

## ضرورت بحث

آسیب‌شناسی تصوّف اسلامی از مباحث مهمّی است که فکر و ذهن بزرگان مشایخ را به خود مشغول داشته است. امّا با این حال و با در نظر گرفتن این واقعیت که غالب متون صوفیه مشتمل بر تبیین اصطلاحات و تعابیر صوفیانه، آداب و سنن طریقت، زندگینامه‌ی پیران و مشایخ، کشف و کرامات و بالاخره تبیین رابطه‌ی طریقت و شریعت و نسبت آن دو با حقیقت است، باید گفت نقد واقعی و منصفانه، حلقه‌ی مفقوده‌ی بیشتر متون عرفانی کهن تلقّی می‌گردد. البتّه این واقعیت نافی آن حقیقت نیست که پیش از شمس و بجز وی، دیگر اصحاب طریقت نیز به نوعی در بیان آسیب‌های تصوّف کوشیده‌اند.

لیکن شمس یکی از جدّی‌ترین منتقدان تصوّف رسمی بوده است. تا بدان جا که بر ابن‌عربی؛ نظریه‌پرداز مهم این طریقت، انتقاد داشته و اهالی خانقاه را حرام‌خواره می‌انگاشته است (ذکاوتی،۱۳۹۰:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

۳۷۹). شمس تبریز به گفته‌ی سپهسالار، جامه‌ی بازرگانان می‌پوشید و در هر شهری که وارد می‌شد مانند بازرگانان در کاروانسراها منزل می‌کرد و قفل بزرگی بر در حجره می‌زد؛ چنان که گویی کالای گرانبهایی در اندرون آن است و حال آنکه آنجا حصیر پاره‌ای بیش نبود. روزگار خود را به ریاضت و جهانگردی می‌گذاشت. گاهی در یکی از شهرها به مکتب‌داری می‌پرداخت و زمانی دیگر شلواربند می‌بافت و از درآمد آن زندگی می‌کرد (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۲۰-۲۱).

دقّت نظرهای شمس تبریزی در مباحث صوفیانه به ویژه نقدهای ریزبینانه‌ی او بر تصوّف در جای جای *مقالات* شمس بازتاب یافته است. بسا که همین نگاه تیز و ریزبین او سبب شده که مولانا به وی لقب «صرّاف عالم» دهد. مولانا خود نیز در بیان نقایص صوفیه بی‌پروا است. بیت زیر در اثبات این مدّعا کفایت است:

صوفیـی گشـته بـه پیـش ایـن لئـام　　الخیاطـــه و اللواطـــه و الســـلام
(مولوی،۱۳۹۰: ۷۳۷)

محمّد غزّالی – که به جرم تأیید صوفیه، آماج انتقاد و اعتراض صاحب تلبیس ابلیس گردیده ـ در کیمیای سعادت (۱۳۸۳: ۱ /۴۶۲) نقدهای پیدا و پنهان بر صوفیه آورده است. ارزش نقد سعدی و حافظ نیز به عنوان کسانی که به سیر و سلوک و نگاه عارفانه دلبستگی دارند ـ هرچند وابستگی آنها به تصوّف رسمی تأیید نشده ـ بیشتر از این حیث است که نوعی نقد درونی به شمار می‌آید.

تجلّی آزادگی عارفان در شعر سعدی و نگاه نفرت‌آمیز حافظ به واژه‌ی صوفی گویای این واقعیت است که این دو شاعر، سعی در نشان دادن سیمایی تازه از لایه‌های پنهان خانقاه و خانقاهیان دارند. علاءالدوله سمنانی افزون بر تاختن بر ابن‌عربی و جدل با پیروان تناسخ، بیکارگی و مفت‌خواری اهل خانقاه را دوست نداشت و با اندوخته‌ی شخصی خود، «صوفی‌آباد» را بنیاد نهاد تا محلّ کار و عبادت و معرفت اهل طریقت باشد (ذکاوتی،۱۳۹۰: ۳۸۲). حتّی شیخ‌محمود شبستری ـ که پیرو و شیفته‌ی شیخ اکبر است ـ گاه زبان به انتقاد گشوده و گفته است:

سخـــن شیخ‌محیـــی ملـــت و دیـن　　چـون نکـرد ایـن دل مـرا تسـکین
راسـتی دیـدم آن سـخن همـه خوب　　لیـــک می‌داشـــت نوعـــی از آشـــوب
(ذکاوتی،۱۳۹۰: ۳۸۵)

صاحب *اللّمع* در اواخر کتاب به انحرافات اعتقادی و عملی صوفیه اشاراتی دارد. جامی نیز از «متشبّهان معطّل»یاد می‌کند که «در مرتع اباحت می‌چرند» (۱۳۷۵: ۹).

## پیشینه‌ی پژوهش

در میان آثار کهن صوفیه، منابعی که به بیان آفات و آسیب‌های صوفیه پرداخته‌اند، کم‌شمار نیستند. برای نمونه محمّدطاهر قمی در *تحفه‌الاخیار* (۱۳۳۶) به تجزیه و تحلیل آراء متصوّفه پرداخته و از جمله

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

لغزش‌های ایشان را گوشزد کرده است. نگاه انتقادی پژوهندگان متأخّر به صوفیان شکل جدّی‌تری به خود گرفته است. برخی از این منابع به اجمال چنین است: یوسف‌پور (۱۳۸۰) در کتاب *نقد صوفی*؛ بررسی انتقادی تاریخ تصوّف با تکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم به نقد تصوّف نظری و عملی پرداخته است. محسنی‌نیا (۱۳۸۳) در مقاله‌ای با عنوان «حلّاج در نگاه مخالفان» به گردآوری آراء و اقوال مخالفان حلّاج، چه در میان صوفیه و غیر آن و از جمله شمس تبریزی پرداخته است.

ذکاوتی‌قراگزلو (۱۳۹۰) در کتاب *بازشناسی و نقد تصوّف*، پس از تبیین پدیده‌ی تصوّف، به نقد اجتماعی آن پرداخته و در مواضعی با اهداف این نوشتار همپوشانی یافته است. مؤذّنی و حیدری (۱۳۹۱) در مقاله‌ی «اوحدالدّین کرمانی نقطه ظهور افکار ابن‌عربی در ادبیات فارسی» به پیوند میان اوحد کرمانی و افکار وحدت وجودی پرداخته است. محمّدنژاد (۱۳۹۳) با نوشتن مقاله‌ی «انگیزه‌ها و آماج‌های طنز شمس تبریزی» کوشیده جلوه‌ای تازه از سیمای شمس را نمایان سازد. امّا در باب موضوع این نوشتار تاکنون کار مستقلّی انجام نشده و پژوهش پیش‌رو، نخستین گام در این وادی به شمار است.

## روش و هدف پژوهش

در این نوشتار کوشیده‌ایم تا به شیوه‌ی توصیفی ـ تحلیلی و با تکیه بر منابع دست اوّل عرفان و تصوّف، زاویه‌ی دید انتقادی شمس تبریزی نسبت به سران و بزرگان صوفیه را تحلیل کنیم و از این رهگذر، ضمن تبیین ملاک‌های نقّادی شمس، ارزش و جایگاه متابعت را در مراحل سیر و سلوک از منظر شمس‌تبریزی بازشناسانیم.

پرسش اصلی پژوهش این است که اصولاً چرا شمس تبریزی به شخصیت‌های نامداری هم‌چون بایزید، حلّاج، ابن‌عربی، اوحد کرمانی و دیگران تاخته و شیوه‌ی سلوک آنها را نادرست یا مغشوش خوانده است؟ آیا شمس‌تبریزی بر اساس معیارهایی به نقد این افراد پرداخته یا این که اغراض دیگری در نقد او دخیل بوده است؟

پس از بررسی اجمالی اندیشه‌های شمس دریافتیم که وی صوفیان را بر اساس معیارهایی که از مهم‌ترین آنها مفهوم متابعت است، مورد ارزیابی قرار داده و ضمن تعظیم و تکریم برخی از این بزرگان، به این دلیل که آنها را در مسیر متابعت نیافته، سزاوار نکوهششان دانسته است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

## بحث نظری

### نگاهی به شمس تبریزی و کتاب *مقالات*

سخن در باب شمس تبریزی به واسطه‌ی ارتباط او با مولانا بسیار رفته است. امّا درباره‌ی زندگی خود او ابهامات زیادی وجود دارد و سخنان زیادی ناگفته مانده است. کهن‌ترین منابع اطّلاعات مربوط به احوال این شخصیت در درجه‌ی نخست، *مقالات* خود وی و سپس آثار مولوی است. در مراتب بعد باید از *ابتدانامه‌ی* سلطان‌ولد، *رساله‌ی سپهسالار* و *مناقب* افلاکی یاد کرد (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۱۹).

روایت سپهسالار و به تبع وی، افلاکی از زندگی شمس بسی رازآلود و مبهم و کلّی است. فریدون

سپهسالار از شمس با تعابیری چون «پادشاه کامل مکمل»، «صاحب حال و قال»، «ذوالکشف»، «از مستوران حرم قدس» (۱۳۲۵: ۱۲۲) و سرور پادشاهان معشوقان (همان، ۱۲۴) یاد می‌کند که تا زمان حضرت خداوندگار [مولوی] هیچ آفریده را بر حال او اطّلاعی نبود (همان، ۱۲۳) و پس از مولانا نیز هیچ کس را بر حقایق اسرار او وقوف نخواهد بود (همان، ۱۲۷).

آنچه قطعی به نظر می‌رسد اینکه شیخ شمس‌الدّین محمّدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد تبریزی (۵۸۲ – ۶۴۵) از کبار مشایخ صوفیه در سده‌ی هفتم هجری است. دیدار شورانگیز وی با مولوی سرآغاز تحوّل شدید مولانا و موجب شیفتگی و شوریدگی وی گردید. سخنان وی را که در مجالس مختلف (و غالباً در قونیه) بر زبان آورده، مریدان گردآوری کرده‌اند و امروزه با نام *مقالات* در دسترس همگان است. شمس به اعتراف خود با نوشتن میانه‌ی خوبی نداشته است. هم ازین روست که شخص پیغمبر را بر قرآن ـ که کلام مکتوب است ـ برتری می‌نهد (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۱۸).

با وجود گذشت هشت قرن از زمان حیات شمس، همچنان ناگزیریم با مرحوم فروزانفر (۱۳۸۷: ۴۹) هم صدا شده بگوییم که شمس تبریزی نه تنها «سرّ مبهم و سرفصل زندگی مولانا« بود، که هم‌اکنون نیز سیمای این نادره مرد با انبوهی از خرافه و کرامت و اسطوره و خیال آمیخته شده و اگر نبود *مقالات* ایشان، بسا که ظنّ موهوم بودن وجود شمس قوّت می‌یافت و لایه‌ای دیگر بر اسرار عرفان ایرانی می‌افزود. در میان متأخّرین عدّه‌ای در اصل وجود وی تردید و تشکیک نموده او را مولود ذهن طوفانی مولوی برشمرده‌اند.

آنه‌ماری شیمل معتقد است که بسیاری از نقّادان حتّی در وجود واقعی او تردید دارند. امّا اگر از موارد مشابه شیفتگی در میان عارفان مسلمان آگاهی نداشته باشیم، کلاه درویشی او را که در موزه‌ی قونیه نگهداری می‌شود، می‌توان نشانه‌ای از وجود جسمانی شمس تلقی کرد (شیمل،۱۳۸۲: ۴۴). و این تجلّی راستین سخن مولانا جلال‌الدّین است که: «خود غریبی در جهان چون شمس نیست». بی‌گمان مدارکی گویاتر از کلاه پشمینه‌ی موزه‌ی قونیه، قوام بخش وجود تاریخی شمس تبریزی است.

نمونه را، می‌دانیم که در *ولدنامه* یکی از پربسامدترین کلمات، «شمس‌الدّین تبریزی» است؛ لیکن از همین تردید و اضطرابی که در کلام شیمل موج می‌زند به فراست باید دریافت که پیشینه و زمینه‌ی پژوهش درباره‌ی شمس تبریز تا کجا محدود و نوپا است. از دیگر سو جامعه‌ی ادبی هنوز فرصتی برای تحلیل «*مقالات*» نجسته و این گنجینه‌ی گرانبها همچون درّی یتیم و دیرآشنایی زودیافته، اندک اندک خود را بر مشتاقان عرضه می‌کند و هر روز روزنه‌هایی امیدبخش به جهان مبهم و رمزآلود شمس می‌گشاید.

شمس تبریزی در آغاز مرید شیخ ابوبکر سله‌باف‌تبریزی بود (افلاکی،۱۳۶۲: ۱/۸۵) و به گفته‌ی خود، جمله‌ی ولایت‌ها از او یافته است. امّا در سیر و سلوک عرفانی به پیر خود قانع نشد و به سفر پرداخت. ضمن سیاحت در اکناف گیتی و ملاقات با تنی چند از اقطاب و ابدال، به مشاغل گوناگون از جمله مکتب‌داری روی آورد. وی از تشریفات مرسوم صوفیه به دور بود و وقتی با این پرسش مواجه می‌شود که سند خرقه‌ی خود را بازگوید، با لحنی طنزآمیز پاسخ می‌دهد که: «ما را رسول در خواب خرقه داد» (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۴۰).

شمار آثار باقی مانده از شمس‌تبریزی فراوان نیست. به جز *مقالات* (مجموعه پرسش و پاسخ‌ها میان

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

او و مولانا یا مریدان و منکران)، ده فصل از *معارف* و لطایف سخنان وی را صاحب مناقب در کتاب خود آورده است. شمس به اذعان خودش، علاقه‌ای به نوشتن ندارد. زیرا سخن را بهانه می‌داند و معتقد است: «حق نقاب بر انداخته است و جمال نموده» (همان، ۲۲۵) و چون سخن را نمی‌نویسد هر لحظه در او جلوه‌ای تازه می‌یابد (همان).

سفر واپسین شمس از قونیه، سفری پرحاشیه و جنجالی است. شرر غزل‌های آتشین مولانا پس از این غیبت، به تعبیر عطّار، آتش در سوختگان عالم می‌زد (زرّین‌کوب،۱۳۹۰: ۵۰) و از دیگر سو، آخرین فصل زندگی شمس را در محاق ابهام فرو می‌برد. گویا کهن‌ترین سندی که مزار شمس را در شهر خوی نشان داده، *مجمل فصیحی* (تالیف ۸۴۵هـ) است که ذیل حوادث سال ۶۷۲ هجری چنین می‌آورد: وفات مولانا شمس‌الدین تبریزی مدفوناً به خوی». این آرامگاه در کنار منار آجری در شهر خوی، همچنان میعادگاه شوریدگان وادی طریقت است.

## نقد؛ بسان دشنه‌ای در *مقالات* شمس

چنانکه می‌دانیم زاهدان و فقها به طور عام به مقوله‌ی تصوّف با نگاه بدبینی و تردید می‌نگرند. در این باره آرای ابن‌جوزی کفایت است که ایرادهای جانداری بر فلاسفه، روافض، اسماعیلیه و مهم‌تر از همه صوفیه وارد آورده است. مهم‌ترین اشکالاتی که صاحب تلبیس ابلیس بر صوفیان می‌گیرد، عبارت است از: خاموش کردن چراغ علم، پوشیدن خرقه و مرقّعه، سماع غنا و رقص و وجد، صحبت و نظر در «احداث»، وحدت و عزلت، فرق نهادن میان شریعت و حقیقت، شطح و شطّاحی (یوسف‌پور،۱۳۸۰: ۵۷ – ۵۲).

شمس‌تبریزی در شمار منتقدان نام‌آور صوفیه و متصوّفه است. بی‌پروایی وی در نقد خرقه‌پوشی تا بدان پایه می‌رسد که آشکارا می‌گوید:

> آن یکی را از خرقه بیرون کنی دوزخ را شاید، دوزخ از او ننگ دارد و کسی هست در قبا که اگر او را از قبا بیرون کنی بهشت را شاید. آن یکی در محراب نماز نشسته مشغول به کاری که آنکه در خرابات زنا می‌کند، به از آنست که او می‌کند (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۱۴۹).

چله‌نشینی نیز در نگاه پیر تبریز در حکم متابعت موسی (و نه محمّد) است (همان، ۱۷۱). از دیگر ایراداتی که شمس بر طریق صوفیان وارد می‌داند، اشتباه این قوم در تبیین مراحل سیر و سلوک است. بنگرید به این سخن طنزآلود شمس که چگونه اساس استدلال رهروان طریقت و بست نشینان خانقاه را به سخره می‌گیرد:

> پرسید که از بنده تا خدا چقدر راهست؟ گفت: چندان که از خدا تا بنده؛ زیرا اگر سی‌هزار سال گوید درست نباشد. زیرا آن را نهایت نیست و اندازه نیست و اندازه گفتن بی‌اندازه را و نهایت گفتن بی‌نهایت را محال است و باطل است و بباید دانستن که بی‌نهایت سخت دورست از با نهایت و این همه صورت سخن است، به بی‌نهایت تعلقی ندارد. سخن کجاست؟ و خدا کجاست؟ الکلام الی یوم الوقت المعلوم (همان، ۱۷۵).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

شمس همچنین بر قول صوفیه پیرامون حجاب‌های نور و ظلمت و طولانی نشان دادن مسیر رسیدن به خدا و در نتیجه ناامید کردن سالکان، خرده‌گیری کرده می‌گوید:

> و آنچه گفته‌اند: هفتاد و دو حجاب است از نور، مغلطه است. حجب را نهایت نیست. لقوله تعالی: قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی. بدین حجاب‌ها نرسد، راه بر طالب گشاده نگردد، از این حجاب‌های بی‌نهایت می‌باید گذشتن، آنجا که معنی است سخن کجا است و معنی کجا؟ (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۱۱۸).

گویا شمس تبریزی و به پیروی از وی مولوی، پس از رسیدن به مقام ارشاد، اربعین و چله را از ضروریات سلوک ندانسته و پیروان خود را کمتر به خلوت می‌فرستادند (گوهرین،۱۳۶۸: ۱ /۱۶۶). کلام شمس آنجا که می‌گوید: این چله‌داران متابع موسی شدند (۱۳۹۱: ۱۷۱) ناظر به همین مطلب است. وقتی به او خبر می‌دهند که زاهدی ترک دنیا گفته و به دامان کوه پناه برده تا خدا را دریابد، به نشان اعتراض و با لحنی پرخاشگر چنین می‌گوید: «او کوهی بود؛ آدمی نبود. آدمی بودی میان آدمیان بودی، که فهم دارند، و وهم دارند. قابل معرفت خدایند... چنانکه مصطفی می‌فرماید: لا رهبانیه فی الإسلام» (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۷۲۱).

## جنبه‌های نقد صوفی در نگاه شمس

کلید بزرگ شمس در گشایش باب نقد بر صوفیه، مفهوم متابعت است. نظر شمس تبریزی پیرامون تقسیم متابعت به دو نوع صوری و معنوی حائز اهمّیت است. او برخلاف برخی از صوفیان، نه غلبه‌ی ظاهر بر باطن را می‌پذیرد و نه غلبه‌ی باطن بر ظاهر را. دغدغه‌ی اصلی او در نسبت میان ظاهر و باطن، موازنه‌ی میان این دو است. شمس مردم را در پیروی از نبی و تقلید به درجات و مراتب گوناگون دسته‌بندی می‌کند: «قومی مقلد دلند، قومی مقلد صفا، قومی مقلد مصطفی، قومی مقلد خدا ... قومی هم مقلد خدا نباشند، از خود گویند» (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۶۷۴).

یکـی از جنبه‌های حائز اهمّیت و جالب توجّه در *مقالات*، نگاه شمس‌تبریزی به متابعت به مثابه معیاری جهت سنجش افراد و قضاوت در احوال و افکار ایشان است. نقد تفصیلی یا اجمالی یک بحث، گویای میزان حسّاسیت او نسبت به آن مطلب است. از دیدگاه شمس، متابعت ستون نگهدارنده‌ی شریعت و مایه‌ی قوام و بقای سلامت طریقت است. «مردی که او بوی متابعت بدیده باشد، منکر نشود و کافر نشود. این چه باشد؟ نصرانی و جهودی به باشد» (همان، ۶۸۰).

همچنین آن را عامل رهایی از دام وسوسه‌ها و القائات شیطان بر می‌شمارد. در گفتگوی شیطان با عمر، از قول شیطان آورده که: «یا عمر! بدان خدای که ترا عزیز کرد به متابعت محمد، و از مَنَت خلاص کرد ...» (همان، ۲۳۳). از منظر شمس، آنان که انصاف می‌دهند راه نبی(ع) را برترین راه برمی‌شمارند و با وجود آن، در جستجوی راهی دیگر نخواهند بود (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۶۶۸).

شمس حـتّی پـا را از این فراتر می‌نهد و ضمن بیان مرارت‌ها و دشواری‌های متابعت می‌گوید در پهنه‌ی خلقت، حتّی انبیای اولوالعزم نیز آرزوی دنباله‌روی محمّد مصطفی در سر دارند. «این کوران

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

نمی‌بینند که موسی با آن عظمت، رب اجعلنی من أمه محمد می‌زند. یعنی مرا از اهل دیدار گردان» (همان، ۴۱۸). و نیز در موضعی دیگر چنین می‌آورد: «متابعت محمد کجا که موسی تمنای آن نیارد بردن، بلکه گوید مرا از فتراکیان او گردان» (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۲۸۴). زمانی عمر خطّاب، بخشی از تورات را مطالعه می‌کرد و محمّد(ص) وی را مشاهده کرد، گفت: «اگر صاحب تورات زنده بود اکنون متابعت من می‌کرد» (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۸۴). حتّی در سخنی شگفت، به مدّعی می‌گوید: اگر پیرو محمد (ص) هستی، او به معراج رفت، تو هم برو. در پی او، جهد کن تا قرارگاهی در دل صاحب کنی» (همان، ۶۴۵).

از خصیصه‌های جالب توجّه شمس، نگاه ویژه و مخصوصی است که به مقوله‌ی «اسقاط تکلیف» و ترک ظواهر شریعت دارد. برخلاف برخی از صوفیان دیگر، او معتقد است که در هیچ مرتبه و مرحله‌ای تکالیف دینی از انسان ساقط نمی‌شود؛ به این دلیل که سیر کمال و پیشرفت انسان در مدارج روحی نامتناهی است. شمس با براهین و دلایل منطقی محاجّه کرده چنین می‌گوید:

> گروهی پنداشتند که با حضور قلب از نماز بی‌نیازند و به زعم ایشان، جستجوی وسیله پس از نیل به مقصود قبیح است. باید از ایشان پرسید آیا این کمال که شما را حاصل شده حضرت رسول(ص) را حاصل شده بود یا خیر؟ اگر گوید نشد، گردنش بزنند و بکشندش، و اگر گوید آری حاصل شده بود، گوئیم پس چرا متابعت نمی‌کنی چنین رسول کریم بشیر نذیر بی‌نظیر السراج المنیر؟ (شمس‌تبریزی،۱۳۹۱: ۱۴۰)

وجود پیروان این نظریه و طرفداران این طرز تفکّر است که در جایی دیگر این چنین شمس را بر می‌آشوباند و خطاب به این قوم چنین می‌گوید: «چند چند همچنان می‌گویی که من از محمد مستغنی‌ام، به حق رسیده؟! حق از محمد مستغنی نیست! چگونه است؟» (همان، ۳۲۰). از دیگر جنبه‌های نقّادی افراد توسّط شمس تبریزی بحث صحو و سکر است. شمس معتقد است اگر صوفی در عالم سُکر، مطلبی ناروا بر زبان آرد و در عالم صحو آن را منکر گردد، خداوند بر او می‌بخشاید. حتّی زمانی که شطّاحی‌های بایزید، لحن سخن وی را به گستاخی و عتاب می‌کشاند، باز بر این نکته تأکید ورزیده می‌گوید:

> ضلَّ مَن قال: سبحانی ما أعظمَ شأنی. یعنی این حق می‌گفت؟ حق چگونه متعجب باشد از مُلک خود؟ تعجب چون جایز بود؟ این گوینده او بود. اما ازو نگیرد که بی‌خود بود. چون بخود آمد، مستغفر بود (همان، ۶۵۷).

می‌بینیم که موضع شمس در قبال شطح‌گویی‌ها و طامات ـ که گهگاه بر زبان صاحبان کرامت جاری می‌شده است ـ کاملاً انتقادی و بی‌شباهت به نظر غالب اهل تصوّف است. در زبان رایج بین صوفیان، «وحدت وجود» و «وحدت شهود» دو تعبیر برای یک معنا نیستند و یک فرق اساسی با هم دارند.

وحدت وجودی به راستی می‌پندارد که وجود یکی است؛ هم در سکر و هم در صحو. حال آنکه وحدت شهودی فقط در حال سکر و مستی چنین دریافتی از وجود دارد و در حال هوشیاری به رعایت ادب حساب خود را از خدا جدا می‌کند و از بندگی که نزد او بالاترین مقام است، پا فراتر نمی‌نهد. چه بسا که عالم مستی همان باشد که شمس تبریزی از آن به «انانیت پنهان» تعبیر نموده معتقد است کثیری از مشایخ

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

به این گرفتاری مبتلا بوده‌اند که «انانیت‌های پنهان، ایشان را بند کند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۵۸).

## مفهوم متابعت در کلام صوفیه

متابعت (پیروی) واژه‌ای برآمده از قرآن کریم بوده که مشتقات آن در حدود دویست موضع از این کتاب آسمانی آمده است. ابن‌کثیر منظور از «سبیل الرشاد» در قرآن را متابعت از نبی(ص) می‌داند (۱۹۹۷: ۲ /۹۱). متابعت را می‌توان مقابل اباحه برشمرد. ابن‌عطا بر آن است که هیچ مقامی برتر از متابعت نیست (قشیری،۱۳۷۴: ۶۵). جنید ادّعای اباحتیان را بدتر از زنا و دزدی دانسته (همان، ۵۱) و هجویری (۱۳۷۵: ۲۷۵) آنان را ملحد معرّفی کرده برآن است که در هیچ مقامی از مقامات سلوک، هیچ یک از ارکان تکالیف شرعی ساقط نمی‌شود. صاحب شرح تعرّف، تصوّف را منقسم به سه قسم می‌داند که یکی از آنها عبارت است از: متابعت رسول در شریعت (مستملی،۱۳۶۳: ۱ /۲۱۹). شمس تبریزی با تأکید بر اینکه متابعت، صرف اقامه‌ی ظواهر شریعت نیست، می‌گوید: «متابعت آن است که از امر ننالد و اگر بنالد ترک متابعت نگوید» (۱۳۹۱: ۱۱۹). صاحب عوارف متابعت رسول را بر همه ی آدمیان واجب می‌داند، امّا معتقد است صوفیان در متابعت مخصوص و ممتازند (سهروردی،۱۳۷۵: ۱۲۱).

به اعتقاد ابوعطا هیچ مقامی برتر از مقام متابعت دوست در فرمان‌ها و افعال‌ها و اخلاق‌های او نیست (قشیری،۱۳۷۴: ۶۵). ابوبکر رازی عالم را کسی می‌داند که متابعت علم کند و بدان کار کند و اقتدا کند به سنّت‌ها؛ اگرچه علم وی اندک بود (همان، ۶۶). به نظر عین‌القضاه شرط رسیدن از تابعی به متبوعی قدم نهادن درمسیر متابعت از سنّت پیامبر(ص) است (همدانی،۱۳۷۷: ۲ /۹۰).

به عقیده‌ی غزّالی، چون محال است که انسان با عقل و اجتهاد خود راه صحیح را ـ که گاهی به سبب غلبه‌ی هوا شائبه‌آلود می‌شود ـ تشخیص دهد، چاره‌ای جز متابعت ندارد (۱۳۸۳: ۱ /۶۴). شاه شجاع معتقد است متابعتِ ظاهر شریعت، فراست را در پی دارد (همان، ۶۱). به عقیده‌ی ذوالنّون، علامت دوستی خداوند متابعت کردن دوست خدای [محمّد(ص)] است (همان، ۱۴).

رشیدالدّین میبدی مجموع دین را مبتنی بر دو اصل استماع و اتّباع [متابعت] می‌داند (میبدی،۱۳۷۱: ۷ /۱۹۵). علاءالدّوله سمنانی استقامت در متابعت را شرط دیدن حقایق و تبدیل حسن‌ظن به علم‌الیقین، علم‌الیقین به عین‌الیقین، عین‌الیقین به حقّ‌الیقین و بالاخره تبدیل ایمان غیبی به ایمان شهودی دانسته است (۱۳۸۳: ۱۶). صاحب *مرصادالعباد* باب‌هایی در اهمّیت شریعت و پیروی از رسول دارد و آن را پزشکی دل می‌شمارد (نجم‌رازی،۱۳۸۹: ۳۹۶). و سرانجام پیر هجویر در نقد و تحلیل ملامت و اقسام آن، این گرایش فکری را تا آنجا معتبر می‌شمارد که به خروج از متابعت منجر نشود (هجویری،۱۳۷۵: ۷۳). پس دانسته شد که این مفهوم در نزد کبار صوفیه از جایگاهی رفیع برخوردار بوده و اتّباع و التزام به سنّت، مورد تأکید و تأیید بیشتر اهل طریقت بوده است.

## شمس و نقد ابن‌عربی

محیی‌الدّین ابن‌عربی به اعتقاد برخی، بزرگ‌ترین عارف جهان اسلام به شمار است. بینش معرفتی وی بر کشف و الهام بنا نهاده شده و با این حال جایگاه خردورزی و عقل در نظام اندیشگی وی ملحوظ است.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مبانی وحدت وجود ابن عربی از سخنان عارفان بزرگ مانند بایزید بسطامی و حسین منصور حلّاج أخذ شده که شیخ طریقت آنها را دنبال کرد و از وحدت وجود سر برآورد. تأثیر آرای ابن‌عربی حتّی تا به امروز در گستره‌ی جهان اسلام احساس می‌شود. گذشته از نظریه‌ی وحدت وجود، نظریه‌ی حقیقت محمّدیه نیز از ابتکارات و نوآوری‌های شیخ اکبر به شمار می‌رود که تا به امروز محلّ بحث و بررسی‌های فراوان مخالفان و موافقان بوده است.

آن گونه که از بررسی آثار محیی‌الدّین و به ویژه روح‌القدس بر می‌آید، اندیشه‌ی این عارف دست کم یک بار دستخوش دگرگونی جدّی شده که خود ابن‌عربی از روزگار پیش از این تحوّل با اصطلاح ایّام الجاهلیه یاد کرده است (عداس،۱۳۸۷: ۸۳). تازگی و شگفتی آرای محیی‌الدّین سبب شد تا فقیهان و به ویژه فقهای امامیه در قبال مواضع وی به دو گروه تقسیم شوند. عدّه‌ای و از جمله میرداماد و ملاصدرا، ابن‌عربی را منبع فیض و الهام بدانند و برخی وی را تا مرز زندقه به عقب برانند. ابن‌عربی تصوّف را این گونه معنا می‌کند: «الوقوف مع آداب الشریعه ظاهراً و باطناً، و هو الخلق الإلهی» (۱۴۲۱: ۱ /۵۷۰). در مقالات از ابن‌عربی تحت عنوان «شیخ محمد» یاد می‌شود: «... شیخ محمد هم تسلیم کرد، بحث نکرد. اگر بحث می‌کرد فایده بیش می‌بود؛ زیرا بایست بود مرا که او بحث کند» (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۱۱۹).

یکی از موارد اختلاف شمس تبریزی با ابن‌عربی این است که شیخ محمّد معتقد است عرصه‌ی سخن بس فراخ است و هر که خواهد چندانکه می‌خواهد می‌گوید. امّا شمس تبریزی برخلاف او معتقد است عرصه‌ی سخن بس تنگ و عرصه‌ی معنی فراخ است (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۹۶). شمس در جایی دیگر بر گروهی از کبار صوفیه شمشیر انتقاد کشیده می‌گوید:

> آن سخن که دی می‌رفت چه جای ابایزید و جنید، و آن حلاج رسوای استاد نیز؛ افتاده است، برگیریدش. که ایشان بر تن او [ابن‌عربی] مویی نباشند، و آن ابوسعید و آنکه دوانزده سال بیخ گیاه می‌خورد، که اگر صد هزار سال بیخ گیاه خورد آن ره که او برگرفته بود به این سخن بوی نبردی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۶۱).

عتاب شمس با صوفیانی که ترک شریعت گفته‌اند از این هم شدیدتر است و ایشان را در ردیف عوام و پایین‌تر از ایشان می‌نشاند: «این عوام که پنج نماز کنند از عذاب خلاص یابند. وای بر ایشان که متابعت محمد را رها کرده‌اند» (همان، ۲۱۷). ابن‌عربی به لحاظ مناظرات و ارتباطات مستقیمی که با شمس داشته و حتّی شمس علم و بزرگی و دانش او را می‌ستاید، در این میان جایگاهی ویژه دارد. شمس، بزرگان زمان را در برابر وی به مثابه «خرده ریزهایی می‌داند که از چرخه نخ ریسی در زیر دست و پای نخ تاب فرو می‌ریزد» (موحّد، ۱۳۸۷: ۱۰۰). امّا حتّی صاحب *فتوحات مکیه* ـ که نزدیک به بیست بهار بیش از شمس زندگی را به تماشا نشسته است ـ از آماج نقد بی‌پروای وی مصون نماند و این چنین شنید که: «شگرف مردی بود شیخ محمد، اما در متابعت نبود. یکی گفت: عین متابعت خود آن بود. گفتم: نی، متابعت نمی‌کرد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۹). گرچه حدّت سخن به تیزی سخنانی که در باب حلّاج رفته است، نیست امّا باز هم می‌توان ترشرویی شمس را نسبت به سلوک ابن‌عربی مبنی بر عدم رعایت کامل متابعت مشاهده نمود.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

از نگاه او، ابن‌عربی نمونه‌ی کسانی است که ظاهر متابعت را به جای آورده معنای آن را ترک کرده‌اند. «وقت‌ها شیخ‌محمد سجود و رکوع کردی و گفتی: بنده اهل شرعم. اما متابعت نداشت. مرا از او فائده بسیار بود، اما نه چنانکه از شما» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۴). در جایی دیگر ضمناً لب به نکوهش وحدت وجود گشوده چنین می‌گوید:

> شیخ‌محمد بن‌عربی در دمشق می‌گفت که محمد پرده‌دار ماست! می‌گفتم: آنچه در خود می‌بینی در محمد چرا نمی‌بینی؟ هر کسی پرده‌دار خود است. گفت: آنجا که حقیقت معرفت است، دعوت کجاست؟ و کن و مکن کجاست؟ گفتم: آخر آن معنی او را بود و این فضیلت دیگر مزید. و این انکار که تو می‌کنی بر او، و این تصرف، نه که عین دعوت است؟ (همان، ۲۹۹).

از مجموع آنچه گفته شد چنین بر می‌آید که متابعت در مسلک عارفانه‌ی شمس چنان جایگاه برجسته‌ای دارد که حتّی مراعات شیخ اکبر را نمی‌کند و نظریه‌ی مهم وحدت وجود را به بوته‌ی نقد می‌کشاند.

## شمس و نقد اوحدالدّین کرمانی

ابوحامد اوحدالدّین کرمانی یکی از ملامتیان نامی است که صحبت شیخ محی‌الدّین عربی را دریافته و شیخ مذکور در موضعی از کتاب *فتوحات مکّیه* در وادی ذکر او شتافته ... وفاتش در سنه‌ی ۶۳۵ بوده است (هدایت،۱۳۸۵: ۵۷). صاحب *رساله‌ی سپهسالار* شیخ را با صفاتی چون موحّد مدقّق عارف کامل فقیر ربّانی (سپهسالار،۱۳۲۵: ۲۵) ستوده است. شیخ أبوحامد در *آثارالبلاد*، شیخ مبارک صاحب کرامت و دارای شاگردان معّرفی شده است (قزوینی،۱۹۹۸: ۲۴۸). از اوحد قصیده‌های مشهور در یک‌صد و چهارده بیت بر جای مانده که در آن لُبّ عقاید خود را بیان کرده است (همایون‌فرخ،۱۳۶۱: ۱ /۶۳۵). این شیخ، با واسطه، مراد خواجه حافظ نیز هست (همان، ۲ /۳۷۳). مولانا در دمشق با پیر کرمان ملاقات داشته است. این سخن مولانا در حق وی مشهور است که شیخ اوحدالدّین در عالم، میراثِ بد گذاشت. فلَهُ وِزرُها و وزرُ من عمِل بِها (افلاکی،۱۳۶۲: ۴۴۰).

شیوه‌ی اوحد در طریقت مبتنی بر عشق به مظاهر و تجلیات جمال است. در آینه‌ی وجودی امثال عین‌القضاه و فخرالدّین عراقی و اوحدکرمانی «جمال ظاهر، آینه طلعت غیب و مظهر جمال الهی است و بنیاد طریقت را بر اساس زیبایی دوستی متکی ساخته به تمام مظاهر زیبایی، از جمله و خاصه صورت زیبا عشق می‌ورزیده‌اند و به همین اندازه نیز بسنده نکرده گاه در برابر زیبارویان در کوی و برزن به سجده می‌افتادند و شاهدان را نماز می‌بردند» (ستاری،۱۳۷۴: ۱۹۱). اوحدالدّین به شاهدان میلی وافر داشته (شمیسا،۱۳۸۱: ۱۰۶) و به تمایلات صورت‌پرستی منسوب بوده است (زرین‌کوب،۱۳۸۷: ۲ /۹۱۲).

داستان چاک نمودن گریبان نوجوانان توسّط سرسلسله‌ی فرقه‌ی اوحدیه به هنگام سماع مشهور است. نویسنده‌ی *حبیب‌السّیر* نیز از میل بسیار وی به دیدار جوانان ساده عذار سخن گفته است (خواندمیر،۱۳۳۳: ۳ /۱۱۶). افلاکی در *مناقب‌العارفین* نظر مولانا را درباره‌ی اوحدالدّین چنین نقل می‌کند: «روزی در

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

بندگی مولانا حکایت شیخ اوحدالدین‌کرمانی ـ رحمه اللّه علیه ـ می‌کردند که مردی شاهدباز بود اما پاک‌باز بود و چیزی نمی‌کرد. فرمود: کاشکی کردی و گذشتی...» (۱۳۶۲: ۴۳۹). نباید از یاد برد که تصوّف عاشقانه یا مکتب ایرانی عرفان عاشقانه در مقابل تصوّف عابدانه، جز جمال‌پرستی بعضی صوفیه است (ستاری،۱۳۷۴: ۱۹۱). ولی مرزهای ناپیدا و باریکی که میان رویکرد عاشقانه‌ی عرفان با مکتب جمال‌پرستان قابل ترسیم است، سبب می‌شود تا نگاه زُهّاد به این دو مقوله نگاه یکسان و آمیخته با ردع و انکار و تشکیک بوده باشد.

سماع مانند جمال در شیوه‌ی اوحد جایگاه برجسته‌ای دارد. به طور کلّی «در نگاه صوفی سماع تریاق هر بیماری است. موجب می‌شود که جان بی‌قرار، آزادی نوی را تجربه کند؛ آزادی‌ای که جان را از این زندان آب و گل بیرون می‌کشد و بدین ترتیب به جان بی‌قرار، آرامش می‌بخشد» (شیمل،۱۳۸۲: ۳۰۸). درباره‌ی او می‌خوانیم که:

> شیخ در سماع می‌باشد و زیبارویان بسیار حاضر باشند. آن شب ذوق‌ها بسیار می‌کند، سر، باز می‌کند و ... در وجد و حالت است. تردیدی نیست که این همان شهوانیت ظریفی است که خود را از خلال این نظریه‌ها و توصیف‌ها و اشعار آشکار می‌کند و گواه استوار این پیش نهاده، این است که عارفانی دیگر با نظریه اوحدالدین کرمانی مخالف بوده‌اند (دستغیب،۱۳۶۷: ۴۳۷).

شمس نیز به مانند مولوی در دمشق بود که اوحدالدّین را ملاقات کرد. این جمله‌ی شمس که: «مرا شیخ اوحدالدین‌کرمانی به سماع بردی و تعظیم‌ها کردی. باز به خلوت خود درآوردی. روزی گفت: چه باشد اگر با ما باشی؟ گفتم به شرط آنکه آشکارا بنشینی و شرب کنی پیش مریدان و من (همایون‌فرخ،۱۳۶۱: ۲ /۳۷۳) از مؤانست آن دو حکایت دارد. امّا گویا شمس طریقه‌ی اوحد را چندان نپسندیده و این سخن اوحدالدّین را که «کفر و اسلام بر ما یکی است»، نقد نموده جنید را بر اوحد ترجیح می‌دهد. به جز این گویا موضوعی شخصی نیز در کار است. کما اینکه در جایی سربسته می‌گوید: «آنچه ایشان را غیرت بود که اگر او نبودی، مولانا با ما خوش بودی» (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۷۲). در یک نگاه کلّی می‌توان گفت که آنان که با روش اوحد موافق نبوده‌اند، عقیده داشتند: «به حکم آنکه چون متعلّق حمد که احسن است یا احسان غیر او را نیست، لاجرم جمیع محامد را رجوع به حضرت اوست. پس در هرکه حسنی مشاهده کنی یا احسانی معاینه ببینی، پرتو حسن وی باشد (اوحدالدین‌کرمانی،۱۳۶۶: ۷۷).

## شمس و نقد حلّاج

*تذکرة‌الاولیا* عارف شوریده‌ی قرن سوم هجری را این گونه معرّفی می‌کند:

> آن قتیل‌اللّه فی سبیل اللّه، آن شیر بیشه تحقیق، آن شجاع صفدر صدّیق، آن غرقه دریای موّاج، حسین بن منصور حلّاج ـ رحمه‌اللّه‌علیه ـ کار او کاری عجب بود و واقعات غرایب که خاصّ او را بود، که هم در غایت سوز و اشتیاق بود و هم در شدّت لهب فراق، مست و بی‌قرار و شوریده روزگار بود و عاشق صادق و پاکباز (عطار،۱۳۸۶: ۵۰۹).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

به جز آنچه در مجموعه‌ی آثار حلّاج به چاپ رسیده، ظاهراً تصانیف دیگر نیز داشته که امروزه در دست نیست. وی با عارفان نامداری چون سهل تستری، عمرو بن‌عثمان مکّی و جنید مصاحبت داشته (ماسینیون، ۱۳۵۸: ۴۳) و با ابوالحسین نوری و شبلی نیز آشنا گردید (زرین‌کوب،۱۳۶۹: ۱۳۵). از زندگی ابوالمغیث حسین‌بن‌منصور (۳۰۹ – ۲۴۴) چیز زیادی نمی‌دانیم. افلاکی و سپهسالار در این باره تقریباً سکوت کرده‌اند.

تذکره‌ها و منابع تصوّف نیز همانگونه که دیدیم، غالباً از تنسیق‌الصّفات ادبی گامی فراتر ننهاده‌اند. آشناترین فصل زندگی حلّاج، فصل آخر آن است. مرگ جانسوز حلّاج با آن فضای غم بار و شکوهمندی که عطّار ترسیم می‌کند، از این مرد شگفت، چهره‌ای جاودانه ساخته است. عطّار گفتگوی کوتاه جنید و حلّاج را این گونه بیان کرده است: «... جنید جواب نداد و گفت: زود باشد که سر چوب پاره سرخ کنی. حسین گفت: آن روز که من سر چوب پاره سرخ کنم، تو جامه اهل صورت پوشی (عطار،۱۳۸۶: ۵۰۹).

حلّاج سفرهای فراوان داشته و جهت تبلیغ قرامطه تا کرانه‌های سند پیش رفته است. حلّاج نیز به مانند شمس از منتقدان صوفیه‌ی زمان خود بوده است. در بازگشت از عراق به اهواز، خرقه‌ی صوفیانه بر خاک افکند و صوفیان ریاکار را رسوا کرد (ماسینیون،۱۳۵۸: ۲۴). حلّاج به نقل از راویانی مجعول و سلسله‌ی رُواه غیرمعهود و البتّه به شیوه‌ی محدّثان از قول یاقوت احمر، ضیاء مخمّر، صورت کاینه و شأن مشهود ـ که هرکدام از آنها نزد صوفیان نماد اموری مانند نفس کلّی، رؤیت اشیاء و صور عالم است ـ سخنی از خداوند نقل می‌کند که فرموده است: هر که متجلّی شود به اسماء و صفات ما و از مصطفی متابعت کند به خلق قدیم متحسن شود و به خلق سید متخلق (حلّاج،۱۳۷۹: ۱۱۲).

شمس در چند موضع از *مقالات* از حلّاج یاد کرده است. این یادکردها شامل ستایش‌ها و نیز انتقادات او از حلّاج است. نخست اینکه شمس، حلّاج را در شمار آن دسته از مردم می‌داند که در شک مانده‌اند (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۷۷). از این گذشته، حلّاج در نگاه وی پرچمدار و مقتدای جماعت تارک شریعت و متابعت مصطفی شناسانده شده، آشکارا بیان می‌دارد که سزای تارکان متابعت و ظاهر شریعت یا توبه است یا مرگ. «عیب از آنِ بزرگان بوده است که از سر علت سخن‌ها گفته‌اند: أناالحق، و متابعت رها کرده‌اند و در دهان اینها افتاده است. اگر نه این‌ها چه سگ‌اند که آن سخن گویند؟ اگر مرا امر بودی اینها را یا کشتن یا توبه» (همان، ۲۱۰). معلوم شد که در مواجهه با منصور حلّاج نیش زبان شمس بیشتر می‌شود. وی معتقد است که شمس معتقد است حق هرگز اناالحق نمی‌گوید (همان، ۱۸۵) و با این جمله، شعار مشهور حلاج را زیر سوال می‌برد؛ چه، اگر حلّاج از حقیقت حق آگاه بود، بی‌پروا اناالحق نمی‌گفت.

سخن حلّاج از سر علّت (بیماریِ جهل) از دهان وی خارج شده و ترک متابعت گفته است. شمس در بررسی دلایل این سخن حلّاج، مراتب و مقامات سلوک را یادآور می‌شود. او معتقد است حلّاج به تصوّر آن که وارد عالم ربّانی شده است، این کلام را بر زبان رانده و حال آنکه هنوز عالم روح، خود را تمام و کمال به وی نشان نداده بود.

> در عالم روح طایفه‌ای، ذوقی یافتند، فرود آمدند، مقیم شدند و از ربانی سخن می گویند. اما همان عالم روح است که ربانی می‌پندارند. مگر فضل الهی درآید، یا جذبه‌ای از جذبات،

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

> یا مردی که او را بغل بگیرد از عالم روح به عالم ربانی کشد، که در متابعت درآی که این لطیفه‌ای دیگر است، چه فرو آمدی آنجا؟ منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود، و اگر نه اناالحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟ این انا چیست؟ حرف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی؟ نون کی گنجیدی؟ (همان، ۵۲۹).

بنابراین منطقی و موجّه به نظر می‌رسد که در برابر، شطح‌گویی‌های چهره‌های بزرگی مانند بایزید و حسین منصور حلّاج را نشان انانیت بداند. «ازین، بوی سخن ما می‌آید. اناالحق سخت رسواست، سبحانی پوشیده تَرَک است. هیچ کس نیست از بشر که در او قدری از انانیت نیست» (همان، ۶۲۱). همچنین شمس در جایی دیگر علاوه بر تعریضی که به قول مشهور حلّاج دارد، تأکید می‌کند که کسانی که خود را حق پنداشته‌اند و از خدایی مافوق وجود خود غفلت ورزیده‌اند از طریق صحیح متابعت راه گم کرده‌اند و در تیه کبر سرگردان شده‌اند.

> حاصل با محمد جز به اخوت نمی‌زنم، به طریق اخوت و برادری می‌باشم؛ زیرا فوق او کسی هست. آخر خدای نرفت. وقتی باشد که ذکر بزرگیشان کنم. از روی حرمت داشت و تعظیم، نه از روی حاجت. مقام هوالحق از أناالحق عالی‌تر است بسیار (همان، ۲۴۲).

> همچنان که پیشتر اشارتی رفت، شمس معتقد است انسان در ذات وجود خویش مایه‌ای از انانیت دارد و هنر سالک این است که بر این خصلت درونی تفوّق جوید. «رسول کائنات فریاد می‌زند: أحینی مسکیناً و أمتِنی مسکیناً، تو انانیت چرا در خود می‌آوری؟ چون انانیت رها کرد پیش رفت» (همان، ۶۵۶).

## نتیجه‌گیری

شمس تبریزی بر خلاف بسیاری از منابعی که به توصیفات کلّی و مبهم درباره‌ی شخصیت فکری و روحی مشایخ صوفیه بسنده کرده‌اند، بر اساس معیارها و میزان‌هایی که بدون تردید یکی از مهم‌ترین آنها مفهوم متابعت است، به نقد و بررسی دقیق افکار و اقوال بزرگان تصوف پرداخته است. متابعت در نظر او به متابعت صوری و معنوی از پیامبر اسلام قابل تقسیم است و آنچه در دیدگاه او اهمّیت بیشتری دارد، متابعت معنوی و روحی از پیامبر است.

شمس، صوفیان مورد بحث در این مقاله را در چند موضع از *مقالات* مورد انتقاد قرار داده و با معیار متابعت، خطا بودن قول و فکر آنها را در مباحثی مانند صحو و سکر، شطح گویی، اسقاط تکلیف و جز آن نشان داده است. به عنوان نمونه شطح‌گویی حلّاج و بایزید را دور از روش پیغمبر و اعتراف او به درنیافتنِ کُنه معرفت حق تعالی دانسته است. همچنین او ضمن بزرگداشت ابن‌عربی، برخی افکار او را که احتمالاً از آنها بوی وحدت وجود (با تلقّی خاصّی که ابن‌عربی از آن داشته) استشمام می‌کرده است، ناسازگار با متابعت رسول می‌یافته است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

## منابع


ـ ابن‌عربی، محیی‌الدین، (۱۴۲۱هـ)، مجموعه رسائل ابن‌عربی، دارالمحجه‌البیضاء، بیروت.
ـ ابن‌کثیر، أبوالفداء إسماعیل، (۱۹۹۷)، البدایه والنهایه، تصحیح عبدالله الترکی، دار هجر للطباعه والنشر، جیزه.
ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، دنیای کتاب، تهران، چاپ دوم.
ـ اوحدالدین‌کرمانی، حامد، (۱۳۶۶)، دیوان رباعیات اوحدالدین‌کرمانی، به کوشش احمد ابومحبوب، سروش، تهران.
ـ جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۵)، نفحات الانس، محمود عابدی، اطلاعات، تهران.
ـ حلاج، حسین بن منصور، (۱۳۷۹)، مجموعه آثار حلاج، یادآوران، تهران.
ـ خواندمیر، غیاث‌الدین، (۱۳۳۳)، تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد البشر، تصحیح جلال‌الدین همایی، خیّام، تهران.
ـ دستغیب، عبدالعلی، (۱۳۶۷)، حافظ شناخت، نشر علم، تهران.
ـ ذکاوتی‌قراگزلو، علیرضا، (۱۳۹۰)، بازشناسی و نقد تصوف، سخن، تهران.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۰)، پله پله تا ملاقات خدا، نشر علمی، تهران، چاپ سی و یکم.
ـ_____، (۱۳۶۹)، جستجو در تصوف ایران، امیرکبیر، تهران، چاپ چهارم.
ـ_____ (۱۳۸۷)، سرّ نی، نشر علمی، تهران، چاپ هفتم.
ـ سپهسالار، فریدون بن‌احمد، (۱۳۲۵)، رساله سپهسالار، تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، چاپخانه اقبال، تهران.
ـ ستاری، جلال، (۱۳۷۴)، عشق صوفیانه، نشر مرکز، تهران.
ـ سمعانی، احمد، (۱۳۸۴)، روح‌الأرواح فی شرح أسماء الملک الفتاح، علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم.
ـ سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۸۳)، مصنفات فارسی سمنانی، علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم.
ـ سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۵)، عوارف‌المعارف، علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم.
ـ شمس‌تبریزی، محمد بن علی، (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، خوارزمی، تهران، چاپ چهارم.
ـ شمیسا، سیروس، (۱۳۸۱)، شاهدبازی در ادبیات فارسی، فردوس، تهران.
ـ شیمل،آنه‌ماری، (۱۳۸۲)، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران.
ـ عداس، کلود، (۱۳۸۷)، درجستجوی کبریت احمر، ترجمه فریدالدین رادمهر، نیلوفر، تهران.
ـ عطار، فریدالدین، (۱۳۸۶)، تذکره‌الاولیا، انتشارات زوار، تهران، چاپ شانزدهم.
ـ غزالی، محمد، (۱۳۸۳)، کیمیای سعادت، علمی و فرهنگی، تهران، چاپ یازدهم.
ـ غنی، قاسم، (۱۳۸۶)، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، هرمس، تهران.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۷)، مولوی، انتشارات معین، تهران، چاپ سوم.
ـ قزوینی، زکریاء بن محمد، (۱۹۹۸)، آثار البلاد و اخبار العباد، دارصادر، بیروت.


Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ـ قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۷۴)، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی عثمانی، علمی و فرهنگی، تهران، چاپ چهارم.
ـ گوهرین، سیدصادق، (۱۳۶۸)، شرح اصطلاحات تصوف، زوار، تهران.
ـ ماسینیون، لویی، (۱۳۵۸)، قوس زندگی حّلاج، ترجمه عبدالغفور روان‌فرهادی، کتابخانه منوچهری، تهران، چاپ سوم.
ـ مستملی بخاری، اسماعیل، (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، اساطیر، تهران.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۹۰)، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، هرمس، تهران، چاپ پنجم.
ـ نجم‌رازی، (۱۳۸۹)، مرصادالعباد، ترجمه محمدامین ریاحی، علمی و فرهنگی، تهران، چاپ چهاردهم.
ـ هجویری، ابوالحسن‌علی، (۱۳۷۵)، کشف المحجوب، انتشارات طهوری، تهران، چاپ چهارم.
ـ هدایت، رضاقلی، (۱۳۸۵)، تذکره ریاض‌العارفین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
ـ همایون‌فرخ، رکن‌الدین، (۱۳۶۱)، حافظ عارف، بی‌نا، تهران.
ـ یوسف‌پور، محمدکاظم، (۱۳۸۰)، نقد صوفی، بررسی انتقادی تاریخ تصوف با تکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم هجری، روزنه، تهران.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

# رویکرد گفتارنوشت‌های صوفیانه به مقولهٔ فلسفه
# (بررسی و مقایسهٔ موردی *مقالات* شمس تبریزی و *معارف* بهاءولد)

سمیه اسدی[1]


## چکیده

گفتارنوشت‌های صوفیانه ـ به جهت اینکه غالباً بیانات پراکنده و مجالس عارفانی را نقل کرده‌اند که اغلب از پیروان طریق معرفت شهودی بوده‌اند ـ فلسفه را به‌دلیل تقابل عقل و دل و استدلال و شهود، مردود می‌دانند. چنان‌که شواهد فراوانی در دو متن تأثیرگذار و برجستهٔ این ژانر نوشتاری وجود دارد که نشان می‌دهد اغلب صاحبان گفتارنوشت‌های صوفیانه، نظر مساعدی نسبت به فلسفه ندارند و در بسیاری مواضع، بر مخالفت با آن و ناکارآمد بودن روش‌های استدلالی و فلسفی تصریح کرده‌اند.

بر این اساس، پژوهش حاضر با محور قراردادن دو متن از متون به‌نام و تأثیرگذار حوزهٔ گفتارنوشت‌های عرفانی، به تبیین رویکرد عارفان این حوزه نسبت به مقولهٔ فلسفه می‌پردازد. از آنجایی که شمس و بهاءولد دو تن از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین شخصیت‌های وابسته به مولانا بوده‌اند و هر دو نیز صاحب یگانه اثری در ژانر گفتارنوشت هستند، به بررسی آراء ایشان در باب فلسفه پرداختیم تا از این رهگذر مشخص کنیم که معرفت شهودی تا چه اندازه در مخالفت با رویکرد استدلالی تأثیر داشته است. تبیین شباهت‌های مفهومی موجود در اندیشهٔ شمس و بهاءولد در باب فلسفه و عقل ـ که البته آراء مولانا را در این زمینه بسیار تحت تأثیر قرار داده است ـ نیز از دیگر مضامین پژوهش حاضر است.


**واژگان کلیدی:** گفتارنوشت، معرفت شهودی، فلسفه، شمس تبریزی، بهاءولد.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ولایت ایرانشهر

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## مقدمه

هم‌قدم با تألیف و تدوین آثار بزرگ و معتبر و تعلیمی حوزهٔ عرفان، آثاری به تألیف درآمدند که به نحوی گزارش مجالس وعظ و تذکیر عرفانی هستند و بیشتر به حوزهٔ تجربیات و زندگی عرفانی شخص نویسنده مربوط می‌شوند. آثاری که در ادب فارسی به صورت مجموعه گفتارهایی با الهام از تعالیم و آموزه‌های دینی شکل گرفته و به نام «مجالس» یا «معارف» شهرت یافته‌اند، به نحوی که رستگار فسایی در انواع نثر فارسی از آنها ذیل مبحث «مجلس‌گویی و مجلس نویسی» (۱۳۸۰: ۲۵۰ – ۲۵۸) و با عناوینی چون «امالی» (۲۶۵)، «احوال مشایخ متصوفه» (۳۶۶ – ۳۷۰) و «مجالس و مقامات مشایخ صوفیه» (۳۹۴) یاد کرده و توضیحاتی مختصر در اینباره ارائه کرده است.

محمد غلامرضایی نیز در سبک‌شناسی *نثرهای صوفیانه*، این نثرها را به دو دستهٔ تعلیمی، تبلیغی و نثرهای تغزلی تقسیم کرده و ضمن توضیح هر یک، تذکره‌های صوفیان (مقامات و سیر)، معارف و مقالات و مجالس و داستان‌های رمزی و مکتوبات را ذیل متون تعلیمی و تبلیغی صوفیانه قرار داده است (۱۳۸۸: ۶۹–۶۷) موحّد اما با ذکر تفاوت‌های بارز گفتارنوشت‌های نثر عرفانی و دیگر آثار منثور، این نوع نوشتاری را این‌گونه شرح کرده است که:

> در میان آثار منثور، ژانر به‌خصوصی داریم که زیر عنوان مقالات، معارف یا ملفوظات و امثال آن شناخته می‌شود؛ مانند *مقالات* شمس‌تبریزی یا *معارف* برهان‌الدین محقق‌ترمذی. این‌ها هیچ کدام ریختهٔ قلم خود آن بزرگواران نیست؛ بلکه کلمات و مطالبی است که به تفاریق در اوضاع و احوال گوناگون بر زبان جاری شده و مریدان آن گفته‌ها را یادداشت کرده و در یک مجموعه گرد آورده‌اند (موحد، ۱۳۸۸: ۱۱۰).

در ایـن دست آثار، ضمن رعایت اسلوب بیان مجلس‌گویی، عرفا غالبا احوال و چگونگی محاسبهٔ نفس و اعمال و رفتار روزمرهٔ خود را یادداشت می‌کنند. تا جایی که موحد اذعان می‌دارد که:

> برخی از مشایخ صوفیه در محاسبهٔ نفس، اعمال و رفتار روزمرهٔ خود را در دفتری یادداشت می‌کردند و هنگامی که از امور روزانه فارغ می‌شدند، با مرور آن دفتر، به حساب اعمال خود می‌پرداختند؛ چنان‌که ابن‌عربی و سیف‌الدین باخزری بسیاری از وقایع روزانه و حالات جمیع عمر خود را در آثار خود پنهانی ثبت کرده‌اند (موحد، ۱۳۸۵: ۱۰۴–۱۰۳).

آنچه در معارف و معارف‌نویسی اهمیت دارد، این است که این دسته آثار صوفیه، گونه‌ای متفاوت هستند که نمی‌توان به راحتی آنها را ذیل عناوین تعلیمیِ صرف قرار داد.

> چرا که در این نوع آثار (معارف) حالات و تجارب اصیل و خودجوش عرفانی بر نقل قول برتری دارد و به همین دلیل به نظر می‌رسد که کتب معارف از لحاظ تاریخی و ادبی بخصوص برای تاریخ عرفان و نیز تاریخ زندگی برخی از شخصیت‌ها و عارفان محلّی، اهمیت به‌سزایی دارند و در خور توجه‌اند (نزهت، ۱۳۹۲: ۲۰۸).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

به طور کلی عنوان معارف و مقالات، به مجموعه سخنان و تقریرات مشایخ بزرگ صوفیه اطلاق می‌شود که اغلب آنها به قلم شاگردان و مریدانی نگاشته شده است که در مجالس این بزرگان حضور مستمر داشته‌اند. چنان‌که افلاکی در *مناقب‌العارفین* از *تقریرات* بهاءولد، شمس‌تبریزی، برهان‌الدین ترمذی و مولانا با عبارت «معرفت فرمودن» یاد می‌کند: «همچنان روزی خدمت معین‌الدین پروانه حضرت سلطان‌ولد را لابه‌ها کرد که البته می‌خواهم تا حضرت مولانا در خلوت به من معرفت فرماید» (افلاکی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۶۴).

کتب معارف، آثاری هستند که در پیوند با ادبیات دینی، رویکردها و دیدگاه‌های متفاوت و در عین حال ژرف و عمیقی را در باب آرا و افکار عرفانی ارائه می‌دهند و هدف اصلی مؤلفان آنها، انتقال دقیق اندیشه‌های اعتقادی و دینی بر اساس تجارب عرفانی خود، به صورت زنده به مخاطبان است. قدرت و مهارت مؤلفان کتب معارف، در ارائهٔ مفاهیم ذهنی بدین جهت است که آنان با تأمل در جهان خلقت و عالم غیب و شهادت نکته‌های باریک و ژرف عرفانی را با صراحت و جذابیتی وافر بیان کرده و اسرار، تفاسیر آیات قرآن، احادیث و دقایق عرفانی را چنان در تعابیر و جملات کوتاه و موجز می‌گنجانند که مخاطب نه تنها به خوبی آنها را درک می‌کند، بلکه از خواندن آن لذت زیادی می‌برد. جدا از شباهت‌هایی که این کتاب‌ها به رغم ژانر مشترکشان با هم دارند، هر یک از آنجا که برگرفته از تجارب شخصی و عقاید عرفانی گویندهٔ خویش هستند، به جهت سبک و اسلوب بیان شیوه‌ای خاص دارد که آن را از دیگر آثار هم‌ردیفش متمایز می‌سازد.

بر اساس مقدمات یادشده و اثبات این امر که نوشته‌های شمس و بهاءولد، هر دو از گفتارنوشت‌های صوفیانه‌ای هستند که اگرچه تحت دو عنوان مقالات و معارف جمع‌آوری و تدوین شده‌اند، اما اشتراکات فراوانی هم به جهت ساختار و فرم و هم به جهت رویکرد و محتوا دارند. به نحوی که می‌توان ردپای این اشتراکات را علاوه بر متن دو اثر و در آثار یکی از برجسته‌ترین شاعران و عارفان تاریخ ادب فارسی، یعنی مولانا که با هر یک از صاحبان آثار یادشده ارتباط نزدیک و تأثیرگذاری داشته، دنبال کرد.

تاکنون پژوهش‌های فراوانی در زمینهٔ بررسی تأثیر و تأثرات اندیشه و باورهای شمس و مولانا صورت پذیرفته است که هر یک به فراخور موضوع، روزنه‌ای تازه به شناخت این دو شخصیت و آثار آنها گشوده‌اند. در باب موضوع پژوهش حاضر نیز می‌توان به پژوهش‌هایی اشاره کرد که در قالب پایان‌نامه و مقاله به بررسی متون صوفیانهٔ گفتارنوشت و تحلیل جنبه‌های اشتراک و افتراق آنها پرداخته‌اند، همچنین پژوهش‌هایی که با محور قراردادن مقوله‌ای خاص، رویکرد این دست آثار را مقایسه و تحلیل نموده‌اند؛ چنان‌که محمد خدادادی و مهدی ملک ثابت در مقاله‌ای با عنوان «دیدگاه‌های شمس‌تبریزی در باب فلسفه و بازتاب آنها در مثنوی مولوی» به بازتاب دیدگاه‌های شمس دربارهٔ فلسفه در *مثنوی* پرداخته‌اند. تاکنون پژوهش مستقلی در زمینه بررسی و مقایسهٔ دیدگاه‌های دو تن از معلمان مولانا که تأثیر فراوان و چشم‌گیری در شکل‌گیری شخصیت و جایگاه این شاعر داشته‌اند، صورت نگرفته است، خاصه که این دو تن هر دو از سالکان و عارفانِ قائل به معرفت شهودی بوده‌اند که با بررسی اثر برجامانده از هریک می‌توان هم به اشتراکات فراوانی در باب لفظ و معنا دست یافت و هم رویکرد آنها را به مقولات و مضامین مختلف بررسی و مقایسه نمود، بنابراین پژوهش حاضر بر آن است تا با در نظرگرفتن ژانر

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مشترک *مقالات* شمس و *معارف* بهاءولد، به بررسی نگاه و رویکرد صاحبان این دو اثر، به مقولهٔ فلسفه و جایگاه فیلسوف بپردازد.

## بهاءالدین‌ولد و *معارف*

نامش محمدبن‌حسین خطیبی، مشهور به «بهاءولد» و ملقب به «سلطان‌العلما» است که با وجود بزرگی مقام، شیوهٔ منحصر به فرد در مشی عرفانی و الهیات خاصش، همواره در سایهٔ فرزند مشهور خویش ـ یعنی مولانا جلال‌الدین رومی ـ شناخته و تعریف شده است. بهاءولد پیش از آنکه واعظ و مفتی شهر باشد، عارفی شوریده است که با مشی و طریق خاص خود در مسیر عرفان قدمی ماندگار برداشته و عرفان، وعظ او را نیز رنگ و بوی ویژه‌ای بخشیده است. چنان‌که به بیان زرین‌کوب «وعظ‌هایش گرم و پر شور بوده، درس‌های پر جاذبه‌اش با آنچه در حوزهٔ درس علما و فقیهان دیگر معمول بود، تفاوت قابل ملاحظه‌ای داشته است».

در درس و وعظ با بی‌پروایی و زبان‌آوری که خاص او بود، به علمای سوء می‌تاخته و آنها را در خور ملامت می‌یافته است و از سویی دیگر صوفیان اکثر بلاد وخش به رغم فقیهان و قاضیان و امیران محل نسبت به او علاقهٔ بسیار نشان می‌دادند. اقوال و اطوار او نیز چنان با طریقهٔ صوفیان، از جمله پیروان شیخ کبری در خوارزم در ظاهر موافق به نظر می‌رسید که در اذهان برخی از اهل عصر به صورت یک شیخ صوفی از خلفای شیخ کبری تصویر شده است (۱۳۸۴: ۲۳ ـ ۲۲).

مشی بهاءولد در *معارف*، تصویرگر عارفی است که عرفان او با زهد و دین گره خورده است. موقعیت اجتماعی او به عنوان واعظ و مفتی شهر که مریدان فراوانی را گردش جمع کرده بود، سبب شده تا با شخصیتی دو بعدی از او مواجه باشیم. نوشته‌های وی نیز بر این امر صحه می‌گذارند که بهاءولد در کسوت فقیه و مدرس دین، متفاوت و حتی در تضاد با بهاءولد در پوشش عارفی شوریده و شیداست. در یک سو، واعظی زاهد مسلک قرار دارد که مجالس وعظ او مشحون از لطایف زاهدانه بوده و در سوی دیگر، عارفی شاعرپیشه که بیان و زبان عرفانش رنگ شعرهای ناب پارسی را به خود دارد.

شیوه و سبک نگارش *معارف* نیز یکی از مواردی است که بهاءولد را از دیگر نویسندگان حوزهٔ عرفان و حتی وعظنویسان و معارف‌نویسان متمایز می‌کند. نگرش منحصر به فرد او به معرفت الله و جهان‌بینی ویژهٔ وی به طور مشهودی از جملات و تعابیرش قابل درک و دریافت است و سبب شده عرفان او در ارتباطی تنگاتنگ با شهودی هنری، ملموس و محسوس باشد، چنان‌که حس‌آمیزی در شیوهٔ بیان وی از ویژگی‌های بارز و پربسامد بوده و به بیان شفیعی‌کدکنی، سبب شده او سعی در به چشیدن درآوردن تمام حواس داشته باشد (۱۳۹۲: ۴۸۱).

بنابراین حس، اصلی‌ترین عنصر عرفان بهاءولد است که در قالب مزه و لذت نمایان می‌شود و رسیدن به لذت و مزهٔ ذرات، غایت عرفان او است که در جای جای معارف به چشم می‌خورد. بهاءولد همچنین در بیان آنچه به خاطرش رسیده، شیوه‌ای آزادانه و شهودی را برگزیده که بسیار شایان توجه است؛ زیرا او آنچه را در سیاق عبارت به ذهنش خطور می‌کند، بی‌هیچ پروایی به زبان می‌آورد و در بسیاری مواضع، آن را الهام خداوند می‌خواند. تازگی، نزدیک بودن به زندگی (رئال بودن)، تغییر پرشتاب فضاها، فوران

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

بی‌واسطهٔ اندیشه و احساس، عدم تقید به زبانی علمی و فقاهتی، تأثیر فوق‌العادهٔ اندیشه‌ها و بداهه‌گویی‌ها و بداهه‌نویسی‌هایش که البته تحت سلطهٔ گونهٔ گفتاری اثر وی، یعنی شیوهٔ معارف‌نویسی شکل گرفته، آنچنان نکات نغز و مسحورکننده‌ای را خلق کرده که کسانی چون مرحوم فروزانفر و ذبیح‌الله صفا لذت خواندن *معارف* را با لذت حاصل از خواندن اشعار گرانبهای فارسی قیاس کرده و فضایی مشابه فضای شعر حافظ و عطار و سنایی برای آن قایل شده‌اند (صفا،۱۳۷۱: ۲/ ۱۰۲۲؛ فروزانفر، ۱۳۸۴: ۳۶).

فروزانفر، *معارف* را از عالی‌ترین نمونه‌های نثر شاعرانه خوانده و می‌گوید که چیزی نو در آن می‌بیند که خواننده به جای محدودشدن در مفاهیم فنی منظم و زبان حرفه‌ای تصوّف، محصور حس می‌شود و در جهانی خاص از شیوه‌های بیانی و تصاویری عرفانی پای می‌نهد و خود را در برابر اثری هنری می‌بیند که البته به قصد قبلی تصویر و بر اساس طرح جامعی پی‌ریزی نشده است (خطیبی بلخی، ۱۳۵۲: ۱/ مقدمه: د؛ فروزانفر، ۱۳۸۴: ۳۶) و همین ناتمام بودن و حالات طبیعی یادداشت‌های بهاءولد است که در کنار دیگر خصایص، جذابیتی ویژه به آن می‌دهد و به اعتقاد هلموت ریتر، نشان‌دهندهٔ عرفانی منحصر به فرد و درخور توجه است که شادی روحی حاصل از زهد آمیخته به جمال‌پرستی را با رگه‌هایی از «نرگسانگی» جلوه‌گر می‌سازد. چنانچه منظور ریتر از نرگسانگی، همان‌گونه که خود یادآوری می‌کند، همان درونمایهٔ نرگسانگی است که موجب می‌شود فرد، خود را حامل جمال الهی بداند. اگر چه که بهاءولد در هیچ موضعی از نوشته‌هایش مستقیما چنین ادعایی نداشته است، ریتر، بهاءولد را مظهر تسلیم و رضای یک قلب شاد می‌داند که همواره در کوشش برای غرق شدن در خلوت معنوی و رها شدن از عالم مادی است (نقل از مایر، ۱۳۸۵: ۲۹).

آنچه بیش از هر چیز در باب اندیشه و باور بهاءولد جلب توجه می‌کند، ذهن خلاق اوست که از هر چیز ساده، حتی رویدادهای عادی روزمره مثال‌هایی برای معانی متعالی می‌سازد و آنها را الهامات الله می‌داند. حتی با یک نگاه اجمالی به کتاب معارف می‌توان علاقه و ارادت او به الله را از ذکر مستمر این نام توسط وی دریافت؛ چرا که به گفتهٔ تفتازانی در *مطول* «تکرار، مذموم است، مگر نام حبیب و یاد و خاطره و ذکر هر آنچه بدو باز بسته است» (شریعتی، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۴۲)، بنابراین این تکرارها که حتی بی‌مطالعهٔ دقیق و با نگاهی سطحی به سطور به چشم می‌آیند، سخن از علاقه و اشتغال مدام وی به الله است و نشان از این امر می‌دهد که هرآنچه را بهاءولد با آن سر و کار دارد به الله منسوب می‌کند و همین امر سبب شده تا الهیات او و تصاویر و مثال‌هایی که در ارائهٔ اندیشه‌هایش بیان می‌کند برای همگان قابل درک باشد.

خدایی را که بهاءولد توصیف می‌کند خدایی است همراه و در معیّت مخلوق؛ بدبن معنا که خدا از منظر ذهن بهاءولد، بی‌مکان و توصیف‌ناپذیر است. او و پسرش، جلال‌الدین، به جای برتری جایگاه و مکان خداوند نسبت به مخلوق، او را ساری در عالم و آفریده‌هایش می‌دانند و به گفتهٔ فرانکلین دین لوئیس، بهاءولد و مولانا اگر چه وحدت‌وجودی نیستند، ولی دنیا را به گونه‌ای با الفاظ و تعابیری توصیف می‌کنند که با توحید مدرسی سازگار نیست (دین لوئیس، ۱۳۸۴: ۱۱۶).

به طور کلی و جدا از مضامین ناب عرفانی و الهیات خاص و منحصر به فرد و شیوهٔ بیان ویژهٔ بهاءولد در فرم و محتوای متن *معارف*:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

> بهاء فقیهی صوفی مشرب و واعظی بلندآوازه بود؛ چیره‌زبانی و اصراری که در امر به معروف و نهی از منکر نشان می‌داد، عدهٔ زیادی را در بلخ و سایر شهرهای خراسان مرید او کرده بود. مریدان که با شوق و علاقه در بلخ و وخش و سمرقند و دیگر شهرها در مجالس او حاضر می‌شدند او را غیر از یک واعظ نام‌آور، به چشم یک عالم بی‌مانند و یک شیخ کامل تلقی می‌کردند (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۲۹).

او علوم دینی مانند تفسیر قرآن را نیز تدریس می‌کرد. عربی می‌دانست، اما به طور معمول، تدریس به زبان فارسی برایش راحت‌تر بود. سخت در قید احکام شرع و اصول اعتقادی دین بود و ضمن رعایت آنها، از کسانی که احکام و اصول شرع را رعایت نمی‌کردند، بیزار بود و در نهایت، اگر بخواهیم با یک جمله موقعیت بهاء را توصیف کنیم باید به این سخن زرین‌کوب اشاره کنیم که «زندگی او در خارج خانه زندگی یک واعظ متشرع و در داخل خانه زندگی یک صوفی عارف بود» (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۲۴).

## شمس تبریزی و *مقالات*

شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد، از خاندانی تبریزی بود. از کودکی طبعی متمایل به پارسایی داشت. اگرچه مریدی و شاگردی شیخ ابوبکر سله‌باف تبریزی را پذیرفت، اما به جهت روح و باطن افزون‌طلب و تعالی‌جوی در یک مرحله متوقف نشد و به مصاحبت با یک شیخ بسنده نکرد و در طلب مراد و پیری کامل به سیر و سفر پرداخت. گمان می‌رود که به جهت همین سفرهای فراوان او را «شمس پرنده» نامیدند. او به مقام و منزلت خویش چندان اعتماد و اعتقاد داشت که شنوندهٔ دشنام خود را نیز سعادتمند می‌دانست.

شمس، انسانی غریب، نادر و کم‌مانند و مجموعه‌ای از اضداد بود. در جستجوی سنگ صبوری بود که راز خود را به وی بسپارد و مانند آیینه‌ای باشد تا خود را در وی ببیند. به اذعان فروزانفر پیش از آنکه شمس‌الدین در افق قونیه و مجلس مولانا نورافشانی کند، در شهرها می‌گشت و به خدمت بزرگان می‌رسید و گاهی مکتب‌داری می‌کرد، اما از پذیرفتن مزد کار خود امتناع می‌کرد. وی در سال ۶۴۲ و در سن شصت سالگی به قونیه وارد شد و سرانجام بعد از گذرها و نظرهای بسیار، مولوی را که حدود چهل سال داشت، یافت و او را منقلب ساخت و آنچه آموختنی بود به وی آموخت. انجام کار وی به‌درستی معلوم نیست و سال غیبتش بالاتفاق ۶۴۵ بوده است (نک. فروزانفر، ۱۳۳۳: ۵۰ – ۷۸). پر رمز و راز بودن شخصیت شمس و اطلاعات ضد و نقیضی که در باب زندگی و اندیشه‌های او وجود دارد، سبب شده افسانه‌های فراوانی دربارهٔ وی رقم بخورد.

تنها اثر بر جای مانده از شمس، *مقالات* است. فروزانفر *مقالات* را یادگار گرانبهایی می‌نامد که پس از ورود شمس به قونیه و حالاتی که او را با مولانا رفته به صورت یادداشت از سخنان او به جای مانده است (ن.ک: شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۸). بنابراین می‌توان بر این امر تأکید کرد که «*مقالات* دریچه‌ای است که ما را بی‌واسطه با شخصیت عجیب و اندیشه و روش شمس آشنا می‌سازد» (همان، ۳۵).

ایـن اثر، به استناد شیوهٔ نگارش و سبک آن و به اذعان پژوهش‌گران و محققان حوزهٔ ادب‌پژوهی و متن‌پژوهی از نوع گفتارنوشت و با احتمال قریب به یقین به قلم شخص یا اشخاصی غیر از شمس است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

موحد در مقدمهٔ *مقالات* اظهار می‌دارد که «فراهم‌آورندهٔ این یادداشت‌ها خود شمس نبوده است. او با آن شور و غوغایی که در اندرون داشت، هیچ‌گاه به مقاله‌نویسی نپرداخت و دست به تألیف کتابی نزد. او اصلاً به نوشته اعتقاد زیادی نداشت» (شمس‌تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۲).

نکتهٔ شـایان توجه دیگر در این باره این است که اشارات صاحب اثر را نیز می‌توان گواه دیگری بر این مدعا دانست، چنان‌که خود اذعان می‌دارد: «آنچه مرا برهاند، بندهٔ خداست نه نبشتهٔ مجرد. من اتّبع السّواد فقد ضلّ» (شمس‌تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۱۶). یا در جایی دیگر اظهار می‌دارد که «سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد» (همان، ۲۲۵).

از مهم‌ترین ویژگی‌های *مقالات* می‌توان به مواردی اشاره کرد که پژوهشگران مختلفی بدان پرداخته‌اند؛ از آن جمله ویژگی‌های خاص زبانی این اثر است که در مقاله‌ای با عنوان «ویژگی‌های زبان عرفانی *مقالات* شمس» بدان پرداخته شده است. نویسندگان در این پژوهش به این نتیجه رسیده‌اند که اقتدار، شفّافیت، متناقض‌نمایی، هنجارگریزی، محاورهای و عامیانه بودن، روایت‌گری، تأویلگرایی وآهنگین بودن، مهم‌ترین و برجسته‌ترین خصوصیات زبانی *مقالات* است که بنا بر موقعیت‌های گوناگون تغییر یافته و دچار شدت و ضعف می‌شود. شمس‌تبریزی از آنانی است که زبان خود را به سطح زبان عوام تنزّل داده و بی‌پیرایه با مخاطبانش سخن گفته است .از این رو سخنان شمس برخلاف بسیاری از آثار نثر صوفیه که بعدها در پرنیان ادب با صورت‌های گوناگون خیال عرضه می‌شده، برجستگی و لطف و شکوه خود را به صورت زبان ساده و بلاغت طبیعی گفتاری نشان می‌دهد که همین امر را می‌توان گواه دیگری بر گفتارنوشت‌بودن متن *مقالات* دانست.

این درحالی است که زبان شمس گاهی اوج می‌گیرد و تصویری و رمزی می‌شود، به طوری که فهم آن برای عموم دشوار می‌گردد و درست در همین زمان است که یکی دیگر از برجستگی‌های زبان شمس، یعنی تأویل‌گرایی نمود می‌یابد. ویژگی اخیر از سویی منجر به بروز ابهام در متن *مقالات* شده است. به نحوی که می‌توان گفت *مقالات* شمس متنی سرشار از ابهام است که البته تا اندازهٔ زیادی محصول شفاهی‌بودن گفتمان و همچنین محتوا و اندیشهٔ غالب بر متن است.

## فلسفه و تصوف

در اثر نفوذ خاص ادبیات صوفیانه قرون اخیر و مخصوصاً شعر عاشقانه قرون ششم و هشتم در فرهنگ عمومی ایرانیان، معمولاً چنین تصور می‌شود که تصوف و فلسفه در ایران همواره مخالف و حتی متضاد یکدیگر بوده و پیروی از مشرب تصوف، مستلزم مذّمت فلسفه و سکر عشق الهی، مستوجب طرد عقل و انکار نیروی خرد است، چنان‌که قاسم غنی در *تاریخ تصوف در اسلام*، اظهار می‌دارد: «صوفیهٔ ایران همیشه فلسفه را مردود دانسته پای استدلال و عقل را چوبین شمرده‌اند» (غنی، ۱۳۳۰: ۵).

این، در حالی است که تعمّق بیشتر در مکتب‌های گوناگون تصوف و مشارب نحل فلسفی این حقیقت را آشکار می‌سازد که بین تصوف و فلسفه نه فقط یک رابطه بلکه چند نوع رابطه وجود داشته که هم تقابل و هم تجانس و حتی تلفیق آن دو را دربرمی‌گیرد و رابطهٔ بین آن دو به هیچ وجه محدود به عناد و خصومت نبوده است، به نحوی که از آغاز تبلور تعالیم درونی پیامبر اسلام(ص) به صورت تصوّف، در

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

قرن دوم هجری که مقارن با اشتغال مسلمانان به فراگرفتن مشارب گوناگون فلسفهٔ عتیق بود، امتیاز و تفاوت‌هایی بین تصوف و فلسفه وجود داشت.

در نخستین تقسیم‌بندی‌های علوم، آن دو از یکدیگر جدا بوده و بزرگان تصوف؛ مانند بایزید و جنید خود را از فلاسفه متمایز می‌دانستند، لکن در عین حال، بسیاری صوفیه ایران، مانند حکیم ترمذی و ابوالحسن خرقّانی در واقع حکیم نیز بودند و بزرگانی از فلسفه همچون فارابی و ابن‌سینا به تصوف عشق می‌ورزیدند و برخی از آنان مانند فارابی عملا به سیر و سلوک می‌پرداختند. با این حال، متداول‌ترین و گسترده‌ترین نوع رابطه بین تصوف و فلسفه همان مخالفت بین آن دو است؛ چنان‌که در آثار برادران غزالی ابوحامد و احمد و شعرای بزرگ تصوف مانند سنایی و عطار و مولانا این امر را به وضوح می‌بینیم. البته شایان توجه است که تمام افراد این گروه از صوفیه، جنبهٔ استدلالی فلسفه را مورد توجه قرار داده و هرگاه از عقل سخنی به میان می‌آورند، مقصودشان عقل، به معنای مطلق آن نبوده، بلکه عقل استدلالی و یا جزئی را مدّنظر داشته‌اند.

گفتارنوشت‌های صوفیانه نیز به جهت این که غالباً بیانات پراکنده و مجالس عارفانی را نقل کرده‌اند که اغلب از پیروان طریق معرفت شهودی بوده‌اند، فلسفه را به جهت تقابل عقل و دل و استدلال و شهود مردود می‌دانند، چنان‌که شواهد فراوانی در دو متن تأثیرگذار و برجستهٔ این ژانر نوشتاری وجود دارد که نشان می‌دهد اغلب صاحبان گفتارنوشت‌های صوفیانه، روی خوشی به فلسفه ندارند و در بسیاری مواضع بر مخالفت با آن و ناکارآمد بودن روش‌های استدلالی و فلسفی تصریح کرده‌اند.

## فلسفه و تصوف

در بینش عرفانی، عشق به حق و تصفیهٔ باطن از تعلّقات جسمانی را وسیلهٔ نیل به معرفت و کمال می‌بینند. پیداست که آنها عقل بحثی و علم ظاهری را ـ به سبب تقیّد آن به مقولات ذهنی از وصول به کمالی که غایت وجود انسان است ـ قاصر و ناتوان می‌یابند. این ادعا، به این معنا نیست که ایشان با عقل و خرد به عنوان ابزاری برای شناخت و ادراک و حل و طرح مسائل دنیوی به مخالفت برخیزند، بلکه سخن آنها در این است که عقل نظری و علم بحثی در قلمرو آنچه به الهیات و مباحث ماورای حس راجع است، راه ندارد. بنابر تعریف زرین‌کوب نیز: «عرفان طریقهٔ معرفت در نزد آن دسته از صاحب‌نظرانست که بر خلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال. این طریقه در بین مسلمین تا حدی مخصوص صوفیه است» (۱۳۸۹: ۹).

بر این اساس، عرفا و صوفیه معتقدند که شناخت شهودی، بدون وساطت صورت و مفهوم ذهنی به ذات عینی معلوم، تعلق می‌گیرد. این نوع معرفت نه از راه تفکر نظری، بلکه با مشاهدهٔ حقایق و طی منازل و مقامات و ترک تعلّقات دنیوی و تهذیب نفس به دست می‌آید. این راه با وجود این که راهی دشوار و سخت و خاص برخی انسان‌های مخلص است، اما نسبت به روش برهانی و عقلی، نزدیک‌ترین راه به هدف است، به طوری که مقصد و مقصود در آن یکی است. نیکلسون هم اذعان می‌کند:

چنین معرفتی به هیچ وجه فرایند ذهنی و عقلی نیست، بلکه به اراده و لطف خداوند وابسته

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

> است. خداوند به کسانی که حضرتش آنها را مستعد اخذ حصول چنین معرفتی ساخته است، عطا می‌فرماید این معرفت نور رحمت الهی است که به قلب سالک پرتو می‌افکند و تمامی قوای او را در اشعهٔ نورانی خود محو و مستهلک می‌سازد (۱۳۷۲: ۱۵۹).

چنین نگرشی به مقولهٔ معرفت و کسب و دریافت حقیقت، سبب شده تا بسیاری از صوفیان و عارفان، مشی عقلی و فلسفی را کنار گذاشته و در مسیر سلوک خویش از ابزار کشف و شهود بهره ببرند، اما آنچه شایان ذکر و توجه می‌نماید، این است که مقصود این گروه از مقولهٔ عقل، عقل جزئی و استدلال‌گری است که نه تنها دلیل راه نیست، بلکه خود مانعی برای ادامهٔ مسیر و وصول به حقیقت و کسب معرفت به شمار می‌آید.

بـا توجه به تعاریف کلی و اجمالی فوق، در باب طریق عرفان و خاصه معرفت شهودی، می‌توان گفت بهاءولد و شمس هر دو در زمرهٔ عرفای شهودی قرار می‌گیرند که اتفاقاً هیچ‌یک وابسته به سلسله و طریق خاصی نبوده‌اند، بلکه در مسیر کسب معرفت، پیرو مشی شهودی و دریافت‌ها و الهامات شخصی بوده‌اند، چنان‌که از دیدگاه شمس‌تبریزی توحید حقیقی، دیدار شهودی است و این نوع معرفت به خداشناسی که مبتنی بر استدلال و آفاق و انفس است، رجحان و برتری دارد، به همین دلیل، او گونهٔ خداشناسی شهودی را بر شناخت عقلی برتری می‌نهد. اظهارات و گفته‌های بهاءولد نیز نشانگر مشی و روش شهودی او در راه کسب معرفت هستند. بهاءولد عشق را دلیل راه می‌داند و پیوسته اشتغال بدان را توصیه می‌کند. او اگرچه در قید دین و شریعت محمدی است و روح و زبانش با کلام حق و احادیث عجین شده، اما در مسیر معرفت، شیوهای شهودی و منحصر به فرد دارد که گاه کلام او را در تقابل با علوم دینی و رسمی قرار می‌دهد.

## رویکرد شمس و بهاءولد به فلسفه

مخالفت عارفان و متصوفه با مشی فلاسفه و رویکرد استدلال‌گرایانهٔ آنها، امری است که از ابتدای تاریخ عرفان و تصوف وجود داشته است. با توجه به آنچه گذشت، رابطهٔ اهالی نصوف و فلاسفه مواضع مختلفی داشت؛ چنان‌که در مواضعی با عارفان فیلسوف و فیلسوفان عارف نیز مواجه هستیم، اما آنچه انکارناپذیر است، موضع صوفیه‌ای است که قائل به معرفت شهودی هستند. از این میان، می‌توان به بهاءالدین ولد، پدر مولانا و شمس تبریزی، مراد او به عنوان پیشروان و پیروان طریق مولویه اشاره کرد. مطالعه و بررسی متن آثار ایشان، نشان می‌دهد که موضع محکمی در مقابل هرگونه استدلال‌گرایی در مسیر معرفت حق داشته‌اند، چنان‌که نمود بارز این مخالفت را می‌توان در رابطه و نظر این گروه، خاصه شمس و بهاءولد با فخر رازی مشاهده کرد.

این مخالفت تا جایی است که سپهسالار علت دشمنی فخر رازی و به تبع آن سلطان با بهاءولد را مخالفت بهاءولد با فلسفه و حکمت یونان اعلام می‌کند. بدین شرح که:

> چون صیت عظمت ایشان در آفاق منتشر شد تمامت اکابر و ملوک و مشایخ و ارباب و فحول از اطراف روی به حضرت او آوردندی و در مجلس وعظ حاضر شدندی و در اکثر

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مجالس سلطان سعید جلال‌الدین خوارزمشاه به استادش فخرالدین رازی حاضر بودی. مولانا در اثنای موعظه مذمّت مذهب یونان فرمودی؛ و گفتی که جمعی کتب آسمانی را در پس پشت انداخته و اقاویل کهنه گشتهٔ مدروس فلاسفه را در پیش انداخته‌اند چگونه امید نجات داشته باشند. امام را از این معانی حسد باعث می‌آمد و دایماً می‌خواست که نزد سلطان کلمه‌ای گوید که اعتقاد او را فاتر گرداند... (سپهسالار، ۱۳۸۵: ۱۱).

در مورد رابطهٔ بهاءولد و فخر رازی، نظر قریب به اتفاق تذکره‌نویسان و صاحب‌نظران بر این است که این دو، مواضعی متفاوت و اغلب متعارضی نسبت به هم داشته‌اند؛ فخر رازی طریقی فلسفی داشت، در حالی که بهاءولد نه تنها اعتقادی به فلسفه و حکمت یونان نداشت، بلکه فلاسفه را با اباحتیان در زمرهٔ دیوانگان می‌دانست. وی در سخنی به صراحت اظهار می‌کند: «سخن زین‌کشی (شاگرد فخر رازی) و فلاسفه و اباحتیان همه یک رنگ‌اند، بعضی مردمان دیوانه‌اند، این‌ها دیوانند» (خطیبی بلخی، ۱۳۵۲: ۲/ ۷).

بنابراین بهاءولد، چنان‌که از متن *معارف* برمی‌آید، «امام فخر را ظاهراً به سبب مشرب فلسفی که داشته است از مبتدعان می‌خوانده است و این ممکن است حاکی از وجود اختلافات شخصی در بین آنها بوده باشد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۲۷۸). از سویی موضع فخررازی در قبال صوفیه و طریقت تصوف را می‌توان دلیل دیگری در اختلاف میان او و بهاءولد دانست. بهاءولد هیچ‌گاه به حضور و تعلق خویش به فرقه‌ای از صوفیه اشاره‌ای نکرده است، اما نظر به الهیات و مشرب عرفانی خاص وی می‌توان ادعا کرد که دست‌کم نسبت به صوفیه نظر مساعدی داشته است.

در دوره‌ای که مناظرات امام فخر رازی در خوارزم و هرات، اهل سنت را به شدت با معتزله و کرامیه به معارضه وامی‌داشت و خود امام در عین آنکه شارح و نقاد کتب فلاسفه از جمله ابن‌سینا بود، در اواخر عمر خویش به تصوف علاقه نشان می‌داد و حتی بر حسب روایت سبکی صوفی محسوب می‌شد؛ باز به سبب مخالفت‌هایی که به خاطر اشتغال به وعظ و انهماک در علوم رسمی در حق مشایخ صوفیه اظهار می‌کرد و مخصوصاً به علت تحریک‌ها و توطئه‌هایی که در نزد خوارزمشاه بر ضد متصوفه کرده بود نزد این طبقه غالبا منفور و مردود بود و حتی کسانی مثل بهاءولد و بعدها شمس تبریزی و مولانا از او با نفرت و انکار یاد می‌کردند (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۱۱۷).

در تاریخ وصاف و در شرح حال اتابک ابوبکربن‌سعد زنگی چنین آمده است:

ابتدا سلطان‌محمد به زهاد و گوشه‌نشینان و متصوفه عقیدهٔ راسخ داشت و پیوسته در ترجیح آنان بر علما، با فخر رازی جدال می‌کرد و اعتقاد داشت که چون این طایفه درِ خواهش بر نفس هوی‌پرست بسته و به کمتر قوت و خشن‌تر جامه‌ای قناعت کرده‌اند به صدور کرامات و حصول مقامات تخصیص یافته‌اند و فخرالدین همواره جانب علما را به دلیل عقل و نقل ترجیح می‌داد... (وصاف‌الحضره، ۱۲۶۹ ه.ق/۲: ذیل شرح حال اتابک ابوبکر زنگی).

مؤلف *روضات‌الجنات* نیز از کتاب *سلم‌السموات* نقل می‌کند:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

میانهٔ فخرالدین رازی و مجدالدین بغدادی کینه و دشمنی به غایت رسیده بود تا آخرالامر به سعایت شاگردان او سلطان مزبور، مجدالدین را در آب جیحون غریق ساخت (خوانساری، ۱۴۱۱ ه.ق: ۴/ ۱۹۱).

بنابراین و به زعم فروزانفر، از روی این قرائن می‌توان گفت که فخرالدین رازی با صوفیان نظر خوبی نداشته و شاید بر تقدم آنان در حضرت خوارزمشاه حسد می‌برده، در نتیجه سعایت وی در حق بهاءولد هم از واقع به دور نخواهد بود (ن.ک: فروزانفر، ۱۳۸۴: ۱۱ ـ ۱۰).

انتقادهای شمس از امام، کم و بیش همان انتقادهایی است که بهاءولد بیان کرده است. شمس نیز به مانند بهاءولد، فلاسفه را مبتدع و ادعای ایشان را گزاف می‌داند، چنان‌که در نظر او «فلاسفه اهل ایمان نیستند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۲۰۳). پیرو همین نظر است که افلاکی در کتاب خویش داستانی را نقل می‌کند که در ضمن آن شمس اتهام ارتداد و کفر به اما فخر وارد کرده است. گویا این نظر تند شمس نسبت به این شخصیت، پیرو قیاسی بوده که فخر رازی در باب خود و پیامبر اکرم ایراد کرده است. رازی اذعان داشته: «محمد تازی چنین می‌گوید و محمد رازی چنین می‌گوید» و این سخن بر شمس بسیار گران آمده است. اگر این داستان صحت داشته باشد، می‌توان این گونه استنباط کرد که فخر رازی راه عقل و استدلال را در ردیف راه وحی و ایمان قرار داده است (نک. افلاکی،۱۳۸۵: ۲/ ۶۷۶). موضع شمس در برابر فخر رازی به نحوی موضع او را در باب فلسفه نیز روشن می‌کند، چنان‌که در مقالات بارها ادعای فلاسفه را مردود دانسته است. پورجوادی نیز در مقالهٔ خود چنین می‌نویسد:

آنچه شمس در ادعای فلاسفه به‌خصوص امام فخر ردّ می‌کند، وسعت و میزان علم ایشان نیست. او می‌پذیرفت که فخر رازی حقیقتاً عالم است و تقریباً در همهٔ علوم زمان خود تبحر دارد... چیزی که او نمی‌پذیرد ادعای هم‌مرتبگی با پیغمبر و به طور کلی انبیاء الهی است. علم انبیاء از مقوله‌ای دیگر است و اصلاً قابل مقایسه با علم علما و فلاسفه از جمله امام فخر نیست (۱۳۶۵: ۳۶).

فارغ از موضع شمس در مقابل فخر رازی به عنوان یک فیلسوف، اگرچه شمس در جوانی چندی به کسب فضایل صوری و معنوی پرداخت و خیلی زود در علوم عقلی و نقلی عصر خود سرآمد گشت، اما او با علوم رسمی خاصه با عقل و استدلال سر سازش نداشت؛ زیرا بر این باور بود که استدلال اگر چه گره‌گشای پاره‌ای از مشکلات است، اما برای طالبان کوی حقیقت کافی نیست. به بیان او «عقل تا درگاه می‌برد، اما به اندرون خانه ره نمی‌برد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۸۰). او نیز پای استدلالیان را چوبین دانسته و آنان را از رسیدن به معرفت حق ناتوان دانسته و در بسیاری مواضع بر آنها تاخته است. «اغلب دوزخیان، از این فیلسوفان، ازین دانایاناند که آن زیرکی ایشان حجاب شده، از هر خیالشان ده خیال می‌زاید، همچون یأجوج گاهی گوید راه نیست، گاهی گوید اگر هست دور است» (همان، ۱۴۵).

از دیدگاه شمس، فیلسوف یعنی کسی که چیزهای بسیاری می‌داند، اما آگاه به همه اسرار عالم نیست و همین دانش بسیار فلسفی، باعث شده که او از مسیر حقیقت گم گشته و منکر نبوت و معاد شود.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شمس معتقد است که دانشِ فیلسوف، به جای سعادت، باعث شقاوت و گمراهی او شده است، چنان‌که در *مقالات* تصریح می‌کند: «می‌آمدند به خدمت این شهاب، هزار معقول می‌شنیدند، فایده می‌گرفتند، سجود می‌کردند. برون می‌آمدند که فلسفی است. «الفیلسوف» دانا به همه چیز. من آن را از کتاب محو کردم. گفتم: آن خداست که داناست به همه چیز؛ الّا نبشتم: «الفیلسوف» دانا به چیزهای بسیار! قیامت را منکر بودی؛ گفت: الّا فلک از سیر بازایستد. گفتم: عالم چون برقرار ماند؟ انبیا را گویند: حکیم بودند؛ الا جهت مصالح خلق چنین‌ها گفته‌اند. شق قمر را منکرند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۶۰).

مشکل شمس با فلاسفه از آنجا آغاز می‌شود که فلاسفه، فلسفه را برای سعادت بشر کافی می‌دانند و دیگر نیازی به نبوت انبیاء نمی‌بینند و معجزات و کرامات پیامبران و اولیاء را منکر می‌شوند. شمس، معتقد است که اگر فلاسفه از متشرّعان و قدرت آنها هراس نداشته باشند، تفکّرات خود را در سطحی گسترده در جوامع ترویج خواهند داد و چون شمس، تفکّرات آنها را صحیح نمی‌داند، بنابراین به سرزنش آنها برمی‌خیزد: «اگر بیم تیغ نباشد، طریقه خود را گویند که ثابت کنیم و ژاژ می‌گویند و آنچه افلاطون و توابع او گویند که اگر همه همچو ما بودندی انبیاء حاجت نبودی، ژاژ است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۶۰).

از دیگر نمودهای مخالفت شمس با فلسفه، نگاه استدلال‌گرایانهٔ فلاسفه به معرفت حق و خداوند است. از منظر او، اثبات وجود خداوند در گرو معرفت شخصی است؛ به این معنا که آدمی به جای تلاش جهت اثبات خداوند، باید درصدد شناخت خویش برآید و اظهار می‌دارد:

> خود را اثبات کن، من اثباتم. اثبات من می‌کنی، از بی‌ثباتی توست. من چون ثابت شوم به اثبات تو قوی اثباتی؟ گفتی مرا که مرا ثابت کردی، فریشتگان به پا برخاستند تو را: خدات عمر دهاد، به هستی خدا را چه سزا گفتن باشد که خدا هست؟ تو هستی حاصل کن، فریشتگان همه شب ثنات می‌گویند که هستی خدا را درست کردی (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۹۰).

بـهاءولد نیز پیرو چنین اعتقادی است؛ خداشناسی از منظر بهاءولد آن است که از مسیر دریافت شخصی هر انسان حاصل شود؛ بدین معنا که خدای هر کس، خدایی است که خود شخص نسبت به او معرفت یافته و به بیانی نظر به نوع نگرش هر انسان به مقولهٔ الهیات و معرفت الهی، هر کس می‌بایست تعریفی از آنچه می‌پرستد داشته باشد، نه این که به تعاریف دینی و کلیشه‌ای تکیه کند. بهاءولد این موضوع را به صراحت بیان کرده، بدین گونه که به بیان او هر گونه در الله نگری، همان گونه شوی. دیدگاه بهاءولد در این زمینه مصداق این اصل است که «الطرق الی الله بعدد أنفس» و هر کسی از ظنّ خویش یار و بندهٔ خدا می‌شود. به اذعان بهاءولد: «خدای تو همان خدایی است که تو نسبت بدان به معرفت دست یافته‌ای و آن را حس کرده‌ای.

> چنان که یکی را پرسیدند که خدای تو چگونه مردی است، گفت خدای من ربّ‌العالمین است، مرد نباشد. گفت: من ترا از خدای آسمان و زمین نمی‌پرسم، از خدای تو می‌پرسم که تو او را می‌پرستی و بندگی می‌کنی (خطیبی بلخی، ۱۳۵۲: ۲/ ۱۷۶ ـ ۱۷۵).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

بهاءولد با هرگونه چگونگی جستن و در پی چون و چرا بودن مخالف است. مخالفت او با فلاسفه که چندین بار در معارف بدان اشاره کرده، نیز از همین اندیشه نشأت می‌گیرد؛ او فلسفه را بدان سبب که با چون و چرا سر و کار داشته و با ایمان که تسلیم و قبول را الزام می‌کند، مغایرت دارد، مردود دانسته و فیلسوفان را دیوان و دشمن خدا می‌خواند و به شدت طردشان می‌کند. «و فلاسفه و اباحتیان همه یک رنگ‌اند، بعضی مردمان دیوانه‌اند این‌ها دیوانند» (خطیبی بلخی، ۱۳۵۲: ۲/ ۷) و باز در جای دیگر اظهار می‌دارد:

> ... و این فلاسفه را چه دشمناذگی افتاده است بر اللّه که سعی می‌کنند در نفی اللّه و خاصیتی که عرض است نزد ایشان اللّه می‌گویند بئس البدل لهم آخر این تضرّعات و زاری را پیش معبودان تأثیر می‌گویند در فتح امور علی عابدیهم... (همان، ۱/ ۲۳۸).

و در موضعی دیگر چگونگی جستن و به دنبال استدلال بودن را خار می‌داند و تصریح می‌کند که «تا خارهای چگونگی جستن در تو بود بدان درد مشغول باشی هرگز قضاء راحت بی‌چونی را نبینی متکلّمان را و مفلسفان را و همه طوایف را در اللّه سخن بود تو باید که هیچ سخن نگویی..» (همان، ۲۷۴).

او همچنین «قسمت اعظم الهیات و علم کلام را تا آنجایی که برای استدلال به عقل و منطق متکّی می‌شود، تلاش‌هایی می‌نامد که از هدف دور می‌شوند و ابراز تأسّف می‌کند که خود مدت‌ها به آن اشتغال ورزیده بود» (مایر، ۱۳۸۵: ۲۳۳) و در قطعه‌ای صراحتاً فلسفه و فلسفه خواندن را فساد می‌نامد و اظهار می‌دارد که:

> فساد فلسفه آموختن خود هیچ نباشد مگر همین که الفاظ قرآن را بماند و اهل شرع و سنن رسول را اکرام و احترام ننماید و یا خدای را واجب‌الوجود گوید و اصل و علّت اولی گوید و نفس کل گوید و گوید که جزو به کل رسید، این فساد بس باشد تا از برکت آن الفاظ شرعی محروم ماند (خطیبی بلخی، ۱۳۵۲: ۱/ ۴۰۸).

مخالفت بهاء با چگونگی جستن و استدلال‌گرایی در باب معرفت حق، تا جایی است که برای ذات الهی از واژهٔ «تویی» استفاده می‌کند و همواره به عدم شناخت و بلاکیف بودن آن اشاره می‌کند؛ لفظی که وی برای بلاکیف بودن ذات الهی به کار می‌برد، «بی‌چگونگی» است. از منظر بهاءولد خداوند و هر آنچه از صفات و صنع او بر بندگان عرضه شده، قائم به ذات الله و بلا کیف است و «چنان که الله را چگونگی نیست، صنعش را هم چگونگی نیست». وی همچنین به صراحت اظهار می‌دارد که صفات الله نیز بی‌چون و چگونگی هستند. «سمع و بصر و فعل الله بی‌چون است، از آنک شکل و صورت از حدّ و سمع و بصر و فعل نیست» (خطیبی بلخی، ۱۳۵۲: ۱/ ۲۵).

از آنجا که بندگی در نگاه بهاءولد مرادف عاشقی است و رابطهٔ بنده و پروردگار مبتنی بر محبّت و عشق است، وی چگونگی جستن را منغّض عشق و جمال دانسته که به واسطهٔ ارتباط مستقیمی که میان کمال عشق و ذات و صفات و افعال پروردگار برقرار است، منجر به نقض بلاکیف بودن ذات الله می‌شود:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

هر کجا که عشق و محبّت به کمال باشد، از چگونگی بیان نتوان کردن و هرگاه که چگونگی آمدن گرفت، عشق و محبّت رفتن گرفت و جمال کم شدن گرفت. پس چون فعل و صفات و جمال الله کمال آمد، الله را چگونگی نباشد (خطیبی بلخی، ۱۳۵۲: ۲/ ۲۶).

## نتیجه‌گیری

یکی از بارزترین مشخصه‌های معرفت شهودی، تقابل و مخالفت این شیوه با فلسفه و روش‌های استدلالی است. عارفان شهودی راه درست را در شناخت حق و وصول به حقیقت، راه کشف و شهود می‌دانند؛ از نگاه ایشان تنها کسانی به معرفت حقیقی دست می‌یابند که از طریق الهامات و مکاشفات قلبی و شهودی خدا را شناخته باشند. بر همین اساس، فلسفه و عقل را از آن جهت که استدلال‌جو و استدلال‌گر است مردود می‌دانند و اذعان می‌دارند که یک فیلسوف نمی‌تواند به حقیقت و حق دست یابد؛ چرا که خداوند که منشا و مبدأ حقیقت است، به واسطهٔ عقل استدلال‌گر قابل شناخت نیست و عقل از شناخت او عاجز است.

از سویی دیگر، اغلب پیروان طریق معرفت شهودی، عارفانی هستند که فارغ از قیود نوشتار، مکاشفات و تعالیم خویش را به نحوی که برای عموم قابل فهم باشد، ارائه نموده‌اند. همین امر سبب شد ژانر نوشتاری ویژه‌ای تحت عنوان «گفتارنوشت» ایجاد و شناخته شود.

بررسی این دسته آثار صوفیان و عارفان روشن می‌کند که این متون از قیود قواعد حاکم بر گفتمان نوشتاری رها هستند و اغلب به قلم شنوندگان مطالبِ آن به رشتهٔ تحریر درآمده‌اند؛ دیگر ویژگی این متون، این است که غالباً تنها اثر برجای مانده از صاحبان خویش هستند که نقش به‌سزایی در شناخت افکار و آراء ایشان نیز ایفا می‌کنند.

مقالات شمس و معارف بهاءولد دو نمونه از این آثار هستند. شمس تبریزی و بهاءالدین‌ولد هر دو از عارفانِ اهل شهود هستند که یگانه اثر هر یک نمایانگر افکار و آراء ایشان در باب مسیر کسب معرفت می‌باشد. بررسی‌های انجام‌شده در پژوهش حاضر روشن کرد که اشتراک گونهٔ نوشتاری هر دو اثر، از سویی و مشی عرفانی مشترک صاحبان آنها از سوی دیگر، سبب‌ساز اشتراکات لفظی و محتوایی فراوانی شده است؛ از آن جمله رویکرد این دو عارف به مقولهٔ فلسفه است که بنا به شواهد متنی، مخالفت و تقابل را در این حوزه و در مقابل مشی فلسفی و استدلال‌گرایانه نشان می‌دهد.

بر همین اساس، می‌توان نتیجه گرفت که اغلب گفتارنوشت‌های صوفیانه، به عارفانِ مسلک معرفت شهودی متعلق است که به همین جهت نیز، واکنش و نظر مساعدی نسبت به طریقِ فلسفی ندارند و فلاسفه و استدلال‌گران را از آن جهت که در مسیر شناخت حق نیز به چند و چون و چرایی می‌پردازند، ناتوان می‌دانند.ایشان بر این باورند که تنها راه درست و صحیح معرفت حق و حقیقت، مسیر کشف و شهود باطنی است که در پیوند محبت و عشق‌ورزی به مقصود می‌رسد. چنان‌که در دو متن بررسی‌شده نیز معرفت شهودی، محبت و عشق از بن‌مایه‌های اصلی تفکر شمس و بهاءولد بوده و هر دو به شدت با طریق استدلالی و فلسفی مخالفت نموده‌اند. تا اندازه‌ای که گاه فلاسفه را مرتد و کافر نامیده‌اند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

## منابع


– قرآن کریم، ترجمه محمدمهدی فولادوند، تحقیق و نشر دارالقرآن الکریم، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

– افلاکی، احمد، (۱۳۸۵)، مناقب‌العارفین، به کوشش و تحسین یازیجی، دورهٔ دو جلدی، تهران: دنیای کتاب.

– پورجوادی، نصرالله، (۱۳۶۵)، «رابطه فخر رازی با مشایخ صوفیه»، نشریه معارف، دوره سوم، شماره ۱، صفحات ۱۹– ۸۰.

– خدادادی، محمد و ملک‌ثابت، مهدی، (۱۳۹۱)، «دیدگاه‌های شمس تبریزی در باب فلسفه و بررسی بازتاب آنها در مثنوی مولوی»، تهران: هفتمین همایش ترویج زبان فارسی، ج۴، مجموعه مقالات.

– خوانساری، اصفهانی، میرزا محمد باقر، (۱۴۱۱ق)، روضات الجنات، بیروت: الدارالاسلامیه.

– خطیبی بلخی، محمد بن حسین، (۱۳۵۲)، معارف، به اهتمام بدیعالزمان فروزانفر، تهران: طهوری.

– دین لوئیس، فرانکلین، (۱۳۸۶)، مولانا: دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران: نامک.

– رستگار فسایی، منصور، (۱۳۸۰)، انواع نثر فارسی، تهران:سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

– زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۴)، پله پله تا ملاقات خدا(درباره زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدین رومی)، تهران: علمی.

– ـــــــــــــــــ ، (۱۳۷۶)، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.

– ـــــــــــــــــ ، (۱۳۸۸)، جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.

– ـــــــــــــــــ ، (۱۳۸۹)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.

– سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۸۵)، رسالهٔ سپهسالار،مقدمه و تصحیح محمد افشین وفایی، تهران: سخن.

– شریعتی، محمد، (۱۳۹۰)، گفتگوهای تنهایی، جلد اول، تهران: دیدار.

– شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه (درآمدی به سبک‌شنسی نگاه عرفانی)، تهران:سخن.

– صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۷۱)، تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی (از میانه قرن پنجم تا آغاز قرن هفتم هجری)، جلد دوم، تهران: فردوس.

– فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۳۳)، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مولوی، تهران: زوار.

– ـــــــــــــــــ، (۱۳۸۴)، زندگی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی، تهران: زوّار،

– غلامرضایی، محمد، (۱۳۸۸)، سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه (از قرن پنجم تا اوایل قرن هشتم)، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.


Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

– غنی، قاسم، (۱۳۳۰)، تاریخ تصوف در ایران، تهران: زوار.
– مایر، فریتس، (۱۳۸۵)، بهاءولد(والد مولانا جلال‌الدین رومی) و خطوط اصلی حیات و عرفان او، ترجمهٔ مهر آفاق بایبوردی، تهران: سروش.
– موحد، محمدعلی، (۱۳۸۵)، مقالات شمس، تهران: خوارزمی.
– ـــــــــــــــ ، (۱۳۸۸)، «در باب کتاب فیه‌مافیه»، نگاه نو، شمارهٔ ۸۳، صفحات ۱۱۰– ۱۱۳.
– نزهت، بهمن، (۱۳۹۲)، «بهاءولد و تداوم سنت معارف‌نویسی در عرفان و ادب فارسی»، مطالعات عرفانی، دانشگاه کاشان، شماره هفدهم،صفحات ۲۳۲–۲۰۵.
– نیکلسون، ر، ا، (۱۳۷۲)، عرفان عارفان مسلمان،ترجمه دکتر اسدالله آزاد، مشهد: دانشگاه فردوسی.
– وصاف‌الحضره، عبدالله بن فضل‌الله، (۱۲۶۹)، تاریخ وصاف، بمبئی: چاپ سنگی.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

# واکاوی مفاهیم «زیستن در لحظه» و «شادی» در عرفان‌های نوظهور و عرفان اسلامی با تأکید بر آراء اُشو و مولانا

محبوبه اسدی[1]
سیدحمیدرضا علوی[2]
مراد یاری دهنوی[3]

## چکیده

جهانی شدن و درنوردیده شدن مرزهای فرهنگی، زمینه‌ساز ظهور پدیده‌های گوناگونی شده است که برخی از آنها آسیب‌ها و تبعات فراوانی را در بسیاری کشورها به دنبال داشته‌اند. یکی از این پدیده‌ها، جریان‌های نوظهور معناگرایی است که از آنها با تعبیر جنبش‌های نوپدید معنوی و عرفان‌های نوظهور یاد می‌شود. متأسفانه امروزه شاهد رشد و گسترش روزافزون تعالیم این گروه‌های معناگرا در داخل ایران هستیم و این در حالی است که فرهنگ ما سرشار از تعالیم معنوی و عرفانی اصیلی است که از سرچشمه آموزه‌های دین اسلام سیراب شده‌اند و با فرهنگ حاکم بر کشور نیز همخوانی و سازگاری دارند.

ایـن پژوهش با در نظر گرفتن این مسئله و با این اعتقاد که یکی از دلایل اصلی ترویج تعالیم عرفان‌های نوظهور و گرایش روزافزون به سوی آنها در داخل کشور، به دلیل تشابه مفاهیم به کاربرده شده از سوی این جنبش‌ها، با مفاهیمی است که در تعالیم عرفانی و معنوی برجستهٔ داخلی وجود دارد. مضامین «زیستن در لحظه» و «شادی» که از جمله پرکاربردترین مضامین در آموزه‌های عرفانی ومعنوی هستند را در تعالیم بنیان‌گذار یکی از جنبش‌های نوپدید معنوی به نام اُشو و آموزه‌های مولانا به‌عنوان یکی از نمایندگان راستین عرفان و معنویت اسلامی مورد بررسی دقیق قرار داد. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که براساس تفاوت بنیادین مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اُشو و مولانا؛ برداشت آنها از مفاهیم «زیستن در لحظه» و «شادی» نیز تفاوتی بنیادین دارد؛ به گونه‌ای که تعالیم اُشو آدمی را به زیستنی اینجایی و اکنونی و شادی‌های ناپایدار دنیوی و جسمانی سوق می‌دهد، حال آنکه آموزه‌های مولانا آدمی را به سوی عالم معنا، مراقبت دائم بر اعمال و شادی‌های پایدار و حقیقی فرا می‌خواند. این امر خاستگاه فکری متفاوت این دو اندیشمند را آشکار می‌سازد.

**کلید واژگان:** جنبش‌های نوپدید معنوی، عرفان‌های نوظهور، عرفان و معنویت اسلامی، اُشو، مولانا.

۱. دانشجوی دکترای رشته فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه شهید باهنر کرمان
۲. استاد گروه علوم تربیتی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران
۳. دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## بیان مسئله

معنویت‌گرایی و نیاز به عرفان از دیرباز و حتّی می‌توان گفت از آغاز آفرینش، همواره یکی از دغدغه‌های انسانی بوده و به همین دلیل، فرقه‌ها و شریعت‌های دینی و عرفانی بسیاری به‌وجود آمده است. این میل و طلب درونی در گذر اعصار و قرون متمادی، گاه کم رنگ و گاه پررنگ شده، امّا هرگز بی‌رنگ نشده است (کاکاوند و گذشتی، ۱۳۹۵: ۲۳۸). از همین روست که امروزه شاهد گسترش بی‌رویهٔ معنویت‌گرایی در سراسر جهان و ظهور گروه‌های معناگرای نوپدیدی هستیم که از آنها با تعابیری؛ از قبیل جنبش‌های نوپدید دینی یا معنوی، معنویت‌های نوپدید، ادیان یا عرفان‌های نوظهور، عرفان یا شبه عرفان‌های کاذب، جریان تفکرات درون‌گرایی مدرن و یاد می‌شود (مظاهری‌سیف، ۱۳۸۷؛ کیانی، ۱۳۸۸؛ نگارش،۱۳۹۰؛ تانگ[1]، ۱۳۹۱؛ حمیدیه، ۱۳۹۲).

بسیاری از صاحب‌نظران، ریشهٔ ظهور و بروز این جنبش‌ها را در تحولات دوران رنسانی جست‌وجو می‌کنند. در همین راستا کاظم‌زاده اظهار می‌دارد پس از رنسانس، حس دین‌گریزی رو به فزونی گذاشت و چهرهٔ دین و معنویت به خاموشی گرایید. این مسئله به بن‌بست‌های شدید روحی و اخلاقی انجامید، امّا دنیای غرب در بازگشت دوباره به معنویت نیز دچار اشتباه شد. این بار به معنویتی روی آورد که خالی از ذات باری تعالی بود. آنان به دنبال معنویتی بودند که با تفکرات سکولاریستی حاکم بر دنیای غرب، قابل جمع باشد (۱۳۸۸: ۱۸۳). از این‌رو غرب که شاهد موج گرایش به معنویت بود، معرفی الگوهای معنویِ هم‌رنگ با اومانیست را وجههٔ نظر خود قرار داد که وجود چهار هزار فرقهٔ معنویت‌گرا در جهان، حاصل چنین سیاستی است (شریف‌زاده،۱۳۹۰).

به تعبیر حمیدیه در متون جامعه‌شناسی دین، جنبش‌های نو پدید معنوی، به گروه‌های معنویت‌گرایی گفته می‌شود که از دههٔ ۱۹۶۰ به بعد در بطن مدرنیته و پست مدرنیته ظهور یافته‌اند و به دلیل سازگاری با چارچوب ارزشی پسا سنتی به دوام و بقای خود تاکنون قوت بخشیده‌اند (۱۳۹۲: ۳۰). رواج روزافزون تعالیم این جنبش‌ها، توجه بسیاری از اندیشمندان را به خود جلب کرده است؛ چراکه به اعتقاد تانگ، معنویت‌گرایی عصر جدید با ادیان «نهادینه»؛ ادیانی که مرام و اصول اخلاقی ثابتی دارند، مغایرتی آشکار دارد. مغایرتی که براساس آن، سرگرم شدگان به معنویت‌گرایی عصر جدید عموماً خود را آشکارا از دین‌داران جدا می‌کنند (۱۳۹۱: ۹۲). به تعبیر کیانی، این جریان‌های معناگرا، همه نشان از واقعیتی دارند که در حال پیشرفت، تحول و زایش در عرصه معنویت‌گرایی معاصر است. منش این‌گونه جریانات باطنی، بر مبنای مخالفت با ادیان بزرگ یا بی‌اعتنایی به آنهاست (۱۳۸۸).

بنابر تحقیقات انجام شده، متأسفانه شاهد ترویج روزافزون تعالیم این گروه‌ها در داخل کشور هستیم (وکیلی، ۱۳۸۶؛ کیانی،۱۳۸۸؛ قاضی‌زاده،۱۳۸۹؛ قدیری،۱۳۹۱). حمیدیه، با تأیید حضور و فعالیت گستردهٔ این جنبش‌ها در داخل کشور، بیان می‌دارد آنچه از این جنبش‌ها در ایران فعال شده‌اند، هم به لحاظ محتوای آموزه‌ای و تعالیم و هم به لحاظ شکل حضور اجتماعی بسیار متنوع و گوناگون هستند (۱۳۹۱). توجه به این مسئله، بسیار ضروری است که ترویج روزافزون تعالیم جنبش‌های نوپدید معنوی در داخل کشور در صورتی دارد اتفاق می‌افتد که کشور ایران دارای منابعی غنی و ارزشمند در حوزهٔ معنویت و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

عرفان هست که در بستر آموزه‌های دین اسلام رشد و نمو یافته‌اند. نتایج تحقیقات برخی اندیشمندان این حوزه، نشانگر عدم آگاهی اکثر جذب شدگان به این جنبش‌ها از ماهیت حقیقی آنهاست (کیانی، ۱۳۸۸؛ حمیدیه، ۱۳۹۲).

از همین‌رو شریفی‌دوست بیان می‌دارد، برخی افراد که در دام معنویت‌های جدید افتاده‌اند، تصور می‌کنند مفاهیم مطرح شده در عرفان‌های نوظهور با معنویت اسلامی سازگار است و حتّی برخی دیگر، این مفاهیم را همان آموزه‌های اسلامی می‌انگارند، بنابراین برای این گروه باید اثبات شود که جنبش‌های معنوی جدید، مبانی مخصوص به خود دارند و با معنویت اسلامی و مبانی دینی ناسازگارند. این کار به بیان شاخص‌های معنویت سکولار و مقایسه آن با تعلیمات دینی نیاز دارد و در این راه، معرفی مبانی دینی به تنهایی کفایت نمی‌کند (۱۳۹۲: ۱۹).

کیانی نیز ضمن بیان این مطلب که مهم‌ترین علت رواج جنبش‌های نوپدید دینی ومؤلفه‌های آن به منزله گرایش‌های باطنی و معنوی در میان جوانان ایرانی، به روز نشدن معنویتِ ایرانی ـ اسلامی است، بر لزوم تولید گزاره‌های عرفانی جدید، مبتنی بر سنت معنوی‌مان تأکید می‌ورزد و می‌گوید باید معنویت ایرانی ـ اسلامی‌مان را با لحاظ مقتضیات روز، جدید و امروزی کنیم و آن را به جوانان دوست دار معنویت و عرفان تقدیم کنیم. در این صورت، رغبت جوانان ایرانی به چنین تعالیمی بسیار بیشتر خواهد بود (۱۳۸۸: ۱۵۴).

از همین‌رو، بسیاری از اندیشمندان با اشاره به تجلی معنویت اسلامی در آثار فاخر عارفان و شاعران مسلمان، بر لزوم بازگشت به اندیشه‌های آنها تأکید می‌ورزند. در همین راستا، نصر ضمن آنکه از آثار ادبی فاخر به مثابه آیینه معنویت اسلامی یاد می‌کند، بر لزوم بازگشت به اندیشه عارفان مسلمانی همچون مولانا تأکید می‌ورزد و ابراز می‌کند با توجه به بحران عمیق و بی‌سابقه‌ای که امروز جامعهٔ غربی و به‌صورت روزافزون، سایر جوامع بشری را در برگرفته و با وقوف به این حقیقت که بشر متجدد، با شتابی هرچه بیشتر به نام آزادی به قعر تاریکی اعماق اسفل روان و حتّی به ظلمت نیستی در حال سقوط است، می‌توان به آسانی، ضرورت بازگشت به اندیشه و افکار مولانا را مطرح کرد. الحق که سخنان این مفسر عالم غیب و شاهد عشق که هم افلاطون است و هم جالینوس، هم طبیب روح و عقل است و هم روان و جان، راهی است برای نجات از ورطهٔ هلاکت و نیستی و چراغی به سوی آسمان نامتناهای عالم درون و نردبانی برای صعود به پشت بام جهان هستی است (۱۳۹۴: ۳۷۶).

این مقاله با توجه به گسترش تعالیم جنبش‌های معنوی در داخل کشور و آسیب‌ها و تبعات جدی که به دنبال دارند، از یک سو و با توجه به محتوای غنی تعالیم عارفان مسلمان از سوی دیگر، در صدد آن است که ضمن بررسی تعالیم اُشو ـ که بنیان‌گذار یکی از تأثیرگذارترین جنبش‌های نوپدید معنوی به نام راجنیشیسم[۲] است ـ برخی مفاهیم اثرگذار در تعالیم او را –که به وفور در تعالیم سایر جنبش‌های معناگرا نیز مورد استفاده قرار می‌گیرند ـ مورد بررسی و واکاوی دقیق قرار بدهد و از سوی دیگر به مقایسهٔ مفهوم و معنای این تعابیر در تعالیم مولانا ـ که از نمایندگان راستین عرفان و معنویت اسلامی است ـ بپردازد. بدون تردید، این امر می‌تواند بستر مناسبی را برای آشکار ساختن وجوه افتراق تعالیم عرفان‌های نوظهور و عرفان و معنویت اسلامی فراهم سازد و از سوی دیگر ماهیت حقیقی تعالیم این

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

جنبش‌ها را آشکار سازد.

دلیل انتخاب تعالیم این دو صاحب‌نظر، از یک سو به دلیل فراگیر و گسترده بودن دامنهٔ نفوذ تعالیم این دو صاحب نظر است؛ چراکه اُشو ـ بنیانگذار مکتب راجنیشیسم[۳] ـ یکی از اثرگذارترین و پرطرفدارترین جنبش‌های نوپدید معنوی در جهان است که توسط سازمان‌های بین‌المللی به رسمیت شناخته شده است (ویلسون و کرسول[۴] ،۱۳۸۷؛ وِست،۱۳۸۷) و در حال حاضر، نفوذ تعالیم او داخل کشور نیز در حال گسترش روزافزون است (کیانی، ۱۳۸۸؛ نگارش، ۱۳۹۰؛ شریفی‌دوست، ۱۳۹۲) و این در حالی است که به باور هینلز[۵] اغلب تعالیم او از بنیاد شریعت ستیزانه هستند (۱۳۹۳: ۳۲۲). دلیل انتخاب مولانا نیز این است که از نمایندگان راستین عرفان و معنویت اسلامی است که به باور خرمشاهی، اندیشهٔ تابناکش از سرچشمهٔ آموزه‌های دین اسلام سیراب شده (خرمشاهی،۱۳۹۵) و به اعتقاد نصر، در تعالیم او، معنویت اسلامی به بهترین حالت تجلی یافته است (۱۳۹۴). جهان شمول بودن و گستردگی دامنهٔ نفوذ تعالیم مولانا نیز از دیگر دلایل انتخاب او در این پژوهش است، به گونه‌ای که آثار او و به‌ویژه *مثنوی معنوی*، جزء آثار عرفانی و معنوی پرفروش در سطح جهانی است (گولپینارلی، ۱۳۸۲؛ نصر،۱۳۹۴). در همین راستاست که چیتیک تصریح می‌کند که شعر مولوی از همان بدو کتابت در حیاتش تا به حال، همواره مورد ستایش بوده است. مستشرقان غربی، مولوی را بلاشک عالی‌ترین شاعر عارف ایران، بزرگ‌ترین شاعر عرفانی تمام اعصار و حتّی بزرگ‌ترین شاعر عرفانی تمام اعصار خوانده‌اند (۱۳۹۰: ۲۴).

همچنین از دیگر دلایل، می‌توان به تشابه تعابیر و اصطلاحات مورد استفادهٔ اُشو و مولانا اشاره کرد، به گونه‌ای که در نگاهی سطحی، شاید این اندیشه به ذهن متبادر شود که در تعالیم آنها تشابهاتی وجود دارد، چنان‌که کاکاوند و گذشتی با نگاه به برخی مفاهیم مشترک در تعالیم اُشو و مولانا؛ همچون عشق به منبع هستی، شادی، سرور و مراقبه به این نتیجه دست یافته‌اند که بسیاری آموزه‌ها و تعالیم عرفانی اُشو، به شکل سنتی در عرفان اسلامی مولانا وجود دارد؛ تعالیمی که انسان امروزی را به سرچشمه زلال معنویت هدایت می‌کند و او را با اندیشه‌های متعالی عرفانی سیراب می‌کند (۱۳۹۵: ۲۳۷). این امر نیز لزوم بررسی دقیق تعالیم این اندیشمندان و واکاوی مفاهیم و مضامین مشترک در تعالیم آنها را بیشتر آشکار می‌سازد. از همین منظر است که قهرمان تأکید می‌ورزد در دنیای امروزی، یافتن حقیقت و تشخیص سره از ناسره به همین راحتی نیست؛ چراکه علاوه بر ادیان متعددی که در حال حاضر به طور جدی مطرح هستند، مذاهب، نحله‌ها و جریان‌های نوظهور زیادی نیز در حال گسترش هستند، به طوری که کمترین تعلل و کم‌کاری در راستای کمک به تشخیص صحیح موارد مذکور، قابل اغماض نیست (۳۲:۱۳۹۰).

لذا با در نظر گرفتن این امر و نیز با توجه به رشد و گسترش روزافزون تعالیم جنبش‌های نوپدید در داخل کشور؛ این پژوهش به دنبال آن است که ضمن بررسی دقیق تعالیم اُشو و مولانا، مفاهیم «زیستن در لحظه» و «شادی» را مورد بررسی دقیق قرار دهد، تا از این طریق برداشت متفاوت این دو صاحب‌نظر از مضامین مذکور و وجوه افتراق بنیادین تعالیم آن دو آشکار شود.

بررسی تعالیم جنبش‌های نوپدید معنوی از چند جنبه حائز اهمیت است؛ در وهلهٔ نخست، نیاز فطری انسان به معناگرایی از یک سو و موج گستردهٔ تعالیم جنبش‌های نوپدید معنوی از سوی دیگر است که

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

اهمیت و ضرورت بررسی دقیق مبانی فکری بنیانگذاران این گروه‌ها را بیش از پیش آشکار می‌سازد. این ضرورت، زمانی بیشتر جلوه می‌کند که از آسیب‌ها و تبعات به‌جا مانده از این جنبش‌ها در برخی کشورها آگاه شویم.

آسیب‌هایی که در عرصه‌های مختلف؛ از جمله باورهای دینی، بنیان خانواده، مسائل اجتماعی و ... بروز یافته است. از همین‌رو صاحب‌نظران عرصه‌های مختلف، بررسی این آسیب‌ها را مد نظر قرار داده‌اند. در همین راستاست که قاضی‌زاده نیز تصریح می‌کند که اندیشمندان مختلفی در حوزه‌های دینی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و حتّی سیاسی به بررسی این پدیده پرداخته‌اند (۱۳۸۸: ۱۳).

امّا بررسی تحقیقات انجام شده در این زمینه، نشانگر آن است که به‌رغم توجه صاحب‌نظران به جنبش‌های نوپدید معنوی، از یک طرف، دامنهٔ این تحقیقات چندان وسیع نیست. در همین راستاست که حمیدیه بیان می‌کند این جنبش‌ها که عمدتاً در دههٔ ۱۳۸۰ به بعد به فعالیت مشهود در کشور ایران پرداخته و روند رشد و توسعهٔ آنها، شتابی بسیار داشته است، بسیار اندک مورد مطالعهٔ عمیق و علمی قرار گرفته‌اند (۱۳۹۱: ۳۸)؛ از دلایل دیگری که ضرورت بررسی دقیق تعالیم این جنبش‌ها را آشکار می‌کند، رشد روزافزون تعالیم آن‌ها در قالب‌های گوناگون در داخل کشور است. این مسئله از آنجا نگران کننده است که کشور ایران آثار عرفانی و معنوی اصیل و ارزشمندی دارد که از سرچشمهٔ تعالیم دین اسلام سیراب شده‌اند، از همین‌رو ضرورت دارد که تنها به بررسی تعالیم جنبش‌های نوپدید معنوی اکتفا نشود، بلکه نیاز است که آموزه‌های آنها با تعالیم برخاسته از معنویت اسلامی مقایسه شود. از این طریق است که ضمن نقد و بررسی دقیق این‌گونه آموزه‌ها؛ از یک سو، وجوه افتراق دیدگاه آنها با دیدگاه عارفان مسلمان آشکار می‌شود و از سوی دیگر، اصالت و حقانیت معنویتِ برگرفته از کامل‌ترین و جامع‌ترین دین الهی نیز آشکار می‌شود، از همین روست که نصر نیز تأکید می‌ورزد با توجه به تحولات موجود در دوران اخیر، توجه دادن انسان به معنویت و عرفان حقیقی که رکن اصلی دین بوده و همواره از آغاز پیدایش آن وجود داشته است، نیاز مبرم زمانهٔ ماست (۱۳۹۲: ۹).

## «زیستن در لحظه» و «شادی» در تعالیم اُشو و مولانا

«زیستن در لحظه» و «شادی»، از جمله مضامین پرکاربرد در تعالیم عرفانی و معنوی هستند که در جذب مخاطبان بسیار اثرگذار هستند. اُشو به‌عنوان بنیانگذار یکی از این جنبش‌ها و مولانا به‌عنوان یکی از عارفان مسلمان نیز توجه ویژه‌ای به مضامین مذکور دارند. این امر شاید در نگاه سطحی، این اندیشه را به ذهن متبادر کند که این تعابیر، در تعالیم این دو صاحب‌نظر بار معنایی مشترکی دارند، لذا ضرورت دارد که معنا و مفهوم این تعابیر در بافتی که مورد استفاده قرار گرفته‌اند و نیز با توجه به مبانی فکری این دو صاحب نظر مورد بررسی قرار گیرد، به همین منظور مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اُشو و مولانا مورد مطالعه دقیق قرار گرفت. یافته‌های به‌دست آمده نشانگر تفاوت بنیادین مبانی فکری این دو صاحب‌نظر بود که به آنها پرداخته می‌شود.

نگاه اُشو به هستی، به‌گونه‌ای است که برای آن هدفی قائل نیست، از همین‌رو ضمن بیان این مطلب که هستی، بازیگوش است، نه هدفمند، می‌افزاید اگر هدفی بود، هستی بسیار زشتی می‌داشتید؛

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ابداً هدفی در کار نیست، برای همین است که زندگی این قدر زیباست (اشو، ۱۳۸۱ب: ۴۳). در جایی دیگر نیز می‌گوید در کوهستان زندگی، هیچ قلّه‌ای هدف نیست. زندگی خودش، هدفِ خویش است؛ زندگی نه وسیله‌ای برای رسیدن به یک پایان، که پایانی برای خود زندگی است... هیچ هدفی در آن دور دست‌ها نیست. زندگی صرفاً از خود لذّت می‌برد، از خود به وجد می‌آید. انرژی در حال لبریز و فوران است؛ در حال رقص، برای هیچ منظور خاصی (۱۳۸۲الف: ۲۲۵). اُشو ضمن این که با هدف‌مندی هستی مخالفت می‌ورزد؛ تأکید می‌کند که هدف، هم اینک، همین جاست؛ جای دیگر نیست. در اصل هیچ رضایت‌خاطری به غیر از همین لحظه نیست (۱۳۸۰پ: ۳۶)، از همین‌رو بیان می‌کند زندگی هدفی نهایی ندارد. این چیزی است که من می‌آموزم، زندگی هدفی ندارد، مقصدی ندارد، جایی نمی‌رود، زندگی همیشه اینجاست. غایت، همین جاست، همین جا غایت است. این چیزی است که من آموزش می‌دهم؛ من نمی‌گویم که تو فردا به سُرور خواهی رسید. سُرور، پیشاپیش همینجاست...؛ سُرور، کیفیتِ لحظهٔ حال است؛ جوهرِ اکنون است و اینجا. سُرور درخشش این لحظه است (۱۳۸۱الف: ۲۱۶).

از سوی دیگر هرچند اُشو، غایتمندی هستی را نفی می‌کند، امّا با این باور که هستی، سراسر آواز، جشن و پایکوبی است، به نوعی هدف هستی را به تصویر می‌کشد (۱۳۸۱). در همین راستا ضمن بیان این مطلب که هستی، سُروری لایتناهی است (۱۳۸۲الف: ۵۹)، توصیه می‌کند به زندگی خودت بچسب، ببین که تمامی هستی در حال جشن و پایکوبی است. این درختان، جدی نیستند، این پرنده‌ها، جدی نیستند. رودخانه‌ها و اقیانوس‌ها وحشی‌اند و همه‌جا بازیگوشی است. همه‌جا سرور و شادمانی است. هستی را بنگر، به هستی گوش فراده و جزئی از آن شو (همان، ۱۲۱) و نیز تأکید می‌ورزد که زندگی باید جنبشی یکسره و دائمی باشد؛ چراکه تنها آن‌گاه می‌توانی رشد کنی، شکوفا شوی. چیزهایی کوچک و پیش‌پا افتاده را به جشن مبدل کن (همان، ۸۵). از چنین منظری است که می‌گوید هر قدر حساس‌تر می‌شوی، زیبایی بیشتری را پیرامون خود خواهی دید. بصیرت تو هرقدر ژرف‌تر باشد، این زیبایی، عظیم‌تر است و وقتی تو کلّ هستی را به شکل رقصی باشکوه، یک جشن، می‌بینی، به این وسیله آزاد می شوی. این جشن است که آزادی می‌بخشد، عشق است که آزادی می‌بخشد. این زیبایی است که آزادی می‌بخشد، نه علوم ما بعدالطبیعه یا فلسفه (همان، ۲۱۰).

اُشو همچنین هستی را فاقد سلسله مراتب می‌داند. با چنین نگرشی است که اظهار می‌دارد در هستی ریزترین پرِ کاه همان قدر مهم و زیباست که بزرگ‌ترین ستاره. هیچ سلسله مراتبی در کار نیست. هیچ کس بالاتر نیست. هیچ‌کس پایین‌تر نیست (۱۳۸۲الف: ۳۹۱). در جایی دیگر نیز می‌گوید این قانون اساسی من است. من عمیقاً عاشق جهان هستی‌ام... هیچ بالاتر و پایین‌تری در کار نیست. همه، یکی است و «بالاتر» و «پایین‌تر» باید به هم بپیوندند (۱۳۸۲ب: ۲۸۹). اُشو ضمن رد دوگانه‌گرایی و تأکید بر عدم وجود سلسله مراتب در هستی، وجود جهانی دیگر غیر از این عالم مادی را انکار می‌کند و اظهار می‌دارد تنها یک دنیا وجود دارد. این تنها دنیا است. من به شما می‌آموزم که زمینی باشید، خاکی باشید، بدن و روح تو یگانه و یکی هستند. همه چیز، یک وحدت است. با بدنت نجنگ. سعی نکن از بدنت جدا باشی، در غیر این صورت نمی‌توانی آزاد باشی (۱۳۸۲ب: ۸۵).

اُشو بر این باور است که دنیای دیگر، چیزی جز رؤیاهای ارضاء نشدهٔ ما نیست که در آینده فرافکنی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

شده است (همان، ۱۷۶)، از همین‌رو ضمن بیان این مطلب که اکنون ما در این سمت هستیم و از طرف دیگر خبری نداریم. در مورد آن سمت، تنها می‌شود تخیل کرد. به همین خاطر است که بهشت و جهنم و هر نوع تجسمی بکر و بدوی است.

مـی‌افزاید سمت دیگر فقط تصور ماست. هر مذهبی، سمت دیگر را به روش خاصی می‌سازد (۱۳۸۰پ: ۲۰۵-۲۰۴). با چنین نگرشی است که با بیان این مطلب که شما فرزندان همین دنیا هستید (۱۳۸۲الف: ۳۶۲). من طرفدار یک دنیا هستم (۱۳۸۲ب:۲۴۰). اظهار می‌دارد شما فراموش کرده‌اید که چگونه روی این زمین زندگی کنید. هیچ کس به شما یاد نداده که چگونه روی این زمین زندگی کنید و چگونه این زمین را عاشقانه دوست بدارید. من این دنیا را به شما آموزش می‌دهم. همین زمین، بهشت؛ همین بدن(۱۳۸۱الف: ۱۹۱). بنابراین تأکید می‌ورزد زمین و فردوس را نزدیک کن. بگذار خداوند و دنیای او با هم متصل شوند خداوند مخالف دنیا نیست، در غیر این صورت چرا او باید این را بیافریند؟ (۱۳۸۲ب: ۲۸۸).

در همین راستاست که اظهار می‌کند من در جست‌وجوی دنیایی دیگر، دنیایی پس از مرگ نیستم. می‌کوشم تا این لحظه را اکنون و اینجا به بهشت تبدیل کنم. نمی‌توانم به آینده موکول کنم...من می‌گویم هیچ‌گاه اکنون را به آینده موکول نکن. در تمامیت لحظهٔ اکنون زندگی کن. همیشه به یاد داشته باش که این لحظه تنها لحظه‌ای است که در اختیار داری. لحظه‌ای دیگر وجود ندارد. اگر این نگرش در تو جا بیفتد؛ همهٔ زندگی‌ات را دگرگون می‌سازد. آن‌گاه چیزهای کوچک زندگی زیبا می‌شوند. مادی، خاکی، مقدس می‌شود و عادی، خارق‌العاده (اشو، ۱۳۸۵ب: ۲۸). اُشو این‌گونه به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد که روشی که من به شما می‌آموزم برای انسانِ سالم است... کسانی که مشتاق هیچ بهشتی به جز اینجا و اکنون نباشند، کسانی که ابداً جاه‌طلب نباشند، کسانی که آرزوی دنیای دیگر در سر نداشته باشند (۱۳۸۱الف: ۲۲۴). از همین منظر است که ابراز می‌دارد من هم اینجا و هم اینک در بهشت به سر می‌برم و به شما نیز می‌آموزم که در همین‌جا و هم اکنون خوب زندگی کنید. من برعلیه خوشی‌های زندگی نیستم؛ آنها زیبا هستند. من به هیچ‌وجه در زندگی چیزی را محکوم نمی‌کنم ... من مایلم تا همهٔ انسان‌ها از هرآنچه که فن آوری می‌تواند به آنان بدهد بهره‌مند شوند. امروزه این امکان هست. فن‌آوری امروز می‌تواند همین زمین را به بهشتی زیبا تبدیل کند (۱۳۸۲ب: ۲۸۷).

همان‌گونه که اشاره شد، اُشو معتقد است که هستی هدفی ندارد، به سوی مقصدی نمی‌رود؛ چراکه به باور او هستی، شوخی و بازی‌ای بیش نیست و همواره در حال جشن و شادمانی است (۱۳۸۰؛ ۱۳۸۲)؛ بر همین اساس است که می‌گوید کل کائنات یک شوخی است. هندو آن را «لی‌لا» می‌خواند. یک لطیفه است، یک بازی است و روزی که فهمیدی به خنده می‌اُفتی وآن خنده هرگز متوقف نخواهد شد... آدمی که همهٔ مسخرگی و همهٔ بازی زندگی را می‌بیند، در میان آن خنده به اشراق می‌رسد (۱۳۸۲الف: ۱۰۵ – ۱۰۴)؛ به تعبیر او بدبختی، برآیند جدی گرفتن و شادمانی برآیند آسان گرفتن زندگی است، لذا زندگی را یک بازی و سرگرمی تلقی کن و با آن خوش باش (۱۳۸۵ب: ۲۳).

بـراساس دیدگاه مولانا به آموزه‌های اُشو، در این حوزه نقدی اساسی وارد است؛ چراکه خاستگاه اندیشهٔ مولانا، قرآن کریم است که ضمن تأکید بر عبث و بیهوده نبودن هستی، بر هدفداری و غایتمندی

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

آن نیز تأکید می‌ورزد، از همین‌رو مولانا با استناد به قرآن کریم که می‌فرماید «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ» (ص/ ۲۷)؛ بر باطل و بیهوده نبودن هستی تأکید می‌کند و می‌گوید: «نیست باطل هر چه یزدان آفرید» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶ /۲۵۹۷). مولانا همچنین براساس باورهای دینی خود، غایت‌مندی هستی را برخاسته از حکمت خداوند می‌داند. قرآن کریم می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون/ ۱۱۵). در همین راستاست که مولانا نیز ضمن تأکید بر عبث نبودن فعل خداوند می‌گوید:

گر حکیمی نیست، این ترتیب چیست؟ ور حکیمی هست، چون فعلش تهی است؟
(مولوی، ۱۳۹۵: ۴ /۲۹۹۹)

بدین‌ترتیب، مولانا برخلاف اُشو که هستی را شوخی و سرگرمی قلمداد می‌کرد و برای آن هدفی متصور نمی‌شد، از یک طرف به تبیین بیهوده نبودن هستی می‌پردازد و از طرف دیگر با استناد به آیه ۵۶ سوره ذاریات که می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» بر هدف‌مندی عالم تأکید می‌کند و بیان می‌دارد:

ما خلقت الجِنَّ و الانس این بخوان جز عبادت نیست مقصود از جهان
(مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۲۹۸۸)

از چنین منظری است که تمام هستی را در حال تسبیح خداوند می‌بیند و ضمن بیان این مطلب که «جمله عالم، خود مسبّح آمدند» (همان، ۳۲۸۹)؛ یادآور می‌شود که تمام اجزای هستی، در حال حرکت به سوی هدف و مقصد غایی خود، «ناطقان کإنّا الیهِ راجِعون» هستند (همان، ۴۶۴). به اعتقاد او، کائنات از آنجا که در مسیر رسیدن به هدفی که برای آنها تعیین شده است حرکت می‌کنند «همه تسبیح‌گویانند، اگر ماهست اگر ماهی» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۲۸) و از همین‌روست که بانگ بر می‌آورند و می‌گویند:

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید محرم جان جمادان کی شوید
(مولوی، ۱۳۹۵: ۳/ ۱۰۲۰)

مولانا با بیان ابیات فوق، در حقیقت به نقد دیدگاه کسانی مانند اُشو می‌پردازد که به دلیل اسیر شدن در تعلقات عالم ماده، امکان درک و فهم واقعیت امور عالم هستی را از دست داده‌اند، حال آنکه تمام اجزا عالم هستی در حال حرکت به سوی هدف آفرینش خود، به تسبیح خداوند مشغولند؛ چرا که به تعبیر او «مر جمادی را کند فضلش (احسان خداوند)، خبیر» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۵۱۳). در حقیقت مولانا موجودات عالم را ـ که در مسیر صحیح هدف آفرینش خود حرکت می‌کنند و به تسبیح خداوند مشغول‌اند ـ صاحب معرفت و بینش می‌داند و بر همین اساس، به نکوهش انسان می‌پردازد که به دلیل توجه به عالم ماده،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۹۸۱۹

از درک صحیح هدف آفرینش بازمانده است و این‌گونه اظهار می‌دارد:

خـاک و آب و بـاد و نـارِ بـا شَرَر　　بی‌خبـر بـا مـا و بـا حـق بـا خبیـر
مـا بـه عکـس آن، ز غیرِ حـق خبیر　　بی‌خبـر از حـق، وَز چندیـن نذیـر
(مولوی، ۱۳۹۵: ۲/ ۲۳۷۱–۲۳۷۰)

نکته قابل تأمل دیگر در تعالیم اُشو این است که ضمن این که برای هستی، هدفی قائل نمی‌شود، تأکید می‌کند که زندگی، خودش هدف خویش است، از همین‌رو اهمیّت زیادی برای زندگی قائل می‌شود و توصیه می‌کند هرگز زندگی‌ات را قربانی هیچ چیز نکن! همه چیز را قربانی زندگی کن! زندگی، هدف غایی است. بزرگ‌تر از هر کشوری، بزرگ‌تر از هر کیشی، بزرگ‌تر از هر بتی، بزرگ‌تر از هر آرمانی (۱۳۸۲الف: ۲۹) و در جایی دیگر نیز می‌گوید که من به تو لبیّک تمام و کمال به زندگی را می‌آموزم. به تو نه زهد و ترک دنیا، که شعف و شادمانی را می‌آموزم. شادی کن! شادی کن! بارها و بارها می‌گویم شادی کن (همان، ۲۱۶). از سوی دیگر اُشو معتقد است که جهانی دیگر غیر از این عالم مادی وجود ندارد، از همین‌رو تأکید او بر مقصد و هدف نداشتن هستی، به آنجا منتهی می‌شود که در دیدگاه او هستی، به لحظه و اکنون ختم می‌گردد و ابراز می‌دارد هدف هم اینک، همینجاست؛ جای دیگر نیست (۱۳۸۰: ۳۵). بر همین اساس است که یکی از پرکاربردترین مضامین در آموزه‌های او، «زیستن در لحظه و اکنون» است. در همین راستاست که ابراز می‌دارد منظور من از سالک شدن همین است. یک زندگی ناامن، بدون آرمان و هدف. یک زندگی که در گذشته، ریشه ندارد و انگیزه‌ی آن، آینده نیست. یک زندگی کاملاً در اینک و اینجا (۱۳۸۲ب: ۲۷۶).

همان‌گونه که اشاره شد، اُشو با هرگونه دوگانه‌گرایی؛ از جمله جسم ـ روح، این دنیا ـ آن دنیا، پایین‌تر ـ بالاتر، مخلوق ـ خالق و ... مخالفت می‌ورزد و آن را نوعی فریب و حربه برای استثمار انسان عنوان می‌کند، ازسوی دیگر او معیار شناخت را ادراک حسی و تجربهٔ شخصی انسان می‌داند. بر اساس چنین اعتقادی، این‌گونه استنباط می‌کند که تنها یک جهان وجود دارد که آن هم، همین عالم مادی است که در آن زندگی می‌کنیم، بدین ترتیب او نه تنها وجود جهان دیگر را انکار می‌کند، بلکه رستاخیز، داوری درباره اعمال آدمی، وجود بهشت و جهنم را نیز انکار می‌کند و آنها را رؤیاهای ارضاء نشدهٔ آدمی می‌داند و باور دارد که نوع برداشت آدمی از جهان دیگر، بهشت و دوزخ از مکانی که آدمی در آن زندگی می‌کند و فرهنگ حاکم بر آن نشأت می‌گیرد. انکار بُعد غیر مادی عالم هستی از سوی اُشو بدآنجا منتهی می‌شود که او آدمی را به زیستن در لحظه، عدم توجه به نتایج اعمال، عدم ترس از روز داوری و در نهایت، برپا ساختن بهشت بر روی زمین، خوشی، بازیگوشی و... ترغیب می‌کند.

با این اوصاف، براساس آموزه‌های مولانا، به این دیدگاه اُشو نیز نقدی اساسی وارد است؛ چرا که تفاوتی بنیادین در نوع نگاه آن دو به مراتب هستی وجود دارد. به منظور آشکار ساختن وجوه افتراق دیدگاه این دو صاحب‌نظر، در این قسمت ضمن بررسی دیدگاه مولانا در خصوص مراتب هستی، دیدگاه اُشو مورد نقد و بررسی دقیق قرار می‌گیرد. برخلاف اُشو که هستی را محدود به عالم ماده می‌داند،

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مولانا براساس خاستگاه اندیشه خود که دین اسلام است؛ از دو عالم ماده و معنا سخن به میان می‌آورد و تلاش می‌کند تا ضمن رهایی بخشیدن انسان از تعلقات دنیوی، او را به سوی عالم معنا سوق دهد. در همین راستا از یک سو به توصیف جهان مادی می‌پردازد و از آن با تعابیری از قبیل «دام» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶/۳۷۸)، «دانه» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۳۷۴)، «چاه» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۲۷۶)، «جیفه، مردار، رَخیص» (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۴۵۵۱)، «لَعِب» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶ /۴۵۷)، حبس جان‌های شماست» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۵۲۵)، «بازی‌گه» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۲۶۰۰)؛ «کابلیِّ جادو» (مولوی، ۱۳۹۵: ۴ /۳۱۹۰)، «دارالغرور» (همان ، ۳۰۸۳)، از سوی دیگر نیز به توصیف عالم معنا می‌پردازد و از آن با عنوان «دارالسرور»، «نیستان»، «صحرا»، «باغ ملکوت»، «عالم علوی» و ... یاد می‌کند، لذا با استناد به کلام حضرت محمّد(ص)، ضمن یادآوری این حقیقت که «دنیا ساعتی است»؛ تأکید می‌ورزد که «تو را هر لحظه، مرگ و رجعتی است» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۱۱۴۲).

از چنین منظری است که ضمن تأکید بر این حقیقت که گوهر والای آدم که همان روح اوست، به این عالم مادی تعلق ندارد. تلاش می‌کند تا توجه و تلاش آدمی را به عالم معنا معطوف سازد؛ چرا که به برتری عالم معنا بر جهان صورت، اعتقاد دارد (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۳۰۰). در همین راستا در جایی دیگر نیز با بیان این حقیقت که «عالم معنی بماند جاودان» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۰۲۰)؛ تأکید می‌کند «هین روید آن سو که صحرای شماست» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۵۲۵)؛ چراکه یقین دارد «آن جهان، جز باقی و آباد نیست» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶ /۵۶). مولانا بر پایه چنین اعتقادی است که به نکوهش افرادی می‌پردازد که به انکار جهان آخرت می‌پردازند. او معتقد است که چنین افرادی به دلیل آنکه ادراک حسی را مبنای شناخت خود قرار می‌دهند، درگیر جهان محسوسات می‌شوند و جهان آخرت را انکار می‌نمایند، از همین‌رو می‌گوید:

دیـد بـر دانـش بـود غالـب فـرا — زآن همـی دنیـا بـچربد عامـه را
زآنکـه دنیـا را همـی بیننـد عَیـن — و آن جهانـی را همـی داننـد دَیـن

(مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۳۸۵۸)

بنابراین مولانا این حقیقت را یادآور می‌شود که به دلیل آنکه چنین افرادی از طریق ادراک حسی می‌خواهند به شناخت دست یابند، نمی‌توانند واقعیت امور عالم را به درستی درک کنند، لذا این‌گونه می‌شود که این عالم مادی که فناپذیر است را جاودان تلقی می‌کنند؛ حال آنکه در اصل، عالم معنا اصل و جاودان است (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۲۸۰).

مولانا پس از تأکید بر وجود دو جهان و توصیف ماهیت آنها، آدمی را از مفتون شدن به دنیا و تعلقات آن، بازمی‌دارد و با یادآوری حقیقت که دنیا ثمره و وفایی ندارد (مولوی، ۱۳۹۵: ۴ /۱۶۵۰–۱۶۴۹) و متاع، آن فانی است (همان/۲۰۳۲) و با بیان این مطلب که «مال، خَس باشد» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۳۳)؛ ابراز می‌دارد «کامِ دنیا مرد را بی‌کام کرد» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۴۶۳)، لذا با بیان این مطلب که «خویشتن را مسخ کردی زین سُفول» (م/۱ /۵۳۸)؛ این حقیقت مهم را یادآور می‌شود که انسان با گرایش به عالم

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

مادی و اسیر تعلقات آن شدن، پست می‌شود. از چنین منظری است که بانگ بر می‌آورد و می‌گوید «مُلک دنیا، تن‌پرستان را حلال» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶ /۴۴۲۱)؛ چرا که یقین دارد این دنیا و خوشی‌ها که در عالَم است؛ نصیب حیوانیّت انسان است (مولوی،۱۳۹۴: ۱۷۲).

مولانا با چنین نگرشی به دنیاست که انسان را به دل کندن از این جهان ترغیب می‌کند و با بیان این مطلب که «این جهان زندان و ما زندانیان» هستیم، اصرار می‌ورزد «حفره کن زندان و خود را وارهان» (همان، ۹۸۲). همان‌گونه که اشاره شد، اُشو ضمن انکار جهان آخرت، وجود روز رستاخیز، وجود بهشت و جهنم و داوری در مورد اعمال انسان را نیز نفی می‌کند. حال آنکه مولانا با تأکید بر وجود جهان آخرت؛ تأکید می‌ورزد که روز رستاخیزی وجود دارد که انسان براساس اعمالش در این دنیا، مورد قضاوت و داوری قرار می‌گیرد و بر همین اساس، از پاداش و مجازاتی متناسب برخوردار می‌شود، لذا در تعالیم خود به بحث درباره بهشت و جهنم نیز می‌پردازد. در همین راستا، به نکوهش کسانی مانند اُشو می‌پردازد که به دلیل محسوس نبودن رستاخیز، وجود آن را انکار می‌کنند (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۱۰۷۶) با توجه به تأکید فراوان مولانا بر لزوم توجه به جهان آخرت و آماده شدن برای آن، درک این مسئله بسیار مهم است که مولانا براساس باورهای دینی خود از منظر خاصی به این دنیا می‌نگرد و آن را «مزرعه‌ی آخرت» و «عالم امتحان» می‌بیند، لذا ضمن بیان این مطلب که «روز کِشتن، روز پنهان کردن است» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶ /۳۵۳۰) و نیز با یادآوری این حقیقت که روز رستاخیزی در پیش است که در آن «هر نهان، پیدا شود» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۲۲۱۱) تأکید می‌ورزد آدمی در روز رستاخیز براساس اعمال و رفتار خود در این دنیا مورد داوری قرار می‌گیرد و متناسب با آن پاداش و جزا دریافت می‌کند (همان، ۳۵۳۱). از این منظر است که تأکید فراوانی بر لزوم توجه به اعمال و رفتار آدمی دارد؛ چرا که یقین دارد نتایج این اعمال در زندگی دنیوی و اخروی او اثرگذار است.

این دیدگاه مولانا نیز با دیدگاه اُشو در این زمینه مغایرتی اساسی دارد؛ چرا که همان‌گونه که گذشت، اُشو ضمن انکار جهانی دیگر غیر از این عالم مادی، وجود روز رستاخیز و نیز محاسبه و داوری در مورد اعمال آدمی را نیز انکار می‌کند و می‌گوید این جهان ماست و ما بخشی از آن هستیم. لازم نیست از آن بترسیم ... .خداوند، قبلاً قضاوت کرده است. این چیزی نیست که قرار است در آینده اتفاق بیفتد بلکه، قبلاً اتفاق افتاده است. او تصمیمش را گرفته است. حتّی ترس از آن قضاوت هم محو شده است. در مورد مسئلهٔ داوری روز رستاخیز نگران نباش. نیازی به لرزیدن نیست. روز داوری در اولین روز اتفاق افتاده. لحظه‌ای که خداوند تو را خلق کرد، همان وقت هم در مورد تو داوری نمود ... همه چیز قبلاً اتفاق افتاده و تو آزاد هستی و لحظه‌ای که شخص بداند به تمامی آزاد است تا خودش باشد، زندگی پویایی آغاز می‌شود ...

بنابراین لازم نیست از جمعیت یا خدای خیالی که در پایان جهان از تو بازخواست می‌کند که چه کرده‌ای و چه نکرده‌ای بترسی. او قبلاً داوری کرده است (اشو، ۱۳۸۰پ: ۱۲۷–۱۲۶).

اُشو برپایه چنین اعتقادی ضرورتی نمی‌بیند که آدمی به نتایج اعمال خود توجه کند؛ چراکه معتقد است زندگی هرگز نتیجه‌گیری ندارد، نمی‌تواند داشته باشد، زیرا مرگی وجود ندارد (۱۳۸۲ب)، لذا اظهار

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

می‌دارد با مرگ آدمی، تو از دنیا خواهی رفت و هر چه کرده‌ای به باد خواهد رفت؛ درست مثل امضایی که روی شن‌های بیابان با وزش باد ناپدید بشود و اثری هم از خود بر جای نگذارد (۱۳۸۰الف: ۱۸۷). بدین ترتیب آشکار می‌شود که دیدگاه مولانا در این زمینه نیز مغایرتی اساسی با اُشو دارد؛ چرا که برخلاف اُشو، مولانا به بازخواست خداوند از آدمی در روز قیامت یقین دارد و از همین‌رو در تعالیم خود به کرّات به این امر پرداخته است. در همین راستاست که اظهار می‌دارد مؤمن آن است که بداند در پسِ دیوار کسی است که یک به یک بر احوال ما مطّلع است و می‌بیند، اگر چه ما او را نمی‌بینیم و این، او را یقین شد. به خلاف آن کس که گوید: «نی این همه حکایت است!» و باور ندارد. روزی بیاید که چون گوش‌اش بمالد، پشیمان شود گوید: «آه بد گفتم و خطا کردم! خود، همه او بود، من او را نفی می‌کردم» (مولوی، ۱۳۹۴: ۴۶۶).

اعتقاد مـولانا به روز داوری و بازخواست خداوند از انسان، اهمیت و ضرورت توجه آدمی به نتایج اعمال خود و نیز لزوم پرهیز آدمی از گناه و عدم سرپیچی از بایدهای دین را به دنبال دارد. این، درحالی‌که اُشو ضمن انکار جهان آخرت، روز داوری، بهشت و جهنم، تأکید می‌ورزد که براساس معیارهای خود زندگی کنید و حتی اگر اشتباهی نیز مرتکب شدید احساس گناه نداشته باشید؛ چرا که چیزی به اسم گناه وجود ندارد، در همین راستاست که اظهار می‌دارد گناه یکی از قدیمی ترفندها برای سلطه بر مردم است. آنها در تو احساس گناه ایجاد می‌کنند. آنها ایده‌هایی بس احمقانه به خوردت می‌دهند که قادر به محقق ساختن آنها نیستی، سپس گناه به وجود می‌آید و همین که گناه به وجود آمد، تو به دام افتاده‌ای. گناه راز کاسبی همهٔ به اصطلاح ادیان شرک است (همان، ۲۵۸). از چنین منظری است که می‌گوید پیام اصلی من این است با ترس زندگی نکن، زیرا قرار نیست تنبیه شوی. بدون ترس زندگی کن، زیرا تنها در این صورت است که می‌توانی تمام و کمال زندگی کنی. ترس تو را بسته نگه می‌دارد... شاید ما کارهایی اشتباه انجام دهیم، امّا گناه هرگز (۱۳۸۵پ:۶۱)، بنابراین تأکید می‌کند که دین واقعی به تو بی‌باکی می‌بخشد، بگذار معیار این باشد. اگر دین به تو هراس بخشد، واقعاً دین نیست (۱۳۸۲ب:۱۲۷).

با این اوصاف، براساس اعتقادات مولانا به این دیدگاه اُشو نیز نقدی اساسی وارد است؛ چراکه مولانا با این اعتقاد که در روز قیامت «حق همی‌گوید: چه آوردی مرا؟؛ اندرین مهلت که دادم مر تو را؟» (م/۳ /۲۱۴۹) از یک سو و نیز بر مبنای این باور خود که «این جهان کوه است و فعل ما ندا؛ سوی ما آید نداها را صدا» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۲۱۵)، از سوی دیگر در آموزه‌های خود، عذاب و سختی‌های روز قیامت را به تصویر می‌کشد و ضمن بیان این مطلب که «تو عذابُ الخِزی بشنو از نُبی» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۱۳۹۱)؛[۶] اظهار می‌دارد:

حـد نـــدارد وصـف رنـــج آن جهـان — ســهل باشــد رنــج دنیــا، پیــشِ آن
ای خُنُــک آن کــو جهــادی می‌کنــد — بــر بــدن زجــری و دادی می‌کَنــد

(مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۲۴۷۲-۲۴۷۳)

در حـقیقت خاستگاه ایـن اندیشهٔ مولانا، آموزه‌های دین اسلام است که بر جواب متناسب هرعمل

تأکید می‌ورزد (انعام/ ۱۶۰).[۷] البته نه تنها دین اسلام؛ بلکه به تعبیر زمانی جمیع کتب آسمانی این اصل را تأکید کرده‌اند که هر عملی، جوابی دارد، پس آدمی رهین رفتار و کردار خویش است(۱۳۹۴: ۱۶۰). قرآن کریم در آیات متعددی، ضمن تأکید بر این قاعده و قانون که هر عملی، عکس‌العملی به دنبال دارد و آدمی بازتاب اعمال خود را در این جهان و جهان آخرت می‌بیند (بقره/ ۱۴۱؛ زلزال/۸). می‌فرماید: «إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاء...» (اسراء/ ۷)؛ چرا که قرآن کریم، بر حساب‌رسی اعمال آدمی در قیامت و سنجش اعمال نیک و بد و نیز پاداشی متناسب با آن اعمال تأکید دارد: «وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ*وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَـئِكَ الَّذِينَ خَسِرُواْ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُواْ بِآيَاتِنَا يِظْلِمُونَ» (اعراف/ ۹-۸) و با یادآوری برانگیخته شدن انسان‌ها در روز قیامت؛ خوشی و ناخوشی زندگی اُخروی را مرتبط با نتایج اعمال آدمی می‌داند و می‌فرماید: «فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ*فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ*وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ *فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ» (قارعه/ ۹-۶). پیامبر اکرم(ص) نیز از همین منظر است که دنیا را «مزرعه آخرت» می‌نامند.

تعالیم مولانا که برگرفته از باورهای دینی اوست، بازتاب این قواعد حتمی است که در قرآن کریم و احادیث بر آن تأکید شده است، از همین‌روست که بر قطعی بودن قانون تناسب عمل و عکس‌العمل، تأکید می‌ورزد و ابراز می‌کند «جمله دانند این، اگر تو نگروی؛ هر چه می‌کاریش روزی بدرَوی» (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۴۷۸۵). در همین راستا با تشبیه دنیا به کشتزاری که هر چه آدمی در آن بکارد، در قیامت همان را برداشت خواهد کرد (مولوی، ۱۳۹۵: ۶ /۳۵۳۲-۳۵۳۰)؛ می‌گوید:

هر که پایان بین‌تر، او مسعودتر — جِدتر او کارد که افزون دید بَر
زآنکه داند این جهانِ کاشتن — هست بحر محشر و برداشتن

(مولوی، ۱۳۹۵: ۴ /۲۹۸۹-۲۹۸۸)

از سوی دیگر همان‌گونه که اشاره شد، مولانا نه تنها وجود جهان دیگر را قبول دارد، بلکه آن را عالم حقیقی و موطن اصلی انسان می‌داند. از همین منظرست که با یادآوری روز رستاخیز، و با استناد به آیات قرآن کریم (طارق/ ۹)[۸] بر آشکار شدن تمامی رازهای آدمی در قیامت تأکید می‌ورزد (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۱۸۰۱-۱۷۹۶)، بدین ترتیب مولانا با کشتزار دانستن این دنیا از یک سو و با تأکید بر آشکار شدن رازهای آدمی در روز رستاخیز از سوی دیگر، مرگ را که پلی برای رسیدن انسان به آن جهان بَرین است، «سنگ محک» می‌نامد؛ چراکه اعمال نیک و بد آدمی را از یکدیگر تفکیک می‌کند (مولوی، ۱۳۹۵: ۴ /۱۶۷۴)، از این‌رو برخلاف اُشو ـ که در اکثر آموزه‌های خود بیان می‌دارد که نتایج اعمال آدمی پس از مرگ او جاودان نخواهند ماند ـ مولانا با بیان این مطلب که «فعل تو که زاید از جان و تنت؛ همچو فرزندت بگیر دامنت» (مولوی، ۱۳۹۵: ۶ /۴۱۹)؛ بر باقی ماندن آثار نیک و بد اعمال آدمی پس از مرگ او تأکید می‌ورزد و می‌گوید این مطلب که «نیکوان رفتند و سُنت‌ها بماند؛ وز لئیمان، ظلم و لعنت‌ها بماند» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۷۴۴). اعتقاد مولانا به اهمیّت نتایج اعمال آدمی در زندگی دنیوی و اُخروی، او را وا می‌دارد که آدمی را به غنیمت شمردن لحظه‌های عمر ترغیب کند؛ چراکه به تعبیر او اگر

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

آدمی «وقت کِشت» را از دست بدهد، جز «سیه رویی و فعلِ زشت» برای او چیزی برجای نخواهد ماند (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۲۶۳). در همین راستاست که اظهار می‌دارد:

صوفـی ابن‌الوقـت باشـد ای رفیـق　　نیسـت فـردا گفتـن از شـرط طریـق
(مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۱۳۳)

به تعبیر زمانی، «ابن‌الوقت» در اینجا به معنی کسی است که حال را غنیمت می‌شمرد و در هر لحظه به فکر کمال بخشیدن به خود است (۱۳۹۵: ۹۷)، بدین ترتیب، برخلاف اُشو که براساس اعتقاد به عدم وجود عالم دیگر و روز رستاخیز، بر عدم توجه به نتایج اعمال تأکید می‌کند و زیستن در لحظه، بدون توجه به گذشته و آینده را از ملزومات تعالی انسان می‌داند. مولانا براساس اعتقاد به وجود روز رستاخیز و با توجه به اینکه معتقد است «وعده فردا و پس فردای» آدمی؛ عذاب روز رستاخیز را برای او به دنبال خواهد داشت (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /-۳۴۷۷ ۳۴۷۶)، انسان را به مراقبت مداوم بر اعمال ترغیب می‌کند (مولوی، ۱۳۹۵: ۶ /۴۵۳۲) و می‌گوید:

چون نتانی جَسـت، پس خدمت کنش　　تـا روی از حَبـس او در گلشـنش
دَم به دَم چون تو مـراقب مـی‌شوی　　داد مـی‌بینی و داور ای غـوی
ور ببنـدی چشم خـود را ز اِحتـجاب　　کار خـود را کـی گـذارد آفتـاب؟
(مولوی، ۱۳۹۵: ۶/ ۳۸۲-۳۸۴)

از سوی دیگر، اُشو با این تصور که ما در زمین، بیگانه نیستیم (۱۳۸۰پ)، می‌گوید تو بیگانه و ناآشنا نیستی، بلکه جزئی از جهان آفرینش هستی. اینجا خانهٔ توست... بنابراین هرگز نباید احساس بیگانگی کنی(۱۳۸۵الف: ۳۶)، از همین‌رو تلاش می‌کند تا آدمی را با زمین آشتی دهد و ریشه‌های او را در زمین محکم‌تر کند، بر همین اساس ضمن بیان این مطلب که روشی که من به شما می‌آموزم برای کسانی است که مشتاق هیچ بهشتی به جز اینجا و اکنون نباشند (۱۳۸۱ الف:۲۲۴)، می‌افزاید من روشی را به شما تعلیم می‌دهم که زمینی است، که عاشق این زمینِ زیبا است و مخالف با زمین نیست. زمین باید پایگاه شما برای سفر آسمانی‌تان باشد (همان: ۱۵۹).

امّا بـرخلاف اُشو، مـولانا از آنجا که بازگشت همـه را به سوی خداوند می‌داند و هدف آفرینش انسان را عبودیت می‌داند، یادآور می‌شود که «قُربِ حق از حبسِ هستی رَستن است» (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۴۵۱۴)، از همین‌رو دغدغهٔ آن را دارد که در دل آدمی آشوب به پا کند، او را برای دل کندن از این«جهانِ نیست» که به تعبیر او «چون هستان شده» آماده کند تا پای در رکاب بگذارد و به سوی آن «جهانِ هست» که «بس پنهان شده» است (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۲۸۰)؛ گام بردارد و به موطن اصلی خویش بازگردد. از این روست که با یادآوری این مطلب که «گوهر پاک از کجا؟ عالم خاک از کجا؛ بر چه فرود آمدیت؟ بار کنید این چه جاست؟» (دیوان شمس: غزل ۱۴۶). اظهار می‌دارد:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۸۱۹

به همت ار نشوی در مقام خاک مقیم　　مقام خویش بر اوج علا توانی کرد
(مولوی، ۱۳۹۵: ۶/ ۳۵۸)

لذا برخلاف اُشو که با تأکید بر این باور خود که انسان در این جهان مادی بیگانه نیست و از همین‌رو او را به تمتع ازلذّت‌های دنیوی سوق می‌دهد، مولانا با یادآوری موطن حقیق انسان که جهان معناست؛ آدمی را از لذّت‌های حقیر دنیوی باز می‌دارد و بانگ برمی‌آورد:

در زمیـــن مردمـــان خانـــه مـــکن　　کارخـــود کـــن، کارِ بیگانـــه مکـــن
کیســـت بیگانـــه؟ تـــنِ خاکـــیِ تـــو　　کـــز بـــرای اوســـت غمنـــاکیِ تـــو
(مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۲۶۳-۲۶۴)

از سوی دیگر بررسی مبانی انسان‌شناسی اُشو و مولانا، در آشکار ساختن برداشت متفاوت این دو صاحب نظر از تعابیر زیستن در لحظه و شادی راهگشاست. بررسی‌های به‌عمل آمده نشانگر آن است که مبانی انسان‌شناسی اُشو از مبانی هستی‌شناسی او تأثیر پذیرفته است، بر همین اساس، همان‌گونه که در مبانی هستی‌شناسی خود اصالت را به عالم ماده می‌دهد. در مبانی انسان‌شناسی نیز هرچند از روح نیز سخن به میان می‌آورد، امّا اصالت را به جسم آدمی می‌دهد و به همین دلیل نیز هست که تعالیم او حول محور ضرورت و اهمیّت ارضاء کامل نیازهای جسمانی می‌چرخد. با چنین نگاهی به انسان است که ضمن بیان این مطلب که بدن تو مخالف روح تو نیست، در غیر این صورت چرا این دو باید با هم باشند؟ (۱۳۸۲ب: ۲۸۸). اظهار می‌دارد من به شما می‌آموزم که زمینی باشید، خاکی باشید، بدن و روح تو یگانه و یکی هستند. همه چیز، یک وحدت است. با بدنت نجنگ. سعی نکن از بدنت جدا باشی، در غیر این صورت قربانی باقی خواهی ماند (همان، ۸۵)، از همین روست که تأکید می‌ورزد با جسم خود به مخالفت برنخیز (۱۳۸۲الف: ۱۴۷). با جسم خود راحت باش (۱۳۸۰ب: ۴۴).

به تعبیر او انسان، یک به هم پیوستگی است. انسان، بدن ـ روح است و هر دو باید ارضاء شوند؛ زیرا تا هر دو ارضاء نشوند انسان در رنج خواهد بود (۱۳۸۱الف: ۴۹). اُشو هرچند بر لزوم توجه به بدن و روح سخن به میان می‌آورد و معتقد است برای اینکه انسان به تمامیت دست یابد، تنها راه، این است که ماده‌گرایی و روح‌گرایی را در او نزدیک‌تر و نزدیک‌تر ساخت و مرزهای آنها را نابود کرد (۱۳۸۲ب: ۲۹۲)، امّا با توجه به اینکه ماده‌گرایی را پایه و اساس روحانی‌گرایی می‌داند، رسیدن به مراتب بالای سیر و سلوک روحانی و دستیابی به آرامش روحی را در گرو ارضاء کامل نیازهای جسمانی بیان می‌کند و اظهار می‌دارد انزال کامل جسمی به انسان آرامش روحی می‌دهد. آرامشی بسیار بسیار عمیق. شخص احساس تمامیت می‌کند (۱۳۸۰پ: ۸۲).

این، در حالی است که برخلاف اُشو که معتقد است بدن و روح انسان، یکی هستند. مولانا هرچند همانند اُشو، انسان را موجودی دو ساحتی می‌داند که از جسم و روح آفریده شده است، امّا آشکارا اصالت را به ساحت روحانی انسان می‌دهد و تأکید می‌ورزد که هرچند این دو (جسم و روح)، همراه و پیوسته

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

هستند و به تعبیر او «روح، قالب را کنون همره شده است»، امّا این همراهی، دلیل تشابه و همانندی آنها نیست (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۳۰۲۱)، از همین روست که ابراز می‌دارد «آخِر این جان با بدن پیوسته است؛ هیچ این جان با بدن مانند هست؟» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲/۱۱۷۹). مولانا در تبیین دیدگاه خود مبنی بر عدم تشابه روح و بدن، ضمن تأکید بر این مسئله که هر چیزی در تقلای وصل به اصل خویش است، به بیان تفاوت میل و کشش جسم و روح آدمی می‌پردازد (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۴۴۴۰ – ۴۴۳۶).

هرچند مولانا تأکید فراوانی بر عدم تشابه روح و جسم دارد، امّا با این حال به بیان دلیل همراهی جسم و روح نیز اشارتی دارد و یادآوری می‌کند که حکمت الهی، «این اضداد را با هم ببست» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۳۴۲۲). مولانا معتقد است که گوهر والای آدمی، روح است (همان،۲۹۳۳) که در جسم او پنهان شده است، از همین روست که بیان می‌کند: «جسم، ظاهر؛ روح مخفی آمده است» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۳۲۵۳) و در جایی دیگر نیز می‌گوید «جسمِ ما روپوشِ ما شد در جهان« (مولوی، ۱۳۹۵: ۴ /۸۲۳). او از یک سو از روح با تعابیری همچون «روحِ باقی، آفتابی روشن است» (همان، ۳۷۸۸)؛ «روح، بازست» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۸۴۳)؛ «روح، با علم است و با عقل است یار» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۵۶)؛ «عیسیِ روح» (همان،۴۵۰) و از سوی دیگر از جسم نیز با تعابیری مانند «جسمِ ما جوز و مویز است» (همان،۲۰۰)؛ «تن، قفس شکل است؛ تن شد خارِ جان» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۱۸۴۹) یاد می‌کند. مولانا این حقیقت را نیز یادآور می‌شود که جسم آدمی، باقی و جاودان نخواهد ماند؛ چراکه به تعبیر او «از کون و فسادست و مَهین» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۷۴۷). در همین راستا به یادآوری آثار و تبعات توجه انسان به بعد روحانی و جسمانی می‌پردازد و این حقیقت را گوشزد می‌کند که در حالی که جسم، آدمی را به «سوی آب و گِل» و «اسفلین» می‌کشاند، روح، آدمی را به «سوی چرخ بَرین» می‌برد (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۵۳۷).

مولانا با توجه به اعتقاد به گذرا بودن عالم ماده و فانی بودن جسم، آدمی را از دل بستن به تعلقات دنیوی و جسمانی باز می‌دارد و برآورده نساختن خواسته‌های نفسانی را عامل بقا و پایندگی روح و حیات حقیقی می‌داند و می‌گوید «رنج این تن، روح را پایندگی است (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۳۳۶۵). او از آنجا که معتقد است تعلقات جسمانی، مانع کمال معنوی انسان می‌شود، تأکید می‌کند که «آفت این در هوا و شهوت است» (مولوی، ۱۳۹۵: ۲ /۱۲–۱۰). با چنین نگرشی است که مولانا بر خلاف اُشو ـ که آدمی را به برآوردن خواسته‌های نفسانی و ارضاء کامل نیازهای جسمانی سوق می‌دهد ـ با یادآوری این حقیقت که این دنیا و خوشی‌ها که در عالَم است؛ نصیب حیوانیت انسان است (مولوی، ۱۳۹۴: ۱۷۲) و نیز با اصالت دادن به ساحت روحانی انسان، بر تلاش آدمی برای گسستن قید و بندهای جسمانی تأکید می‌ورزد و با بیان این مطلب که «بند بگسل باش آزاد ای پسر»؛ تأکید می‌ورزد که اگر می‌خواهی به آسایش حقیقی دست یابی، «جبه بشکاف ای پسر» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۳۶۲) و خود را از بند تعلقات نفسانی رهایی بخش و به این طریق «روح خود را چابک و چالاک کن» (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۱۸۵)، ز سوی دیگر اُشو از آنجا که معتقد است هستی هدفی ندارد، برای انسان نیز هدفی قائل نمی‌شود، امّا مولانا برخلاف اُشو ـ که آفرینش هستی و انسان را فاقد هدف می‌داند ـ ضمن تأکید بر این حقیقت که آفریش انسان غایت‌مند است، آدمی را از سرگرم شدن به امور دنیوی ـ که مانعی بر سر راه کمال و تعالی انسان هستند ـ باز می‌دارد. و او را به سمت هدف غایی آفرینش سوق می‌دهد، از همین‌روست که هدف

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

آفرینش انسان را یادآور می‌شود و اظهار می‌کند:

چـون عبــادت بـود مقصـود از بشـر　　شد عـبادتــگاهِ گــردن‌کـش سَقـرَ[۹]
آدمـی را هسـت در هــر کار دسـت　　لیـک او مقصـود این خدمت بُدهسـت
(مولوی، ۱۳۹۵: ۳/ ۲۹۸۶-۲۹۸۷)

همچنین بررسی تعالیم اُشو، نشانگر آن است که دیدگاه او در این زمینه نیز متناقض است؛ چراکه از یک سو با انتخاب هرگونه هدف و آرمان مخالفت می‌ورزد و از سوی دیگر با تأکید بر هدفمند نبودن آفرینش انسان و عدم وجود مقصدی نهایی برای سیر و کمال انسان، او را به زیستن در لحظه و شادمانی فرا می‌خواند، از همین‌رو بررسی این دیدگاه او نیز ضرورت دارد؛ چرا که بررسی دقیق تعالیم اُشو و مولانا نشانگر نگاه متفاوت آن دو به به مقوله شادی است که با بررسی عوامل شادی‌آفرین از دیدگاه آن دو قابل درک خواهد بود. اُشو از آنجا که به جهانی دیگر اعتقاد ندارد و اصالت را به ساحت جسمانی انسان می‌دهد، عواملی را زمینه‌ساز شادی انسان می‌بیند که مرتبط با جهان مادی و ساحت جسمانی انسان هستند، از همین‌رو ضمن بیان این مطلب که مقصدی وجود ندارد. انسان فقط از بودنش، سرخوش است. برای وجود خودش، این برای خودش هدفی است (۱۳۸۲ب: ۱۸۱)، آدمی را به شادشدن و لذت بردن از به تعبیر او چیزهای پیش‌پا افتاده سوق می‌دهد و تأکید می‌کند، زندگی باید جنبشی یکسره و دائمی باشد، جشن نورها در سراسر سال. تنها آن‌گاه می توانی رشد کنی، شکوفا شوی. چیزهای کوچک و پیش پا افتاده را به جشن مبدل کن (۱۳۸۲الف: ۱۸۵) و در جایی دیگر نیز می‌گوید آدم فقط از چیزهایی جزئی و پیش‌پا افتاده لذت می‌برد... برای این که خوشحال و سعادتمند باشی، دیگر چه می‌خواهی؟ برای نشاط و سرخوشی چه چیزی بیشتر از این؟ کافی است شب بر روی ملحفه خنک رختخواب دراز بکشی و بافت و تار و پود آن را احساس کنی. احساس کنی که ملحفه هر لحظه از گرمای بدن تو گرم‌تر و گرم‌تر می‌شود و تو در تاریکی شب، در سکوت شب غرق می شوی... تو با چشمانی بسته فقط خودت را احساس می‌کنی. بیش از این چه احتیاجی داری؟ این خودش خیلی است (۱۳۸۰الف: ۳۵-۳۴).

بر همین اساس، اُشو با فروکاستن جهان هستی به جهان مادی و نیز انسان به ساحت جسمانی، آدمی را به سمت خوشی‌های دنیوی و جسمانی سوق می‌دهد و عواملی از قبیل مهرورزی (فعالیت جنسی)، زندگی کردن براساس معیارهای خود، پذیرش همه جانبه خود، عدم تلاش برای کمال، انجام دادن کارهای لذت‌بخش، عدم انتخاب هدف، لودگی، زیستن در لحظهٔ حال و... را بسترساز شادمانی انسان معرفی می‌کند، بنابراین می‌توان گفت به این دیدگاه اُشو نیز براساس دیدگاه مولانا نقدهای اساسی وارد است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود. مولانا نیز مانند اُشو در تعالیم خود تأکید فراوانی بر لزوم شاد بودن دارد، از همین‌روست که هستی او تبلور و تجلی شور و نشاطی وصف ناپذیر است، به گونه‌ای که آن را این‌گونه به تصویر می‌کشد:

ز خـاک مــن اگــر گنـدم بــرآید　　از آن گـر نـان پـزی مسـتی فزایـد
(مولوی، بی‌تا: غ ۲۴۸)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

امّا اینکه چه امری مولانا را به وجد و سروری این چنینی رهنمون می‌شود، موضوعی است که وجه افتراق دیدگاه اُشو و مولانا را آشکار می‌سازد؛ این دیدگاه مولانا برخاسته از فهم و برداشت صحیحی است که او از خداوند و ماهیت هستی و انسان دارد. همان‌گونه که بیان شد مولانا خداوند را مبدأ و منتهای عالم آفرینش می‌بیند. جهان مادی را جهانی گذرا و ناپایدار می‌داند و عالم معنا را جهان اصل معرفی می‌کند و در مبانی انسان‌شناسی نیز ضمن آنکه دو ساحتی بودن انسان را یادآور می‌شود. اصالت را به ساحت روحانی او می‌دهد و از همین‌رو به شادی و عوامل شادی‌آفرین نیز از این منظر می‌نگرد. در همین راستا، مولانا تلاش می‌کند با دیدهٔ تیزبین خود در برخورد با هر پدیده، ماهیت آن را درک کند، بنابراین با شناخت واقعیت جهان مادی، آدمی را از دل بستن به این جهان و تعلقات آن باز می‌دارد و برخلاف اُشو که مروج شادی دنیوی و لذت‌های زودگذر است، مولانا مروج شادی حقیقی می‌شود. با چنین نگرشی است که ضمن یادآوری ناپایدار بودن جهان مادی، آدمی را از شادی‌های زودگذر دنیوی و لذت‌های پست نفسانی که به باور او انسان را از خداوند غافل می‌سازند (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۵۰۶) باز می‌دارد، بنابراین با تأکید بر این مطلب که «هین به ملک نوبتی شادی مکن» (مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۱۳۶۹)، این حقیقت را یادآور می‌شود که «اگر دل از غم دنیا جدا توانی کرد؛ نشاط و عیش به باغ بقا توانی کرد» (دیوان :۳۵۸). از همین‌رو اظهار می‌دارد:

هـــرچ از وی شـاد گردی در جـــهان　　از فـــراق او بینـدیـــش آن زمـــان
آنچه گشـتی شـاد بس کس شـاد شد　　آخر از وی جسـت و همچون باد شـد
از تـو هـــم بجهد تو دل بر وی مـــنه　　پیـش از آن کو بجهد از وی تـــو بجه
(مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۳۶۹۹-۳۶۹۷)

از سوی دیگر، مولانا در مبانی انسان‌شناسی نیز با توجه به اصالتی که به ساحت روحانی انسان می‌دهد، تأکید دارد که جسم آدمی همچون زندانی است که روح در آن محبوس شده است، از همین‌رو ضمن تأکید بر این حقیقت که گوهر والای آدمی روح اوست، شادی حقیقی انسان را در گرو رهاشدن او از زندان تن و تعلقات پست آن می‌داند. در همین راستاست که می‌گوید:

جـــان‌هـــای بسـته انـــدر آب و گل　　چـــون رهند از آب و گل ها شـاد دل
در هـــوای عشـق حق رقصان شـوند　　همچو قـرص بـــدر بی‌نُقصان شوند
(مولوی، ۱۳۹۵: ۱ /۱۳۴۷-۱۳۴۶)

مولانا با اشاره به پیامبران الهی ـ که در اندیشهٔ او نماد انسان کامل هستند ـ به تبیین و تأیید این دیدگاه خود می‌پردازد. در همین راستا با یادآوری توجه پیامبران به شادی حقیقی و عدم دلبستگی آنها به شادی‌های حقیر دنیوی، اظهار می‌کند:

آن که خـــو کرده اسـت با شادی می　　این خوشـی را کی پسـندد خواجه هی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

انبیا زان زیـــن خوشـی بیرون شدند　　کـــه سرشته در خـــوشیِّ حـق بُدند
زان که جانشان آن خوشی را دیده بود　　ایـــن خوشی‌ها پیششان بازی نـمود
(مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۳۵۸۷)

از همین‌روست که مولانا با استناد به آیه ۱۲۴ سوره طه که می‌فرماید «وَ مَن أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِی فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا و نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى»؛ روی برگرداندن از خداوند و به یاد او نبودن را دلیلی اصلی عذاب و سختی انسان معرفی می‌کند (مولوی، ۱۳۹۵: ۳ /۳۵۴)، از سوی دیگر نیز با بیان این مطلب که «تا نشوی مست خدا، غم نشود از تو جدا» (دیوان شمس: غزل۸۹۷) و نیز یادآوری این حقیقت که «عاشقان را شادمانی و غم اوست» (مولوی، ۱۳۹۵: ۵ /۵۸۶)، خداوند را منشأ شادی حقیقی و اصیل می‌داند و می‌گوید:

شـــاد از وی شـــو مشـو از غیـــر وی　　او بـهـــار است و دگـرهـــا مـاه دی
هـــرچه غیر اوسـت اسـتدراج توست　　گرچه تخت و مُلک توست و تاج توست
(مولوی، ۱۳۹۵: ۳/ ۵۰۸-۵۰۷)

## نتیجه‌گیری

این پژوهش از یک سو، دیدگاه اُشو ـ بنیانگذار یکی از جنبش‌های نوظهور معنوی ـ را مورد بررسی قرار داد و معنا و مفهوم تعابیر زیستن در لحظه و شادی را در تعالیم او واکاوی نمود، سپس به منظور آشکار ساختن وجوه افتراق او با آموزه‌های عرفان و معنویت اسلامی، عقاید او را با اندیشه‌های مولانا ـ که یکی از نمایندگان راستین معنویت اسلامی است ـ مقایسه کرد.

یافته‌های به‌دست آمده از این پژوهش، بیانگر آن بود که هرچند این دو صاحب نظر در تعالیم خود از این مفاهیم استفاده کرده‌اند که این امر در نگاهی گذرا، شاید این اندیشه را به ذهن متبادر سازد که دیدگاه آن دو با یکدیگر تشابهاتی دارد، امّا بررسی دقیق اندیشه‌های آنها از یک سو و تعمق در چگونگی کاربرد و بار معنایی آن واژه‌ها در تعالیم آنان از سوی دیگر، تفاوتی بنیادین و اساسی را آشکار می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان به صراحت اذعان داشت روح کلی حاکم بر تعالیم اُشو با تعالیم مولانا در تعارض است؛ به تعبیری دیگر، اُشو براساس مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی که هستی را غیر هدفمند می‌داند، به انکار وجود جهان آخرت، روز رستاخیز، داوری اعمال آدمی می‌پردازد و اصالت را به ساحت جسمانی انسان می‌دهد، لذا آدمی را به زیستنی اکنونی و اینجایی، بهره‌مندی حداکثری از لذت‌های زودگذر دنیوی، برآورده شدن کامل و بی‌قید و شرط خواسته‌های جسمانی و شادمانگی سوق می‌دهد. این در حالی است که مولانا با اشراف به ماهیت حقیقی دنیا و انسان، اصالت را به عالم معنا و ساحت روحانی انسان می‌دهد، لذا آدمی را به مراقبت و مداومت دائم بر اعمال، توجه به نتایج آنها، عدم دلبستگی به خوشی‌ها و لذت‌های ناپایدار و عدم برآوردن بی‌قید و شرط خواسته‌های پست جسمانی فرا می‌خواند. بر همین اساس، تفاوت بار معنایی دو مفهوم زیستن در لحظه و شادی، در تعالیم این دو

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

صاحب‌نظر، آشکار می‌شود.

## پی‌نوشت

1. Tong
2. Rajneeshism
3. Rajneeshism
4. Wilson & Cresswell
5. Hinneles

۶. «فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِی أَيَّامٍ نَّحِسَاتٍ لِّنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْیِ فِی الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ» (فصلت:۱۶)

۷. «مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ».

۸. «يَومَ تُبلى السَّرائِرُ».

۹. سَقَر: نامی از ناهای دوزخ.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

## منابع


ـ قرآن کریم، (۱۳۸۹)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: مرکز نشر و طبع قرآن کریم.
ـ اُشو، باگوان راجنیش، (۱۳۸۰الف)، بلوغ، ترجمه مرجان فرجی، تهران: فردوس.
ـ اُشو، باگوان راجنیش، (۱۳۸۰ب)، خلاقیت: آزادسازی نیروهای درون، ترجمه مرجان فرجی، چاپ دوم، تهران: فردوس.
ـ اُشو، باگوان راجنیش، (۱۳۸۰پ)، شهامت، ترجمه خدیجه تقی‌پور، چاپ دوم، تهران: فردوس.
ـ اُشو، باگوان راجنیش، (۱۳۸۱الف)، راز، ترجمه محسن خاتمی، جلد ۲، چاپ دوم، تهران: فراروان.
ـ اُشو، باگوان راجنیش، (۱۳۸۱ب)، ضربان قلب حقیقت مطلق، ترجمه مرضیه شنکانی، تهران: فردوس.
ـ اُشو، باگوان راجنیش، (۱۳۸۲الف)، الماس‌های اُشو: دورنمایی نوین برای هزاره‌ای نوین، ترجمه مرجان فرجی، چاپ چهارم، تهران: فردوس.
ـ اُشو، باگوان راجنیش، (۱۳۸۲ب)، راز، ترجمه محسن خاتمی، جلد۱، چاپ چهارم، تهران: فراروان.
ـ اُشو، باگوان راجنیش، (۱۳۸۵الف )، خود را به هستی واگذار، ترجمه مجید پزشکی، اصفهان: هودین.
ـ اُشو، باگوان راجنیش، (۱۳۸۵ب)، دل به دریا بزن، ترجمه مجید پزشکی، اصفهان: هودین
ـ اُشو، باگوان راجنیش، (۱۳۸۵پ)، عشق پرنده‌ای آزاد است، ترجمه مجید پزشکی، اصفهان: هودین.
ـ اُشو، باگوان راجنیش، (۱۳۸۵ج)، قطره‌ای در دریا، ترجمه مجید پزشکی، اصفهان: هودین.
ـ تانگ، کریس، «نقدی بر معنویت‌گرایی عصر جدید»، ترجمهٔ احمد شاکرنژاد، سیاحت غرب، س ۱۰، ش۱۱۴، ۱۳۹۱، صص۹۱ تا ۹۵.
ـ چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۰)، اصول و مبانی عرفان مولوی، ترجمه جلیل پروین، تهران: بصیرت،
ـ حمیدیه، بهزاد، «تلاشی در سنخ‌شناسی جنبش‌های نوپدید معنوی ایران»، مطالعات معنوی، شماره ۴و۵ ، تابستان و پاییز۱۳۹۱، صص ۳۷ تا ۶۰.
ـ حمیدیه، بهزاد، (۱۳۹۲)، «جنبش‌های نوپدید معنوی: دین یا عرفان؟»، مجلهٔ ادیان و عرفان، سال اول، ش۱، صص۲۹ تا۵۰.
ـ خرمشاهی، بهاءالدین و سیامک مختاری، (۱۳۹۵)، قرآن و مثنوی: فرهنگ‌واره تأثیر قرآن در ابیات مثنوی، چاپ نهم، تهران: قطره.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۹۵)، شرح جامع مثنوی معنوی، چاپ چهل و هفتم، تهران: اطلاعات.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۹۴)، میناگر عشق، چاپ سیزدهم، تهران: نی.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۹۵)، شرح کامل فیه مافیه:گفتارهایی از مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، چاپ پنجم، تهران: معین.
ـ شریف‌زاده، احمد، «مدیریت معنویت‌گرایی در غرب»، مطالعات معنوی، ش۱، پاییز۱۳۹۰ ، صص ۳۱ تا ۴۵.
ـ شریفی، احمد حسین،۱۳۹۰، شاخصه‌های عرفان کاذب، تلخیص رضا درگاهی‌فر، تهران: جمهوری.
ـ شریفی‌دوست، حمزه، (۱۳۹۲)، کاوشی در معنویت‌های نوظهور: بررسی ده جریان فعال در ایران، چاپ چهارم، قم: نشر معارف.


Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ـ قاضی‌زاده، علی‌رضا، «آسیب‌ها و چالش‌های ناشی از رشد فرقه‌های نوظهور در ایران»، پژوهشنامه، ش۵۵، پاییز، صص ۱۴۹ تا ۱۹۰.
ـ قدیری، محمدحسین، «علل روان‌شناختی در گرایش به جنبش‌های معنوی نوپدید»، مطالعات معنوی، ش ۳، بهار ۱۳۹۱، صص ۷۵ تا ۱۱۲.
ـ قهرمان، مهدی،(۱۳۹۰)، عرفان کریشنامورتی: نقد و بررسی آن از دیدگاه اسلام، قم: بوستان کتاب.
کاظم‌زاده، پروین، «بررسی عرفان‌های نوظهور با تأکید بر آیین اکنکار»، پژوهش‌نامه اخلاق، س۲، ش۵، پاییز ۱۳۸۸، صص ۱۸۳ تا ۲۲۱.
ـ کاکاوند قلعه‌نویی، فاطمه و محمدعلی گذشتی، «بررسی وجوه مشترک آموزه‌های مولوی و اُشو»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، بهار ۱۳۹۵، س۱۲، ش۴۲، صص۲۳۷ تا ۲۵۶.
ـ کیانی، محمد حسین، «مؤلفه های معنویت نوپدید»، کتاب نقد، س ۱۱، ش۵۱ ۵۰–، بهار و تابستان ۱۳۸۸ صص ۱۰۹ تا ۱۵۸،
ـ گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۸۲)، مولویه بعد از مولانا، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: علم،
ـ مظاهری‌سیف، حمیدرضا، «راهکارها و مدل‌های توسعه معنویت اسلامی»، اخلاق، ش۱۳ و ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، صص ۱۹۷ تا ۲۵۱.
ـ نصر، سیدحسین، (۱۳۹۲)، جلوه‌های معنویت در جهان اسلام، چاپ دوم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
ـ نصر، سیدحسین، (۱۳۹۴)، هنر و معنویت اسلامی، ترجمه رحیم قاسمیان، چاپ سوم، تهران: انتشارات حکمت.
ـ نصر، سیدحسین، (۱۳۹۴)، چرا مولانا، چرا اکنون؟، در علی‌دهباشی(گردآورنده)، تحفه‌های آن جهانی (صص۳۷۴–۳۷۶).
ـ نگارش، حمید، «فرقه‌های نوظهور: اُشو»، پیام، ش۱۰۸، پاییز ۱۳۹۰، صص ۱۰۸ تا ۱۱۵.
ـ وست، ویلیام، (۱۳۹۳)، روان‌درمانی و معنویت، ترجمهٔ شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن، چاپ چهارم، تهران: رشد.
ـ وکیلی، هادی، «آسیب‌شناسی معنویت‌گرایی نوپدید در ایران»، کتاب نقد، ش ۴۵، زمستان ۱۳۸۶، صص۳ تا ۱۶.
ـ وکیلی، هادی، «اُشو شولای شبست»، کتاب نقد، ش ۴۷ و ۴۸، تابستان و پاییز ۱۳۸۷، صص۲۶۷ تا ۳۰۲.
ـ ویلسون، برایان و جیمی کرسول، (۱۳۸۷)، جنبش‌های نوین دینی: محدودیت‌ها و امکانات، ترجمه محمد قلی‌پور، مشهد: مرندیز.
ـ هینلز، جان آر، (۱۳۹۳)، فرهنگ ادیان جهان، ترجمه گروه مترجمان، چاپ دوم، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

# مناسبات شمس تبریزی و مولانا در مقایسه باسقراط و افلاطون

شهین اعوانی[1]

## چکیده

سقراط و شمس تبریزی هر دو برای بیداری آمده‌اند؛ شمس برای بیداری مولانا و سقراط برای بیداری سوفسطائیان. هر دو حکیم‌اند و دوستدار حقیقت و دانایی؛ شمس در سلوک و تعالیم خود انتقال‌دهندهٔ معرفت و شهود باطنی‌اش به مولاناست ورنج سقراط از جهل مردم زمانه و تلاش بی‌وقفه ـ ولی بی‌نتیجهٔ او ـ برای جهل‌زدایی و انتقال دانایی به سوفسطائیان در نهایت سبب شد، جام شوکران را در طریق احقاق حق و حقیقت بنوشد و در راه حقیقت و مطابق قانون آتنی! کشته شود ولی نمط و منش او در طول تاریخ تفکر، جاودان باشد.

اصل اساسی برای متفکران یونان باستان، شکل‌بخشی به زندگی یکایک شهروندان مدینه وتعلیم ادبیات، تاریخ و پرورش فرهنگی به همهٔ یونانیان بوده است؛ چیزی که در یونان پیش از سقراط آن را «پایدیا» می‌نامیده‌اند و نقش بسیار کلیدی در مجموعهٔ فرهنگ یونان، برای فرد و جامعه داشته است. البته با سقراط، فلسفه مطرح شد و به شکل جدیدی از تفکر در آمد، لذا سقراط در میان یونانیان ویژگی خاصی دارد؛ چون وجودش «عین فلسفه» است. او میان حکمت و فضیلت فرق نمی‌نهد. از نظر او فضیلت، یعنی تخصص و مهارت برای خوب‌زیستن.

البته در فلسفهٔ افلاطون هم، فضیلت عین معرفت و حکمت است. بین سقراط و افلاطون رابطهٔ من و تویی یا استاد و شاگردی وجود ندارد. سقراط پیوسته عنوان استادی را از خود طرد می‌کند و می‌گوید چیزی نمی‌داند. محاورهٔ سقراط و افلاطون محاورهٔ دو نفر نیست، بلکه محاورهٔ دو فکر، دو شعور و دو دانایی است، اما چنان‌که در مقاله بدان پرداخته شده، رابطهٔ شمس و مولانا مانند سقراط و افلاطون نبوده است.

آنچه محور بحث این مقاله است، مقایسهٔ سقراط با شمس و مقایسهٔ افلاطون با مولاناست؛ سقراط و افلاطون هر دو عاشق حکمت‌اند و سقراط بی‌همتا نیست، ولی شمس برای مولانا بی‌همتاست؛ همه

۱. دانشیار مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

بر زبانند و شمس در میانِ جان است. رابطهٔ مولانا با شمس، عاطفی، عاشقانه و سراسر شوریدگی است که صدای آن به افلاک می‌رسد و شمس، «شمس چارم آسمان» می‌شود. شمس، در جانِ مولانا حضور جاودانه دارد؛ او محو شمس است و شمس برای مولانا «آفتاب حق و حقیقت» است که برای رؤیت آن باید از تمامی سایه‌ها عبور کرد.

در اندک منابع تخصصی به صورت خبری ذکر شده است که نیکلسون ـ مترجم و شارح نامی مثنوی که در احیای مثنوی و مولاناپژوهی در عصر جدید از پیشگامان است ـ برای اولین بار به شباهت بین شمس و سقراط اشاره کرده است، ولی تلاش نگارنده برای دسترسی به این مطلب بی‌ثمر بود.

**واژگان کلیدی:** شمس، سقراط، مولانا، افلاطون، عشق، تعلیم، تعلّم.

## معنای تعلیم و حق استاد بر شاگرد

سه قرن قبل از میلاد مسیح، سکستوس امپریکوس[1] – پزشک شکاک– رابطهٔ استاد و شاگرد را مورد بحث قرار داده و این سؤال را مطرح کرده است که آیا تعلیم–آموختن، با موضوع صریح و روشن انجام می‌گیرد یا تاریک و مبهم؟ اگر موضوع، صریح و روشن باشد، آموختن، چه معنایی دارد؟ و اگر ابهام داشته باشد، موضوع مبهم، غیرآموختنی خواهد بود، پس چگونه انتقال علم و دانایی، از استاد به شاگرد امکان‌پذیر می‌شود؟ معلم با استعداد است و شاگرد هم مستعد. در خصوص موضوع مورد بحث ما، اگر شاگردانی مانند افلاطون و مولانا مستعد باشند، همه چیز را می‌توانند بدون سقراط به عنوان معلم افلاطون یا شمس –پیر سلوک مولانا– دریابند، ولی اگر شاگرد یا مرید بی‌استعداد باشد، آموزش، غیرممکن و پرورش محال خواهد شد که در این صورت، موضوعی برای تعلیم، ضروری نیست و افراد، وقتی در برابر دیگری قرار می‌گیرند، نمی‌توانند بین خود، ارتباط و تفاهم برقرار سازند و محاوره (dialog) غیرممکن است. حال، این سؤال مطرح می‌شود که آیا افلاطون را از سقراط و مولانا را از شمس حقی بر گردن است؟سقراط در مقابل سفسطهٔ سوفسطائیان می‌ایستاد و پیوسته می‌گفت چیزی نمی‌دانم و سوفسطائیان مدعی بودند همه چیز می‌دانند و بر همهٔ پرسش‌ها پاسخ‌گو هستند. جهل سوفسطائی، «جهل مرکب» بود.آیا تعلیماتی که افلاطون از سقراط و آموزه‌هایی که مولانا از شمس فراگرفته بود، بالقوه در افلاطون و مولانا بوده است و سقراط و شمس فقط به آن فعلیت بخشیده‌اند؟ آیا دیدگاه سکستوس امپریکوس، فقط بر تعلیمات اکتسابی صادق است یا بر تعلیمات شهودی نیز صدق می‌کند؟ همین سؤال در مورد مولانا و شمس نیز مطرح می‌شود؛ ارتباط تعلیمی و تربیتی بین شمس (مراد/ استاد) و مولانا (مرید/ شاگرد) چگونه تعریف می‌شود؟

از نظر امپریکوس، بین استاد یا پیر و مراد (القاکنندهٔ علم یا معنویت)– در اینجا یعنی سقراط و شمس– و طالبِ علم، یا مرید و شاگرد– در اینجا یعنی افلاطون و مولانا– باید «وحدت ماهوی[2]» باشد؛ زیرا این وحدت مشاکلت و مماثلتِ طرفینی، سبب می‌شود استاد در امر تعلیم، اندازه نگه‌دارد یعنی به اندازهٔ فهم شاگرد سخن بگوید و در مراحل اولیه، استاد و مراد به شاگرد و مرید، تشبّه جوید چنان‌که در روایت آمده است: «کَلِّموا النّاسَ عَلَی قَدْرِ عُقُوْلِهِم لا عَلی قَدْرِ عُقُوْلکُم » و به قول مولانا:

چون‌که با کودک سر و کارت فتاد  هم زبان کودکی باید گشاد

کــه بـــرو کتّــاب تـا مــرغت خرم　　یــا مویــز و جــوز و فُســتُق آورم
(مولوی، د.۴: ب. ۷۹ و۲۵۷۸)

با زبان کودک، زمزمهٔ محبت به گوش شاگرد می‌رسد و در او عشق ایجاد می‌شود. بین «خود» و «دیگری» و «من» و «غیرِ من» یا «من» و «نا من» محاوره شکل می‌گیرد (پورحسینی، ۱۳۵۶: ۲۸– ۱۶)، ولی در مرحلهٔ دوم، از این مماثلت و مشاکلت، «ماهیت سوّم» یعنی «حقیقت» بارقه زند، از این رو رویکرد استاد به شاگرد، پرورش سیرت، معنویت و تربیت عملی می‌شود، چنین تربیتی نیز فقط حضوری است و به صورت غیابی، توصیهٔ نوشتاری یا از راه دور امکان‌پذیر نیست. بعد از گذشت مرحلهٔ دوم، شاگرد و مرید– یعنی افلاطون و مولانا– شبیه استاد و مراد گردد و به جای او می‌گوید و می‌نویسد.
نگرش سقراط که در واقع یگانه امر تأثیرگذار در روابط فی‌مابین انسان‌ها بوده است، ارتباط میان سخن و شنونده است که هم سخن‌گو و سخن‌شنو می‌باید زنده باشند و تأثیر سخن در لحظهٔ معینی است که بین گوینده و شنونده رد و بدل می‌شود. ثبت محاورات و مناظرات[۳] سقراط، در واقع یک ابداع ادبی ـ تاریخی از سوی شاگردش افلاطون بود، ولی خود در تمامی مکالمات افلاطون نقش دارد؛ هیچ‌یک از شاگردان سقراط، نتوانسته‌اند خود را از تأثیری که استاد در آن‌ها داشته، جدا سازند، لذا سیرت و منش سقراطی با برداشت شاگردان او در هم آمیخته که این نقص ادبیاتِ شفاهی است.

## استادی سقراط و افلاطونِ شاگرد

سقراط (۴۶۹ – ۳۹۹ق.م) ـ از چهره‌های جاویدان تاریخ و نمایندهٔ انسانیت ـ مستحق آن است که بیش از هر شخصیت، در ارتباط با اوضاع و احوال زمانه و تاریخ عصر خود، مورد قضاوت قرار گیرد. از سقراط، نه اثری مکتوب بر جای مانده و نه نظریه‌ای خاص در فلسفه و نه دستگاه یا مکتب فلسفی. سقراط در رسالهٔ فایدروس[۴] (هنر بلاغت)، خطاب به فایدروس می‌گوید: «من مشتاق آموختن دانش‌ام[۵]» و نخستین شرط آموختن دانش، آن است که یقین داشته باشی «گوینده [آموزگار] ماهیت و حقیقت موضوعی را که درباره‌اش سخن می‌گوید، نیک می‌شناسد» (Phaidros, St. 260)، مثلاً اگر کسی فلسفه نداند، حقیقت آن را نیابد و دل بدان نسپارد، نمی‌تواند فلسفه بیاموزد؛ زیرا «کسی که حقیقت را نشناسد و تنها در پی پندار و گمان باشد، سخنوری‌اش مایهٔ رسوایی است» (Ibid). سقراط، در ادامهٔ این مطلب می‌پرسد، اگر تدریس استاد یا آموزگار از روی نوشته‌ای یا متنی باشد، معیار بهترین نوشته چیست؟ بهترین نوشته آن است که توسط آموزگار دانا و خردمند در روحِ شنونده یا شاگرد نوشته شود؛ زیرا کلمات این نوشته فعال‌اند و می‌دانند با که و چه هنگام باید زبان بگشایندو کجا و چه هنگام مکث کنند و با چه کسی باید خاموش بمانند (Ibid, St. 276).

در تاریخ فلسفه، سقراط از طریق شاگردانش به‌خصوص افلاطون (۴۲۷ – ۳۴۸ ق.م) شناخته شده است، به طوری که بنابر اعتقاد بسیاری فلاسفه، اگر افلاطون نبود، سقراط شناخته نمی‌شد و در واقع سقراط، همان است که افلاطون در نوشته‌هایش مجسم کرده است. سقراطِ بدون افلاطون یا با افلاطون، همچنان یک پارادُکس یا معماست. نکتهٔ مسلّم آن است که او همواره در جست‌وجوی حقیقت بوده است؛

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

او حقیقت‌جو، مبدع نظریهٔ ایده، جاودانگیِ روح و مدینهٔ فاضله (دولت آرمانی) است.[۶]

سقراط با شاگردان خود مَنِشی دوستانه داشت و بیداری آتنی‌ها را اصلی‌ترین وظیفهٔ خود می‌دانست: «مرا خدا برای آن فرستاده است که همواره شما را بیدار کنم. شما را [برای حقیقت جویی] برانگیزانم و فریاد برآرم [که در کسب فضیلت بکوشید] و شب و روز در اندیشهٔ رهایی شما هموطنانم [از جهل] باشم» (Ibid,St.31)، لذا می‌بینیم که سقراط، خود را نسبت به مردم زمانه‌اش به طور مستقیم و شفاهی موظف دیده، ولی برای نسل‌های بعد چنین وظیفه‌ای نداشته تا مجبور به نگارش باشد.او در رسالهٔ دفاعیه، خشویشتن را به «خرمگسی» تشبیه می‌کند تا با وِزوِز خود آرامش را از خواب سنگین ساکنین شهر آتن که وجدان اخلاقی‌شان کرخت شده است، برُباید و آنها را بیدار و هشیار سازد،[۷] بنابراین وجود انسانیِ سقراط، بر اثر تلاش در بیدارکردن مردم زمانه‌اش به‌خصوص قشر جوانان، در اثربخشی او در انسان‌های هموطن و هم‌عصرش تجلی یافته و واسطهٔ این تأثیر در سخن شفاهی و حکمت نانوشته بوده است.

در محاورهٔ لوسیس، که جزء جذاب‌ترین محاورات افلاطونی است، سقراط می‌گوید: «تمنای دوستی دارم» (Laysis, St. 211)؛ زیرا دوستی به زندگی و اخلاقیات یونانی مایه‌ای از احساس و هیجان می‌داد.[۸]

سقراط در وظیفه‌ای که زمانه و محیط به عهده‌اش نهاده بود، چنان مستغرق شد که حاضر نشد حتی سطری به روی کاغذ آورد و برای آیندگان بگذارد. هر آنچه در دسترس است، نوشته‌های شاگردان او به‌خصوص افلاطون است که تقریباً در زمانی واحد، یعنی بلافاصله پس از مرگ سقراط دربارهٔ او نوشته‌اند. آیا سقراط معیار نوشتن را به افلاطون یاد داده است؟ در این‌باره افلاطون می‌نویسد:

> بهوش باش تا مبادا از روی سهل‌انگاری اندیشه‌هایی را در جهان منتشر کنی که پس از چندی از انتشار آنها پشیمان گردی. بزرگ‌ترین احتیاطی که در این‌باره باید کرد این است که هنگام تحقیق در دشوارترین و عمیق‌ترین مسائل فلسفی، نباید دربارهٔ آن چیزی نوشت؛ زیرا از انتشار مطالب نوشته و افتادن آنها به دست مردمان نمی‌توان جلوگیری کرد. بدین جهت من خود نیز دربارهٔ مهم‌ترین حقایق فلسفی چیزی ننوشته‌ام و در این خصوص نوشته‌ای به نام افلاطون وجود ندارد و در آینده نیز نخواهد بود. هر چه هست به نام سقراط است که در آن، نوشته‌ها صورتی آرمانی یافته و زندگی را از سر گرفته است. تندرست بمان و به دنبال من بیا و این نامه را پس از آنکه چندین بار به‌دقت خواندی، بسوزان (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۸۳۰).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

## تولد اول و ثانی «مولانا» جلال‌الدین بلخی رومی

جلال‌الدین محمدبن محمد (۶۷۲ – ۶۰۴ ق)، معروف به «بلخی»، «رومی»، «مولوی» و «مولانا» در بلخ تولد یافت. نیاکان او همه از مردم خراسان بودند. از مولانا به معنای واقعی امروز زندگینامه‌ای در دست نیست. آنچه در این مورد نوشته شده، غالباً روایات و حکایاتی از مناقب و کرامات منسوب به وی است که به قلم مریدان آمده که از نظر آنان، مولانا یک ولیّ و قدّیس است و مطابق معمول مریدان، اشتیاق خاصی به شیندن یا نگارش داستان‌ها از اوصاف فوق‌العاده و توانایی‌های خارقِ عادت مراد خود داشته‌اند. در این زمینه دو کتاب *رسالهٔ* سپهسالار، و *مناقب‌العارفین* افلاکی[۹] در دست است که مجموعه‌ای از

حکایات، احوال و اقوال مولانا از منظر مرید و مرادی است. در لابه‌لای حکایت‌ها می‌توان به صرافت طبع و دقت، به واقعیت‌های تاریخی آن دوره پی بُرد (موحد، ۱۳۷۸: ۵۷ – ۵۵). در جهان‌بینی مولانا هر چیز با ضدش مطرح می‌شود؛ یعنی روشنایی با تاریکی؛ هستی با نیستی؛ نو با کهنه؛ امر گوارا با امر ناگوار؛ قرار با بی‌قراری؛ جبر با اختیار.

زندگی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی با تولدش در ششم ربیع‌الاول ۶۰۴ شروع شد. طبق رسوم زمانه‌اش یک کودکی عادی و زندگی معمولی داشت، به مکتب رفت، فقه آموخت. بعد از وفات پدرش ـ بهاءالدین محمد ولد (۶۲۸ هجری) ـ یکی از شاگردان و خلفای وی به نام سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی، تربیت معنوی و هدایت روحانی جلال‌الدین را بر عهده گرفت و او را واداشت تا تحصیلات تکمیلی خود را ادامه دهد. جلال‌الدین نُه سال شاگردی سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی (۶۳۷ – ۵۶۱ق) را کرد. پنج سال بعد از مرگ ترمذی، شمس تبریزیِ شصت و دوساله (موحد، ۱۳۷۵: ۱۲) به قونیه آمد و ملاقات وی با مولانا درروز شنبه ۲۶ جمادی‌الاخر سال ۶۴۲ شگفت‌انگیزترین حادثهٔ زندگی مولانا اتفاق افتاد؛ در دیدار این پیرِ فرزانه و دریای علم با جلال‌الدین سی و هشت ساله، مولانا تولد ثانوی یافت.[۱۰] پس از این دیدار، مولانا کلیهٔ فعالیت‌های خود را رها کرد و به منزل صلاح‌الدین فریدون قونوی (متوفی ۶۵۷ق) معروف به زرکوب ـ که شمس مهمان آنجا بود ـ رفت. خلوت با شمس تبریزی[۱۱] حدود سه ماه طول کشید. پیمانهٔ جان مولانا از عشق شمس لبریز و سبب ایجاد تحولی عظیم در مولانا شد که از برکت آن، دو شاهکار جاودانه در ادبیات فارسی به وجود آمد؛ یکی *دیوان شمس* و دیگری *مثنوی معنوی*. سؤالی که برای نگارنده مطرح است و تاکنون پاسخی برای آن نیافته است، آنست که آیا طی سه ماه، تمامی معارف و شهودات قلبی شمس به مولانا انتقال یافته است یا شمس، ظرفیّت و حدِّ مولانا را در نظر داشته و گنجایش او بیش از این نبوده است؟

اگر شمس نمی‌بود، مولانا ـ «این سجاده‌نشین باوقار» ـ مثل بعضی دیگر از علمای قونیه در حد «صاحب محراب»، «مفتی شهر»، واعظ و مدرّس اشعری می‌ماند.[۱۲] ولی وقتی با دریای وجود شمس آشنا شد، گوهری را یافت که از همه خوش‌تر بود، از هزار خمی که چشیده بود، «شراب سرکش شمس» نظیر نداشت (مولوی، ۱۳۹۰: غ ۷۷۰). از آن به بعد شمس، مولانا را عضوی از خانوادهٔ خود و یگانه دوست خود می‌داند. شرط این‌گونه دوستی‌ها زندگیِ بی‌نفاق است، پس فقط کسانی موفق به شناخت مولانا می‌شوند که صادق، به دور از ریا و نفاق باشند. شمس، خطاب به مولانا می‌گوید:

> سخن با خود توانم گفتن. با هر که خود را دیدم در او، با او سخن توانم گفتن. تو اینی که نیاز می‌نمایی، آن تو نبودی که بی‌نیازی و بیگانگی می‌نمودی. آن دشمن تو بودی، از بهر آنش می‌رنجانیدم که تو نبودی. آخر من تو را چگونه رنجانم که اگر بر پای تو بوسه دهم ترسم که مژهٔ من درخلد، پایِ تو را خسته کند (شمس، ۱۳۶۹: ۷۴، ۹۴).

مولانا و شمس از دو طایفه بودند؛ مولانا، مریدان و اکثریت جمعیّت ترکِ استقرار یافته در بلاد روم، همگی حنفی مسلک بودند، ولی شمس شافعی مذهب بود. کتاب‌های تاریخِ آن روزگار حاوی

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

حکایت‌های متعددی از اختلافات عمیق میان این دو طایفه است. بعد از اولین دیدار تا آخرین روز فراق، مولانا از علاقهٔ خود به شمس، به «عشق» تعبیر می‌کند. «ابدیّت نام شمس و عمرِ دوبارهٔ او در طول تاریخ نیز نتیجهٔ برخورد با مولانا بوده است و این دو تن هر کدام متمم وجودی دیگری به شما می‌رود» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۸: ۱۲). او خود در این مورد می‌گوید: «اگر به خدمت مولانا شمس‌الدین تبریزی نرسیدی – به روان مقدّسِ پدرم! – به کسی رسیدی که در هر تای موی او هزار شمس‌الدین آونگان [آویزان] است و در ادراک سرّ سرِّ او حیران!» (همان، ۱۴) و *دیوان کبیر*، یا *کلّیات شمس*[۱۳] حاصل جرقهٔ همان دیدارهاست.

شمس و مولانا اهل خانقاه نبودند. کسی از دست آنان خرقه نپوشیده و رابطهٔ عمیق و پایدار مولانا و شمس یک رابطهٔ مرید و مرادی، مطلوب و طالب بوده است. مقصود از طالب و مرید، مولانا و منظور از مطلوب و مراد، شمس تبریزی است. اگر مولانا، سیمرغ را صید نمی‌کرد و آمیزش او با خضرش یعنی شمس تبریزی نمی‌بود، قطرات دانش و معرفت فطری شمس به دریا اتصال نمی‌یافت، ولی اگر شمس نبود، مشرب عرفانی و آموزه‌های معنوی مولانا هم به اهمیت و گستردگی امروزی دست نمی‌یافت.

## دیدار شمس تبریزی با مولانا

ماجرای زندگی معنویِ مولانا از نقطهٔ انفجار یعنی ظهور شمس، «یوسف خوشنام مولانا»، آغاز می‌شود. ولی شمس رساله‌ای، کتابی یا دستنوشته‌ای نداشته تا بدان طریق مولانا با افکار او آشنا شود. او هم مانند سقراط اثر مکتوب ندارد. او با شور و غوغایی که در درون داشت هیچ‌گاه رساله‌ای ننوشت و دست به تألیف کتابی نزد (شمس، ۱۳۶۹: ۱۸).[۱۴]

در *مقالات شمس*،[۱۵] دست کم در چهار مورد از سابقهٔ دیدار شمس تبریزی با مولانا سخن رفته است که اولین بار در بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی‌الآخر سال ۶۴۲ بوده است (موحد، ۱۳۸۷: ۵۸). قبل از آشنایی شمس با مولانا، کسی او را نمی‌شناخت. شمس هم مانند سقراط، در جهان غریب بوده و هست. بعضی این «مرد مرموز» از «مستوران حرم قدس» که «تا زمان حضرت خداوندگار [یعنی مولانا] هیچ آفریده‌ای را بر حال او اطلاعی نبود و پس از مولانا نیز هیچ کس را بر حقایق اسرار او وقوف نخواهد بود (شمس، ۱۳۶۹: ۲۱) در زمرهٔ «قلندران بی‌سروپا» پنداشته‌اند که «مولانا نام او را بهانهٔ طبع‌آزمایی و غزل‌پردازی کرده است (همان، ۱۷). غربت شمس سبب شده برخی اهالی علم، به کلی منکر وجود تاریخی او شوند.

## چرا سقراط و شمس ننوشته‌اند؟

شمس، در قالب «قلندری ناشناس»، مولانا را هم از مطالعهٔ کتاب بازمی‌داشت و حتی به او اجازهٔ مطالعهٔ معارف پدرش، سلطان ولد، را نمی‌داد و دیوان ابوطیّب متنبّی ـ ادیب و شاعر برجستهٔ‌عرب ـ را از او دریغ می‌کرد. شمس به مولانا آموخت که برای رهایی از کتاب و دفتر و درس و مدرسه جرأت به خرج دهد و خود را از قید درس فقه و فقیهان رها کند. مولانا هر روز بیش از پیش شیفتهٔ شمس می‌شد (سبحانی، ۱۳۸۴: ۴۰۷؛ فروزانفر، ۱۳۹۶: ۸۶). شمس هم مثل سقراط ـ که مأموریتش بیداری آتنیان بود ـ وقتی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

به قونیه آمد، برای خود مأموریتی داشت؛ مأموریتش نجات «آن بندهٔ نازنین از گرفتاری در میان قوم ناهموار» در بلاد روم بود. شمس هم مانند سقراط نمی‌نوشت و هر سخنی را که می‌گرفت، آن را پیش می‌برد و درست می‌کرد: «متکلم قوی است. هیچ ضعف بر وی روا نیست. من عادت نبشتن نداشته‌ام هرگز» (شمس،۱۳۶۹: ۲۲۵). چون نمی‌نویسد، اندیشه و عشق تأمل در او می‌ماند، که این اندیشه به معنای عقلانیِ صرف نیست، چنان‌که مولانا خود گوید: نفس اول بر نفس دوم می‌راند،[۱۶] و هر لحظه که بدان می‌اندیشد، طوری دیگر می‌شود. «سخن بهانه است، حق نقاب برانداخته و جمال نموده...» (همان). در صورتی که نوشته ثابت می‌ماند و قلم می‌شکند و بی‌خبر بر جای می‌افتد. «آنچه ترا برهاند بندهٔ خداست نه نبشتهٔ مجرد. من اتبع السَّواد فقد ضلّ» (شمس، ۱۳۶۹: ۱۸). او حتی شخص پیغمبر را بر قرآن که کلام مکتوب است، برتری می‌نهد و می‌گوید «مراد از این کتاب الله، مصحف نیست. آن مردی است که راهبر است. کتاب‌الله اوست...» (همانجا). دربارهٔ اینکه چه زبانی برای بیان این معانی بهتر است، می‌گوید زبان هندی نمی‌داند، این ندانستن از روی عجز نیست، بلکه او زبان عربی را بهتر و خوش‌تر از زبان هندی می‌یابد،به‌علاوه در این باره می‌گوید: «زبان پارسی را چه شده است بدین لطیفی [فصیحی] و خوبی؟ که آن معانی و لطایف که در پارسی درآمده است، در تازی نیامده است» (همان، ۲۲۶). *مقالات* با همهٔ آشفتگی که بر اثر تبدیل از گفتار به نوشتار و تندنویسی مریدان به وجود آمده است، باز همچون الماس در میان سایر آثار می‌درخشد ( همان، ۱۸) و دریچه‌ای است که ما را بی واسطه با شخصیت و اندیشه، منش و بینش شمس و محیط عرفانی روزگار او آشنا می‌کند. شمس بعد از اینکه شیفتگی بیش از حد مولانا را به خود دید، دریافت که باید مولانا و قونیه را ترک کند. سرانجام در ۲۱ شوال ۶۴۳ ق. ناگهان از قونیه رفت. ... یک ماه مولانا در غیاب شمس بی‌تاب بود، می‌خروشید و سماع می‌کرد (سبحانی، ۱۳۸۴: ۴۰۹).

مطابق آنچه در سنت مولویان رواج داشته، معارف و علوم، سینه به سینه از اسلاف به اخلاف رسیده و از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته است. مولانا، به صراحت می‌گوید که شمس در تمام رشته‌های دانش زمانِ خود از فقه، حدیث، تفسیر، کلام، ریاضیات و عرفان تحصیل کرده و در سلوک ظاهر و سیر باطن مقامی بلند و در فنونِ قال و رموز حال، کمالی به‌سزا داشته است، ولی از وی در هیچ یک از این رشته‌ها و یا سایر رشته‌های دانش بشری مطلبی مکتوب در دست نیست، هر چند اگر دست به کار تألیف می‌زد و به تقیید معانی همت می‌گماشت، بر ورق دُر می‌پاشید و گوهر می‌افشاند و خاطر و مغز اصحاب طلب را به لطف سخن، بوستان ارم می‌ساخت و آثار گرانبها به یادگار می‌گذارد، ولی چون اکثر این طایفه علم ظاهر و کتاب را سدِّ طریق و حجاب راه می‌دانند و در تألیف کتب عنایتی مبذول نمی‌دارند، بدین جهت اکنون کتابی که تألیف یافته و ریختهٔ خامهٔ شمس‌الدین باشد، موجود نیست و پیشینیان هم نشانی از آن ندیده‌اند و آثار وی منحصر است در کتابی به نام «*مقالات*» و دیگر ده فصل از معارف و لطایف اقوال وی که افلاکی در ضمن کتاب *مناقب‌العارفین* نقل کرده است و این هر دو یادداشت‌هایی است که مریدان از سخنان شمس فراهم کرده و صورت تدوین بخشیده‌اند (فروزانفر، ۱۳۹۶: ۲۵ ـ ۱۲۴).

مولانا هم طرحی برای نوشتن آثارش نداشته، شاید او هم به عمد ننوشته است: «دفتر صوفی سواد حرف نیست، جز دل اسپید همچون برف نیست» (مولوی، ۱۳۹۶: د.۲/ ب.۱۶۰). مولانا خود، آثارش را

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ننوشته بلکه آن را املا کرده و کار تحریر و کتابت آن توسط حُسام‌الدّین بوده است،[۱۷] حتی ایدهٔ سرایش مثنوی بنا به درخواست حُسام‌الدّین چَلَبی الهام‌بخش مولانا گردید که اگر چنین نمی‌شد عالم عرفان و عرفان‌دوستان از اقیانوس موّاجی چون مثنوی محروم می‌ماندند، البتّه از بعضی ابیات دیوان کبیر بر می‌آید که تحریر دیوان هم بر عهدهٔ حُسام‌الدین بوده است، چنان که در پایان یکی از پرتب و تاب‌ترین غزل‌های ستایش‌آمیز خود که پس از مرگ شمس سروده است، چنین می‌گوید:

کیست آن کس کاو چنین مردی کند اندر جهان؟ شمسِ تبریزی که ماهِ بـدر را شَق می‌زنـد[۸۱]
ای حُسام‌الدّین، تو بنویس مدح آن سلطان عشق گرچه منکر در هوای عشق او دق می‌زند
هر که نام شمس تبـریزی شنید و سجـده کرد روح او مقبول حضرت شد، اَنَا الْحَق می‌زند
(مولوی،۱۳۶۹، غ ۷۰۳)

شاهکار جاوید مولانا، دیوان شمس تبریزی است که به کلیّات شمس معروف شده است؛ این اثر دریایی خروشان و مواج در غزلیات غنایی ایران است که در اثر ملاقات مولانا با شمس تبریزی «خورشید عشق در وجودش شعله‌ور شد و او را از خامی به پختگی و از پختگی به سوختن کشاند» (تبریزی شیرازی، ۱۳۸۴: ۷۷).

## ویژگی‌های شخصیّت سقراط

شخصیت سقراط به گونه‌ای بود که در سراسر زندگی به منش حقیقت‌طلبی و عقیدهٔ استواری که مبنای زندگی‌اش را تشکیل می‌داد، وفادار ماند. حقیقت‌طلبی و پایبندی او به قانون و اخلاق، تا دم مرگ و نوشیدن جام شوکران، سبب شد نامش در زمرهٔ بزرگ‌ترین شهدای عالم انسانیّت شناخته شود و بعد از مسیحیت نیز آباء کلیسا، سقراط را پیشاهنگ شهیدان مسیحی به شمار آورند.[۱۹] بعد از شهادت سقراط، دوستان و شاگردان او برای جاودانگی نام و مشی زندگی حقیقت‌جویانه استادشان، خود را در شناساندن او موظف دیدند و راهی را که استادشان در ترویج حکمت؛یعنی آگاهی از جهل خویش و دوستداری دانایید پیش گرفته بود، ادامه دادند. چنین جنبشی سبب شد نوشته‌های گوناگون دربارهٔ سقراط به وجود آید که افلاطون، سردمدار این جنبش بود. بعضی فیلسوفان تحلیلی نظیر گرگوری و لاستوس در کتاب تخصصی خود، از سقراط متقدم و سقراط متأخر نام برده‌اند.[۲۰]

همهٔ دوستان و شاگردان سقراط بر اثر تعالیم و معاشرت با استادشان آگاهانه دچار دگرگونی شده بودند، ولی این تغییر در همه با یک روش انجام نگرفت و نتیجهٔ آن نیز یکسان نبود، بلکه به انحاء مختلف اتفاق افتاده بود و این امر عامل چندگونگی در فهم و واقعیت سقراط پس از مرگش نیز شد. به نظر می‌آید یاسپرس[۲۱] در این مورد حق دارد که بگوید:

> تفکر سبب شد که هر که با سقراط ارتباط یافت، انسان دیگر گردید. سقراط، خود نمایندهٔ استقلال فکری و آزادی اخلاقی است... ما آدمیان می‌توانیم در پرتو تفکر به والاترین امکان دست یابیم، ولی همین تفکر ممکن است ما را به نیستی هم بکشاند (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۹۴).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

سقراط، میان حکمت یا دانایی و فضیلت فرق ننهاد، لذا فضیلت سقراطی[۲۲] همان مهارت برای خوب‌زیستن است. از نظر او، انسان دانا و با فضیلت از سویی زیبایی و نیکی را می‌شناسد و مطابق آن رفتار می‌کند و از سوی دیگر زشتی و بدی بر او نمایان می‌شود و از آن می‌پرهیزد.

یکی از محبوب‌ترین کلمات قصار که در حلقهٔ سقراطی سرِ زبان‌ها بود این مصرع اپیخارمون کمدی‌نویس بود: «هیچ کس به خواست خود بدبخت نیست و هیچ‌کس بر خلاف خواست خود سعادتمند نمی‌شود». سقراط که به بانگبازدارنده یا ندای درونی خویش[۲۳] (دایمونیون) ـ و نه به زبان قومش ـ نظر دارد، فضیلت و سعادت را عین یکدیگر می‌داند و این نظر را از روی تجربهٔ شخصی‌اش احساس کرده است، چنان‌که سقراط بارها به صراحت می‌گوید، انسان عادل و انسان سعادتمند یکی و همان است. در جمهوری نیز بر همین نکته تأکید می‌کند که عادل از آن جهت که عادل است و به علت عادل بودن، خواه در این زندگی و خواه پس از مرگ، سعادتمند است؛ زیرا «خدایان کسی را که در راه عدالت قدم بردارد و تلاش کند که از راه کسب فضیلت تا آنجا که برای آدمی میسر است شبیه به خدایان شود، هرگز تنها نخواهد گذاشت و کسی را که به آنان تأسی جوید، به حال خود رها نمی‌کند (der Staat, ۱۰, st.613)

در پایان رسالهٔ مهمانی، آلکیبادس که میان سقراط و آگاتون نشسته است، چند حکایت از شخصیت سقراط و نحوهٔ رفتار او با انسان‌های متفاوت از اقشار مختلف شهر آتن و نیز در حالات متفاوت نظیر صحنهٔ جنگ، روابط با دوستان و نزدیکان، به طور جدی ولیبا گوشه و کنایه می‌گوید. پاسخ سخنان سقراط به آلکیبادس، در نظر، ساده و عامیانه می‌نماید؛ زیرا او مطالب خویش را در لفافهٔ جمله‌های ساده و عامیانه پنهان می‌کند و در قالب تمثیل ازحیوان بارکش، آهنگر، کفش‌دوز (کفش‌گر)، دبّاغ، آشپز، گاو، خر و اسب سخن می‌گوید. این کلمات، دست‌مایهٔ ریشخند می‌شده است.[۲۴] آلکیبادس می‌گوید سقراط یک سیلِنوس است.[۲۵] سقراط این ریشخند را به آرامی و گشاده‌روئی ناشی از اعتقاد به خدا، تحمل می‌کرده است؛ زیرا برای او اعتقاد به خدا با اعتماد به پیروزی قطعی حقیقت برابر بوده است(Platon, das Gastmahl. St.۲۲۱)

دریادلی، جوانمردی و حدّت قوای ذهنیِ سقراط سبب می‌شود که دو خصیصهٔ متضاد و مانعه‌الجمع در وجود او متحد شوند: ۱ ـ شور و هیجان آتشین در بررسیِ عالی‌ترین امور انسانی؛ ۲ ـ آرامی و بی‌طرفی دائم در داوری دربارهٔ همان امور. در داوری او نه مهر تأثیری دارد و نه کین. سقراط نسبت به چیزی دشمنی و کینه نمی‌ورزد، مگر به یک چیز: «بیزاری از گفتاری که از مانع بحث آزاد و نامحدود شود»؛ زیرا در نظر او زندگی بدون محاوره (دیالوگ)، گفت و شنید و پژوهش خردمندانه ارزش زیستن ندارد (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۲/ ۵۹۱).

سقراط، کسی را لعن و نفرین نمی‌کند مگر در موارد شاذّ: بنا به گزارش کلئانتس[۲۶] در کتاب دربارهٔ لذت، سقراط، آن کسی را بی دین نامیده و نفرین کرده است که نخستین بار در میان عملِ عادلانه و عمل سودمند، قائل به فرق شده است و از این طریق در میان مردمان دو مقیاس جداگانه را جایگزین ساخته است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۲/ ۶۰۵).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

## سقراط از منظر افلاطون

افلاطون، تصویر سقراط ـ استاد شایان احترام یا «پیامبر عقل» و «رسول خرد»ـ را با چنان روشنی و آشکاری در برابر خواننده قرار می‌دهد که نیروی زندگی و معنای حیات در آن نمایان می‌شود و حیات می‌گیرد. سقراط، مظهر کمال است و عشق ورزی به او، عشق به حکمت و شیفتگی به فلسفه‌ورزی است. شرحی که افلاطون از استاد محبوب خود ارائه می‌دهد، به غیر از پاره‌ای تصاویر آرمان‌گرایانه، هم با خود کاملاً منطبق و سازگار است و هم با گواهی‌های دیگران.

از نظر سقراط، چیستی تفکر و تفکر واقعی، موضوعی است که لاینحل مانده است. او در صدد برآمد تا جوهر تفکر را در عمل درونی آدمی بیدار کند و به آن تحقق بخشد. وقتی سقراط، خود را با دیگران می‌سنجد، به وضوح امکانِ انسانی خود را با دیگران در یک پایه می‌بیند. سقراط، شاگرد و مرید نمی‌جوید و می‌کوشد تا از طریق استهزاء، برتری‌اش را نسبت به دیگران پنهان سازد (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۱۰۷). یاسپرس از قول برنیو تیلر[۲۷] ـ فیلسوفان ایده‌آلیست انگلیسی و متخصص سقراط و افلاطون در تاریخ فلسفه ـ نقل می‌کند که گفته‌اند: «سقراط همان است که افلاطون در نوشته‌هایش مجسم کرده و مبدع نظریهٔ ایده، جاودانگی روح و مدینهٔ فاضله (یا دولت آرمانی) است» (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۱۰۰). این نکته را باید مدّ نظر داشت که به طور کلّی این نگارش‌ها همه بعد از مرگ سقراط تحریر شده و تقلید هنرمندانه و نبوغ نمایشنامه‌پردازی افلاطون در آن نقش مؤثر دارد. در این میان، مقایسهٔ گزارش گزنفون[۲۸] از سقراط با گزارش افلاطون از وی، می‌تواند راهگشا باشد، حتی ارسطو نیز گفته است که بخش اعظم فلسفه‌ای که افلاطون به سقراط نسبت داده است، عقاید خودِ افلاطون است نه فلسفهٔ سقراط. تلقی ارسطو از محتوای گفت‌وگوهای افلاطونی نیز آمیزه‌ای از شعر و نثر، یعنی خیال و واقعیت است (یگر، ۱۳۷۶: ۲/ ۶۲۶). کسانی هم هستند که مانند هاینریش مایر،[۲۹] سقراط را فیلسوف نمی‌دانند، بلکه او را عامل انقلاب اخلاقی و پیامبری یافته‌اند که آدمیان را به خویشتنداری، قناعت و آزادی رهنمون شده است. گُمپرتس[۳۰] سقراط را از طریق *مکالمات* افلاطون، *مکالمات* گزنفون یا *خاطرات سقراطی*[۳۱] شناخته که او فارغ از تعلقات فلسفی به سقراط، فقط آنچه را که از سقراط دیده یا شنیده، حکایت کرده است[۳۲]. بخش‌هایی از مکالمات کلبیون مثل آنتیس‌تنس،[۳۳] اسخینس[۳۴] و کسانی که راه بی‌نیازی و استقلال پیش گرفتند و نیز کسانی مثل دیوژن[۳۵] که روش سقراطی را به تمسخر کشاندند، منکر تربیت و فرهنگ شدند و بی‌اعتنایی به دنیا را به حد افراط کشاندند. در صورتی که سقراط، انسان‌ها را تشویق به استقلال ذاتی و تعمق در خودشناسی می‌کرد و پرورش روحی و بدنی را دو رکن عمدهٔ تربیت می‌دانست و تأکید داشت که قصد وی از این تربیت مهیا ساختن جسم و روح برای کسب عادات و اخلاق پسندیده؛ یعنی تربیت بدنی و روحی و معلوماتی که در امر زندگی روزمره سودمند است. در نامهٔ هفتم او به «درک علم»، یعنی درک مجردات و حقایق ثابته و توجه نفس به عالم حقیقت، به جای عالَم امکان اشاراتی دارد، از این رو روایت‌های متعدد و مختلف، سبب شده تا تصاویر و گفتار منقول از سقراط، متنوع، مختلف و گاه با هم متضاد و متباین باشند. این نکته را نباید از نظر دور داشت که حتی در غرب، هنوز این سؤال مطرح است که آیا ممکن است تصویر دقیقی از سقراط تاریخی به‌دست آید؟

در ایـن خصوص، گرگوری ولاستوس،[۳۶] فیلسوف تحلیلی مسلک، برداشت متفاوتی دارد. او

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

متفکری‌ست که سقراط متقدم را از سقراط متأخر جدا می‌کند و در تحقیقات وسیع خود در مورد سقراط و سقراطِ افلاطون، به این نتیجه می‌رسد که «محاورات اولیهٔ سقراطِ افلاطون در حقیقت به سقراط تاریخی نه به سقراط ساخته و پرداختهٔ خیال افلاطون، مربوط می‌شود» (بلوم، ۱۳۸۶: ۳۲). تصویر سقراط در آثار مختلف افلاطون، یگانه وصف مطابق واقعِ شخصیتی بزرگ و اصیل است که در عصر کلاسیک یونان به وجود آمده است.

سرمشق سقراط، معنی فضیلت را دگرگون کرد و آگاهی به این دگرگونی در دلبستگی بی‌نهایت به شخص او، به بیان آمده است. ریچارد لوین[۳۷]، قطعات مختلف دربارهٔ سقراط و آراء او در یونان باستان را جمع آوری کرده است (ایلخانی، ۱۳۸۵: ۸۶). سقراط در آثار جوانی و میانسالیِ افلاطون، نمونهٔ یک فیلسوفِ تمام‌عیار است و مبنای او از تعریف فلسفه و فیلسوف، همان سقراط است. در رسالهٔ دفاعیه[۳۸] کسی که سقراط را خردمندترین انسان، یعنی انسان «صاحب حکمت» معرفی می‌کند، افلاطون نیست، بلکه خایرفون است که از طرف سروش دلفی[۳۹] اعلام می‌کند که سقراط، خردمندترین انسان است. وقتی سقراط ندای «هیچ کس از او خردمندتر نیست» (Apologie, St.: ۲۱) را آزمود، سیاستمداران، شاعران و صنعتگران را سنجید و همگی آنان را نادان یافت؛ زیرا مثلاً شاعران نتوانستند به پرسش او دربارهٔ چیستی فضیلت[۴۰] پاسخ دهند. سقراطِ افلاطون جوان به سخن قانونگذار الهی[۴۱] گوش فرامی‌دهد و عمل می‌کند. از این رو، خود را خردمندترین انسان و دارای حکمت یا حقیقت مطلق می‌یابد (ibid, St.:۲۲). او از طرف خدا اجازهٔ انتقال یا آموزش حکمت به دیگران را نیز دارد و وظیفهٔ اوست که به تربیت شهروندان بپردازد و روح آنان را بیدار کند.[۴۲] سقراط، در صدد تربیت افراد جامعهٔ آتن، به عنوان «شهروند نیکو» است. او از سوی خدایان مأموریت یافته تا سعادت واقعی را به آتنی‌ها بفهماند (ibid, St.: ۳۰ u.۳۶).

در فلسفهٔ افلاطون، در حقیقت فضیلت[۴۳] یکی بیش نیست؛ زیرا عین معرفت و حکمت است. حکیم با شهود، به حقیقت دست می‌یابد و در شهودِ حقیقت، افلاطون ـ در مقام سقراط ـ به زبان اسطوره روی می‌آورد که در آن جایگاه نماد، مجاز و معنای باطنی بسیار مهم است.

## شباهت شمس با سقراط و مولانا با افلاطون

اگر بخواهیم به طور خلاصه رابطهٔ شمس و مولانا و سقراط و افلاطون را در یک جمله بنویسیم خواهیم گفت: شمس تبریزی منِ دیگر مولانا. مولانا بین خود و شمس مرزی قائل نیست. شمس عینِ خودِ مولاناستو سقراط، منِ دیگر افلاطون است. افلاطون هم سقراط را عین خودش می‌یابد.

افلاطون، در دورهٔ جوانی‌اش تراژدی تصنیف می‌کرد، ولی بعد از آنکه شاگرد سقراط شد، سروده‌های جوانی و تراژدی‌هایش را سوزاند؛ زیرا او بعد از دوستی با سقراط، به بیداری و آگاهی رسید و می‌خواست از کژروی‌های جوانی‌اش دست بکشد. سقراط از جهل مردم زمانه‌اش در رنج بود و افلاطون به امید تحقق اهداف استادش، «مدینهٔ فاضله» یا «شهر آرمانی» را طراحی کرد. درست است که اگر افلاطون نبود، سقراط شناخته نمی‌شد، چنان‌که اگر مولانا نبود، شمس هم شناخته نمی‌شد، با این تفاوت که مولانا چیزی از خود نداشت و همه را از شمس گرفت. شمس نظیر خود را نمی‌یافت و شهر او «قحط خورشید»

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

بود که می‌باید به دنبال سایهٔ شهریار باشد. شهر، از «سرگین‌پرست» پُر گشته بود و او به دنبال «مُشک ناقهٔ تتار» باشد (مولوی، ۱۳۹۶: غ. ۳۱۴۴). شمس دربارهٔ خود و مولانا گفته است: «ما دو کس عجب افتاده‌ایم، دیر و دور، تا چو ما دو کس به هم افتد، سخت آشکارِ آشکاریم... و سخت نهانِ نهانیم» (مولوی، ۱۳۶۹: ۹۴ ـ ۹۳).

این واقعیت که سقراط و شمس چیزی را بر کاغذ نیاورده و سفید را سیاه نکرده‌اند، موضوع مشترک و مورد توافق همهٔ محققان صاحب‌نظر پیرامون سقراط و شمس است و دلیل خاص خود را دارد. چنان‌که در دفاعیه[۴۴] آمده، سقراط هم با منش راست‌گویی، حقیقت‌خواهی و گردن نهادن به فرمان قانون ـ که شهر آتن، هستی خود را مدیون آن قوانین است ـ شناخته شد و هم به عنوان یک سخنور توانا[۴۵]. دانش سقراط، دانشی بشری[۴۶] است و او تنها در این دانش صاحب نظر است. شاید دانشی که بیرون از حدّ بشر باشد: «نمی‌دانم آن را چگونه باید وصف کرد، زیرا از آن بهره‌ای ندارم و هر کس جز این ادّعا کند، دروغ می‌گوید» (Plato, Apologie, St.۲۱). او برای اثبات حقانیت و دانایی خود به خدای دلفی[۴۷] استناد می‌جوید (Ibid). او زمانی دراز رنج کشید تا درستی گفتار خدا را آشکار گرداند (Ibid, St. ۲۲)، ولی شمس چنین رنجی نکشید. شمس دانست که به طور مستقیم نمی‌تواند رموز، حقایق عرفانی و گشودگی‌های معرفتی خویش را به مردم زمانه منتقل کند. او به دنبال مرید و محرمی می‌گشت که حقایق منکشف از طریق او به بیان و قلم درآید، بنابراین، او در جست‌وجوی گمگشتهٔ مقصود خویش بود که جلال‌الدین محمد رومی را در قونیه یافت.برخلاف سقراط که شاگردان زیادی را پرورد، شمس فقط مولانا جلال‌الدینّ محمد را برای معرفی و اشاعهٔ حقایق گشوده شدهٔ خویش برگزید.

مروری دقیق در آثار مولانا دو دورهٔ متمایز از زندگی وی را مشخص می‌سازد: از آن زمان که شمس به قونیه آمد تا آن‌گاه که خبر مرگ او قطعیت یافت، مولانا خود را در شمس گم کرده بود و از آن پس هم شمس را در خود گم کرد. اگر قضای روزگار، دلِ مولانا را عاشق و کف‌زنانِ شمس نمی‌کرد و اگر آن حیرت و حیرانی که برای مولانا بر اثر ملاقات شمس رخ داد و تا پایان عمر در او ماندگار ماند، از قضا اتفاق نمی‌افتاد، جهان برای همیشه از آثار پُربرکت موجود محروم بود.

## سقراط و افلاطون از منظرمولانا

شمس بر این باور است که بین همهٔ متفکران، زیرک‌ترین و فیلسوف‌ترین آنها حکما هستند و افلاطونِ صاحب کرامت، از همهٔ آنها فیلسوف‌تر است ولی قوم معاصر او، یعنی سوفسطائیان به چنین درکی از افلاطون دست نیافته‌اند. او معجزه را قوی‌تر از کرامت می‌یابد؛ زیرا نبی صاحب اعجاز استو بر خلاف صاحب کرامت، هر وقت که بخواهد معجزه می‌نماید (شمس، ۱۳۶۹: ۲/ ۱۱۳).

بین اندیشه‌های مولانا و افلاطون شباهت‌ها و قرابت‌های زیادی وجود دارد. شباهت غار افلاطون و داستان «فیل» در خانهٔ تاریک در دفتر سوم مثنوی یکی از آن موارد است؛ در داستان «فیل» انسان‌ها آنچه را که در ظلمت از دریچهٔ جهل خود می‌بینند، «حقیقت» می‌پندارند. انسان، از نظر مولانا «مغز وجود» است و اختلاف مؤمن و گبر و جهود یا فکرهای مختلف، از نظرگاه‌های متفاوت انسان‌ها بر می‌آید. انسان، اگر در روشنی علم یا معرفت و شهود باشد، کمتر دچار گمراهی و خطا می‌شود؛ به عبارت

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

دیگر اگر شمعی روشن در دست باشد، در روشنی آن، اختلاف نظرهای بینندگان فیل از بین می‌رود و چیستی یا حقیقت فیل بر همه روشن می‌گردد. اختلاف ادیان و مذاهب دینی نیز برخاسته از همین جهل و تاریکی است (بینای مطلق[۲]، ۱۳۸۸: ۱۰). درپاره‌ای موارد، مولانا از افلاطون به طور مستقیم نامی نمی‌برد ولی فکرش افلاطونی است؛ مثلاً در اوایل دفتر ششم جایی که می‌خواهد به سؤال سائل دربارهٔ مرغی که بر سرِ رَبَض (دیوار گرداگرد شهر) نشسته پاسخ دهد و موضوع «جبر و اختیار» و «جبر خاصّه[۴۸]» را مطرح می‌کند و مضمون آن را به بودن انسان در عالم غیب، پیش از هبوط به مرتبهٔ شهادت و دنیای محسوسات می‌کشاند:

صدهزاران سال بودم در مَطار　　همچو ذرّاتِ هوا بی اختیار
گر فراموشم شده‌ست آن وقت و حال　　یادگارم هست در خواب ارتحال
(مولوی، ۱۳۹۶: د.۶/ ب.۲۲۲-۲۳)

مقصود مولانا، این است که بگوید ما انسان‌ها پیش از هبوط به این عالم، در عالم غیب (عالم الهی) به‌سر برده‌ایم و در عالم ارواح، مستهلک در ارادهٔ حضرت حق بوده‌ایم، ولی بعد از قدم نهادن به این دنیای خاکی و ورود به عالم محسوسات، آن عالَم را فراموش کرده‌ایم و هر کس که اهل حقیقت باشد، اندک اندک آن عالم فراموش‌شده را به خاطر خواهد آورد. ما شیرِ آن روزهای زیسته در عالم غیب را اکنون از دایهٔ خواب می‌چشیم و لذت حضور در عالم ملکوت را اینک در این دنیا به هنگام خواب احساس می‌کنیم:

شیرِ آن ایّامِ ماضی‌های خَود　　می‌چشَم از دایهٔ خواب، ای صَمَد
(مولوی، ۱۳۹۶: د.۶/ ب.۲۲۵)

و مضمون این مطلب، همان «عالم مُثُل» افلاطون است که می‌گوید روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود به جهان محسوس (سایه)، در عالم مجردات و معقولات بوده، در آنجا حقایق را درک کرده و بعد به عالم محسوس که مَجاز است و نه حقیقت، آمده و آن حقایق را فراموش کرده است، ولی به تدریج به وجود مُثُل و معرفت آنها پی می‌برد، از این رو برای سقراط علم «تذکّر» است. مولانا هم در این‌باره گفته است که انسان سایه و شبح چیزها را که از مُثُل بهره دارند، می‌بیند و به اندک توجهی حقایق عالم معنا را به یاد می‌آورد، با این تفاوت که برای مولانا علم نه تنها تذکّر نیست، بلکه چه بسا علم و ذکاوت برای سالک، حجاب و مانع راه گردد.

به‌علاوه سقراط، بیشتر بر اخلاق، فضیلت و حکمت متمرکز بوده است. همان‌طور که گفته شد از نظر او معرفت و فضیلت یکی است؛بدین معنی که شخص عاقل وقتی بداند حق چیست، به آنچه حق است، عمل نیز می‌کند. افلاطون علاوه بر آثاری که مبتنی بر آراء و محاورات سقراط می‌نویسد، در دورهٔ سالخوردگی‌اش آثار مستقل هم دارد. در آثاری مثل تئتتوس[۴۹]، پارمنیدس، و نوامیس (قوانین)[۵۰]، سقراط حضور ندارد.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

در ادب فارسی؛ از جمله در *مثنوی معنوی*، افلاطون هم «رمز حکمت» است و هم «طبیب بیماری‌های صعب‌العلاج». در متون ادبی ما نمونه‌ای که برای عشق به حقیقت و شخصیت‌های معنوی همچون عشق مولانا به شمس نام برده می‌شود، عشق افلاطون به حقیقت است. هم در *مثنوی* و هم در *کلیات شمس*، عشقی که کنایه از معشوق باشد، عشق خوش‌سوداست و موجد هیجانات و جذابیت‌های روحی می‌شود و مانند یک طبیب، همهٔ علت‌ها یعنی دردها و مرض‌های انسان را مداوا می‌کند. افلاطون از نظر مولانا، «زعیم حکمای اشراقی» است که راه وصول حقیقت و حصول آن، از منظر او «تهذیب» و «مکاشفه» است. چنان‌که در آغاز مثنوی می‌گوید:

شادباش ای عشقِ خوشْ سودای ما — ای طبیبِ جمله علّت‌هایِ ما
ای دوای نَخْوَت و ناموسِ ما — ای تو افلاطون و جالینوس[۱۵] ما
جسمِ خاک از عشق، بر افلاک شد — کوه در رقص آمد و چالاک شد

(مولوی، ۱۳۹۶: د.۱/ ب. ۲۵-۲۳)

در غزلیات شمس، در غزلی با مطلع «تو آن ماهی که در گرودن نگنجی، تو آن آبی که در جیحون نگنجی»، «در هامون نگنجی»، «در اطلس و افسون نگنجی»، و... شمس به افلاطون تشبیه شده است:

تویی شاگردِ جان‌افزا طبیبی — در استدلالِ افلاطون نگنجی
تو معجونی که نبود در ذخیره[۲۵] — ذخیره چیست؟ در قانون[۳۵] نگنجی

(مولوی، دیوان: غ۲۲۵۱)

افلاطون از منظر مولانانماد قدرت علمی و عقلی است. هر گاه حکم و تقدیر حضرت حق، مُهر شود و بر چشم و گوش عقل کسی قرار گیرد، حتی اگر آن شخص در اوج قدرت علمی و عقلی حتی در سطح افلاطون باشد، به حیوان مبدّل می‌شود، تا چه رسد انسان‌های عادی:

مُهر حق بر چشم و بر گوشِ خِرَد — گر فلاطون است، حیوانش کند

(مولوی، ۱۳۹۶: د.۴/ ب.۱۹۲۴)

مولانا در حکایت «دژِ هوش‌رُبا یا قلعهٔ ذات الصّور»، برای شمس تبریزی از تعبیر «افلاطون زمان» استفاده می‌کند و توصیه می‌نماید که هر چه افلاطون دوران، به تو می‌گوید آن را قبول کن، به هوش باش که هواهای نفسانی را ترک کنی و سلوک تو مطابق ارشاداتی که پیر راه‌دان دارد، باشد:

آنچه گوید آن فَلاطونِ زمان — هین هوا بگذار و رَو بر وَفْقِ آن

(مولوی، ۱۳۹۶: د.۶/ ب. ۴۱۸۰)

شمس تبریزی این سخن افلاطون و پیروانش را که گفته‌اند «اگر همهٔ آدمیان همچون ما می‌بودند، دیگر به ظهور انبیاء حاجتی نبود» یاوه‌سرایی و بیهودگی می‌داند،[۵۴] ولی از نظر او، افلاطون، خود صاحب

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

کرامت و مرد کاملی‌ست که اگر خاک گیرد، بی‌علاج زر شود، بر عکسِ مرد ناقص که اگر زر بردارد، خاکستر شود. اگر تو مثل افلاطون می‌توانستی خاک را زر کنی، آیا برادر او می‌بودی!؟ اکنون چون نمی‌توانی، به طور مسلّم برای او نسبت به خود مزّیت قائل خواهی شد. حال که مزیّت او را فهمیده‌ای چرا متابعت او را بر خود واجب نمی‌بینی؟ مولانا در دفتر اول *مثنوی معنوی*، این مبحث را در بیان سالک ناقص و سالک کامل، در تفسیر قول فریدالدین عطار می‌آورد که او گفته است:

تـو صاحـب نَفسـی ای غافل میـان خاک، خـون می‌خور
کـه صاحـب‌دل اگـر زَهـری خـورَد، آن انگبیـن باشـد

و مولانا می‌گوید:

کامـلـی گـر خـاک گیـرد زر شـود — ناقص ار زر بُـرد، خـاکستر شـود
دست ناقص، دست شیطان است و دیو — زآن‌که اندر دامِ تکلیف است و ریـو
(مولوی،۱۳۷۹: د.۱/ ب۱۱– ۱۶۱۰)

## شمس و مولانا

رابطهٔ شمس با مولانا چگونه بوده است؟ از شمس دربارهٔ مولوی پرسیدند. او گفت: «نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ مولوی مهتاب است، ولی هرکز به آفتاب وجود من نرسد». در واقع شمس خود را از مولوی برتر و بزرگ‌تر می‌داند (پورنامداریان، ۹۹: ۱۲). برای مولانا نیز خدا فقط یک مفهوم ذهنی محض نیست بلکه شمس هم تجلی و حتی تجسم این خدا و مصداق انسان کامل است. شاید مولوی در وجود شمس خدا را می‌دیده است آنجا که می‌گوید: «من هیچ باکی ندارم و اگر کفر است در اسلام، بشنو: تو خود، یا نور خدایی یا خدایی» در بسیاری از موارد مولوی گفته، خودِ شمس غزلیات را سروده است و این غزلیات هم *کلیات شمس* است (به نقل از پورنامداریان، ۱۳۹۹: ۱۳).

شمس، آفـتاب است و مولانا مهتاب؛ شمس مراد است و مولانا مرید.ارتباط دقیق‌تر را می‌توان از القابی که مولانا بر شمس نهاده است، یافت: «مغناطیس القلوب» که دل عارف و عامی را می‌رباید (موحد، ۱۳۸۷: ۱۹۳)؛ «خسرو اعظم»، «خداوند خداوندان اسرار»، «سلطان سلطانان جان»، «نور مطلق»، «جانِ جانِ جانان»، «شمع نُه فلک»، «بحر رحمت»، «مفخر آفاق»، «خورشید لطف»، «روح مصّور»، «بخت مکرر»[۵۵]. شمس می‌گوید:مولانا «صدها بار سر نهاده و اقرارها کرده و از من خرقه خواسته و من گفته‌ام: خرقه نیست قاعدهٔ من، خرقهٔ من صحبت است و آنچه تو از من حاصل کنی. خرقهٔ من آن است» (شمس، ۱۳۶۹: ۲۲۴).سقراط، برای بیداری آتنیان (عوام و خواص) از جانب خدا فرستاده شد و رسالت خود را در این عبارت خلاصه کرد:

من از جانب خدا برای شما رسالتی دارم که همواره شما را بجنبانم و برانگیزانم و شماتت کنم. هم‌چنان که اگر اسبی اصیل به سبب فربهی، تن‌آسا و تنبل شود، به تازیانه و مهمیز

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

باید او را به حرکت واداشت...
... ولی گمان می‌کنم شما از سخن‌های من خواهید رنجید و همچون کسی که از خواب خوش بیدارش کنند، برآشفته می‌شوید و مطابق آرزویِ آنوتوس بی‌محابا مرا خواهید کشت و دوباره به خواب خوش و عمیق فرو خواهید رفت مگر آنکه خدا بر شما رحم آورد و برای بیدار کردن شما کس دیگری بفرستد(Ibid, St. 31).

و شمس دربارهٔ چگونگی «بیداری» چنین گفت: «خنک آن که چشمش بخسبد و دلش نخسبد. وای بر آن که چشمش نخسبد و دلش بخسبد» (شمس، ۱۳۶۹: ۲۶۶).

بعد از ملاقات و دیدار شمس با مولانا، شمس در هر برهه‌ای از زندگی، همراه، پیر، مرشد و معلم صاحبْ نفوذ در مولانا بوده است. غزلیات شمس، منعکس‌کنندهٔ دورهٔ اول است. آنجا که مولانا همه شمس است و خود دیگر مولانا نیست و اگر هست، چون سایه‌ای در پیِ شمس است:

شمس تبریز که مشهورتر از خورشید است　　من که همسایهٔ شمسم، چو قمر مشهورم
(مولوی، ۱۳۸۶: غ.۲۸۳۴)

شمس تبریز که آفاق از او شد پر نـور　　من به هر سوی چو سایه ز پی‌اش گردیدم
(مولوی، ۱۳۸۶: غ.۲۸۴۱)

بر عکسِ سقراط، شمس در این عالم با عوام و عوام‌الناس سروکاری نداشته است. «برای ایشان نیامده‌ام؛ این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق، انگشت بر رگ ایشان می‌نهم» (شمس، ۱۳۶۹: ۸۲). گم‌گشتگیِ مولانا در این مرحله تا به حدّی است که خود را در پرتو خیال و اندیشهٔ شمس می‌بیند و هر چه می‌گوید به او منتسب می‌سازد:

مـن کـه حیـران ز ملاقـات توأم　　چـون خیالـی ز خیـالات تـوام
ذاتِ مـن نقـشِ صفات خوشِ تُسـت　　مـن مگـر خـود صفـتِ ذاتِ تـوام
گـر کـرامـات ببخشد کـرمـت　　مـو بـه مـو لطـف و کرامـاتِ تـوام
نقـش و انـدیشهٔ من از دم تـوست　　گویـی الفـاظ و عبـارات تـوأم
(مولوی، ۱۳۸۶: غ.۲۹۹۲)

شمس تبریز که خورشید یکی ذرّهٔ اوست　　ذرّه را شمس مگویید و پرهیز کنید
(مولوی، ۱۳۸۶: غ.۲۷۹۴)

اما مثنوی معنوی[۵۶] منعکس‌کنندهٔ دورهٔ دوم زندگی مولاناست، آنجا که باز هوای شمس در سرتاسر گفتار او موج می‌زند، لیکن از هیبت و طُمطُراقِ چشم بد، آشکارا از تکرار نام و ذکر الطاف او احتراز می‌جوید

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۰۹۸۱۹

و حاضر نیست جز در قالب رمزیا ذکر حالِ «دیگری» یا«دیگران»، از شمس و یا حتی در قالب صفات حُسام‌الدّین، که از برکت نگارش مثنوی، زمین را به آسمان مبدّل کرده است و صورتگری و جانِ مثنوی، که اندر وجود معنوی‌اش وحدت است، همه از اوست (مولوی، ۱۳۹۶: د.۴/ ب، ۳۸۲۷)، سخن گوید:

جـز بـه رمـزِ ذکـرِ حـالِ دیگـران　　شـرح حالـت می‌نیـارم در بیـان

(مولوی، ۱۳۹۶: د.۶/ ب. ۱۹۱)

آثاری که از مولانا و شمس باقی مانده است، همه به زبان فارسی است؛ زیرا زبان فرهنگی قونیه در زمان مولانا فارسی بوده است. تمام اسناد و مکاتبات و دفاتر دیوانی هم به زبان فارسی است (مساهرۀ الأخبار، ص ۶۳؛ به نقل از شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، مقدمه:۲۱). اگر دیوان کبیر، مثنوی معنوی، و فیه مافیه از مولانا گرفته شود، دریای بهجت، عشق و معرفت در او خشک می‌شود.

رینولد ا. نیکلسون[۵۷] ادیب و استاد زبان فارسی در کالج ترینیتی، اولین تصحیح انتقادی و ترجمه و شرحمثنوی معنوی رابه انجام رسانده است. او در سال ۱۸۹۸ ترجمۀ منتخباتی از دیوان شمس (۴۸ غزل) را «دوزبانه» (فارسی و انگلیسی) منتشر کرد. او که از پیشگامانِ احیاگرمثنوی و مولاناپژوهی در عصر جدید است، برای اولین بار به شباهت بین شمس و سقراط اشاره‌ای کرده است.

## شمس و مزیت‌های افلاطون بر ابوعلی‌سینا

از نظر شمس، حکما که جامع دین، فلسفه و عرفان‌اند، از همۀ فلاسفه زیرک‌تر و فیلسوف‌ترین‌اند و صاحب‌کرامت، از ایشان فیلسوف‌تر است؛ زیرا این قوم در آن یاوه می‌شوند و منکر می‌شوند، و به ادراکِ آن نمی‌رسند و معجزات از کرامات قوی‌تر؛ زیرا نبی هر وقت که بخواهد معجزه بنماید، به خلافِ صاحب کرامت (شمس، ۱۳۶۹: ۱۱۳). شمس، از میان فلاسفه، ابوعلی‌سینا را برمی‌گزیند ولی او را فیلسوف کامل نمی‌یابد:

> بوعلی نیم فلسفی است. فلسفیِ کامل افلاطون است. اگر تو یار وفادار نیافتی، من یافتم: مولانا. اما با او نگوییم.دعوی عشق می‌کند. انصاف بده آخر تو مقبول باشی، عاشق باشی، این سخنِ مقبولان باشد؟ بایستی که آتش از سر و رویت فرو آمدی (شمس، ۱۳۶۹: ۲۳۱). آن افلاطون را بنده‌ای از بندگان خدا از آن همه علم‌ها تهی تواند کردن. به لحظه‌ای هم تواند الا آن باشد تا به مراعات با او در آید اندک اندک، چنان که او گوید این مرد، زیرک بوده است و فیلسوف، زیرا که او مرد فیلسوف باشد و دانا. آخر به این انبیا پنجه می‌زنند، گزاف نیست، آخر لذّتی یافته‌اند و خوشیی یافته‌اند که به قوت آن کنند (همان، ۱۱۸).

## نتیجه‌گیری

سقراط، با شمس و مولانا با افلاطون، شباهت‌های زیادی دارند، ولی در لابه‌لای مطلب از تفاوت‌ها نیز گفته شد؛ به طور مثال بر این نکته تأکید شد که مخاطب شمس، فقط مولانا بوده است، ولی مخاطبان

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

سقراط، صرفاً افلاطون و افلاطونی‌ها نبودند، بلکه سوفسطائیان هم مخاطب سقراط به حساب می‌آیند، هر چند گوش آنها برای حقیقت ناشنوا بوده است.هم مکتب سقراط و هم شمس که هر دو حکیم‌اند و دوستدار دانایی و به تبع آن دو، افکار افلاطون و مولانا، از معارف جاویدان برای همهٔ نسل‌ها به حساب می‌آیند.

مأموریت سقراط، بیدار کردن جامعه(آتن) بوده است، ولی شمس نجات‌دهندهٔ فرد فرد حقیقت‌جویان و طالبان معرفت است.از نظر او، نبوت نیز به معنای بیدارگری است. نبی، بشارت‌دهنده است و بیدارکننده است.

در لحظه‌های فنای منیّت‌ها و فراروی از خویشتن؛ تهی‌شدن از خود و پُرشدن از شمس، این «من»، مولاناست که در عین حال مظهر حق و معشوق شمس و دیگر انبیا و اولیا می‌شود. در مولانا، اتحاد عاشق و معشوق تحقق می‌پذیرد. این آنات هیجان‌انگیز، لحظه‌های تجلّی و تحقق توسّع شخصیت است که موجِد شورانگیزترین غزلیات مولاناست. در این حال است که مولانا، جهان را در آئینهٔ وجود خویشو خویش را در آئینهٔ جهان می‌بیند، ولی نمی‌تواند همهٔ مراحل سلوک و هم‌بودی با شمس را در قالب حروف، کلمات، و جملات به بیان آور؛د زیرا «هر کسی را صد گمان آید همی».

سرتاسر کلیات شمس حسب حال و خیال جوّال‌گر مولانا با محبوبش شمس‌الدین تبریزی است. هر گاه از جمالِ شمس‌الدین سخن به میان می‌آید، خورشید آسمان از جمال خود شرمگین می‌شود. در پاره‌ای موارد، شاعرِ حکیم کلید فهم معمای خود و شمس را رمزوار در بازخوانیِ قصه‌های موسی و تجربه‌های عرفانی و ماجراهای معنوی او می‌جوید و احوال خود را در آیینهٔ تصاویر او می‌یابد،بدین منظور ذکرِ موسی از برای روپوشی است،ولی ای مرد نیک، نورِ موسی نقد حالِ خودِ توست.

موسی با آنکه نبی بود و رتبت نبوت داشت، محتاج خدمت خضر بود. شمس، خضر مولانا شد. مولانا هم با همهٔ فضل و کمال می‌بایست خدمت کامل‌تر از خود را دریابد و شمس تبریز، خضر زمان بود که به ملاقات او آمد. اگر شمس نمی‌بود، مولانا کشف نمی‌شد و چشم و گوش معنوی‌اش برای دیدن و شنیدن حقیقت باز نمی‌شد.

موسی با اینکه وجودش همه نور و هنر بود، نتوانست هدف خضر را دریابد. تا شمس هست، مولوی، خود را به مثابهٔ هارون، و شمس را به منزلهٔ موسی می‌بیند. موسی، جان عیسی بود و عیسی جان او بود. درست همان سان که بنابرحدیث پیامبر اکرم (ص)، ترجمان وحی، حضرت علی(ع) نسبت به او به منزلهٔ هارون نسبت به موسی است.

بعد از غیبت شمس که مولوی او را در وجود صلاح‌الدین زرکوب و حُسام‌الدّین چلبی می‌یابد، این دو همان مقام شمس را پیدا کردند.

## پی‌نوشت

۱. Sextus empricus عالم پزشک و فیلسوف که در اسکندریه، روم باستان و آتن می‌زیسته است. آثار فلسفی به‌جامانده از او، جزء کامل‌ترین آثار بازمانده از یونان و روم باستان است. فکر فلسفی‌اش در حوزهٔ شک‌گرایی و تجربی‌گرایی بوده است و متفکرانی مثل دکارت، دیوید هیوم، نیچه، و مور از دیدگاه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

فلسفی او بهره برده‌اند.

۲. indentification

۳. معادل فارسی برای Dialektik «مناظره»؛و در ازای (die dialektische Methode) «روش مناظره» آمده است. از نظر افلاطون، هر مناظره‌ای به وساطت عقل صورت می‌گیرد نه حواس(Der Staat, St.۵۳۲) و مناظره، یگانه روشی است که در آن فرضیات کنار گذاشته می‌شود و به سوی اصل و مبدأ کل صعود می‌کند تا حقیقت (Wahrheit) واصل گردد(ibid, St. ۵۳۳).

۴. Phaidros

۵. Ich bin eben Lernbegierig. Phaideros, Kapital V, St. ۲۳۰.

۶. لبته بر عکسِ آنچه که گفته می‌شود اگر شمس نبود، مولانا حکیم، عارف و نگارندهٔ دیوان شمس و مثنوی معنوی نمی‌شد و همان واعظ شهرو صاحب منبر می‌ماند، کسی نمی‌گوید که اگر سقراط نبود، افلاطون معنایی نداشت.زیرا ما همهٔ اطلاعات راجع به نگرش و منش سقراط را از افلاطون داریم. ولی افلاطون مبدع نظریهٔ مُثُل و ایده‌های سیاسی نظیر جمهوری نیز هست و آثار مستقل از سقراط هم دارد.

۷. البته گفته می‌شود تعبیر مشهور «خرمگس» در متن اصل یونانی رسالهٔ دفاعیهٔ سقراط (Apology) نیامده و در ترجمه‌های انگلیسی آن اضافه شده است و چون اغلب ترجمه‌های فارسی رساله آپولوژی افلاطون، از ترجمهٔ انگلیسی آن است، «خرمگس» در ترجمهٔ فارسی هم وارد شده است (نک.: اسلامی، ۱۳۸۵: ۳۶).

۸. هارناک (Adolf von Harnack, ۱۸۵۱– ۱۹۳۰) در تحقیقی که در زمینهٔ دوستی دارد، بیان می‌کند که «تاریخ مکاتب فلسفهٔیونان در عین حال تاریخ دوستی است» (به نقل از: مالک حسینی [تدوین و ترجمه]، دوستی، چند رویکرد به یک مفهوم، ۱۳۹۳، ص ۸).

۹. شمس‌الدین افلاکی نگارش کتاب مناقب‌العارفین را در سال ۷۱۸ یعنی چهل و شش سال پس از درگذشت مولانا آغاز کرده و ظاهراً تا وفات مؤلف یعنی سال ۷۶۱ ادامه داشته است(موحد، ۱۳۸۷: ۴۱).

۱۰. عبدالباقی گولپینارلی (۱۹۸۲ – ۱۹۰۰)، ثابت کرده است که شمس تبریزی در بدو ورودش به قونیه، بیش از شصت سال داشته و از نظر سنی در مراحل کمال بوده است. در این باره گولپینارلی به کتاب زندگانی مولانا جلال‌الدین اثر بدیع‌الزمان فروانفر اشاره می‌کند که با توجه به این بیت، صحت سن شمس را پذیرفته است: «بازم ز تو خوش جوان و خرم ای شمس‌الدین سالخورده». (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۱۲۳).

۱۱. شمس‌الدین محمدبن علی‌بن مَلِکْ‌دادِ تبریزی معروف به «شمس تبریزی» از مردم تبریز بود که پیران طریقت بدو «کامل تبریزی» و مسافران صاحبدل به جمشخصات کهت سَیَران دائمی‌اش، به او «شمس پرنده» می‌گفته‌اند. در آستانهٔ چهل سالگی، مولانا مردی از هر حیث و معنی کامل، و جامع علوم و فنون شده بود. در سال ۶۴۲ه.ق قلندری به نام شمس‌الدین تبریزی به قونیه آمده و با مولانا مواجه شد و «آفتاب دیدارش، قلب و روح او را بگداخت و یکسره سودایی و شیداییش کرد و این زاهد سجاده‌نشین با وقار و مُفتیِ بزرگوار را سرگشتهٔ کوی و برزن کرد». (زمانی، ۱۳۸۴:.۲۴).

۱۲. بنابر نوشتهٔ شمس‌الدین احمد افلاکی (متوفی۷۶۱ق) در مناقب‌العارفین، که مفصل‌ترین کتاب دربارهٔ

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مولانا و خاندان اوست، مولانا درجوانی مانند پدرش، سلطان العلماء بهاءالدین، به تدریس و موعظه مشغول بوده است. روزی مولانا به دیدار شیخ صدرالدین محمدبن اسحق قونوی (متوفی ۶۷۳)، عالم بزرگ و عارف برجسته که به ایران یا ممالک فارسی‌زبان سفر نکرده بود، ولی زبان فارسی را به کمال می‌دانست، رفت و سر کلاس درس وی حاضر شد. قونوی حدیث می‌گفت، چون در میان شاگردان و مستمعین، نگاهش به مولانا افتاد، تدریس حدیث را بدو واگذار کرد (افلاکی، ۱۹۵۹: ۱/ ۳ – ۱۹۲). مولانا بعد از دیدار شمس، مجلس وعظ و تصنیف کتاب را ترک کرده و به شعر روی آورد (توفیق سبحانی، ۱۳۶۵: ۳). مولانا چندین بار دلایل این کار خود را شرح داده است. از جمله:

چون حدیث روی شمس‌الدین رسید　　شمس چارم آسمان سر در کشید
واجب آمد چون که آمد نامِ او　　شرح کردن رمزی از اِنعامِ او

(بلخی، ۱۳۹۶: د.۱/ ب ۲۵ ـ ۱۲۴)

و در ادامه مولانا خود را به جای یعقوب می‌نهد که از درد فراق نابینا گشته و حال بوی پیراهن یوسف را شنیده است؛ و شمس را به یوسف تشبیه می‌کند:

این نفَس جان دامنم برتافته‌ست　　بوی پیراهان یوسف یافته‌ست

(بلخی، ۱۳۹۶: د.۱/ ب ۱۲۶)

۱۳. دیوان کبیر یا کلیات شمس به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر برای اولین بار بین سال‌های ۱۳۳۶ تا ۱۳۴۵ در ده جلد توسط دانشگاه تهران انتشار یافت و بعد از آن بارها توسط انتشارات امیرکبیر تجدید چاپ شد. در سال ۱۳۹۵ دانشگاه تهران کلیات شمس را با تصحیح مرحوم فروزانفر (در یک جلد با ۱۵۶۰ صفحه) منتشر کرد.

۱۴. کتاب مقالات تنها اثری است که سخنان شمس را در برمی‌گیرد. پاره‌ای از حکایات و مباحث مثنوی حتی بخشی از مضامین و تلمیحات «دیوان کبیر» از این کتاب اخذ شده است. بنابراین برای مولانا نیز کتاب مقالات، منبع فیضی بوده است (گلپینارلی، ۱۳۶۳: ۱۷۱). در مقالات می‌توان اطلاعاتی دربارهٔ شمس و مولانا یافت.

۱۵. «مقالات شمس» یکی از معتبرترین منبع برای مولاناپژوهی است. این اثر (که در این مقاله به «مقالات» و در منابع که به اسم مؤلف و الفبایی تنظیم شده‌اند، به «تبریزی» نامیده شده است) مجموعه‌ای از سخنان پراکنده و یا پاسخ شمس به پرسش‌های طرح شده در مجالس صوفیانه در شهر قونیه است که طی سه سال (از ۶۴۲ تا ۶۴۵ هجری) ایراد شده و توسط مریدان مستمع به رشتهٔ تحریر در آمده است.

۱۶. نفس اول راند بر نفس دوم/ ماهی از سر گنده باشد نه ز دُم. (سروش، ۱۳۷۶: د.۳، ب ۳۰۸۰).

۱۷. حسام‌الدین نیز چون شمس، شافعی مذهب بود. از افلاکی نقل شده که وقتی حسام‌الدین به مولانا

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

اقتدا کرد، خواست چون خداوندگارش (مولانا) به مذهب امام اعظم «ابوحنیفه» درآید. مولانا با این درخواست حسام موافقت نکرد و فرمود: «صواب آن است که در مذهبِ خود باشی و آن را نگاه داری اما در طریقهٔ ما بروی» (افلاکی، ۱۹۵۹، ج.۲: ۷۵۹). سالیانی که حُسام‌الدین در مصاحبت «خداوندگارش» یعنی مولانا بود، «هر شعری را که در خیابان و حمام یا در حین سماع و یا در خانه بر لبان او جاری می‌شد، می‌نوشت. یک بار آن شعر را می‌خواند که پس از اصلاح میان شاگردان و مریدان انتشار می‌یافت» (شیمل، ۱۳۶۷: ۵۷). مولانا، حُسام‌الدین را رسماً به خلافت برگزید. سرایش مثنوی ادامه یافت هر دو سال یک دفتر آن به پایان رسید و تا هنگام فوت مولانا (یکشنبه پنجم جمادی‌الآخر ۶۷۲ق) ادامه داشت.

۱۸. اشاره است به «شق القمر» (انشقاق، ۸۴/۱).

۱۹. اراسموس (Erasmus, ۱۴۶۶?–۱۵۳۶) انسان‌گرای (Humanist) دورهٔ اصلاحات دینی (Reformation)، سقراط را در زمرهٔ قدیسان به شمار آورده است. در فلسفهٔ جدید، سقراط به القاب مثبت مختلف نظیر «رهبر روشنگری»، «مبشّر انسانیّت»، «مردی متکی بر خرد»، «پیام‌آور آزادی اخلاقی»، «حامی و مطیع وجدان»، «پیامبر دین تازهٔ این‌جهانی»، «رهبر دین انسانیت»، «سرمشق روح بالفطره مسیحی» نام برده شده است.

۲۰. Vlastos, G.: Socrates, Ironist and Moral Philosopher, Cambridge, ۱۹۹۱.

۲۱. کارل یاسپرس (Karl [Theodor] Jaspers, ۱۸۸۳– ۱۹۶۹) فیلسوف آلمانی ـ سوئیسی است. او از طریق علم به فلسفه رسید. برای زندگی‌نامهٔ علمی یاسپرس، نک.: هورن، ۱۳۸۲: صص ۸۷۸ – ۸۵۵.

۲۲. Socratic virtue. به طور کلی در آثاری از افلاطون نظیر «لاخس» (Laches)، «اتوفرون» (Euthyphron) و «خارمیدس» (Charmides) که به گفت‌وگوهای سقراطی معروف‌اند، مسألهٔ اصلی، شناخت ماهیت فضیلت است. نتیجهٔ تمامی این گفت‌وگوهای فضیلت‌محور این است: «فضیلت همان معرفت است» (بینای مطلق[۱]، ۱۳۸۸: ۱۲۷).

۲۳. Daimonion

۲۴. دیگران هم دربارهٔ سقراط همین کار را کرده‌اند؛ مثلاً اپولیس (Eupolis) در نمایشنامهٔ «چاپلوسان» نیز سقراط را مورد استهزاء و ریشخند قرار داده و او را در ردیف پروتاگوراس دانسته است (گمپرتس، ج.۳: ۵– ۴۲۴).

۲۵. Sileneus؛ یعنی مثل پیکره‌ای که از بیرون عجیب به نظر می‌آید و از درون سرشار از صور زیبای الوهیت است.

۲۶. Kleanthes دومین رهبر مکتب رواقی (stoic) که در قرن سوم ق.م. شکل گرفت و مؤسس آن زنون از اهل قبرس و معاصر اپیکور بوده است.

۲۷. Alfred Edward Taylor (۱۸۶۹– ۱۹۴۵)فیلسوف ایده‌آلیست انگلیسی و نویسندهٔ کتاب Sokrates.

۲۸. Xenophanes شاعر و نویسندهٔ ایونی در اواخر قرن ششم و یا شاید در خودِ قرن پنجم بوده است. در منابع فارسی به صورت «کسنوفون» و «کسنوفانس» نیز درج شده است.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

۲۹. Maier, Heinrich: Sokrates, sein Werk und seine geschitliche Stellung, Tübingen, ۱۹۱۳.

۳۰. Theodor Gomperz (۱۸۳۲– ۱۹۱۲)

31. Memorabilia

۳۲. گمپرتس نوشته‌های گزنفون راجع به سقراط را که در خاطرات سقراطی آمده است در پاره‌ای موارد، مطابق حقیقت نمی‌یابد (نک. گمپرتس، ۲: ۵۹۳ به بعد). Memorabilia در برگردان فارسی به «یادنامه‌ها» نیز آمده است.

۳۳. Antisthenes در منابع فارسی به صورت آنتیس‌طینس (فروغی، ۱۳۸۳: ۶۴) و آنتیس‌ثنس آتنی (Antisthenses of Athens)نیز آمده است (تیلور، کریستوفر چارلز ویستن، ۱۳۹۲: ۳۷۳). فیلسوف آتنی، که ابتدا شاگرد گرگیاس سوفسطایی شد و نزد او خطابه‌های (Rhetorik) سیاسی و قضایی آموخت. بعد در حلقهٔ شاگردان سقراط در آمد و جنبه‌های اخلاقی آموزه‌های سقراط را اتخاذ و توسعه داد ولی در سرانجام راه مبالغه رفت. غایت وجود را فضیلت، و فضیلت را ترک همهٔ خواسته‌های جسمی و روحی دانست، و مؤسس نحلهٔ «کلبی» (cynic) شد. زندگی زاهدانه و طرد افراطی هنجارهای عرفی جامعه ویژگی اصلی این نحله است.

۳۴. Aeschines (۳۸۹– ۳۱۴BC) یکی از دولتمردان یونانی. در متون فارسی اسکینس نیز به کار رفته است.

۳۵. Diogène به صورت دیوجانس نیز آمده است (نک.: فروغی، ۱۳۸۳: ۶۵).

۳۶. Gregory Vlastos, (۱۹۰۷– ۱۹۹۱) – محقق فلسفهٔ باستان که معروف‌ترین اثروی دربارهٔ سقراط با عنوان: Socrates: Ironist and Moral Philosopher, (Cambridge, ۱۹۹۱). است که سبب شد تا به عنوان دانشمند برجستهٔ «سقراط شناس» که تحلیل فلسفهٔ کلاسیک را دگرگون کرده است، شناخته شود.

۳۷. Levin, Richard (۱۹۴۷– ), The Question of Socrates, New York, ۱۹۶۱.

ربچارد لوین متولد سال ۱۹۴۷ در سانفرانسیسکو (آمریکا) و اقتصاددان است. تحصیلات خود را دانشگاه‌های استنفورد، آکسفورد، ییل و... گذرانده و از سال ۱۹۹۳ تا ۲۰۱۳ بیست و دومین رئیس دانشگاه ییل (Yale) بوده است.

39. Apologie

۳۹ . Delphic Oracle

۴۰. virtue

41. Logos

۴۲. البته خردمندِ آثار دورهٔ نخست افلاطون، ممکن است در نظر دیگران به سبب گذر از دیالکتیک، نه تنها حکیم شناخته نشود بلکه جاهل دانسته شود (ایلخانی، ۱۳۸۵: ۹۳).

۴۳. Virtue در لاتین، و areteمعادل یونانی آن. Virtue ریشهٔ اصلی‌اش اسم برای وصف انسان است. vir در virtue یعنی «انسانیّت». Arête و Agathos به معنای خوب و خوبی است. در زبان

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

لاتین واژهٔ virtue به معنای «مردانگی» است (نک.: بینای مطلق۱، ۱۳۸۸: ۱۲۴ به بعد).

44. Apologie

۴۵. در رسالهٔ کریتون، سقراط قوانین و کارگزاران آن را مخاطب خود می‌سازد و با آنها گفت‌وگو می‌کند و به آنها می‌گوید «زندگی خوب آن زندگی‌ست که با نیکی، زیبایی و عدالت قرین باشد (Platon, Kriton, St.۴۶). سقراط نیز خود به یاری همان قوانین همچون ثمرهٔ ازدواجی قانونی به دنیا آمده و شهروندی آتنی است و طبق قوانین آتن، پرورش یافته است و حکم دادگاه را هم به حکم قانون می‌پذیرد زیرا قانون را برتر از همه چیز می‌داند و مرگ را بدون خشم و کینه [با آغوش باز] می‌پذیرد.

۴۶. menschliches Wissen

47. Delphi

۴۸. جایی که مولانا موضوع اختیار انسان و تبعات آن را مطرح می‌کند، انسان را به شتر و قوهٔ اختیار او را به کجاوه تشبیه می‌کند. اگر بارِ دو طرف کجاوه متعادل نباشد، کجاوه به خودیِ خود نامتعادل و ناموزون حرکت می‌کند که هم موجبات تشویش مسافرانی را فراهم می‌آورد که در کجاوه نشسته‌اند و هم همین عدم تعادل، موجب زخم پوست پشت شتر می‌شود. سالک هم وقتی از کجاوهٔ تردید و تذبذب برهد و به تعادل فکری و به اطمینان قلبی و سکینهٔ روحی برسد مقام توکل او به قدری یقینی می‌شود که به مقام معیّت حق و مقام فنا می‌رسد. او آن‌گاه در می‌یابد که دیگر از خود هیچ اختیاری ندارد و این را «جبر خاصّه» گویند (زمانی، ج. ۶، ص ۸۳، شرح بیت ۲۱۴ تا ۲۲۰).

۴۹. Theaetetus

۵۰. رسالهٔ قوانین (Gesetze) که عنوان ترجمهٔ قدیم آن «نوامیس» است، جامع‌ترین بحث‌های افلاطون دربارهٔ الهیات و شریعت افلاطونی است. این رساله آخرین اثر مستقل افلاطون است که سقراط در آن حضور ندارد. موضوع این رساله مقایسهٔ قوانین شهرهای مختلف یونان است. مسلمانان سه کتاب با عنوان «نوامیس» می‌شناخته‌اند که اولین آنها قوانین افلاطون است که بنا به اظهار مؤلف کتاب الفهرست (محمدبن اسحاق ابن‌ندیم متوفی ۹۰۰ میلادی) این رساله توسط یحیی‌بن عدی و حنین‌بن اسحاق به عربی برگردانده شده است؛دوم، کتابی در سحر و شعبده است منسوب به افلاطون و سوم کتابی شامل سه مقاله در نبوت و شریعت منسوب به افلاطون است که آن را عبدالرحمن بدوی در کتاب افلاطون فی الاسلام تصحیح و منتشر کرده است.

۵۱. در اینجا افلاطون، نماد طبیب روحانی و جالینوس، نماد طبیب جسمانی است. جالینوس از مشهورترین اطبای یونان باستان پس از بقراط است. او در سن هفده سالگی در طب و فلسفه و علوم ریاضی به درجهٔ کمال رسید و در بیست وچهارسالگی در این علوم به درجهٔ اجتهاد نائل شد.

۵۲. ذخیرهٔ خوارزمشاهی، کتابی در طب است که اسماعیل جرجانی آن را در ۵۰۴ هجری تألیف کرده است.

۵۳. منظور، کتاب القانون ابن سیناست که در علم طب. نوشته است. نک.: ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله (۱۳۹۷)، القانون فی الطب، تصحیح نجفقلی حبیبی، همدان، بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا.

۵۴. نگارنده در تمامی آثار افلاطون جست، ولی چنین جمله یا عبارتی مشابه و با چنین مضمونی نیافت.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

از استادان و مدرسان متخصص در افلاطون نیز مطلب را جویا شد، و پاسخ آنان نیز منفی بود.

۵۵. شمارهٔ غزل در کلیات شمس: «خسرو اعظم»، «خداوند خداوندان اسرار» ۱۰۴۸؛ «سلطان سلطانان جان» ۲۲۸۰؛ «نور مطلق» ۲۳۸۹؛ «جانِ جانِ جانان» ۴۴۰؛ «شمع نُه فلک» ۲۷۹۵؛ «بحر رحمت» ۱۱۱۳؛ «مفخر آفاق» ۴۸۶؛ «خورشید لطف» ۲۸۰۷؛ «روح مصّور» ۲۴۳۳؛ «بخت مکرر» ۲۸۲۲.

۵۶ـ مجموع ابیات شش دفتر مثنوی حضرت مولانا شامل بیش از بیست و پنج هزار تا بیست و شش هزار بیت و مدت زمان سُرایش آن از ۶۵۷ تا ۶۷۲ (سال وفات مولانا) به طول انجامیده است.

۵۷. (Raynold Alleyne Nichoson (۱۸۶۸– ۱۹۴۵)

مثنوی نیکلسون نیز نخستین متن مثنوی معنوی است که از روی نسخه‌های خطی با روش انتقادی جدید تصحیح و همراه با شرح، ترجمهٔ انگلیسی و تفسیر در هشت جلد با این مشخصات کتابشناسی انتشار یافته است؛ جلد اول، شامل متن مصحح دفتر اول و دفتر دوم است؛ جلد دوم ترجمهٔ انگلیسی دفتر اول و دوم است؛ جلد سوم: دفتر سوم و چهارم متن مصحح فارسی.

The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi, edited from the oldest manuscripts available with critical notes, translation, and commentary by Raynold A. Nicholson. London, Luzac, ۱۹۲۵– ۴۰. ۸v.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

## منابع

توجه: منابعی که فقط یکبار مورد استفادهٔ مؤلف در این مقاله بوده است، در همان جایِ خود، مشخصات کامل کتابشناسی آنها، ذکر شده است و نام و مشخصات آنان در این فهرست منابع، تکرار نشده است.


– آرمسترانگ، جان، (۱۳۹۳)، شرایط عشق، فلسفهٔ صمیمیت، ترجمهٔ مسعود علیا، چاپ ۱.تهران: ققنوس.

– اسلامی، سیدحسن، (۱۳۸۵)، «پیشهٔ سقراطی». آینهٔ پژوهش. شمارهٔ ۱۰۰، مهر و آبان۱۳۸۵. صص ۴۵–۳۴.

– افلاطون (۱۳۸۰)، دورهٔ کامل آثار افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، ۴ج. چ. سوم، تهران: خوارزمی.

– افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۹۵۹)، مناقب العارفین. به کوشش تحسین یازیجی.آنقره: انجمنِ تاریخ ترک.

– اِو فوی‌بوئا–پی‌رونک (۱۳۸۴)( .Eve Feuillebois–Pierunek، «فخرالدین عراقی» (Faxr al–Din ‘Erqi)، ترجمهٔ ع. روح‌بخشان، در: پورجوادی. ۱۳۸۴، صص –۴۰۲ ۳۶۰.

– بلخی رومی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۹۶)، مثنوی معنوی، ۲ج، به تصحیح و مقدمهٔ محمدعلی موحّد، تهران، هرمس و فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

– بلخی رومی ، مولانا جلال‌الدین محمدبن حسین، (۱۳۸۶)، دیوان کبیر، کلیات شمس تبریزی، نسخهٔ قونیه، توضیحات، فهرست و کشف‌الابیات توفیق هـ سبحانی، چ. اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی..

– بلوم، هرولد، (۱۳۸۶)، «نبوغ ادبی افلاطون»، ترجمهٔ محبوب مهاجر.بخارا، شمارهٔ ۶۴، آذر و اسفند ۱۳۸۶، صص ۲۸–۳۷. قابل دسترس در:
https://www.normags.ir/view/fa/articlepage /۳۷۵۰۷۷

– بینای مطلق۱، سعید؛ و میراحمدی سرپیری، صادق، (۱۳۸۸)، «مسئلهٔ یگانگی فضیلت در فلسفهٔ افلاطون»، در: آینهٔ معرفت، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، شمارهٔ پائیز۱۳۸۸.صص –۱۴۲ ۱۲۳.

– بینای مطلق۲، سعید، (۱۳۸۸)، «پیرامون «معرفت» در مثنوی مولوی (مفهوم نظرگاه در اتاق تاریک و فیل)»، در: فصلنامهٔ جاویدان خرد، تابستان ۱۳۸۸. صص –۱۴ ۵.

– پورحسینی، ابوالقاسم، (۱۳۵۶)، «رأی سقراط دربارهٔ تعلیم و تعلّم»، ضمیمهٔ مجلهٔ تخصصی گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، شمارهٔ ۴، پائیز ۱۳۵۶، صص ۱۵–۲۸.

– پورجوادی، نصرالله (زیر نظر)، (۱۳۸۴)، آشنایان ره عشق (مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ). به کوشش محمودرضا اسفندیار، چاپ ۱. تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

– پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۹)، «لحظه‌ای ماندگار در تاریخ ناپایدار»، در: نگاه آفتاب، فصلنامهٔ فرهنگی–هنری، سال اول، شمارهٔ اول، پاییز ۱۳۹۹، صص ۸–۲۳.

– تبریزی شیرازی، محمدرضا، (۱۳۸۴)، «مولوی و دیوان شمس»، مجلهٔ گزارش، شمارهٔ ۱۶۶(مرداد)، صص –۸۰ ۷۷.

– رومی، مولانا جلال‌الدین، (۱۳۶۵)، .مجالس سبعه، تصحیح و توضیحات از توفیق هـ سبحانی، چاپ ۱، تهران، کیهان.


Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

– سبحانی، توفیق هـ (۱۳۸۴)، «مولانا جلال‌الدین رومی»، در: پورجوادی، نصرالله (زیر نظر)، صص ۴۲۵–۴۰۲.
– سبحانی، توفیق هـ (۱۳۶۵)، پیشگفتار مصحح رومی، ۱۳۶۵، صص –۱۳ ۳.
– سپهسالار، فریدون، (۱۳۲۵). زندگینامهٔ مولانا جلال‌الدین، تصحیح سعید نفیسی، تهران: اقبال.
– سروش، عبدالکریم، (مصحح)، (۱۳۷۶)، مثنوی معنوی، بر اساس نسخهٔ قونیه، ۲ جلد، ج. اول، پیشگفتار مصحح، صص سی‌ویک تا چهل‌وشش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
– شفیعی کدکنی مولوی، (۱۳۸۷) (مقدمه).
– شمس تبریزی، محمدبن علی، (۱۳۶۹)، مقالات شمس (تبریزی)، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحّد، (دو جلد در یک مجلد)، تهران، خوارزمی.
– شیمل، آن‌ماری، (۱۳۶۷)، شکوه شمس، سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی، ترجمهٔ حسن لاهوتی، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی.
– رشیدیان، عبدالکریم، (۱۳۹۳) فرهنگ پسامدرن. چاپ ۱، تهران، نی.
– رومی، جلال‌الدین محمد، (۱۹۲۵)، مثنوی، تصحیح نیکلسون .(Nicholson, Raynold A. ۱۹۲۵))
– زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۲)، پله پله تا ملاقات خدا. چاپ اول، تهران، علمی.
– زمانی، کریم، (۱۳۸۴)، مقدمهٔ مولف: «آن که بود از جَهان، همیشه جِهان»، زمانی، ۱۳۸۴، ج.۱صص ۴۵–۲۱.
– زمانی، کریم، (۱۳۸۴)، شرح جامع مثنوی معنوی، ۷ ج، (چ.اول–۱۳۸۱ ۱۳۷۸)، چ. ۱۷، تهران، اطلاعات.
– فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۹۶)، زندگی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی، چاپ ۳، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
– گُمپرتس، تئودور، (۱۳۷۵)، متفکران یونانی(Griechische Denker: eine Geschichte der entiken philosophie). ترجمهٔ محمدحسن لطفی. ۳ج.، چاپ ۱. تهران: خوارزمی.
– گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۶۳)، مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمه و توضیح دکتر توفیق سبحانی، چ. اول، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
– موحد، محمدعلی، (۱۳۸۷)، باغ سبز، گفتارهایی دربارهٔ شمس و مولانا.جلد۱. چاپ ۱.تهران: کارنامه.
– موحد، پیشگفتار مصحح تبریزی، شمس‌الدین، مقالات شمس تبریزی ۱۳۶۹، صص–۶۶ ۱۷.
– موحد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، دیوان شمس تبریزی، برگزیده و شرح محمدعلی موحد، چ. چهارم، تهران، طرح نو.
– مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد بلخی، (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریز. مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول. تهران: سخن.
– مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی.(۱۳۸۶)، کلیّات شمس(بر اساس چاپ بدیع‌الزمان فروزانفر).چاپ۲. تهران: هرمس.
– نیکلسون، رینولد (۱۹۴۵ –۱۸۶۸ ,Nicholson, Reynold) تصحیح, ترجمه و شرح انگلیسی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

مثنوی معنوی .(Nicholson, Raynold A. (۱۹۲۵)
– هورن، هرمان، (۱۳۸۲)، «کارل یاسپرس». ترجمۀ میرعبدالحسین نقیب‌زاده. مجلۀ نمای تربیت، شمارۀ ۱۸ و ۱۹. صص ۸۷۸– ۸۵۵.
– یاسپرس، کارل، (۱۳۵۸)، سقراط.ترجمۀ محمدحسن لطفی، چاپ ۱، تهران، خوارزمی.
– ––– ، ––––، (۱۳۵۷)، افلاطون، ترجمۀ محمدحسن لطفی، چاپ۱، تهران، خوارزمی.
– یگر، ورنر ، (۱۳۷۶)، پایدیا (Paideia, Die Formung des griechischen Menschen)، ترجمۀ محمدحسن لطفی، چاپ ۱، ۳ج، جلد ۲. تهران، خوارزمی.

– Adorno, Theodor W(۱۹۶۶). Negative Dialektik, Frankfurt am Main, Suhrkap.
– Maier, Heinrich(۱۹۱۳).Sokrates, sein Werk und seine geschitliche Stellung, Tübingen.
– Nicholson, Raynold A. (۱۹۲۵), The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi, edited from the oldest manuscripts available with critical notes, translation, and commentary by Raynold A. Nicholson. London, Luzac, ۱۹۲۵– ۴۰. ۸v.
– Platon.(۱۹۲۲), Apologie des Sokrates und Kriton, Übersetz und Erläutert von Otto Apelt, zweite Durchgesehene Auflage der philosophischen Bibliothek Band ۸۰, Leipzig.
– Ritter,Gonstantin und Gustav Schneider. ۱۹۹۸, Platon sämtliche Dialoge, In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Band II, Menon, Kratylos, Phaidon, Phaidors, Übersetz und Erläutert von Otto Apelt, ۲. Aufl. der philosophischen Bibliothek Band ۱۵۳.
– Platon. (۱۹۹۸), Der Staat, neu Übersetz und Erläutert von Otto Apelt, sechste der neu Übersetzung,dritte Aufl. Felix Meiner Verl.
– Vlastos, Gregory, (۱۹۹۱), Socrates: Ironist and Moral Philosopher, Cambridge. Verl.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

# توارثی شدن قدرت در طریقت مولویه
# با تأکید بر نقش فاطمه‌خاتون، دختر صلاح‌الدین زرکوب

شهلا بختیاری[1]
منیژه قدرتی وایقان[2]

**چکیده**

با درگذشت مولانا جلال‌الدین، مسئلهٔ انتخاب جانشین از سوی مریدان وی مورد توجه قرار گرفت. مولانا در زمان حیات، به‌رغم حضور فرزندش سلطان‌ولد، قطبیت را به حسام‌الدین چلبی ـ سردستهٔ اخیان قونیه ـ سپرد. او، با این عمل، هم سازمان اخیان ـ یکی از سازمان‌های مقبول و صاحب نفوذ در آناتولی ـ را با طریقت نوپای مولویه همراه کرد و هم مشکل جانشین را مرتفع کرد. بنا برشواهد موجود، فاطمه، عروس مولانا، از مخالفان جانشینی حسام‌الدین بود.

به‌نظر می‌رسد فرضیهٔ قتل شمس نیز از برساخته‌های فاطمه باشد تا از این رهگذر، دست رقبای احتمالی همسر و فرزندش از قدرت کوتاه شود. وی از معدود زنان خاندان مولاناست که بی‌واسطه از محضر درس وی بهره‌مند شده و به برگزاری کلاس‌های درس و وعظ بانوان اقدام می‌کرد. او که از انتقال قطبیت به حسام‌الدین چلبی ناخشنود و شاهد تساهل همسرش نسبت به این امر بود، در حمایت از پسر خود ـ امیرعارف ـ قدم به میدان عمل گذاشت و شرایطی فراهم آورد تا فرزندش از سوی مریدان مورد پذیرش واقع شود. وی با این کار، از انتقال مقام قطب به غیر جلوگیری کرد و در توارثی شدن این مقام در طریقت مولویه نقش اساسی ایفا کرد. نوشتار حاضر، با بهره‌گیری از نظریهٔ ساختارهای قدرت ماکس وبر در چگونگی مشروعیت یافتن اقتدار، بر آن است تا به مسئلهٔ انتقال قدرت و نقش فاطمه در توارثی شدن قطبیت در طریقت مولویه بپردازد.

**واژگان کلیدی:** فاطمه خاتون، مولانا، امیرعارف چلبی، طریقت مولویه، وبر، توارث، اقتدار.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

---

۱. دانشیار رشته تاریخ اسلام. دانشگاه الزهرا(س)
۲. دانشجو دکتری رشته تاریخ اسلام. دانشگاه الزهرا(س). نویسنده مسئول

## مقدمه

طریقت مولویه ـ که با مولانا آغاز شده بود ـ پس از وی به ترتیب، با حسام‌الدین اخی ترک، کریم‌الدین بکتمور، سلطان‌ولد و امیرعارف به حیات خود ادامه داد. در آغاز، فرایند انتقال اقتدار به روش سنتی بود و یکی از شیوخ به عنوان پیر و مرشد، رهبری طریقت را به عهده می‌گرفت، اما از زمان سلطان‌ولد ـ پسر ارشد مولانا ـ (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۹۵) از شیوهٔ انتخابی به توارثی تغییر جهت داد. پس از سلطان ولد، انتقال قطبیت در امیرعارف همچنان به‌طور موروثی ادامه یافت و در حرکتی درون خاندانی پس از امیر، دو برادر ناتنی وی از دیگر همسران سلطان‌ولد، یکی پس از دیگری جانشین مولانا شدند و پس از آنها، پسر امیرعارف به قطبیت رسید. این کار باعث شد، فرزندان و نوادگان مولانا در نخستین سال‌های شکل‌گیری طریقت مولویه، از مقام ویژه‌ای بین مریدان و هواداران برخوردار شوند و در این دوره اقتدار توارثی شکل گیرد.

در نظریه‌های انتقال اقتدار، چنین فرایندی با نظریه‌های طرح شده در علوم سیاسی و جامعه شناسی مطابقت دارد که نمونه‌ای از آن، الگوی ارائه شده توسط ماکس وبر است؛ وبر سازمان‌ها را بر حسب چگونگی مشروعیت یافتن اقتدار از نظر تئوریک، تحت چنین عناوینی تقسیم‌بندی کرده است: اقتدار کاریزماتیک[1] که بر خصوصیات و جاذبه‌های فردی رهبر استوار است و تفضُّل فردِ دارای کاریزما، او را از افراد عادی متمایز می‌کند به گونه‌ای که دیگران را وادار می‌کند او را به عنوان کسی که دارای ویژگی‌های فوق بشری است بپذیرند؛ اقتدار سنتی[2]، بر انتخاب پیش‌کسوت یا توارث، مبتنی است و رهبر بر پایهٔ قواعد سنتی منصوب می‌شود؛ اقتدار عقلانی[3]، به نوعی از اقتدار گفته می‌شود که انتخاب جانشین و راهبر بر عهدهٔ قوانین و مقررات و براساس توانائی‌های افراد در چهارچوبی قاعده‌مند صورت می‌پذیرد و این نوع از اقتدار به جامعهٔ مدرن متعلق است. وبر معتقد بود هر یک از این انواع مستقل را می‌توان برای تجزیه و تحلیل کسب مشروعیت اقتدار در یک گروه یا سازمان به‌کار برد (فروند،۱۳۸۶: ۲۴۰). هر چند شواهد گواه آن‌اند که معمولاً هیچ سازمانی به‌طور کامل در این تقسیم‌بندی نمی‌گنجد و ممکن است ترکیبی از انواع اقتدار در سازمان‌ها و گروه‌ها، مورد بهره‌وری قرار گیرد.

اقتدار از نوع کاریزماتیک، هیچ قاعدهٔ نظام‌مندی ندارد. مبنای این نوع اقتدار، عاطفی است (همان، ۲۴۴ – ۲۴۵). با درگذشت کاریزما، مشکل انتخاب جانشین و چگونگی انتقال قدرت مطرح می‌شود؛ زیرا نفع مادی و معنوی گروه در حفظ و دوام آن نهفته است. گاه اتفاق می‌افتد که رهبر، در زمان حیات، اقدام به انتخاب جانشین نموده و به صورت نمادین، کاریزما را به فرد دیگری منتقل می‌کند (همان، ۲۵۶) و چون این روش، مبتنی بر قاعدهٔ عقلانی یا اصولی نیست، ممکن است افراد از پذیرش فرد انتخاب شده سر باز زنند و چون هواداران حاضر نیستند منافع گسترده‌ای را که در استمرار موجودیت گروه به‌دست آورده‌اند از دست بدهند، به اقدامات متفاوتی دست می‌زنند؛ ممکن است انتخاب جانشین، جنبهٔ موروثی پیدا کند و همچون مایملک متوفی به رهبر جدید منتقل شود یا سازمان برای حفظ اقتدار، در خلق کاریزمای جدیدی سعی کند که دارای خصوصیات رهبر متوفی باشد، ولی فرد جدید ممکن است از همان هالهٔ قدسیت کاریزمای اصلی برخوردار نباشد، از این رو، گروه، قواعدی را برای تشخیص و انتخاب رهبر جدید وضع می‌کند که به‌تدریج به سنت تبدیل می‌شود که در هر دو صورت، وارد مرحلهٔ سنتی شده

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

است، بدین ترتیب انتصاب رهبر با توجه به تخصص افراد صورت نمی‌پذیرد، بلکه بر اساس سنت خواهد بود (همان). طریقت مولویه به عنوان یک گروه تازه تأسیس و به منظور حفظ و بقا، به انتخاب جانشین اقدام کرد و برای نیل به این هدف، وارد مرحلهٔ جدیدی شد.

## تعریف مفهومی واژگان پژوهش

جامعه‌شناسان، «گروه» را مرکب از دو یا چند انسان می‌دانند که با یکدیگر کنش متقابل دارند؛ در هدف‌ها مشترکند؛ روابط پایدار دارند و به نوعی به یکدیگر وابسته‌اند (قنادان، ۱۳۸۴: ۱۱۰).

در فرهنگ‌های فارسی، واژهٔ «قطب» به معانی ذیل آمده است: آهنی که در طَبَق زیرین آسیاست و طَبَق زیرین دور آن می‌گردد، مدار امر، رئیس قوم، مهتر، سردار، فرمانده (معین، ۱۳۸۵: ۷۶۳–۷۶۲). در ادبیات طریقت، قطب عارف واصلی است که از سوی حق به وی الهام می‌شود و وی واسطی است در انتقال رحمت و مغفرت الهی به بندگان.[۴]

«چلبی»، به فردی دنیا دیده، باتجربه و کامل گفته می‌شد، همچنین مقام مرشد و پیر در طریقت مولویه، چلبی نام داشت که از وارثان مادی و معنوی مولانا محسوب می‌شد. (Halûk Akalın, ۲۰۰۹: ۴۱۱) این مقام، در سال‌های نخستین شکل‌گیری طریقت، در نتیجهٔ سنت به‌وجود آمد و مقام چلبی، در فرایند توارثی شدن، به کسانی که از سوی پدر به مولانا می‌رسیدند، تعلق می‌گرفت (گلپینارلی، ۱۳۸۶: ۲۲۰و ۴۶۳). ظاهراً در دوره‌های بعد، یکبار، یک نفر که از جانب مادر به مولانا منتسب بود، این مقام را کسب کرد (همان، ۴۶۴–۴۶۳).

در طریقت مولویه، «خلافت» یک مقام معنوی بود و خلیفه کسی بود که به دیگر نقاط فرستاده می‌شد و می‌توانست خانقاه تأسیس کند (همان، ۵۰۶).

«اقتدار» به معنای توان‌مند شدن، صاحب قدرت شدن و داشتن قابلیت نفوذ و تاثیرگذاری بر دیگران به‌کار رفته است (معین: «اقتدار»). شخص دارای اقتدار، کسی است که از شأن عالی، عزت، جاه و قدرت برخوردار است (دهخدا: «اقتدار»). اقتداردر ادبیات سیاسی، هم‌راستای مشروعیت به‌کار می‌رود؛ در این معنا، اقتدار، قدرت مشروع، قانونی و مقبولی است که توسط اعضای گروه با رغبت مورد اطاعت و فرمان‌برداری قرار می‌گیرد (شجاعی‌زند، ۱۳۷۶: ۲۱۱–۲۰۷). این نوع مشروعیت، به معنای پذیرش حق اعمال قدرت با طیب خاطر از سوی فرودستان است، در حالی‌که قدرت، وادار کردن دیگران به تبعیت به‌رغم میل باطنی است (رحمانی‌سرشت، ۸۷:۱۳۶۹).

«کاریزما»، واژه‌ای است برای توصیف انسانی با خصوصیات خارق‌العاده و فوق طبیعی و از نظر وبر نوعی جاذبهٔ فردی است که اثری اجتماعی دارد و برای شخص عادی قابل حصول نیست (ریتزر، ۱۳۹۵: ۱۹۱).

## نگاهی به پیشینهٔ موضوع

در خصوص مولانا، پژوهش‌های فراوانی صورت پذیرفته، اما اثری که به مسئلهٔ جانشینی در طریقت مولانا بپردازد مشاهده نشده است. عمده‌ترین مطالب، حاوی ذکر نام اعضای خاندان مولانا یا شرح سیر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

تاریخی وقایع رخداده در زمان حیات او و پس از وی است؛ *سفینهٔ نفیسهٔ مولویان* از جمله کتب طبقاتی است که تنها به نام، احوال اولاد و احفاد خاندان مولانا، همچنین درویشان صاحب‌نام طریقت مولویه تا زمان حیات نویسنده اشاره کرده است. ثاقب دده این کتاب را در سال ۱۱۴۸ق تألیف کرده است

عبدالباقی گلپینارلی از دیگر نویسندگانی است که در دو اثر خود به مولانا جلال‌الدین و زندگی او پرداخته است؛ در *مولانا جلال‌الدین* (۱۳۸۴)، حرکت او از بلخ، آشنایی با شمس، عقاید و باورهای او، رابطه‌اش با مردم، سلاطین و امراء وقت، دوستان، معاصران و آثارش مورد بررسی قرار گرفته است؛ گلپینارلی در *مولویه پس از مولانا*(۱۳۸۶) به نحوهٔ تبدیل طریقت مولویه به طریقتی مستقل با آداب و رسوم خاص بعد از مولانا و ذکر جانشینان، فرزندان و نوادگان مولانا پرداخته است، در این کتاب سیر تاریخی حوادث و توصیف آنها مدّ نظر بوده است.

زرین‌کوب در *پله‌پله تا ملاقات* خدا (۱۳۷۳) ضمن روایت زندگی مولانا جلال‌الدین و انتخاب حسام‌الدین به عنوان جانشین، به نارضایتی سلطان‌ولد از واگذاری خلافت به او در اثر تحرکات همسرش ـ فاطمه ـ اشاره کرده است (همان: ۱۹۸و۲۳۲). در حالی‌که بنا بر شواهد موجود، سلطان‌ولد از مشکلات مالی و بخشش کلیهٔ عطایا به حسام‌الدین ناراضی بود نه جانشینی وی. آنه ماری شیمل در *شکوه شمس* (۱۳۹۴) به زبان نمادین اشعار مولانا و تشبیهات عارفانهٔ موجود در آثار او پرداخته است. وی در اشاره‌ای کوتاه، سلطان‌ولد را به عنوان نسل سوم خانوادهٔ مولانا معرفی کرده و به این موضوع می‌پردازد که سلطان‌ولد سه بار مقام جانشینی پدر را به‌رغم میل شخصی و مطابق میل پدر به دیگری سپرد و به دیگر اقطاب شریعت اشاره‌ای نمی‌کند. فرانکلین لوئیس در *مولانا؛ دیروز تا امروز، شرق تا غرب* (۱۳۹۷) به سیر حوادث زندگی مولانا و تحصیلات و بازماندگان او پرداخته و کمتر به تحلیل چرایی وقایع، خصوصاً مبحث جانشینی در طریقت مولویه اشاره کرده است.

از بررسی مطالب فوق، مشخص می‌شود امر جانشینی و انتقال اقتدار، در هیچ یک از کتب مذکور به صورت مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است. پژوهش پیشرو بر آن است به توارثی شدن اقتدار در طریقت مولویه بر اساس نظریهٔ ساختار قدرت ماکس وبر بپردازد و با تحلیل و توصیفِ اندک شواهد موجود، نقش محوری فاطمه، عروس مولانا، را در تحقق این امر مورد بررسی قرار دهد.

## نظریهٔ ساختارهای قدرت ماکس وبر و طریقت مولویه

با توجه به مطالب اشاره شده، طبیعی است که با درگذشت مولانا جلال‌الدین، در ۶۷۲ قمری، طریقت نوپای مولویه ـ که از گروه‌های صوفیانه بود ـ برای حفظ و بقا، به انتخاب جانشین اقدام کند. در تطبیق با الگوی ارائه شده از ماکس وبر، پیروان این گروه نوپا ـ که مولانا برای آنها حکم قطب کاریزماتیک داشت ـ در فقدان او، از سلطان‌ولد، فرزند ارشدش، خواستند که در نبود پدر، بر جایگاه وی تکیه زند و رهبری طریقت را به عهده گیرد. سلطان‌ولد که ویژگی قدسی پدر و اقتدار لازم را در خود نمی‌دید از مریدان خواست که به انتخاب مولانا جامهٔ عمل بپوشانند و قطبیت حسام‌الدین چلبی ـ سردستهٔ «اخیان»[5] قونیه را– که در زمان حیات مولانا و توسط خود او به عنوان جانشین انتخاب شده بود، بپذیرند (افلاکی، ۱۳۸۵: ۵۸۶).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

از سوی دیگر، فاطمه که این مقام را شایستهٔ همسر خود می‌دانست و بر او خرده می‌گرفت، به مخالفت با جانشینی حسام‌الدین برخاست (همان، ۷۷۲). پس از مرگ حسام‌الدین چلبی در ۶۸۲ قمری (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۱۰۵) همچنان سلطان‌ولد خلافت را قبول نکرد و تا مدتی تحت ارشاد معنوی فردی به نام کریم‌الدین بکتمور، از رؤسای مریدان طریقت مولویه، قرار داشت (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۲۷۵). این رفتارِ سلطان‌ولد، با ابتدایی‌ترین نوع اقتدار سنتی؛ یعنی حکومت یک تن از برگزیدگان قومی که خصوصیاتی مشابه رهبر کاریزماتیک داشت، قابل تطابق است، در چنین شرایطی که اثری از نظام قانونمند حقوقی مشاهده نمی‌شود، مریدان و هواخواهانِ سلطان‌ولد مدام به وی اصرار می‌کردند که بر کرسی خلافت نشیند و رهبری طریقت را به‌عهده گیرد (همان،۱۱۰).

هرچند سلطان‌ولد تمایل داشت تحت ارشاد معنوی یک شیخ کامل و در سایهٔ اقتدار او به انتظام امور بپردازد؛ او به منظور اشاعهٔ طریقت، فرستادگانی را به نام «خلیفه» به نقاط دیگر روانه می‌کرد تا با اشاعهٔ تعالیم مولویه، هر روز بر شمار مریدان بیفزایند (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۱۰۴و ۱۳۲و ۱۳۵).

در این عرصه، فاطمه که از انتقال جانشینی به غیر، ناخشنود بود با روش‌های مختلف کوشید تا با ارائهٔ یک شخصیت کاریزمایی و مقبول از فرزند خود ـ امیرعارف ـ نگاه‌ها را به سوی او جلب کند. وی در این راه، سلطان‌ولد را نیز با خود همراه کرد و اقتدار را در خاندان مولانا به شکل موروثی درآورد. سلطان‌ولد به‌رغم کمی سن امیرعارف و بر خلاف میل باطنی یکبار در ۶۸۱ ق او را به عنوان ولیعهد خود معرفی کرد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۰۱) و بار دیگر پس از مرگ حسام‌الدین چلبی، زمانی که به اجبارِ مریدان مجبور به پذیرش مقام پدر شده بود و رهبری طریقت را به‌عهده داشت، (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۱۳۲–۱۱۰) بر جانشینی فرزندش تأکید کرد و با برگزاری مناسکی خاص، رهبر جدید را به یاران و مریدان معرفی کرد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۰۱و ۹۹۸).

محتمل است حرکت سلطان ولد نوعی اقدام نمادین و تشریفاتی در انتقال قطب و معرفی او به مریدان بوده است؛ زیرا با توجه به زمان درگذشت حسام الدین در ۶۸۲ ق و سال تولد امیر عارف در ۶۷۰ ق (همان، ۸۲۷)، می‌توان دریافت که او در این زمان نوجوانی تقریباً دوازده ساله بوده و شرایط احراز قطبیت؛ از جمله مرد کامل بودن را نداشته است. مطابق با نظریهٔ ماکس وبر، این نوع انتقال اقتدار، نشان‌دهندهٔ فقدان نظام ارتقای منظم، چیرگی روابط بر ضوابط، بی‌اعتنایی به صلاحیت، کاردانی و تخصص افراد در اداره امور است (فروند، ۱۳۶۸: ۲۴۲) و در این امر نمی‌توان از نقش فاطمه ـ همسر سلطان‌ولد ـ چشم‌پوشی کرد؛ زیرا نارضایتی سلطان‌ولد از سپردن مقام قطبیت به عارف نوجوان، در شعرهایش مشهود است (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۱۱۲–۱۱۱).[۶]

## چگونگی شکل‌گیری اقتدار در طریقت مولویه

مولانا تا زمانی‌که در قید حیات بود طریقتی در معنای مصطلح آن برپا نکرد (Koprulu, 2005: 52). در این زمان، طریقت مولویه از هرگونه ساختار سازمان یافته و آیین و ارکانی عاری بود. طبق نظریهٔ وبر در این مرحله از ساختار قدرت، می‌توان مولانا را همان شخصیت قدسی دانست که با ویژگی‌های خاص و فردی خود باعث شد مردم از پیر و جوان و از روی صدق گرد او درآیند و مرید او شوند. این مریدان

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۹۸۱۹

حاضر بودند به خاطر او به هر ایثاری دست بزنند. پس از درگذشت وی، طریقت وارد مرحلهٔ تازه‌ای شد و با فرزند وی ـ سلطان‌ولد ـ به صورت طریقتی منسجم، با اصول و قواعد منظم درآمد. وی به منظور تبلیغ و آشنایی مردمان دیگر نقاط با طریقت مولویه، خلفا و نوّابی به سرزمین‌های دیگر فرستاد، بدین ترتیب خانقاه‌ها و تکیه‌گاه‌های خاص برای طریقت ساخته شد و اوقاف، خیرات و مبرات به‌سوی این خانقاه‌ها سرازیر شد (ولدنامه، ۱۳۷۹: ۱۳۲– ۱۳۵).

از منظر سلطان‌ولد، قطب طریقت، واسط بین الطاف و انوار الهی بود و مریدان بی‌واسطهٔ اقطاب، به دریافت و درک معارف و مضامین الهی قادر نبودند. اولیاءالله، معارف الهی را در حدّ فهم مریدان درآورده و به آنها انتقال می‌دادند (همان، ۱۵۴).

> در این وضعیت، حقوق و توقعات مریدان بر حسب آنچه در گذشته مقدس و درست تلقی می‌شد تعیین می‌گردید و پیشینه و عرف گذشته مبانی نظم جدید به‌شمار می‌آمد. رهبر جدید بدون توجیه عقلانی و نظام‌مندی بر اساس روابط خانوادگی انتخاب می‌شد و اقتدار و اختیار او منحصر به آداب و رسوم به جا مانده از رهبر فقید بود (رحمانی‌سرشت، ۱۳۶۹: ۸۸).

با موروثی شدن جانشینی، گاهی در میان جانشین یا جانشینان بالقوه اختلافات داخلی رخ می‌داد و بیم آن می‌رفت که گروه دچار شکاف و انشقاق شود. در این مرحله از انتقال قدرت در خاندان مولوی، به‌خوبی می‌توان درایت سلطان‌ولد را در کسب مقام پدر درک کرد؛ او دریافته بود که در جمع مریدان، توان رقابت با حسام‌الدین را ـ که نزد مولانا مختار و برگزیده بود ـ (ولدنامه، ۱۳۶۹: ۱۱۰) ندارد، از این رو ترجیح داد با پذیرش حسام‌الدین و پس از آن، کریم‌الدین بکتمور، به عنوان رهبران معنوی، از انشقاق طریقت نوپای مولویه جلوگیری کند و تحت رهبری آنها به سر و سامان‌دهی ساختار طریقت مولویه بپردازد. امری که توسط فاطمه ـ دختر صلاح‌الدین زرکوب ـ قابل پذیرش نبود.

## فاطمه‌خاتون و نقش او در انتقال قدرت

فاطمه‌خاتون[۷] در خانهٔ صلاح‌الدین زرکوب‌قونوی[۹] و لطیفه‌خاتون[۹] متولد شد. در خصوص محل تولد وی و سال آن اطلاعات دقیقی در دست نیست. محتمل است فاطمه حوالی ۶۳۸ ق در روستای کامله، از توابع قونیه متولد شده باشد.[۱۰] زمان درگذشت وی نیز نامعلوم است، هر چند طبق گزارشی از افلاکی، وی تا زمان مرگ غازان‌خان مغول در ۷۰۳ قمری در قید حیات بود (۱۳۸۵: ۸۵۸–۸۵۷).

فاطمه، از سوی مولانا «شاهزاده ما و روشنایی دل و دیده ما و همه عالم» خوانده می‌شد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۳۲) و در محضر او کتابت، قرآن، معارف غریب و معانی عجیب را فراگرفت (همان،۷۱۹). افلاکی، فاطمه‌خاتون را این‌گونه توصیف می‌کند: «صاحب کرامات ظاهر و باطن، صایم الیوم، قایم اللیل، قلیل‌الاکل و النوم و الکلام که صور غیبی به دیدهٔ سر مشاهده می‌کرد و به محبان خود که لایق آن حال بودند نشان می‌داد» (همان، ۷۲۱) و در جای دیگر، وی را «حضرت ولیه‌الله فی‌الارض، فاطمه‌خاتون والده شیخ ما، سلطان‌العارفین چلبی جلال‌الدین امیر عارف، قدّس سرّهما بنت شیخ صلاح‌الدین رضی‌الله عنه که مریم ثانی و صدّیقه ربانی بود» می‌خواند (همان، ۳۸۸).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مولانا به جهت محبت ویژه به فاطمه و به دلیل تعلق خاطر به صلاح‌الدین زرکوب ـ که او را «سلطان‌المشایخ، مشرق انوار الحقایق، صلاح‌الحق و الدین قدس الله روحه» (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۳۴ – ۷۳۶) می‌خواند ـ تصمیم گرفت که بین دو خاندان، رابطهٔ خانوادگی برقرار کند و از این طریق، نسب فرزندان خود را به سلالهٔ صلاح‌الدین زرکوب متصل کند (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۳۹)، پس فاطمه را از صلاح‌الدین خواستگاری کرد و به نکاح پسر ارشد خود، سلطان‌ولد درآورد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۱۹ – ۷۲۱).

فاطمه‌خاتون و سلطان‌ولد، صاحب سه فرزند شدند؛ یک پسر به نام جلال‌الدین امیرعارف و دو دختر، به نام‌های مطهره‌خاتون و شرف‌خاتون (همان، ۹۹۵)، اما اندک شواهد بجامانده در مکتوبات (مولانا، ۱۳۵۶: ۱۲–۱۱) و مناقب‌العارفین (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۳۲)، گواه ناخشنودی رابطهٔ این زوج است.

## دلایل اختلاف فاطمه‌خاتون و سلطان‌ولد

در نامهٔ ۶۸ مکتوبات، مولانا از سلطان‌ولد خواسته تا دست از اعمال ناشایست بردارد و باعث بدنامی خانواده نشود. در این نامه، مولانا رعایت حال برادر کوچکتر را به مخاطب گوشزد کرده و او را پدرانه انذار داده است، از این‌رو آشکار می‌شود که مخاطب نامهٔ سلطان‌ولد پسر ارشد مولاناست (مولانا، ۱۳۵۶: ۷۵–۷۴)، از سوی دیگر سلطان ولد در جوانی فردی تندخو و بدخلق بود و با اعضای منزل بدرفتاری می‌کرد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۹۱).

به نظر می‌رسد در کنار سرگرمی‌های ناپسند و خوی تند سلطان‌ولد، فاطمه از طعن و تمسخر همسرش و برخی مریدان نسبت به کم‌سوادی پدرش نیز ناخشنود بود (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۳۸). از اشعار سلطان‌ولد می‌توان دریافت که وی نیز گاه با مـریدان در طعن و تمسخر صلاح‌الدین زرکوب هم‌داستان می‌شد (سلطان‌ولد،۱۳۷۹: ۶۰).[۱۱] گویا، حدیث مذکور همچنان پس از مرگ صلاح‌الدین به قوت خود باقی بود و فاطمه از این گفتار می‌رنجید و به طرق مختلف سعی می‌کرد شأن و منزلت پدر را به دیگران گوشزد کند (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۷۰–۱۶۹).

فرضیهٔ دیگر در خصوص اختلاف این زوج، تحمیلی بودن امر ازدواج فاطمه و سلطان‌ولد است؛ چه بسا مولانا به منظور تأیید و تحکیم دوستی خود با زرکوب‌قونوی، سلطان‌ولد را به‌رغم میل باطنی او، به ازدواج با دختر شیخ وادار کرده باشد. طبق شواهد موجود، سلطان‌ولد به جز فاطمه، دو جاریه به نام‌های نصرت خاتون و سنبله‌خاتون نیز در نکاح داشت و از آنان صاحب فرزندانی شد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۹۵). افلاکی تلاش دارد حضور این دو زن را در زندگی سلطان‌ولد به زمانی پس از مرگ فاطمه موکول کند (همان، ۸۱۸–۸۱۷)، ولی از کنار هم قرار دادن شواهد می‌توان دریافت که این دو زن در زمان حیات فاطمه به نکاح سلطان‌ولد درآمدند.[۱۲] به هر تقدیر حضور این دو زن را نیز می‌توان از عوامل تیرگی رابطهٔ فاطمه و سلطان‌ولد برشمرد؛ عواملی که باعث شده بود فاطمه در هر بارداری، به‌وسیلهٔ انواع داروها به دفع نوزادان خود اقدام کند (افلاکی، ۱۳۸۵: ۸۲۸–۸۲۷). مولانا در یکی از بارداری‌ها، متوجه رفتار عروس خود شد و به او پیام داد که دست از این کار بردارد و به او بشارت داد: «این مسافر لامکانی که از عالم غریب به مرکز مکان می‌رسد، جانی است شریفِ لطیفِ ظریف بس بزرگ» و متفاوت از دیگر نوزادان است و این بارداری منجر به تولد امرعارف چلبی شد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۸۲۸–۸۲۷).[۱۳]

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، انتخاب حسام‌الدین، به عنوان جانشین مولانا نیز، از دیگر دلایل مخالفت فاطمه و سلطان‌ولد بود؛ فاطمه از تکیه زدن حسام‌الدین چلبی بر جایگاه مولانا راضی نبود و به همسرش خرده می‌گرفت که «به جای فراغت، مقام پدر را از آن خود نماید» (همان، ۷۷۲). البته به‌نظر می‌رسد مخالفت فاطمه با جانشینی حسام‌الدین چلبی از دلایل شخصی نیز نشأت می‌گرفت.

## فاطمه خاتون و جانشینی حسام‌الدین چلبی

از گزارش‌های افلاکی می‌توان دریافت که فاطمه با حسام‌الدین خصومت شخصی نیز داشت. در *مناقب‌العارفین* آمده است مولانا مدام به سلطان ولد سفارش می‌کرد که هرگز نام صلاح‌الدین زرکوب را نزد حسام‌الدین چلبی به زبان نیاورد؛ زیرا حسام‌الدین از یادآوری نام صلاح‌الدین ناخشنود بود و از این امر متغیر می‌شد (همان، ۶۸۰ ـ ۸۱۱). به‌نظر می‌رسد حسام‌الدین چلبی، یکی از ناقدان و طعن‌کنندگان صلاح‌الدین زرکوب بود و همین امر زمینهٔ‌ساز مخالفت فاطمه با حسام‌الدین و جانشینی او شد. سلطان ولد در ولدنامه تصریح کرده است که مریدان مولانا از جانشینی صلاح‌الدین زرکوب و مصاحبت دائمی وی با مولانا بسیار خشمگین بودند (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۶۴-۶۳).

حسام‌الدین چلبی، پس از مرگ مولانا، مقرری کرا خاتون ـ همسر مولانا و فرزندان وی را ـ تمام و کمال ارسال می‌کرد و جانب حرمت کرا خاتون را به‌خوبی حفظ می‌کرد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۷۷). مقرری کرا خاتون و سلطان‌ولد به یک اندازه بود (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۵۲). افلاکی به پرداخت مقرری فاطمه از سوی حسام‌الدین اشاره‌ای نمی‌کند. کوتاهی دست فاطمه از عایدات مدرسهٔ مولانا نیز می‌تواند از دیگر عوامل مخالفت و شاید دشمنی فاطمه با حسام‌الدین چلبی بوده باشد. عدم رضایت فاطمه از جانشینی حسام‌الدین ـ یار دیرین مولانا ـ و تساهل سلطان‌ولد از پذیرش مقام پدر، زمینه‌ساز تلاش فاطمه‌خاتون در انتقال قدرت به امیرعارف شد.

## اقدامات فاطمه در مشروعیت بخشیدن جانشینی امیرعارف

فاطمه، به منظور خلق شخصیتی مشابه مولانا و به منظور تثبیت امر ولایت در فرزندش، شباهت فراوان امیرعارف به مولانا را با روایت رؤیاهای عرفانی و کشفیات روحانی به دیگران گوشزد می‌کرد. او در کلاس‌های درس خود برای بانوان دربار سلجوقی از کرامات امیرعارف در بدو تولد سخن می‌گفت (افلاکی، ۱۳۸۵: ۸۳۲) و در هنگام تکریم مولانا، با هوشمندی، به‌منظور یادآوری مقام پدرش و جایگاه او در طریقت مولویه به عنوان یکی از انوار ولایت، به بیان اوصاف پدر نیز می‌پرداخت و در پایان، بلافاصله جایگاه فرزندش را به حاضرین و مستمعین گوشزد می‌کرد و سیر انتقال مقام قطب از مولانا به صلاح‌الدین و از او به امیرعارف را با به‌کارگیری نمادهای مختلف برمی‌شمرد.[۱۴]

فاطمه به‌عنوان محور اصلی رابطهٔ زنان مرید با طریقت مولانا (همان، ۷۲۱ و ۸۹۲-۸۹۱) مریدان را با روایت رؤیا و بیان شواهد غیبی تشویق می‌کرد که امیرعارف را به‌رغم اتصاف به برخی عادات ناشایست و حرکات ناپسند، تکریم کنند و او را به عنوان جانشین مولانا بپذیرند. امیرعارف نسبت به شریعت و حفظ و رعایت آن بی‌توجه بود؛ آشکارا شراب می‌نوشید و عمل خود را سعی در پنهان نمودن شواهد معنی از

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

چشم نامحرمان توصیف می‌کرد (افلاکی، ۱۳۸۵ :۸۷۳–۸۷۲).[۱۵] سلطان‌ولد به وی لقب شیخ الارواح داده بود (همان، ۹۵۸) و امیرعارف به نقل از مولانا خود را چون او، رسولی از پی رحمت قوم لعین می‌خواند (افلاکی، ۱۳۸۵ :۹۶۰).

از دیگر خصوصیات ناپسند امیرعارف، ارتباط متفاوت وی با بانـوان مـرید می‌باشد. طبـق گزارشی از *مناقب‌العارفین* یکی از بانوان دارای ثروت و جمال قونیه که افلاکی او را دختر اوریا خوانده است، به امیرعارف دل‌بست، ترک خانمان نمود و تمام دارایی خود را در راه امیرعارف از دست داد. شبی در حضور امیرعارف از وی خطایی سر زد و در اثر این خطا و به حکم امیرعارف به مرگ محکوم شد و توسط غلامانش به قتل رسید (همان، ۹۱۹ – ۹۲۰). اگر از کرامات مولانا، مدارا و احترام به بانوان و پشتیبانی از ایشان بود، در مقابل، دلبستگی به زنان مرید، قدرت نمایی و در نهایت صدور حکم قتل، از کرامات امیرعارف محسوب می‌شد که از سوی مریدانی چون افلاکی، گواهی بود برحقانیت و قدرت روحانی او.[۱۶] گاهی سلطان‌ولد در جمع حاضرین، امیرعارف را به سبب برخی رفتار ناشایست توبیخ می‌کرد و فاطمه نسبت به این عمل همسر اعتراض می‌کرد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۰۰).

فاطمه با وقوف به تفاوت فاحش بین خلق و خوی مولانا و امیرعارف و نگرانی از عدم پذیرش او توسط مریدان، در حضور دیگران بر امیرعارف تعظیم می‌کرد و سر بر زمین می‌نهاد. بر دستان فرزند بوسه می‌زد و درجواب معترضان اظهار می‌داشت که امیرعارف شیخ اوست که نور مولانا در او متجلی شده است. حاضران نیز از این صدق و اخلاص مادرانه به شرم می‌آمدند و از گفتهٔ خود پشیمان شده و به منظور بیان بندگی و استغفار، تحفه‌ها و هدایایی به حضور امیر عارف ارسال می‌کردند (افلاکی، ۱۳۸۵ :۸۹۲–۸۹۱).

فاطمه در کلاس‌های درسی که برای بانوان درباری و دیگر مریدان ترتیب می‌داد، (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۲۰ – ۷۲۱) به آنها یادآور می‌شد فقط کسانی که جانی روشن و دیده‌ای منور دارند قادر به درک انوار روحانی امیرعارف هستند و می‌توانند بنده و مرید وی شوند (افلاکی، ۱۳۸۵: ۸۳۲–۸۳۱ و ۹۱۱).

دختران فاطمه ـ شرف‌خاتون و مطهره‌خاتون ـ بانوان صاحب کرامت و ولایت بودند (همان،۸۹۹ و ۹۹۵) که در حفظ اقتدار در خاندان مولانا و اشاعهٔ این طریقت همچون مادر، فعالانه تلاش می‌کردند و به پیروی از او، جایگاه امیرعارف را به مریدان گوشزد می‌کردند.[۱۷]

حساس‌ترین بخش زندگانی فاطمه، قسمتی است که او تلاش دارد با القای فرضیهٔ قتل شمس ـ مراد مولانا ـ و به محاق بردن حقیقت غیبت وی، طرح هوشمندانه‌ای در کوتاه کردن دست دیگر وارثان قدرت مادی و معنوی طریقت مولویه ترسیم کند. امیرعارف از زبان مادر روایت می‌کند که قاتلان شمس، که دونان مغفل خوانده شده‌اند، پیکر او را در چاهی انداختند و سلطان‌ولد، شبی شمس را در خواب دید که به وی می‌گوید من فلان جای خفته‌ام. سلطان‌ولد، پیکر شمس را پس از خروج از چاه با گلاب و مشک معطر کرد و در مدرسهٔ مولانا دفن کرد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۰۲–۷۰۰). معلوم نیست چرا این روایت را امیرعارف از زبان فاطمه‌خاتون روایت کرده و سلطان‌ولد در آثار خود به این اتفاق هیچ اشاره‌ای نکرده است، از این رو دقت در نقش فاطمه در تقویت فرضیهٔ قتل شمس نیز از جمله مواردی است که روشن کنندهٔ تلاش او در جهت قدرت‌یابی امیرعارف در طریقت مولویه است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

## حذف رقبای احتمالی توسط فاطمه‌خاتون و فرضیهٔ قتل شمس

قتل شمس و اختفای پیکر شمس در چاه، فرضیه‌ای است که پس از رحلت مولانا شکل گرفته و پیدا شدن پیکر وی از چاه در زمانی پس از درگذشت سلطان‌ولد، صورت واقعیت به خود گرفته است؛ زیرا راوی نه خود سلطان‌ولد که فاطمه ـ همسر وی ـ است و سکوت سلطان‌ولد در آثارش در این خصوص، مؤید این ادعاست. افلاکی نیز به قتل شمس در قالب روایات یا بیان رؤیا می‌پردازد و در هیچ‌یک از صفحات کتابش آشکارا به این امر اشاره نمی‌کند. نکتهٔ قابل توجه در فرضیهٔ قتل شمس، اظهار همدستی علاءالدین ـ پسر کوچکتر مولانا ـ با قاتلان است.

واضح است که با ورود شمس به قونیه، زندگی مولانا دگرگون شد. مریدان ظاهربین که مشاهده کردند شیخِ آنها درس و مدرسه را رها کرده و از پیروان و شاگردان خود غافل شده بسیار خشمگین شدند و به آزار و تحقیر شمس پرداختند (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۴۸–۴۷). شمس از این همه آزار به تنگ آمد و برای همیشه قونیه را ترک کرد (همان، ۴۴).[۱۸] اشتغال دائمی مولانا به شمس و معرفی او به عنوان قطب طریقت، خوشایند یاران نزدیک وی از جمله صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی نبود. طبق نظریهٔ ماکس وبر، نزاع و درگیری بر سر جانشینی قدرت، از خصوصیات گروه‌های دارای اقتدار سنتی است؛ مدعیان رهبری که خود را شایسته‌تر از فرد منتخب می‌دانند اقدام به مخالفت با وی می‌کنند و گاه تا حذف رقیب دست از مخالفت برنمی‌دارند (فروند، ۱۳۶۸: ۲۵۶).

مـولانا که ایـن نزاع درونی را «غیرت الهی» خوانده، از سلطان‌ولد درخواست کرد در حضور صلاح‌الدین و حسام‌الدین از شمس ذکری به میان نیاورد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۱۱). آزار مخالفان شمس که وی را بی‌سواد می‌خواندند و او را به جهل منسوب می‌کردند، (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۱۳۷) اسباب هجرت او را از قونیه فراهم کرد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۶۸۴). فریدون سپهسالار که به مدت چهل سال مرید مولانا بود (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۶–۵) به این حقیقت اشاره کرده است که شمس به دلیل مزاحمت‌های وقت و بی‌وقت علاءالدین ـ پسر کوچک‌تر مولانا ـ و دوستانش و همچنین حرکات ناشایستی که آنها به منظور تحقیر وی انجام می‌دادند، دل‌آزرده بود. شمس این موضوع را به سلطان‌ولد گوشزد کرد و گفت که به این دلیل برای همیشه از میان آنها خواهد رفت (همان، ۱۳۴–۱۳۳). سپهسالار در اثر خود به به قتل یا مرگ شمس اشاره‌ای نکرده است. افـلاکی، مرید امیرعارف ـ نوهٔ مولانا ـ که از نظر تاریخی نسبت به سپهسالار تأخر زمانی دارد، از زبان سلطان‌ولد نقل کرده است:

> شمس در حضور مولانا بود و کسی او را آهسته فراخواند و شمس گفت به کشتنم می‌خواهند و خارج شد و هفت کسِ حسودِ ناکس، ملحدوار در کمین بودند و کاردی راندند و شمس نعره‌ای زد و آن جماعت بیهوش شدند و چون به خود آمدند جز چند قطره خون هیچ ندیدند و شمس غایب شد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۶۸۴).

مشخص نیست این هفت نفر چه کسانی بودند؟ سلطان‌ولد از کجا جزئیات را شنیده و چرا پس از نعره شمس کسی به کمک وی نشتافته است؟ کیفیت کشف پیکر شمس از چاه و تدفین او، از زبان امیرعارف و به نقل از مادرش روایت شده است. این امر که چرا سلطان‌ولد، خود در آثارش به قتل شمس و کشف جنازهٔ

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

وی اشاره نکرده و کلیهٔ روایات، به زمانی پس از درگذشت مولانا و سلطان‌ولد تعلق دارد گواه برساخته و تقلبی بودن این داستان است. افلاکی به نقل از سلطان‌ولد به بیان کیفری که مسببین قتل شمس را انتظار می‌کشید می‌پردازد و بلافاصله پای پسر دیگر مولانا،علاءالدین را به میان آورده و می‌گوید: «علاءالدین نیز که چون پسر حضرت نوح(ع) ناباب و نااهل بود، دچار تب شد و با بیماری ناشناس درگذشت. حضرت مولانا از شدت ناراحتی به باغ رفت و بر جنازهٔ فرزند حاضر نشد» (افلاکی، ۱۳۸۵: ۶۸۶).

افلاکی بلافاصله تاریخ استتار و غیبت شمس، نه قتل او را در ۶۴۵ ق ذکر کرده است (همان). پس از غیبت شمس، مولانا مدت‌ها در طلب او دمشق و اطراف قونیه را جستجو کرد (سلطان‌ولد، ۱۳۷۹: ۵۲–۴۷) که خود گواهی است بر عدم قتل اوست. مولانا پس از ناامیدی از یافتن شمس، به صلاح الدین زرکوب روی آورد (همان، ۵۳) و وی را به جانشینی برگزید و این بار مریدان به آزار زرکوب قونوی پرداختند که مولانا این بار به قائله خاتمه داد (همان،۶۰ و ۶۳ و ۷۳). مولانا پس از درگذشت صلاح الدین، حسام‌الدین را به جانشینی برگزید. عجیب آن که در زمان جانشینی حسام‌الدین چلبی هیچ‌یک از مریدان و یاران به مخالفت برنخاستند (همان، ۹۹) و او بی‌هیچ مخالفتی در کنار مولانا بود و به تقریر مثنوی پرداخت. شاید مخالف اصلی شمس و زرکوب‌قونوی، حسام‌الدین چلبی بوده باشد که تاب هم‌صحبتی و همنشینی آنان را با مولانا نداشت و به کمک مریدان و هواخواهانش اسباب دور کردن و حذف رقبا را فراهم کرد تا در مرکز توجه مولانا و در نهایت جانشین وی باشد. سلطان‌ولد نیز به دلیل آگاهی از قدرت و نفوذ حسام‌الدین در جمع مریدان، پس از مرگ مولانا به رقابت با وی برنخاست و قطبیت را به وی سپرد (همان، ۱۰۴).

علاءالدین ـ پسر کوچکتر مولانا ـ نیز در این زمان حضور نداشت تا داعیه‌دار قدرت باشد؛ زیرا وی در زمان حیات مولانا و به سال ۶۶۰ق یعنی پانزده سال پس از غیبت شمس، درگذشت (زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۱۴۷) و بر اساس نامه‌های موجود در مکتوبات، مولانا در زمان حیات، مصرانه در پی احقاق حق فرزندان علاءالدین بود(مولانا، ۱۳۵۶ق: ۳۶).

محتمل است پس از مرگ مولانا، خصوصاً در زمان امیرعارف، دست فرزندان علاءالدین از عایدات مدرسهٔ مولانا کوتاه شده باشد و آنان در مقام اعتراض و با هدف سهم خواهی به مخالفت با جانشینان مولانا پرداخته باشند. افلاکی در یکی از روایاتش به این موضوع به تفصیل اشاره کرده است (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۱۳–۹۱۲)، بدین ترتیب پس از مرگ حسام‌الدین چلبی و سلطان ولد و با به قدرت رسیدن امیرعارف، رقابت بر سر قدرت مادی و معنوی موجود در طریقت مولویه وارد مرحله جدیدی شد و مدعیان، درون خانواده با یکدیگر به رقابت پرداختند و فاطمه با هدف حذف فرزندان علاءالدین از عرصهٔ قدرت و کوتاه کردن دست ایشان از امکانات و عایدات مدرسهٔ مولانا به طراحی فرضیه قتل شمس و نقش علاءالدین در آن پرداخت تا از این طریق، چهره‌ای منفور از علاءالدین ترسیم کند و کوتاه شدن دست فرزندان او را از ماترک خاندان مولانا توجیه کند. افلاکی نیز به منظور تثبیت این امر و حمایت از امیرعارف، به تقریر این گفتار برساخته پرداخت و بنا بر شواهد موجود، فاطمه در این راه به مقصود رسید؛ وی با حذف رقبای احتمالی قدرت، زمینه‌ای فراهم کرد تا امیرعارف در زمان حیات، بدون رقیب به تک‌تازی بپردازد و پس از او سلسلهٔ طریقت و خلفای آن از طریق دو فرزند دیگر سلطان‌ولد (همان،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

۹۷۵و ۹۹۲و ۹۹۳) و پس از ایشان از طریق فرزندان و نوادگان امیرعارف و برادرانش ادامه پیدا کند (ثاقب دده، بی‌تا)[۱۹] و طریقت مولویه به حیات خود ادامه دهد و قطبیت به سبک سنتی در میان فرزندان و نوادگان مولانا دست به دست شود.

## نتیجه‌گیری

طریقت مولویه در اولین سال‌های شکل‌گیری با دو نوع اقتدار روبرو شد. مولانا به دلیل برخورداری از خصوصیات منحصر به فرد، به عنوان قطبِ دارایِ کاریزما از سوی مریدان مورد پذیرش و اطاعت قرار گرفت. طبق نظریهٔ جامعه شناسی ماکس وبر در این نوع از اقتدار، رهبر کاریزما مشروعیت خود را مستقل از هر گونه معیار قانونی از درون خود کسب می‌کند؛ حدود و هنجارها توسط خود او تعیین می‌شود، از این رو این نوع اقتدار محکوم به بی ثباتی، عدم استمرار و عدم پایداری است؛ این نوع اقتدار، پس از درگذشت رهبر کاریزما در نزاع بین نامزدهای جانشینی شکل سنتی می‌گیرد و از این رهگذر، یا به یک پیش‌کسوت انتقال می‌یابد یا به فرزندان رهبر فقید به ارث می‌رسد. پس از درگذشت مولانا، انتخاب جانشین ـ که در حیات مولانا عرصهٔ نزاع و رقابت بین مدعیان بالقوه شده بود ـ با درایت سلطان‌ولد ،که در عرصهٔ قدرت توان مقابله را با حسام‌الدین چلبی نداشت، وارد مرحلهٔ سنتی اقتدار شد و به حسام‌الدین انتقال یافت.

حسام‌الدین در جایگاه قطب تکیه زد و سلطان‌ولد در سایهٔ رهبری معنوی او به انتظام امور طریقت و انسجام آن پرداخت. فاطمه ـ همسر سلطان‌ولد ـ در مخالفت با جانشینی حسام‌الدین به اقداماتی دست زد. وی با توسل به هاتفان غیبی، تقدیر الهی، کرامات و دریافت‌های روحانی، در خلق یک شخصیت کاریزماتیک در فرزندش سعی کرد. دختران فاطمه نیز به منظور حفظ منافع مادی و معنوی این مقام در خانواده، به همراهی او پرداختند و قطبیت، از شیوهٔ انتقال به یکی از مریدان بانفوذ، به شکل موروثی تغییر شکل داد و به امیرعارف نوجوان رسید. با این اتفاق، قطبیت در نخستین سال‌های شکل‌گیری طریقت، به شیوهٔ سنتی به نوادگان و بازماندگان مولانا به ارث رسید که این مرحله از انتقال اقتدار، طبق نظریه ساختارهای قدرت ماکس وبر، فاقد هر گونه قاعده و قانون عقلانی بوده و در قالب روابط درون خانوادگی تعریف و منتقل می‌شد، بدین ترتیب دست دیگر مریدان و پیرسالاران از این مقام کوتاه شد.

## پی‌نوشت

1. Charismatic Authority
2. Traditional Authority
3. Bureacratic Authority

۴.

قطب صید کردن کار او — باقیان این خلق باقی خوار او
تا توانی در رضای قطب کوش — تا قوی گردد کند صید وحوش
قطب آن باشد که گرد خود رود — گردش افلاک گرد او بود

(مولانا جلال‌الدین محمد، بی‌تا: ۹۴۸-۹۴۷)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۵. در آناتولی دورهٔ سلجوقی، سازمان فتوت با نام اخیان معروف شد (گلپینارلی،۱۳۷۹: ۵۶). واژهٔ "اخ" به معنای برادر است و اخیان جماعتی از جوانمردان بودند که یک پیر و یا بابا را مرشد خود می‌دانستند و معمولاً به صنف خاصی از پیشه‌وران تعلق داشتند (ابن‌بطوطه، ۱۴۰۵ق:۲۸۵).

۶

گـر به طفلی عطا کند سلطان — گلـهٔ بـی شـمار از اسـبان
نشـود طفل از آن عـطا دلشاد — چون خبر نیستش که شاه چه داد
گله اسب را بـه کـودک خرد — چـون ببخشی نداند او که چه برد
بل رمد از آن عطا ز بی‌خردی — کـه نه نیکی شناسد و نـه بدی

۷. صفت خاتون (Haton) در ترکی (Katun) و در میان مغولان (Katin) و در آناتولی به هر سه شکل Katin, katun, Hatun به‌کار برده میشده است (کاشغری،۱۳۸۳: ۲۴۹).

۸. صلاح الحق و الدین فریدون بن باغبیسان ـ معروف به زرکوب قونوی ـ از یاران خاص مولانا بود (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۰۶–۷۰۵). وی پیرمردی اُمّی بود که خم را خنب، قفل را قلف و مبتلا را مفتلا تلفظ می‌کرد و مولانا برای ابراز ارادت به او و به پیروی از وی این واژگان را به همان صورت عامیانه تلفظ می‌نمود (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۳۸).

۹. مولانا در خصوص وی می‌گفت: ذات لطیفه خاتون ما لطیفهٔ مصور خداست. این اظهارات دلیل روشنی است بر حرمت و احترام مولانا به این خانواده است (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۱۹).

۱۰. مولانا و صلاح‌الدین زرکوب، حوالی سال ۶۲۹ در قونیه در محضر سیدبرهان‌الدین ترمذی –که از شاگردان بها ولد پدر مولانا بود– (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۱) حاضر می‌شدند و مرید وی بودند (همان، ۷۰۵). برهان‌الدین ترمذی نه سال به تعلیم و تربیت مولانا مشغول بود (همان، ۵۸) و پس از آن حوالی سال ۶۳۸ ق به قیصریه سفر نمود و در همانجا در گذشت (ثبوت، ۱۳۹۳؛ ۷/ ذیل مدخل «ترمذی برهان‌الدین حسین محقق»). پس از سفر برهان‌الدین به قیصریه، صلاح‌الدین زرکوب به موطن خود، یعنی روستای کامله در اطراف قونیه، بازگشت و ازدواج نمود (افلاکی، ۱۳۸۵: ۷۰۶). از اطلاعات مذکور می‌توان چنین نتیجه گرفت که فاطمه حوالی این سال و احتمالاً در این مکان متولد شده است.

۱۱.

همـــه ایـن مـــرد را همـی دانیـم — همـه هـم شـهرییم و هـم خوانیـم
نـــی ورا خـط و علـم و نـی گفتـار — بـــر مـا خـــود نداشـت ایـن مقـدار
عـــامی محـض و سـاده و نـادان — پیـش او نیـک و بـد بـده یکسـان
دائمـــا در دکان بـودی زرکـــوب — همـــه همســایگان از او درکـــوب
نتوانـــد درسـت فاتحـــه خوانـد — گـــر کنـد زو کسـی سـؤال مـاند

۱۲. پس از درگذشت امیر عارف، به سال ۷۱۹ق، برادرش امیرعابد شیخ طریقت شد. وی در این سال مردی بالغ و کامل بود (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۷۶). همان‌طور که در زیست‌نامهٔ فاطمه اشاره شد فاطمه (تولد

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

حدود ۶۳۸ق) تا سال ۷۰۳ ق که غازان خان مغول درگذشت، در قید حیات بود و بر این اساس، در این زمان حدوداً شصت و پنج ساله بود. سلطان ولد نیز در ۷۱۲ق درگذشت (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۵۱). از کنار هم قرار دادن شواهد موجود می‌توان دریافت که سلطان ولد در زمان حیات فاطمه مجدد ازدواج کرده و صاحب فرزندانی شده است. یکی از آنها که مرد کاملی بود پس از امیر عارف به قطبیت رسید (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۷۶–۹۷۵).

۱۳. در ادبیات صوفیه یکی از رایج‌ترین ابزار جهت بیان عظمت اقطاب طریقت، خلق زمینه‌های قدسی و برجسته کردن جنبه‌های روحانی قطب از زمانی پیش از تولد است.

۱۴. به‌عنوان مثال از زبان او روایت شده است که: «در زمان پدرم شبی حضرت مولانا را محبان صادق به چهل جا به سماع دعوت کردند. همه را اجابت فرمود که بیایم گفت و همانا به خلوت درآمد تا سحرگاه به نماز و عبادت الله مشغول شد. چون روز شد هر کس که خوانده بود یک پا کفش مولانا را آوردند که آنجا بگذاشته و رفته بود. هر شخصی حیرت آن شب را حکایت می‌کرد که امشب مولانا در خانه من چنان کرد و حضرت مولانا و پدرم شیخ صلاح از مقام خود چنان که بود بخسبیده بودند و او از کمال و کرم کمال خود به هر محبی تمثیل نموده و حاجات ایشان برآورده بود.... جمع آن کفشها را به اکابر زمان و اصحاب ایمان پخش کردند و کفشی به حضرت شیخ صلاح الدین رسید و آن کفش حضرت چلبی عارف قدس الله سره به خدمت سلیمان پادشاه قسطمونیه ارمغان برد.از حد بیرون بندگی‌ها نمودند» (سپهسالار، ۱۳۶۸: ۱۸۰–۱۷۹).

۱۵. وی در توجیه رفتار ناشایست خود می‌گفت:

اگـــر در راه تـــو نامحرماننـــد ز جـام بـاده چـادر می‌تـوان کـرد

۱۶. برای آگاهی بیشتر از وضعیت بانوان در طریقت مولویه ر.ک. قدرتی، ۱۳۹۶: ۱۱۰–۶۳.

۱۷. به عنوان مثال از شرف خاتون منقول است که «روزی بانوان امرا و بزرگان شهر در محضر درس پدرش سلطان ولد حاضر و مشغول فراگیری معانی غرّا و معارف حرّا بودند که امیر عارف وارد مجلس شد و لختی درنگ کرد و بلافاصله خارج شد. حال سلطان ولد از حضور امیر عارف دگرگون شد و گفت: به روان پاک پدرم که قسم عظیم و اسم اعظم من است نپندارم که مثل او مردی در جهان قدم نهاده باشد. نور هفت ولی که پدرم فرموده باشد در سیمای او می‌بینم» (افلاکی، ۱۳۸۵: ۹۰۰–۸۹۹).

۱۸.

گفـت شـه بـا ولـد کـه دیـدی بـاز چـون شـدند از شـقا همـه دمسـاز
خـــواهم ایـــن بـار چنـان رفتـن کـه نـداند کسـی کجایـــم مـن
ناگهـان گـــم شـد از میـان همـه تـا رهـــد از دل انـــدهان هـــمه
هیـــچ از وی کـــس نـــداد خبـــر نـــی بکـس بورسـید از و نـه اثـر

۱۹. در این خصوص مراجعه شود به کتاب سفینه نفیسه‌ی مولویان از مصطفی ثاقب دده که سلسلهٔ طریقت مولویه و خلفای آن تا زمان حیات نویسنده یک به یک نام برده شده است.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

## منابع


– ابن‌بطوطه، (۱۴۰۵ق)، رحله ابن بطوطه، بیروت: دارالبیروت.
– افلاکی، شمس الدین احمد، ( ۱۳۸۵)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیچی، تهران: دنیای کتاب.
– بهاءالدین محمد، مشهور به سلطان‌ولد، (۱۳۷۹)، ولدنامه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
– رحمان‌سرشت، حسین، (۱۳۶۹)، پیشگامان مطالعات مدیدیریت در غرب، مجله مطالعات مدیریت بهبود و تحول، دوره اول، شماره دوم، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
– ثاقب دده، مصطفی، (۱۲۸۳ق)، سفینه ی نفیسه مولویان، نسخه‌ی عکسی از روی میکرو فیلم مجموعه ۶۰۳ تهران: مجموعه میکرو فیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
– ثبوت، اکبر، (۱۳۹۳)،«برهان‌الدین ترمذی»، دانشنامه جهان اسلام، ج۷، تهران: دانشنامه جهان اسلام.
– دهخدا، علی اکبر،(۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران: دانشگاه تهران.
– ریتزر، جورج، (۱۳۹۵)، نظریه جامعه‌شناسی، ترجمه هوشنگ نائبی، تهران: نی.
– زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۳)، پله پله تا ملاقات خدا، تهران: علمی.
– سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۶۸)، زندگینامۀ مولانا جلال‌الدین مولوی، تهران: اقبال.
– شجاعی زند، علیرضا، (پاییز ۱۳۷۶)، اقتدار در اسلام، صص،۲۰۷ – ۲۲۰، قم: فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی، شماره ۵.
– شیمل، آنه‌ماری، (۱۳۷۰)، شکوه شمس، ترجمۀ حسن لاهوتی، تهران: علمی ـ فرهنگی.
– فروند، ژولین، (۱۳۶۸)، جامعه شناسی مارکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: رایزن.
– قدرتی وایقان، منیژه، (۱۳۹۶)، بانوان صوفی در آناتولی دوره سلجوقیان روم، تهران: دارالهدایه.
– قنادان، منصور و همکاران، (۱۳۸۴)، جامعه‌شناسی، تهران: آوای نور.
– کاشغری، محمود، (۱۳۸۳)، دیوان اللغات الترک، ترجمه حسین محمد زاده صدَیق، تبریز: اختر.
– گلپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۹)، فتوت در کشورهای اسلامی، ترجمه توفیق سبحانی،تهران: روزنه.
– گلپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۸۴)، مولانا جلال‌الدین زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمه و توضیحات توفیق هاشم‌پورسبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
– گلپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۸۶)، مولویه پس از مولانا، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: قلم.
– لوئیس، فرانکلین، (۱۳۹۷)، مولانا؛ دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: نامک،
– معین، محمد، (۱۳۸۰)، فرهنگ یک جلدی، تهران: سرایش.
– مولانا، (بی‌تا)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیلکسون، تهران: طلوع.
– مولانا، (۱۳۵۶ ق)، مکتوبات، استانبول: چاپخانه ثبات.
- ükrü Halûk Akalın.(2009) .Büyük Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Koprulu, M.Fuad.( 2005). Anadoluda islamiyat. Ankara: Akçag,


پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

# بررسی فرایند تنشی معنا در حکایات و تمثیل‌های *مقالات* شمس بنا بر رویکرد معناشناسی گفتمان

نوشین بهرامی‌پور[1]

## چکیده

هدف این مقاله بررسی حکایات و تمثیل‌ها برای دستیابی به الگو یا الگوهای حاکم بر فرایندهای معنایی کنشی و تنشی بنا بر روش نشانه‌معناشناسی در بستر *مقالات* شمس تبریزی است، از این جهت، نخستین کوشش به‌شمار می‌آید. مقصود از حکایات و تمثیل‌ها، روایت‌ها و گفتارهایی است که شمس تبریزی برای تأیید کلامش ذکر کرده‌است.

روش نشانه‌معناشناسی در پی تجزیه و تحلیل گفتمان برای پی بردن به شرایط تولید و دریافت آن است. نشانه‌معناشناس با مجموعه‌ای معنادار روبه روست که در مرحلهٔ نخست فرضیه‌های معنایی و نوع ارتباط آنها با یکدیگر را در نظر می‌گیرد سپس، به جست‌وجوی صورت‌هایی که با این فرضیه‌های معنایی مطابقت دارند، می‌پردازد تا اثبات آن فرضیه‌ها میسر شود.

فرضیهٔ پژوهش حاضر این است که فرایند معنایی حکایات و تمثیل‌ها در *مقالات* شمس نظام کنشی را به تنشی تبدیل می‌کند و با برقراری تعامل بین ابعاد فشاره‌ای (عاطفی، درونی) و گسترهای (شناختی، بیرونی)، فضایی سیال می‌آفریند که خلق معنایی بدیع و نو را ممکن می‌سازد. در این فرایند حضور حسی ادراکی کنش‌گر و در مرحلهٔ بالاتر گفته‌پرداز به تنش بین ابعاد فشارهای و گسترهای نیرویی می‌بخشد که برونه‌های زبان را از درونه‌های رایج، تهی می‌کند و به جای آن درونه‌هایی متفاوت قرار می‌دهد.

**واژگان کلیدی:** گفتمان، نشانه‌معناشناسی، روایت، فرایند تنشی، *مقالات* شمس.

۱. دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی تهران

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## مقدمه

*مقالات* شمس دربردارندهٔ موضوعات اخلاقی ـ عرفانی است. شمس بیشتر حکایات و تمثیل‌ها را برای توضیح یا تأکید گفتار خویش آورده است که هر کدام، یا یک درس اخلاقی مستقل است یا شاهدی برای اثبات آموزه‌های عرفانی و دینی. او با این شیوه، سخنانش را به شکلی قابل فهم و پذیرفتنی در اختیار مخاطب قرار می‌دهد. حکایات و تمثیل‌های *مقالات* شمس از ویژگی‌های گفتمان‌روایی برخورداراست که در حوزهٔ روایت جای می‌گیرد.

روایت یکی از حوزه‌های جذاب ادبیات فارسی است که توجه بسیاری از پژوهشگران را جلب کرده، اما آنچه تاکنون انجام گرفته، بیشتر بر محور تحلیل آرایه‌های ادبی و محتوا بوده است. نشانه‌معناشناسی گفتمان[۱] (مکتب پاریس) به‌عنوان روشی جامع برای بررسی روایت یا همان «گفتمان‌روایی» این امکان را فراهم می‌کند تا ساختار سیال روایت تحلیل شود و فرایند تولید، تغییر و دریافت معنا در فضای تعاملی[۲] بین عناصر گفتمان آشکار شود. روایت به‌عنوان یک ساختار معنایی می‌تواند با برخورداری از موضع‌گیری ویژه، موفق به ایجاد دگرگونی در ارتباط برونه[۳] ـ درونهٔ[۴] زبانی می‌شود و نظام معنا را از فرایند کنشی[۵] به سمت فرایند تنشی[۶] با کارکرد فشارهای[۷] ـ گسترهای[۸] بکشاند.

در گفتمان حضور حسی‌ادراکی[۹] کنش‌گر و در مرحلهٔ بالاتر گفته‌پرداز[۱۰] به تنش بین ابعاد فشارهای و گسترهای، نیرویی می‌بخشد که برونه‌های زبان را از درونه‌های رایج، تهی می‌کند و به جای آن درونه‌هایی متفاوت قرار می‌دهد تا معنای مورد نظر گفته‌پرداز (شمس تبریزی) محقق شود.

پژوهش حاضر با استفاده از مبانی نظری نشانه‌معناشناسی، بخش نظام معنایی کنشی و تنشی، به‌منظور دستیابی به الگو یا الگوهای حاکم بر فرایندهای معنایی در حکایات و تمثیلات *مقالات* شمس تبریزی نوشته شده است. داده‌ها (شواهد در *مقالات* شمس تبریزی) در عین برخورداری از ویژگی روایی‌بودن، آفرینش جریان زیبایی‌شناختی را به شکل بارز برای تقویت معنای روایت به نمایش گذاشته‌است.

## پیشینهٔ پژوهش

متنی که اکنون به‌عنوان *مقالات* شمس موجود است نوشته‌های نسبتاً کوتاه و گسسته‌ای است که شمس تبریزی در حضور مریدان در دوران اقامتش در قونیه (از سال ۶۴۲ تا ۶۴۳ و پس از غیبتی کوتاه از سال ۶۴۴ تا ۶۴۵ ه. ق) می‌گفته و پس از او توسط مریدان مولانا جلال‌الدین محمد بلخی به‌صورت یادداشت‌هایی پراکنده جمع‌آوری شده‌است. از گسیختگی و بریدگی عبارات و مطالب پیداست که این کتاب را شمس‌الدین خود تألیف نکرده بلکه همان یادداشت‌های روزانهٔ مریدان است که نظم و ترتیبی ندارد.

در دوران معاصر نخستین بار به سال ۱۳۴۹ (ه. ش) احمد خوشنویس گزیده‌ای از این اثر بزرگ را فراهم آورد. هفت سال بعد محمدعلی موحد کار دشوارِ گردآوری و تصحیح متن *مقالات* شمس را آغاز کرد که به سال ۱۳۶۹ به سرانجام رسید. با این که موحد سال‌ها برای این کار رنج برد اما خود بر این باور است که کار تصحیح و تدوین *مقالات* مقرون به توفیقِ تمام نیست چون «این مهمی است که مرحوم فروزانفر با آن مایه احاطه و صلاحیت با همهٔ عشق و دلبستگی از تعهد آن شانه خالی کرد» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۹). البته نسخهٔ موحد از نظر پژوهشگران بهترین نسخهٔ کنونی *مقالات* شمس

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

به شمار می‌آید و در این پژوهش متن معیار، تصحیح موحد است.

تاکنون پژوهش‌هایی با محوریت *مقالات* شمس انجام شده‌است که اغلب از نظر محتوایی این متن ادبی را بررسی کرده‌اند. با رویکرد سبک‌شناسانه، یک مقاله مشاهده شد: «بررسی و تحلیل سبک‌شناختیِ زبانی *مقالات* شمس‌تبریزی» (محمدی، ۱۳۸۹) به کاربرد زبان در حوزهٔ بعضی واژه‌ها، تأثیر نحو جملات و عبارات بر معنا و مختصری از شگرد جریان سیال ذهن پرداخته تا هنجارگریزی‌های سبکی *مقالات* شمس را نشان دهد.

با رویکرد معناشناسی یک مقاله مشاهده شد: «تحلیل سبک‌شناسیک *مقالات* شمس تبریزی با رویکردی بر نظریه معناشناسی بنیادی» (ارف‌زاده سنگی: ۱۳۹۴). این پژوهش بعضی عناصر سبک شناسانهٔ *مقالات* شمس را با رویکرد نظریهٔ معناشناسیِ بنیادی در حوزهٔ تحلیل مؤلّفه‌های معنایی حذف، فاصله‌گذاری، وارونه‌سازی و ساخت‌های رمزگونه مورد نقد و بررسی قرار داده‌است.

پژوهش حاضر با تکیه بر نشانه‌معناشناسی نوین به بررسی نظام‌های حاکم بر فرایندِ معنا در حکایات و تمثیلات مقالات شمس می‌پردازد که نخستین کوشش به‌نظرمی‌آید.

## روش پژوهش

در این پژوهش بنابر مبانی نظری نشانه‌معناشناسی، نظام‌های حاکم بر فرایندِ معنایی در حکایات و تمثیل‌های مقالات شمس بررسی خواهدشد. نشانه‌معناشناسی به‌نوعی رویکرد معناشناسیِ گفتمان است. روش تحلیل گفتمان در متون ادبی، یک روش پژوهشی از نوع کیفی برای پی‌بردن به چگونگی تولیدِ متن از روی ظاهرِ نوشته است که راه دستیابی به لایه‌های پنهانِ متن را هموار می‌کند.

معناشناسی علم نظریه‌ها نیست بلکه ابزار تجزیه و تحلیل است. در واقع آنجا که زبانشناسی در دستیابی به معنا به بنبست می‌رسد، معناشناسی وارد عمل می‌شود اما نه به صورت توصیفی بلکه به صورت کاربردی. معناشناسی نه رقیب علوم دیگر و نه جانشین آنهاست بلکه ابزاری است که راه دستیابی به معنا را هموار می‌کند.

از نظر معناشناسی نوین، نشانه‌ها در نظامی فرایندی به تولید معنا می‌پردازند، پس نشانه‌معناشناسی اصطلاحی است که اهداف را بهتر می‌نمایاند. از آنجا که معنا تنها درون پیام نیست بلکه به مخاطب یا گیرندهٔ پیام هم وابسته است، نشانه‌معناشناسی می‌کوشد معنا را آن گونه که مد نظر گوینده است کشف کند و به مخاطب نشان دهد تا مخاطب منظور گوینده را بهتر دریابد.

## پرسش‌های بنیادی پژوهش

در این نوشتار به بحث اصلی از روند پاسخ به این پرسش‌ها پرداخته می‌شود:

فرایند معنایی کنشی چه ویژگی‌هایی دارد؟

فرایند معنایی تنشی چگونه شکل می‌گیرد؟

چگونه فرایند معنایی کنشی به فرایند تنشی تغییر می‌یابد؟

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## مبانی نظری پژوهش

### گفتمان

زبانشناسان بسیاری دربارهٔ گفتمان و معنای آن سخن گفته‌اند. مهمترین تعاریف ارائه شده عبارتند از: «گفتمان یعنی به کارگیری زبان به واسطهٔ عملِ استعمالِ فردی» (بنونیست، به نقل از شعیری، ۱۳۹۲: ۱۳). او در این تعریف ما را با سه نکته مواجه می‌کند: ۱. نقش کارکردی گفتمان که در به کارگیری زبان تجلی می‌یابد. ۲. حضور فردی که به واسطهٔ عملِ زبانی تحقق می‌یابد. ۳. جنبهٔ کاربرد زبان که می‌توان آن را نوعی جست‌وجو در حافظهٔ جمعی و فرهنگی دانست که به‌واسطهٔ همان عملِ زبانی، فردی می‌گردد. از نظر گرمس (همان، ۱۵). گفتمان فرایندی است که گفته‌پردازی در لحظه لحظهٔ آن تولید و ثبت می‌گردد و گفته‌پردازی حضوری است در حال تولید و شکل‌گیری؛ حضوری که فقط می‌تواند از طریق قطعات تحقق یافتهٔ متنی دریافت شود.

اولین و مهم‌ترین امر در بحث گفتمان، «عمل زبانی» است. رابطهٔ بین انسان و زبان رابطه‌ای تعاملی است. انسان به همان میزان از زبان تأثیر می‌پذیرد که بر آن تأثیر می‌گذارد. زبان و دنیا هر دو دارای خلأ هستند، تنها فعالیتی تعاملی می‌تواند چنین خلأیی را پر کند. در این میان «گفته‌پردازی» به عنوان عملی که می‌تواند منجر به تولید گفتمان و متن گردد در خدمت زبان قرار می‌گیرد تا خلأهای آن را پر کند.

شمس تبریزی در مقالات در بستر زبان، گفتمان عرفانی رایج را به چالش می‌کشد تا معانی مورد نظرش را بیان کند که بر اساس صداقت اخلاقی و پاکیِ نفس است.

## تاریخچه و بنیان نشانه‌معناشناسی

معناشناسی ادامهٔ رویکرد ساختارگرایی[11] در اروپاست که در تحول آن چهار نفر بیشترین نقش را داشتند: سوسور، یلمسلف، بارت و گرمس. آنچه سوسور مد نظر داشت، نشانه‌های زبانی بود، نظام نشانه‌شناختی سوسور، نظامی بسته است و نشانه سوسوری، مدلولی پایان یافته و نهایی را تبیین می‌کند، اما آنچه یلمسلف به دنبالش بود و گرمس آن را سرلوحهٔ کار قرار داد مطالعهٔ ترکیبات نشانه‌ها و بررسی ارتباط بین آنها بود.

تحول عظیمی که در زبانشناسی از دورهٔ سوسور تا دورهٔ گرمس رخ داد درواقع همان جایگاهی بود که بررسی معنا در زبان‌شناسی یافت. بارت نیز در پی دستیابی به معنایی بود که رسیدن به آن به‌طور غیرمستقیم میسر بود، بنابراین، معناشناسی نوین ادامهٔ نظریاتی است که گرمس و گروه تحقیقاتی او در پاریس مطرح کردند و بعدها به مکتب پاریس معروف شد.

از نظر معناشناسی نوین نشانه‌ها در نظامی فرایندی به تولید معنا می‌پردازند. پس نشانه‌معناشناسی اصطلاحی است که اهداف را بهتر می‌نمایاند. بنابردیدگاه ژاک فونتنی[12] ـ پیرو نظریات گرمس ـ آنچه نشانه‌معناشناسی در پی آن است تجزیه و تحلیل گفتمان برای پی بردن به شرایط تولید و دریافت آن است. واژهٔ «تولید» یادآور گفته‌پرداز و واژهٔ «دریافت» مستلزم مخاطب گفتمان یا گفته‌یاب است. نشانه‌معناشناس با مجموعه‌ای معنادار روبه روست که در مرحلهٔ نخست تمام فرضیه‌های معنایی قابل بررسی را درنظر می‌گیرد، نوع ارتباط آنها با یکدیگر را می‌سنجد، سپس به جست‌وجوی صورت‌هایی که

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

با این فرضیه‌های معنایی مطابقت دارند، می‌پردازد تا اثبات آن فرضیه‌ها میسر شود. از آنجا که ساختار محتوایی می‌تواند در برگیرندهٔ برونه‌های زبانی، صوتی، مکانی ـ زمانی، اجتماعی و فرهنگی باشد، نشانه‌معناشناسی نیازمند رجوع به بافت یا عوامل فرازبانی نیست؛ زیرا این‌ها در دل ساختارهای معنایی نهفته‌اند. همین دیدگاه است که پای عوامل حسی ـ ادراکی، دیداری، عاطفی و شناختی را در تجزیه و تحلیل گفتمان باز می‌کند.

زبانشناسی نیازمند رجوع به بافت است؛ زیرا خود را به کلمه محدود می‌داند؛ در حالی که دیدگاه نشانه‌معناشناسی دیدگاهی فراکلمه‌ای است که دربرگیرندهٔ همهٔ عوامل دخیل در شکل‌گیری و تولید معناست (شعیری، ۱۳۹۱: ۱۲ ـ ۲۳، ۴۲). از نظر معناشناسی نوین نشانه‌ها در نظامی فرایندی به تولید معنا می‌پردازند پس نشانه‌معناشناسی اصطلاحی است که اهداف را بهتر می‌نمایاند.

در مقالات شمس نشانه‌ها در گفتمان معنایی رایج، معناهای تثبیت شده را در فرایندی جدید شکل می‌دهند تا تأثیر ویژه را القا کنند.

## نظام‌های معنایی گفتمان

در دیدگاه گفتمانی، دیگر زبان مبتنی بر رابطهٔ مستقیم بین دال و مدلول نیست، بلکه رابطه‌ای بین دو پلان بیان (صورت) و محتوا در زبان شکل می‌گیرد که بر اساس آن مرزهای معنایی پیوسته از طریق کنش‌گرِ گفتمانی مورد بازنگری قرار گرفته و همواره دارای قابلیت جابه‌جایی هستند. به دیگر سخن، دو پلان زبانی فرصتی هستند تا به واسطهٔ آنها کنش‌گر گفتمانی به موضع‌گیری پرداخته و از طریق زاویه‌دید خود به معناسازی بپردازد. مهم‌ترین تفاوت بین نظام سیستمی زبان ـ که متشکل از رابطه‌ای دالی و مدلولی است و آبشخور اصلی نشانه‌شناسی ساخت‌گرا یا کلاسیک به شمار می‌رود ـ با نظام فرآیندی، پویا، سیال و پدیداری زبان ـ که مبتنی بر رابطه بین دو پلان بیان و محتوا است و نشانه‌معناشناسی گفتمانی بر آن تکیه دارد ـ را باید در حضورِ زنده، موضع‌دار و فرهنگی کنش‌گری دانست که مسئولِ مستقیمِ تولیدات گفتمانی بر اساس تعامل و مذاکره و جابه‌جایی بین پلان‌های زبان است.

نشانه‌معناشناسی دیدگاهی کاملاً گفتمانی دارد و به هیچ وجه خود را محدود به بررسی نشانه‌های منفک و جدا از بافت، مانند واژه و جمله نمی‌کند بلکه بر فرایندِ تولید و دریافت معنا متمرکز است. به همین دلیل، کنش‌هایی که معنا را در نظام‌های گفتمانی هدف می‌گیرند، در درجه اول اهمیت قرار دارند و کنش‌های نشانه‌معناشناختی پویایی نظام‌های گفتمانی را تضمین می‌کنند (شعیری، ۱۳۹۵: ۹–۶).

فعالیت گفتمانی در بستر زبان تابع دو عامل «موضع‌گیری» و «اتصال و انفصال» گفتمانی است. گفتمان باید بتواند بین برونه‌ها (عناصر مربوط به صورت‌های زبانی) و درونه‌ها (عناصر مربوط به محتوا) تبادل و ارتباط برقرار کند. این تبادل همان موضع‌گیری است. گفته‌پرداز با سخن گفتن، موضع خود را اعلام می‌کند یعنی نوعی حضور.

فونتنی معتقد است «گفته‌پردازی یعنی چیزی را به کمک زبان برای خود حاضرساختن» (فونتنی، ۱۹۹۸: ۸۱ به نقل از شعیری: ۱۳۹۲: ۲۹). بر این اساس اگر اولین عمل زبانی را بتوان به حاضرسازی تعبیر کرد، نیاز به جسمی که بتواند این حضور را احساس کند، مسلم است. این عملکننده را «جسمانه»

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

می‌توان نامید زیرا جسم مانند نشانه‌ای عمل می‌کند که قادر است به آنچه دریافت می‌کند، واکنش نشان دهد. پس به عنوان مرجعی حساس نسبت به آنچه اطراف او حضور دارد، مطرح است.
جسمانه بین دو سطح برونه و درونهٔ زبان قرار می‌گیرد تا عمل جابه‌جایی مرزهای معنایی صورت پذیرد. ملاک تشخیص حضور جسمار و واکنش حساس او نسبت به پیرامونش را شاخص‌های ارجاعی تشکیل می‌دهند. پس همراه با موضع‌گیری گفتمانی، تعامل بین شاخص‌های اتصالی «من، اینجا، اکنون» با شاخص‌های انفصالی «او، غیرِ اینجا، غیرِ اکنون» شکل می‌گیرد.

در زمان تحقق عمل زبانی، گفتمان بعضی از واژه‌های متعلق به خود را به بیرون از خود هدایت می‌کند. همین عمل است که عبور گفتمان به «گفته» را میسر می‌سازد. برای تولید گفته، یک راه نفی عوامل متعلق به گفتمان «من، اینجا، اکنون» است؛ این عمل برش یا«انفصال گفتمانی» است.

سه عامل انفصالی در ایجاد چنین فرایندی؛ عبارتند از برش (انفصال) عاملی، زمانی، مکانی؛ «من به او»، «اینجا به غیر اینجا»، «اکنون به غیر اکنون» تبدیل می‌شود. مثلاً اگر در جایی بخوانیم «کشاورز مهربانی بود که یک روز صبح به مزرعه‌ای دور از خانه‌اش رفت و در آنجا حیوان بسیار عجیبی دید» متوجه سه نوع عمل برش یا انفصال می‌شویم، «من به غیر من»: کشاورز نسبت به گفته‌پرداز، عاملی بیرونی است؛ «اکنون به غیرِ اکنون»: زمان افعال به کاربرده شده دلالت بر گذشته دارد و با زمان حال که زمان گفته‌پرداز است، تفاوت دارد. مزرعه و خانه که مکان‌های مربوط به کشاورز است یعنی «گذر به مکان گفته‌ای». همین جریان برش یا انفصال گفتمانی است که امکان آفرینش تخیل ادبی را ممکن می‌سازد و بستر تعامل گفتمانی را فراهم می‌کند. البته گذر از حصار گفتمانی به گریز گفتمانی صورت نمی‌پذیرد مگر اینکه حضور گفته‌پرداز از موضع و جایگاه گفتمانی، عهده‌دار تحقق آن شود.

در مقابل، اتصال گفتمانی تک بعدی است و راهی به‌جز جستوجوی وضعیت اولیه ندارد. اگرچه بازگشت کامل به وضعیت اولیه ممکن نیست اما در این حالت گفتمان به باز نمودی از «من، اینجا، اکنون» تبدیل می‌شود و گویی گفتمان حصاری به دور خود کشیده است. اگر موضع‌گیری گفتمانی متکی بر اتصال باشد، گفتمان بازنمودی از «خود» و دنیای خود است و در صورتی که موضع‌گیری بر انفصال استوار باشد، بازنمود دنیایی «متفاوت از خود» است (شعیری، ۱۳۹۲: ۳۱-۲۰).

شمس تبریزی با انتخاب حکایاتی که شاید پیش از او نیز در سخن و متون دیگران بوده‌اند و با پرداخت روایی نو و منحصر به‌فرد با برخورداری از شاخص‌های انفصالی گفتمان، امکان تعامل برونه‌ها و درونه‌های زبانی را در راستای آفرینش معانی مورد نظرش ایجاد کرده‌است.

## موضع‌گیری گفتمانی از طریق فشاره یا قبض و گستره یا بسط

همانطور که ذکر شد اگر اولین عمل زبانی را بتوان به حاضرسازی تعبیر کرد، نیاز به جسمی که بتواند این حضور را احساس کند، مسلم است. این عمل‌کننده را «جسمانه» نامیده‌اند زیرا جسم مانند نشانه‌ای عمل می‌کند که قادر است به آنچه دریافت می‌کند، واکنش نشان دهد. پس جسمانه یا جسمار به عنوان مرجعی حساس نسبت به آنچه اطراف او حضور دارد، مطرح است.

جسمانه بین دو سطح برونه و درونهٔ زبان قرار می‌گیرد تا عمل جابه‌جایی مرزهای معنایی صورت

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

پذیرد. ملاک تشخیص حضور جسمار و واکنش حساس او نسبت به پیرامونش را یا شاخص‌های ارجاعی تشکیل می‌دهند:

شاخص‌های عاملی من / غیر من، مکانی اینجا / غیر اینجا، زمانی اکنون / غیر اکنون که حکایت از تجربهٔ حساس حضور یعنی حضوری حسی‌ادراکی و عاطفی دارد.

از طریق همین شاخص‌های ارجاعی است که ما با نوعی موضع‌گیریِ حساس و موردی با خاصیت ارجاعی روبه‌رو می‌شویم. یکی دیگر از کارکردهای شاخص‌های ارجاعی،ایجاد «فشاره یا قبض و گستره یا بسط گفتمانی» است. تحقق قبض و بسط در گفتمان نیز حکایت از نوعی موضع‌گیری گفتمانی دارد.

در صورت بروز قبض یا فشاره ما با درونهٔ زبانی روبه‌رو هستیم که در این حالت جسمانه بر روی آنچه از درون موجب ایجاد تنش و فشار در او می‌گردد، متمرکز می‌شود و در صورت بروز بسط یا گستره ما با برونهٔ زبانی روبه‌رو می‌شویم که در این حالت جسمانه متوجه بروز مواضع، کمیت، ابعاد و فاصله‌های بیرونی می‌گردد.

در هنگام بروز فشاره یا قبض گفتمانی، احساس و ادراک و عواطف نقش فعال دارند. در صورتی‌که در گستره یا بسط، تعدد، کثرت، یا کمیت نقش اصلی را ایفا می‌کنند. قبض موضع‌گیری گفتمانی را به سمت و سویی هدایت می‌کند که تبدیل به نوعی هدف‌گیری می‌شود و به‌عکس، گستره موضع‌گیری گفتمانی را به نوعی دریافت تبدیل می‌کند.

## طرح‌واره‌های فرایندی در ساختار معنایی گفتمان

نشانه‌ها در تعامل با یکدیگر، در چالش یا تبانی قرار می‌گیرند و فرایندی را ایجاد می‌کنند که مسئول مستقیم فرایند معناست. این همان نکته‌ای است که ما را از نشانه‌شناسی سنتی یعنی مطالعهٔ نظام‌مند نشانه جدا نموده و به نشانه‌معناشناسی نوین رهنمون می‌شود یعنی مطالعهٔ فرایندی نشانه‌هایی که معنا را در زنجیره‌ای پویا هدف گرفته‌اند.

هر عمل گفتمان محل تکثیر و تولید گفتمان‌های درهم‌تنیده و زنجیرواری است که می‌توانند در هر لحظه در دل خود گفتمانی منحصر به‌فرد و متکی بر «حضور» را رقم بزنند. اینجاست که می‌توان گفتمان را عملی دانست که قادر به ارائهٔ طرحواره‌ای هوشمند از فرایندی است که در آن قرار گرفته است. مطالعهٔ چنین فرایندی، خود شرایط بررسی تولید معنا را فراهم می‌سازد. این فرایندها؛ عبارتند از فرایند روایی، فرایند عاطفی، فرایند شناختی، فرایند تنشی گفتمان و غیره (شعیری، ۱۳۹۲: ۴۳-۲ و ۹). در این پژوهش به بررسی فرایند تنشی پرداخته می‌شود.

## فرایند معنایی کنشی و تنشی

گفتمان در مسیر شکل‌گیری خود از بسترهای نشانه‌معنایی متفاوت و گوناگونی عبور می‌کند. گفتمان می‌تواند تقابلی، تعاملی، چالشی، پیوسته، باز، بسته، سیال، فشاره‌ای، گسترده‌ای و غیره عمل کند.

همین ویژگی‌ها سبب می‌شوند تا بتوان نظام‌های معنایی گفتمان را دسته‌بندی و مهم‌ترین انواع آن‌ها را ـ آن‌گونه که هدف ما از این مطالعه است ـ ارائه نمود.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

در حـوزه گفتمان ادبی مهم‌ترین انواع نظام‌های معنایی مورد مطالعه؛ عبارتند از کنشی، شَوِشی، تنشی و بُوشی:

فرایند معنایی کنشی بر اصل کنش‌گر، کنش و تصاحب ابژه ارزشی متمرکز است؛ فرایند معنایی تنشی بر اصل رابطه سیال و نیز طیفی بین دو جریان «گسترده‌ای» (دنیای شناختی و بیرون از من) و «فشاره‌ای» (دنیای هیجانی ـ عاطفی و درونی) استوار است.

هر گفته‌پردازی درون خود، ما را با روی‌آوردهایی مواجه می‌سازد که ذکر آنها ما را در فهم بهتر نظام‌های معنایی گفتمان کمک می‌کند. «روی آورد» کنشی زمانی است که گفته‌پردازی ما را با نقصانی مادی مواجه می‌سازد که در آن کنش‌گران برای رفع این نقصان و یا تصاحب ابژه ارزشی اقدام می‌کنند، اما روی‌آورد «تنشی» زمانی رخ می‌دهد که در درون گفتمان شیوه حضور کنش‌گران بر اساس هم آمیختگی و درهم تنیدگی و تابع دو نیروی کمی و کیفی یا شناختی و عاطفی شکل می‌گیرند.

نظام تنشیِ معنا ما را از نظام قطبی و سلبی/ ایجابی به سوی نظام طیفی و سیال هدایت می‌کند. همان گونه که می‌دانیم، ولادیمیر پراپ (۱۹۸۲م) اولین کسی بود که با بررسی مجموعه‌ای از داستان‌های پریان روسی نظام روایی جامعی را با عنوان «سی و یک کارکرد روایت» مطرح کرد. متمایزترین این کارکردها «نقصان» و «رفع نقصان» هستند. کلود برمون (۱۹۷۳م) با الهام از داده‌های نظری پراپ، تفکرات نوینی را در حوزه روایت طرح نمود. برای وی شخصیت‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند و با این فرض که بر اساس نقش‌شان معنی‌دار می‌شوند، ساختار روایت، دیگر نمی‌تواند آن‌گونه که پراپ تأکید داشت بر حوادث متکی و استوار باشد؛ بلکه این «چیدمان نقش‌ها» هستند که سرنوشت روایت را تعیین می‌کنند.

همهٔ این نظریه‌پردازان در بررسی نظام روایی گفتمان یک نقطه مشترک دارند و آن این که هر گفتمان روایی دارای «هسته مرکزی» است که میتوان آن را «کنش» نامید. چه در منشاء کنش باشد، چه یک کنش‌گر؛ آنچه اهمیت دارد نقشِ «کنش» در تحول معنا و تغییر آن به معنایی مطلوب‌تر است.

پس هسته مرکزی روایت را کنشی تشکیل می‌دهد که خود در خدمت «تغییر وضعیتِ کنش‌گران» و همچنین «معنا» است. البته کنش جهت رسیدن به هدف خود، یعنی تغییر معنا باید بتواند نظام مبادلهٔ ارزش را ایجاد نماید؛ یعنی کنش به دنبال کسب ارزش یا قراردادن آن در چرخهٔ صحیح تعامل است. به محض این که سخن از روایت با محوریت کنشی به میان می‌آید، با ابژه‌هایی ارزش‌محور مواجه هستیم که کنش‌گرانی در پی تصاحب آنها هستند. تصاحب ابژهٔ ارزشی، ما را در وضعیت گفتمانی قرار می‌دهد که خصوصیت مهم آن رابطه اتصالی/ انفصالی است. کنش‌گران یا فاقد ابژه ارزشی هستند و برای تصاحب آن وارد فرآیندی کنشی می‌شوند یا اینکه صاحب ابژه ارزشی هستند که باز هم بر اساس فرآیندی کنشی و دخالت نیرویی بیرونی و برتر، آن را از دست می‌دهند. تصاحب این نوع ارزش، کنش‌گر را از درون دگرگون نمی‌کند. اتفاق مهم در زمان رسیدن به این نوع ارزش‌ها این است که کنش‌گر در شرایطی قرار می‌گیرد که می‌تواند موقعیت خودش را باز تأیید کند. به قول اریک لاندووسکی «در چنین حالتی کنشگر موفق می‌گردد تا همانی باشد که قبلاً نیز بوده است، اما این‌بار به گونه‌ای اغراق‌آمیز» (به نقل از شعیری، ۱۳۹۵: ۱۹). به همین دلیل است که رابطه اتصالی/ انفصالی در روایت‌های کنش محور

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۹۸۱۹

دارای اهمیت ویژه‌ای است. روایت‌هایی که هسته مرکزی آن‌ها را کنش تشکیل می‌دهد، در اغلب موارد براساس برنامه‌هایی مشخص و از قبل تعیین‌شده عمل می‌کنند؛ چرا که کنش‌گران براساس آنچه جوامع بر مبنای کارکردهای اجتماعی و فرهنگی مشخص تبیین نموده‌اند، خود را با شرایط تطبیق داده و در همان راستا حرکت می‌کنند.

گفتهٔ لاندوسکی نشان می‌دهد که کنش‌های ارزش‌محور یا مبتنی بر عبور از وضعیتی سلبی به وضعیتی ایجابی هستند یا عبور از وضعیتی ایجابی به وضعیتی سلبی را فراهم می‌کنند؛ به طور مثال سیندرلا پس از ازدواج با شاهزاده به دو ارزش مهم یعنی ثروت و موقعیت دست می‌یابد. چنین امری یعنی عبور از شرایطی سلبی و پیوند با شرایطی ایجابی اما همان طور که می‌دانیم، روایت چیز بیشتری در مورد سیندرلا به ما نمی‌آموزد؛ یعنی نمی‌دانیم این ارزش‌ها چه تأثیری بر رابطه سیندرلا با جهان هستی و نگاه او به دنیا و دیگران و نوع حضور زیبایی شناختی او دارد.

با توجه به این استدلال، بیهوده و اغراق‌آمیز نیست اگر بگوییم که نظام‌های روایی و معنایی کنش‌محور را می‌توان نوعی فرآیند خودکار یا اجتماعی‌شده به معنای کارکردی همسو با ارزش‌های همه‌باور دانست. انطباق با کنش‌های اجتماعی که به اتصال با ارزش‌های مورد تأیید همگان منجر می‌شود، ما را با فرآیندی مواجه می‌سازد که بیشتر هویت‌های جمعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و رابطه‌ای با هویت درونی کنش‌گران ندارد. در نظام‌های روایی، ابژه‌ها ارزش خود را در رابطه و تعامل بین کنش‌گران کسب و این دیدگاه، ارزش ذاتی ابژه را بدون دخالت کنش‌گران امری غیر واقعی می‌داند. رویکرد پدیدارشناختی نیز حضورِ کنش‌گر و رابطه حسی‌ادراکی او با ابژه و دریافت او از آن را ملاک اصلی التفات و شکل‌گیری معنا می‌داند. کنشگران در نظام معنایی کنشی براساس آنچه جوامع بر مبنای کارکردهای اجتماعی و فرهنگی مشخص نموده‌اند، خود را با شرایط تطبیق داده، در همان راستا عمل می‌کنند چون ارزش مورد نظرشان از نوع ارزش‌های همه باور است و مسیر تصاحب آن تقریبا رایج و فراگیر است (شعیری، ۱۳۹۵: ۲۰-۱۸).

## ویژگی‌های نظام‌های گفتمانی و معنایی تنشی

در نظام گفتمانی با ویژگی «تنشی» همه چیز متفاوت است. در چنین نظامی، تنش که ما آن را میزانی از انرژی و قدرت با دو ویژگی «فشاره‌ای و گسترده‌ای» می‌دانیم، محور اصلی فرآیند معناییِ گفتمان را تشکیل می‌دهد، بنابراین، یا کنش کاملاً متکی به تنش است یا این که اهمیت چندانی ندارد؛ چراکه تنش، مرکز اصلی فرآیند روایی را اشغال نموده و با انرژی بالا جریان حرکت روایی را تحت نظارت خود قرار می‌دهد. در نظام روایی کنش‌محور، هر کنش‌گری دارای نقشی است که بر اساس آن تا پایان فرآیند روایی عمل می‌کند، اما در نظام تنشی نقش‌ها می‌توانند بر اساس کمیّت و کیفیت‌های متفاوتی ظاهر شوند. به همین دلیل یا جریان تنشی نقش را کاملاً مکانیکی می‌کند یا اینکه نقش با توجه به نوع و میزان انرژی که داراست، خود به جریانی خلاق و پویا تبدیل می‌شود. البته منظور ما از روایت تنش محور به هیچ وجه حذف کنش نیست، بلکه تاکید بر این نکته است که کنش تحت کنترل شرایط تنشی تنظیم می‌شود. در نظام تنشی، ابژهٔ ارزشی دیگر شرایط ابژه را در فرآیند کنشی ندارد؛ یعنی این که ابژه از

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

وضعیت بیرونی خارج شده و در کنش‌گر درونی می‌شود و بر اساس شرایط حسی‌ادراکی شکل می‌گیرد. فرآیند معناسازی با جریان‌های عادی، معمول یا رایج زبانی تزریق نمی‌شود. با فاصله‌گرفتن از شرایط معمول و رایج و عادی زبانی، گفتمان ارتقا می‌یابد. چنین ارتقایی را مدیون روابطِ تنشی هستیم که دو حوزه درونی و بیرونی زبان و سوژه (به عنوان کاربر زبان) را با هم مرتبط می‌سازد.

فرآیند تنشی فرایندی است که معنا بر این اساس، پیوسته بازیابی می‌شود؛ چرا که در چنین فرآیندی دیگر نه رابطهٔ تقابلی اهمیت دارد و نه تثبیت معنا. درحقیقت دیگر نمی‌توان از هنجار معنایی تثبیت‌یافته سخن گفت. در واقع همان‌طور که زیلبربرگ معتقد است فاصله از هنجار است که معناسازی می‌کند و همه چیز بر مبنای همین فاصله شکل می‌گیرد (Zilberberg, ۲۰۱۲: ۱۷-۳۶)؛ البته منظور از فاصله از هنجار، هرج و مرج معنایی نیست، بلکه نوعی میزان‌پذیری است، عواطف چیزی جز میزان‌پذیری نیستند.

برای مثال در زبان فارسی در مورد بیشتر به دو میزان‌پذیر عاطفی دقت کنیم: «زیاد» و «خیلی زیاد» اگر بر اساس دریافت عاطفیِ سوژه نگاه کنیم، چیزی می‌تواند داغ باشد. در اینجا میزان‌پذیری بر «زیاد» تاکید دارد؛ درحالیکه اگر همان چیز بسوزاند، در وضعیت میزان‌پذیری «خیلی زیاد» قرار می‌گیرد. این نکته نشان می‌دهد که به جای تقابل، در رابطه‌ای بینا وابسته قرار می‌گیریم. این رابطه ما را در یک فضای تنشی قرار می‌دهد.

فضای تنشی فضایی است که از دو منطقه «فشاره‌ای و گسترده‌ای» تشکیل شده است. منطقه فشاره‌ای منطقه‌ای است که سوگیری آن بر «درونه‌های عاطفیِ حضور سوژه» متمرکز است؛ در حالی که منطقهٔ گسترده‌ای منطقه‌ای است که سوگیری آن بر «دنیای بیرونی، کمّی و شناختی» متمرکز است.

در منطقهٔ گستره‌ای، اگر گسترهٔ فضای تنشی، محدود و تقلیل‌یافته باشد ما با وضعیت متمرکز گستره‌ای مواجه هستیم. ولی اگر گسترهٔ فضای تنشی نامحدود و متکثّر باشد، ما با وضعیت بسط یافته / بسیط مواجه هستیم. در نظام تنشی، «کنش» مرکزیت خود را به عنوان عاملِ تغییردهنده از دست داده و جای خود را به حضوری هم‌تنیده می‌دهد که تابع فرآیندی طیفی و سیال است. در این حالت، فرایند معناییِ گفتمان دو نوع حضور «گستره‌ای و فشاره‌ای» را درهم آمیخته و بر اساس آن کارکردِ معناییِ گفتمان را تجلی می‌دهد. پس، فرایند معنایی تنشی گفتمان «ارزش» را دیگر تابع «کنش» نمی‌داند؛ بلکه آن را تابعِ حضوری می‌داند که بر اساس دو نوع تنیدگی شناختی و عاطفی شکل می‌گیرد.

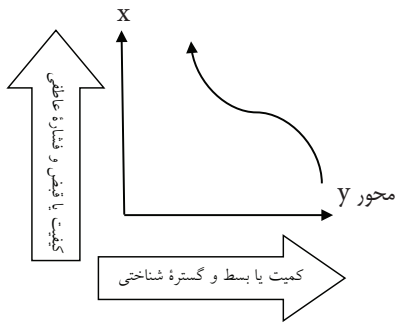
در صورت بروز «قبض یا فشاره» ما با «درونهٔ زبانی» روبه‌رو هستیم که در این حالت سوژه (که حین فرایند معنایی جسمانه تلقی می‌شود) بر روی آنچه از درون موجب ایجاد تنش و فشار در او می‌گردد، متمرکز می‌شود و در صورت بروز «بسط یا گستره» ما با «برونهٔ زبانی» روبه‌رو می‌شویم که در این حالت سوژه متوجه بروز مواضع، کمیت، ابعادو فاصله‌های بیرونی می‌گردد.

در هنگام بروز فشاره یا قبض گفتمانی، «احساس و ادراک و عواطف» نقش فعال دارند که معانی نو را در فرایند ویژه رقم می‌زنند. در صورتی که در گستره یا بسط، «تعدد، کثرت، یا کمیت» نقش اصلی را ایفا می‌کنند که باعث تحکیم و تقویت هنجارهای شناختیِ رایج در فرهنگ می‌شود. قبض موضع‌گیری گفتمانی را به سمت و سویی هدایت می‌کند که تبدیل به نوعی «هدف‌گیری» می‌شود و به عکس،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

گستره، موضع‌گیری گفتمانی را به «تکرار و تقویت شناخت رایج» تبدیل می‌کند (با تصرف و تلخیص، شعیری، ۱۳۹۵: ۷۱–۱۵).

بر اساس نظریهٔ ژاک فونتنی (۱۹۹۸: ۱۰۸–۱۰۰)، طرحوارهٔ تنشی فرایند گفتمان از اصل محور X ، Y پیروی می‌کند. محور X همان محور قبض یا فشارهٔ عاطفی (درونهٔ زبانی) و محور Y همان محور بسط یا گسترهٔ شناختی (برونهٔ زبانی) است. تعامل دو محور X , Y حالت‌های گوناگون را به وجود می‌آورد: مثلاً هر چه عناصر کمی بر روی محور Y دچار افت شوند، عناصر کیفی بر روی محور X رشد یافته و اوج می‌یابند و بالعکس:




## بحث اصلی

شمس تبریزی در *مقالات* حکایاتی بنابر انتخاب خود، ذکر می‌کند «غرض از حکایت، معاملهٔ حکایت است نه ظاهر حکایت که دفع ملالت کنی به صورتِ حکایت، بلکه دفعِ جهل کنی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۷۳). که شاید پیش از او در متون کتبی یا روایات شفاهی بیان شده‌است اما به‌یقین نوع «پرداخت روایی» این حکایات‌ها محصول نبوغ و هنرِ روایی خودِ شمس است.

محور پژوهش حاضر بررسی همین پرداخت روایی است که به شناخت فرایند معنایی تکرارشونده در شواهد مذکور در مقالات می‌پردازد و برای پرهیز از اطالهٔ نوشتار به ذکر چند نمونه بسنده می‌شود.

به طور معمول روایت از «کنش» برخوردار است حکایات و تمثیل‌هایی که در *مقالات* آمده‌است دارای این ویژگی هستند اما با تغییریافتنِ جایگاه «ارزشیِ ابژه» به کمک درونه‌های زبانی، فرایند معنایی به سمت تنشی‌شدن پیش می‌رود. همان‌طور که ذکر شد در فرایند تنشی معنا تقویت بُعد فشاره‌ای در اثرِ رویارویی هم‌تنیدهٔ کنش‌گر یا کنش‌گران با دنیا و هستی شکل می‌گیرد، دیگر کنش نه تابع برنامه‌ای از پیش تعیین شده‌است و نه تابع روابط تعاملی کنش‌گران برای مجاب‌سازی.

در فرهنگ رایج، دانش و فضیلت، راهنمای بشر است، اما شمس معتقد است برای رسیدن به معرفتِ حقیقی، فضل و کمالات راهبر نیست «هر که فاضل‌تر، دورتر از مقصود. هرچند فکرش غامض‌تر، دورتر است [چون] این کار دل است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۵) و در ادامه، برای تأیید سخنش فردی را روایت می‌کند که ماهی را نمی‌شناخت اما وصفِ ماهی می‌کرد:

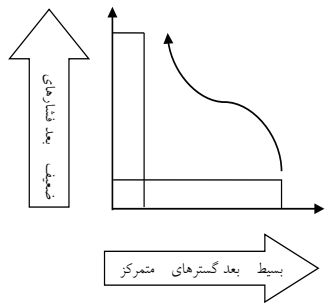
Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

یکی گفتش: خاموش! تو چه دانی که ماهی چیست؟ گفت: آری، اگر می‌دانی نشان ماهی بگو. گفت: نشان ماهی آن است که همچنین دو شاخ دارد همچون اشتر. گفت: خه! من خود می‌دانستم که تو ماهی را نمی‌دانی الّا اکنون که نشان دادی چیزی دیگرم معلوم شد که تو گاو را از اشتر نمی‌دانی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۶).

در این روایت، ابژه، ماهی است که فرد نخست بدون شناخت از آن سخن گفته و فرد دیگری از این موضوع آگاه شده‌است. فرد نخست از او می‌خواهد که نشانش بدهد؛ روایت تا این بخش با «کنشِ» دو فرد پیش می‌رود و طبق معمول انتظار می‌رود فرد دوم بتواند مطلب را برای شخصِ ماهی‌ندیده روشن کند، اما با بیانِ ویژگی‌های گاو برای شناخت ماهی از سوی فرد مدعی، فرایند معنایی با تقویت درونه‌های زبانی، از نظام معنایی کنشی به تنشی تغییر می‌کند. برونه یا واژهٔ قاموسیِ «ماهی» نزد فارسی‌زبان دارای ویژگی‌های آبزیان است اما درونه‌ای که در این روایت از سوی فرد مدعی برای ماهی بیان می‌شود نه تنها اعجاب مخاطب رابرمی‌انگیزد بلکه مثال قابلِ فهم برای سخن شمس می‌شود که راه رسیدن به معرفت، افاضات نیست و باید دلِ انسان با ادراک و شهود، شایستگی این تحول را بیابد. به این ترتیب دریافت نویی شکل می‌گیرد که باور پیشین را به چالش می‌کشد.

درخواست شخص ماهی‌ندیده از شخص مدعی برای بیان ویژگی ماهی در محور افقی بعد گستره‌ای جای می‌گیرد که ناگهان با شرح ویژگی گاو! برای ماهی، بعد فشاره‌ای (عمودی) تقویت می‌شود و فرایند معنایی تنشی رقم می‌خورد.

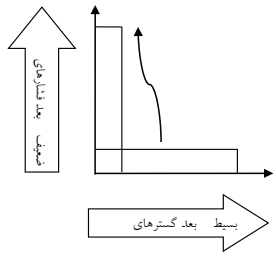
فرایند را می‌توان با کمک نمودار بهتر نشان داد:




شمس در باب تأثیرصحبتِ خود می‌گوید: «اگر دشنام من به کافر صدساله رسد مؤمن شود، اگر به مؤمن رسد ولی شود به بهشت رود عاقبت» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۸). در زبان ما درونهٔ «دشنام» سخن ناسزا و ناخوشایند است که سبب رنجش مخاطب می‌شود اما شمس در این عبارت می‌گوید «دشنام او» چنان تأثیر انسان‌سازی دارد که هم کافر و هم مسلمان را به عاقبت نیکو می‌رساند. شمس در عین حال که معنای مورد نظرش را می‌رساند در گفتمان عرفانی ویژهٔ خود هم به نوعی هنجارشکنی را طلب می‌کند: دشنام به جای سخن نرم و مؤثر برای هدایت مسلمان و غیر مسلمان!

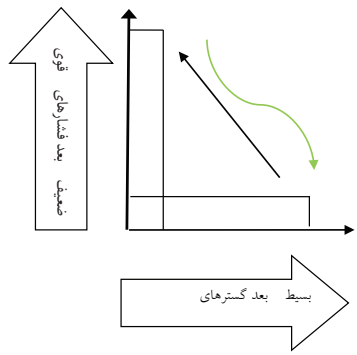
پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

در این روایت از آغاز بعد فشاره‌ای معنا تقویت می‌شود با ذکر واژهٔ دشنام برای هدایت مسلمان وغیرمسلمان که مجال را از بعد گسترهای می‌ستاند و با به بهشت فرستادن مسلمان، راه هر گونه نفی را می‌بندند




در بخش دیگر برای تزکیهٔ نفس و نکوهش کینه‌ورزی می‌گوید: «عیبی باشد در آدمی که هزار هنر را بپوشاند و یک هنر باشد که هزار عیب را بپوشاند. آن یکی را همه عیب‌ها نبود الا کینه‌دار بود، هنرهاش را پوشانید و سرانجامش چه شد؟ و إنّ علیک اللعنهٔ» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۰).

در فرهنگ، هنر به معنای قاموسی فضایل و نیکی‌های اکتسابی به عنوان ارزش شمرده‌می‌شود و هر که را هنرمند باشد قدر می‌نهند و اگر نقصان یا خطایی از هنرمند ببینند، جایگاه او خدشه‌دار می‌شود اما نه چندان که یک عیب، هزار هنر را زایل کند اما در این عبارت، هزاران هنر در برابر یک عیب رنگ می‌بازد. شمس معنای «کینه‌ورزی» را از چنان قدرت فشاره‌ای بهره‌مند می‌سازد که بر هزار هنر فائق می‌شود تا عمق و زشتیِ کینه را برای انسان نشان دهد:




خوبی‌های اکتسابی شخص در محور افقی، یعنی گستره‌ای جا می‌گیرد اما اگر کینه‌ورز باشد هزاران هنرش را می‌پوشاند «کینه» درونهٔ زبانی است که شمس آن را از چنین قدرت فشاره‌ای برخوردار می‌کند که تمام هنرها را خنثی می‌کند نمودار سیاه‌رنگ اوج‌گرفتن فشاره و فرایند تنشی را نشان می‌دهد، سپس نمودار سبز رنگ نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود به تقویت بعد گستره‌ای و شناختی منجر می‌شود که انسان را به تهذیب نفس و دوری از کینه فرامی‌خواند.

در ادامه می‌گوید:

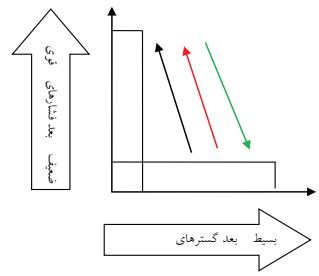
Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

خود مردمِ نیک را نظر بر عیب کی باشد؟ شیخی بر مرداری گذر کرد، همه دست‌ها بر بینی نهاده‌بودند و به شتاب می‌گذشتند. شیخ نه بینی گرفت، نه گام تیز کرد. گفتند: چه می‌نگری؟ گفت: آن دندان‌هاش چه سفید است و خوب (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۰).

تغییر زاویه دید شمس نسبت به عیوب و خطاهای انسان، یادآور تعالیم عرفانی «گذشت» است اما شمس علاوه بر گذشت، به حقیقت فراگیرتری توجه دارد: در جهان هستی نیکی و بدی هر دو وجود دارد بستگی دارد کدام‌یک را برای دیدن برگزینی؛ شمس به کمک فرایند معنایی تنشی در روایت مردار این نکته را بیان نموده‌است: برونهٔ مُردار برای همگان بوی تعفن و منظرهٔ ناپسند را تداعی می‌کند اما درونهٔ مورد نظر شمس دیگرگونه است: شیخ هیچ‌کدام را توجه نمی‌کند و فقط زیبایی دندان مردار را می‌بینند. در باب تنبّه ابراهیم ادهم این روایت را ذکر می‌کند که در کوشک خود بر تخت خوابیده‌بود و دلش در جست‌وجوی حب پروردگار بود، گروهی شترانشان را گم کرده بر بام کوشک ابراهیم آمده‌بودند و آنها را می‌جستند

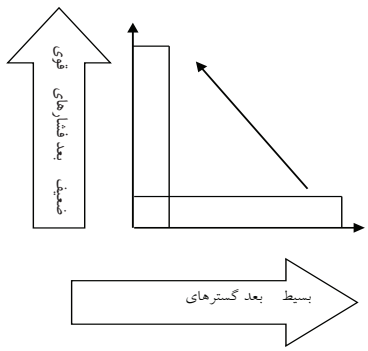
در این میانه یکی از بام کوشک سر فرو کرد گفت: تو کیستی بر این تخت؟ گفت: من شاهم، شما کیستید بر این بام؟ گفت: ما دو سه قطار اشتر گم کرده‌ایم، بر این بام کوشک می‌جوییم. گفت: دیوانه‌ای؟ گفت: دیوانه تویی! گفت: اشتر را بر بام کوشک گم کرده‌ای؟ اینجا جویند اشتر را؟ گفت: خدا را بر تخت ملک جویند؟ خدا را اینجا می‌جویی؟ همان بود دیگر کس او را ندید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۵).

مأخذ داستان به نظر مرحوم فروزانفر تذکره‌الاولیاست (فروزانفر، ۱۳۶۲: ۱۳۴)، اما پرداخت روایی مانند دیگر حکایات از شمس است. روایت با کنش ابراهیم و جویندگان شتران پیش می‌رود تا اینکه ابراهیم ناهنجاری رفتار جویندهٔ شتر را که بر بام آمده، به سخره می‌گیرد و این آغاز فرایند تنشی معناست «اشتر را بر بام کوشک گم کرده‌ای؟» که فرد جوینده در جواب با بیان جملهٔ پرسشی «خدا را بر تخت ملک جویند؟» فرایند تنشی را به اوج می‌رساند. برونهٔ جستن و جست‌وجو یعنی تلاش برای یافتنِ مطلوب، اهالی فرهنگ و زبان به‌تجربه می‌دانند که هر مطلوبی را جایگاهی است که خارج از آن یافت نمی‌شود. در این روایت، جست‌وجوی شترانِ گم‌شده بر بام، درونهٔ تازه‌ای رقم می‌زند که مخاطب را برای پذیرش معنای مورد نظر شمس آماده می‌کند: همان‌قدر که یافتنِ شتران بر بام، شگفت و ناممکن است، خداجویی و حقیقت‌طلبی نیز با حکمرانی دنیایی تنافر دارد:



برونهٔ جستن و جست‌وجو در محور افقی گستره‌ای جای می‌گیرد اما جست‌وجوی شتر بر بام، فرایند معنا را به سمت تنشی می‌کشاند: پیکان سیاه‌رنگ و پرسش فرد جوینده از ابراهیم: آیا خدا بر تخت ملک می‌جویند، مجدد فشارهٔ بیشتری سبب می‌شود: پیکان قرمزرنگاز پاسخ فرد، ابراهیم متنبه می‌شود و به شناخت می‌رسد که با افت فشاره، بُعد گستره‌ای تقویت می‌شود: خداجویی یعنی ترک تعلقات دنیوی نمودار سبزرنگ.

شمس از زیاده‌گویی خلق در رنج است، می‌گوید: «تو را چه اگر ولی هستم یا نیستم. چنان‌که گفتند جُحی را که این‌سو بنگر! که خوانچه‌ها می‌برند. جُحی گفت ما را چه؟ گفتند به خانهٔ تو می‌برند. گفت: شما را چه؟ اکنون شما را چه؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۲). این روایت کوتاه با کنش جُحی و اطرافیانش شروع می‌شود تا اینکه به او می‌گویند خوانچه‌هایی که به آنها بی‌اعتنایی را به خانهٔ تو می‌برند؛ انتظار می‌رود این‌بار توجه کند اما به جای توجه، سخنش را به معنای پیشین خود معطوف می‌کند: «شما را چه؟» نوع پاسخ‌گویی جُحی فشارهٔ تنشی را افزایش می‌دهد تا پرهیز از فضولی را گوشزد کند:




درخواست اطرافیان از جُحی برای توجه به خوانچه‌ها که به خانه‌اش می‌برند، در محور گستره‌ای جای می‌گیرد اما او به جای توجه، توبیخ فضولی می‌کند و فرایند معنایی را به سمت تنشی پیش می‌برد.

«بهلول قاری‌ای را سنگ زد. گفتند: چرا می‌زنی؟ گفت: قاری دروغ می‌گوید. فتنه‌ای در شهر افتاد. خلیفه بهلول را حاضر کرد، گفت: من صوت او را می‌گویم، قول او را نمی‌گویم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۰). در این روایت، مقصود شمس از صوت، چنان‌که در ادامه می‌گوید، عمل است. برونهٔ صوت نزد اهالی زبان، آوای سخن است اما شمس درونهٔ دیگری در فضای این گفتمان برایش رقم می‌زند تا اهمیت و ارجحیت کردار انسان را بر ظاهر و گفتار نشان بدهد: اتهام دروغ‌گویی به قاری هنگام قرائت قرآن، بعد فشاره‌ای سخن را افزایش می‌دهد و زمینه را برای ارادهٔ معنای عمل و کردار از برونهٔ صوت فراهم می‌کند که فرایند تنشی معنا را به در بعد فشاره‌ای به اوج می‌رساند.

در باب این واقعیت که هر فرد، مطلوب خود را می‌جوید روایت می‌کند:

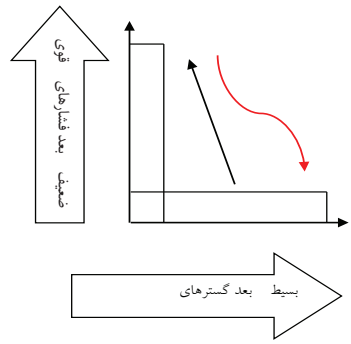
گفت یکی را که خواجه تو جهودی؟ گفت: نی فقیهم. گفت: کاشکی جهود بودی. گفت: چرا؟ گفت: مرا کبریت می‌باید، آنجا عادت بود که جهودان پگاه بیرون نیایند از خوف ایذای

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مسلمانان که ثواب دارند ایذای ایشان را؛کبریت ایشان فروشند. گفت: مرا از بهر این جهود می‌خواهی؟ من کبریت بیارم تو را، جهودی من آرزو نبر (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۴).

جهود به افراد کلیمی اطلاق می‌شود اما در این روایت، فردی که کبریت طلب می‌کند با دین و مسلک کاری ندارد، در پی کبریت است چون در آن محل، جهودان کبریت می‌فروشند دلش می‌خواهد فقیه، جهود باشد تا او به مقصودش برسد. شمس با آفرینش درونهٔ نو در این روایت، به یکی از خصلت‌های بشر اشاره می‌کند: آدمی همواره می‌خواهد دیگران همانی باشند که انتظار دارد.

در این روایت مانند روایت قبلی، بعد فشاره‌ای به سبب آفرینش درونهٔ تازه تقویت می‌شود و فرایند تنشی را رقم می‌زند (پیکان سیاه‌رنگ) اما معنایی که از نتیجهٔ روایت حاصل می‌شود بعد گستره‌ای را تقویت می‌کند چون شناخت یکی از واقعیات اخلاق انسان را یادآوری می‌کند (پیکان قرمزرنگ).




## نتیجه‌گیری

مقالات شمس به عنوان تنها اثر باقی‌مانده از شمس تبریزی با ویژگی‌های منحصر به فرد، نمایانگر نگاه ژرف او نسبت به مسائل و موضوعات انسانی است که از عرفان مکتبی فاصله دارد. اصول بنیادین عرفان از نگاه شمس نه خانقاه‌نشینی و سرسپردگی تام به عادات صوفیه است بلکه «خداپرستی از صمیم دل» با «صداقت» و زندگی در بین مردم با «لطف و رأفت» در عین «نیکویی و درست‌کاری» است. این اصول در سراسر اثر قابل مشاهده است.

پژوهش حاضر بنا بر رویکرد معناشناسی گفتمان به بررسی حکایات و تمثیل‌هایی پرداخت که هنر روایی شمس را به نمایش می‌گذارد. شمس با بهره‌گیری از فرایند تنشی به دنبال تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب است. او که پیشوای مولاناست به کاستی‌ها و ضعف‌های بشر آگاه است، انسان را بری از عیب نمی‌داند بلکه به کمک کلام مؤثر خوداز خلال حکایات و تمثیل‌ها موضوعاتی؛ مانند دوری از دنیاپرستی، پرهیز از کینه‌ورزی، پرهیز از دخالت در زندگی دیگران، ترک افاضات دروغین، تکیه بر راست‌گویی و درستکاری را بیان می‌کند. حکایات و تمثیل‌ها چنان که مرحوم فروزانفر گفته اغلب پیش از او وجود داشته اما گفتمان روایی ویژهٔ شمس در این پژوهش مدّ نظر قرار گرفته‌است.

در فرایند کنشیِ معنا، هدف کنش‌گر رفع نقصان و رسیدن به ابژهٔ ارزشی از طریق برنامه و روش‌های

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۰۰۹۸۱۹۰

رایج است، اما در فرایند تنشی کنش‌گر، مرکزیت خود را به عنوان عامل تغییردهنده از دست می‌دهد و جای خود را به حضور هم‌تنیده تابع فرایند سیال عاطفی و شناختی می‌دهد که کارکرد معنایی گفتمان را بر اساس حضورهم‌آمیختهٔ گستره‌ای و فشاره‌ای رقم می‌زند. در فرایند تنشی ابژهٔ ارزشی دیگر تابع کنش نیست بلکه تابع حضور هم‌تنیدهٔ ابعاد عاطفی و شناختی گفتمان است.

شمس برونه‌های زبانی (واژگان، اصطلاحات و غیره) را از درونه‌های رایج تهی می‌کند تا اصول بنیادینش را در قالب فرایندهای معنای تنشی به مخاطب برساند و ارزش‌های پیشین را به چالش بکشد تا مخاطب مجال یابد در باب آنها دوباره بیندیشد، اعمال واندیشه‌های خود را بازبینی کند و به‌واقع با دوری از ادعاهای دروغین در مسیر کمال انسانی قرار گیرد.

## پی‌نوشت

1. Semiotics of discourse
2. Interactive
3. Expression
4. Content
5. Action process
6. Tensive process
7. Intensity
8. Extensity
9. Contractive-Dilative
10. Enunciator
11. Structuralism
12. J. Fontanille
13. Body proper

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## منابع

– اشرف‌زاده، رضا؛ سنگی، مریم‌السادات، (۱۳۹۴)، «تحلیل سبک‌شناسیک «مقالات شمس‌تبریزی» با رویکردی بر نظریه معناشناسی بنیادی. فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد. دوره ۱۱، شماره ۴، زمستان .صفحات ۱۵–۱.
– شمس تبریزی، محمد، (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی. به تصحیح محمدعلی موحد. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.
– شعیری، حمیدرضا، (۱۳۹۱)، مبانی معناشناسی نوین. چاپ سوم. تهران: سمت.
– _____، (۱۳۹۲)، تجزیه‌وتحلیل نشانه‌معناشناسی گفتمان. چاپ سوم. تهران:
– _____، (۱۳۹۵)، نشانه‌معناشناسی ادبیات. چاپ اول. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
– فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۶۲)، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
– محمدی، علی، (۱۳۸۹)، «بررسی و تحلیل سبک‌شناختیِ زبانی مقالات شمس تبریزی». مجله پژوهش‌های نقد ادبی و سبک شناسی. شماره دو. زمستان. صص ۹۵ – ۱۳۴.

- Zilberberg, CI. (2010). La Structure tensive. Belgiqe: Press Universiataires de Liege. France.
- Fontanille, Jacques (1998). Semantique du discours. Limoges , Pulim. France

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

# *مثنوی معنوی*: حسامی‌نامه یا شمسی‌نامه

سارا برامکی[1]

**چکیده**

درخواست حسام‌الدین چلپی از مولانا، برای سرودن *مثنوی* معنوی که در مقدمهٔ منثور *مثنوی* و در منابعِ نزدیک به زمان او ذکر شده است و اشاره‌های فراوان به حسام‌الدین در این اثر، بسیاری از مثنوی‌پژوهان را به این یقین رسانده است که حسام‌الدین را عامل اصلی آفرینش *مثنوی* و مخاطب خاص مولانا بدانند. تأمل در متنِ این اثر گران‌سنگ و مطالعهٔ دیگر منابعی که به شرح زندگی شمس تبریزی، حسام‌الدین و مولانا پرداخته‌اند، نشان می‌دهد که شمس در *مثنوی* نیز هم چون غزلیات، حضوری همیشگی، تأثیرگذار و تعیین کننده دارد، از این رو این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که مولوی چگونه به شیوه‌ای بسیار رندانه و شورانگیز در سراسر *مثنوی*، به صورت پنهانی و پوشیده از شمس سخن می‌گوید؟ براین اساس، آیا می‌توان شمس را مخاطب خاص *مثنوی* و مثنوی را در کنار بیان معانی عالی عرفانی، شرح دلدادگی‌های مولانا و شمس دانست؟

این پژوهش، شش دفتر *مثنوی* را با استفاده از روش توصیفی ـ تحلیلی برای پاسخ به این پرسش‌ها بررسی می‌کند. فرض پژوهش بر این است که مولانا علاوه بر این که بسیاری داستان‌های *مقالات* شمس را در مثنوی روایت می‌کند، به بهانه‌های مختلف به صراحت یا اشارت از شمس نام می‌برد و لحظه‌ای از یاد او غافل نیست، همچنین با توجه به حضور منکرانِ شمس و مریدان مولانا ـ که چندان نظر خوبی نسبت به شمس نداشته‌اند ـ مولانا به ناچار، از رمز، کنایه و داستان‌های دیگران برای پرداختن به شمس استفاده می‌کند، تاجایی که ضیاءالحق حسام‌الدین نیز، همچون ایاز، یوسف، صدر جهان در بسیاری موارد کارکردِ لقبی را پیدا می‌کند که بر شمس تبریزی دلالت می‌کند و مولوی سعی می‌کند این‌گونه سرّ شمس‌الدین را در حدیث حسام‌الدین و دیگران بازگو کند.

**کلید واژگان:** مولانا، مثنوی معنوی، شمس تبریزی، حسام‌الدین.

۱. دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی تهران

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## مقدمه

براساس منابع نزدیک به زمان مولانا، مثنوی به درخواست و تقاضای حسام‌الدین چلپی سروده شده است. مثنوی برخلاف شیوهٔ معمول، در حضور مستمعانی از طبقات مختلف افراد و اصناف سروده می‌شده است (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۱۲۹). سبک سروده شدن مثنوی را باتوجه به حضور طبقات گوناگون مردم در مجلس، «صبغهٔ بلاغت منبری» می‌نامد. حسام‌الدین در طول سروده شدن مثنوی، در همهٔ مجالس حضور داشته و علاوه بر ثبت اشعار، جلسات مثنوی را نیز مدیریت می‌کرده است. حضور مخاطبان نامحرم و کینه‌توز در کنار مخاطبان خاص مولوی چون حسام‌الدین و مریدان محرم سبب شده بود که او میان فشار هیجانات ناشی از عشق و فراق شمس که هیچ‌گاه او را رها نکرده بود و شوق او برای بیان رازهای مگو از یک‌سو و ترس از ایجاد اختلاف و دشمنی میان مریدان از سوی دیگر، استفاده از رمز و استعاره در قالب قصه را به عنوان شیوه‌ای رندانه در پیش بگیرد تا تنها مخاطبان آگاه و رازدان به کُنه سخنش پی‌ببرند.

ایـن پژوهش، با بررسی شش دفتر *مثنوی* تلاش می‌کند به این پرسش‌ها پاسخ دهد که مولوی چگونه رندانه از طریقِ استفاده از شیوه‌های مختلف در سراسر مثنوی از شمس یاد می‌کند؟ آیا می‌توان شمس را مخاطب ویژهٔ مثنوی و مثنوی را شرح دلدادگی‌های مولانا و شمس در پوشش قصه و داستان و در حدیث دیگران دانست؟ آیا مولوی تنها به درخواست و خواهش حسام‌الدین این شاهکار ادبیات عرفانی و تعلیمی را خلق کرده است یا خود بنا به ضرورت، نیاز به سرودن اثری متفاوت و مناسب با فضا و موقعیت را درک کرده بود؟ روش این پژوهش، توصیفی ـ تحلیلی و به شیوهٔ متن‌پژوهی است. فرض پژوهش بر این است که مولانا به فراوانی در *مثنوی*، به صراحت یا اشارت از لحظه‌های خوشِ همدمی با شمس سخن می‌گوید و یادِ شمس، لحظه‌ای گریبان جان او را رها نمی‌کند. او از طریقِ استفاده از قصه‌های *مقالات* شمس، سخنان شمس را در مثنوی بازگو می‌کند. همچنین استفاده از رمزها و کنایاتی چون یوسف، ایاز، حسام‌الدین و ضیاءالحق شیوه‌ای رندانه برای پنهان کردن نام شمس در حکایت دیگران است تا بتواند آزادانه از او و عشق خود به شمس سخن بگوید و منکران و ملامت کنندگانِ رابطه‌اش با شمس را به باد تمسخر و تحقیر بگیرد. از این‌رو، می‌توان مثنوی را شرح دلدادگی‌ها و بی‌قراری‌های جلال‌الدین برای شمس دانست تاجایی که اگر گفته شود می‌توان عنوانِ «شمسی‌نامه» را معادل با «حسامی‌نامه» برای این اثر درنظر گرفت، سخنی گزاف نباشد.

## پیشینه تحقیق

علی‌محمد مؤذنی (۱۳۷۹) در مقالهٔ «شورانگیزی در مثنوی مولوی» انگیزه‌های گوناگونی که سبب شورانگیزی تعابیر عرفانی در مثنوی می‌شود را بررسی می‌کند. او سیمای پیامبر اکرم(ص)، حضرت علی(ع)، حسام‌الدین چلپی، شمس تبریزی را به عنوان انگیزه‌هایی که سبب هیجانات روحی مولانا و جریان تعابیر بلند عرفانی می‌شود نام می‌برد. علی قیدی و تقی پورنامداریان (۱۳۹۵) در مقالهٔ «حسام‌الدین چلپی: مرید مرادپرور؛ بررسی نوع رابطهٔ حسام‌الدین چلپی و تأثیر شخصیت او بر سیر رشد مولانا» بر اساس آثار مولانا و زندگی‌نامه‌های او، حسام‌الدین را دارای قابلیت‌های فردی ویژه‌ای دانسته‌اند که توانسته بود مولوی را از عارفی اهل وجد و سکر به مقام شیخ و مرادی کامل برساند. ایشان، با وجود

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

این که اشاره‌های مولوی به حسام‌الدین در مثنوی را ذوقی و غنایی و در نتیجه برای اظهار نظر دربارهٔ شخصیت حسام‌الدین، ناکافی می‌دانند، اما در اساس، بیشترِ اظهار نظرشان بر مبنای مثنوی است. خانم شمیل در *شکوه شمس* (۱۲۶۷: ۹۶) این احتمال را داده‌اند که «ضیاءالحق یعنی خورشید حقیقت که جلوهٔ دیگری از شمس‌الدین یعنی معشوق کامل است». علی محمدی، آسیابادی(۱۳۸۷) در مقالهٔ «مهلتی بایست تا خون شیر شد» در بررسی عوامل تأخیر دفتر دوم مثنوی ضمن برشمردن دلایلی چند، به نقش حسام‌الدین در این ماجرا می‌پردازد و حسام‌الدین را لقبی می‌داند که علاوه بر کارکرد ارجاعی و مصداقی، کارکرد نمادین یافته است. ایشان حسام‌الدین را در ابیات مقدمهٔ دفتر دوم، نماد حقیقت وجودی مثنوی می‌دانند که با حقیقت وجودی ولی کامل وحدت کامل دارد.

## مولوی و نواب سه‌گانه

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، شاعر بزرگ و غیرقابل تکرارِ تاریخ ادبیات فارسی و از نوادر شاعران پارسی‌گو است که زندگی پر از شگفتی و اسرارآمیز او سببِ توجه بسیاری از پژوهشگران و محققان جهان به او و آثارش شده است و سال‌هاست بر طبق گفتهٔ او هر کسی تلاش می‌کند از ظنِّ خود یار او شود و پی به اسرارش ببرند، اما شاید با وجود این که سرِّ او از ناله‌اش دور نیست، هنوز چشم‌ها و گوش‌ها را دستور کشف راز او و مثنویِ شگفتش نباشد. نخستین عامل شگفت‌انگیزی و بی‌تکراری شخصیت مولانا، آشنایی و ملاقات او با شمس‌الدین تبریزی بوده است که تأثیری غریب و غیرقابلِ توجیه با معیارهای عقلی بر او و زندگی‌اش گذاشته است.

مولوی که تا پیش از آشنایی با شمس عالِمی پژوهشگر و فقیهی مدرس و آگاه به حکمت و فلسفه و کلام و قرآن بود و شاگردان و مریدان بسیاری از محضر درس و ادبِ او کسب علم می‌کردند، یکباره، پس از ملاقات با پیرمردی شوریده، به کلی دگرگون شد و تغییر مسلک داد. به گفتهٔ شبلی نعمانی (۱۳۷۵: ۳۳-۳۲)، واقعهٔ ملاقات شمس تبریزی که بزرگترین واقعات زندگی مولانا شمرده می‌شود، در تذکره‌ها به قدری مختلف و متناقض نقل شده که دریافت اصل واقعه به نظر مشکل می‌آید.

فریدون بن احمد سپهسالار در رسالهٔ خود، هنگام معرفی شمس، ضمن روایت چگونگی اولین دیدار شمس و مولانا، اشاره می‌کند که برخلافِ رسم معمول که شاگردان در پی یافتن مراد و استاد راهی شهرها می‌شوند، شمس خود به جستجوی مولانا آمده بود. به‌اعتقاد او:

> هیچ کس را بر حقایق اسرار شمس توان وقوف نبود و در تکلم و تقرب مشرب موسی داشت و در تجرد و عزلت سیرت عیسی، وقتی در مناجات به حضرت حق فرمود که آیا هیچ آفریده‌ای از خاصان تو باشد که صحبت مرا تحمل تواند کرد؟ از غیب اشارت رسید که به طرفِ روم سفر کن. شمس متوجه ولایت روم شد تا به قونیه رسید. شب هنگام بود و در خان برنج فروشان نزول فرمود. صبحی بر سر دکه بنشست و یعقوب‌وار بوی یوسف را به مشام جان استنشاق می‌فرمود...و این در حالی بود که مولانا به سمت خان برنج فروشان می‌آمد و شمس به نور صحبت و اشارت غیب دریافت که گمشدهٔ او حضرت مولاناست (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۰۸-۱۰۴).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شمس از دوران کودکی برای خود وظیفه و مأموریتی درنظر داشته است. او این مأموریت را چنان که خود می‌گوید، برای هدایت عوام نمی‌دانسته است؛ چرا که معتقد بوده است که «مرا در این عالم با عوام هیچ کاری نیست. برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که راهنمای عالم‌اند به حق، انگشت بر رگ ایشان می‌نهم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۲: ۱/ ۸۲). او همچنین می‌گوید:

> مرا از خردگی به الهام خدا هست که سخت تربیت کنم کسی را، چنان که از خود خلاص می‌یابد و پیشترک می‌رود... مرا فرستاده‌اند که آن بنده نازنین ما میان قوم ناهموار است، دریغ است که او را به زیان برند (تبریزی، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۶۹؛ ۲/ ۲۴).

تأثیر شمس بر مولانا چنان بود که در مدتی کوتاه از فقیهی متدین با تمکین، عاشقی شوریده ساخت و همانا که ترکِ درسِ مدرسه و تذکیر منبر و صدارت مسند کرد و در حلقه رقص و سماع برآمد. به گفتهٔ سلطان‌ولد:

> پس از یک دوسال آسودن شمس و مولانا با هم، مریدانِ بی‌خبر، شمس را به سحر و افسون متهم کردند. همگی به خون او تشنه شدند، برای کشتنش دشنه ساختند و آشکار بر وی تیغ کشیدند. چون دشمنی آن‌ها از حد و شمار گذشت، شمس به دمشق رفت (سلطان ولد، ۱۳۷۵: ۱۷۵).

شوریدگی‌ها و بی‌قراری‌های مولانا و دوری گزیدن از مریدان و جستجوی بی‌وقفهٔ شمس سببِ پیدا شدن او شد. مولوی، فرزندش سلطان‌ولد را به همراه غزلیاتی درباب عذرخواهی و خواهش از او برای بازگشت به شام فرستاد و شمس به قونیه بازگشت، اما پس از بازگشت شمس بار دیگر دشمنی و انکار مخالفان و حاسدان او شدت گرفت و سرانجام به این نتیجه رسید که «این بار باید چنان غیبت کند که اثر او را هیچ آفریده نیابد» (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۳۴). از این‌رو در یکی از روزهای ۶۴۵ برای همیشه قونیه را ترک کرد.

به هر روی، پس از غیبت شمس، مولوی پس از یک دورهٔ طولانی شوریدگی و درد، صلاح‌الدین زرکوب را به عنوانِ خلیفهٔ خود انتخاب کرد؛ مردی امّی که به جای دانش، بینش داشت. صلاح‌الدین سعی می‌کرد ناآرامی و بی‌قراری مولانا از دوری شمس را ساکن کند و او را به آرامش نزدیک کند. سرانجام صلاح‌الدین نیز در غرهٔ محرم سال ۶۵۷ درگذشت و پس از او حسام‌الدین چلپی جایگزین او شد.

> به گفتهٔ افلاکی حسام‌الدین از پدر عزیز خود یتیم مانده، تمامت اکابر و مشایخ زمان و ارباب فتوت او را پیش خود دعوت کردند و تکفل و دل‌بستگی عظیم نمودند، با این وجود با جمع لالایان و جوانان خود راست به حضرت مولانا آمده، سرنهاده و خدمت آن حضرت را اختیار کرده بود (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۷۳۷).

حسام‌الدین، مسئولیت خلیفگی و رسیدگی به امور مالی مولانا را بر عهده داشت و در راه خدمت به

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

مولوی از بسیاری از اموال و دارایی‌های خود گذشت. به گفتهٔ سپهسالار:

> همچنان کرام اصحاب چنان روایت کردند که پیوسته حضرت مولانا را عادت چنان بود که هرچه از عالم غیب امرا و ملوک و اکادشه و مریدان متمول از اسباب و اموال دنیاوی فرستادی، همان ساعت به حضرت چلپی حسام‌الدین فرستادی و عنان تصرف و تصریف امور را به او داده بود (افلاکی،۱۳۶۲: ۲/ ۷۵۱).

> روایت‌های مختلف از آغاز سرودن مثنوی، حکایت از آن دارد که حسام‌الدین شبی حضرت مولانا را خلوت یافته، سر نهاد و گفت که دواوین غزلیات بسیار شد؛ اگر چنان که به طرز الهی‌نامهٔ حکیم و اما بر وزن منطق‌الطیر کتابی باشد تا در میان عالمیان یادگاری بماند و مونس جان عاشقان و دردمندان گردد، به غایت مرحمت و عنایت خواهد بود و این بنده می‌خواهد که یارانِ وجیه من جمیع‌الوجوه توجه کلی به وجه کریم شما کنند و به چیزی دیگر مشغول نشوند؛ باقی به عنایت و کفایت خداوندگار وابسته است؛ فی‌الحال از سر دستار مبارک خود جزوی که شارح اسرار کلیات و جزویات بود به دست چلپی حسام‌الدین داد و در آن‌جا هجده بیت از اول مثنوی [نی‌نامه] بود (محمدی، ۱۳۸۵: ۲۶۳).

حسام‌الدین در طول سرایش مثنوی، همواره در مجالس مثنوی حضور داشته و تا پایان عمر مولوی چون دوستی شفیق در کنار او بوده است و همواره مورد احترام مولوی و خانواده او بوده است، به گونه‌ای که پس از مرگ مولوی، به عنوان جانشین او انتخاب شد. شمس، صلاح‌الدین و حسام‌الدین هر سه از افراد تأثیرگذار در زندگی و تحول شخصیت علمی و ادبی مولوی بوده‌اند، اما در این میان، شمس جایگاهی ویژه، منحصر به فرد و متفاوت با دو نفر دیگر دارد. سلطان‌ولد در *مثنوی* ولدنامه روایتی ذکر می‌کند که مولانا در جواب یکی از مریدان که سوال کرد از نواب سه‌گانه یعنی شمس‌الدین، صلاح‌الدین و حسام‌الدین کدام برتر است، شمس‌الدین را چون خورشید، صلاح‌الدین را به‌منزلهٔ ماه و حسام‌الدین را ستاره‌ای درخشان می‌داند (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۹۶).

## بحث و بررسی

مثنوی با حکایت و شکایت از جدایی‌ها شروع می‌شود؛ جدایی‌هایی چنان دردناک که برای روایت آن سینه‌ای شرحه‌شرحه از فراق لازم است تا بتواند شرحِ دردِ اشتیاقِ گوینده و سرانجامِ راه پرخون عشق را درک و فهم کند. عشقی که طبیب همهٔ علت‌ها است و دوای نخوت و ناموس آدمیان است، از این رو هرکسی محرمیت و اهلیت شنیدن درد عشق را ندارد. این سرآغاز مثنوی است که بر اساس منابع تاریخی، پیش از درخواست حسام‌الدین چلپی برای سرودن مثنوی، سروده شده بود؛ سرآغازی برای حدیث عشق، معشوق، نامحرمان، منکران و جدایی از معشوق. مولوی در سراسر دفترهای شش‌گانه نیز همین معنی را در داستان‌های مختلف و به اشکال مختلف بیان می‌کند.

آغازگر *مثنوی* نیز داستان عشق است؛ داستان پادشاه و کنیزک و طبیبِ الهیِ متحول کنندهٔ عشق

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

و عاشق. مولوی برای اثبات لزوم عشق که همچون آفتاب گرم، نوربخش و آشکار است، به خودِ آفتابِ عشق استناد می‌کند. به نظر می‌رسد واژۀ «آفتاب» که بسیاری معتقدند تداعی کنندۀ شمس تبریزی است، از آغاز و به عمد از سوی او انتخاب شده است؛ چرا که مولوی، شمس را عشقِ محض می‌داند و به همین دلیل معتقد است که آفتاب یا شمس اثبات کنندۀ مفهوم عشق است.

به نظر مولوی، حدیث شمس تبریزی چنان عظیم و رفیع است که با بیان آن شمس آسمان روی می‌گیرد. مولوی در اینجا به صراحت از شمس تبریزی نام می‌برد و از انعام او در حق خود سخن می‌گوید. جان و روح او با یاد شمس بی‌قرار شده است و جان او با شنیدن بوی یوسف (شمس) دامن او را برتافته است و از او می‌خواهد که برای حرمتِ حق سال‌ها صحبتِ خوشی که با شمس داشته است، اندکی از آن حال‌های خوش را بازگو کند، اما یاد شمس و لحظات خوش با او بودن چنان او را بی‌قرار کرده است که یک رگ او هوشیار نیست و نمی‌تواند حکایت یار بی‌نظیر خود را بازگوید.

مولوی، در آغاز مثنوی به صراحت، شمس را یاری می‌داند که بی‌نظیر است و او را یار نیست، اما به دو دلیل شرح این هجران و خونِ جگر را به زمانی دیگر موکول می‌کند: نخست از ترس فتنه و آشوب و خونریزی، چرا که در این مجلسِ نامحرمانِ اسرار نشسته‌اند و بهتر است که سرّ یار را پوشیده در ضمن حکایت‌ها گوش داشت و خوشتر است که رازِ دلبران را در حدیث دیگران بازگویند؛ از سوی دیگر هر مستمع کم‌طاقتی، توان شنیدن و درک شرح راز عشق شمس را ندارد، پس او به خود نهیب می‌زند که:

فتنـه و آشوب و خـونریزی مـجوی　　بیش از این از شمس تبریزی مگوی
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۴۲)

مولوی در قصۀ «خلیفه و لیلی» نیز شمس را سایۀ حضرت حق در زمین می‌داند و کسانی را که قصد صید او را دارند، ابلهانی می‌داند که از اصل و منشأ او بی‌خبرند و تنها مایه و آبروی خود را در دشمنی با او از بین می‌برند. مولوی تنها راه رسیدن به اصل و منشا آفتاب حق را گرفتن دامن شمس تبریزی و متوسل شدن به او و استفاده از راهنمایی‌های او می‌داند. مولوی همچنین در داستان «حسد کردن بر غلام» نیز شمس را آفتابی می‌داند که از مشرق‌ها بیرون است و ذات او برخلاف خورشید از فرو شدن و برآمدن مبرا است. او که بار دیگر به یاد شمس افتاده است و جانش از یاد او در جوش و خروش است به صراحت اعلام می‌کند که او عین صنع است که هیچ‌گاه از صانعِ خود جدا نمی‌شود. او خود را لحظه‌ای از شمس جدا نمی‌داند و هیچ‌گاه از دیدار دوبارۀ شمس ناامید نمی‌شود:

مشـرق خـورشید بـرج قیـرگـون　　آفتـاب مـا ز مـشرق‌هـا بـرون
مـشـرق او نـسبـت ذرات او　　نـه بـرآمـد نـه فـرو شد ذات او
مـا کـه واپـس مـاند ذرات وییـم　　در دو عـالـم آفـتـاب بـی‌فـییم
بـاز گـردِ شـمس می‌گـردم عجب　　هـم ز فرِّ شمس بـاشد ایـن سبب
شـمس بـاشد بـر سبب‌ها مطـلع　　هـم ازو حـبـل سبب‌هـا منقطـع

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

صد هـــزاران بـــار ببریـــدم امـــید / از کی؟ از شمس؟ این شما باور کنید؟
تـــو مـــرا بـاور مکـــن کـــز آفتـاب / صبـــر دارم مـــن و یا مـــاهی ز آب
ور شـــوم نـــومید نومـــیدی مـــن / عیـــن صنـــع آفتـــابست ای حـــسن
عیـن صنـع از نفـس صانع چـون برد / هیچ هست از غیر هستی چـــون چرد
(مولوی، ۱۳۸۴: ۲/ ۱۱۱۵-۱۱۰۷)

مولوی، در ادامه شمس را به «باز» تشبیه می‌کند که باوجود اینکه همهٔ وجودش نور است، اما سرهنگ قضا چشم او را کور کرده است و راهش را گم کرده است و در میان جغدان کور و ویران‌سرای آنها افتاده و گرفتار شده است. او در قالب این تمثیل به حسادت مریدان خود و منکران شمس در حق او اشاره می‌کند و آنها را سرزنش می‌کند:

راه را گـــم کـــرد و در ویـــران فتاد / بـــاز در ویـــران برِ جغـــدان فتاد...
بـــر سری جغدانش بـــر سر می‌زنند / پـــر و بـــال نازنـــینش مـی‌کـــنند
ولـــولـــه افتاد در جغـــدان که: هـــا / بـــاز آمـــد تـــا بگیـــرد جـــای مـا
چون سـگان کوی پر خشـم و مهیب / انـــدر افتـــادنـــد در دلـــق غـریب
بـاز گوید: من چه در خـوردم به جغد؟ / صـد چنین ویران فدا کـردم به جغد...
جغـــد گفـــتا: بـــاز حیلـــت می‌کند / تـــا ز خـــان و مـان شما را بـــرکند
خـــانه‌های مـــا بگیرد او بـــه مـکر / بـــرکند مـا را به سالـــوسی ز وکـــر
(مولوی، ۱۳۸۴: ۲/ ۱۱۴۳-۱۱۳۲)

او همچنین، شمس را یوسفی می‌داند که برادران حسود، او را در چاه انداخته‌اند و خود را یعقوب‌وار نگران و خوفناک از سرگذشت شمس می‌داند. یکی از روایت‌هایی که دربارهٔ سرانجام شمس بر سر زبان‌ها بود، کشته‌شدن شمس و در چاه انداخته‌شدن او بوده است و به همین دلیل، مولانا بارها شمس را به یوسف که بر اثر مکر برادرانش در چاه انداخته می‌شود تشبیه می‌کند:

یوسـفان از مکـر اخـوان در چه‌انـد / کز حسـد یوسف به گرگان می‌دهند...
لاجـرم زیـن گـــرگ یعقـوب حلیـم / داشت بر یوسف همیشه خـــوف و بیم
(مولوی، ۱۳۸۴: ۲/ ۱۴۰۸-۱۴۰۶)

یکـی از بخش‌های جذاب و چالش‌برانگیز مثنوی، مخاطب قرار دادن حسام‌الدین در دفترهای شش‌گانه مثنوی است. مولوی به‌جز مقدمهٔ دفتر اول در مقدمه‌های پنج دفتر دیگر مثنوی، سخن خود را با مدح حسام‌الدین ضیاءالحق شروع می‌کند. علاوه بر مقدمه‌های دفترها، در طولِ هر دفتر نیز به مناسبت‌های مختلف از ضیاءالحق حسام‌الدین نام می‌برد. بسیاری از شارحان مثنوی او را حسام‌الدین

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

چلپی می‌دانند، اما با دقت در مفهوم ابیات و واژه‌ها و رمزهای پیش و پس از نام حسام‌الدین می‌توان به این نتیجه پی‌برد که در بسیاری از موارد، حسام‌الدین ضیاءالحق، یک رمز برای اشاره به شمس تبریزی است و به دلیل اینکه در مجلس، مخاطبانی کینه‌توز حضور داشته‌اند، مولوی تا جای ممکن از ذکر نام شمس پرهیز می‌کرده است.

در آغاز دفتر دوم مثنوی ـ که یکی از بحث برانگیزترین بخش‌های مثنوی است ـ مولوی از تأخیر در سرودن مثنوی سخن می‌گوید و در توضیحِ این تأخیر، مهلتی را لازم می‌داند تا بخت او فرزند نو بزاید و در نتیجه خون جوشش معانی مثنوی شیر شود و معانی جاری شود. او در ادامه، از ضیاءالحق حسام‌الدین سخن می‌گوید که به معراج حقایق رفته بود و اینک از اوج آسمان عنان بازگردانیده است. بسیاری از شارحان مثنوی، به ماجرای مرگ همسر حسام‌الدین اشاره می‌کنند و علت تأخیر دوساله مثنوی را مرگ همسر حسام‌الدین و ناراحتی او می‌دانند. این فرضیه که مولوی به‌خاطر مرگ همسر حسام‌الدین، دوسال سرودن مثنوی را به تأخیر انداخته بود از اشارهٔ افلاکی در مناقب‌العارفین دربارهٔ این تأخیر نشات گرفته است و بسیاری از شارحان آن را پذیرفته‌اند: «به عقیدهٔ او مرگ همسر حسام‌الدین چلپی و تألمات روحی او در اثر این واقعه علت اصلی و زمینه‌ساز ایجاد این تأخیر بوده است» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۷۴۳). این فرضیه، اما درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اولاً مولوی، مثنوی را تنها برای حسام‌الدین نمی‌سروده است، چنان‌که وقتی حسام‌الدین، کتابی به شیوهٔ حدیقه و بر وزن منطق‌الطیر از مولوی درخواست می‌کند، مولوی هجده بیت آغاز مثنوی را از پیش سروده بود، گویی مولوی خود نیز پیش از این به فکر سرودن کتابی در سبک و قالبی متفاوت از غزلیات افتاده بود؛ از سوی دیگر حسام‌الدین تنها مخاطب یا کاتب مثنوی نبوده است و افراد دیگری نیز در مجلس حضور داشته‌اند که به نگارش مثنوی بپردازند.

با دقت در ابیات پایانی دفتر اول، می‌توان به این نکته پی‌برد که به دلایلی که مولوی از آن با نام «لقمه‌ای که خورده شد» نام می‌برد و سبب می‌شود که «جوشش فکرت افسرده شود»، معانی مثنوی به سختی و «خاک‌آلوده» می‌آمده‌اند؛ از این رو به نظر او باید مدتی صبر می کرد تا دوباره جوی سخن صاف و خوش شود:

ای دریـــغا لقمـه‌ای دو خـــورده شـد — جوشـش فکـرت از آن افسـرده شـد
سخـــت خـــاک‌آلود مـــی‌آید سـخن — آب تیـــره شـد، سـر چـــه بنـد کن
تـا خدایـش بـاز صـاف و خـوش کند — او کـه تیـره کـرد، هـم صافـش کنـد
صبـــر آرد آرزو را نـــه شتـــاب — صبـر کـــن والله اعلـــم بالصـواب

(مولوی،۱۳۸۴: ۱/ ۴۰۰۳-۳۹۹۰)

و در ادامه، از هوی و هوسی که ممکن است دروازه سرایش و ورود معانی غیبی را ببندد سخن می‌گوید و از سخنی که همچون دهانه دوزخ می‌تواند شیر سخن را به خون تبدیل کند، حرف می‌زند. هرچند نمی‌توان به صورت دقیق دربارهٔ لقمه‌ای که خورده شده است یا دهان و سخنی که همچون دهانهٔ دوزخ است با اطمینان سخن گفت، اما یکی از فرضیه‌هایی که می‌توان در این باره ارائه داد این است که

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

شاید میان مولوی و یکی از نزدیکترین افرادِ به او، شاید حسام‌الدین، مجادله‌ای رخ داده باشد و ممکن است کسی گناهی مرتکب شده باشد که سبب قطع شدن معانی و الهامات مثنوی شده باشد. آنچه مسلم است این است که بر اثر آن اتفاق، مولوی مدتی دچار تحولات شدید روحی شده است، به گونه‌ای که معانی الهی از او روی برمی‌گردانده‌اند و الهام کنندهٔ معانی یا کَشندهٔ ناپدید مثنوی از او روی برگردانده و به معراج حقایق رفته بوده است:

ایـــن دهـــان بربند تا بینـــی عیان — چشـم‌بند آن جهـــان حلـــق و دهان
ای هـــان تو خـــود دهانـهٔ دوزخی — وی جهـــان تـــو بـــر مثـال برزخی
نـــور باقـــی پهلـــوی دنیـای دون — شـیر صافـی پهلـوی جوهای خـــون
چـــون درو گامـــی زنـی بی‌احتیاط — شـیر تـــو خـــون می‌شـود از اختلاط
یک قـــدم زد آدم انـــدر ذوق نـــفس — شـد فراق صـدر جنـت طوق نـــفس
گرچـه یک مـو بُد گنه کو جسـته بود — لیـک آن مـو در دو دیـده رسـته بـود

(مولوی،۱۳۸۴: ۲/ ۱۱ – ۱۷)

آنـچـه فرضیهٔ مناظره با دوست را تقویت می‌کند، توصیه و تأکیدی است که مولوی در ادامهٔ این مقدمه دربارهٔ اهمیت و جستجوی یار مناسب می‌آورد؛ یاری که بتوان زیر سایه‌اش خدایی شد و بتواند سبب پیدا کردن راه شود. او این یار را چون چشم می‌داند که نباید با جاروی زبان او را خاک‌آلود و رنحیده خاطر کرد:

چـون ز تنهایـی تـــو نومیدی شـوی — زیـــر سـایهٔ یار خـورشیـــدی شـوی
رو بجـــو یـــار خدایـــی را تـــو زود — چـون چنان کـــردی خـدا یار تـو بود
یـــار چشـم تسـت ای مـــرد شـکار — از خـس و خاشـاک او را پـــاک دار
هیـن به جـاروب زبـان گـردی مکن — چشـــم را از خـس ره‌آوردی مـــکن

(مولوی،۱۳۸۴: ۲/ ۲۹-۲۳)

از این رو ،میان سرودن دفتر اول و دوم هر اتفاقی افتاده باشد، سبب تأخیر دوسالهٔ سرودن دفتر دوم قطعاً مرگ همسر حسام‌الدین نیست. آنچه مسلم است این است که حسام‌الدین ضیاءالحق ـ که به معراج حقایق رفته بوده و سرودن مثنوی به این دلیل تعطیل شده ـ نباید حسام‌الدین چلپی باشد. ممکن است الهام کننده و کَشنده معانیِ مثنوی باشد که به دلیل واقعه‌ای که اتفاق افتاده بود از رساندن معانی خودداری می‌کرده است. در ادامهٔ این بحث، مولوی به یاد شمس می‌افتد و او را یگانه‌ترین یار می‌داند که غیبت او بیداری‌کش است و در غیبت او بهتر است سکوت کرد:

چـــونک زاغـــان خیمه بر بهمن زدند — بلـــبلان پنهان شدنـــد و تـن زدند
زانـک بـی‌گلـزار بلـبل خـامشسـت — غیبـت خـــورشید بیـــداری‌کشـست

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

آفتـــابا تـــرک ایـــن گلشـن کـنی　　تـــا کـــه تحت‌الارض را روشن کنی
آفـتاب مـعرفـــت را نـــقل نیـست　　مـــشرق او غیر جـــان و عقل نیست
خاصه خورشـید کمالی کان سریسـت　　روز و شـب کـردار او روشن‌گری‌سـت
(مولوی،۱۳۸۴ ،۲: ۴۴-۴۰)

مقدمهٔ دفتر سوم نیز با ضیاءالحق حسام‌الدین آغاز می‌شود و از او خواسته می‌شود تا دفتر سوم را شروع کند و گنجینه اسرار را برگشاید زیرا او از ابدال است و قوّت‌اش از قوّت حق تراوش می‌کند. مولوی او را به اوصاف جلیل توصیف می‌کند که عرصهٔ افهام خلق ظرفیت و گنجایش درک شرح این اوصاف را ندارد. همچین برحذر می‌دارد که راز سلطان را به هر کس نباید گفت و تنها گوشی اسرار جلال می‌نوشد که با وجود صد زبان بودن لال باشد و رازها را برملا نکند. در اینجا نیز می‌توان به این نکته پی‌برد که منظور از ضیاءالحق حسام‌الدین، شمس تبریزی است؛ برای توضیح این مطلب باید توجه داشت که یکی از مفاهیم کلیدی در مثنوی معنوی عدم وجود مخاطبان محرم در مجالس است و تأکید زیاد برای برملا نکردن راز برای رهایی از سرزنش و آشوب حسودان و منکران. بر اساس منابع نزدیک به زمان مولانا، بعد از غیبت شمس و سپس جانشینی صلاح‌الدین و همچنین در زمان حسام‌الدین بسیاری از حسادت‌ها و دشمنی‌هایی که مریدان نسبت به شمس داشتند کم‌رنگ‌تر یا به کلی از بین رفته بود و مریدان خلیفگی حسام را پذیرفته بودند.چنان که زرین‌کوب (۱۳۷۲: ۱۹۴) نیز دوران حسام‌الدین را دوره‌ای آرام و بی‌تلاطم برای مولوی می‌داند، از سویِ دیگربرخلاف شمس که فردی ناآرام، تندمزاج وشوریده بود و چندان به رعایت کردن چارچوب‌ها مقید نبود، حسام‌الدین مردی مهربان و آرام بود که سعی می‌کرد تا جای ممکن، مولوی را نیز از هیجانات روحی ناشی از فراق شمس، دور کند و به درس و تعلیم و رعایت اصول نزدیک کند، به-همین دلیل مریدان چندان با او به دشمنی برنمی‌خواستند. نکتهٔ دیگر دربارهٔ رازی است که مولانا در سراسر مثنوی از برملا شدن آن اندیشناک است.مولانا در غزلیات نیز بارها به این راز که از نظر او راز شمس است و آن راز غیرقابل بیان بوده است، اشاره کرده است:

مفخـر تبریـز تویـی شـمس دیـن　　گفتـن اسـرار تـو دسـتور نیسـت
(مولوی،۱۳۷۴،غ۵۰۵)

از این‌رو، می‌توان گفت در بسیاری از بخش‌های مثنوی حسادت‌هایی که از آنها نام برده می‌شود متوجه شمس تبریزی است و رازی که مولوی نگران سخن گفتن از آن است راز شمس است نه حسام‌الدین:

ای ضیاءالحـق حسام‌الـدین بیـار　　این سـوم دفتر که سـنت شـد سـه‌بار
بـر گشـا گنـجینـهٔ اسـرار را　　در سـوم دفـتـر بـهـل اعـذار را
قـوتت از قـوت حـق مـی‌زهـد　　نـه از عـروقی کـز حرارت مـی‌جهد
(مولوی،۱۳۸۴: ۳/ ۳-۱)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

چونـک موصوفـی باوصـاف جلیـــل / ز آتـش امـراض بگـذر چـون خلیل...
ای دریغـــا عـــرصهٔ افهـــام خلـــق / سـخت تنـگ آمد نـدارد خلق حلـــق
ای ضـیاءالحـــق بحـــذق رای تـــو / حلـــق بخـــشد سنگ را حـــلوای تـــو
کـــوه طـور انـدر تجلـی حلـق یافت / تا کـــه می‌نوشـید و مـــی را برنتافت
صـــار دکا منـــه وانشـــق الجبـــل / هـــل رایتم مـــن جبـل رقص‌الجمل
(مولوی، ۱۳۸۴: ۳/ ۱۶-۹)

یکی از کدهایی که در سراسر مثنوی می‌تواند به درک و فهم حضور شمس در اندیشهٔ مولانا و در داستان کمک کند هیجانات شدید روحی مولانا یا جنون‌های ادواری است که معمولاً وقتی از شمس تبریزی و عشق او سخن می‌گوید، به او دست می‌دهد و در نتیجه در این حالت از فضای قصه یا بحث خارج می‌شود و در بسیاری مواقع، اشعار را به عربی می‌سراید. در داستان «ایاز و حجره داشتن او جهت چارق و پوستین» نیز این هیجانات روحی دیده می‌شود. ایاز نیز همچون یوسف، صدرجهان و حسام‌الدین از جمله اسامی است که مولوی سرّ شمس را در حکایت‌های آنها بیان می‌کند. در این داستان، مولوی به صراحت اعلام می‌کند که او شاه شاهان است و در اندیشهٔ مولانا بجز شمس چه کسی شایسته جایگاه شاه شاهان می‌تواند باشد؟ مولانا در اینجا برای در امان ماندن از چشم بد منکرانِ شمس نام ایاز را بر او گذاشته است. مولانا که تحت تأثیر یاد شمس شور و شوق سخن گفتن از او را پیدا کرده است، یک دهان به پهنای فلک می‌خواهد تا از او سخن بگوید، اما از ترس منکران می‌خواهد سکوت اختیار کند؛ با این وجود، می‌داند که اگر همین اندازه را هم بیان نکند شیشهٔ دلش از نازکی می‌شکند. به دلیل همین هیجانات روحی است که به گفتهٔ خودش سر هر ماه سه روز دیوانه می‌شود؛ هرچند دلی که غم چنان شاهی را در خود نهفته داشته باشد، دم‌به‌دمِ او سر ماه است و جنون او همیشگی است:

شـــاه شاهـــانست و بلـــک شاه‌ساز / وز بـــرای چشـــم بـــد نامـــش ایـاز
چشـم‌های نیک هـم بر وی بَداست / از ره غیرت، که حسـنش بی‌حداست
یـــک دهـان خواهم به پهنـای فلک / تـــا بگویـــم وصف آن رشک ملک
ور دهـــان یابـم چنین و صـــد چنین / تـــنگ آیـــد در فـــغان ایـــن حنین
این قـــدر گـــر هـــم نگویم ای سـند / شـیشـــهٔ دل از ضعیفـــی بشکـــند
شیشهٔ دل را چـــو نـــازک دیـــده‌ام / بـــهر تسکـــین بس قبـا بـدریـده‌ام
مـــن سـر هر مـــاه سـه روز ای صنم / بی‌گـــمان بایـــد کـــه دیوانـه شـوم
هین که امـــروز اول سـه روزه اسـت / روز پیـــروزست نـــه پیـــروزه است
هـــر دلی که انـــدر غـــم شـه می‌بود / دم‌بـــه‌دم او را سر مـــه مـــی‌بـــود
(مولوی،۱۳۸۴: ۵/ ۱۸۹۱-۱۸۸۲)

و وقتی از شمس سخن می‌گوید پیلش یاد هندوستانِ هم‌نشینی و لحظه‌های خوش با شمس می‌کند

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

و دچار جنونی می‌شود که اصول عافیت و سلامت از او ربوده می‌شود:

زانک پیلم دید هندستان به خواب — از خراج اومید بر ده شد خراب
کیف یاتی‌النظم لی والقافیه — بعد ما ضاعت اصول‌العافیه
ما جنون واحد لی فی‌الشجون — بل جنون فی جنون فی جنون
ذاب جسمی من اشارات الکنی — منذ عاینت البقاء فی‌الفنا
ای ایاز از عشق تو گشتم چو موی — ماندم از قصه، تو قصهٔ من بگوی
بس فسانهٔ عشق تو خواندم به جان — تو مرا که افسانه گشتستم بخوان

(مولوی،۱۳۸۴: ۵/ ۱۸۹۹-۱۸۹۲)

در این حالت، مغز خود را از عقل و هوشیاری تهی می‌داند و در این بی‌هُشی خود را کاره‌ای نمی‌داند؛ چرا که شمس شاهی است که عقل جملهٔ عاقلان پیش او می‌میرد. او خود را دچار چنان بی‌عقلی و جنونی می‌داند که تنها درمان آن را زلف و وصال معشوق یا شمس می‌داند. مولوی تا آخرین روزهای حیات خود، لحظه‌ای شمس را فراموش نکرده بود؛ کوچکترین چیزی ممکن بود او را به یاد شمس بیندازد و او را دچار چنان تحولات روحی کند که مکان و زمان را فراموش کند، اما همواره ترس از منکران و حسودان شمس سبب می‌شد که کدها یا رمزهایی را برای پنهان‌کردن نام او به کار ببرد:

ذره‌ای از عقل و هوش ار با منست — این چه سودا و پریشان گفتنست
چونک مغز من ز عقل و هش تهی‌ست — پس گناه من درین تخلیط چیست
نه گناه اوراست که عقلم ببرد — عقل جملهٔ عاقلان پیشش بمرد
یا مجیر العقل فتان الحجی — ماسواک‌للعقول مرتجی
ما اشتهیت العقل مذ جننتنی — ماحسدت الحسن مذ زینتنی
هل جنونی فی هواک مستطاب — قل بلی والله یجزیک الثواب
گر بتازی گوید او ور پارسی — گوش و هوشی کو که در فهمش رسی
بارِدیگر آمدم دیوانه‌وار — رورو ای جان زود زنجیری بیار
غیر آن زنجیر زلف دلبرم — گر دو صد زنجیر آری بردرم

(مولوی،۱۳۸۴: ۵/ ۱۹۱۷-۱۹۰۸)

در داستان «والی و مردی که خاربنی بر سر راه نشانده است» نیز یاد شاه او را به یاد شمس و هیجان می‌کشاند و ملامت‌جویان و سلامت‌جویان را سرزنش می‌کند:

پیش شاهان گر خطر باشد به‌جان — لیک نشکیبند ازو باهمتان
شاه چون شیرین‌تر از شکر بود — جان به شیرینی رود خوشتر بود
ای ملامت‌گر سلامت مر ترا — ای سلامت‌جو رها کن تو مرا

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

ان من کوره‌ست با آتش خوش‌است　　کوره را این بس که خانهٔ آتش‌است
(مولوی،۱۳۸۴: ۲/ ۱۳۷۵-۱۳۷۳)

و سرانجامِ عشق به میر اجل یعنی شمس تبریزی جنون است و جنونی فی جنون:

باز دیوانه شدم من ای طبیب　　باز سودایی شدم من ای حبیب
حلقه‌های سلسلهٔ تو ذوفنون　　هر یکی حلقه دهد دیگر جنون
داد هر حلقه فنونی دیگرست　　پس مرا هر دم جنونی دیگرست
پس فنون باشد جنون این شد مثل　　خاصه در زنجیر این میر اجل
نچنان دیوانگی بگسست بند　　که همه دیوانگان پندم دهند
(مولوی،۱۳۸۴: ۲/ ۱۳۸۵-۱۳۸۱)

در داستان امرءالقیس، پادشاه عرب، که چون یوسف زیبا بوده و زنان عرب چون زلیخا عاشق او بودند به رازناک بودن و خطرناک بودن عشق اشاره می‌کند و اینکه باید آن را پنهان کرد:

زَهره نی تا لب گشایند از ضمیر　　زانک رازی باخطر بود و خطیر
صدهزاران سر به پولی آن زمان　　عشق خشم آلوده زه کرده کمان
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۲-۴۰۰۱)

با کنایت رازها با همدگر　　پست گفتندی به صد خوف و حذر
راز را غیر خدا محرم نبود　　آه را جز آسمان همدم نبود
اصطلاحاتی میان همدگر　　داشتندی بهرِ ایرادِ خبر...
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۴۰۰۹-۴۰۰۷)

آن زلیخا از سپندان تا به عود　　نام جمله چیز یوسف کرده بود
نام او در نام‌ها مکتوم کرد　　محرمان را سر آن معلوم کرد...
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۲۲-۴۰۲۱)

صدهزاران نام گر بر هم زدی　　قصد او و خواه او یوسف بُدی
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۴۰۳۳)

سپس آفتاب (با گوشهٔ چشمی به شمس تبریزی) را یار و همراه و نقابِ عشق می‌داند و معتقد است اگر کسی نتوانند از روی نقاب به عشق پی‌ببرند تنها عابدی خالی از بصیرت است:

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

یـــار آمـــد عشـــق را روز آفتـــاب　　آفـــتاب آن روی را هـــم‌چون نقـاب
آنـــک نشناسـد نقـــاب از روی یار　　عابد الشـمس است دسـت از وی بدار
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۴۵-۴۰۴۴)

و در ادامه، از وصف عشق و صبوری خود در عشق معشوق و عبرت شدن واقعه او برای عشاق، داد سخن می‌دهد:

طاقـت مـــن زیـن صبوری طاق شـد　　واقـــعهٔ مـــن عـــبرت عـشاق شد
مـــن ز جان سـیر آمـــدم انـدر فراق　　زنـــده بودن در فـــراق آمـــد نفاق
چنـــد درد فـــُرقتش بُـــکشَد مـــرا　　سـر بـــبر تا عشق سر بخشد مـــرا
دیـــن مـن از عشـق زنده بودنسـت　　زندگـی زین جان و سـر ننگ منسـت
تیـغ هسـت از جان عاشـق گـردروب　　زانـک سـیف افتـــاد محاء الـــذنوب
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۴۰۶۰-۴۰۵۶)

گـــر مرا صد بار تـــو گردن زنـی　　هـــم‌چو شمعم بـــرفـروزم روشنی
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۴۰۶۷)

در ادامه دیگربار به واقعهٔ یوسف با برادرانش اشاره می‌کند:

کـــرده یوسـف را نهـــان و مختبی　　حیـــلت اخـــوان ز یعقـــوب نـــبی
خفیه کـــردندش بـــه حیلت‌سـازیی　　کـــرد آخـــر پیـــرهـــن غمـــازیی
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۴۰۷۰-۴۰۶۹)

در دفتر سوم نیز همچنان از حسادت منکران شکوه می‌کند. او دیگر بار شمس را در قالب حسام‌الدین ضیاءالحق مخاطب قرار می‌دهد؛ زیرا شاهی که به نظر مولوی یگانه است و فلک و روزگار همچون او را نزاده است و آمدنش در دل و جان مولوی نادر و بی‌نظیر است، شمس است نه هیچ کدام از یاران دیگر مولوی. او به صراحت می‌گوید که قصدش از همهٔ این حکایت‌ها و مثل‌ها ذکر حدیث او، و منظورش از همهٔ مدایح قوم‌های گذشته، او بوده است و برای پنهان کردن مدایح او از نااهلان، آنها را در داستان‌های دیگران آورده است:

ای ضیـــاءالـحق حســـام‌الـــدین راد　　کـه فلک و ارکان چو تو شاهی نزاد
تـــو بـنـــادر آمـــدی در جـــان و دل　　ای دل و جـــان از قـــدوم تـــو خجل
چـــند کـــردم مـــدح قوم مـــا مضی　　قصد مـــن زآن‌ها تـــو بـــودی ز اقتضا
بهـــر کتمـــان مـــدیـــح از نامـــحل　　حـق نهادست ایـن حکایات و مثل...

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

مـــرغ و مـــاهـــی دانـــد آن ابهام را　　کـــه ستودم مجـمل این خوش‌نام را
تـــا بـــرو آه حـــســـودان کـــم وزد　　تـــا خیالـــش را به دنـــدان کم گزد
(مولوی،۱۳۸۴: ۳/ ۲۱۱۰ – ۲۱۱۸)

در پایان دفتر سوم، حکایت «ملاقات عاشق با صدرِجهان» را شروع می‌کند که در این دفتر به پایان نمی‌رسد و مولوی در مقدمه دفتر چهارم آن را نقد حال ما می‌داند؛ حکایت دربارهٔ عاشقی است که عشق او در دل صدرجهان می‌افتد و عاشق بدون اینکه خود اطلاع داشته باشد مجذوب صدرِجهان می‌شود و به جستجوی او می‌گردد و با دیدن او از خود بی‌خود می‌شود و از هوش می‌رود. این داستان به رابطه آشنایی مولانا با شمس تبریزی و علاقه و اشتیاق شمس و شروع عشق از سوی شمس اشاره دارد؛ چنان‌که پیش از آنکه مولانا شمس را دیده و خواسته باشد، این شمس بود که به جستجوی او راهی قونیه شده بود. مولانا شمس را آفتابی می‌داند که چنانکه سایه هستی‌اش را از آفتاب می‌گیرد و با اتصال با آفتاب ناپدید می‌شود، عاشق نیز هستی خود را شمس یا معشوق گرفته است و اگر از سوی معشوق جذبه‌ای نباشد تلاش عاشق بیچاره به‌جایی نمی‌رسد:

گفت: عاشق دوست می‌جوید به تفت　　چونک معشوق آمد، آن عاشق بـرفت
چـــو تـــو فـــانیست پیـــش آن نـظر　　عـــاشقی بر نفی خـــود خواجه مگر؟
ســـایـــه‌ای و عـــاشقـــی بـــر آفتاب　　شمس آیـــد، سایـــه لا گـردد شتاب
(مولوی،۱۳۸۴: ۳/ ۴۶۲۳–۴۶۲۱)

در مقدمهٔ دفتر چهارم مثنوی نیز همچون دو دفتر قبل حسام‌الدین ضیاءالحق مخاطب قرار می‌گیرد و مولوی از او تشکر می‌کند که همت عالی او این مثنوی را به مقامی عالی می‌کشاند. او ضیاءالحق را از متقین می‌داند که خواهان افزایش مثنوی است و خداوند نیز آرزوی او را برآورده می‌کند:

ای ضیاءالـــحق حسام‌الـــدین تـــوی　　کـــه گذشت از مـه به نورت مثنوی
همـــت عـــالـــی تـــو ای مـــرتـــجا　　می‌کـشد ایـــن را خـــدا دانـــد کجا
گـــردن ایـــن مـثنـوی را بستـــه‌ای　　مـــی‌کشی آن سـوی کـه دانسته‌ای
مثـــنوی پـــویـــان کَشـنده ناپـــدیـد　　ناپـــدید از جاهلـــی کش نیست دید
مثنـــوی را چـــون تـــو مبدأ بـوده‌ای　　گـــر فـــزون گـردد تواَش افزوده‌ای
(مولوی،۱۳۸۴: ۴/ ۹–۱)

مولوی در ادامه، دلیل اینکه حسام‌الدین را ضیاء نامیده است و ارتباط ضیاء با شمس و جایگاه نور و شمس را توضیح می‌دهد. در اینجا نیز مولوی ضمن بازی واژگانی با واژه‌های ضیاء (نور) و حسام (تیغ) به نمادی بودن و معنی قاموسی آنها اشاره می‌کند که می‌تواند به عنوانِ وصف‌هایی برای خورشیدی چون

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شمس استفاده شود. او در ادامه، نور را مربوط به ماه می‌داند و ضیاء را مختص به شمس و شمس را برتر از ماه می‌داند. پیش از این در روایت سلطان‌ولد دربارهٔ نظر مولانا دربارهٔ جایگاه یاران سه‌گانهٔ مولوی اشاره شد که مولانا شمس را خورشید و حسام‌الدین را ماه می‌دانست:

زان ضیا گفتم حسام‌الدین ترا — که تو خورشیدی و این دو وصف‌ها
کین حسام و این ضیا یکیست هین — تیغ خورشید از ضیا باشد یقین
نور از آن ماه باشد وین ضیا — آن خورشید این فرو خوان از نبا
شمس را قرآن ضیا خواند ای پدر — و آن قمر را نور خواند این را نگر
شمس چون عالی‌تر آمد خود ز ماه — پس ضیا از نور افزون دان به جاه
بس کس اندر نور مه منهج ندید — چون برآمد آفتاب آن شد پدید

(مولوی،۱۳۸۴: ۴/ ۲۱-۱۶)

همچنین در آغاز دفتر چهارم، با اشاره به جایگاه خورشید که در آسمان چهارم است، از شمس می‌خواهد که بر دفتر چهارم نور بریزید تا بلاد و دیار از نور معانی مثنوی روشن شود. در ادامه، ضیاءالحق را مخاطب قرار می‌دهد و حسام‌الدین را همراه با این اسم نمی‌آورد و با توجه به شمس، نور و آفتاب که در ابیات پیشین آمده بود و بافت موقعیتی کلام، برای هماهنگی میان این واژه‌ها نیازی به آوردن دو رمز به صورت کامل در کنار هم نمی‌بیند و ضیاء را در ترکیب با واژهٔ حق می‌آورد:

روشنی بر دفتر چارم بریز — کآفتاب از چرخ چارم کرد خیز
هین ز چارم نور ده خورشیدوار — تا بتابد بر بلاد و بر دیار
هر کش افسانه بخواند افسانه است — وآنک دیدش نقد خود مردانه است
دشمن این حرف این‌دم در نظر — شد ممثل سرنگون اندر سقر
ای ضیاءالحق تو دیدی حال او — حق نمودت پاسخ افعال او

(مولوی،۱۳۸۴: ۴: ۳۶-۳۰)

مقدمهٔ دفتر پنجم نیز به روال دفترهای قبل با اشاره و وصف شه حسام‌الدین آغاز می‌شود. در این مقدمه نیز کدهایی وجود دارد که احتمال استفاده از عنوان حسام‌الدین برای شمس تبریزی را بیشتر می‌کند. در بیت اول، شه‌حسام‌الدین نور انجم معرفی می‌شود که با توجه به نوربخشی خورشید (شمس) به دیگر ستارگان، این احتمال قوی‌تر می‌شود. همچنین در ابیات بعدی از فهم اندک و ناقص مخالفان و منکران شمس شکوه می‌کند که اگر ظرفیت و گنجایش درک عظمت او را داشتند به گونه‌ای دیگر او را توصیف و معرفی می‌کرد. از این‌رو چاره را آب و روغن کردن می‌بیند؛ یعنی استفاده از رمزها و کنایات و استعارات برای پنهان داشتن مدح او:

شه حسام‌الدین که نور انجمست — طالب آغاز سفر پنجمست

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

ای ضیـاءالحـــق حسـام‌الدین راد / اوســتـــادان صـفـــا را اوسـتـــاد
گـر نبودی خلـق محـــجوب و کثیف / ور نبـــودی حلـــق‌ها تنگ و ضعیف
در مـــدیحت داد مـــعنـــی دادمـــی / غـــیر ایـــن منطق لبی بگشادمـــی
یـــک لقمـــهٔ بـاز آن صعوه نیسـت / چـاره اکنـون آب و روغن کردنیسـت
(مولوی،۱۳۸۴: ۵/ ۵-۱)

مولوی معتقد است که باید مدح شمس را همچون راز عشق او نهان کرد و باید او را در مجمع روحانیان مدح کند. به نظر او کسی که شمس را مدح می‌کند در اصل خود را مدح کرده است. استفاده از واژه‌های شمس و آفتاب در این بخش عامدانه و برای اشاره به شمس تبریزی است:

مـــدح تـــو حیفسـت با زندانیـــان / گـــویم انـــدر مـجمـع روحـانیـــان
شرح تـــو غبنسـت با اهـــل جهان / هـم‌چـــو راز عشـــق دارم در نهـــان
مـــدح تعریفسـت در تخریـق حجاب / فـــارغست از شـرح و تعریـف آفتاب
مـــادح خورشید مـــداح خـــوداست / کـــه دو چشـمم روشـن و نامُرمَدست
ذم خـــورشید جهـان ذم خـــودست / که دو چشـمم کـور و تاریک بَدسـت
تـــو ببخشا بـــر کسـی کاندر جهان / شـــد حســـود آفتـــاب کامـــران
(مولوی،۱۳۸۴: ۵/ ۱۱-۶)

دفتر ششم نیز با اشاره و مدح حسام‌الدین آغاز می‌شود. میل مولوی به قسم ششم مثنوی می‌جوشد و در این باره هم به میل کسی دیگر اشاره‌ای نمی‌کند؛ چنانکه تمام مخالفت‌ها و انکارها و حسادت‌ها و ملامت‌های منکران شمس و مثنوی نتوانسته بودند ذره‌ای در ارادهٔ محکم او برای کنار گذاشتن یا تغییر شیوهٔ سرودن آن خللی ایجاد کنند. مولوی، مثنوی را «حسامی‌نامه» می‌نامد که می‌تواند دنیا را نورانی کند و تنها هدف آن جذب یار است.

ای حیـــات دل حسام‌الـــدین بسـی / مـــیل مـــی‌جوشد بـــه قسم سادسی
گـــشت از جـذب چو تو علامـــه‌ای / در جـــهان گـــردان حسامی‌نامـــه‌ای
پیش‌کـش مـــی‌آرمت ای مـــعنوی / قـــسم ســادس در تـمـــام مـثـنـوی
شش جهت را نور ده زین شش صحف / کـــی یطوف حـوله مـــن لـم یـطف
عشـق را با پنج و با شـش کار نیسـت / مـــقصد او جـــز که جذب یار نیسـت
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۵-۱)

و باز تأکید می‌کند که همچنان اجازهٔ بیان رازها نیست و امید است که از این به‌بعد اجازه آشکار کردن رازها را با بیانی که از این کنایاتِ دقیقِ پنهانی و پوشیده به مقصد نزدیکتر باشد، داشته باشد:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

بـــوک فیمابعـد دسـتوری رسـد / رازهـــای گفتنـــی گـــفته شـود
بـــا بیانـــی کـه بـــود نزدیکتـر / زیـــن کنایـاتِ دقـــیقِ مسـتتر
راز جـــز بـــا رازدان انبـاز نیسـت / راز انـدر گـوشِ منکـر رازَ نیسـت
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۱۸-۱۶)

اما باتوجه به درکِ کوته‌بینِ منکران سخنان را در غمام بانگ و حرف و گفتگو می‌آورد، ولی توصیه می‌کند که باید از پوشش حرف به اصل مطلب پی‌برد:

بـعد ازیـن باریک خواهـد شـد سخن / کم کن آتش هیزمش افزون مکن
نـجـوشـد دیـگ‌هـای خـرد زود / دیـگ ادراکات خـردست و فرود
پـاک سبحـانی کـه سیبستان کـند / در غـمام حـرفشان پـنهان کنند
زین غمام بانگ و حرف و گفت‌وگوی / پـرده‌ای کـز سیب ناید غیر بوی
باری افزون کش تو این بو را به هوش / تا سـوی اصلت برد بگرفته گوش
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۸۶-۸۲)

به نظر مولانا زمینِ پوشیده از برفِ وجودِ منکران و معاندانِ مثنوی و شمس را تنها تیغ خورشید شمس تبریزی می‌تواند آب کند؛ سیف‌اللهی که از شرق طلوع می‌کند و می‌تواند درگاه مثنوی را گرم کند تنها عشق و توجهِ شمس به آنها و مثنوی است؛شمسی که شرقی و غربی نیست و فراتر از مکان و جهات شش‌گانه است و تنها هدف از طلوع او جذب یاری چون مولاناست:

چـون زمیـن زین برف در پوشـد کفن / تیـغ خـــورشید حسـام‌الدین بـزن
هیـــن بـــر آر از شـــرق سیف‌الله را / گـرم کـن زان شـرق ایـن درگاه را
بـــرف را خـــنجر زنـــد آن آفتـاب / سیل‌هـــا ریـزد ز کُه‌هـا بـر تـراب
زانـک لا شرقیسـت و لا غربیسـت او / بـا منجـم روز و شـب حربیسـت او
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۹۴-۹۰)

در دفتر ششم، همچنین از حسام‌الدین می‌خواهد که مثنوی را مَسرح مشروح دهد و صورت امثال او را روح دهد. در اینجا نیز مولوی به صراحت اعلام می‌کند که معانی مثنوی با سعی ضیاءالحق از ارواح سوی دام حروف آمده‌اند و مستحقن شده‌اند. در ادامه نیز به‌خاطر زخم‌های روح‌فرسایی که بخاطر عشق آشکار خود به شمس، از چشم‌های بد زهرآب دم خورده است، می‌خواهد همچنان شرح حال او را به رمز و در ذکر حال دیگران بیاورد. با توجه به توضیحات بالا در این قسمت هم به نظر نگارنده منظور مولوی از حسام‌الدین با شخصیت شمس و وقایعی که برای او اتفاق افتاده است، مطابقت بیشتری دارد تا حسام‌الدین چلپی. پیش از این نیز اشاره شد که مولوی خود را صنع و عشق شمس را صانع می‌داند و در این بخش نیز به آن مطلب اشاره‌ای دوباره می‌کند:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

گفتمی از لطف تو جزوی ز صد / گر نبودی طمطراق چشم بد
لیک از چشم بد زهراب دم / زخم‌های روح‌فرسا خورده‌ام
جز به رمز ذکر حال دیگران / شرح حالت می‌نیارم در بیان
این بهانه هم ز دستان دلی‌ست / که ازو پاهای دل اندر گلی‌ست
صد دل و جان عاشق صانع شده / چشم بد یا گوش بد مانع شده
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۱۹۲-۱۸۹)

در همین دفتر از هر فرصتی برای اشاره به شمس و یادهای خوشِ با او بودن استفاده می‌کند و جانش بی‌قرارتر می‌شود:

قصهٔ دور تبسم‌های شمس / وآن عروسان چمن را لمس و طمس
حال رفت و ماند جزوت یادگار / یا ازو واپرس یا خود یاد آر
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۲۳-۱۸۲۲)

در ادامه، بار دیگر حسام‌الدین را خورشیدی می‌داند که گل‌پاره‌های منکران و حاسدان او قصد دارند خورشید وجود او را بپوشانند. علاوه بر استفاده از استعارهٔ خورشید برای حسام‌الدین، تشبیه روایت به چاه انداختن شمس توسط مریدان و فرزندش به داستان حضرت یوسف و برادران کینه‌ورز او که یوسف را به چاه انداخته بودند و بیان اینکه مولوی راز ضیاءالحق را تنها می‌تواند درون چاه بگوید، نشان می‌دهد که در اینجا نیز مخاطب اصلی مولوی شمس تبریزی است که خورشید وجود او را نمی‌توان با گل اندود:

ای ضیاءالحق حسام دین و دل / کی توان اندود خورشیدی به گل؟
قصد کردستند این گل‌پاره‌ها / که بپوشانند خورشید ترا
در دل کُه لعل‌ها دلال تست / باغ‌ها از خنده مالامال تست
محرم مردیت را کو رستمی / تا ز صد خرمن یکی جو گفتمی
چون بخواهم کز سِرت آهی کنم / چون علی سر را فرو چاهی کنم
چونک اخوان را دل کینه‌ورست / یوسفم را قعر چه اولیترست
(مولوی،۱۳۸۴: ۶/ ۲۰۱۵-۲۰۱۰)

## نتیجه‌گیری

با بررسی متن کتاب مثنوی معنوی، می‌توان گفت با تمام علاقه و احترامی که مولوی بر اساس جایگاه ویژهٔ حسام‌الدین برای او قائل بوده است، اما برای بیرون کشیدن رسولان ضمیر رازگو؛ یعنی معانی بلند مثنوی که همچون شهان، کبر و نخوتی داشته‌اند و برای بَرخوردن از رسالت‌هایشان، باید ادب‌هایشان را به‌جا آورد، مخاطبی ویژه و والا اندیشه همچون شمس لازم بوده است که او را از شور و هیجان سرشار

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

کند و به عوالم ماورایی عشق و مستی بکشاند تا تجربه‌هایی ناب و ناگفتنی را برای سعادت انسان به ارمغان آورد. از این‌رو، آنکه مثنوی را می‌توانسته است مسرح مشروح و صورت امثال آن را روح دهد، شمس تبریزی بوده است. با این حال طمطراق چشم بدِ مستمعان نامحرم و چشم‌های بدِ زهراب دمِ منکران نادم‌ساز او را از بیان این تجربه‌های آن‌جهانی برحذر می‌داشته و او که پیش از این از آشکارا سخن گفتن از معشوق، زخم‌های روح‌فرسا خوره بوده است و همچنان نیز در حسرت فهم درست از شخصیت عرفانی شمس و نوع رابطه‌اش با شمس می‌میرد، به ناچار شرح حال معشوق را در ذکر حال دیگران می‌آورد، از این‌رو با وجود اینکه لحظه‌های خوشِ همدمی با شمس و قصه‌های دور تبسم‌های شمس گاه عنانِ اختیار را از او می‌رباید و سبب می‌شود که به‌صراحت از شمس تبریزی و عشق او سخن بگوید، اما در بیشتر موارد سعی می‌کند از طریق استفاده از داستان‌های شخصیت‌های محبوب ادبی و تاریخی چون یوسف، ایاز، صدرجهان، خضر و دیگران نقد حال خود و شمس را به تصویر بکشد.

او همچنین برای در امان ماندن از فهم‌های کهنهٔ کوته‌نظر تلاش می‌کند تا با استفاده از عناوین ضیاءالحق، حسام‌الدین، سیف‌الله که در میان مریدان و معاصران او بر حسام‌الدین چلپی دلالت داشت، نقاب بر روی یار کشد تا بتواند آزادانه شرح درد اشتیاق او را بازگوید. از این‌رو می‌توان گفت حکایت عشق، معشوق و شمس تبریزی به عنوانِ کیمیای تبدیل عشق، در سراسر مثنوی به گونه‌ای در لایه‌های آشکار و پنهان آن در هم تنیده است که حتی اگر عنوان «شمسی‌نامه» را معادلی برای «حسامی‌نامه» یا مثنوی در نظر بگیریم سخنی به گزاف نگفته باشیم. این پژوهش تلاش نگارنده است که ازپسِ سال‌ها همدمی و همدلی با مثنوی و غزلیات شمس، از ظن خود یارِ او شود، شایدکه بتواند سرّی از اسرار او را بازجوید!

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

## منابع

ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، تصحیح حسین یازیجی،تهران:دنیای کتاب.
ـ سپهسالار، فریدون‌بن‌احمد، (۱۳۲۵)، رساله فریدون‌بن‌احمد سپهسالار، تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران: اقبال.
ـ سلطان ولد، (۱۳۷۶)، ولدنامه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران:موسسه نشر هما.
ـ شیمل، آن ماری، (۱۳۶۷)، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی،تهران:علمی فرهنگی.
ـ شبلی‌نعمانی، محمد، (۱۳۷۵)، زندگی‌نامه مولانا جلال‌الدین (سوانح مولاناءروم)، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: علم.
ـ شمس‌الدین تبریزی، (۱۳۸۲)، مقالات شمس تبریزی،محمدعلی موحد،تهران:خوارزمی.،
ـ زرین‌کوب،عبدالحسین، (۱۳۷۲)، پله پله تا ملاقات خدا،تهران:علمی.
ـ _____ ،(۱۳۶۸)، سرنی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی تهران: علمی.
ـ قیدی، علی و تقی پورنامداریان، (۱۳۹۵)، «حسام‌الدین چلپی: مرید مرادپرور؛ بررسی نوع رابطه حسام‌الدین چلپی و تأثیر شخصیت او بر سیر رشد مولانا»، پژوهش‌های ادب عرفانی، سال دهم، شماره دوم، پیاپی۳۱، صص۱۸-۱.
ـ محمدی، کاظم(۱۳۸۵)، حسام‌الدین، تهران: نجم کبری.
ـ محمدی‌آسیابادی، علی، (۱۳۸۷)، «مهلتی بایست تا خون شیر شد؛ تأویلی بر ابیات آغازین دفتر دوم مثنوی»، مطالعات عرفانی،شماره هشتم،صص۱۸۲-۱۵۷.
ـ موذنی، علی‌محمد، (۱۳۷۹)، «شورانگیزی در مثنوی مولوی»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، صص۳۲۲-۳۰۷.
ـ مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۴)، مثنوی معنوی، براساس نسخه قونیه، تصحیح و مقدمه قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.
ـ _____، (۱۳۷۴)، کلیات دیوان شمس،تهران:ربیع.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

# مأخذ اشعار *مقالات* شمس تبریزی

علی برادران راد[1]

**چکیده**

ارمغان دیدار شمس و مولانا منجر به بیرون آمدن آفتاب از پشت ابر شد. این دیدار، که مولانا را آشفته کرد؛ شمس را نیز آشکار کرده و سخن و اندیشه‌اش را به صورت‌های مختلف ماندگار کرد و مجموعه‌ای از گفتار شمس تبریزی را به صورت گسسته و پراکنده در اختیار ما قرار دارد؛ این مجموعه که توسط استاد دکتر محمدعلی موحد تصحیح شده *مقالات* شمس نام دارد. شمس، همواره سخنش را با ابیاتی می‌آراید و همچون عرفا و صوفیان، این بیت‌ها نشان از عمق دانش او دارد.

در مجموع ۲۳۵ بیت در *مقالات* شمس مشاهده می‌شود و شناخت مأخذ این ابیات، پنجرهٔ تازه‌ای را برای شناخت بهتر شمس به روی ما می‌گشاید. این پژوهش نشان می‌دهد شمس تبریزی پس از مولوی، از ابیات سنایی بیشترین بهره را جسته است. همچنین طیف گسترده‌ای از سخن عرفا و صوفیان را در کلام او می‌توان مشاهده کرد. به عبارتی اطلاعات ما از شمس تبریزی با بکار بردن سخن این بزرگان بر ما آشکارتر شده و نگاه ما را نسبت به عمق دانش او گسترده‌تر می‌سازد.

**کلید واژگان:** شمس تبریزی، سنایی، رباعیات، ابیات متفرقه.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

۱. پژوهشگر

## مقدمه

مجموعه سخنان شمس تبریزی که امروزه در کتاب ارزندهٔ *مقالات* شمس به تصحیح استاد فرهیخته، دکتر موحد در دسترس است؛ شامل جملات و سخنان پراکنده از شمس تبریز است که در بازه‌های زمانی مختلفی، هنگام حضور او در قونیه ثبت شده است.

با توجه به نظر استاد دکتر موحد، بخشی از این نوشته در زمان حضور وی و بخشی پس از غیبت و رفتن او از قونیه ثبت و حفظ شده است. شمس در این جملات، گاه با اشاره به حدیثی، آیه‌ای و بیتی، به شرح عارفانهٔ نظر خویش می‌پردازد. در این پراکنده گفتار، ۲۳۵ بیت آمده است. بررسی مآخذ این ابیات نشان داد که ۹۳ بیت از این مجموع، مربوط به مولاناست؛ به عبارتی ۳۹٪ از ابیاتی که شمس در سخن خویش آورده است به رباعیات، غزلیات و مجالس سبعهٔ مولوی مربوط است و بازگو کنندهٔ ارتباط مؤثر و مستقیم بین او و مولاناست. تأثیر دوسویه و ارزشمندی که موجب باروری درخت جان مولوی شد از یک سو و از سوی دیگر شهری که به واسطهٔ مولانا دامنش را گرفت و عسل طلایی کلام و اندیشهٔ مولانا در دل آفتاب چنان نشست که با رباعی و غزلیات مولانا سخنانش را می‌آراست. بررسی و جستجو برای مشاهدهٔ مأخذ اشعار دیگر نیز، جهان تازه و دیدنی را به روی ما می‌گشاید. پس از مولوی، بیت‌های دیگر را می‌توان به دو گروه بزرگ تقسیم کرد:

## ابیات سنایی

با توجه به سخنان شمس، نگاه وی به سنایی، بسیار متفاوت است. وی در قونیه می‌دید که مولانا به واسطهٔ سیدبرهان، به سنایی علاقمند است. در مقالات دربارهٔ سیدبرهان‌الدّین محقق ترمذی می‌آورد: «این سخن سیّد است، او مرید خاص سنائی بود. سنائی شیخ او بود» (۱۳۹۶: ۲/ ۶۷). محمّدی در بررسی نظر شمس و سنایی می‌نویسد:

> دست کم ۳۰ بار از نام و شعر سنائی، در متن *مقالات* یاد شده است. از این مقدار حدود ۳۳ درصدش جایی‌ست که به سنایی تاخته، حدود ۳۳ درصد دیگر نیز به گونه‌ای نامحسوس میان مضمون سخن خویش و مضمون سخن سنائی تناسب دیده و سخن خویش را با سخن او، مقبول‌تر گردانیده و حدود ۲۰درصد باقی مانده، آنجاست که به ناچار سخن سنائی را تأیید کرده است (محمدی، ۱۳۹۶: ۱۱۵)

امّا مولانا دربارهٔ سنایی نظری مثبت و کلام و اندیشهٔ او را در راستای نظر خود می‌داند: «هر که سخنان سنایی را به جِدّ تمام مطالعه کند بر سر سنای سخنان ما واقف شود» (افلاکی، ۱۳۹۶: ۲۲۰). «و هر که بر دقایق و نکات کلمات حکیم سنایی مطلع گردد، از حقایق و اشارات مندرجه در عبارات ما بر خوردار آید» (ثواقب‌المناقب اولیاءالله،۱۳۹۰: ۲۰۷).

بررسی ابیات مشترک بین سنایی و شمس در جدول شماره یک مشاهده می‌شود. مطابق بررسی‌های انجام شده ۲۵ بیت از مجموع ۲۳۵ بیت، مربوط به سنایی است. آنچه اهمیت به‌سزایی دارد، شناخت عمیق شمس از آثار سنایی را نشان می‌دهد به‌طوری که از ابیات برمی‌آید، شمس، کتاب‌های *سیرالعباد*،

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

*حدیقه‌الحقیقه* و *دیوان سنایی* را بررسی و مطالعه کرده است.

جدول شماره –۱ ابیات مشترک بین سنایی و *مقالات* شمس تبریزی

| ردیف | مقالات شمس | سنایی | دیوان اشعار |
|---|---|---|---|
| ۱ | عاشقانت بـر تو تحفع اگـر جـان آرنـد به سر تو که همه زیرع کرمان آرند (ج۱: ۶۷) | عاشقانت سوی تو تحفه اگر جان آرند به سر تو که همی زیره به کرمان آرند | قصیدهٔ شمارهٔ ۵۱ – در استغنای معشوق طناز و وفای عاشق |
| ۲ | به هر چه از اولیا گفتند ارزقنی ووفقنی به هر چه از انبیا گفتند آمنا و صدقنا (ج۱: ۹۰) | به هرچ از اولیا گویند «رزقنی» و «وفقنی» به هرچ از انبیا گویند «آمنا» و «صدقنا» | قصیدهٔ شمارهٔ ۷ – در مقام اهل توحید |
| ۳ | جز به دست و دل محمد نیست حـل و عـقـد خـزانـه اسرار (ج۱: ۹۴) | جز به دست و دل محمد نیست حـل و عـقـد خـزانـه اسرار | قصیدهٔ شمارهٔ ۷۵ – موعظه و نصیحت در اجتناب از زخارف دنیا |
| ۴ | عروس حضرت قرآن نقاب آنگه براندازد که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا (ج۱: ۱۴۷) | عروس حضرت قرآن نقاب آن گه براندازد که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا | قصیدهٔ شمارهٔ ۷ – در مقام اهل توحید |
| ۵ | تسبیح و دین صومعه آمد نظام زهد زنار و کفر و میکده آمد قوام عشق (ج۱: ۱۶۰) | تسبیح و دین و صومعه آمد نظام زهد زنار و کفر و میـکده آمد نظام عشق | غزل شمارهٔ ۲۱۴ |
| ۶ | دانـد آنـکش دلـی خـردمندست که از این بانگ تا بدان چندست (ج۱: ۱۷۳) | دانـد آنکش دلـی خـردمندست که از این بانگ تا بدان چندست | حدیقهٔ‌الحقیقه و شریعهٔ الطریقه، الباب السّادس فی ذکر نفس الکلّی و احواله |
| ۷ | ای قوم از این سرای حوادث گذر کنید (ج۱: ۱۸۸) | ای قوم ازین سرای حوادث گذر کنید خیزید و سوی عالـم علوی سفر کنید | ترجیعات–شمارهٔ ۲ – ترجیع در مصیبت ضیاء الدین محمد مشهور به سیف‌المناظرین |
| ۸ | مردانه و مردرنگ باید بودن ور نه هزار ننگ باید بـودن (ج۱: ۱۸۹) | انـدر دریا نـهنگ باید بـودن واندر صحرا پلنگ باید بودن مردانه و مرد رنگ باید بودن ورنه به هزار ننگ باید بودن | رباعی شمارهٔ ۳۰۸ |

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

| ردیف | مقالات شمس | سنایی | دیوان اشعار |
|---|---|---|---|
| ۹ | سال‌ها باید که تا یک سنگ اصلی ز آفتاب<br>لعل گـردد در بدخشان یا عقیق انـدر یمن<br>ماه‌ها باید کـه تا یک پنـبه دانه زیر خاک<br>ستر گـردد عورتـی را یا شهیـدی را کفن<br>(ج۱: ۱۹۵) | سال‌ها باید کـه تا یک سنگ اصلی ز آفتـاب<br>لعل گـــردد در بدخشان یـــا عقیق اندر یـمن<br>ماه‌ها باید که تا یک پنبه دانه ز آب و خاک<br>شاهدی را حلـــه گردد یا شهیـدی را کفـن | قصیدهٔ شمارهٔ ۱۳۴ |
| ۱۰ | باش وقت معاشرت با خلق<br>همچو حلم خدای بد بردار<br>(ج۱: ۲۵۰) | باش وقـــت معاشرت با خلـــق<br>همـــچو عفو خـــدای پـــذرفتار<br>هر چه نز راه دین خوری و بری<br>در شمـــارت کننـــد روز شـــمار | قصیدهٔ شمارهٔ ۷۵ – موعظه و نصیحت در اجتناب از زخارف دنیا |
| ۱۱ | ای هواهای تو هوا انگیز<br>وی خـدایان تو خدا آزار<br>(ج۱: ۲۷۴) | ای هواهای تو هوا انگـیز<br>وی خدایان تو خدای آزار | قصیدهٔ شمارهٔ ۷۵ – موعظه و نصیحت در اجتناب از زخارف دنیا |
| ۱۲ | در میـان گـردنانی ایـن کلاه از سر بنه<br>تا ازین میدان مردان بو که سر بیرون بـری<br>ورنـه در ره سرفـرازانند، کـز تیغ اجـل<br>هم کلاه از سرت بربایند و هم سر بر سری<br>(ج۱: ۲۹۸) | در مـــیان گـــردنان آیی کلاه از سـر بـنه<br>تا ازین میدان مردان بو که سر بیرون بری<br>ور نـــه در ره سرفرازاننـــد کـــز تیغ اجـل<br>هم کلاه از سرت بربایند هم سر بـر سری | قصیدهٔ شمارهٔ ۱۸۵ – این قصیدهٔ غرا از زادهٔ سرخس است |
| ۱۳ | اندرین ره صد هزار ابلیس آدم روی هست<br>تا هر آدم روی ر ا زنهـار کادم نشمری<br>(ج۱: ۳۰۹) | اندرین ره صد هزار ابلیس آدم روی هست<br>تـا هـر آدم روی را زنهـار کـــدم نشمری | قصیدهٔ شمارهٔ ۱۸۵ – این قصیدهٔ غرا از زادهٔ سرخس است |
| ۱۴ | شرم نایـد مـرا شما را زین سگان پـر فساد<br>ننگ ناید مـر شما را زیـن خران بـی‌فسار<br>آن یکی گو زین دین و کفر را زو رنگ و بـو<br>وآن دگر گو فخر ملک و ملک را زو<br>ننگ و عار<br>(ج۲: ۲۵) | ننگ ناید مر شما را زیـــن سگان پر فساد<br>دل نگیـرد مـر شما را زیـن خزان بی‌فسار<br>این یکی گه زین دین و کفر را زو رنگ و بوی<br>و آن دگر گه فخر ملک و ملک را زو<br>ننگ و عار | قصیدهٔ شمارهٔ ۷۱ – موعظه در اجتناب از غرور و کبر و حرص |
| ۱۵ | ای سنایی، دم دریـن عالم قلندروار زن<br>خاک در چشم همه پاکان دعوی دار زن<br>(ج۲: ۱۴۰) | ای سنایـی دم درین عالم قلندروار زن<br>خاک در چشم هوسناکان دعوی‌دار زن | ترکیبات– شمارهٔ ۴ – در مدح عمادالدین سیف‌الحق ابوالمفاخر محمدبن‌منصور |
| ۱۶ | ای گلوی تو بریده هم گلو یک ره بپرس<br>کای گلو یک ره بگو با ما تو آیا خنجری<br>(ج۲: ۲۰۸) | ای گلوی تـو بریده از گلو یـک ره بپرس<br>کای گلو با من بگو تو خنجری یا حنجری | قصیدهٔ شمارهٔ ۱۸۵ – این قصیدهٔ غرا از زادهٔ سرخس است |

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

| ردیف | مقالات شمس | سنایی | دیوان اشعار |
|---|---|---|---|
| | هـر کش امروز قبله مطبخ شد دان که فرداش جای دوزخ شد (ج۲: ۲۰۸) | هرکش امروز قبله مطبخ شد دانکه فرداش جای دوزخ شد | حدیقهٔ الحقیقهٔ و شریعهٔ الطریقهٔ سنایی،الباب السادس،اندر نکوهش شکم خواری و بسیار خوردن |
| | هر که را عون حق حصار بود عنـکـبـوتـش پـرده‌دار بـود (ج۲: ۳۰۰) | هرکه را عون حق حصار شود عنکبــوتیش پـرده‌دار شـود | حدیقهٔ الحقیقه و شریعهٔ الطریقه، الباب الاوّل:در توحید باری تعالی–فی‌الحفظ والمراقبهٔ |
| | کـوه اگـر پـر زمار شد مشکوه سنگ تریاق هشت هم در کوه (ج۲: ۲۸۵) | کـوه اگر پـر ز مـار شـد مشکـوه سنگ و تریاک هست هم در کوه | حدیقهٔ الحقیقه و شریعهٔ الطریقه، الباب الاوّل:در توحید باری تعالی–التمثیل لقوم ینظرون بعین الاحوال «مُناظِرَةُ الوَلَدِ مَعَ الوالِد» |
| | بط کشتی طلب شگفت بود (ج۲: ۲۶۹) | گرچه نو خیز و نو گرفت بود بط کشتی طلب شگفت بـود | حدیقهٔ الحقیقه و شریعهٔ الطریقه، الباب الاوّل: در توحید باری تعالی–فی‌الاخلاص والمخلصون علی خطر عظیم |
| | بینش دیدم ز قطره و ژالـه من در او سامری و گوساله (ج۱: ۳۱۳) | بینش دیدم ز قطره و ژالـه من در او سامری و گوساله | سنایی، سیرالعباد (برگفته: تعلیقات مقالات شمس، تصحیح موحد) |
| | چـون علـی از نبـی دلیـر شدم همچو خصمش ز خاک سیر شدم (ج۱: ۳۱۳) | چـون عـلـی از نـبـی دلیـر شدم همچو خصمش ز خاک سیر شدم | سنایی، سیرالعباد برگفته: تعلیقات مقالات شمس، تصحیح موحد |

## ابیات با مأخذ متفرقه

بخش بزرگی از ابیاتی که شمس در سخن خویش ذکر کرده است، مطابق جدول شماره ۲ مربوط به عرفا و صوفیان متعدد است.

| | | |
|---|---|---|
| مقالات شمس (ج۱: ۷۷) | العقل عقیلهٔ الرجال | والعشق محلل العقال |
| | العقل یقول لاتبالغ | والعشق یقول لاتبالی |
| جوامع الکلم ص ۲۸۱( برگرفته از: سنایی، مجدود بن آدم، مکاتیب سنایی، به کوشش احمد، نذیر، هند، نشر دانشگاه علیگره، ص ۳۳۲) | العقل عقیلهٔ الرجال | والعشق محالهٔ العقال |
| | والعقل یقول لاتخاطر | والعشق یقول لاتبال |
| مقالات شمس (ج۱: ۸۱) | به نزد عقل هر داننده‌ای هست | که با گردنده گرداننده‌ای هست |

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

| | | |
|---|---|---|
| نظامی (۵۳۷ – ۶۰۸ ه.ق.)، خسرو شیرین، در استدلال نظر و توفیق شناخت؛ مثنوی دفتر اول ۲۴۳۷ | بلی در طبع هر داننده‌ای هست | که با گردنده گرداننده‌ای هست |
| مقالات شمس (ج۱: ۸۹) | خیالک فی الکری یوما اتانا | و من سلسال وصللک قد سقانا |
| | و بات معانقی لیلا طویلا | فلما بان وجه الصبح بانا |
| علی بن الحسن بن علی بن أبی الطیب الباخرزی، أبو الحسن، (متوفای ۴۶۷ ه.ق.) دمیه القصر وعصره اهل العصر، الجزء۱،ص ۵۱۳؛ ظهیری سمرقندی (متوفی حدود سال ۶۰۰ ه.ق)، سنباد نامه، ۱۳۸۱: ۱۳۶ | خیالک فی الکری وهنا اتانا | و من سلسال ریقک قد سقانا |
| مقالات شمس (ج۱: ۱۰۰) | و عین الرضا عن کل عیب کلیله | سوی ان عین السخط تبدی المساویا |
| آثار الباقیه، ابوریحان بیرونی (۳۵۲ – ۴۲۷ خورشیدی)، محمدبن‌احمد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶، ۶۱ | و عین الرضا عن کل عیب کلیله | سوی ان عین السخط تبدی المساویا |
| مقالات شمس (ج۱: ۱۵۳) | اذا رایت نیوب اللیث بارزه | فلاتظنن ان اللیث متبسم |
| أبو الطیب المتنبی (۳۵۴–۳۰۳ ه.ق) | إذا رأیت نیوب اللیث بارزۀ | فلا تظُنن أن اللیث یبتسمُ |
| مقالات شمس (ج۱: ۱۷۰) | احب لحبها السودان حتی | احب لحبها سود الکلاب |
| از مقاله: عین‌القضات (۵۲۵ ـ ۴۹۲ هجری)، دکتر سعید واعظ، ابیات عربی در نامه‌های عین‌القضات، ص ۵۴ | احب لحبها السودان حتی | احب لحبها سود الکلاب |
| مقالات شمس (ج۱: ۱۳۳) | عجبا للمحب کیف ینام | |
| الرسالۀ القشیریۀ، عبدالکریم قشیری (متوفای ۴۶۵ ه.ق) ج۲: ۵۶۱ | عجبا للمحب کیف ینام | کل نوم علی المحب حرام |
| مقالات شمس (ج۱: ۹۶) | اذا صفا لک من زمانک واحد | |
| عوارف‌المعارف، سهروردی (برگرفته از بخش تعلقات مقالات شمس، موحد ج۱: ۴۲۴)؛ کشکول شیخ بهایی، محمد بن حسین، ج ۱، مترجم مردوخی، محمد قسیم، اثیم سنندجی، فضل‌الله بن احمد بیک، بدراوی، علی، زین‌العابدینی، محسن، زاغیان، ناشر صبح پیروزی، قم، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۰۱۹ | ذهب الوفاء من الذین عهدتهم<br>و اذا صفا لک من زمانک واحد | لم یبق الا شامت او حاسد<br>فهو المراد و این ذالک الواحد |
| مقالات شمس (ج۱: ۱۷۰) | فلما اضاء الصبح جمع بیننا | و ای نعیم لاینوره الدهر[1] |

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

| | | |
|---|---|---|
| عطارنیشابوری، تذکرة الأولیاء (–۵۴۰ ۶۱۸ ه.ق) – ذکر شیخ ابوعلی دقاق رحمةالله علیه | | و یک روز می‌گفته است اگر فردا مرا به دوزخ فرستند کفارم سرزنش کنند که ای شیخ چه فرقست میان ما و تو من گویم جوانمردی باید آخر مرا روز بازاری بوده باشد و لکن سنت خدا اینست<br>فلما اضاء الصبح فرق بیننا<br>وای نعیم لایکدره الدهر |
| مقالات شمس (ج۱: ۱۹۷) | خویی که فرو شده ست با شیر | با جان مگر از جسد برآید |
| سعدی (۶۰۶ ـ ۶۹۰ هجری قمری)، دیوان اشعار، غزل ۳۰۴ | با جان من از جسد برآید | خویی که فرو شده ست با شیر |
| مقالات شمس (ج۱: ۲۰۶) | تصاممت اذ نطقت ظبیهٔ | تصید الاسود بالحاظها |
| | و ما بی وقر ولکننی | ادرت اعادهٔ الفاظها |
| قاضی عضدالدین عبدالرحمن بن رکن‌الدین احمد بن عبدالغفار ایجی شیرازی شافعی (متوفای ۷۶۰ ه.ق.) | تصاممت اذ نطقت ظبیهٔ | تصید الاسود بالحاظها |
| | و ما بی وقر ولکننی | ادرت اعادهٔ الفاظها |
| مقالات شمس (ج۱: ۲۰۷) | اذا کنت لابد نستترب | فمن اعظم التل فاستترب |
| فاکههٔ الخلفاء و مفاکههٔ الظرفاء – ابن عرب شاه، احمد بن محمد (۸۵۴–۷۹۱ ه.ق.)، دالافاق العربیه، نشر قاهره، مصر، ص ۱۹۰ | إذا کنت لا بدّ مستترباً | فمن أعظم التل فاستترب |
| مقالات شمس (ج۱: ۲۱۰) | در کوی تو عاشقان فرایند و روند | خون جگر از دیده گشایند و روند |
| | من در تو چو خاک مادام مقیم | ورنه دگران جو باد آیند و روند |
| عراقی (متوفای ۶۸۸ه.ق)، دیوان اشعار، رباعی شمارهٔ ۶۷ | در کوی تو عاشقان درآیند و روند | خون جگر از دیده گشایند و روند |
| | ما بر در تو چو خاک مانديم مقیم | ورنه دگران چو باد آیند و روند |
| مقالات شمس (ج۱: ۲۲۷) | تا بدانجا رسید دانش من | که بدانسته ام که نادانم |
| ابوشکور بلخی، (زادهٔ نزدیک به ۳۰۰ هجری) (برگرفته از قابوس‌نامه، عنصر المعالی، ص ۳۹) | بدانجا رسید دانش من | که بدانم همی که نادانم |
| مقالات شمس (ج۱: ۲۲۷) | باز آی کز آنچه بودی افزون باشی | ور تا به کنون نبودی اکنون باشی |
| | آنی که به وقت جنگ جانی و جهانی | بنگر که به وقت آشتی چون باشی |

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

| | |
|---|---|
| نجم‌الدین رازی (۶۵۴–۵۷۳ ه.ق.)، مرصادالعباد، ۱۳۵۲: ۱۰۴ | چون آدم را سر بدین وحشت سرای در دادند، از یار و پیوند جدا کرده، چون بر این قاعده روزی چند سرگردان بگشت، فریاد رسی ندید... دیگر باره گلیم درد برانداخت. ربنا ظلمنا آغاز نهاد... در این تضرع و زاری آدم را به روایتی مدت چهارصد سال سرگشته و دیده به خون دل آغشته بگذاشتند...چون زاری آدم از حد بگذشت و سخن بدین سرحد رسید، آفتاب اقبال طلوع کرد و شب دیجور ادبار فراق را صبح صادق سعادت وصال بدمید و از الطاف ربوبیت به عبودیت آدم خطاب رسید:<br>بـاز آی کـز آنچه بـودی افـزون باشی ور تا به کنون نبودی اکنون باشی<br>اکنون که به وقت جنگ جانی و جهان بنگر که به وقت آشتی چون باشی<br>بفرمود تا به بدل آوازهٔ «و عصی آدم ربهٔ فغوی» منادی «ان الله اصطفی آدم» به عالم برآمد |
| مقالات شمس (ج۱: ۲۴۷) | غم با لطف تو شادمانی گردد عمر از نظر تو جاودانی گردد<br>گر باد به دوزخ برد از کوی تو خاک آتش همه آب زندگانی گردد |
| مهستی گنجوی (–۴۹۰ ۵۷۷ه.ق)، رباعی شمارهٔ ۵۱ ؛ باباافضل کاشانی (متوفی ۶۶۷ هـ ق)، رباعی شمارهٔ ۵۲ | غم با لطف تو شادمانی گردد عمر از نظر تو جاودانی گردد<br>گر باد به دوزخ برد از کوی تو خاک آتش همه آب زندگانی گردد |
| ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰–۳۵۷ق)، رباعی شمارهٔ ۱۹۴ | دل از نظر تو جاودانی گردد غم با الم تو شادمانی گردد<br>گر باد به دوزخ برد از کوی تو خاک آتش همه آب زندگانی گردد |
| مقالات شمس (ج۱: ۲۴۷) | عشق ار چه بلای روزگارست، خوش است<br>وین باده اگـر چـه پـر خمار است، خوش است<br>ورزیدن عشق اگر چه کاری صعب است<br>چون با تو نگاری سرو کاری است، خوش است |
| سیف الدین باخرزی( ۵۸۶–۶۵۹ ه ق) | عشق ار چه بلای روزگارست، خوش است<br>ویـن باده اگـر چه پر خمار است، خوش است<br>ورزیدن عشق اگر چه کاری صعب است<br>چون با تو نگاری سرو کاری است، خوش است |
| مقالات شمس (ج۱: ۲۴۷) | ولیکن بکت قبلی فهیج لی البکا بکاها فقلت الفضل للمتقدم<br>فلو قبل مبکاها بکیت صبابهٔ بسعدی شقیت النفس قبل التندم |
| شعر مشهور«عدی بن رقاع العاملی» است (الحیوان جاحظ ج ۳ ص ۶۴) | و لکن بکت قبلی فهیج لی البکا بکاها فقلت الفضل للمتقدِّم<br>فلو قبل مبکاها بکیت صبابهٔ لسعدی شفیت النَّفس قبل التندُّم |
| مقالات شمس (ج۱: ۲۵۲) | جانا جانا دل من این کی پنداشت کز وصل توام امید بر باید داشت<br>فارغ بدم از غصه فلک نپسندید خوش بود مرا با تو زمانه نگذاشت |

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

| | |
|---|---|
| تاج‌الدین اسماعیل باخرزی (قرن شش هجری) (برگرفته از: لباب الالبابِ عوفی، ج۲: ۱۵۸) | چاکر چو همه نقش خیال تو نگاشت این فرقت دردناک را چشم نداشت<br>آسوده بُدم با تو، فلک نپسندید خوش بود مرا با تو، زمانه نگذاشت |
| مقالات شمس (ج۱: ۲۵۲) | گر توانی ای صبا بگذر شبی در کوی او<br>ور دلـت خواهد ببر از من پیامی سوی او |
| | گر دلم را بینی آنجا گو حرامت باد وصل<br>من چنین محروم و تو پیوسته همزانوی او |
| | چون رسی آنجا هلا آهسته باش و دم مزن<br>تا نیاشوبـد بنـا گـه جعـدی از گیسوی او |
| شرف‌الدین شفرهٔ اصفهانی ۵۳۴ – ۶۲۷ ه.ق.) (برگرفته از مقاله: شرف‌الدین شفره، اسماعیل صفا، آینده جلد هشتم؛ سعید نفیسی، جستجو در احوال و آثار عطار، ص ۳؛ هدایت، رضاقلی بن محمد، مجمع الفصحاء، ج۲، ص۸۰۰.) | گر توانی ای صبا بگذر شبی در کوی او<br>ور دلت خواهد ببر از ما پیامی سوی او |
| | حلقهٔ زلفش مجنبان جزء به انگشت ادب<br>هان و هان ترکی مکن با طره هندی او |
| | آن زمان کآنجا رسی آهسته باش و دم مزن<br>تا نشورد خواب خوش بر نرگس جادوی او |
| | دست سیمینش بگیر و عهد با و او تازه کن<br>ای که جان بردی زدشت ساعد و بازوی او |
| | گر همی خواهی که بر سرو بلند او رسی<br>نردبانـی عنبریـن سـاز از شکنج مـوی او |
| | گر دلم را بینی آنجا گو حرامت باد وصل<br>من چنین محروم و تو همواره همزانوی او |
| | نرم نرم آن سنبل مشکین برانداز از گلش<br>ورگـمان بد نـداری بوسه زن بـر روی او |
| | نی خطا گفتم من این طاقت ندارم زینهار<br>گـر رسول خاص مائی تیز منگر سوی او |
| | یک سفر کن یک سحر از بهر مشتاقان او<br>پس رهـا وردی بیاور هـم زخاک کوی او |
| | ما نداریم از لب نوشش امید پاسخی<br>یـک اشارت بس بود مـا را از آن ابروی او |
| مقالات شمس (ج۱: ۲۶۶) | سوف تری اذا انجلی الغبار افرس تحتک ام حمار |
| رشیدالدین میبدی، کشف الاسرار و عدهٔ الابرار (نگارش ۵۲۰ ه.ق.)، ۷۵ – سورهٔ القیمهٔ– مکیهٔ | سوف تری اذا انجلی الغبار افرس تحتک ام حمار |
| مقالات شمس (ج۱: ۳۰۶) | نه خادم کس بود نه مخدوم کسی انصاف بده که خوش جهانی دارد |

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

| | | |
|---|---|---|
| خیام (۵۱۰–۴۲۷ ه.ق.)، رباعی شماره ۷۷ | در دهر هر آن که نیم نانی دارد | از بهر نشست آشیانی دارد |
| | نه خادم کس بود نه مخدوم کسی | گو شاد بزی که خوش جهانی دارد |
| مقالات شمس (ج۱: ۳۰۶) | تا در نرسد وعده هر کار که هست | سودی نکند یاری هر یار که هست |
| | تقدیر به هر قضای ناچار که هست | در خواب کند هر دل بیدار که هست |
| ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰–۳۵۷ق)، رباعی شمارهٔ ۱۲۷ | تا در نرسد وعدهٔ هر کار که هست | سودی ندهد یاری هر یار که هست |
| | تا زحمت سرمای زمستان نکشد | پر گل نشود دامن هر خار که هست |
| مقالات شمس (ج۱: ۳۱۴) | سخن کان از سر اندیشه ناید | نبشتن را و گفتن را نشاید |
| نظامی (۵۳۷ – ۶۰۸ ه.ق.)، خمسه، خسرو و شیرین–بخش ۱۱ – در پژوهش این کتاب | سخن کان از سر اندیشه ناید | نبشتن را و گفتن را نشاید |
| مقالات شمس (ج۲: ۱۱)[۲] | استاد تو عشق است بدآنجا چو رسی | او خود به زبان حال گوید چون کن |
| شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی (۵۷۷–۵۴۹ ه.ق)، رساله فی حقیقه العشق،فصل ۹؛ اثیر الدّین آخسیکتی، ص ۴۸۰ | از ناز بکاه و در نیاز افزون کن | سودای میان تهی ز سر بیرون کن |
| | استاد تو عشق است، چو آنجا برسی | او خود به زبان حال گوید چون کن |
| مقالات شمس (ج۲: ۱۷) | ملکی است محنت تو و خلقی است منتظر<br>این کار دولت است کنون تا که را رسد | |
| | بیگانه گر هزار بود و آشنا یکی | تیر بلا دوست به آن آشنا رسد |
| بدیع‌الزمان عبدالواسع بن عبدالجامع غرجستانی جَبَلی (متوفای ۵۵۵) | ملکی است محنت تو و خلقی است منتظر<br>ایـن کار دولتست کنـون تـا کـرا رسـد | |
| | بیگانه ار هزار بود آشنا یکی | تیرت به اتفاق بدان آشنا رسد |
| مقالات شمس (ج۲: ۲۵) | میان عالم و جاهل تفاوت این قدر است<br>که آن کشیده عنانست و این گسسته مهار | |
| ظهیر فاریابی (۵۵۰ – ۵۹۸ ه.ق)، قصاید، شمارهٔ ۳۴ | میان عالم و جاهل تفاوت اینقدر است<br>که این کشیده عنان باشد آن گسسته مهار | |
| مقالات شمس (ج۲: ۳۰) | کسی کش گل نسازد خار سازد | که را منبر نسازد دار سازد |
| | پروانهٔ شمع را همین کار افتاد | کاو در پی نور رفت و در نار افتاد |
| فخرالدین اسعد گرگانی (–۴۳۲ ۴۴۶ه.ق)، ویس و رامین–رسیدن رامین به مرو نزد ویس | کسی کش گل نسازد خار سازد | که را منبر نسازد دار سازد |
| مقالات شمس (ج۲: ۴۳) | از احمد تا احد بسی نیست | میمی به جهان حجاب معنی ست |
| | آن میم جهان شمر چو برخاست | احمد به صفت احد بود راست |

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

| | | |
|---|---|---|
| خاقانی شروانی، افضل‌الدین(۵۲۰ قمری در شَروان – ۵۹۵ قمری در تبریز) (۲۵۳۷)، مثنوی تحفهٔ العراقین ، اهتمام یحیی قریب، ج ۲، تهران، انتشارات کتاب‌های‌جیبی | از احمد تا احد بسی نیست | میمی به میان حجاب معنی است |
| | آن میم جهان شمر چو برخاست | احمد به حساب احد بود راست |
| مقالات شمس (ج۲: ۷۰) | بازگشتم زآنچه گفتم زآنکه نیست | در سخن معنی و در معنی سخن |
| جامی، عبدالرحمن نورالدّین عبد الرّحمن بن احمد بن محمد (–۸۱۷ ۸۹۸ق)، هفت اورنگ، سبحةالابرار– بخش ۱۲۵ – حکایت حکیم سنایی رحمه الله که در وقت وفات این بیت می‌خواند | بازگشتم از سخن زیرا که نیست | در سخن معنی و در معنی سخن |
| مقالات شمس (ج۲: ۸۰) | و اروحنا فی وحشهٔ من جسومنا | و حال دنیانا اذی و وبال |
| کشکول شیخ بهایی، محمد بن حسین، ج ۱، مترجم مردوخی، محمد قسیم، اثیم سنندجی، فضل الله بن احمد بیک، بدراوی، علی، زین العابدینی، محسن، زاغیان، ناشر صبح پیروزی، قم ، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳ | فخرالدین محمد رازی معروف به امام فخر رازی، پس از گذاری در زندگی خود به اوان پیری رسیده بود، روزی فهمید که یکی از مسایلی که مدت‌ها برای او یقینی بوده، غبار بطلان نشسته و بخود گفت: نکند که دیگر مسایل علمی متقن هم همین گونه باشد. پس گریست و از گذشته خود و آنچه جمع آورده اظهار تاسف کرد و این ابیات را سرود:<br>نهـایهٔ اقـدام العـقـول عـقـال و أکـثر سعـی العاملین ضـلال<br>و أرواحنا فی وحشهٔ مـن جسومنا و حـاصل دنیانا أذی و وبـال<br>و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوی أن جمعنا فیه قیل و قالوا | |
| مقالات شمس (ج۲: ۱۲۰) | در عشق تو کس پای ندارد جز من | در شوره کسی تخم نکارد جز من |
| | با دشمن و با دوست بدت می‌گویم | تا هیچ کست دوست ندارد جز من |
| عنصری بلخی، ابوالقاسم حسن‌بن احمد عنصری بلخی (۴۳۱–۳۵۰ ه.ق.)، رباعی شمارهٔ ۵۰ | در عشق تو پای کس ندارد جز من | در شوره کسی تخم نکارد جز من |
| | با دشمن و با دوست بدت می‌گویم | تا هیچ کست دوست ندارد جز من |
| مقالات شمس (ج۲: ۱۲۳) | مر لیلی را ز حال مجنون چه خبر | مجنون داند که حال مجنون چون است |
| رودکی، ابوعبدالله جعفر بن محمد (متوفای ۳۲۰ ه.ق)، رباعی شمارهٔ ۳ | جایی که گذرگاه دل محزونست | آن جا دو هزار نیزه بالا خونست |
| | لیلی صفتان ز حال ما بی‌خبرند | مجنون داند که حال مجنون چونست؟ |
| مقالات شمس (ج۲: ۱۶۴) | بسا معشوق کآمد مست بر در | سبل در دیده بود و خواب در سر |
| نظامی (–۵۳۷ ۶۰۸ ه.ق.)، خسرو و شیرین، دیدن خسرو شیرین را در چشمه‌سار | بسا معشوق کآمد مست مبرور | سبل در دیده باشد خواب در سر |
| مقالات شمس (ج۲: ۲۰۹) | فیا اهل لیلی کثرلله فیکم | من امثال لیلی کی تجودوا بها لیا |

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

| | | |
|---|---|---|
| این بیت بنا بر الموسوعه از ابنمیّاده، از مخضرمین دورهٔ اموی و عباسی، (۷۶۶ م) است | فَیا اَهلَ لَیلَی کَثَّرَاللهُ فیکُم | مِن امثالِ لَیلَی کَی تَجودوا بها لیا |
| مقالات شمس (ج۱: ۲۲۱) | شکوت الی و کیع سوء حفظ | فاومی لی الی ترک المعاصی |
| | فان العلم فضل من اله | و فضل الله لایعطی لعاصی |
| ابنُ أبی الحَدید، شرح نهج البلاغهٔ، ۱۹ /۱۸۲؛ شهید ثانی (شهادت ۹۶۶ق) مُنْیهُ المُرید فی أدَبِ المُفیدِ وَ المُسْتَفید، ص۲۲۵ | شَکَوتُ إلی وکیعٍ سُوءَ حفظی | فأرشَدَنی إلی ترک المَعاصی |
| | و قالَ لأنّ حِفظَ العِلمِ فَضلٌ | و فَضلُ اللّهِ لا یُوتیهِ عاصی |
| مقالات شمس (ج۱: ۳۱۹) | قد استوی بشر علی العراق | من غیر سیف و دم مهراق |
| عمادالدین اسماعیل بن کثیر دمشقی (۷۰۱ ـ ۷۷۴ ه.ق)، البدایهٔ و النهایهٔ لابن کثیر، ج ۹، ص ۷؛ اِبن منظور جمال الدین ابوالفضل محمدبن مکرم بن علی الانصاری الخزرجی الافریقی المصری (زاده ۶۳۰ (قمری)، لسان العرب، ۱۴۰۵، نشر أدب الحوزهٔ، بی‌جا، ۱۴: ۴۱۴؛ زحیلی، وهبهٔ بن مصطفی، ۱۴۱۸ق، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعهٔ و المنهج، بیروت، دمشق، دار الفکر المعاصر، ج ۱: ۱۲۱ | قد استوی بشر علی العراق | من غیر سیف و دم مهراق |

بررسی‌ها نشان می‌دهد مهم‌ترین تاریخ که از زندگی شمس در دسترس است، مربوط به شنبه ۲۶ جمادی‌الآخر سال ۶۴۲ه.ق (گولپینارلی،۱۳۹۰: ۱۲۶) هنگام دیدار وی با مولاناست. با توجه به تاریخ غیبت اوّل و دوّم وی از قونیه به ترتیب حدود سال‌های ۶۴۳ و ۶۴۵ ه.ق (گولپینارلی،۱۳۹۰: ۱۳۸و۱۴۷) گمانه زنی دربارهٔ بازهٔ عمر شمس توسط پژوهشگران بسیاری انجام گرفته است و با توجه به این محدودهٔ تاریخی که وی در قونیه حضور داشته است، در جستجوی مأخذ، بیشتر تاریخِ عرفایی که قبل از وی می‌زیستند، ملاک قرار گرفت. مطابق جدول ۲، شمس، ابیات متعددی را از صوفیان و عرفای پیش از خود در سخن آورده است. برخی از این عرفا، در متنِ سخنانش؛ همچون ابوسعیدابوالخیر (شمس، ۱۳۹۶: ۱/ ۲۵۵)، خاقانی، نظامی، سنایی (شمس، ۱۳۹۶: ۲/ ۵۷) نیز نامشان مشاهده می‌شود. شمس در مورد برخی از این بزرگان حتی اظهار می‌کند؛ به‌طور نمونه در مورد خیام می‌آورد:

> خیام در شعر گفته است که کسی به سِرّ عشق نرسید و آن کس که رسید سرگردان است. شیخ ابراهیم بر سخن خیام اشکال آورد، که چون رسید سرگردان چون باشد و گر نرسید سرگردانی چون باشد؟ گفتم: آری صفت حال خود می‌کند هر گوینده. او سرگردان بود، باری بر فلک می‌نهد تهمت را، باری بر روزگار، باری بر بخت، باری به حضرت حق، باری نفی

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

می‌کند و انکار می‌کند، باری اثبات می‌کند، باری «اگر» می‌گوید. سخن‌های درهم و بی‌اندازه تاریک (شمس، ۱۳۹۶: ۱/ ۳۰۱).

با این توصیفات که خود نیز می‌گوید، این قضاوت بر اساسِ شعر خیام است. پس دور ذهن نیست که رباعی از شعر خیام را در سخن او بیابم:

در دهـر هر آن که نیـم نانـی دارد — از بـهـر نـشسـت آشـیـانـی دارد
نـه خادم کس بـود نه مخدوم کسـی — گو شـاد بـزی که خـوش جهانی دارد

و گاهی نیز سخنی از آن‌ها می‌آورد، از زبان عین القضات می‌گوید: «از عین‌القضات چند سخن نقل کردند، یخ از آن فرو می‌بارد، که گفته است دهانم شکسته باد که چیزی بوده را بگویم: «کاشکی نبودی» (شمس، ۱۳۹۶: ۲/ ۶۵) و درجایی بیتی از وی را ذکر می‌کند:

احـب لحبهـا السـودان حتـی — احـب لحبهـا سـود الـکلاب[۳]

در برخی از بیاناتش اشاره به شخصیت داستان می‌کند. هنگامی دربارهٔ عشق سخن می‌گوید:

گفتم که عاشق خواهم شدن، چون از آن خم درکشیم این واقعه افتاده. گفتم من زاهدم، چگونه باشد، گفت نور علی نور، دوستی دو رویه شد. حدیث خسرو شد و فرهاد، اگرچه از روی غیرت سختم می‌آمد، امّا از روی همدمی خوشم می‌آمد، پاره‌ای جان بَرد، و اگر نه نبردی، سرعتابی می‌رفتم (شمس، ۱۳۹۶: ۲/ ۲۲۲).

این سخن وی نشان از شناخت عمیق به داستان‌های ایرانی به‌ویژه شعر نظامی دارد، بنابراین حضور ابیاتی از خسرو و شرین در کلام وی تأثیر و شهدِ این عشق را در کام او به روشنی بیان می کند:

سـخن کان از سـر اندیشـه نایـد — نبـشتـن را و گـفـتـن را نشایـد

و:

بسـا معشـوق کآمـد مسـت مبـرور — سـبل در دیـده باشـد خـواب در سـر

پاره‌ای نوشته‌ها پیرامون شمس و مولانا نیز به روشنی برخی منابعی که در دسترس شمس بوده را برای ما بازگو می‌کند؛ به‌طور نمونه افلاکی دربارهٔ علاقهٔ مولانا به دیوان متنبی و برخورد شمس با وی می‌آورد: «منقول است که حضرت مولانا در اوایلِ اتصال به مولانا شمس‌الدّین شب‌ها دیوان متنبی را مطالعه می‌کرد؛ مولانا شمس‌الدّین فرمود که به آن نمی‌ارزد؛ آن را دیگر مطالعه مکن» (۱۳۹۶: ج۲: ۶۲۳). شمس قبل از منع مولوی از خواندن دیوان متنبی، خود آن را مطالعه و بررسی کرده بود. شاهد، بیتی است که از دیوان بدون آوردن نام شاعر در *مقالات* ذکر می‌کند:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

إذا رأیــت نیــوب اللیــث بــارزة  فــلا تظُنــن أن اللیــث یبتســمُ

بنابراین با استناد به متن، مشاهده می‌شود که شمس پیش از بیان نظری در مورد شخصیت‌ها و افراد، اندیشه‌های آنها را بررسی و دست نوشته‌هایشان را مطالعه داشته است. حضور ابیاتی از عرفای پیشین حتی به اندازه یک بیت، اشاره کوتاه به این شناخت است. آنچه بیش از همه شگفت انگیز است، اطلاع داشتن شمس تبریزی با نظر و اندیشهٔ طیف وسیعی از عرفا و صوفیان است.

در بین این ابیات، بیت‌هایی وجود دارد که حضورش در مقالات شمس بسیار تأمل برانگیز است و به بررسی بیشتری نیاز دارد:

۱ ـ حضور بیتی از سعدی در سخن شمس به نظر صحیح نیست؛ زیرا از نظر بازهٔ زمانی، شمس و سعدی به نظر پژوهشگران هم دوره نیستند. حضور بیت غزل ۳۰۴ سعدی این پرسش را برمی‌انگیزاند که آیا طی سفرهای سعدی یا شمس این دو با یکدیگر ملاقات داشته‌اند؟ آیا این بیت را سعدی از شمس دریافت کرده و سپس در غزلی جایگزین کرده است؟ در کتاب معارف سیدبرهان نیز مصرعی از سعدی مشاهده می‌شود: از جان برون نیامده جانانت آرزوست (۱۳۷۷: ۲۸).

استاد فروزانفر در مقدمهٔ آن کتاب می‌گوید:

> آنچه مایه تردد خاطر در نسبت این کتاب به سیدبرهان‌الدین محقق می‌شود وجود این مصراع است: از جان برون نیامده جانانت آرزوست. از متن حاضر که از شیخ سعدی شیرازیست ...تصور می‌رود که از اضافات نساخ است ... دانشمند محقق جناب آقای مینوی نیز بدین نکته یعنی وجود مصراعی از شیخ سعدی در این کتاب متوجه گردیده و بدین ضعیف یادآوری کرده‌اند (فروزانفر، ۱۳۷۷:ط).

با توجه به نظر استاد فرزانفر آیا این بیت نیز در *مقالات* می‌تواند جزء اضافه‌های *مقالات* شمس باشد؟ متاسفانه مأخذ دیگری برای این بیت پیدا نشد.

۲ ـ مشاهدهٔ رباعی از عراقی در *مقالات* شمس، پرسش دیگری است. شمس در ادامه سخنی، از عراقی می‌گوید:

در کـوی تـو عاشـقان درآینـد و روند  خـون جگـر از دیـده گشـایند و رونـد
مـا بر در تـو چو خـاک ماندیـم مقیم  ورنـــه دگـــران چو بـــاد آینـد و روند

با توجه به شواهدی که افلاکی در *مناقب‌العارفین* در اختیار ما قرار داده است، عراقی به قونیه آمده و از مریدان و همراهان مولانا بوده است. در *مناقب‌العارفین*، چهار بار نام فخرالدّین عراقی آمده است. وی تصویری را توصیف می‌کند که: «در مجلسی که شیخ صدرالدّین، شمس‌الدّین ایکی، فخرالدّین عراقی و شرف‌الدّین موصلی، شیخ سعید فرغانی و نصرالدّین قونوی و غیر هم، حکایت سیرت و سریرت مولانا بیرون آمد» (افلاکی، ۱۳۹۶: ۱/ ۳۶۰). همچنین افلاکی برای سماع عراقی می‌آورد:

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

> عراقی از عارفان زمان بود در آن ساعت حالتی کرده خرقه و تخفیفه‌اش افتاده می‌گشت و بانگ‌ها می‌زد. معین‌الدّین پروانه شیخ فخرالدّین را به جانب توقات دعوت کرده خانقاه عالی جهت او عمارت فرمود و در آن جایگاه شیخ خانقاه شد و پیوسته شیخ فخرالدّین در سماع مدرسه حاضر شدی و دایماً از عظمت مولانا باز گفتی (افلاکی، ۱۳۹۶: ۱/ ۳۹۹ – ۴۰۰)

بنابراین به توصیه و موافقت سخن مولانا، وی شیخ خانقاه شد و در مقام شیخی بود، ولی تاریخ ورود وی به قونیه بسیار مبهم است. دربارهٔ آشنایی شمس با عراقی، استرآبادی در کتاب *بحیره* می‌گوید:

> شیخ فخرالدّین عراقی بموجب حکم شیخ بهاءالدّین زکریا در صحبت باباکمال خجندی رسید در وقتی که شمس‌الدّین تبریزی آنجا بود، فتوحی کشفی که آن را واقع می‌شد آن را در لباس نظم کشیده، در نظر باباکمال می‌گذرانید، روزی باباکمال به شمس‌الدّین تبریزی گفت که از آن اسرار و حقایق که فرزند عراقی را دست می‌دهد تُرا هیچ واقع نمی‌شود. گفت مرا بیش از آن دست می‌دهد اما بواسطه بعضی اصطلاحات می‌تواند در لباس نظم درآورد و من از آن عاریم ...

این مطلب را استرآبادی از *نفحات‌الانس* جامی گرفته است. در آنجا این حکایت را جامی نقل کرده و از باباکمال نام برده است. دکتر نفیسی معتقد است:

> مراد ازین بابا کمال یکی از مشایخ معروف تصوف در نیمه اول قرن هفتم است که شمس‌الدّین تبریزی از مریدان وی بوده و تنها در اینجا اشاره رفته است که عراقی نیز از اصحاب او بوده، نام و نسبت درست وی کمال‌الدین جندی‌ست و این که در بحیره کمال‌الدّین خجندی نوشته شده وی را با کمال‌الدّین ساکن تبریز که در آنجا در ۸۰۳ در گذشته اشتباه کرده است (نفیسی، ۱۳۷۵: ۲۳).

با توجه به این بیان، دکتر نفیسی می‌آورد:

> چنان که گذشت عراقی در حدود ۶۲۷ از همدان عازم هندوستان شده و ۲۵ سال پس از آن یعنی در ۶۳۵ از هند باگشته است. در این موقع قهراً می‌بایست رکن‌الدّین سجاسی که یکی از اصحاب او شمس‌الدّین تبریزی در ۶۴۳ ناپدید شده است از جهان رفته باشد و ناچار عراقی می‌بایست در آغاز زندگی پیش از رفتن به هند در سلسلهٔ مریدان وی جای گرفته باشد و دلیل استوارتر این‌ست که سجاس که رکن‌الدین سجاسی در آن سکونت داشته نزدیک همدان بوده و عراقی آن چنانکه از مقدمه دیوان برمی‌آید تنها تا ۱۷ سالگی در همدان زیسته و گویا پس از رفتن به هند دیگر به زادگاه خود بازنگشته است (نفیسی، ۱۳۷۵: ۲۲).

بنابراین با این توصیف، تاریخ سفرهای وی و ورودش به قونیه را نمی‌توان دقیق بیان کرد، بنابراین حضور رباعی از عراقی در سخن شمس و دیدار و آشنایی آن‌ها یکی دیگر از اسرار مانده در تاریخ است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

۳ ـ در بین ابیات، دو رباعی از مهستی گنجوی نیز به چشم می‌خورد. مهستی گنجوی پس از خیام، برجسته‌ترین رباعی‌سرای ایران به‌شمار می‌آید و او را پایه‌گذار مکتب شهرآشوب در قالب رباعی می‌دانند (۱۳۹۵: ۲۲۴). تاریخ گزیده از حمدالله مستوفی، قدیمی‌ترین منبعی است که مهستی را معاصر سلطان‌محمود غزنوی می‌داند. دولتشاه سمرقندی در *تذکرةالشعرای* خود و عطار در *الهی‌نامه*، مهستی را همزمان سلطان‌محمود سلجوقی شناسانده‌اند و سرانجام صاحب تذکره روز روشن می‌گوید مهستی و همسرش با سلطان‌محمد پسر ملکشاه سلجوقی معاصر هستند (محرابی ۱۳۸۲: ۷). به‌رغم این که در هیچ‌یک از منابع کهن، زمان مشخص و دقیقی از ولادت و مرگ مهستی به دست داده نشده، برخی از معاصران، ولادت وی را ۴۹۰ و مرگش را ۵۷۷ هق ذکر کرده‌اند (محرابی: ۱۳۸۲: ۱۷). حضور این دو رباعی در سخن شمس شگفت انگیز است:

غـم بـا لطـف تـو شادمانـی گردد　　عمـر از نظـر تـو جاودانـی گـردد
گـر باد به دوزخ بـرد از کوی تو خاک　　آتـش هـمه آب زندگانـی گـردد

و:

در دل نگـذارمـت، کـه افـگار شـوی　　در دیده ندارمت، که بس خوار شوی
در جان کنمت جای، نه در دیده و دل　　تـا بـا نـفس بازپسیـن یـار شوی

آیا طی مسافرت‌هایی که شمس داشته است و نزدیکی تبریز و گنجه، و آشنایی کامل سخن شمس از نظامی که او نیز از گنجه بود، از این شهر دیداری داشته است؟ یا شهرت شعر مهستی گنجوی در آذربایجان آن‌قدر زیاد بوده است که به گوش شمس رسیده است؟ از سوی دیگر از رباعیات مهستی گنجوی مطابق مقالهٔ محمد رضا نجّاریان برمی‌آید که اشعار وی از کتب مختلف کنار هم نشسته است:

> کتابی ظاهراً از قرن هفتم شامل منظرات مهستی با امیر احمد (مشتمل بر ۱۸۵ رباعی زبان پور خطیب و ۱۱۰ رباعی از زبان مهستی) در دست است... طاهری شهاب در دیوان مهستی (۱۳۳۶) و احمد سهیلی خوانساری در رباعیات مهستی دبیر (۱۳۷۱) رباعی های مهستی را گردآوری کرده‌اند. در نزهةُ المجالس ۶۱ رباعی به نام مهستی آمده که کهن ترین و موثق ترین مجموعه ترانه های مهستی است (۱۳۹۵: ۲۴۴).

بنابراین سند، برخی از رباعیات و انتساب رباعی به وی نیازمند به دقت و پژوهش سترگ دارد. در بین دو رباعی که در *مقالات*، از وی مشاهده می‌شود، رباعی ۱۸۵ دیوان که دو بار تکرار شده است در بین رباعیات مولانا نیز به چشم می‌خورد. آیا این رباعی از مولوی است؟ یا از مهستی گنجوی است که در رباعیات مولوی نشسته است؟ اگر این رباعی از مولوی باشد. ممکن است رباعی ۵۱ دیوان وی که شمس استفاده کرده است نیز از مولوی باشد؟ این رباعی نیز در دیوان بابا افضل کاشانی (رباعی۵۲) دیده می‌شود. آنچه بدون شک می‌توان بیان کرد علاقهٔ بسیار شمس تبریزی به رباعی است. او که خیام و

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

رباعیات او را می‌شناسد، دربارهٔ وی اظهار نظر می‌کند و شعرش را در سخن می‌آورد، دور از ذهن نیست که شعر مهستی نیز آفتاب تبریزی را به خود جذب کرده باشد. اگر بپذیریم که بعد از خیام، مهستی استاد رباعی سرایی در آن دوره می‌باشد که شهره‌اش از سخن به کتاب‌ها رسیده و عطار از وی می‌گوید. انتظار بیان سخنش در کام شمس نیز قابل پذیرش است.

## نتیجه‌گیری

بررسی مآخذ اشعاری که به‌صورتی پراکنده در *مقالات* شمس آمده است؛ پنجرهٔ تازه و شگرفی را پیش روی ما می‌گشاید. این اشعار که از طیف بسیار گسترده‌ای از عرفا و صوفیان انتخاب شده است، بیانگر عمق دانش، مطالعهٔ بسیار و اطلاعات و شناخت ژرف شمس از نظریه‌ها و دانش زمان خود و پیش از اوست.

از بین ۲۳۵ بیت شعری که در *مقالات* شمس ذکر شده، ۹۳ بیت مربوط مولوی است و پس از وی بیشترین ابیات مربوط به سنایی است و ۵۱ بیت مربوط به شعراء و عرفای مختلف دیگر است. این ابیات که از رودکی، عنصری، خیام، نظامی، باخرزی، ابوشکور بلخی و مهستی گنجوی و ... مشاهده می‌شود، مجموعه‌ای از علم او را بازگو می‌کند. وی برخی از این نام‌ها را در متن سخن نیز آورده است. شمس که به زبان عربی همچون زبان مادری‌اش مسلط بوده است از ابیات عربی بسیاری نیز بهره جسته و شعر برخی شاعران مشهور عربی؛ همچون مبتنی را در سخن وی می‌توان مشاهده کرد. در بین این اشاره‌ها، کاربرد رباعیات مولوی تا خیام، سنایی و مهستی گنجوی در سخنش نشان از علاقه و دلبستگی او به رباعی دارد.

کوتاه بودن سخن، گزیده بودن معنی، اشاره‌هایی است که هدف شمس را بر می‌آورد، بنابراین، رباعیات ادویه بود که شمس از هر کتاب، برمی‌چید و با تکرارشان همچون قندی مکرر به کام مولانا می‌سپرد. اگر تنها همین ابیات از وی به جا می‌ماند، بدون شک می توانستیم دانش عمیق و سترگ او را بیان کنیم و بپذیریم که وی در قونیه، پادشاهی بود که باز می‌طلبید و شیخ صید می‌کرد.

## پی نوشت:

۱. در بخش تعلیقات کتاب *مقالات* شمس، دکتر موحد این بیت را در مرصادالعباد، نجم رازی، صفحه ۱۰۲ ذکر کرده است (۱۳۹۶: ۱/ ۴۸۵).

۲. در بخش تعلیقات *مقالات* شمس دکتر موحد مأخذ بیت را مرصادالعباد نجم‌الدین دایه ذکرکرده است. در ادامه می‌آورد ظاهراً رباعی از اثیرالدّین اخسیکتی است) با توجه به این راهنمایی آن را در دیوان اخسیکتی یافتم.

۳. مأخذ این بیت و بیت‌های پس از آن در جدول شماره ۲ آمده است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

## منابع


ـ ابنُ أبی‌الحَدیدِ، عبدالحمیدبن‌هبهٔ الله، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج‌البلاغهٔ، گرد آورنده شریف رضی،محمد بن حسین، محقق اراهیم محمد ابوالفضل، قم: مکتبهٔ آیهٔ الله العظمی‌لمرعشی النجفی.

ـ ابن‌عرب شاه، احمدبن‌محمد، (۲۰۰۱م)، فاکههٔ الخلفاء و مفاکههٔ الظرفاء، دالافاق‌العربیه، مصر: نشر قاهره.

ـ ابن کثیر دمشقی، عمادالدین اسماعیل، البدایهٔ و النهایهٔ لابن کثیر،ج ۹، بیروت: دارالفکر.

ـ اِبن منظور جمال‌الدین ابوالفضل محمدبن‌مکرم‌بن‌علی الانصاری الخزرجی الافریقی المصری (۱۴۰۵ ق)، لسان العرب، بی‌جا: أدب الحوزهٔ.

ـ ابوریحان‌بیرونی، (۱۳۸۶)، آثار الباقیه، محمدبن‌احمد، تهران: امیرکبیر.

ـ ابوسعیدابوالخیر، (۱۳۸۴)، رباعیات ابوسعیدابوالخیر، ویرایش آیت‌اله عبدالملکی تویرکانی، انتشارات هنر آفرین.

ـ اسعد گرگانی، فخرالدین، (۱۳۴۹)، ویس و رامین، تصحیح: ماگالی تودوا و الکساندر گواخاریا، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

ـ الافلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۹۶)، مناقب‌العارفین، تصحیح تحسین یازینجی، نشر دنیای کتاب.

ـ باباافضل، افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی، (۱۳۵۱)، به تصحیح مصطفی فیضی، حسن عاطفی، عباس بهنیا، علی شریف، اداره فرهنگ و هنر کاشان.

ـ الباخرزی، أبوالحسن‌علی‌بن‌الحسن‌بن‌علی‌بن‌أبی‌الطیب، (۱۴۱۴ق)، دمیه القصر وعصره اهل العصر، الجزء۱،بیروت: دار الجیل.

ـ بحر الجاحظ، ابی‌عثمان عمرو، (۱۹۶۵م)، الیحوان، به تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، شرکهٔ مکتبیهٔ و مطبقهٔ مصطفی البابی الحلبی و اولاده بمصر،

ـ توکلی پشته ئی، غلام نبی و توکلی پشته ئی، عامر، (۱۳۹۶)، شیخ العالم سیف‌الدین باخرزی،تهران: دیبایه،

ـ جامی، عبدالرحمن نورالدّین عبد الرّحمن بن احمد بن محمد، (۱۳۷۸)، هفت اورنگ، تحقیق و تصحیح: جابلقا دادعلیشاه، حسین احمد تربیت، تهران: میراث مکتوب.

ـ خاقانی شروانی، افضل‌الدین، (۲۵۳۷)، مثنوی تحفهٔ‌العراقین،اهتمام یحیی قریب، ج ۲، تهران: کتاب‌های جیبی.

ـ خیام، (۱۳۷۶)، ترانه‌های خیام، پژوهش محمد روشن، تهران: صدای معاصر.

ـ رازی، نجم‌الدین، (۱۳۵۲)، مرصادالعباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ـ رودکی، ابوعبدالله جعفر بن محمد، (۱۳۸۷)، دیوان رودکی، تصحیح، پیشگفتار و حواشی: قادر رستم، موسسه فرهنگی اکو.

ـ زحیلی، وهبهٔ‌بن‌مصطفی، (۱۴۱۸ق)، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعهٔ و المنهج، ج،۱ بیروت: دار الفکر المعاصر.

ـ سعدی شیرازی، مصلح الدین، (۱۳۶۶)، کلیات سعدی، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: ققنوس.


Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ـ سنایی، (۱۳۸۲)، حدیقه‌الحقیقه، تصحیح مریم حسینی، تهران: مرکز دانشگاهیو
ـ سنایی، (۱۳۹۶)، دیوان‌سنایی، پرویز بابایی،چاپ جهارم،تهران:، نگاهو
ـ سنایی، مجدود بن آدم، مکاتیب‌سنایی، به کوشش احمد، نذیر، هند: دانشگاه علیگرهو
ـ سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۹۵)، مونس العشاق (رساله عشق یا رساله فی حقیقة العشق)،تصحیح صادق نیک پور، انتشارات ارباب قلمو
ـ سیّد برهان‌الدّین محقق ترمذی، (۱۳۷۷)، معارف، تصحیحات و حواشی فروزانفر،چاپ دوم، تهران: دانشگاهو
ـ شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، (۱۳۷۶)، مُنْیةُ المُرید فی أدَبِ المُفیدِ وَ المُسْتَفید، بمبئی: شیخ علی محلاتیو
ـ شیخ بهایی، محمد بن حسین، (۱۳۸۸)، کشکول، مترجم مردوخی، محمد قسیم، اثیم سنندجی، فضل الله بن احمد بیک، بدراوی، علی، زین العابدینی، محسن، زاغیان، ج ۱، قم: صبح پیروزی.
ـ ظهیری سمرقندی، (۱۳۸۱)، سنبادنامه، مقدمه، تصحیح و تحقیق دکتر محمدباقر کمال الدینی، تهران: میراث مکتوب.
ـ عبدالوهاب بن جلال‌الدین محمد همدانی، (۱۳۹۰)، ثواقب المناقب اولیاء الله، تصحیح عارف نوشاهی، انتشارات میراث مکتوب.
ـ عراقی، فخر الدّین ابراهیم، (۱۳۷۵)، دیوان عراق،تصحیح سعید نفیسی، چاپ هشتم، تهران: سنایی.
ـ عطار، (۱۳۹۱)، تذکرة الأولیا، تصحیح: دکتر محمد استعلامی، چاپ بیست‌وسوم،تهران: زوّار.
ـ عنصرالمعالی، کیکاوس بن اسکندر، (۱۳۹۵)، قابوس‌نامه، به اهتمام غلام حسین یوسفی، چاپ ۱۸، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ عنصری بلخی، ابوالقاسم حسن‌بن احمد عنصری بلخی، (۱۳۴۱)، تصحیح یحیی قریب، تهران: کتابخانه ابن‌سینا.
ـ عوفی، سدیدالدین محمد، (۱۹۰۳م)، لبالب‌الالباب، تصحیح ادوارد جی، براون با مقدمه محمد قزوینی، ج ۲، نشر: سلسله انتشارات اوقاف گیب.
ـ فاریابی، ظهیرالدین، (۱۳۸۱)، دیوان ظهیرالدین فاریابی، تصحیح امیرحسین یزدگردی، به اهتمام اصغر دادبه، تهران: قطره.
ـ گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۹۰)، مولانا جلال‌الدین زندگی، فلسفه، آثار و گزیده‌یی از آن، چاپ دوم، تهران: پارسه.
ـ متنبی، احمد بن حسین، (۱۸۶۴م)، دیوان ابی‌الطیب المتنبی، شرح الواحدی، برلین: بی‌تا.
ـ محرابی، معین‌الدین، (۱۳۸۲)، مهستی گنجه‌ای بزرگترین شاعر رباعی سرا، تهران: توس.
ـ محمدی، علی، (۱۳۹۶)، «بررسی و تحلیل نقش سنائی و آثار او در اندیشه‌های شمس تبریزی در مقالات»، کهن نامه ادب پارسی.
ـ مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، جلد ۲، تهران: خوارزمی.
ـ مهستی گنجوی، ۱۹۸۵م، رباعیات مهستی گنجوی، رفائیل حسینوف، باکو: بازیچی.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

ـ میبدی، رشیدالدین، (۱۳۳۹-۱۳۳۱ش)، تفسیر کشف‌الاسرار و عدۀالابرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، به کوشش علی اصغر حکمت،تهران: دانشگاه تهران.
ـ نجاریان، محمدرضا، (۱۳۹۵)، «تحلیل سبک شناسی رباعیات مهستی گنجوی»، دو فصلنامه ادبی، شماره ۹.
ـ نظامی گنجه‌ای، (۱۳۸۲)، کلیات نظامی، تصحیح وحید دستگردی، چاپ اول، تهران: طلایه.
ـ نفیسی، سعید، (۱۳۲۰)، جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری، تهران: اقبال.
ـ هدایت، رضاقلی بن محمد، (۱۳۳۹)، مجمع الفصحاء، به کوشش مظاهر مصفا، ج۲، تهران: امیر کبیر.
ـ واعظ، سعید، (۱۳۸۳)، «ابیات عربی در نامه‌های عین‌القضات»،فصلنامه متن پژوهی ادبی، شماره ۲۱.
ـ قشیری، عبدالکریم بن هوازن بن عبد الملک، (۲۰۱۰م)، الرسالۀ القشیریۀ، الإمام الدکتور عبدالحلیم محمود، الدکتور محمود بن الشریف، دار المعارف، ج۲: ۵۶۱،القاهرۀ.
ـ آخسیکتی، اثیرالدّین، (۱۳۳۷)، دیوان اثیرالدّین آخسیکتی، تصحیح و مقابله رکن‌الدّین همایون فرخ، چاپ اول، تهران: کتابفروشی رودکی.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

# ابیات مشترک *مقالات* شمس تبریزی و مولانا

علی برادران راد[1]

**چکیده**

پیرامون تأثیر سخن شمس بر مولانا، *مقالات* و نوشته‌های بسیاری وجود دارد. باید در نظر داشت که امروزه از شمس تبریزی سخنان اندکی، به‌صورت پراکنده، در اختیار پژوهشگران است. داده‌های ما از همین مقدار اندک، بخشی از اندیشهٔ او را آشکار می‌کند. باید همواره بیان کرد این ارتباط، یک رابطهٔ دوسویه بوده و مولانا نیز بر زبان و اندیشهٔ شمس تأثیری به‌سزا داشته است.

در بین سخنان شمس، ابیاتی و اشعاری مشاهده می‌شود که همان بیت یا با اندکی تغییر، در سخن مولوی نیز وجود دارد. در این پژوهش به جستجو و بررسی مأخذ این ابیات مشترک پرداخته شده است. از مجموع ۲۳۵ بیت شعری که در *مقالات* شمس مشاهده شد، بیش از ۹۳ بیت مربوط به مولاناست. چنان چه ابیات مشترک با مثنوی را درنظر نگیریم، ۸۹ بیت که شمس در سخن می‌آورد بین رباعیات، غزلیات و *مجالس سبعهٔ* مولوی مشترک است.

**واژگان کلیدی:** *مقالات* شمس، مولانا، رباعیات، غزلیات، مجالس سبعه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

۱. پژوهشگر

## مقدمه

دیدار مولانا با دریای متلاطم و جوشان آفتاب تبریزی، زندگی او را زیر و زبر کرد. اگرچه این وصل کوتاه بود و به‌قول حافظ، «دولت مستعجل»، امّا آن‌قدر اثر گذار و مست کننده بود که تا آخرین روزهای حیاتِ مولانا، می‌توان نفس و سلام شمس را استشمام کرد. شمس نیز آفتابی بود پشت ابر که اگر شوقِ این دیدار به بازارش نمی‌کشید، شاید در تاریخ، گمنامی بود و حل شده در روزگار. نسیم بی‌پروای مولانا، پرده از رخسار شمس بیرون کشید. یادگار این وصال کوتاه، کتابی به نام *مقالات* شمس ـ مجموعه سخنان پراکنده و گسستهٔ او ـ است که نشانه‌هایی از اندیشهٔ سترگ او را نمایان می‌کند.

این دل‌نوشته‌های ارزشمند را آقای دکتر محمّدعلی موحد ـ استاد فرهیخته ـ با پایمردی و تلاشِ بسیار، تصحیح کرده است. در این مجموعهٔ گران‌بها، شمس بین سخنانش به اشعاری اشاره می‌کند که عمق اطلاعات و دانش او را نشان می‌دهد. واکاوی مأخذ ابیات، می‌تواند لایه‌ای دیگر، از درک ما را نسبت به اندیشه‌های او شفاف‌تر کند. در جستجوی مأخذ ابیات شمس مشاهده شد که می‌توان این مجموعه ابیات را به چهار گروه بزرگ تقسیم و بررسی کرد:

## الف: رباعیات

بیشترین ابیاتی که شمس از مولانا ذکر کرده رباعیات اوست؛ گاه رباعی به صورت کامل، گاه تنها یک بیت و گاهی نیز با تغییراتی از زبان شمس بیان می‌شود. مجموعه این رباعیات در جدول شمارهٔ یک نشان داده شده است.

جدول شماره ۱ ـ رباعیات مشترک بین *مقالات* شمس و مولانا

| ردیف | مقالات شمس | مولانا |
|---|---|---|
| ۱ | هش دار که وصل او به دستان ندهند<br>شیر از قدح شرع به مستان ندهند<br>آنجا که مجردان به هم بنشینند<br>یک جرعه به خویشتن پرستان ندهند (ج۱:۱۳۸) | جان باز که وصل او به دستان ندهند<br>شیر از قدح شرع به مستان ندهند<br>آنجا که مجردان بهم می‌نوشند<br>یک جرعه به خویشتن‌پرستان ندهند (۶۱۹) |
| ۲ | گیرم که زپنداشت برستی آخر<br>آن بت که ز پنداشت برستی باقیست | تا با تو ز هستی تو هستی باقیست<br>ایمن منشین که بت‌پرستی باقیست<br>گیرم بت پندار شکستی آخر<br>آن بت که ز پندار برستی باقیست (۲۵۹) |
| ۳ | تا ایمان کفر و کفر ایمان نشود<br>یک بنده حق به حق مسلمان نشود | تا مدرسه و مناره ویران نشود<br>اسباب قلندری بسامان نشود<br>تا ایمان کفر و کفر ایمان نشود<br>یک بندهٔ حق به حق مسلمان نشود (۶۱۰) |

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

| ردیف | مقالات شمس | مولانا |
|---|---|---|
| ۴ | انـدر طلـب دوسـت هـمی بشتـابم<br>عمـرم بکران رسید و مـن در خوابم<br>گیرم که وصال دوست در خواهم یافت<br>آن عـمر گـذشته را کـجا دریـابم (ج ۱: ۱۶۲) | انـدر طلـب دوست هـمی بشتابـم<br>عمرم به کران رسید و من در خوابـم<br>گیرم که وصال دوست در خواهم یافت<br>ایـن عـمر گـذشته را کجـا دریابم (۱۱۵۳) |
| ۵ | در دوزخ اگـر زلـف تو در چنگ آید<br>از حـال بـهشتیـان مـرا ننـگ آیـد (ج۱: ۱۹۶) | در دوزخ اگـر زُلْـفِ تـو در چَنگ آیـد<br>گـر بی‌تو به صَحرایِ بهشتم خوانند<br>از حـالِ بهشتیـانْ مَـرا نَنـگ آید<br>صَحرایِ بـهشتْ در دِلَـم تَنگ آید (۸۲۱) |
| ۶ | مـه را اثـری بـه روی او مـی‌مـانـد<br>چیـزیش بـدان فـرشته خو می‌ماند<br>نی نی ز کجـا تا به کجـا، مه که بود؟<br>جـان بنده او، بـدو خـود او می‌ماند (ج ۱: ۲۰۳) | مـه را طرفـی بمـاه رو مـی‌مانـد<br>چیزیـش بـدان فرشته خـو می‌ماند<br>نی نـی ز کجـا تـا بکجا مـه که بـود<br>جـان بنـدهٔ او بـدو خـود او مـی‌مـاند (۸۳۰) |
| ۷ | مه دوش به بالیـن تـو آمـد بـه سرای<br>گفتم کـه زغیرتش بکوبـم سر و پای<br>مه کیست که او با تو نشیند یک جای<br>شبگـرد جـهان دیـدهٔ انگشـت نمـای (ج ۱: ۲۰۳) | مه دوش به بالیـن تو آمـد به سرای<br>گفتم که ز غیرتش بکوبم سر و پـای<br>مه کیست که او با تو نشیند یک جای<br>شب گرد جهان دیده و انگشت نمای (۱۹۶۷) |
| ۸ | آنی که بـه صـد شفـاعت و صـد زاری<br>برپـات یکی بـوسه دهـم نگـذاری (ج ۱: ۲۱۷) | آنی که بـه صـد شفاعت و صد زاری<br>بر پـات یکی بوسه دهـم نگـذاری<br>گـر آب دهـی مـرا اگر آتش باری<br>سلـطان ولایـتـی و فـرمـانـداری (۱۶۶۵) |
| ۹ | گر با دیگـری مجلس مـی سازم و لاغ<br>هـرگز ننهم ز مهـر کس بر دل داغ<br>آری چـو فرو شود کسی را خـورشید<br>در پیش نهد به جـای خـورشید چـراغ (ج ۱: ۲۳۴) | گر با دیگـری مجلس می‌سازم و لاغ<br>ننهم به خـدا ز مهر کس بـر دل داغ<br>لیکن چـو فرو شود کسی را خـورشید<br>در پیش نهـد بجـای خـورشید چـراغ (۱۰۵۵) |
| ۱۰ | ای مـاه بـرآمـدی و تـابـان گشتـی<br>گـرد فلک خـویش خـرامان گشتی<br>چـون دانستی بـرابـر جـان گشتـی<br>نـاگاه فـرو شدی و پـنهـان گـشتـی (ج۱: ۲۵۲) | ای مـاه بـرآمـدی و تـابـان گشتـی<br>گـرد فلک خـویش خـرامان گشتی<br>چـون دانستی بـرابـر جـان گشتـی<br>نـاگاه فـرو شدی و پـنهـان گـشتـی (۱۷۵۵) |
| ۱۱ | باد آمد و گل بر سر می خواران ریخت<br>یار آمـد و مل در قـدح یاران ریخت<br>آن سنبل و گل رونـق عطاران بـرد<br>و آن نرگس مست خون هشیاران ریخت (ج۱: ۲۵۵) | باد آمد و گل بر سر میخواران ریخت<br>یار آمـد و می در قـدح یاران ریخت<br>از سنـبل تـر رونـق عطاران بـرد<br>وز نرگس مست خون هشیاران ریخت (۲۲۳) |
| ۱۲ | عشقی نه بـه انـدازهٔ مـا در سر مـاست<br>وین طرفه که بار ما فزون از خر ماست<br>و آنجا که جمال و حسن آن دلبر ماست<br>ما در خور او نه ایم، او در خور مـاست (ج۱: ۲۵۶) | عشقی نه به انـدازهٔ مـا در سر ماست<br>و این طرفه که بار ما فزون از خر ماست<br>آنجا که جمال و حسن آن دلبر ماست<br>مـا در خور او نه‌ایم و او درخور ماست (۳۶۵) |

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۹۸۱۹

| ردیف | مقالات شمس | مولانا |
|---|---|---|
| ۱۳ | گـر دل طلبم بـر سر کـویت بینـم<br>ور جـان طلبم در خـم مـویت بینم<br>در غـایت تشنـگـی اگـر آب خـورم<br>در کـوزه همـه خیـال رویـت بـینم (ج۱: ۲۵۶) | گـر دل طلبـم در خـم مویت بینم<br>ور جـان طلـبم بـر سر کـویت بینم<br>از غـایت تشنگـی اگـر آب خـورم<br>در آب هـمـه خـیـال رویـت بـینم (۱۲۸۲) |
| ۱۴ | خـود حال دلی بـود پریشان‌تر از ین؟<br>یـا کار کسی بی‌سرو سامان‌تر از ایـن؟<br>اندر عـالـم که دیـد محنـت زده‌ای<br>سرگشـته روزگـار حیـران‌تـر از ایـن؟ (ج۱: ۲۵۶) | خـود حال دلی بـود پریشان‌تر از این<br>با واقـعهٔ بـی‌سر و سامـان‌تر ازیـن<br>انـدر عالـم کـه دیـد محنت‌زده‌ای<br>سرگشتـهٔ روزگـار حیـران‌تـر از ایـن (۱۴۵۹) |
| ۱۵ | ای دل بـرو از عاقبت انـدیشان بـاش<br>در عالـم بیگانـگی از خـویشان بـاش<br>گر باد صبا مـرکب خـود می‌خواهی<br>خاک قـدم مـرکب درویـشان باش (ج۱: ۷-۲۵۶) | ای دل بـرو از عـاقبت انـدیشان باش<br>در عالـم بیگانگی از خـویشان باش<br>گـر باد صبا مـرکب خود می‌خواهی<br>خاک قـدم مـرکب درویشان بـاش (۱۰۱۱) |
| ۱۶ | خـود را چـو دمـی ز یـار محـرم یابی<br>در عمـر نصیب خـویش آن دم یـابـی<br>زنـهـار کـه ضایـع نـکنـی آن دم را<br>زیـرا که چـنان دم دگـری کـم یابـی (ج۱: ۲۷۷) | خـود را چـو دمـی ز یـار محـرم یابـی<br>در عـمـر نصیب خویش آن دم یابـی<br>زنهـار کـه ضایـع نکنـی آن دم را<br>زیـرا که دگـر چنـان دمی کم‌یابی (۱۸۴۷) |
| ۱۷ | رویـم چـو زر زمانه می بیـن و مپرس<br>وین اشک چو نار دانه می بین و مپرس<br>احـوال درون خـانـه از مـن طلـب<br>خـون بر در آستانه مـی بیـن و مـپرس (ج۱: ۲۷۷) | رویـم چـو زر زمـانه می‌بین و مـپرس<br>این اشک چو ناردانه می‌بین و مپرس<br>احـوال درون خـانـه از مـن مطلب<br>خـون بر در آستانه مـی‌بین و مپرس (۹۸۵) |
| ۱۸ | گفتم کـه دلـم، گفت کبابی کم گیر<br>گفتم چشمـم، گفت سرابی کـم گـیر<br>گفتم کـه تـنم گفت کـه انـدر عـالـم<br>صد صومعه بیش است خرابی کم گیر (ج۱: ۳۳۷) | گفتم کـه دلـم، گفت کبابی کم گیر<br>گفتم چشمـم گفت سحابی کـم گیر<br>گفتم جگـرم گفت سرابـی کـم گـیر<br>گفتم که دلـم گفت کبابی کـم گیـر<br>گفتـم که تنـم گفت خرابی کـم گیر (۹۱۱) |
| ۱۹ | گـر با همه کس عشق چنین باخته‌ای<br>پس قـیمت هیـچ دوست نشناخته‌ای (ج۱: ۳۳۸) | ای آنکه مـرا به لطـف بنـواخـته‌ای<br>در دفـع کنون بهـانه‌ای ساخـته‌ای<br>گـر با همگان عشـق چنین باخته‌ای<br>پس قیمـت هیـچ دوست نشناخـته‌ای (۱۷۷۳) |
| ۲۰ | گفتم چشمـم، گفـت جیحـون کنمش<br>گفتم که دلم گفت که پر خون کنمش<br>گفتـم جـانم، گفت که هـم در ساعت<br>رسـوا کـنم و ز شـهر بـیـرون کنمـش (ج۱: ۳۳۸) | گفتم چشمم گفت که جیحون کنمش<br>گفتم که دلم گفت که پر خون کنمش<br>گفتم که تنم گفت در این روزی چند<br>رسوا کنـم وز شـهر بـیـرون کنـمش (۱۰۴۶) |

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

| ردیف | مقالات شمس | مولانا |
|---|---|---|
| ۲۱ | آن بت که جمال و زینت مجلس ماست<br>در مجلس ما نیست ندانم که کجاست<br>سرویست بلند و قامتی دارد راست<br>بی‌قامت او قیامت از ما برخاست (ج۲: ۲۰) | آن بت که جمال و زینت مجلس ماست<br>در مجلس ما نیست ندانیم کجاست<br>سرویست بلند و قامتی دارد راست<br>کز قامت او قیامت از ما برخاست (۱۱۸) |
| ۲۲ | از نی شکرینه به مدارا سازند<br>پیغام ز روی ماه رویی داری<br>آهسته روی پیشه کن و صبر نما<br>کز غوره به روزگار حلوا سازند (ج۲: ۲۸) | از نی، شِکَر ای جان به مُدارا سازند<br>وَز برگِ درختِ توت، دیبا سازند<br>آهسته مَکُن شتاب، صبری بِنمایْ<br>کَزْ غوره به روزگار، حَلوا سازند (۶۸۹) |
| ۲۳ | آن کس که همی لاف اناالحق می‌زد<br>آن بس که برین رسن معلق می‌زد (ج۲: ۴۵) | آن کس که ز دل دم اناالحق می‌زد<br>امروز بر این رسن معلق می‌زد<br>وانکس که ز چشم سحر مطلق می‌زد<br>بر خود ز غمت هزار گون دق می‌زد (۴۹۴) |
| ۲۴ | ای گرسنه وصل تو سیران جهان<br>لرزان ز فراق تو دلیران جهان<br>با چشم تو آهوان چه دارند به دست<br>ای زلف تو پای بند شیران جهان (ج۲: ۵۷) | ای گرسنهٔ وصل تو سیران جهان<br>لرزان ز فراق تو دلیران جهان<br>با چشم تو آهوان چه دارند به دست<br>ای زلف تو پای‌بند شیران جهان (۱۴۲۱) |
| ۲۵ | انجیر فروش را چه بهتر<br>انجیر فروشی ای بردار (ج۲: ۷۱) | انجیرفروش را چه بهتر جانا<br>ز انجیر فروشی ای برادر جانا<br>سرمست زئیم و مست میریم ای جان<br>هم مست دوان دوان به محشر جانا (۱۲) |
| ۲۶ | گیرم که وصال دوست در خواهم یافت<br>این عمر گذشته را کجا دریابم (ج۲: ۱۱۷) | اندر طلب دوست همی بشتابم<br>عمرم به کران رسید و من در خوابم<br>گیرم که وصال دوست در خواهم یافت<br>این عمر گذشته را کجا دریابم (۱۱۵۳) |
| ۲۷ | در نگذارمت که افگار شوی<br>در دیده ندارمت که بس خوار شوی<br>در جان بنشانمت نه در دیده و دل<br>تا با نفس بازپسین یار شوی (ج۲: ۱۲۰) | در دل نگذارمت که افگار شوی<br>در دیده ندارمت که بس خار شوی<br>در جان کنمت جای نه در دیده و دل<br>تا در نفس بازپسین یار شوی (۱۸۵۹) |
| ۲۸ | جان باز که وصل او به دستان ندهند<br>خمر از قدح شرع به مستان ندهد<br>و آنجا که مجردان بهم می نوشند<br>یک جرعه به خویشتن پرستان ندهند (ج۲: ۱۵۹) | جان باز که وصل او به دستان ندهند<br>شیر از قدح شرع به مستان ندهند<br>آنجا که مجردان بهم می‌نوشند<br>یک جرعه به خویشتن‌پرستان ندهند (۶۱۹) |

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

| ردیف | مقالات شمس | مولانا |
|---|---|---|
| ۲۹ | چون از رخ یار دور باشم به بهار<br>با غم به چه می باید و سبزی به چه کار<br>از باغ به جای سبزه گو خار بروی<br>وز ابر به جای قطره گو سنگ ببار (ج۲: ۱۵۹) | چون از رخ یار دور گشتم به بهار<br>با غم بچه کار آید و عیشم بچه کار<br>از باغ بجای سبزه گو خار بروی<br>وز ابر بجای قطره گو سنگ ببار (۸۸۹) |
| ۳۰ | جانا همه اومید من امروز تویی<br>هستند دگران و لیک دلسوز تویی<br>شادند جهانیان به نوروز و به عید<br>عید من و نوروز من امروز توی (ج۲: ۱۶۹) | اندر دل من مها دل‌افروز توئی<br>یاران هستند لیک دلسوز توئی<br>شادند جهانیان به نوروز و به عید<br>عید من و نوروز من امروز توئی (۱۶۸۵) |
| ۳۱ | ای در طلب گره گشایی مرده<br>در وصل بزاده وز جدایی مرده<br>ای بر لب بحر تشنه در خواب شده<br>ای بر سر گنج و ز گدایی مرده (ج۲: ۲۴۱)[1] | ای در طلب گره‌گشائی مرده<br>در وصل بزاده وز جدائی مرده<br>ای در لب بحر تشنه در خواب شده<br>و اندر سر گنج از گدائی مرده (۱۶۰۷) |
| ۳۲ | مهتاب بلند گشت و ما پست شدیم<br>معشوق به هوش آمد و ما مست شدیم<br>ای دوست از این سپس تو هر چه شنوی<br>بر دست مکن از آنکه از دست شدیم (ج۲: ۲۱۰) | مهتاب بلند گشت و ما پست شدیم<br>معشوق به هوش آمد و ما مست شدیم<br>ای جان جهان هرچه از این پس شمری<br>بر دست مگیر زانکه از دست شدیم (۱۳۵۶) |

مطابق جدول شماره یک، ۵۷ بیت از ۸۳ بیت مربوط به مولانا به رباعیات اختصاص دارد. از شواهد و آنچه از شمس تبریزی به یادگار مانده است، مشخص است که او کَم گو و گزیده سخن بوده و معمولاً از سخنوری پرهیز می‌کرده است. شاید این بزرگترین علّتی بود که او را به‌سوی رباعیات مولانا می‌کشاند. رباعیات، می‌توانست زُخمتی و سختی کلام او را اندکی بپوشاند.

سرایش بسیاری از این رباعی‌ها، در مجالس سماع، همراه ساز بوده است. علاقه و شوق مولانا به شنیدن سخن خویش از زبان مرادش، او را چنان به‌وجد و ذوق می‌کشاند که در غزلی که نام شمس نیز در آن هست، تصویری از مجلسی را نمایان می‌کند که دو سه رند به عشرت نشسته‌اند و دف در میانه، رباعی در کام، نخفهٔ ایزدی زنده کنندهٔ بزم و دامن شیخ چرخان:

ما دو سه رِند عشرتی جمع شدیم این طرف — چون شتران رو به رو پوز نهاده درَ علف
از چپ و راست می‌رسد، مَستِ طمع هر اُشتُری — چون شتران فکندهِ لب مست و برآوریده کَف
غم مخورید هر شتر، ره نَبَرد بدین آغل[2] — زآنکه به پستی‌اند و ما بر سَر کوه بَر شَرَف
کس به دراز گردنی بر سر کوه کی رسد؟ — وَر چه کنند عَفْ عَفی، غم نخوریم ما زِ عَفْ
بحر اگر شود جهان، کشتیِ نوح اندرآ — کشتی نوح کی بود سُخرهٔ غرقه و تَلَف؟
کانِ زُمُرّدیم ما، آفتِ چشمِ اژدها — آنکه لدیغ[3] غم بُوَد حِصّه اوست واأسَفْ
جمله جهان پُرست غم، در پی مَنصب و درَم — ما خوش و نوش و محترم، مَستِ طرب در این کَنَف

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مست شدنـد عارفـان، مـطربِ معــرفت بـیا / زود بگــو ربـاعـیی، پـیش درآ بگیــر دف
بـاد به بیشـه درْفِـکن در سَرِ سرو و بیـد زَن / تا که شوند سَرفشان بید و چنار صَفْ به صَفْ
بید چو خشک و کَل بُوَد، برگ ندارد و ثَمَر / جنبش کی کند سَرش از دَم و بادِ لاتَخَف[۴]؟
چاره خشک و بی مدد، نَفْخهٔ ایـزدی بُـوَد / کوست به فعل یک به یک نیست ضعیف و مُسْتَخَف[۵]
نخلـهٔ خشک ز اَمرِ حق، داد ثَمَر بـه مریمی / یـافت ز نفـخِ ایـزدی، مُـرده حیاتِ مؤتَنَف[۶]
ابله اگر زِنَخ زند، تـو رهِ عشق گـم مکن / پیشه عشق بَرگُزین هَرزه شُمر دگر حرَف
چون غزلی به سَربَری مدحت «شمس‌دین» بگو / وز تبـریز یاد کـن، کـوری خصم نــاخَلَف

غزل، با اشاره به مدح و نام شمس به پایان می‌رسد و اشاره می‌کند به سرایش رباعیاتی در سماع، بنابراین کوتاهی سخن، بیانش کنار ساز و سماع و دلبستگی شمس به مولانا، آن را در کام و سخن شمس شیرین می‌کرد و باعث می‌شد بیشتر در ذهن و زبانش مشاهده شود. در بین این رباعیات، رباعی را می‌توان یافت که بین شمس، مولوی و سلطان‌العماءِ پدر، مشترک بیان شده است:

گفتـم کـه دلم، گفت کبابی کــم گیر / گفــتم چشمم، گفت سرابی کم گیـر
گفتم چشـمم، گفت سرابی کــم گیر / صد صومعه بیش است خرابی کم گیر
(شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱/ ۳۳۷؛ معارف،۱۳۵۲: ۱/۱: ۹ :۱۱)

این رباعی در کتاب *معارف*، سلطان‌العلماء– بهاءالدین‌ولد– نقل شده و به ابوسعیدابوالخیر نیز منسوب است که نشان می‌دهد شمس تبریزی نسبت به کتاب *معارف*، مطالعه‌ای کامل و عمیق داشته است، از سوی دیگر افلاکی از دلبستگی مولوی به کتاب پدرش می‌نویسد که شمس او را از خواندن کتاب بهاءولد منع می‌کرد و از او می‌خواست دیگر این کتاب را مطالعه نکند (۱۳۹۶: ۶۲۳). پس پیش از منع خواندن، این کتاب را کامل بررسی کرده بود.

## ب: *مجالس سبعه*

*مجالس سبعه* از مجموعه مواعظ و مجالس مولاناست که به وجه اندرز و به طریق تذکیر، بر سر منبر بیان شده است (فروزانفر،۱۳۸۵: ۱۷۰)؛ به عبارتی به شیوهٔ خطیبان عمل کرده، در آغاز کلام، آیه‌ای از قرآن را آورده، سپس ضمن شرح و تفسیر آن آیه، حدیثی را بیان می‌کند (زرین‌کوب،۱۳۷۵: ۱/ ۱۲۶). مولوی در بین سخن، کلام را با ابیاتی نیز می‌آراید تا مخاطب از ملولی و یکنواختی سخن نرنجد. پژوهشگران معتقدند این مجالس قبل از دیدار شمس با مولانا بیان شده است. به نوشتهٔ فریدون سپهسالار، مولانا پس از دیدار با شمس، دست از درس و وعظ شست (سپهسالار،۱۳۲۵: ۶۵–۶۴). پس از این دیدار، اگر گاهی به درخواست بزرگان و صلاح‌الدّین به منبر می‌رفت، نادر بود (افلاکی، ۱۳۶۵: ۱/ ۱۰۵). دکتر سلمان زاده در تصحیح مجالس سبعه روایتی از مناقب العارفین نقل می‌کند: «گویند وعظ آخرین خداوند مولانا همان بود. دیگر به تذکیر شروع نفرمود و بطریق دیگر بتذکیر و تقریر مشغول بود» (افلاکی،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹۰۰۰۵۰۵

۱۳۹۶: ۱/ ۱۷۱). در همین وعظ ـ که مولوی به شرح سوره والضحی می‌پردازد ـ دو بیت شعر دیده می‌شود، از سوی دیگر مطابق همین اسناد، مولانا قبل از دیدار با شمس از سرایش شعر پرهیز می‌کرد. برخی پژوهشگران همچون دکتر زرین‌کوب و استعلامی معتقدند که مولوی قبل از آشنایی با شمس شعر می‌سرود (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۲۳۵)؛ (استعلامی ۱۳۷۹: ۳۹).

استاد فروزانفر نقل کرده است: «مطابق اسنادی که در دست داریم، ظاهراً مولانا پیش از دیدار با شمس شعر نمی‌ساخته و این مطلب از طرفی مشکل است، ولی به ملاحظهٔ روایات، از قبول آن چاره نیست» (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۳۴)، با توجه به آشنایی که پدر او، با اشعار فارسی داشت و در کتاب معارف وی ابیات متعددی از شعر پارسی وجود دارد، همچنین کتاب سید برهان‌الدّین محقق ترمذی، که آراسته به ابیات مختلف است، به‌ویژه با توجه به بیان مولوی در فیه ما فیه که سید برهان «سخن خوب می‌فرماید امّا شعر سنایی در سخن بسیار می‌آرد» (مولوی، ۱۳۸۸: ۱۷۷)، همچنین سخن افلاکی که مولوی دیوان متنبی را بارها مطالعه می‌کرد (افلاکی، ۱۳۹۶: ۲/ ۶۲۳)، دشوار به نظر می‌رسد مولوی با دنیای شعر آشنایی نداشته باشد!!

> در مقالهٔ *مجالس‌سبعه*، آغازی بر *مثنوی* و غزلیات مولانا آمده است: مجالس سبعه پس از تألیف، بازخوانی و تصحیح شده است و شاید از نظر شخص مولانا نیز گذشته باشد، چون تصحیحات و اضافاتی بر آن شده است .... اگر بر حسب احتمال قوی زمان وعظها را به پیش از ملاقات شمس مربوط بدانیم، باید بپذیریم که بعداً تصحیح مجالس سبعه به دست کسی انجام شده که در اندیشه‌های مولانا بسیار غور کرده، یا به او بسیار نزدیک بوده است. با توجه ابیاتی از ولدنامه در متن مجالس سبعه به احتمال زیاد این کار به وسیلهٔ سلطان ولد انجام شده است (خائفی، ۱۳۹۲: ۷۵)

بنابراین به نظر می‌رسد هنوز نمی‌توان زمان برگزاری این جلسه‌ها را با قاطعیت بیان کرد. با این توصیف، شگفت‌آور است که برخی ابیات *مقالات* شمس را مطابق جدول شماره ۲ می‌توانیم در *مجالس‌سبعه* بیابیم.

جدول شماره ۲ ـ ابیات مشترک بین *مقالات* شمس و *مجالس‌سبعه* مولانا

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ۱ | مقالات شمس | ۷۶ | گفتی که ترا اشک چرا گلگون شد؟ خونابه سودای تو می‌ریخت دلم | چون پرسیدی، راست بگویم شد ناگاه ز راه دیده‌ام بیرون شد |
| | مولانا | مجالس سبعه، المجلس الثالث | روزی از آن امیران یکی که گرم دماغ تر بود و بی صبرتر بود،گفت: ای امیران، و ای برادران اگر شما را صبر هست، مرا باری صبر نیست. امروز بروم، زانو زنم به خدمت سلطان و خاک بر سرکنم، اگر بگویدکه: چیست؟ بگویم: گفتی که سرشک تو چراگلگون شد؟ / چون پرسیدی راست بگویم چون شد: خونابه سودای تو میریخت دلم / چون جوش برآورد، ز سر بیرون شد | | |

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

| | | | |
|---|---|---|---|
| ۲ | مقالات شمس | ۸۱ | اول صف بر آن کسی ماند کاخر کارها نکو داند |
| | مولانا | مجالس سبعه، المجلس الاول | مهری که به غرضی بود فانی و عارضی، همچون رسن پوسیده بود، اندر او درآویزی بسکلد و اما مهری که بی‌عرضی بود صحیح، نی به غرضی، آن حبل الله بود که هرگز گسسته نشود که: «فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله فقد استمسک بالعروه الوثقی» عالم و جاهل سفیه و عاقل، مطیع و عاصی، کافر و مؤمن جمله در وقت درماندگی، دست در حبل الله زنند و از اسباب شیطانی بیزار شوند. اما اول صف بر آن کسی ماند که آخر کارها نکو داند که هم از اول کار، آخر کار را نظاره کند. کدام فرعون بود که به وقت غرقاب نگفت:«آمنتُ انّه لا اله الا الذی آمَنَتْ به بنواسرائیل و انا من المسلمین». |
| ۳ | مقالات شمس | ۱۳۷ | از آتش عشق، دل کباب است مرا وز خون جگر چهره خضاب است مرا |
| | مولانا | مجالس سبعه، المجلس الاول | اندر پی گنج تن خراب است مرا بر آتش عشق دل کباب است مرا |
| ۴ | مقالات شمس | ۱۵۵ | هر کس که به کار خویش سرگشته شود<br>آن بـه باشد کـه بـر سر رشته شود |
| | مولانا | مجالس سبعه، المجلس الاول | گفتند: چون این یخ وجود ما کاسد شود و از تاب آفتاب معصیت گداختن گیرد چارهٔ ما یخ فروشان چه باشد، تا متاع ما قیمت گیرد و کیسه‌های امید ما پر شود؟ جواب فرمود که: «الامن تمسک بسنتی عند فساد امتی» فرمود: «هرکس که به کار خویش سرگشته شود / آن بهٔ باشد که بر سر رشته شود» |
| ۵ | مقالات شمس | ۱۸۹ | جان کمال یافته در قالب شما[۷] |
| | مولانا | المجلس السابع، من فوائده اسبغ الله فینا نعمهٔ موائده | ای قوم از این سرای حوادث حـذرکنیـد<br>خـیزیـد سوی عـالـم علـوی سفرکنـید<br>جـان کـمـــال یـافتـه در قـالـب شـما<br>وانگـه شما حـدیـث تـن مُخْتَصَرکنیـد<br>عـیسی نـشستـه پـیـش شمـا و آنگـه<br>از سَفَه دلتان دهدکه بندگی سم خرکنید؟<br>ای روح‌های پاک در این توده‌های خاک<br>تـاکی چـو حس اهـل سقر مستقرکنید؟<br>دیـر است تا دَمـامه دولـت هـمی زننـد<br>ای زنده زادگان سر از این خاک برکنید |

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

| | | | |
|---|---|---|---|
| ۶ | مقالات شمس | ۲۵۰ | احوال فلک بجملگی می‌دانند آنها که محققان و ره بینانند |
| | مولانا | مجالس سبعه، المجلس الثالث | یک غلامی بود بی‌دست و پاتر از همه. در قلم او را هنری نی، در علم او را قدرتی نی. پادشاه او را از همه دوست‌تر داشتی و مقرب‌تر از ایشان بود و راز ایشان با او گفتی و راز او با ایشان نگفتی و خلعت‌ها و جامگی‌های او، از ایشان افزون بودی، وسوسه، سرمهٔ حسد در دیدهٔ ایشان می‌کشید، چنانکه در قصهٔ یوسف و برادران، عنایت پدر با یوسف بود. و برادران، پنهان دست می‌خاییدند از غضب و حمیت که «اذ قالوا لیوسف و اخوه احب لی ابینامنا»، با هم به خلوت می‌گفتند: آخر به چه هنر، به چه خدمت، به چه صورت او را بر ما چندین فضیلت نماید؟ و چون کسی بد کسی گوید در غیبت، بر دل و رخ او داغ عداوت بنویسند تا چون بهم رسند، بینایان بینند و نابینایان هم‌گمان برند.<br>آنهـا کـه مـحقـقـان و ره بیـنانـنـد<br>احـــوال تو را یکان یکان مـی‌دانند<br>لیکن به کـــرم پـــرده کس ندرانند<br>زان سان که زمانه می‌رود، می‌رانند<br>پادشاه و آن غلام خاص در پیشانی امیران و در چشم ایشان و در گفت ایشان، بداندیشی و بدگویی ایشان می‌دیدند. لابد اثر غیبت در پیشانی و درچشم ایشان وگفت پیداست. چنان که خدای تعالی می‌فرماید مر رسول را از بهر غیبت منافقان که: «ولتعرفنهم فی لحن القول»، اما می‌دانستند و نادانسته می‌کردند. |
| ۷ | مقالات شمس | ۸۹ | سوری که درو هزار جان قربان است چه جای دهل زن بی‌سامان است؟ |
| | مولانا | مجالس سبعه، المجلس الثانی–مناجات | آن راکه درگوش آواز وحی «قل» است، او را چه جای پروای آواز دهل است؟<br>سوری که در او هزار جان قربان است<br>چـه جـای دهـل زنان بی‌سامان است |

مطابق جدول ۲ ابیاتی از مولانا، در چهار مجلس اول، دوم، سوم و هفتم با *مقالات* شمس مشترک هستند. با توجه به این که گفته‌اند مولوی بعد از دیدار شمس شعر می‌سراید، آیا امکان دارد که این مجالس، قبل از دیدار شمس تبریزی برگزار شده باشد؟ آیا با توجه به حضور شمس در قونیه و دل‌مشغولی و پریشانی مولانا، امکان داشته که مجالس در زمان حضور شمس تبریزی بیان شده باشد؟ از آنجا که مولانا دو دوره در حضور شمس بود، ممکن است که این مجالس، بعد از غیبت اوّل و پیش از دیدار دوم بیان شده باشد؟ با توجه به جملهٔ شمس که پس از دیدار دوم فرمود: «از مولانا شنیده‌ای و حالِ مولانا دیده‌ای، بی ما، او بیات نشد، کم خَرید و دیدی، دیده تو، بیات شد!» (مقالات شمس، ۱۳۹۶: ۸۹) نشان‌دهندهٔ این است که مولوی با تمام پریشان‌حالی و بی‌قراری، پس از غیبت اوّل شمس به زندگی مشغول بود. با آنکه آشفتگی خویش در کوله بارش می‌کشاند، امّا در جامعه و بین یاران حضور داشت، از

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

سوی دیگر ممکن است این مجالس نیز به صورت پیوسته ارائه نشده باشد و بین آنها بازهٔ زمانی در خور حال مولوی فاصله افتاده باشد. شمس، در مقالات به مولوی می‌گوید:

> صریح گفتم پیش ایشان به مولانا، که سخنِ من به فهم ایشان نمی‌رسد. تو بگو، مرا از طرف حق تعالی دستوری نیست که از این نظیرهای پَست بگویم. آن اصل را بگویم برایشان، سخت مشکل می آید. نظیر آن اصل دگر می‌گویم؛ پوشش در پوشش می‌رود تا به آخر، هر سخنی آن دگر را پوشیده می‌کند، ولی در حق مولانا هیچ نمی‌شود. چون با او مبالغه‌ها کردم؛ بر او عیان در عیان کی باشد؟ مولانا بگفت: تسلیم کردند، عذر خواستند، سَری درویشانه فرو آوردند و رفت (شمس، ۱۳۹۶: ۱۳۴).

در این بیان آشکار، وقتی شمس به مولوی می‌گوید سخن مرا فهم نمی‌کنند و «تو بگو»، قول مبالغه‌آمیزی که افلاکی می‌گوید، بعد از دیدار، مولوی وعظ و خطابه نمی‌گفت به نظر، صحیح نیست. به‌طور کلی، آنچه از کلام شمس هویداست خواندن یا حضور وی در چهار مجلس از مجالس سبعهٔ مولوی است و چه نیکو منظری است کلام حبیب از دهان محبوب.

## ج: غزلیات

غزل قبا و هدیه‌ای از دیدار بود:

غزل سرا شدم از دست عشق و دست زنان　　بسوخت عشق تو ناموس و شرم و هر چَم بود
(مولوی، ۱۳۵۲:غ ۹۴۰)

غزل آمده بود تا مدح شمس گفته شود (غزل ۱۳۰۱، بیت۱۴) پیام دلبریست بین طالب و مطلوب:

ز لــوحِ عشق نبشتیم ایــن غـزل‌ها را　　به شمس مفخر تبریز از این غلام برید
(مولوی، ۱۳۵۲:غ ۹۲۴)

پیشکش دل مولاناست به محضر آفتاب تبریزو لطیف‌تَر آنکه سِرّ این بی‌هوشی و بی‌دلی را تنها خورشید تبریز می‌داند که «محرم زار» و سِرّدان وجود مولاناست:

هله بنشین تو بجنبان سر و می‌گوی: بلی　　شمس تبریز نماید به تو اسرار غزل
(مولوی، ۱۳۵۲:غ ۱۳۴۴)

پس دور از انتظار نباید باشد که غزل‌های مولانا را در کلام شمس بیابیم. جدول شماره ۳ به ابیاتی مشترک بین مولانا و شمس تبریزی اشاره دارد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

جدول ۳ ـ ابیات مشترک بین غزلیات مولوی و *مقالات* شمس

| ردیف | مقالات شمس | مولانا | تخلص |
|---|---|---|---|
| ۱ | جانا نظری فرما، کز ما رمقی مانده ست<br>و اکنون غم کارم خور کاخر شفقی مانده ست<br>(ج۱: ۱۵۴) | جانا نظری فرما چون جان نظرهایی<br>چون گویم دل بردی چون عین دل مایی<br>(غزل ۲۶۱۸) | شمس تبریزی |
| ۲ | با زر غم و بی زر غم، آخر غم با زر به<br>(ج۱: ۱۶۶) | با زر غم و بی‌زر غم آخر غم با زر به<br>چون راهروی باری راهی که برد تا ده<br>(غزل ۲۳۰۰) | بی‌نام |
| ۳ | تو ز شاهان در حالت اکرام ترس (ج۱: ۱۵۳) | ای دل بی‌بهره از بهرام ترس<br>وز شهان در ساعت اکرام ترس (غزل ۱۲۰۹) | بی‌نام |
| ۴ | صبر با عشق بس نمی‌آید<br>صبر فریاد رس نمی‌آید<br>صابری خوش ولایتی است ولیک<br>زیر فرمان کس نمی‌آید (ج۱:۲۴۶) | صبر با عشق بس نمی‌آید<br>یار فریاد رس نمی‌آید<br>بیخودی خوش ولایتیست ولی<br>زیر فرمان کس نمی‌آید (غزل ۹۸۹) | بی‌نام |
| ۵ | مرا عقیق تو باید شکر چه سود کند؟<br>مرا جمال تو باید قمر چه سود کند؟<br>(ج۱: ۲۵۴) | مرا عقیق تو باید شکر چه سود کند<br>مرا جمال تو باید قمر چه سود کند<br>(غزل ۹۳۶) | شمس تبریزی |
| ۶ | تا بدانستمی ز دشمن و دوست<br>زندگانی دوبار بایستی<br>دشمن دوست روی بسیارند<br>دوستی غمگشار بایستی (ج۲: ۱۸) | تا بدانستیی ز دشمن و دوست<br>زندگانی دوبار بایستی<br>دشمن شاد کام بسیارند<br>دوستی غمگسار بایستی (غزل ۳۱۵۵) | بی‌نام |
| ۷ | الله مراد لی و الله مریدی<br>فرقت علی الله عتیقی و جدیدی<br>(ج۱: ۳۶۳) | الله مراد لی و الله مریدی<br>فرقت علی الله عتیقی و جدیدی<br>(غزل ۳۱۸۲) | بی‌نام |
| ۸ | به کوی دل فرو رفتم زمانی<br>همی جستم ز حال دل نشانی<br>که تا چونست احوال دل من<br>که از وی پر فغان بینم جهانی<br>زگفتار حکیمان باز جستم<br>به هر وادی و شهری داستانی<br>همه از دست دل فریاد کردند<br>فتادم زین حدیث اندر گمانی<br>ز عقل خود سفر کردم به دل زود | به کوی دل فرو رفتم زمانی<br>همی‌جستم ز حال دل نشانی<br>که تا چون است احوال دل من<br>که از وی در فغان دیدم جهانی<br>ز گفتار حکیمان بازجستم<br>به هر وادی و شهری داستانی<br>همه از دست دل فریاد کردند<br>فتادم زین حدیث اندر گمانی<br>ز عقل خود سفر کردم سوی دل | بی‌نام |

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

| | | | |
|---|---|---|---|
| ۸ | نـدیـدم هـیـچ خالـی زو مـکانـی<br>مـیـان عـارف و معـروف ایـن دل<br>همـی گـردد بسـان تـرجمـانـی<br>خـداونـدان دل دانـند دل چیست<br>چـه دانـد قدر دل هـر بی روانی<br>خبر از دل رسول حـق چنین گفت<br>که بـه از دل بتـر از دل مـدانی<br>(ج۲: ۴۰) | ندیـدم هیـچ خـالـی زو مـکانـی<br>مـیان عـارف و معـروف این دل<br>همی‌گـردد بـه سان تـرجـمانـی<br>خداونـدان دل دانـند دل چیست<br>چـه دانـد قـدر دل هـر بی‌روانی<br>ز درگـاه خـدا یابـی دل و بس<br>نـیابـی از فـلانـی و فـلانی<br>نیـابـی دل جـز از جبـار عالم<br>شهـید هـر نشان و بـی‌نشانی<br>(غزل ۲۷۲۲) | بی نام |

مطابق جدول شماره ۳، ردیف اوّل، بیت نخست از غزلی مشاهده می‌شود که در جایی دیگر، شمس تمام غزل را به‌صورت زیر می‌آورد:

جـانا نظری فـرما، کز مـا رمقی مانده ست / و اکنون غم کارم خور کآخر شفقی مانده ست
از رنگِ رخِ خـوبت وز قـامـتِ گُل عارض / گُل در عرقی رفته ست، مَه در فَلقی مانده ست
گر سیم و زرم کم شد، از ما تو چه بر گشتی / کز عشق توام بر درَ، زرین طبقی مانده ست
کردی به دلـم دعـوی، جان نیز فدا کردم / زین بیش سخن باشد؟ بَرمات حقی مانده ست
روزی دو سه دیگر هم، این زحمت ما می‌کش / کـز دفتر عمر ما، خـود یک ورقی مانده ست
(شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱/ ۲۶۰)

استاد فرهیخته، دکتر موحد در تعلیقات تصحیحِ کتاب، این بیت نخست را که دوبار در *مقالات* آمده است شبیه بیتی از غزل زیر دانسته‌اند:

جانا نظری فرما، چون جان نظرهایی / چون گویم دل بردی چون عین دل مایی
(مولوی، ۱۳۵۲: غ ۲۶۱۸)

البته از شباهت مصرع نخست به نظر می‌رسد مولوی، بیت شمس را مدّ نظر داشته است، از سوی دیگر، وقتی به کُل غزل نظر می‌کنیم، درمی‌یابیم مولانا مصرع آخر غزل شمس را گرفته و از نیشکر کام محبوب، غزلی جدید تراشیده و به نام شمس نیز آراسته است:

از دفـتر عمر مـا یکتا ورقـی مـانده‌ست / کز غیرت لطف آن جان در قلقی مانده‌ست
بنوشـته بـر آن دفتر حرفی ز شِکَر خوشـتر / از خجلتِ آن حرفش، مَه در عَرقی مانده‌ست
عـمـرِ ابـدی تـابـان، انـدر ورقِ بستان / نی خوف ز تحویلی، نی جای دقی مانده‌ست
نامـش ورقـی بـوده، مُلکِ اَبـد اندر وی / اسرارِ همـه پـاکان، آن جـا شفـقی مانده‌ست
پیچیـده ورق بـر وی، نـوری ز خداوندی / شمس‌الحق تبریزی روشن حدقی مانده‌ست
(مولوی، ۱۳۵۲:غ ۲۳۷)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

استفادهٔ شیرین از قافیه‌ها و بیت آخر غزلِ زبان شمس، که بیت آغاز غزل مولوی شده است، از دل بی‌قرار و گرفتن کلام از کام محبوب و حفظ سخن و ادامه دار کردن آن حکایت می‌کند، گویی در شور دف و رباب و سماع، دامن به دامن آفتاب می‌چرخیده و شکر پارسی از قند او می‌سابیده و شعر و شوریدگی به میان می‌ریخته. شهدی از دامن گُل به کندوی خویش می‌آورده و عسل ذوق به یادگار می‌گذاشته که تا امروز دامن کشان می‌رسد. استفاده از کلام دوست را، مولوی بارها در غزلیاتش ـ به‌ویژه برای صلاح‌الدّین زرکوب قونوی ـ به‌کار برده است. همچنین دو بیت زیر در *مقالات* آمده است:

صبر با عشق بس نمی‌آید　　صبر فریاد رس نمی‌آید
صابری خوش ولایتی است ولیک　　زیر فرمان کس نمی‌آید

این دو بیت در غزل ۱۵۰ دیوان انوری نیز آمده است، با این تفاوت که در آن غزل، این ابیات به ترتیب بیت‌های اول وچهارم قرار گرفته‌اند.

صبر با عشق بس نمی‌آید　　یار فریادرس نمی‌آید
دل ز کاری که پیش می‌نرود　　قدمی باز پس نمی‌آید
عشق با عافیت نیامیزد　　نفسی هم نفس نمی‌آید
بی‌غمی خوش ولایت‌ست ولیک　　زیر فرمان کس نمی‌آید
داد در کاروان خرسندی‌ست　　زان خروش جرس نمی‌آید
چه کنم عسکری که نی شِکَرش　　بی‌خروش مگس نمی‌آید
گویی از جانت می برآید پای　　چه حدیث‌ست بس نمی‌آید

در صورتی‌که در غزلیات مولانا این دو بیت به ترتیب بیت اول و دوم قرار گرفته‌اند:

صبر با عشق بس نمی‌آید　　عقل فریادرس نمی‌آید
بیخودی خوش ولایتی‌ست ولی　　زیر فرمان کس نمی‌آید
کاروان حیات می‌گذرد　　هیچ بانگ جرس نمی‌آید
بوی گلشن به گل همی‌خواند　　خود تو را این هوس نمی‌آید
زآنکه در باطن تو خوش نفسی‌ست　　از گزاف این نفس نمی‌آید
بی‌خدای لطیف شیرین کار　　عسلی از مگس نمی‌آید
هر دمی تخم نیکوی می کار　　تا نکاری عدس نمی‌آید
هیچ کردی به خیر اندیشه　　که جَزا از سپس نمی‌آید
بس کن ایرا که شمع این گفتار　　جانبِ هر غلس[۸] نمی‌آید

آیا ممکن است که شمس، بیت غزلی از انوری را در میان آورده باشد و مولوی از آن دو بیت او غزلی

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

تازه آفریده باشد؟ یا با توجه به ترتیب ابیات، شمس، غزلِ مولانا را در سخن خویش آورده است؟ گویی رازیست در پرده که به کس آشکار نمی‌شود. کشش دوسویه‌ایی که آن، کلام این یافته و این، سخن او پرداخته است.

همچنین مطابق جدول ۳، ردیف ۸، اشاره به غزلی شده است که در زبان شمس هشت بیت دارد و در زبان مولانا نه بیت. دو بیت آخر غزل مولوی نیز متفاوت است.

نکته قابل تأمل دیگری که در بین ابیاتِ غزل‌های مشترک مشاهده می‌شود. حضور بیت‌هایی از غزل‌های بدون تخلّص مولوی است. این امر نشان می‌دهد حتّی همهٔ غزلیّاتی که در زمان حضور شمس در قونیه سروده شده، الزاماً به نام او آراسته نبوده است و با توجه به شرایط و حال درونی مولوی، غزل با نام شمس یا بدون آن به پایان می‌رسیده است. نظر دیگری که کمتر مُحتمل است نیز، می‌توان ارائه کرد که این غزلیّات قبل از حضور شمس سروده شده باشد که البته دوباره بحث سرایش شعر توسط مولوی، قبل از دیدار شمس مطرح می‌شود، بنابراین به نظرمی‌رسد نظر اوّل پسندیده‌تَر باشد.

### د: مثنوی معنوی

بین بیت‌های *مقالات* شمس، ابیاتی از مثنوی نیز دیده می‌شود؛ به‌طور نمونه

۱)

لاله گر خیره بر نخندیدی　　کس سیاهی دلش کجا دیدی؟
(شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۷۷)

نامبارک خنده آن لاله بود　　کز دهانِ او سیاهی دل نمود
(مولوی، ۱۳۹۶: ۱/ ۷۲۷)

۲)

هر چه در آینه جوان بیند　　پیر در خشت پخته آن بیند
(شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲۴۹)

این بیت شبیه بیتی در دفتر اوّل و پنجم مثنوی است:

آنچه تو در آینه بینی عیان　　پیر اندر خشت بیند بیش از آن
(مولوی، ۱۳۹۶: ۲/ ۱۶۸)

آنچه بیند آن جوان در آینه　　پیر اندر خشت می‌بیند همه
(مولوی،۱۳۹۶، ۵/ ۱۳۸)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

به نظر می‌رسد این بیت، پیش از مولانا نیز رایج بوده است و شمس یکی از آن منابع را در دسترس داشته است؛ به‌طور مثال در *سنبادنامهٔ* ظهیری سمرقندی (۱۳۸۱: ۶۰) و *امثال‌الحکم*، جلد ۴، دهخدا آن را از تاریخ سلاجقه کرمان نقل می‌کند (دهخدا، ۱۳۸۳: ۱۹۲۰) همچنین ثعالبی در *التمثیل و المحاضره* آورده است: «فلان یَری فی الآجُرّهٔ ما لایَری غیره فی المرآهٔ: فلانی در آجر (یا خشت) چیزی می‌بیند که غیر او در آینه نمی‌بیند» (ثعالبی، ۲۰۰۳: ۱۸۳)

۳)

ولیکـنْ بَکَـتْ قَبْلـی، فَهَـاجَ لِـیَ البُکَا  بُکاهـا، فقلـتُ: الفضـلُ للمُتقَـدِّمِ

(شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲۵۰)

این بیت در مقدمهٔ دفتر چهارم مثنوی معنوی مشاهده می‌شود، امّا این بیت نیز شعریِ مشهور از «عدی بن رقاع العاملی» است (مهدوی دامغانی،۱۳۴۲: ۲).

۴)

بـه نـزد عقـل هـر دانـنـده‌ای هسـت  کـه بـا گردنـده گردانـنـده‌ای هسـت

(شمس تبریزی،۱۳۹۶: ۸۱)

این بیت نیز در دفتر اوّل مثنوی معنوی وجود دارد و در عنوان: «تسلیم کردنِ مرد خود را به آنچه التماسِ زن بود از طلبِ معیشت و آن اعتراضِ زن را اشارتِ حق دانستن» قرار گرفته و مولوی به شرح آن پرداخته است. این بیت را می‌توان در خسرو و شیرین نظامی(نظامی،۱۳۸۳: بیت ۷۸) مشاهده کرد.

به جز این ابیات که در متن *مقالات* شمس ذکر شده است، استاد فرهیخته دکتر موحد، در بخش تعلیقات کتاب به جملات و عبارتی اشاره کرده که از نظر معنایی با ابیات مثنوی مشترک است. بر اساس شواهد موجود، سرایش مثنوی در سال ۶۵۷ ه.ق. به درخواست حسام‌الدّین آغاز شد. این زمان، سال‌ها پس از خروج شمس از قونیه است، بنابراین جنبهٔ اثرگذار بودن اندیشهٔ شمس که در *مقالات* آمده است را با مثنوی بیشتر می‌توان بررسی کرد. با توجه به اشاره‌ای که شد این ابیات را قبل از شمس نیز می‌توان در نوشته‌های عرفا و شاعران دید، پس به نظر می‌رسد شمس با در دسترس داشتن آن کتاب‌ها، از آن بیت‌ها استفاده کرده و مولوی با توجه به نظر شمس، آنها را در *مثنوی* ذکر کرده است که از یک سو بوی آفتاب دهد و از سوی دیگر شرح حال پریشان در پیالهٔ قصّه و بسط اندیشه‌اش در *مثنوی*.

## نتیجه‌گیری

دقیق‌ترین سند و یادگار باقی مانده از حضور شمس تبریزی در قونیه، کتاب *مقالات* شمس است که شامل دلنوشته‌ها، سخنان گسسته و کوتاهی از حضور اوست. تأثیر شمع گونِ او آن‌قدر مؤثر بود که پَر مولانا را بگیرد و او را به آفتاب و آتش دعوت کُند. حضور ابیاتی از مولانا در سخن شمس، نشان از

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

دلبری دوسویه‌ای دارد که مطلوب از طالب می‌گوید و مراد از مرید. در سخن شمس، رباعیات مولوی‌گویی حلاوتی دیگر دارد. غزل و رباعی که در سماع بیان می‌شده، شور و حالی در محفل اُنس ایجاد می‌کرده که بیت‌های شیرینِ مولانا چون شکر در کام شمس می‌نشسته است. در مجموع، ردپای مشخص ۳۲ رباعی و هشت غزل مولوی را در گفتارهای شمس می‌توان یافت، همچنین هشت بیت از *مقالات* شمس در *مجالس‌سبعه* مولوی مشاهده می‌شود. در بین ابیات *مثنوی* نیز چهار بیت به‌طور کامل با سخن مولوی مشترک است. *مثنوی* بعد از شمس سرود شده است، اما تأثیر ابیاتی که برای شمس اهمیت داشته و از آنها یاد کرده در آن کاملاً نمایان است، بنابراین از مجموع ۲۳۵ بیتی که در *مقالات* آمده است، چنانچه برخی بیت‌های تکراری را نیز درنظر بگیریم ـ زیرا در جمع کل قرار گرفته است ـ و چند بیت مشترک با مثنوی را درنظر نگیریم، ۹۳ بیت از ۲۳۵ بیت *مقالات* شمس، مربوط به رباعیات، غزل‌ها و *مجالس‌سبعه* مولاناست، بنابراین ۳۹ ٪ ابیات شمس، سروده‌های مولاناست؛ ارتباط مستقیم و دوسویه‌ای که پیر می فروش را به ساقی و محبوب را به حبیب متّصل می‌کند؛ شیوهٔ رندانه‌ای که او در او گم می‌شود و حرف دوست در کام دوست می‌نشیند و در پردهٔ موسیقایی دست، زخمه، دستان و سیم همه یک نت را نشان می‌دهد؛ اثر این رابطه را مَحرمان درمی‌یابند و تماشایش از سخن بهتر است.

## پی‌نوشت

۱. در بخش تعلیقات کتاب *مقالات* شمس، دکتر موحد ذکر می‌کند که این رباعی از عطار است. استاد موحد در بخش دیگر کتاب می‌نویسند که این رباعی در جهانگشای جوینی نیز وجود دارد. پیرو سخن آن استاد، این رباعی را در: «مختارنامهٔ عطار، باب سیزدهم، در ذَم مردم بی‌حوصله و معانی که تعلق به دل دارد» یافتم. همچنین در: «شاه نعمت‌الله ولی، رباعی شمارهٔ ۲۸۳ » نیز وجود دارد.
۲. آغل: ایگاه گوسفند و چارپایان دیگر.
۳. لدیغ: گَزیده شده.
۴. لاتخف: مترس، بیم مدار. مأخوذ از آیهٔ شریفهٔ لاتخف و لاتحزن. (قرآن ۳۳ /۲۹).
۵. مستخف: سبک داشته، سبک شمرده شده، بی‌ارزش.
۶. موتنف: از سر گیرندهٔ کاری و آغازکنندهٔ آن، آغازکننده و ابتداکننده، آن که کاری را از سر می‌گیرد.
۷. دکتر موحد در بخش تعلیقات *مقالات* شمس، مأخذ بیت را سنایی ذکر کرده است. مطابق جستجوی در دیوان سنایی در بخش: ترجیع در مصیبت ضیاءالدین محمد مشهور به سیف المناظرین مشاهده شد.
۸. غلس: تاریکی آخر شب، ظلمت.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۱۹۸۱۹

## منابع

ـ استعلامی، محمد، (۱۳۷۹)، مقدمه، تحلیل و تصحیح مثنوی مولوی، چاپ ششم، تهران: سخن.
ـ افلاکی، (۱۳۹۶)، مناقب‌العارفین، تصحیح تحسین یازینجی، نشر دنیای کتاب.
ـ انوری، (۱۳۹۴)، دیوان انوری، به اهتمام پرویز بابایی، تهران: نگاه.
ـ بهاءولد، (۱۳۵۲)، معارف، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: طهوری، ج۱.
ـ ثعالبی، ابومنصور، (۲۰۰۳)، التمثیل و المحاضره، محقق: عبدالفتاح محمد الحلو، الطبعة التانیة، بیروت: الدار العربیه الکتاب.
ـ خائفی، عباس و تقی‌پورکندسر، شیما، (۱۳۹۲)، «مجالس‌سبعه آغازی بر مثنوی و غزلیات مولانا»، بهارستان سخن.
ـ دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۸۳)، امثال و حکم، تهران: امیر کبیر.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۴) پله پله تا ملاقات خدا، چاپ ۲۶، تهران: علمی.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۵)، سرّ نی، چاپ ۱۰، تهران: علمی.
ـ شمس تبریزی، (۱۳۹۶)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمّدعلی موحّد، تهران: خوارزمی.
ـ ظهیری سمرقندی، (۱۳۸۱)، سندبادنامه، تصحیح محمدباقر کمال‌الدینی، تهران: میراث مکتوب.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۵)، زندگی مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، تهران: معین.
ـ مولوی، (۱۳۵۲)، دیوان شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
ـ مولوی، (۱۳۸۷)، مکتوبات و مجالس‌سبعه، تصحیح دکتر جواد سلماسی‌زاده، چاپ چهارم، تهران: اقبال.
ـ مولوی، (۱۳۸۸)، فیه‌مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: خلاق.
ـ مولوی، (۱۳۹۶)، مثنوی معنوی، تصحیح دکتر محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران: هرمس.
ـ مهدوی دامغانی، احمد، (۱۳۴۲)، «یادداشت‌هائی دربارهٔ ابیات عربی کلیلهٔ بهرام شاهی و مأخذ و گویندگان آن ابیات»، یغما، شماره ۵.
ـ نظامی، (۱۳۸۳)، کلیات نظامی، تصحیح وحید دستگردی، چاپ اوّل، تهران: طلایه.
ـ نفیسی، سعید، (۱۳۲۵)، رسالهٔ سپهسالار، تهران: اقبال.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

# رویکرد درزمانی به زیبایی‌شناسی در *مقالات* شمس تبریزی

احمد پاکتچی[1]

## چکیده

پژوهش حاضر به سطوح زیبایی‌شناسی *مقالات* شمس تبریزی به عنوان یک اثر می‌پردازد و در آن نشان داده می‌شود که زیبایی در آن، در سه وضعیت مورد توجه قرار گرفته است: به عنوان وضعیت تراز از دیدگاه تحقق زیبایی، به عنوان وضعیت پیشینی از دیدگاه انگیزش زیبایی و به عنوان وضعیت پسینی از دیدگاه انکشاف زیبایی. در وضعیت تراز، محور اصلی تحقق زیبایی، حب است و برخی امور چون لذت که در پیوند با آن صورت‌بندی می‌شوند. در وضعیت پیشینی یا انگیزشی، محور راستی دو دور بودن از کاستی است و در وضعیت پسینی یا انکشافی، محور گفت‌وگو میان ظهور و خفاست. در گزارش پژوهش نمودهای این الگوی سه‌وضعیتی در اثر نشان داده می‌شود و در مقام دست‌یابی به صورتی منقح از الگو، به تناسب مقایسه‌هایی با *مثنوی* معنوی و دیوان غزلیات مولانا نیز صورت خواهد پذیرفت.

مسئله اصلی در پژوهش حاضر، رسیدن به یک الگوی زیبایی‌شناختی در *مقالات* شمس است و روش به کار گرفته شده در آن، «کاوش زمینه‌مند» است. در مسیر اجرا، در تعامل میان معیارهای شناخته برای زیبایی در زیبایی‌شناسی عمومی و رشته معیارهای زمینه‌مند در اثر مورد مطالعه، محورها شناسایی شده و مفهوم‌ها و گزاره‌های اثر بر اساس آنها مفصل‌بندی می‌گردند تا الگوی پیشنهادی فراهم آید.

**واژ گان کلیدی:** سطوح‌زیبایی، حب، کمال، ظهور و خفا، مولوی.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

۱. سرپرست پژوهشکده دانشنامه‌نگاری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

## مقدمه

مسئله چیستی زیبایی دیرزمانی است که در محافل اندیشه‌ورزی، مسئله‌ای جدی و پردامنه بوده است که بحث از آن را می‌توان در زوایایی از آثار فلسفی یونان باستان و آثار فلسفی مشرق باستان در یک دوره، و در خلال نوشته‌های اندیشمندان جهان اسلام در دوره‌ای پسین می‌توان بازجست. از جمله گروه‌های اندیشه‌ورز مسلمان که به موضوع زیبایی توجهی ویژه داشته‌اند، عارفان‌اند و در این پژوهش نیز به شخصیتی از آن گروه، یعنی عارف نامدار ایرانی در قرن ۷ق، شمس تبریزی (د ۶۴۵ق) پرداخته خواهد شد.

با وجود مطرح بودن مسئله زیبایی از سده‌های کهن چنان که گفته شد، در دوره مدرن از تاریخ فلسفه، این مسئله مورد توجه بیشتری قرار گرفته، تا آنجا که به شکل‌گیری شاخه‌ای از فلسفه به عنوان زیبایی‌شناسی[۱] منجر شده است. زیبایی‌شناسی امروز شاخه‌ای از فلسفه است که بحث از ماهیت زیبایی و ذوق را برعهده دارد و نزد برخی حتی فلسفه هنر را نیز تحت شمول خود دارد و موضوع آن مطالعه ارزش‌های احساسی ـ عاطفی یا به تعبیر دیگر داوری‌ها در باره احساسات و ذوق است (Zangwill, n.p). این در حالی است که در تاریخ پیش از عصر مدرن، نه در شرق و نه غرب، شاخه مستقلی به این مبحث اختصاص داده نشده بود.

با وجود آن که نظریه‌های گوناگون از سوی اندیشمندان مدرن و پسامدرن، فضای گفت‌وگو در باب زیبایی را پر کرده و تنوع این نظریات گاه نوعی حیرت را در باره چیستی زیبایی پدید آورده است، این خلأ احساس می‌شود که بدانیم اندیشمندان برخاسته از فرهنگ جهان اسلام در این باره چه گفته‌اند. مهم است که گفته‌های اندیشمندان مسلمان چه نسبتی با نظریه‌های مطرح در محافل کنونی زیبایی‌شناسی دارد و چقدر می‌توان از بازخوانی آنها در راستای نقد کردن یا رشد دادن به نظریات‌های کنونی بهره جست و این که دست‌کم در تاریخ فلسفه زیبایی، جایگاه آنها را معین کرد.

در طی دهه‌های اخیر در باب فلسفه زیبایی نزد اندیشمندان مسلمان پژوهش‌های متعددی انجام شده است و اکنون در این پژوهش، مقصود بازخوانی آراء شمس تبریزی در این حیطه از اندیشه است. نگارنده در پژوهش حاضر محور اصلی را بر داده‌های *مقالات* شمس تبریزی نهاده و از آثار شاگردش مولانا هم گاه در مقام مقایسه و به‌عنوان شارح و یاری‌رسان بهره جسته است.

## الف. مباحث بنیادین

### نسبت زیبایی‌شناسی و اخلاق

یکی از نقطه‌هایی که به نظر می‌رسد حاصل یک نگاه تحلیلی در اندیشه‌ورزی مدرن در مواجهه با ارزش‌هاست، کوشش در راستای جدا کردن زیبایی از حُسن اخلاقی و زیبایی‌شناسی از اخلاق[۲] است. به نظر می‌رسد دست‌کم در مباحث سنتی در فرهنگ اسلامی این جداسازی وجود نداشته و در متون بازمانده از اندیشمندان ما در سده‌های گذشته، آنان در نگاهشان به آنچه که امروز خوب و بد، یا زشت و زیبا می‌نامیم، اخلاق و زیبایی‌شناسی را با هم می‌دیدند. فعل زیبا و تصویر زیبا از نظر آنها ناظر به مفهوم واحدی به عنوان «حَسَن/خوب»، و فعل زشت و تصویر زشت باز ناظر به امر واحدی به عنوان «قبیح/

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

زشت» بود. از همین روست که در عربی تعبیر «حَسَن» هم برای امری با ارزش مثبت اخلاقی و هم ارزش مثبت زیبایی‌شناختی به‌کار می‌رود و در فارسی نیز به همان اندازه که می‌توان از صورت زشت و «خوب‌رویی» سخن آورد، کردار انسان‌ها هم به خوب و زشت متصف می‌شوند. این اشتراک را نباید به یک امر زبانی محدود دانست و فرازبانی بودن آن به‌خوبی حکایت از آن دارد که ریشه در یک مبنای اندیشگی و فلسفی در جهان اسلام دارد.

بر همین پایه، همبستگی اخلاق و زیبایی‌شناسی را نزد شمس تبریزی نیز می‌توان یافت، از جمله آنجا که در عبارتی از *مقالات* می‌گوید:

> مولانا را جمال خوب است و مرا جمال هست و زشتی هست. جمال مرا مولانا دیده بود و زشتی مرا ندیده بود. این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببینند نغزی مرا و زشتی مرا (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۴۲).

ژرفای این آموزه در شعری از مولانا نیز بازتاب یافته است، آنجا که می‌گوید:

لطف شه جان را جنایت‌جو کند — ز آن که شه هر زشت را نیکو کند
رو مکن زشتی که نیکی‌های ما — زشت آمد پیش آن زیبای ما
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۹۴)

در این عبارت به‌روشنی می توان مشاهده کرد که چگونه مفهوم زیبایی در عمل و زیبایی در صورت در واقع با یکدیگر کاملاً عجین شده‌اند و امکان جداسازی زیبایی کرداری و زیبایی دیداری به هیچ وجه در چنین عبارتی وجود ندارد.

## وجه ارتباطی زیبایی

در بحث زیبایی‌شناسی شاید اولین مسئله در چیستی زیبایی پرسش از عینی یا ذهنی بودن آن باشد؛ چیزی که هنوز در محافل فلسفی یکی از چالش‌های اساسی است و آنان که قائل به عینی بودن زیبایی هستند، آن را در نسبتی مانند هارمونی یا امر عینی دیگر در شیئ زیبا جست‌وجو می‌کنند. بر پایه همین تنوع دیدگاه‌ها، در زیبایی‌شناسی معاصر نظریه‌های بسیار متنوعی پدید آمده است که درگیر شدن در بحث از آنها، پژوهش حاضر را از مسیر اصلی خود دور خواهد کرد.

اجمالاً باید گفت آنچه که در این پژوهش به عنوان زیبایی از آن سخن می‌آید، بر پایه گزینش میان عینی[۳] یا ذهنی[۴] بودن زیبایی نیست، بلکه نگارنده پایه بحث را بر آن نهاده است که تحقق زیبایی به عنوان فرایند ارتباطی[۵] نگریسته شود. یعنی به جای آن که زیبایی را به صورت محض به عنوان یک امر عینی، یا به صورت محض به عنوان یک امر ذهنی تلقی گردد، درون یک ارتباط دیده شود؛ ارتباط میان سوژه[۶]های درگیر در ارتباط با محوریت امر زیبا که در سال‌های اخیر از سوی نظریه‌پردازان مختلف ابراز شده است، مبنایی کارآمد برای عبور از دوراهی انتخاب میان عینی بودن یا ذهنی بودن زیبایی است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

ساده‌ترین گونه از نگاه ارتباطی به زیبایی آن است که مدرِک زیبایی یا سوژه با امر زیبا یا ابژه[۷] در ارتباط قرار گیرد. از جمله اصغر طلایی مینایی با نگاهی ایرانی درک زیبایی را به مثابه ارتباطی میان ذهن و طبیعت، یا به تعبیر دیگر میان آگاهی و ماده دانسته است (Talaye Minai, 1993: XX-XXI)، دیدگاهی که بیشتر به رابطه مدرِک زیبایی با امر زیبا توجه دارد. فراتر، باید به نظریه‌هایی اشاره کرد که ارتباط را در سطح بین‌الاذهانی دیده، اثر هنری را به‌عنوان ابژه میان دو سوژه ـ یعنی خالقِ امر زیبا و مدرِک زیبایی نهاده‌اند. از جمله آنان، میلر کراس و همکاران به دنبال آنند که چطور می‌توان همزمان هم از زیبایی قابل درک در فضای بین‌الاذهانی جامعه سخن آورد و هم برای خالق اثر آزادی فردی در خلق زیبایی قائل شد (Miller Cross et al, 1981: 299؛ نظری نزدیک بدان: Berko et al, 2010: 169-170).

در همین راستا، کنوبلاوخ و کوتهف باور دارند که زیبایی در کشاکشی میان تجربه و ارتباط[۸] قرار دارد و برای آن که تجربه زیبایی بخشی از واقعیت بین‌الاذهانی باشد، باید عینیت‌مدار گردد؛ یعنی در چارچوب ارتباطی قابل دسترس قرار گیرد و در سطح اجتماعی مرئی شود (Knoblauch & Kotthof, 2001: 12). توضیح بیشتر نزد جرویس و واتز آمده که برای نمادها، دو جنبه حسی و معنایی قائل شده‌اند؛ جنبه حسی که به تجربه بازمی‌گردد و شخصی است و جنبه معنایی که به ارتباط بازمی‌گردد و اجتماعی و بین الاذهانی است (Jarvis & Watts, pp. 278-279).

از منظر ارتباطی اگر بخواهیم به مسئله زیبایی بنگریم، می‌توان از همان الگوهایی که علمای ارتباطات از آن استفاده می‌کنند، بهره گرفت: مثلاً اگر از الگوی کلاسیک دیوید برلو[۹] بهره گیریم، آنگاه که از یک پیام[۱۰] صحبت می‌شود، یک منبع[۱۱]، یک گیرنده[۱۲] و یک حامل پیام (کانال)[۱۳] در میان است (محسنیان‌راد، ۱۳۸۲: ۳۹۴). در اینجا نیز می‌توان خالق امر زیبا را به‌عنوان فرستنده در نظر گرفت، مدرِک زیبایی را به‌عنوان گیرنده و زیبایی را به عنوان پیام در نظر گرفت و آن‌چه حامل زیبایی است را حامل پیام انگاشت. در مواردی که امکان تفکیک حامل و اصل پیام ممکن نباشد ـ مانند یک منظره زیبا از طبیعت ـ امر زیبا از آن حیث که رساننده و انتقال دهنده زیبایی است در فرایند ارتباط نقش حامل را برعهده دارد و از آن حیث که زیبایی در آن تبلور یافته است، خود پیام است. با این نگاه، موضوع زیبایی‌شناسی کاملاً آن جنبه ارتباطی خود را نشان خواهد داد و درک زیبایی به مثابه ارتباطی زیبایی‌شناسانه در واقع، تلقی خواهد شد.

## وجه فرایندی و درزمانی زیبایی

بجاست این بخش از سخن را با مثال آوردن از دانش معناشناسی آغاز کنیم. در نگاه سنتی معنا چیزی موجود در فراسوی واژه و نشانه بود که بایست از سوی فاعل شناسا ادراک می‌شد و پیش از کاربرد، آن معنا برای آن واژه یا نشانه ملحوظ شده بود؛ در حالی که در نظریات امروز معناشناسی، موضوع مطالعه فرایند نشانگی[۱۴] است که مقارن با کاربرد نشانه است. معنا در خلال فرایند نشانگی هم تحقق می‌یابد و هم ادراک می‌شوند و دو فاعل شناسا، فرستنده و گیرنده با محوریت نشانه همزمان در آن درگیر هستند؛ می‌توان گفت تحقق معانی به اندازه ادراک آنها محصول کاربرد و فرایند نشانگی است.

اکنون اگر به زیبایی بازگردیم و نگاهمان به زیبایی، چنان‌که گذشت ارتباطی باشد، رابطه‌ای مشابه

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

در باره تحقق و ادراک زیبایی هم مطرح خواهد بود. با این نگاه، زیبایی امری از پیش موجود نیست که فقط قرار باشد از سوی مدرِک زیبایی ادراک شود، یا خالق اثر هنری با عنایت به زیبایی از پیش معلوم در یک فرم معین، آن را به‌کار برد؛ بلکه در خلال فرایند زیبایی‌شناختی است که هم تحقق زیبایی، هم خلق آن و هم ادراک آن توأم با یکدیگر رخ می‌دهد.

وقتـی از ارتباط سخن می‌گوییم، گفت‌وگو در باره اتصاف به یک صفت، یا قرار داشتن در یک وضعیت نیست، بلکه در باره یک فرایند است. تحقق زیبایی برقرار شدن نسبتی میان امر زیبا انگاشته شده (ابژه زیبایی)، با زیبا انگار یا مدرِک زیبایی (سوژه[۱۵] زیبایی) است و امری از جنس «شدن» و نه تنها «بودن» است.

حال به انگاره «درزمانی»[۱۶] می‌پردازیم و در این باره، به‌خصوص وامدار تأملات آندره مارتینه،[۱۷] زبان‌شناس فرانسوی در نقد سوسور هستیم. سوسور[۱۸] بنیان‌گذار زبان‌شناسی ساختگرا، آنان را که مطالعه زبان را به مطالعه تاریخی محدود کرده بودند ـ به‌تعبیر وی مطالعه درزمانی ـ مورد انتقاد قرار داده بود و خود مطالعه همزمانی[۱۹] و به‌دور از تاریخ را پیشنهاد می‌کرد (Saussure, 1967: 117-124). اما این نگاه زمانی کارآمد بود که زبان را یک نظام بسته و ایستا، و نه یک فرایند پویا تصور کنیم. مارتینه کسی است که به طبیعت فرایندی و پویای زبان، و این که زبان اساساً در طبیعت خود متکی بر دگرگونی است، توجه کرد و زبان‌شناسی ساختاری را گامی مهم به جلو برد.

روح نظریه مارتینه آن است که توجه به زمان و فرایند در طبیعت زبان، الزاماً به معنای مطالعه تاریخی و بردن اکنون بر روی محور مختصات تاریخ نیست، بلکه دست‌کم لازم است به وضعیت‌های آستانه‌ای توجه شود. این که ویژگی‌های زبانِ اکنون مطالعه شود، در گرو آن است که بدانیم آن ویژگی‌ها در وضعیت بلافاصله ماقبل چه بوده و در زمان اکنون به چه تبدیل شده است (Martinet, 1970: 34, 165, 209). برای مارتینه هم پرسش از شدن و نه صرف بودن مطرح بود. حال که نگاه به شدن و صیرورت است، افزون بر وضعیت یاد شده، وضعیت بلافاصله مابعد هم به همان اندازه ماقبل اهمیت دارد و این دو وضعیت است که وضعیت اکنون را معنادار می‌کند. در پژوهش حاضر این سه را به ترتیب چنین می‌نامیم: وضعیت بلافاصله ماقبل به‌عنوان آستانه پیشینی، وضعیت اکنون به‌عنوان وضعیت تراز و وضعیت بلافاصله مابعد به‌عنوان آستانه پسینی.

## ب. وضعیت‌های سه‌گانه زیبایی‌شناختی

گفتنی است در عرفان اسلامی فرافکنی معنای اکنون به دو آستانه پیشینی و پسینی دیده می‌شود؛ چنان‌که رباعیی از خیام نیشابوری چنین آمده است:

ای آمـده از عالـم روحـانـی تفت — میزان شده در پنج و چهار و شش و هفت
مـی نـوش ندانـی ز کجا آمده‌ای — خـوش‌باش ندانـی به کجا خواهـی رفت

(خیام، ۱۳۲۴ق: ۱۲)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

در غزلی منسوب به شاگرد شمس تبریزی، مولانا نیز در همین راستا و در باره معناداری زندگی همین رویکرد بازتاب یافته است، آنجا که می‌گوید:

از کجـا آمـده‌ام آمدنـم بهـر چه بود　　بـه کجـا می‌روی آخـر ننمایـی وطنم
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۶۸؛ جعفری، ۱۳۴۹: ج۱ /۱۸۴)

یعنی ادراک وضعیت اکنون جز از طریق دانستن در باره وضعیت پیشینی و پسینی امکان‌پذیر نیست. کاملاً قابل انتظار است که همین الگو از سوی مولانا و استادش شمس در ادراک دیگر امور عالم، از جمله زیبایی نیز نگرشی پایه باشد. در همین راستا، در ادامه این پژوهش با نگاه ارتباطی ـ فرایندی به زیبایی به مطالع مقالات شمس پرداخته، زیبای در سه وضعیت پیشینی، تراز و پسینی به بحث نهاده شده است. در وضعیت پیشینی، محور سخن در انگیزش زیبایی‌شناختی، در وضعیت تراز بر تحقق زیبایی، و در وضعیت پسینی، بر انکشاف زیبایی استوار است.

در مقام توضیح باید گفت آنجا که فاعل شناسا یا مدرِک زیبایی در ارتباط با امر زیبا یا مدرَک قرار گرفته و فرایند ارتباط در حال رخ دادن است، به عنوان وضعیت تراز از آن سخن می‌آید. آنجا که فاعل‌شناسای زیبایی با امر زیبا در مسیر انگیزش و تحریک احساس قرار می‌گیرد و آمادگی برای زیبا دیدن را می‌یابد به عنوان وضعیت پیشینی معرفی می‌شود. اما آنجا که پس از تحقق زیبایی چگونه ذوق این زیبایی یا درک این زیبایی می‌تواند برای فاعل شناسا دوام داشته باشد، به عنوان وضعیت پسینی یا سطح انکشاف زیبایی به بحث نهاده می‌شود.

## آستانه پیشینی

در آستانه پیشینی این که چگونه زمینه ظهور برای امر زیبا فراهم می‌شود، یعنی موقعی که ما در آستانه درک زیبایی قرار داریم به بحث نهاده می‌شود و این یکی از مواردی که در *مقالات* شمس مکرراً، بیش از ده بار با آن مواجه هستیم.

مسئله راست بودن و دور از نقص بودن که به‌عنوان یک ویژگی منجر به زیبایی بارها در *مقالات* شمس از آن یاد می‌شود، یادآور برخی نظریه‌های کلاسیک شرقی و غربی از زیبایی است؛ نظریه‌هایی که نظم یا هارمونی را مبنای تحقق زیبایی شمرده‌اند. اما چیزی که در مباحث شمس تبریزی بیش از حد مورد تاکید هست، دور از نقص بودن و راست بودن چیزی است و آن هم از دیدگاه وی، زمینه و بسط تحقق زیبایی است، و نه خود تحقق زیبایی.

در همین راستا در *مقالات* شمس و الگویی که از زیبایی ارائه می‌دهد، انگیزه داشتن حامل زیبایی هم مطرح است؛ یعنی آن امر که حامل زیبایی است اگر در مقام یک سوژه دارای اراده و خواست قرار گیرد، باید انگیزه برای قرار گرفتن در معرض ارتباط با زیبایی‌شناسان و تماس زیبایی شناسانه را داشته باشد. این انگیزه در مباحث شمس تبریزی وجود «میل به تحسین» است. در حوزه مباحث عرفانی حدیثی قدسی با این عبارت وجود دارد که «من گنجی پنهان بودم، پس دوست داشتم که شناخته شوم و آنگاه

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

خلق را آفریدیم تا شناخته شوم» (کنتُ کنزاً مخفیاً فاحببتُ اَن اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف: مثلاً نک: بیهقی، معارج نهج البلاغهٔ، ۵۷؛ ابن‌عربی، فصوص الحکم، ص۲۰۳؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، ۱۲۸). مضمون این حدیث که از سده‌های میانه بسیار مورد توجه عارفان قرار گرفته، این است که «میل به تحسین» منجر بدان شد که خداوند خلقی را بیافریند تا شناخته شود و شناخته شود تا مورد تحسین قرار گیرد. در همین راستا، در *مقالات* شمس نیز آموزه‌ای تعمیم‌یافته با این عبارت می‌آید: «همه عاشق این کلمه‌اند که زهی.[۲۰] خود می‌کشند جهت زهی» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۸۷). برآیند این سخن آن است که یک میل به تحسین و گرایش بسیار به ستوده شدن در حامل زیبایی، زمینه ساز آن است که در فرایند ارتباط قرار بگیرد و زیبایی خود را نمودار سازد.

البته انگیزه برای مدرِک زیبایی هم بسیار ضروری است؛ به‌گونه‌ای که در آستانه وارد شدن به فرایند ارتباط زیبایی‌شناختی وجود نوعی اشتیاق و عطش در مدرِک زیبایی برای مواجه شدن با امر زیبا زمینه‌ساز آن است که او خود را در فرایند زیبایی‌شناسی قرار دهد. در *مقالات* شمس چنین دیدگاهی و بحثی از این مقوله در پیرامون جمله و ضرب‌المثل معروف «انسان بر آنچه منع شده باشد، حریص است»[۲۱] دیده می‌شود (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۲۶). شمس در پیرامون این حرص به بسط این موضوع می‌پردازد که منع از چیزی عطش درباره آن به وجود می‌آورد و حرص و اشتیاق را برمی‌انگیزد تا فرد را وادار می‌کند که به سمت آن برود. باز در بخش دیگری از *مقالات* شمس عبارتی را ما می‌خوانیم که «معده را که از آب پر باشد، کی اشتهاء آب خنک باشد» (همان، ۱۶۵). بدین ترتیب، در واقع شمس این نکته را مطرح می‌کند که این اشتیاق و عطش، به نوعی کمبود هم هست، یعنی کمبودی است در فاعل‌شناسا و مدرِک زیبایی که او را سوق می‌دهد تا درگیر فرایند ارتباط شود و بتواند با ذوق و چشیدن زیبایی، آن عطش و اشتیاق خود را به نحوی برطرف کند.

در *مقالات* شمس در باره این اشتیاق و عطش، توضیح مهمی داده شده است: فرایند زیبایی، ادراک زیبایی و ارتباط زیبایی‌شناسانه به معنی پایان یافتن اشتیاق و عطش نیست و از قضا، آنگاه که این شرایط پیش آید و ارتباط برقرار گردد، ما شاهد شدت گرفتن این اشتیاق و عطش هستیم. این بدان معناست که وقتی کسی به عنوان مدرِک زیبایی در ارتباط زیبایی‌شناسانه قرار می‌گیرد، نه تنها آن تشنگی برطرف نمی‌شود، بلکه تشنه‌تر می‌شود. نسبت به این که فرد مشتاق است باز هم زیبایی را ببیند و در ارتباط زیبایی‌شناسانه با آن قرار گیرد عبارتی که در *مقالات* شمس وجود دارد که «می‌پنداری که آن کس که لذات برگیرد، حسرت از او کمتر باشد؟ حقاً که حسرت او بیشتر باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۵۱).

در بحث اشتیاق نوعی تمام و کمال خواهی مبنای این اشتیاق است؛ همان گونه که در *مقالات* شمس خود زیبایی به مثابه نوعی تمامیت و دوری از نقصان تلقی شده بود، طبیعتاً در مقام انگیزش هم خواستن کمال برای مدرِک زیبایی زمینه درگیر شدن و ارتباط زیبایی‌شناسانه برای اوست. این خواهش به‌گونه‌ای است که حتی اگر شخص نقصی در درک زیبایی دارد، باید بیشتر در این مسیر حرکت کند.

در ادامه این بحث در باره انگیزه برای مدرِک زیبایی یک نقطه مهم در *مقالات* شمس این است که اگر مدرِک زیبایی فاقد این اشتیاق و عطش باشد و اگر مدرِک زیبایی در ارتباط با امر زیبا در وضعیت خنثی قرار گیرد، هرگز قادر به درک زیبایی نخواهد بود؛ آنجا که می‌گوید: «شاهدی بجوی تا عاشق

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۰۹۸۱۹۰

شوی و اگر عاشق تمام نشده‌ای به این شاهد، شاهد دیگر» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۳۱). در بسط این دیدگاه، بجاست به منظری از مولانا اشاره شود که در اثنای غزلی چنین می‌گوید:

نـــدارد آیـــنه بـــا زشـــت بغـــضی　　هـــــوای چـهـــره زیـــباش نـــبود
دهانـــی زیـــن شـــکر مجـــروح گـــردد　　کـــه دندان‌هـــای شـــکرخاش نباشـــد
(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۶۸۱)

مقصود آن است که چون آینه آینه است، برایش مهم نیست که چه کسی پیش روی او قرار می‌گیرد و به چهره زیبا هم علاقه خاصی ندارد. همین آموزه در بیتی از دیگر غزل مولانا نیز بازتاب یافته است که می‌گوید:

دهانـــی زیـــن شـــکر مجـــروح گـــردد　　کـــه دندان‌هـــای شـــکرخاش نباشـــد
(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۶۸۱)

بنابراین آن کسی که در وضعیت خنثی است و چنین خواهش و گرایش، و چنین اشتیاق و عطشی به درک زیبایی ندارد، عملاً هرگز مدرِک زیبایی نخواهد بود.

## وضعیت تراز

در بحث وضعیت تراز، یعنی تحقق زیبایی در *مقالات* شمس بارها ادراک زیبایی با امر لذت بردن، احساس شادی، احساس دوستی و محبت همراه است. بنابراین زیبایی‌شناسی شمس تبریزی ارتباط مستقیمی با احوالات درونی که شاید امروز بیشتر آن را موضوع بحث روان‌شناسی می‌دانند، مثل شادی و دوستی دارد.

فضای حاکم بر مباحث شمس تبریزی، تکیه بر جایگاه دوستی به‌عنوان اساس خلقت و روابط اجتماعی است؛ همان گونه که از عارفی همچون شمس انتظار می‌رود، حلقه وصل این دوستی خداوند است. شمس در عبارتی می‌گوید: «دوست داشتن برای خداست و دوست نداشتن هم برای اوست» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۲).

با وجود این محوریت که در آموزه شمس برای خداوند در امر دوست داشتن دیده می‌شود، موضوع سخن در این عبارت و امثال آن، دوست داشتن خود خدا نیست، بلکه ارتباط دوستی با مردمان و خلق خداست که حلقه وصل آن خداوند است. در همین راستاست که در عبارت دیگری از شمس تبریزی چنین آمده است که «(خدایا) غیر تو رابه خاطر تو دوست می‌دارم» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۲۹؛ نیز نک: همان، ص۵، ۱۰۹، جم). در این باره، عباراتی از غزلیات مولانا هست که می‌تواند بازتابی از بیان استادش و تکمله‌ای بر نظریه او باشد، آنجا که می‌گوید:

چشم جان می‌دیـد نقشی بـو العـجب　　هـــر طـــرف زیـبـانـــگاری شـادەای
(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۲۹۲۳)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

بتاب ای ماه بر یارم بگو یارا اغاپوسی[۲۲] بزن ای باد بر زلفش که ای زیبا اغاپوسی
(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۲۵۴۲)

در بحث تحقق زیبایی، در توضیح آن فرآیند ارتباطی که بین مدرِک زیبایی و امر زیبا رخ می‌دهد باز در عباراتی از مولانا چنین آمده است:

گر چه که تاریک بود مسکنم در نظر یوسف زیبا خوش است
دوست چو در چاه بود چَه خوش است دوست چو بالاست به‌بالا خوش است
(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۵۱۰)

ای عشق چه زیبایی چه راوق و گیرایی گر رفت زر و کیسه در کان زریم آخر
(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۱۰۲۶)

می‌دانیم که لذت به عنوان حاصل ارتباط با زیبایی، همواره مورد توجه بوده و لذت‌بخش بودن و مطبوع واقع شدن، در بسیاری از تعاریف از ویژگی‌های مقوّم زیبایی شمرده شده است. در مسئله تحقق لذت یکی از پرسش‌هایی که وجود دارد این است که آیا سخن در باره لذت جسمانی یا لذت روحانی است؟ در *مقالات* شمس هم لذت جسمانی با ادراک زیبایی همراه می‌شود و هم لذت روحانی، ولی ادراک زیبایی در لذت روحانی در سطوحی والاتر و مراحلی متعالی‌تر از زیبایی‌شناسی قرار دارد. عباراتی از *مقالات* شمس در دست داریم که توضیح می‌دهد سماع جسمانی، سماع مردودی است، اما سماعی هم نیست که در درجاتی عالی از استحقاق تحسین باشد. شمس در عبارتی از *مقالات* می‌گوید: «سماع جسمانی مردود (است و) سماع خورده شدن با نفس مقبول» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۴۶). تعبیر خوردن در این عبارت از *مقالات* شمس برای ارتباط از ژرفای جان به کار رفته است.

در موضع دیگری از کتاب، شمس در همین راستا می‌گوید: «نفس اماره را هیچ چیز چنان نکشد که جمال دل بیند» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۲۳). خیلی تفاوت دارد که یک زیبایی بر اثر اشتیاق ناشی از نفس اماره تحقق پیدا کرده باشد، یا بر اساس دیدن جمال از سوی دل.

در بیانیه‌ای دیگری از *مقالات* شمس در سخن از امر زیبا اشاره به این نکته اشاره می‌شود که مدرِک‌های متفاوت به دلیل همان اشتیاق‌های متفاوت و عطش‌های متفاوت ممکن است اثرهای متفاوت از امر واحد دریافت کنند. این همان توجه به نسبت میان تجربه شخصی و معنای اجتماعی است که در بخش نظری از مقاله بدان اشاره شد. این مطلب به نظر پراهمیت است که در توجه به تجربه زیبایی از سوی اشخاص، شمس تبریزی زیبایی را انضمامی انگاشته، می‌گوید: «ابلیس از عجز تاریک شد؛ ملائکه از عجز روشن شدند. معجزه چنین کند. آیات حق همچنین باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۴۷). این عبارت تلمیح به داستان آموختن اسماء به آدم و ضعف فرشتگان در پاسخ‌گویی به پرسش از آن دارد که در قرآن کریم بازگو شده و ادامه آن، داستان سرپیچی ابلیس و رانده شده او از بهشت است (بقره/۳۴-۳۱).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

اگر عجز را به عنوان عاملی در نظر بگیریم که به مثابه نقصان‌هایی عمل کند که فاعل‌شناسا را به سوی اشتیاق برای درک زیبایی سوق دهد ـ همانند آنچه در باره فرشتگان رخ داده است، عجز منجر به روشنی می‌شود. اما عجز به عنوان صرف ناتوانی از دیدن حقایق، می‌تواند کسی چون ابلیس را به سوی هلاکت برد. ملاحظه می‌شود که چگونه آنچه از منظر بین‌الاذهانی نقصانی واحد است ـ یعنی علم نداشتن به اسماء ـ به دلیل تفاوتی که در ژرفای وجود مدرِک و فاعل‌شناسا وجود دارد، می‌تواند دو تأثیر متفاوت بر روی مدرِک داشته باشد.

آنچه می‌توان در آموزه شمس تبریزی با تعبیر «اکسیر زیبایی» از آن یاد کرد،[۲۳] چیزی است که در بحث از تعامل زشت و زیبا در *مقالات* شمس بازتاب یافته است؛ آن اکسیر است که می‌تواند حتی زشت را به زیبا تبدیل کند. در یک دریافت عمومی ما غالباً چنین می‌پنداریم که امر زیبا اگر زیباست، زیباست، به هر معنایی و با هر تعریفی که از زیبایی داریم. اما در *مقالات* شمس، اکسیر زیبایی می‌تواند امر زشت را به زیبا تبدیل کند و عیب آن را بپوشاند. این آموزه در عبارتی از *مقالات* چنین آمده است: «عیبی باشد در آدمی که هزار هنر را بپوشاند و یک هنر باشد که هزار عیب را بپوشاند: مانند دندان‌های سفید مردار» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۵۳). گویایی این مثال از آن روست که وقتی انسان مرداری را می‌بیند، دندان‌های سپید او، ممکن است چنان به عنوان امر زیبا آن فرد را جذب کند که دریافت او از بقیه آن پیکر را بتواند تحت تأثیر قرار دهد. در این باره، می‌توان از غزلی از مولانا نیز به عنوان شارح بهره جست، آنجا که می‌گوید:

رهـا کن این همه را نام یار و دلبـر گو　　که زشت‌ها که بدو در رسد همه زیباست
(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۴۸۳)

در بحث از تحقق زیبایی، یکی از مباحث مهم در آموزه شمس، درجه‌ای نگریستن به زیبایی است. در آموزه شمس تبریزی، وجود یک خرق در آن منظومه‌ای که زیبایی را شکل می‌دهد، لازمه کمال زیبایی است و این خرق نزدیک به آن مفهوم «ملاحت» است که در تعابیر قدما از آن بسیار یاد می‌شود. این خرق که نوعی ناتمامیت است، نه نقصان که زیبایی فوق زیبایی و «نورٌ علی نور» محسوب می‌گردد (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۷۹). این خرق و ناتمام بودگی در منظومه، نقصانی در آن نیست، بلکه وجود یک فضای باز برای دوام فرایند است و در واقع همین خرق است که پویایی معنای زیبایی را تضمین می‌کند. در این باره در عبارتی کوتاه از *مقالات* چنین می‌گوید: «آن که همه لطف باشد، ناقص است» (همان، ۲۷۸). این خرق، نه تنها نقصان نیست، بلکه فقدان آن منجر به ناقص بودن امر زیبا خواهد بود.[۲۴] شرح و بسط این رویکرد درجه‌ای به زیبایی در برخی از ابیات مولانا نیز بازتاب یافته است که از آن جمله است:

گر بـرفکنـی پرده از آن چهره زیـبا　　از چهـره خـورشید و مه آثار نماند
(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۶۵۷)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

همه شیران بُده در حمله او چون سگ لنگ　　همــه تــرکان شــده زیبایــی او را هنــدو
(مولوی، ۱۳۸۴: غ ۲۲۱۸)

در شمار مباحث شمس تبریزی در پیرامون تحقق زیبایی، نکته‌ای که وی بدان پرداخته و در نظریه‌های مختلف زیبایی کمتر بدان پرداخته شده، ضرورت وجود سنخیت میان سوژه و ابژه زیبایی، یعنی مدرِک زیبایی و امر زیباست. در جایی از *مقالات* به هنگام سخن از درجات تجلی حامل زیبایی و تأثیر آن در درجات ادراک مدرک چنین آمده است: «منصور را هنوز روح تمام حال جمال ننموده بود و اگر نه انا الحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۵۶).

در سروده‌های مولانا هم می‌توان بازتاب این دیدگاه در نگرش درجه‌ای به زیبایی را بازجست؛ آنجا که می‌گوید:

کیمیــا داری دوای پـــوست کـــن　　دشـمنان را زین صناعت دوسـت کن
چـون شـوی زیبـا بـدان زیبـا رسـی　　کـــه رهـانـــد روح را از بـــی‌کسی
(مولوی،۱۳۸۴: ۱۰۴۴)

ای عشق زیبای منی هم من توام هم تو منی　　هم سیلی و هم خرمنی هم شادیی هم درد و غم
(مولوی، ۱۳۸۴: غ۱۳۸۴)

## آستانه پسینی

چنان که پیشتر گفته شد، مقصود از آستانه پسینی، وضعیت بلافاصله پس از تحقق زیبایی است، فارغ از آن که این وضعیت با چه گستره و امتدادی دوام یابد. با توجه به نگاه فرایندی که بر زیبایی‌شناسی شمس غلبه دارد، در آستانه پسینی، سخن از عواقب و نتایج، و بحث از آثار ماندگار آن تحقق است.

پیشتر در بحث از وضعیت تراز به این نکته پرداخته شد که در اندیشه شمس تبریزی، وجود یک خرق در منظومه امر زیبا و نوعی ناتمامیت، می‌تواند ضامن آن باشد که اثر حاصل از فرایند زیبایی و ادراک زیبایی‌شناختی در کشاکش آن ارتباط، بتواند به لطف آن خرق مستحق یک استمرار گردد.

افزون بر آن، در خلال مباحث شمس تبریزی در *مقالات*، یکی از مسائل مطرح در خصوص آستانه پسینی، توجه به «ابتلاء» یا آزمون، به عنوان لازمه دوام برای ادراک زیبایی است و این که چگونه درگیر شدن در یک آزمون، می‌تواند زمینه آن را فراهم سازد تا اثرات حاصل از ارتباط زیبایی‌شناختی، دوام بیشتر آورد. اشاره به این نگرش در بیتی به عربی دیده می‌شود که از سوی شمس تبریزی در *مقالات* نقل شده است:«فلما اضاء الصبح جمع بیننا  وأی نعیم لا یکدره الدهر یعنی: هنگامی که صبح نورافشانی کرد، ما را گرد هم آورد و کدام نعمت است که روزگار بر آن تیرگی نیفکند» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۰۴).

در بخش دیگر از *مقالات* شمس در گفت‌وگو در باره مولانا سخنی آمده که به‌خوبی بیانگر نگرش یاد شده است؛ آنجا که می‌گوید: «مولانا را جمال خوب است، و مرا جمال هست و زشتی هست. جمال

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

مرا مولانا دیده بود و زشتی مرا ندیده بود. این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببینند، نغزی مرا و زشتی مرا» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۴۲).

بازتابی از این نگرش را نیز می‌توان در این بیت مولانا یافت که می‌گوید:

بگـو روشن که شمس‌الـدین تبریز  چو گفت الشمس لا یخفی کجا شد

(مولوی،۱۳۸۴: غ ۶۷۷)

دیگر مبحث مطرح شده از سوی شمس تبریزی در خصوص وضعیت پسینی در باره تعویق انکشاف زیبایی و دیالتیک میان ظهور و خفاست. سخن از امر زیبا در شرایطی است که ظهور آن به بعد موکول شده و در وضعیت تحقق، خفا بر آن حاکم است. در کتاب *مقالات*، شمس تبریزی به کرات از این دیالکتیک یاد کرده است که می‌توان از آن جمله به مورد زیر اشاره کرد: «جمال ها در زیر چادر بسیار است» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۳۱).

در جای دیگر به آیه شریفه «حور مقصورات فی الخیام» (رحمن/۷۲) اشاره کرده، آن را اوجی برای ادراک زیبایی شمرده است (نک: شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۵۴).

همچنین در موضعی در پاسخ به این سؤال که چرا خداوند در قرآن به «نفس مطمئنه» قسم نخورده یادآور می‌شود که خداوند «نخواست آن را در معرض ذکر آورد (و آن را) از غایب پنهان داشت» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۰۳).

## نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که در *مقالات* شمس ما واقعاً با یک دستگاه زیبایی‌شناسانه مواجهه هستیم و گزاره‌هایی را در پیش رو داریم که امکان بازخوانی آنها به‌عنوان یک دستگاه زیبایی‌شناختی وجود دارد. در این پژوهش سعی بر آن بود که با استفاده از نگاهی ارتباطی ـ فرآیندی به زیبایی، دیدگاه‌های شمس تبریزی مورد مطالعه قرار گیرد؛ با این باور که کوشش برای استخراج یک نظریه زیبایی‌شناختی، امری تحمیل شده بر متن نیست. از ساختار گزاره‌های کتاب *مقالات* این نگاه ارتباطی ـ فرایندی برمی‌آید. در تحلیل و بازخوانی متن، می‌توان نشان داد که زیبایی در آن، بر مبنای یک نگرش سه‌وضعیتی است. در وضعیت پیش از تحقق زیبایی یا آستانه پیشینی اموری مانند میل به تحسین به نسبت خالق امر زیبا و اشتیاق برای زیبابینی به نسبت مدرِک زیبایی و نیز نقش راستی و دوری از نقصان در زمینه‌سازی زیبا دیده شدن مورد بحث قرار گرفته است.

در وضعیت تحقق زیبایی یا تراز ارتباط زیبایی با دوستی و دوست داشتن با محوریت خداوند، قرار داشتن لذت جسمانی در طول لذت روحانی، توجه به نسبت میان تجربه شخصی و معنای بیناشخصی در ادراک زیبایی و نقش ناتمامیت منظومه در تعالی زیبایی از سوی شمس به بحث نهاده شده است. در بحث وضعیت پس از تحقق زیبایی یا آستانه پسینی بر نقش ناتمامیت منظومه و نیز نقش آزمون در دوام زیبایی سخن گفته شده و از دیالکتیک ظهور و خفا در انکشاف زیبایی یاد آمده است.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## پی‌نوشت

۱. Aesthetics
۲. Ethics
۳. Objective
۴. Subjective
۵. Communicative process
۶. Subject
۷. Object
۸. در برخی از الگوهای کلاسیک ارتباطات، مانند الگوی ویلبر شرام (Wilber Schramm) نیز به رابطه متقابل میان تجربه و ارتباط توجه شده است (نک: محسنیان‌راد،۱۳۸۲: ۳۸۶)
۹. David Berlo (۱۹۲۹–۱۹۹۶)
۱۰. Message
۱۱. Source
۱۲. Receiver
۱۳. Channel
۱۴. Semiosis
۱۵. Subject
۱۶. Diachronic
۱۷. André Martinet
۱۸. Ferdinand de Sassure
۱۹. Synchronic
۲۰. «زهی»، تعبیری است که در فارسی برای آفرین گفتن و تحسین به کار برده می‌شود.
۲۱. الانسان حریص علی ما منع
۲۲. بر گرفته از واژه یونانی agapēsis (αγαπησις) به معنای مهر و محبت، برگرفته از (αγαπη agapē) به معنای عشق (Liddell & Scott, p. ۶)
۲۳. نگارنده تعبیر «اکسیر زیبایی» را از بحث ارائه شده از سوی دکتر مهدی معین‌زاده با عنوان «تأویل وجودی حقیقت: اکسیری که شمس به مولانا عطا کرد»، در پنجمین همایش بین‌المللی شمس و مولانا (خوی، ۸–۷ مهر ۱۳۹۸) وام گرفته است.
۲۴. این مبحث قابل مقایسه با بحثی در باره ناتمام بودن معنا در مکتب نشانه‌شناسی پاریس است که آلگیرداس گریماس در کتاب خود با عنوان «در باره ناتمامیت» آن را به مثابه یک نظریه بسط داده است (Greimas, ۱۹۸۷).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

## منابع

ـ قرآن کریم.
ـ ابن‌عربی، محیی‌الدین، (بی‌تا)، فصوص‌الحکم، به‌کوشش ابوالعلاء عفیفی، بیروت: دارالکتاب العربی.
ـ بیهقی، علی بن زید، (۱۴۰۹ق)، معارج نهج‌البلاغهٔ، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
ـ جعفری، محمدتقی، (۱۳۴۹)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مولوی، تهران: انتشارات اسلامی.
ـ حمدالله مستوفی، (۱۳۶۲)، تاریخ گزیده، به‌کوشش عبدالحسین نوائی، تهران: امیر کبیر.
ـ خیام نیشابوری، (۱۳۲۴ق)، رباعیات، چ سنگی، بمبئی: چاپخانه گلزار حسینی.
ـ شمس تبریزی، (۱۳۴۹)، مقالات، به‌کوشش احمد خوشنویس (عماد)، تهران: مطبوعاتی عطایی.
ـ محسنیان راد، مهدی، (۱۳۸۲)، ارتباط‌شناسی، چاپ پنجم، تهران: سروش.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۴)، دیوان کبیر شمس، به‌کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات طلایه.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریز، با مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۴)، مثنوی معنوی، به‌کوشش رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات هرمس.
_ Berko, Roy et al.,(2010) ICOMM, Interpersonal Concepts and Competences: Foundations of Interpersonal Communication, Rowman & Littlefield Publ.
- Greims, Algirdas-Julien, De l'imperfection, (1987) Périgueux Cedex: Pierre Fanlac.
- Jarvis, Peter & Mary Watts (eds.), (2011) The Routledge International Handbook of Learning, Routledge.
Knoblauch, Hubert & Helga Kotthof, (2001) Verbal Art across Cultures: The Aesthetics and Proto-Aesthetics of Communication, Gunter Narr Verlag.
- Martinet, André, (1970) La linguistique synchronique: Etudes et recherches, Paris: PUF.
- Miller Corss, Neal et al., (1981) The Search for Personal Freedom: A Text for a Unified Course in the Humanities, vol. 2, W.C. Brown.
- de Saussure, Ferdinand, (1967) Cours de linguistique générale, publ. Ch. Bailly & A. Séchehaye, ed. T. de Mauro, Paris: Payot & Rivages.
- Talaye Minai, Asghar, (1993) Aesthetics, Mind and Nature: A Communication Approach to the Unity of Matter and Consciousness , Praeger.
- Zangwill, Nick, "Aesthetic Judgment", Stanford Encyclopedia of Philosophy, Retrieved Jan. 31, 2020.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

# تجلی بایسته‌های اخلاق اجتماعی در *مقالات* شمس تبریزی

مینا تیموری‌خسروشاهی[1]

**چکیده**

شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد تبریزی، یکی از شخصیت‌های بزرگ عرفان در قرن هفتم است. او، هم به‌سبب جایگاه ویژه‌ای که شخصاً در عرفان اسلامی و ایرانی دارد و هم به لحاظ تأثیرات عظیم و عمیقی که بر شخصیت مولانا گذاشته، یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین عرفای فرهنگ ایرانی ـ اسلامی به‌شمار می‌رود. شناخت احوال، افعال و اقوال او می‌تواند از جهات بسیار در نقد مفاهیم اخلاقی آموزنده باشد.

این مقاله در صدد است اخلاق اجتماعی و مصادیق و مظاهر آن را براساس طبقه‌بندی مفهومی، با تکیه بر نگرش، منش و عملکرد اجتماعی شمس تبریزی بررسی و تبیین کند. مجموع سخنان وی دربارهٔ انسان و توصیه‌های اخلاقی، اجتماعی و عرفانی او برای عموم، نشان از دید نافذ، دقیق و توجه جدّی و مسئولانهٔ شمس در برابر همهٔ انسان‌ها دارد. مفاهیم محوری مورد بحث در مقولهٔ اخلاق اجتماعی در *مقالات* شمس تبریزی؛ شامل مفاهیمی از قبیل صبر، مهربانی، انفاق، دوستی، تواضع، ادب، صداقت و... است.

**واژگان کلیدی:** شمس تبریزی، اخلاق اجتماعی، *مقالات* شمس، فضیلت‌های اخلاقی.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد شبستر

## مقدمه

محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد تبریزی، ملقب به شمس‌الدین یا شمس تبریزی، اهل تبریز و از خاندان معروف «بزرگ امید» بود که همگی اسماعیلی مذهب بودند. از زندگی شمس تبریزی و احوال شخصی وی تا زمانی که *مقالات* کشف شد، اطلاع چندانی در دسترس نبود. *مقالات* شمس تبریزی سند معتبری است که از طریق آن بسیاری از ویژگی‌های اخلاقی، رفتاری و ابعاد وجودی شمس را آشکار می‌کند (موحد: ۱۳۸۲: ۲). شمس با مخاطب قراردادن همهٔ افراد یک نسل، در برخی فرازهای *مقالات*، بی‌پروا از مقتضیات زمان و مکان، لب به سخن گشوده و مستمع خویش را از فراسوی قرن‌ها مخاطب قرار داده است. او برای خود شخصیتی فرا زمانی و فرا مکانی قائل بوده است. «گفت بواب که تو کیستی؟ گفتم این مشکل است تا بیاندیشم. بعد از آن می‌گویم که پیش از این روزگار، مردی بوده است بزرگ، نام او آدم، من از فرزندان اویم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۰۸).

> *مقالات* شمس سرتاسر وجد و حال و شور و نشاط است، جملات آن با همه شکستگی و درهم ریختگی از صفا و جاذبهٔ خیره کننده‌ای سرشار است، احساس گرمی و روشنایی و وسعت خاصی در سرتاسر آن موج می‌زند. گفتار شمس با همه سادگی و بی‌پیرایگی، نغز و شیرین و آبدار است. *مقالات* شمس تبریزی، مجموعه‌ای از سخنان و حکایات نغز و دلپذیر است که در دوران اقامت شمس تبریزی در قونیه (از سال ۶۴۲ تا ۶۴۳ و پس از غیبتی کوتاه از سال ۶۴۴ تا ۶۴۵ قمری) بر زبان وی جاری شده است و پس از او توسط مریدان مولوی بلخی به صورت یادداشت‌هایی پراکنده و نامنظم جمع‌آوری شده است. وجود گسستگی در مطالب، اشکالات تندنویسی و حذف پاره‌ای سخنان از جمله نشانه‌های آن است و سبب آن را باید اهمال کاتبانی دانست که در مجالس وعظ شمس حضور داشته‌اند (مولوی بلخی،۱۳۸۶: ۱۲۳).

## اخلاق

در معنی واژهٔ اخلاق میان علما و دانشمندان اسلامی اختلاف نظر وجود دارد؛ راغب اصفهانی معتقد است: خلق «به ضم» و خلق «به فتح» در اصل یک معنا دارند، لیکن بر حسب استعمال، خلق را در صورت‌ها و اشکال ظاهری که با چشم دیده می‌شوند و خلق را درصفات و سجایای باطنی که به دیدهٔ بصیرت درک می‌شوند، استعمال می‌کنند، بنابراین اخلاق عبارت است از صورت درونی و چهرهٔ باطنی انسان (مهدوی‌کنی ،۱۳۷۴: ۱۳).

علمای اخلاق، این واژه را در معانی زیادی به‌کار برده‌اند. رایج‌ترین معنای اصطلاحی اخلاق در میان اندیشمندان اسلامی؛ عبارت است از صفات و ویژگی‌های پایدار نفس که موجب می‌شود کارهای متناسب با این صفات به طور خودجوش و بدون نیاز به تفکر و تأمل از انسان صادر شود (حیدری نراقی ،۱۳۸۵: ۱/ ۵۳). در بیان ضرورت و اهمیت اخلاق، همین بس که پیامبر اکرم(ص) فلسفهٔ بعثت خود را تحقق مکارم اخلاق بیان می‌کند. ایشان می‌فرمایند: «انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»: همانا برای تحقق مکارم و خوبی‌های اخلاقی برگزیده و مبعوث شدم.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## زندگی اجتماعی

زندگی بشراز ابتدای خلقت به شکل اجتماعی بوده و بشر همواره در جهت تداوم و انسجام اجتماعی کوشیده است. قرآن نیز خلقت بشر را گروهی مطرح می‌کند: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقکم»: ما شما را یک زن و مرد آفریدیم و به صورت قبایل و شعب درآوردیم همانا گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست (حجرات/۱۳).

> جامعه اسلامی، جامعه‌ای است ارزشمند که در آن سعادت فرد با سعادت اجتماع پیوند خورده و میان مسئولیت‌های اجتماعی و ایمان اسلامی ارتباطی قوی و ناگسستنی به‌وجود آمده است و اخلاق اجتماعی با مبانی مستحکم و ایده‌آل، عامل حقیقی این ارتباط است؛ زیرا اخلاق با ملکات نفسانی و تزکیهٔ نفس، اعمال فردی و روابط اجتماعی رابطهٔ عمیق داشته، مستلزم همزیستی مسالمت‌آمیز و تعاملات پایدار عملی و درونی است و در این مسیر، توجه به مؤلفه‌های مطلوب اخلاق اجتماعی به مثابهٔ مبانی ارزشی اخلاق و جامعهٔ ایده‌آل اخلاقی، عامل تنظیم صحیح این همزیستی‌ها و تعاملات می‌باشد (سلطانی‌رنانی، ۱۳۹۲: ۳).

در تعالیم دینی و اخلاقی ایران باستان بر سه اصل پندارنیک، کردارنیک و گفتارنیک تأکید فراوان شده است. همیاری اجتماعی هم یکی از مهم‌ترین اهداف تربیت اجتماعی مورد تأکید در اسلام است و ایجاد و پرورش روحیهٔ اخوت، برادری، تفاهم و همدلی در بین مسلمانان و جلوگیری از اختلاف و تفرقه یک اصل انسانی است (خلیلی‌نیا، ۱۳۹۶: ۶۴).

> اهتمام به فضایل به عنوان راهبردهای اصیل در مسیر صعود مادی و معنوی بشر محسوب می‌شود و آرمان اخلاق‌مند کردن اعضای جامعه، از دغدغه‌های دیرین متفکران در حوزه اجتماعی دین بوده است (محصص،۱۳۹۲: ۴۱).

اگر به تاریخ زندگی بشر بنگریم «به سادگی می‌توان ردپای اجتماعی زیستن او را در هر کجا که آثاری از مدنیت وجود داشته باشد» (چوپانی، ۱۳۸۳: ۱۷) مشاهده کرد، بنابراین دلیل نیاز انسان به هم نوعانش سبب شده تا زندگی اجتماعی پیچیده‌تر و در عین حال ضروری‌تر شود. برای راحت زیستن ضرورت دارد تا راه‌های ارتقای اخلاق اجتماعی و تعیین نقش و راهبرد اخلاقی در جامعه روشن شود (کوثری، ۱۳۹۲: ۱۲۲). آرمان اخلاق‌مند کردن اعضای جامعه پیش از آنکه به‌عنوان دغدغه‌ای مشترک میان متفکران اعصار مختلف مطرح شود، همواره در کتب و اسناد دینی اسلامی به انحای گوناگون مور توجه بوده و می‌توان اذعان داشت که از ارکان بنیادین در حوزه اجتماعی دین محسوب شده است (آهنگری،۱۲:۱۳۸۶).

## اخلاق اجتماعی

اخلاق اجتماعی و جامعهٔ مطلوب اخلاقی، بزرگ‌ترین سرمایهٔ معنوی و عاملی جهت رسیدن به سعادت و کمال واقعی برای همهٔ جهانیان است. موفقیت انسان‌ها بیشتر مرهون اخلاق ستودهٔ آنهاست؛ زیرا آنان در

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

پرتو اخلاق شایسته و گسترش آن می‌توانند از حسن روابط اجتماعی برخوردار شوند و جامعه‌ای مطلوب در عرصهٔ اخلاق همراه با رفاه و آسایش واقعی ایجاد کنند.

> در سایه سار اخلاق اجتماعی و جامعهٔ اخلاقی ایده‌آل، آیین درست زندگی و راه و رسم حیات سعادت آفرین فرا روی بشریت قرار می گیرد. در واقع شیوه‌های درست ارتباط انسان‌ها با یکدیگر که پایهٔ شکل‌گیری و سامان‌دهی به جامعهٔ مدنی است، با وجود و تبلور جامعهٔ اخلاقی و اخلاق اجتماعی و قانونی ممتاز می‌گردد (سلطانی‌رنانی، ۱۳۹۲: ۲).

جلوه‌های اخلاقی اجتماعی در رابطه با سایرین از اهمیت برخوردار است؛ چرا که این کار از یک سو، باعث آسانی و گسترش ارتباطات اجتماعی می‌شود و از سوی دیگر با همکاری متقابل، ناهنجاری‌های اخلاقی و اجتماعی را کاهش دهد؛ زیرا با ظهور صمیمیت در روابط اجتماعی، زمینهٔ تحقق سلامت روانی، آرامش، نشاط، امید و ... فراهم می‌شود و همین امر باعث می‌شود که تعاملات همسایگی، شکل بهتری به خود بگیرد و مهر، محبت و همدلی بر روابط آنها حکم‌فرما شود تا تحقق بخش سبک زندگی اسلامی در جامعه باشد (سلطان‌ولد، ۱۳۹۴: ۲۱).

انسان مدنی بالطبع، فطرتاً و ذاتاً خواهان حیات اجتماعی است و بدون شک «اجتماع» مهم‌ترین عامل تحول و پیشرفت یا عقب‌گرد و انحطاط انسان است. هر جامعه‌ای می‌تواند هدف و غایتی داشته باشد و یکی از مهم‌ترین هدف‌های جوامع، رسیدن به کمال و پیمودن راه تکامل است، تا آنجا که بنا به گفتهٔ صاحب نظران و علمای اخلاق، انسان برای رسیدن به کمال نهایی آفریده شده است و مقدمات دستیابی به آن تنها در جامعه فراهم می‌شود، پس به حکم عقل، زندگی اجتماعی مطلوب خواهد بود و ضرورت بالقیاس پیدا می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۵-۳۶).

## انسان و اخلاق در نگاه شمس

شمس تبریزی از زمرهٔ آن ارواح بزرگی است که چراغ به دست، گرد جهان و دور جامعه انسانی می‌گردد و در جستجوی انسانی صاحب درک است. جستجوی او جستجوی یک فرد یا انسان نیست، بلکه جستجوی انسانیت و کاوش جوهر اصیل انسانی است. شمس، انسان را هدف آفرینش می‌داند و همهٔ انسان‌ها را بی‌هیچ تفاوتی دارای بالاترین شایستگی‌ها در آفرینش می‌داند و آگاهی انسان از مقام و مرتبه خویش و تلاش جهت تزکیهٔ نفس را شرط رسیدن به کمالات معرفی می‌کند. «همه را در خود بینی، از موسی و عیسی و ابراهیم و نوح و آدم و حوا و... در اندرون خود بینی. تو عالم بی‌کرانی چه جای آسمان‌ها و زمین است؟ ...» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۱۳).

در میان مقالات به ظاهر پریشان شمس، با رساترین و شیواترین نمونه‌های عرفانی و اخلاقی روبرو هستیم و سرزنش‌های تند او نشان از سقوط ارزش‌های انسانی و اخلاقی دارد. او در دورانی زندگی می‌کند که فساد در همهٔ ارکان جامعه رسوخ کرده و امنیت انسان سلب شده است و در چنین شرایطی او با تمسک به آموزش‌های عرفانی، درس محبت و صمیمیت و دوستی می‌دهد.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شمس، اخلاق را بروز دادن مجموعه خوی‌هایی می‌داند که آدمی آنها را در درون خود دارد یا کسب می‌کند. «اگر تو به خرابات روی، خدا را چه زیان؟ از کوزه همان برون تراود که در اوست. صاف باشد، صاف، کفر باشد، کفر» (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۳۹). به نظر او آدمی ناگزیر وارد عالم همنشین خود می‌شود. «لاشک با هرچه نشینی و با هرچه باشی، خوی او گیری. در که نگری، در تو پخسیتگی درآید، در سبزه و گل نگری ، تازگی درآید...» (همان، ۱۰۸).

دیدن خوبی‌ها یکی از مسائل مورد تأکید عرفان است. «اهل عرفان در همه موارد یک خصیصه اخلاقی دارند و آن این است که خشم و تعرض را طرد می‌کنند و به طیب خاطر می‌پذیرند که تقسیم جهان به دو اردوی دشمن، یعنی خوبی و بدی حقیقت ندارد» (راسل، ۱۳۸۹: ۴۸). شمس با بیان داستان ابراهیم ادهم که راه حقیقت را می‌جسته، بیانگر این مطلب است که هر انسانی در فطرت ذاتی خود دنبال حقیقت است، ولی در یافتن مصادیق حقیقت بیراهه می‌رود.

## مؤلفه‌های اخلاق اجتماعی در گفتارهای شمس

### مهر و محبت به جهان و جهانیان

در نگاه شمس، انسان اجتماعی باید احساس دلسوزی و مهر نسبت به همهٔ انسان‌ها داشته باشد، طوری که بر اهل گناه بگرید و خلاصی خود و آنان را از حق تعالی بخواهد. در جهت ایجاد مهر و محبت، از ستیزه و مخالفت پرهیز نموده و از رفتار نادرست و کاستی‌ها عذر خواهی نماید.

> کسی که در بند صلح باشد چنین معامله کند؟ چنین سخن‌ها گوید؟ سخن می‌گوید و کاری می‌کند که اگر به گوش آن کس برسد او را به صلح رغبت افتد. گوید که من سخت خجالت دارم از کرده‌ها و گفته‌های خویش، آن همزات شیطان بود، مکر شیطان بود یارب چه بد کردم، آن چه بود که من کردم، چه وسوسه شوم بود که از من سخنی آمد و کاری آمد که خاطر او برنجید.و پشیمانی، خود در دل او سخن‌های لطیف اندازد و حرکات لطیفش تلقین کند که آن حرکات و آن سخن‌های لطیف صلح جوی باشد (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۱۱).

او فرد خوش اخلاق را آسمانی و فرشته متصور کرده که دعای همهٔ خلق پشت سر وی است و گفتار شخص خوش خلق را چون بهشتی برین می‌داند.

> هر که را خلق و خوی فراخ دیدی و سخن او گشاد و فراخ حوصله، دعای خیر همه عالم کند، که از سخن او تو را گشاد دل حاصل می‌شود و این عالم و تنگی او بر تو فراموش می‌شود. آن فرشته است و بهشتی و آنکه اندر او و اندر سخن او قبضی می‌بینی و تنگی و سردی، که از سخن او چنان سرد می‌شوی که از سخن آن کس گرم شده بودی، آن شیطان است و دوزخی (همان، ۱۳).

شمس تبریزی انسان‌ها را به مهرورزی ـ حتی نسبت به دشمنان ـ فرا می‌خواند. «تا بتوانی در خصم به مهر خوش درنگر، چو به مهر در کسی در روی، او را خوش آید، اگرچه دشمن باشد. زیرا که او را توقع

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

کینه و خشم باشد از تو، چو مهر بیند، خوشش آید» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۵). دید لبریز از محبت شمس باعث نزدیکی انسان‌ها می‌شود و جای هیچ رنجشی را باقی نمی‌گذارد «مرا از این حدیث عجب آید که الدنیا سجن المومن» (همان، ۳۶۸).

**ادب**

ادب عبارت از حصول جمیع اخلاق پسندیده است چنان‌که ابن‌عربی گوید: «ادب مجموعه خصلت‌های پسندیده و نیکویی هاست. پس شخص با ادب کسی است که جمیع مکارم اخلاقی باشد» (ابن‌عربی، بیتا: ۲۸۴). افرادی که اصول اخلاقی و هنجارهای شناخته شده را رعایت نمی‌کنند، اصول ارزش طرف مقابل را زیرپا می‌گذارند و آن را مورد اهانت قرار می دهند. رعایت ادب، لازمهٔ معرفت و شناخت الهی و حصول به کمال مطلوب اخلاقی است؛ زیرا باعث رها شدن آدمی از احتیاج به وابستگی‌های معمول دنیوی مانند رتبه و مقام بوده و نمودی از شناخت ارزش‌ها و مرز حقیقی آنها در حوزه اخلاق و تکامل اخلاقی است (کمالی‌دزفولی، ۱۳۷۰: ۱۰۳).

روح و حقیقت انضباط اسلامی این است که همهٔ افراد باید احکام و قوانین اخلاقی را در سایه سار ادب و منزلت اجتماعی مراعات نمایند. «اصولاً هرقدر سطح خرد و عقل بالاتر رود بر ادب او افزوده می‌شود زیرا ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها را بهتر درک می‌کند و به همین دلیل بی‌ادبی همیشه نشانهٔ بی‌خردی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۴).

شمس نیز این خصوصیت را لازمهٔ انسان، مخصوصاً مرید می‌داند و بی‌ادبی را مساوی با خواری می‌داند.

> اگر تو را سخن من مکروه نماید، از این حالت مگریز! سخن مرا احترام کن تا محترم شوی! و آن چه دعوی کرده‌ای از ایمان و اعتقاد تأکید کرده باشی و بر بینایی خود و پدران گواهی داده باشی و چون بر عکس بی ادبی کنی و با من خواری کنی، آن خوار تو باشی زیرا بر نابینایی و بر بطالت خود گواهی داده باشی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۳).

او به رعایت ادب حین سخن گفتن و در موضع و مقام مخصوص نیز اشاره کرده و سخن گفتن پیشِ سخن‌دان را بی‌ادبی تلقی کرده است. «سخن پیش سخندان گفتن بی‌ادبی‌ست، مگر بر طریق عرضه کردن، چنان که نقد را پیش صراف برند که آنچه قلب است جدا کن» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱ :۷۱).

**صداقت**

صدق یعنی مطابقت داشتن گفته‌های بیان شده با آنچه در دل دارد یا مطابقت گفتار با اعتقاد باطنی (راغب، ۱۳۸۹: ۴۴۰). یکی از فضایل اخلاقی که شمس توجه ویژه‌ای به آن دارد، صدق است. صدق در لغت به معنی راستی، راست گفتن، ضد کذب (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژهٔ صدق) است و در عرفان، مراد از صدق، فضیلتی است راسخ در نفس آدمی که اقتضای توافق ظاهر و باطن و تطابق سر و علانیه او کند. اقوالش موافق نیت‌ها باشد و افعال، مطابق احوال، آنچنان‌که نمایان باشد (کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۴۴).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شمس، صداقت را امتیاز اخلاقی برجسته و ارزشمند همهٔ انسان‌ها می‌داند. «کافران را دوست دارم از این وجه که دعوی دوستی نمی‌کنند ..» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۸). او برخی از ویژگی‌های مؤمنان را ایمان به غیب، یقین و صداقت برمی‌شمارد و در بسیاری از سخنان خود بر آن تأکید می‌کند: «اما این دیگر می‌گوید که من مؤمنم و از هوا بیزارم و نیست... می‌گوید مؤمنم و مؤمن نیست» (همان، ۹). او دستیابی به امنیت حقیقی و پاک شدن درون انسان از آلودگی را از نتایج صدق برمی‌شمارد. شمس فقط در یک مورد بی صداقتی را سزاوار پاداش می‌داند و آن هنگامی است که هدف، برقراری دوستی و محبت و رفع کدورت و دشمنی میان انسان‌ها باشد.

### صبر

صبر عبارت است از استقامت در برابر مشکلات، موانع و سختی‌ها و نقطهٔ مقابل آن «جزع»، بی‌تابی، از دست دادن مقاومت و تسلیم شدن در برابر مشکلات است. صبر در اصطلاح ثبات نفس و عدم اضطراب در سختی‌ها، مصیبت‌ها و معصیت‌ها را گویند، به این صورت که انسان در مقابل آنها مقاومت کند (حیدری‌نراقی، بی‌تا: ۶۰۵ ). شمس تبریزی تعریفی بسیار زیبا از صبر کرده‌اند:

> این سخن قومی را تلخ آید اگر بر آن تلخی دندان بیفشارند، شیرینی ظاهر می‌شود. پس هر که در تلخی خندان باشد، سبب آن باشد که نظر او بر شیرینی عاقبت است، پس معنی صبر افتادن نظر است بر آخر کار و معنی بی‌صبری نارسیدن نظر است به آخر کار (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۵۶).

صبر شمس تبریزی شامل دشمنان وی هم می‌شود. «اکنون با دوست و با معشوق صبر من چنان بود تا با بیگانه صبرم چگونه باشد» (همان، ۵۶).

### انفاق

یکی دیگر از فضایل اخلاقی که شمس بر توجه به آن در زندگی اجتماعی تأکید کرده، انفاق است. از نگاه او انفاق باید پنهانی صورت گیرد تا علاوه بر حفظ شأن انسانی گیرنده، اخلاص انفاق کننده نیز حفظ شود. «صدقه سر آن باشد که از غایت مستغرقی در اخلاص و در نگاه داشت آن اخلاص، از لذت صدقه دادنت خبر نباشد. یعنی دل مشغولی به تأسف آن که کاشکی به از این بودی و بیش ازین بودی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۱۶). شمس تبریزی انفاق در راه رضای خدا را نشان بندگی و دوستی حق تعالی می‌داند. «آری جهت هوای خود به صد درم سماع کنم و جهت رضای خدا ده درم ندهم! پس چگونه درست آید بندگی و دوستی حق ؟» (همان،۳۱۰ ).

### دوستی و معاشرت

اصولاً معاشرت و برخوردهای هدف دار از خصایص مهم یک جامعهٔ مطلوب اخلاقی است؛ زیرا پایه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

و اصلی اساسی در همهٔ مسائل فکری، برنامه‌ریزی، تبلیغ، آموزش و تربیت، تشکیلات و ارتباطات، پیوندها، تولی و تبرّی‌ها، دوستی‌ها و دشمنی‌ها، نشست و برخاست‌ها و حتی نگاه و احترام گذاشتن‌های افراد آن جامعه یه شمار می‌آید و در تمام حرکات و هدف‌های رفتاری ایشان تأثیر به سزایی می‌گذارد و آنها را به سوی هدف مخصوصی جهت می‌دهد، بدین گونه که اگر کردارها و رفتارهای افراد نیکو باشد، مسیر اهداف نیز نیکو و خیر است و اگر آن اهداف و مبناها را در تفکر و زندگی انسان‌ها بشناسیم، آسان‌تر می‌توانیم جهت رفتارها را تشخیص داده و اعمال و گفتار آنها را تفسیر و تبیین نماییم (سلطانی‌رنانی،۱۳۹۲ :۳۶).

شمس تبریزی، حفظ حرمت دوست را وظیفهٔ مهم می‌داند. «مقصود از وجود عالم، ملاقات دو دوست بود که روی در هم نهند جهت خدا، دور از هوا، مقصود نان نی، نانبا نی، قصاب نی. چنان که این ساعت به خدمت مولانا آسوده‌ایم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰). از توصیه‌های او، معاشرت با صاحبدلان است. در حقیقت این طی طریق در پی صاحب اصلی دل (حق تعالی) بوده و صاحبدل پرده‌ای از غیرت بر چهرهٔ مالک و ساکن حقیقی دل است. او مهم‌ترین ویژگی انسان در مواجهه با حضرت حق را بندگی و مفهوم حقیقت بندگی را استغراق در معبود می‌داند و تکلیفات شرعی را گامی برای آمادگی دل به منظور درک بندگی می‌شمارد.

از سفارش‌های شمس پرهیز از هم‌نشینی با اهل دنیاست. «صحبت اهل دنیا آتش است، ابراهیمی باید که او را آتش نسوزد...» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۹). شمس تذکر می‌دهد که تلاش نکردن در نگاهداشت دوستی، یگانگی و محبت میان یاران، از دلایل مهم آسیب رسیدن به هر جمعیتی است. «همه خلل یاران و جمعیت آنست که نگاه ندارند یک دیگر را. باید که چنان زیند که ایشان را لاینفک دانند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۹).

### همراهی، همکاری و همدردی

از نقاط بسیار حساس در اخلاق اسلامی، حسن تعاون و تعاضد و خدمت به مردم، به خصوص خدمت به مؤمنان و صالحان است. اجتماع زنده، اجتماعی است که اساس آن را همکاری و همراهی تشکیل دهد، به گونه‌ای که افراد اجتماع در تأمین احتیاج‌های یکدیگر شریک باشند. «وانفقوا فی سبیل الله و لا تلقوا ...» (بقره/ ۱۹۵). در جامعهٔ زنده هرگاه مشکل یا گرفتاری گریبانگیر شخصی شود، همهٔ افراد آن جامعه برای مبارزه با آن مشکل اعلام آمادگی می‌کنند. جامعه‌ای که در آن حسن تعاون و همکاری بیشتر باشد، آن جامعه رو به پیشرفت می‌گراید.

از دید شمس گام دیگر در زندگی اجتماعی انسان، همراه بودن با مردم در گروه‌های گوناگون اجتماعی است و جهاد اکبر، پرهیز از انزوا و روی آوردن انسان به معاشرت و زندگی اجتماعی است. «جهاد اکبر چیست؟ روزه نیست، نماز نیست، جماعت است جهاد اکبر» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۶). به نظر شمس، انزوا سبب آسیب‌پذیری و در جمع بودن، موجب خوشی وایمنی ازتسلط هواهاست. یکی دیگراز ابعاد حس مسئولیت در زندگی اجتماعی، همدردی نسبت به سایر انسان‌هاست. شمس همدردی واقعی را نه زبانی، که تلاش در کمک به دیگران می‌داند؛

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مثلا در حرب یکی را دست مجروح شد، اکنون بر آن می‌گرید و تأسف می‌خورد چه سود دارد؟ الاّ سیم بردارد و بر حکیم و طبیب و جراحی رود، هیچ نگرید، یا بر جراح سیم بفرستد، او را بیارد تا در حال خشک بند کند، چنان که از غایت آن آسایش، او پندارد که مگر خود نیکو شد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۶۹).

## تواضع وترک عجب و غرور

تواضع در اصل از واژۀ وضع که به معنی فرو نهادن است گرفته شده و مفهوم اخلاقی آن این است که انسان باید خود را در برابر خدا و خلق خدا پایین‌تر از موقعیت خود قرار دهد، فروتنی کند و ضد آن تکبر، بزرگ نمایی و فخرفروشی است که از صفات رذیله و مایه و پایه انحرافات فکری و عملی بسیار زشت است. تواضع از نشانه‌های مکارم اخلاقی است که شخص خود را در صفات کمال از دیگران برتر نمی‌شمرد و قلباً بر امر خدا گردن می‌نهد و کسی را به دیدۀ حقارت نمی‌نگرد (زمانی، ۱۳۸۹: ۸۱۶).

تواضع موجب آرامش خاطر و صفای دل می‌شود. عُجب از جمله اوصاف ناپسند خودبینی است و آن عبارت است از اینکه آدمی خود را به جهت اوصاف کمال که در خود بیند بزرگ شمرد خواه آن اوصاف را واقعا داشته باشد یا نداشته باشد. چنین کسی را اصطلاحاً معجب گویند (غزالی، ۱۳۹۴: ۲۵۳). «من سخت متواضع باشم با نیازمندان صادق اما سخت با نخوت و متکبر با دیگران» (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۱۵۰). در جای دیگر با تواضع و فروتنی این‌گونه می‌گوید:

ورای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکر ایشان می‌رود، بندگان پنهانی از مشهوران تمام‌تر و مطلوبی هست، بعضی از این‌ها او را دریابند و بعضی در نیابند. گمان مولانا آن است که آن منم، اما اعتقاد من این نیست (همان، ۱۶۷).

## حفظ حرمت انسان‌ها

از مواردی که شمس تأکید فراوانی بر آن دارد، حفظ حرمت انسان‌هاست. به اعتقاد او حریم شخصی آدمیان در انحصار حضرت حق است.

یکی آمد که مرا ادب طعام خوردن بیاموز، که مرا طعام گران کرد و رنجانید. گفتم: خوردن چنان باید که تو خوردن را برنجانی، نه چنان‌که خوردن تو را برنجاند... گفت این ساعت با شما بخورم؟ گفتم من نگویم که بخور. مرا آن ولایت نباشد. آن ولایت، خدای را باشد که گوید این رنج من داده‌ام به تو، هم من بردارم این رنج را. خدای مرا علم داده است که این دلیری نکنم تا آن بیچاره یک شبانه روز در رنج نباشد و من سعی نکرده باشم بر رنج او (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۳).

همچنین برای آزادی و اختیار سایر انسان‌ها حتی رابطه مریدی و مرادی، احترام می‌گذارد:

مرا می‌باید که من آزاد بروم چنان که می‌بایدم بروم، باید بنشینم، باید بخسبم، به اختیار خود باشم. چون چنان باید رفت که تو روی، یا تو را چنان باید رفت که من روم، یا خادم باشم یا

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

مخدوم. به هر حال آن اختیار باطل شود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۵).

**پرهیز از پیش داوری و عیب‌جویی**

یکی از مسائلی که شمس رعایت آن را دربارهٔ هم نوع ضروری می‌داند، پرهیز از پیش داوری در مورد دیگر انسان‌هاست. او همواره مخاطبان خود را از این رذیله اخلاقی منع کرده و یادآوری می‌کند که گاه ظاهر افراد کاملاً بر خلاف باطن آنهاست. «بر بعضی لباس فسق عاریتی است. بر بعضی لباس صلاح عاریتی است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۳).

شمس به کوته نظری‌ها به اولیاء ا... می‌تازد و آن را مورد نکوهش قرار می‌دهد. «سخن اولیاء حق آکنده از اسرار است، ظاهربینان از آن رازها بی‌خبرند» او یکی از فضیلت‌ها را توجه و تکیه بر حسن دگران (به جای عیب‌جویی) و قضاوت نیک دربارهٔ آنان می‌داند. «هرکه را پیش تو نیکی گویند یا از تو نیکی کسی پرسند، از تو تقاضای نیکی می‌کند و همچنین چون بدی گویند کسی را، چنان دان که حق با تو محاسبه می کند در بد ونیک تو تا پرهیز کنی» (همان، ۱۰۷).

همچنین عیب نهادن بر خود در رفتار با دیگران را نشان بزرگی آدمی می‌شمارد. استضعاف و تحقیر دیگران به واسطهٔ خوی تکبر است که در آدمی وجود دارد و همین خوی باعث به وجود آمدن صفات رذیلهٔ دیگری خواهد شد. شمس معیوب حقیقی را کسی می‌داند که چشم در عیوب دیگران دوخته است. «هرکه شکایت کرد، بد اوست، گلوش را بفشار، البته پیدا آید که عیب ازوست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۱). از نظر او دیدن عیب اطرافیان، نشانهٔ کم شدن محبت نسبت به آنهاست. «همین که عیب دیدن گرفت، بدان کو محبت کم شد» (همان، ۱۰۰).

**دوری از تعصب**

از دیگر نشانه‌های مؤمن دوری از تعصب، جست‌وجوگری و حق‌جویی است. «المومن مفتش. اکنون آنچه معقول است از نجوم، قبول باید کردن. مثلا من شفعویم، در مذهب ابوحنیفه چیزی یافتم که کار من بدان پیش رود و نیکوست، اگر قبول نکند، لجاج باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۲).

**ترک هوا و هوس**

یکی از نشانه‌ها و معیارهای ایمان از دید شمس، مخالفت با هوا و نفس و پیوسته بودن ذوق است. «این شخص چون گفت که ایمان آوردم، یعنی هوا مرد و نفس مرد. مردن آن باشد که باز تاریکی پیش ناید، آن ذوق پیوسته باشد». شمس ترک هوی و هوس را راهی برای رسیدن به خدا بیان می‌کند و به انسان متذکر می‌شود که هدف از خلقت تو چیزی فراتر از خوردن و خوابیدن بوده و تو را برای خوردن نیافریده‌اند. «آخر یک سال ترک این اخلاق بگو، رو به تضرع و نیاز، خرقه‌ای در گردن کن، همچنان که ارمنی نو برده بخرند. آن خوردن به هوا رها کن. تو را برای هوا نیافریده‌اند» (همان، ۱۴۶). او با بیان داستان مرغان حضرت ابراهیم راه سعادت و معرفت رادر کشتن نفس سرکش و رهایی از دام هوس‌ها می داند. از دیدگاه او نفوس انسانی همچون چهار مرغ‌اند که نماد حرص، خودنمایی، آرزو های دراز و

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شهوت است و برای تضمین سعادت باید ذبحشان کرد.

### یکرنگی و صراحت

یکی از علل روی آوری شمس به زبان شفاف این است که او از دورنگی و ریاکاری به شدت بیزار است. یکرنگی و صراحت را دوست دارد و به همین سبب کافران راستین در نزد او عزیزند. «کافران را دوست دارم از این جهت که دعوی دوستی نمی‌کنند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۸). او از نفاق مردم دل آزرده شده وآنان را مورد انتقاد قرار می‌دهد. «این مردمان به نفاق خوشدل می‌شوند و به راستی غمگین می‌شوند ... همین که راستی آغاز کردی به کوه و بیابان می‌باید رفت که میان خلق راه نیست» (همان، ۱۳۹). تندترین و گزنده‌ترین حمله‌های شمس، متوجه عالمان ریاکار دین فروش است و آنان را راهزنان دین معرفی می‌کند. «این شیوخ راهزنان دین محمد بودند، همه شان خانه دین خراب کنندگان اند» (همان، ۶۲۴).

### نکوهش اسراف

شمس پدیدهٔ اسراف را به گونه‌ای خاص و بدیع مطرح می‌کند. او مسرفان واقعی را کسانی می‌داند که قدر و قیمت عمر را نمی‌شناسند و بی‌محابا به اسراف آن دست می زنند غافل از اینکه سرمایه محدود است و غیرقابل جبران. «مبذران آنها اند که چند درم در خرابات خرج کنند» (همان، ۲۴۴).

### دوری از نفاق

شمس، نفاق را نقطهٔ مقابل صداقت معنی می‌کند و آن را یکسان نبودن باطن و ظاهر و اهل نفاق را بدتر از کافران می‌داند. در نگاه او نفاق بر دو نوع است: نفاق جلی و نفاق خفی. او بر این باور است که نفاق خفی در نهاد همهٔ انسان‌ها وجود دارد و باید برای رهایی از آن بسیار تلاش کرد. او جامعهٔ زمان خود را جامعهٔ نفاق زده می‌بیند که ریا تا عمق آن رسوب کرده است و در یک جمله عصر سقوط ارزش‌های اخلاقی است. «راست نتوانم گفتن که من راستی آغاز کردم مرا بیرون کردند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۱).

در تأویل آیهٔ ۵۳ سورهٔ انفال، شمس می‌گوید: اگرچه آدمی دارای اخلاق خوب هست و از صفات کین داری پاک است ولی در وجودش خیانت و دزدی‌های نهانی هست که انسان خود باید درصدد تغییر درون خود به احسن حال برآید. «اگر به تماشای پاکی و نیکی خود مشغول نباشی و آن خیانت‌های پنهانی را پاک کردن گیری، این پاکی و نیکی که داری بیشتر می‌شود» (موحد، ۱۳۷۷: ۹۷). دورویی و نفاق از نظرگاه شمس، منشاء بدی‌ها و مفاسد عالم است.

### پرهیز ازغیبت

شمس، غیبت را یکی از چهار گناه کبیره می‌داند؛ «این کس که ذکر می‌گوید، از دو حالت خارج نیست یا حاضر است یا غایب. اگر غایب است غیبت می‌کند و اگر حاضر است وحشت می‌انگیزد...اما غیبت از کبایر است که تا خصم بحل نکند، از عذاب خلاص نیابد» (شمس تبریزی،۱۳۹۱: ۱۷۹).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

### پرهیز ازسخن چینی

شمس در پرهیز از سخن چینی تأکید فراوان دارد. او توصیه می‌کند به جای رنجیدن از کسی که از او نقل می‌شود، باید از گوینده خشمگین شد تا بدگویی و خبرچینی از ریشه نابود گردد. راه حلی که برای مقابله با سخن چینی می‌آموزد.

> هرکه گوید که تو را فلان ثنا گفت، بگو تو مرا ثنا می‌گویی، او را بهانه می‌سازی. هر که گوید که تو را فلان دشنام داد بگو: مرا تو دشنام می‌دهی، او را بهانه می‌کنی، این، او نگفته باشد یا به معنی دیگر گفته باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۱۵).

### دوری از خواهش‌های دنیوی و دنیادوستی

از نظر شمس، دنیادوستی، همان توجه به تن و برآوردن خواسته‌های آن است. «الدنیا قنطره، آن‌گاه پل ویران و در زیر او آتش در آتش معین! او بر آن پل، خان و مان ساخت و قرار و تکیه! اکنون این دنیا همین تن است، به عمارت این چه مشغول شوی؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۵۳).

در نگاه شمس علاوه بر وجود، دوستی دنیا، مال و مقام وحتی انباشتن علم به جای تحصیل معرفت نیز حجاب است و شرط ایمان حقیقی آن است که انسان اندرون خود را پذیرای دریافت نموده و ظرفیت درک ایمان را در خود ایجاد کند. او با اشاره به داستان حضرت ابراهیم، خواهش‌های دنیوی را همانند آتش سوزان می‌اند که سرکشند. در نگاه شمس اهل دنیا چنان مستغرق در امور دنیوی هستند که دچار نسیان می‌شوند، درحالی‌که ساحت وجودی انسان فقط در لذات دنیوی و محسوسات نیست و مراتب بالاتری را شامل است.

### پرهیز از حسد

حسد یعنی آرزوی سلب نعمت از کسی که آن نعمت شایسته اوست. بر اساس آیات قرآن اولین قتلی که به ناحق در ماجرای فرزندان حضرت آدم صورت گرفت، ناشی از حسادت بود. شمس قائل به دوگونهٔ سازنده و ویرانگر از حسد است؛ نوع سازنده، رسانندهٔ انسان به فضیلت‌ها و به کلی دور از احساسات منفی است، در حالی که نوع دیگر، سرشار از بدخواهی و در جهت منع نعمت از دیگران است. «هرکه تو را از یار تو بدی گوید ـ خواه گوینده درونی و خواه گوینده بیرونی ـ که یار تو بر تو حسود است، بدان که حسود اوست، از حسد می‌جوشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۱۴).

### ترک دروغ

شمس، دروغ را بدترین گناه می‌داند «اما دروغ بدترین گناه است. المومن یکذب؟ قال المومن لا یکذب. پس من دروغ چگونه گویم؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۲).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## نتیجه گیری

نگرش انسان‌ها به خود، سایر انسان‌ها و خالق هستی، در عقیده، رفتار، کردار و زندگی و اخلاق اجتماعی و فردی بشر تأثیر مستقیم دارد. مقالات، مجموعه سخنانی است که شمس تبریزی در زمان‌های گوناگون، حالات مختلف و با اهداف متفاوت بر زبان جاری کرده است.

هدف شمس تعلیم انسان‌هایی است که فقط به فکر خودشان هستند، از فکر هم‌نوعان خود فارغ‌اند و نفس خود را دچار بخل و تنگ چشمی و لئامت می‌کنند. همهٔ انسان‌ها برای شمس مهم هستند چه اولیا ا...، چه انسان‌های معمولی و چه گناهکاران، پس رسالت خود را آگاهی بخشی به همهٔ انسان‌ها برای رشد و کمال می‌داند. او در عصر سقوط ارزش‌های انسانی، درد جمعی را مطرح می‌کند و مبلغ عرفان جمع گراست. شمس ارتباط با دیگران را با امید تأثیرگذاری و ادای مسئولیت و انگیزه اخلاقی بر می‌گزیند. او در جستجوی انسان و احیای انسانیت است.

در دیدگاه شمس، انسان دارای همه امتیازات سایر آفریده‌ها و بالقوه واجد همه صفات حضرت حق و انبیا و اولیا الهی است. اساسی‌ترین وظیفهٔ انسان، شناخت نفس است. دل انسان با ارزش‌ترین بخش وجود او و جایگاه ارتباط حقیقی انسان با خود، خالق و با دیگران است. شمس تبریزی یاران و مریدان را به رعایت ادب به‌خصوص هنگام صحبت فرا می‌خواند و بی‌ادبی را مساوی با خواری می‌داند.

عدم پیروی از هوی و هوس، نهی نبایدهای اخلاقی چون غرور و حسد و دعوت مریدان به داشتن اخلاق نیک و سجایای اخلاقی از آموزه‌های اخلاقی اوست. شمس راه درنوردیدن حجاب‌ها را تزکیه نفس می‌داند و روی آوردن به صداقت، تسلیم بودن در برابر حضرت حق، راست‌گویی، پرداختن به عبادات، متابعت، مهرورزی به انسان‌ها، توجه به حفظ جماعت و زندگی اجتماعی، تحصیل علم و پرهیز از رذایل اخلاقی را راه‌های تدریجی رفع حجاب معرفی می‌کند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

## منابع

ـ قرآن کریم
ـ آهنگری، فرشته، (۱۳۸۶)، پیشینه و بنیادهای اخلاقی در ایران و جهان، فصلنامه اخلاق در علوم رفتاری، ش ۳ و ۴، صفحه۱۲.
ـ ابن‌عربی، محیی‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌محمد، (بی‌تا ۹)، فتوحات مکیه، بیروت.
ـ جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۷۷)، مراحل اخلاق در قرآن، چاپ اول، قم: نشر اسرا.
ـ حیدری نراقی، علی‌محمد،( ۱۳۸۵)، کیمیای سعادت، چاپ اول، قم: نشر نراقی.
ـ خلیلی‌نیا، غلامرضا، (۱۳۹۶)، واکاوی آثار فردی و اجتماعی اخلاق توحیدی قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی، شیعه‌پژوهی، سال سوم، شماره دوازدهم، پاییز ، ۴۹-۶۹.
ـ دهخدا،علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران: دانشگاه تهران.
ـ راغب بن اصفهانی، حسین بن محمد،(۱۳۷۴)، مفردات الفاظ قرآن، دمشق، دارالقلم.
ـ راسل، برتراند، (۱۳۸۹)، اخلاق و سیاست در جامعه، ترجمهٔ محمود حیدریان، نشر بابک.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۸۹)، میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی)، تهران: نی.
ـ سلطانی رنانی، مهدی، (۱۳۹۲)، مؤلفه‌های اخلاق اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، سال نوزدهم، شماره اول، صفحات ۲ ،۳ و ۳۶.
ـ شمس تبریزی، محمدبن علی، (۱۳۹۱)، مقالات، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
ـ مجموعه مقالات شمس تبریزی، (۱۳۶۹)، گردآورنده وحید آخردوست، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۸۷)، خط سوم، چاپ ۲۱، تهران: عطایی.
ـ غزالی، امام محمد، (۱۳۹۴)، کیمیای سعادت، چاپ سوم، تهران: نگاه.
ـ کاشانی، محقق، (بی‌تا)، المحجه البیضا فی تهذیب الاحیاء، تصحیح علی اکبر غفاری، قم:النشر الاسلامی.
ـ کمالی دزفولی، علی، (۱۳۷۰)، شناخت قرآن، تهران:اسوه.
ـ کوثری، مسعود و عباس عموری، (۱۳۹۲)، واکاوی اخلاق اجتماعی در نهاد خانواده، دانشگاه مازندران، فصلنامه جامعه شناسی نهادهای اجتماعی، دوره ۱، شماره ۱ :۱۲۴-۱۰۳.
ـ محصحص، مرضیه، (۱۳۹۲) مهندسی اخلاق جامعه بر مبنای آموزه‌های نهج‌البلاغه، فصلنامه پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، سال نوزدهم (شماره چهارم).
ـ محمدی عسگرآبادی، فاطمه، (۱۳۹۳)، شمس عارفان، یزد: دانشگاه یزد.
ـ مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۲)، فلسفه اخلاق، گردآوری احمدحسین شریفی، تهران: امیرکبیر.
ـ معارف، مجید و عبدالرضا شایانی، (۱۳۹۴)، بررسی تطبیقی ارزش‌های اخلاق اجتماعی در قرآن و عهدین، بصیرت و تربیت اسلامی، سال دوازدهم، زمستان، شماره ۳۵، صفحه ۲۱.
ـ مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۰)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۹۳)، شمس تبریزی، چاپ اول، تهران: نو.
ـ مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۶)، کلیات دیوان شمس تبریزی مطابق نسخه تصحیح شده بدیع الزمان فروزانفر، جلد۱، چاپ چهارم، تهران، صدای معاصر.
ـ مهدوی‌کنی، محمدرضا، (۱۳۷۴)، نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
ـ نصرتی، عبدالله، (۱۳۷۹)، تعالیم اخلاقی و اجتماعی شمس، مجله پژوهش در علوم انسانی، دانشگاه بوعلی، سال اول، پاییز و زمستان شماره ۱و۲.
ـ یعقوبی، ابوالقاسم و همکاران، (۱۳۹۳)، رابطه دلبستگی و اعتماد بین فردی، مجله علمی پژوهشی علوم پزشکی ایلام، ۲۲(۱)، ۲۴-۱۶.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

# سایهٔ تحریف بر روشنای شمس
# نقدی بر رُمان *ملّت‌عشق*، نوشتهٔ الیف شافاک

حمیدرضا جدیدی[1]

**چکیده**

رُمان *ملّت‌عشق* اثر نویسندهٔ تُرک تبار، خانم الیف شافاک، که ظاهراً در سال ۲۰۰۹م به قصد معرّفی زندگانی و اندیشه‌های عرفانی شمس تبریزی و مولانا با عنوان «چهل قانون عشق» به دو زبان ترکی و انگلیسی نگارش یافته، در سال‌های اخیر به وسیلهٔ مترجمان زیادی به فارسی برگردانده و به شکلی گسترده به خوانندگان علاقه‌مند عرضه شده است. این رُمان شامل دو داستان موازی با درونمایه‌ای عارفانه و عاشقانه است. ارزش فنّی و داستانی این اثر متوسّط است و محتوای آن نیز با اشکالات و نادرستی‌هایی همراه است و نیز از نظر تاریخی و روایی، بسیاری از مطالبش غیرواقعی است. نویسنده به اسم عرفان اسلامی، اندیشه‌های فمینیستی و اومانیستی خود را آمیخته با عرفان‌های غیراسلامی و نوظهور به خوانندگان ارائه کرده و تصویری ناصواب و کاریکاتورگونه از شمس و مولانا عرضه نموده است.

آنچه در این اثر به عنوان قوانین چهل‌گانهٔ شمس تبریزی بیان شده است به هیچ وجه مُستند به آثار برجای مانده از او نیست و اکثراً دروغین و مَجعول است. در این مقاله پس از بیان مقدّمات لازم، با استفاده از شیوهٔ تحلیلی ـ توصیفی و مقایسه‌ای سعی شده سایهٔ تحریف بر روشنای شمس با استناد به آثار عرفانی و تاریخیِ مُتقن از جمله *مقالات* شمس تبریزی نشان داده شود.

**واژگان کلیدی:** شمس تبریزی، شافاک، *ملّت‌عشق*، چهل قانون شمس، *مقالات*.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد محلات. محلات ـ ایران

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## مقدّمه و بیان مسئله

بی‌شک میراث فکری و فرهنگی هر قوم با گذر زمان، بیشتر نیازمند توجّه و مراقبتند و آسیب دیدن آنها به سختی قابل ترمیم و بازسازی است و تبعات سنگین‌تری در پی خواهد داشت؛ گاه تخریب این سرمایه‌ها به شکلی صورت می‌گیرد که بازگشت به اصلشان ناممکن می‌شود، بنابراین بر ماست که نسبت به حفظ این سرمایه‌ها اهتمام بیشتری داشته باشیم:

ای سلیم آب ز سرچشمه ببند  که چو پُر شد نتوان بستن جوی
(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۷۱)

اقوال و اندیشه‌های عرفانی شمس‌الدّین محمّدبن‌علیّ‌بن‌مَلک‌داد تبریزی (۶۴۵-۵۸۲ق) از جمله تأثیرگذارترین ذخایر فرهنگی ما محسوب می‌شود که یکی از برکات این افکار، تربیت عُرفای بزرگی همچون مولانا جلال الدّین بلخی (۶۷۲-۶۰۴ق) بوده که جهان عرفان و ادب تا همیشه وامدار اوست، لذا بر ماست که از استحاله و نابودی این تفکّرات جلوگیری کنیم و سعی کنیم تا آنجا که ممکن است محقّقانه و دقیق به استخراج این اندیشه‌های متعالی اقدام کرده، نگذاریم نااهلان صورت زیبای این چهره‌های درخشانِ عرفان و تصوّف را به چنگال جهالت یا سهل انگاری خود زخمی کنند.

امروزه قالب رُمان از همه‌گیرترین قالب‌های ادبی است که می‌تواند به زیبایی، اندیشه‌های متعالی و انسان‌ساز را به خوانندگانش عرضه کند یا باعث بدآموزی و معرّفی کاریکاتورگونهٔ چهره‌های موجّه شود. طبیعی است ما از رُمان‌هایی که بر اساس زندگانی اشخاص بزرگِ تاریخی به نگارش درمی‌آیند انتظار نقل دقیق تاریخ نداریم و برای نویسنده‌اش این حق را قائلیم که عنصر خلّاقانهٔ خیال را در نقلِ روایت‌های خویش به خدمت گیرد و بر اساس باورها و اندیشه‌های اساسیِ آن شخصیّت و بهره‌جویی از عناصر داستانی (شخصیّت‌پردازی، روایت و زاویه دید، طرح و پیرنگ، صحنه، تعلیق، کُنش وکشمکش، گفت‌وگو، درونمایه یا تِم، توصیف، بحران، گره افکنی، معنا، لحن، سبک و...) سعی در اِحیای اندیشه‌های آن شخص بنماید، البتّه این امر، مستلزم پژوهش و تدقیق در متون و مآخذ دست اوّل است و نباید کار را سرسری انگاشت و به جای معرّفی و بزرگداشت آن شخصیّت بزرگ، او را ناقص و کوچک معرّفی کرد و تا حدّ اندیشه‌های کوتاه پایین آورد.

بهترین راه برای تخریب یک شخص یا اندیشه این نیست که به آن حمله کنیم، بلکه بد دفاع کردن و معرّفی سطحی او به راحتی و سرعت بیشتری می‌تواند آن شخص را بی‌حیثیت کرده، بر زمین بزند و خطرناک‌تر این است که آن چهرهٔ مُوجّه، وسیله و بهانهٔ ترویج باورها و اعمال ناموجّهی شود. این مسئله، کاری است که به شکلی رندانه در رُمان ملّت عشق صورت گرفته و چهرهٔ درخشانِ شمس تبریزی ـ که نمادی از صاحبدلی عمیق و مسلمانی بی‌اعتنا به دنیای پَستِ مادی است ـ تا حدّ مُروّجِ عرفان‌های سخیفِ نوظهور که بسیاری از تعالیم ادیان الهی را به چالش کشیده و مورد تردید قرار می‌دهد، تنزّل داده است. نویسنده، هوشمندانه در عرضِ روایتِ کاریکاتورگونهٔ زندگی شمس، داستان دیگری را پیش می‌برد که با آن، بسیاری از ارزش‌های الهی و انسانی تخریب می‌شود. او خیانت و بی‌اعتنایی به بنیانِ خانواده و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

کوچک جلوه دادنِ نقش‌های ارجمند مادری و همسری را، عادی و حتّی ارزش مطرح می‌سازد و شمس را تا سر حدِّ واعظانی که در خلوت، آن کار دیگر می‌کنند، پایین می‌آورد.

در این نوشتار پس از مقدّمات، برخی تحریفات مربوط به زندگانی و باورهای شمس تبریزی و بدآموزی‌هایی که در این رُمان صورت گرفته به اجمال بیان می‌شود. امید که این مشتِ نمونهٔ خروار، اهلِ اشارت را بشارتی باشد.

## پیشینهٔ پژوهش

در مورد این رُمان نقد و نظرهای پراکنده‌ای در فضای مجازی و سایت‌های اینترنتی صورت گرفته که عموماً سطحی، هیجانی و یا جانبدارانه است و کتاب یا مقاله‌ای که با روش علمی، محتوای این رُمان را نقد کند منتشر نشده است. در سال‌های اخیر مقالاتی سودمند در معرّفی عرفان‌های نوظهور منتشر شده که خواندن آنها برای تشحیذ ذهن خوانندگان این رُمان توصیه می‌شود؛ از جملهٔ این نوشته‌ها به مقالهٔ حسین راهنما و همکارانش (۱۳۹۷) با عنوان «شناسایی تکنیک‌های تبلیغی عرفان‌واره‌های نوظهور» می‌توان اشاره کرد که به روش‌های پرکاربرد تبلیغی این نوع عرفان‌واره‌ها همچون ادّعا، مغالطه و کلّی‌گویی پرداخته‌اند. احسان احمدی و همکاران (۱۳۹۶) در مقالهٔ «آسیب‌شناسی فرقه‌گرایی جدید در ایران (فرقه‌های عرفانی یا عرفان‌های فرقه‌ای؛ کدامیک؟)» به تبیین چرایی ورود این عرفان‌ها به محدودهٔ فرهنگی ما و نقش آنها در ایجاد فرقه‌های انحرافی پرداخته‌اند. محمّد حیدری فرد (۱۳۹۲) هم در مقالهٔ «بررسی انتقادی عناصر مشترک عرفان‌های نوظهور» مشترکات محتوایی این دست عرفان‌ها را تبیین نموده است و محمّد اسماعیل ریاحی (۱۳۹۲) در مقالهٔ «بررسی عوامل اجتماعی مرتبط با میزان گرایش به عرفان‌های نوظهور در بین جوانان» به چرایی گرایش جوانان به این اندیشه‌ها و راه‌کارهای مؤثّر برای روشنگری در این مسیر پرداخته است.

در این زمینه، همچنین کتاب‌های *آفتاب و سایه‌ها* اثر محمّد فعّالی (۱۳۹۰) و *افسون حلقه* (نقد و بررسی عرفان حلقه) به قلم علی ناصری‌راد (۱۳۹۰) شایستهٔ ذکر است. روی هم رفته لازم است تحلیلِ متونِ رُمان‌ها و آثاری که وظیفهٔ معرّفی و تبلیغ عرفان‌های التقاطی و نوظهور را عهده‌دار هستند با جدّیّت بیشتری صورت پذیرد تا فروغِ جاودان حقّ در سایهٔ ابرِ وهم و مغالطه به تاریکی نگراید.

## بحث و بررسی

اساساً باید توجّه داشت که استفاده از رُمان برای معرّفی چهره‌های بزرگ و اثرگذار اگر با پژوهش‌های عمیق، صورت نپذیرد کاری است که موجب وَهن و ارائهٔ تصویری کج و مَعوج از سیمای آنان می‌شود. کسی که قصد دارد در رُمانی، اندیشه‌ها و زندگانی شمس تبریزی را برای خوانندهٔ امروزی هویدا سازد، حتماً باید به آثار اصیل و نزدیک به روزگار شمس مراجعه کند؛ مثلاً مثنوی معنوی و غزلیّات *دیوان‌کبیر* مولانا موسوم به غزلیّات شمس همچنین *فیه‌مافیه*، *مجالس‌سَبعه* و *مکتوبات* وی را به دقّت بخواند، *مقالات* شمس ـ که بهترین مأخذ برای استخراج اندیشه‌ها و اتّفاقات زندگانی شمس است ـ را مورد مطالعهٔ موشکافانه قرار دهد و *مثنویِ ابتدانامه* (مثنوی ولدی یا ولدنامه) که حاصل طبع فرزند مولانا،

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

سلطان‌ولد است را به همراه رسالهٔ فریدون سپهسالار و *مناقب‌العارفین* احمد افلاکی بخواند، آن‌گاه به سراغ آثار پژوهشگرانی چون علّامه همائی، استاد فروزانفر، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب و محققینی همچون محمّدعلی موحّد و کریم زمانی برود تا بتواند در ارائهٔ تصویری نزدیک به حقیقت از بزرگمردی چون شمس تبریزی توفیق یابد؛ مسیری که نویسندهٔ این رُمان، خانم الیف شافاک، به هیچ وجه در آن گام نزده و توفیقی حاصل نکرده است.

لازم است اجمالاً بعضی نکاتِ واضحی که با استناد به آثار فوق‌الذّکر از زندگانی شمس، شایستهٔ یادآوری است آورده شود تا روزنی برای آشنایی مشتاقان شناخت این عارف شیرین سخن، به ویژه آنانی که از دروازهٔ مطالعهٔ این رُمان به شهر شناخت شمس قدم نهاده‌اند، گشوده شود:

## شمس از طلوع تا غروب

محمّدبن‌علی‌بن ملک‌داد، معروف به شمس تبریزی در حدود ۵۸۲ ق در تبریز زاده شد. پدرش مرد نیکویی بود که شایستهٔ سخنان عارفانه نبود آنچنان که خود او می‌گوید: «من، ظاهرِ تطوّعات خود را بر پدر ظاهر نمی‌کردم. باطن را و احوال باطن را چگونه خواستم ظاهرکردن! نیک‌مرد بود و کرمی داشت. دو سخن گفتی آبش از محاسن فرود آمدی؛ الّا عاشق نبود. مرد نیکو دیگر است و عاشق دیگر» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۱۹). و کم خوراکی و کم خوابی او مایهٔ نگرانی والدینش بود. در نهایت از خانواده و شهر و دیارش جدا می‌شود و پای در سفر می‌نهد؛ در حالی که با علوم ظاهری بیگانه نیست ولی از آنها دلزده است. او در پیِ صاحب نفسانی بود تا حکمت و رموز حقیقت را با گوش جان از آنها استماع کند: «من آنگاه که در طلب این راه بودم چون خدمتِ درویشی دریافتمی، البتّه لب نجنباندمی، تا او گوید و خاموش بودمی... گفتن جان کَندن است و شنیدن جان پروریدن» (همان، ۲۴۵).

از مشایخِ شمس نشان دقیقی در دست نیست الّا این که افلاکی، شیخ ابوبکر سلّه‌باف تبریزی را پیری می‌داند که شمس مریدی او پذیرفته است (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۱۵) و از اسامی دیگری هم به عنوان مشایخ شمس یاد شده است. او برای یافتن پیری شایسته «سال‌ها بی‌سر و پا گشته، گِرد عالم می‌گشت و سیاحت می‌کرد تا بدان نام مشهور شد که شمسِ پرنده خواندندی» (همان، ۱۷۶). به گفتهٔ سپهسالار، شمس در سفرهایش جامهٔ بازرگانان می‌پوشیده و در شهرها توقّف می‌کرده، به کارهایی چون معلّمی، بافندگی و عملگی می‌پرداخت. «معلّمی می‌کردم. کودکی آوردند شوخ...» [در ارزنجان] «سه روز به فاعلی رفتم، کس مرا نبرد، زیرا ضعیف بودم، همه را بردند و من آنجا ایستاده» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۱ و ۲۷۸).

او از شهرت و قبولِ بندگان فراری بود و به تأسّی از پیر خویش از رسومِ خانقاهی، چون خرقه دادن و چلّه نشینی و خلوت گزیدن گریزان بود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۷۱و۲۸۴و ۷۵۶). مهم‌ترین واقعهٔ زندگی شمس در سفر او به قونیّه درشصت سالگیش به سال ۶۴۲ق رخ می‌دهد که اذعان دارد دلیل این مسافرت رؤیایی بوده که وی را برای دیدار یکی از اولیای خدا تحریض می‌کرده. او نیز آرزوی دیدار و مصاحبت با این ولیِّ خدا را در دل می‌پرورانده است. «به حضرت حقّ تضرّع می‌کردم که مرا به اولیای خود اختلاط ده و هم‌صحبت کن! به خواب دیدم که مرا گفتند که تو را با یک ولی هم‌صحبت کنیم. گفتم: کجاست

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

آن ولی؟ گفتند: در روم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۶۰). «مرا فرستاده‌اند که آن بندهٔ نازنین ما میان قوم ناهموار گرفتار است، دریغ است که او را به زیان برند» (همان، ۶۲۲). شمس در قونیّه در کاروانسرایی بیتوته می‌کند و به خانقاه نمی‌رود: «من غریبم و غریب را کاروانسرا لایق است» (همان، ۱۴۱). بالاخره روز شنبه ۲۶ جمادی‌الآخر۶۴۲ ملاقات شمس و مولانا و گفت‌وگو و مصاحبتِ این دو شخصیّت، اتّفاق می‌افتد. از برکت این دیدار، مولانا چنان کمالی می‌یابد که تا به امروز رَشک صاحبدلان جهان شده است. «مولانا می‌فرماید: «تا با تو آشنا شده‌ام این کتاب‌ها در نظرم بی‌ذوق شده‌اند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۶). سلطان‌ولد در ابتدانامه، رابطهٔ شمس و مولانا را با رابطهٔ موسی و خضر مقایسه می‌کند:

خضرش بود شمس تبریزی　　آنکه با او اگر درآمیزی
هیچ کس را به نیم جو نخری　　پرده‌های ظلام را بدری
(سلطان‌ولد، ۱۳۱۵: ۴۲)

خلوت حدوداً سه ماههٔ شمس و مولانا باعث خشم و حسد بسیاری از شاگردان مولانا می‌شود و همین اعتراضات در ادامه بیشتر شده، نهایتاً سفر ناگهانی شمس به دمشق را باعث می‌گردد. شمس جهت جلوگیری از فتنه، روز پنج‌شنبه ۲۱ شوّال ۶۴۳ق قونیّه را پس از حدود شانزده ماه ترک می‌کند (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۳۳). پس از غیبت ناگهانی شمس مولانا از یاران کناره گرفته، سوز فراق شمس او را به سرودن غزلیّاتی شورانگیز وامی‌دارد. وقتی از حضور شمس در دمشق آگاه می‌شود، فرزندش را همراه نامه و اشعاری به دمشق می‌فرستد تا او را با عذر خواهی و التماس به قونیّه بازگرداند (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۵۰). شمس، کیمیا خاتون که پروردهٔ حرم مولانا و البتّه منظور نظر پسرِ کوچک مولانا بود را به عقد خویش در می‌آورد و همین مسئله آتش اختلاف بین او و علاءالدّین را شعله‌ورتر می‌سازد، به شکلی که شمس اعلام می‌کند اگر این نوبت حرکات این جمع تکرار شود، «چنان غیبت خواهم کرد که اثرِ مرا هیچ آفریده نیابد» و هم در آن مدّت غیبت فرمود (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۳۴). کیمیا دخترِ همسر دوم مولانا، کرا خاتون، بود که همراه مادر به حرم مولانا وارد شد و شمس در حدود شصت سالگی، این دخترِ جوان را به حبالهٔ نکاح خویش درآورد؛ اگرچه بینشان اختلافاتی بود که گاه به مشاجره می‌کشید، اما او را دوست داشت. کیمیا در شعبان ۶۴۴ق ناگهان بیمار شد و درگذشت. شمس از مرگش بسیار اندوهگین شد و غیبتِ دوم او پس از مرگ کیمیا اتّفاق افتاد (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۰۰و۱۳۶ و۱۳۹). غیبت دوم شمس با شایعهٔ مرگ او همراه می‌شود و مولانا آهسته آهسته این مطلب را می‌پذیرد. شمس در مقالات از کیمیا به نیکی یاد می‌کند؛ مثلاً در جایی پس از مرگ او می‌گوید: «آن کیمیا بر من دختر آمد و به وقت آن چندان شیوه و صنعت از کجا بودش خداش بیامرزد چندان‌ها خوشی به ما داد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۶۷). آن گونه که از پایان داستان شاه و کنیزک مثنوی و همچنین بعضی آثار دیگر دریافت می‌شود، شمس به دست گروهی به قتل رسیده است:

چون حدیث روی شمس‌الدّین رسید　　شمس چارم آسمان سر درکشید

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

واجب آید چونکه آمد نام او　　شرح کردن شرحی از اِنعام او...
فتنه و آشوب و خونریزی مَجو　　بیش از این از شمس تبریزی مگو
(مولوی،۱۳۷۴: دفتر اوّل)

مولانا در حضور و غیبت شمس لحظه‌ای در انجام اوامرش کوتاهی نکرد، به شکلی که در مناقب‌العارفین آمده پس از آنکه از باب امتحان از مولانا شراب و شاهد طلب کرد و او به انجام این دستور قیام کرد

> شمس‌الدّین فریاد آورد و جامه‌ها را بر خود چاک کرده، سر در قدم او نهاد و از قوّتِ مُطاوعتِ امرِ پیر، حیرت نموده که: به حقِّ اوّل بی‌اوّل و آخرِ بی‌آخِر، که از ابتدای عالم تا انقراض جهان، مثل تو سلطانی در جهان به وجود نیامده و نه، خواهد آمد (افلاکی، ۱۹۶۱: ۱۸۳).

شمس پیش‌بینی می‌کرد که از نتیجهٔ مصاحبتش با مولانا، شرابِ الهی به خواهندگان می‌رسد: «این خُمی بود از شراب ربّانی، سر به گِل گرفته، هیچ کس را بر این وقوفی نه. در عالم گوش نهاده بودم، می‌شنیدم. این خُنب به سببِ مولانا سرباز شد. هر که را از این فایده رسد سبب مولانا بوده باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۷۳) و در جایی دیگر می‌گوید: «از برکاتِ مولاناست هر که از من کلمه‌ای می‌شنود (همان، ۷۲۹).

## ملّت عشق و نویسنده‌اش

خانم الیف شافاک ـ نویسندهٔ ترک تبار فرانسوی که در ترکیه بیشتر با شخصیّتی فمنیستی شهرت یافته است ـ در ۱۹۷۱م در استراسبورگ فرانسه به دنیا آمد. وی کودکی و نوجوانیش را در آنکارا سپری کرد، سپس در شهرهای مختلف جهان؛ از جمله مادرید، مَسقط، کُلن، بوستون، میشیگان و آریزونا زیست. این جابه‌جایی‌ها باعث شد تا با فرهنگ‌ها و ادیان و مذاهب مختلف آشنایی کلّی حاصل کند. وی مدارک کارشناسی رشتهٔ روابط بین‌الملل، کارشناسی ارشدِ مطالعات زنان و دکترای علوم سیاسی خود را در دانشگاه آنکارا اخذ کرد.

اولین رُمان شافاک در سال ۱۹۹۸م به نام پنهان نوشته شد که موّفق شد جایزهٔ مولانا را کسب کند. تاکنون بیش از پانزده اثر از او منتشر شده که اکثر آنها رُمان است و بسیاری از آنها به زبان‌های مختلف ترجمه شده است. ملّت عشق اوّلین بار در ۲۰۰۹ با عنوان جذّاب «چهل قانون عشق» همزمان به دو زبان ترکی و انگلیسی به چاپ رسید. ظاهراً این رُمان کتابی سفارشی برای سال مولانا بوده است که در ترکیه مورد توجّه مخاطبان عوام قرار گرفت و با بیش از پانصد چاپ، عنوان پرفروش‌ترین کتاب تاریخ ادبیات ترکیه را به خود اختصاص داد. پس از نگارش این کتاب، سایت‌ها و روزنامه‌های مشهوری چون ایندیپندنت و گاردین نقدهایی با دیدگاهی مثبت و تبلیغی درباره آن منتشر کردند و تیپ‌های گوناگونی از آن تمجید کردند و به زبان‌های مختلفی از جمله فارسی ترجمه شد (شافاک، ۱۳۹۷: ۵۱۱).

در ایران چندین ترجمهٔ فارسی از این کتاب صورت گرفته که مشهورترین آن به قلم آقای ارسلان

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

فصیحی در انتشارات ققنوس، با عنوان ملّت عشق حدوداً یکصد بار چاپ شده است و علی‌اصغر شجاعی، زهره قلی‌پور، راضیه عبدلی، زهرا یعقوبیان، پوران حسن‌زاده و ... مترجمان دیگر همین اثر هستند. به دلیل شهرت بیشتر ترجمهٔ فصیحی در این مقاله، به برگردان ایشان استناد می‌شود.

کتاب، در اصل حاوی دو داستان است که با هم پیش می‌روند و هر دو موضوعی عاشقانه دارند؛ یکی داستانِ آشنایی و عشق مولانا و شمس تبریزی است با محوریت شمس که چهل قانون عشق را بیان می‌کند و دیگری داستان زنی با نام اِللا، (متأهل، خانه‌دار، یهودی و اهل نورث همپتون در ماساچوست امریکا) است که گرفتار روزمرگی و افسردگی شده، به خاطر خیانت شوهر دندان‌پزشکش و عدم حرف شنوی فرزندان به فکر می‌افتد تغییراتی در زندگی خسته کننده‌اش ایجاد کند، بنابراین برای نجات از این مشکل در یک انتشاراتی به ویراستاری مشغول می‌شود. برای اوّلین کارش، ویرایش کتاب شکنجهٔ شیرین که ملّت عشق ترجمه شده به او پیشنهاد می‌شود که نویسندهٔ آن، شخصی به اسم «عزیز زاهارا» است. این اثر، داستان آشنایی شمس و مولانا و دربردارندهٔ مطالبی پیرامون عرفان و تصوّف است که اِللا را جذب می‌کند، به شکلی که او از طریق ایمیل با نویسندهٔ مثلاً عارفِ کتاب آشنا می‌شود و تحوّل در زندگیش با این ارتباط آغاز می‌شود. او شوهر و فرزندانش را رها کرده، عاشقانه به دنبال عزیز روانه می‌شود؛ این کار، حرکتی ساختارشکنانه و غیراخلاقی است که به نام عرفان و عشق صورت می‌گیرد، از سوی دیگر عزیز که ادّعای عرفان دارد و شمس را به عنوان الگوی خویش معرّفی می‌کند و ناخودآگاه اعمال و اقوالش با او سنجیده می‌شود، این زن را می‌پذیرد در حالی که می‌داند مرگش نزدیک است. عشقِ مادری در این بخش داستان همچون تعهّدِ همسری به لجن کشیده می‌شود. سُست کردن بنیاد خانواده و نادیده گرفتن تقدّس آن در رُمان، خواننده را به یاد بعضی سریال‌های ماهواره‌ای ترکیه‌ای می‌اندازد که در آنها رابطه با نامَحرم مُجاز جلوه داده می‌شود و هر کس به خود حق می‌دهد به اسم لذّت بردن از زندگی وآرامش یافتن و انتقام و... تعهّداتش را زیر پا بگذارد. ایثار مادر در مقابل اعضای دیگر خانواده ـ که ارجمندی شخصیّت مادر مرهون آن است ـ امری کسالت‌بار و ابلهانه تصویر می‌شود که باید از آن اجتناب شود. اِللا بعد از مرگ عزیز به زندگی آزادانهٔ خود باز می‌گردد و عدم‌پایبندی همسر او به خانواده و زندگی مشترک، گویی به او هم منتقل می‌شود، یعنی ثمرهٔ عرفانی که در وجود این زن وارد شده بیش از این که استعلایی باشد نوعی تزلزل و تنزّل است! این آزادی هم، لیبرالیسم غربی را به یاد می‌آورد.

نگاه فمینیستی نویسنده در پردازش شخصیّت زنان داستان مثل اِللا، کیمیا، گُل‌کویر، کرا و دختران اِللا و... به خوبی محسوس است و همین نگاه، مروّج بی‌اعتنایی به بنیان خانواده شده است. توهین و تمرّد فرزندان نسبت به والدین که در همهٔ ادیانِ الهی کاری زشت دانسته شده، به شکلی پذیرفته شده و عادی روایت می‌شود و همین مسئله نیز عملاً سُستی اساس خانواده را به دنبال دارد ضمن آنکه در کلّ کتاب، مذهب و دین، پس از عرفان و تصوّف و خدا، بعد از مفهومِ مبهم عشق تبلیغ می‌شود.

از نظر هنر نویسندگی، این رُمان خوانندهٔ عوام را به خوبی جذب می‌کند و کششِ نسبتاً خوبی دارد، البتّه این کشش در روایت مربوط به شمس و مولانا بیشتر حس می‌شود. تکنیک‌های داستان‌نویسی به کار رفته عموماً ساده و پیش پا افتاده است و فرم داستان فاقد ویژگی‌های اصلی رُمان‌های برجسته است. رُمان، چند صدایی نیست و شخصیّت‌ها فردیّت اثرگذاری ندارند و بیشتر اثرگذاری آنها نه از کُنش

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

آنها در موقعیت‌ها بلکه از طریق دیالوگ‌های شعاری است، لذا در خواننده به سختی هم حسّی ایجاد می‌شود. کشمکش‌ها ساختگی است و گره‌گشایی از وقایع هم عموماً قابل پیش‌بینی است. موضوع اصلی و بُن مایهٔ هر دو داستان که به جذابیّت آن خیلی کمک کرده، عشق است و سعی شافاک این بوده که عشق استعلایی بین شمس و مولانا را با همراهی عشق اِللا و عزیز که ملموس‌تر و تا حدّی معمول‌تر و امروزی‌تر است قابل درک کند که چندان توفیقی در این کار نداشته است و ملغمه‌ای که تحویل خواننده داده حتی تا پایان رُمان هم درک درستی را برایش رقم نمی‌زند. در رُمان، از مسجد به عنوان مکانی مقدّس حرمت‌زدایی صورت گرفته و خیلی از مطالب راست و دروغ مخلوط به هم تحویل خواننده شده است. هدف نویسنده ظاهراً دعوت به عشق است تا تحوّلی عمیق در انسان ایجاد کند و در نهایت به خواسته‌های جسمانی و معنوی خود برسد تا به آرامش و کمال در زندگی برسد.

طرح دو داستان و نحوهٔ روایت هر کدام درست و برنامه‌ریزی شده است. دو زاویهٔ دید برای بیان و پیشبرد داستان بیشتر استفاده شده است، اوّل شخص و سوم شخص یا دانای کلّ. افراد مختلفی به ویژه در پیشبرد داستان شمس و مولانا در روایت دخیل شده‌اند که این کار، از نقاطِ مثبت رُمان برشمرده می‌شود. ساختار رُمان، مقایسه‌ای است و شخصیّتِ محوری کلِّ رُمان، «شمس» است که با چهره‌ای مسیح گونه توصیف شده و حتی بعضی وقایع مشهوری که در مورد حضرت مسیح نقل شده، دوباره با محوریّت شمس با تغییراتی آورده می‌شود. عملاً حدود بیست شخصیّت مثبت یا منفی که در داستان حضور دارند برای برجسته کردن شخصیّت شمس هزینه شده‌اند، حتی مولانای بزرگ بیشتر شخصی مُنفعل تصویر می‌شود که مریدان تازه کار را در ذهن تداعی می‌کند. سخنان منتسب به شمس در این رُمان همچون سخن قدّیسان و اولیای خدا و ظاهراً دارای تعابیر و تفاسیر لطیف و اکثراً مُبهم و عمیق بیان شده، در حالی که نقدهای جدّی به بسیاری از این جملات و قواعد وارد است.

صحنه‌پردازی‌ها، ساده و توصیفات عموماً سطحی است. جذّاب‌ترین بخش‌های داستان که اتفاقاً از پر ایرادترین قسمت‌هاست همان چهل قانون شمس است که نویسنده در طیّ رُمان به فراخور، این قواعد را به اسمِ شمس ذکر می‌کند، در حالی که اگر کسی کمترین آشنایی با اندیشه‌ها و اقوال شمس داشته باشد متوجّه نادرست بودن این انتساب‌ها می‌شود. زاویهٔ روایت داستان مربوط به شمس از دیدگاه شخصیّت‌های مثبت و منفی تغییر می‌کند. نویسنده سعی کرده رمزهایی در روایت خود بگنجاند؛ مثلاً هر قانون را با «ب» شروع کرده که یادآور آغاز مثنوی و یا بسم الله است. همچنین اعداد مقدّس عرفانی همچون چهل را در قواعد شمس مد نظر داشته است، مولانا و اِللا هر دو در چهل سالگی تحوّل اساسی یافته‌اند یا چهل شب خواب دیدن و .... استفاده‌های گاه و بیگاه نویسنده از قرآن یا حدیث و همچنین آوردن نکات تاریخی در رُمان نشان از آشنایی اندک و سطحی نویسنده با این مقولات دارد؛ مثلاً کلّه «شغال» که شخصی جانی و آدمکش است شیعهٔ اسماعیلی مذهب و از طرفداران و مریدان حسن صبّاح، امام اسماعیلیّه نزاری، است که پول می‌گیرد تا آدم بکشد! در حالی که وقوع داستان حدود سال ۶۴۳ ق است و حسن صباح بین سال‌های ۴۴۵تا ۵۱۸ ق زیسته است حالا چگونه این مرید فدایی تا این سال زنده مانده و سفارشی ترور می‌کند، جای سؤال است.

در بعضی نقل قول‌ها معلوم است نویسنده می‌خواسته ترجمهٔ شعری را بیاورد ولی آن شعر فارسی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

بوده، به‌ناچار ترجمهٔ ترکی یا انگلیسی آن قرار گرفته که طبیعتاً از زیبایی و جذّابیت آن کاسته شده و بعداً مترجمان هم نتوانستند اصل شعر را بیابند و عبارتی بی‌روح و جان به فارسی نقل کرده‌اند که به قول شمس از باردی یخ از آن می‌بارد!

## کدام عرفان؟

جریان‌های عرفانی جهان امروز بیشتر از سه شاخه نشأت می‌گیرند: عرفان‌های سنّتی اسلامی؛ عرفان‌های شرقی و هندی و عرفان‌های نوظهور غربی. عرفان‌های نوظهور با مبانی مدرنیته (سکولاریسم، پلورالیسم دینی، دین ستیزی) سازگارند. رویکرد بعضی از آن‌ها ظاهراً دینی است، ولی در باطن دین ستیزند و عرفان خود را مُبتنی بر دین نمی‌دانند بلکه هم‌عرض و جانشین آن می‌دانند. هدف غایی این عرفان‌ها به طور کلّی شادی، آرامش و امید به زندگی است. تصویر صحیحی از خدا در این عرفان‌ها ارائه نمی‌شود و خدایِ مدِّ نظر آنها مجسّمه یا مشبّه است. در این عرفان‌ها خداوند حضور جدّی ندارد. معمولاً با خرد و منطق و شرع و فقه مبارزه می‌شود و معاد مورد انکار قرار می‌گیرد. مسئله تناسخ، قطب‌محوری، استادپرستی و دعوت به شخص، تبلیغ می‌شود. اصول آنها مبهم و غیرشفاف است. فرقه‌گرایی و کثرت‌گرایی جایگزین واقع‌گرایی دینی است. زوائد غیرشرعی همچون دامن زدن به مسائل آزادی‌های جنسی، ترویج بی‌بند و باری با طرح مسألهٔ عشق و ترک تعهّد نسبت به خانواده و حضور در سماع و رقص ومراسم دیگر در آن به وفور دیده می‌شود.

استحالهٔ مفاهیمی چون عشق، هجران، وصل و سعادت صورت می‌پذیرد و کوچک شدن این مفاهیم تا ابعاد جنسی رخ می‌دهد. عشق در این عرفان‌ها مُبتنی بر روا انگاری و اباحه‌گرایی است. محور آن خدا نیست بلکه انسان است و مبانی آنها بر پایهٔ اومانیسم (انسان‌محوری) و سکولاریزم (دین‌گریزی و دنیاگرایی) است. انسان، خود تعیین کنندهٔ مسیر سعادت و زندگی قلمداد می‌شود نه پروردگار و پیامبران یا کُتب آسمانی. هدف اساسی آنها رسیدن به شادی و آرامش یا قدرت و ثروت است. استاد مصباح‌یزدی خطر مهمِّ این عرفان‌ها را اشاعهٔ این اندیشه می‌دانند که راه رسیدن به کمال، فقط از مسیرِ دین الهی نیست. ایشان معتقدند آنچه، در بُعد عملی، این‌ها اسمش را عرفان گذاشته‌اند، یک حرکت و ورزش روحی است و دلیلی ندارد که انسان را به کمالِ مطلوب الهی رهنمون شود (مصباح‌یزدی۱۳۹۱: ۱).

اکثر مطالب مطرح شده در عرفان‌های نوظهور با وجود عباراتِ دلفریب، فاقد اَدلهٔ منطقی و کافی و همراه با تعارضات جدّی است. آنها در ارائهٔ مطالب خود از این تکنیک‌ها بیشتر بهره‌مند می‌گردند:

۱ـ ادّعا: یعنی بیان عبارتی هیجانی و پر انرژی که به شکل یک واقعیّت ارائه می‌شود، اما لزوماً صحیح نیست.

۲ـ مُغالطه: گزینش و استفاده از اظهارات درست یا نادرست، مشروح یا مغشوش و منطقی یا غیرمنطقی و آمیختن آنها با هم.

۳ـ کلّی‌گویی: گفتاری تعمیم یافته بدون این که نسبتی مشخّص با امور جزئی و محسوس داشته باشد و از استدلال و منطقی عقلانی استفاده کند؛ استفاده ازگزاره‌هایی کلّی برای مسایل گوناگون (رهنما و همکاران، ۱۳۹۷: ۹۳).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

امّا پایه‌های اساسی عرفان اسلامی بر این مفاهیم استوار است: هدفش قُرب و نزدیکی به خدا و نائل شدن به نهایت بندگی و فنای در حق است؛ در آن با عقل سلیم مخالفتی نمی‌شود؛ طریقت و شریعت با هم مطابقت دارند تا ما را به حقیقت برسانند؛ هماهنگ با فطرت انسانی است؛ به ابعاد مختلف فردی و اجتماعی وجود انسان توجه می‌شود؛ به پاکی و ذکر و یاد خدا سفارش می‌شود، صراحتِ بیان دارد؛ ریاضات شرعی در آن مقبول است؛ فرقه‌گرایی و دوری از جامعه در آن نیست؛ محبّت به همهٔ انسان‌ها و آفریده‌ها در آن توصیه می‌شود؛ غیرخدا در آن راه ندارد؛ مرگ به عنوان پلی که آدمی را به جهان دیگر می‌رساند مورد پذیرش است و نهایتاً بازگشت همه چیز در عالم به سوی خداست.

اصول مهمِّ جهان‌بینی عرفانی از قول شهید مطهری نیز این موارد را شامل می‌شود: محورِ جهان‌بینی عرفانی «وحدت وجود» است و اصلِ اساسی دیگرش «وحدت تجلّی» است؛ یعنی جهان با یک تجلّی خداوند به وجود آمده است. رازِ خلقت یا تجلّی، عشقِ الهی بوده است. عشق، در همهٔ عوالم جریان و سَرَیان دارد. در جهان، عدل و توازن کامل وجود دارد. همهٔ اشیاء از خدایند و به سوی او باز می‌گردند. علاوه بر عقل برای رسیدن به حقیقت باید از مجاهده و ریاضت و تهذیب یاری گرفت. انسان مظهر تامّ و تمام خدا و آئینهٔ تمام نما و خلیفهٔ اوست. انسان در این جهانِ مادی، غریب است و به آن تعلّقی ندارد (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۴ – ۱۳۰).

اکنون این سئوالات اساسی باید پاسخ داده شود: الیف شافاک در مورد شمس قائل به کدام عرفان است؟ چگونه در رُمانش آن را بازتاب داده؟ مُستنداتش چه بوده؟ خوانندگانش با مطالب مذکور در اثر چه نوع شناختی از شمس پیدا می‌کنند؟ این شناخت تا چه حدّ با سیمای حقیقی و تاریخی شمس هم‌خوانی دارد؟

در رُمان، باورها و تفکّرات اشخاصِ اصلی، از طریق روایت، دیالوگ، حدیث نفس، واکُنش‌ها و عمل آنها در موقعیت‌هایی که نویسنده می‌آفریند، به ذهن خواننده راه می‌یابد. تصویر شمس و مولانا پیش از آن که برگرفته از مطالعات و پژوهش‌های نویسنده باشد حاصل خیال‌پردازی‌های اوست و اکثراً با تاریخ هم‌خوانی ندارد به همین دلیل کج و معوج و کاریکاتوری است؛ مثلاً از یک سو شمس که مرگ خود را نزدیک می‌بیند و خواب آن را پی در پی می‌بیند به دنبال کسی می‌گردد تا دریافت‌هایش را به او ببخشد، لذا از سمرقند به بغداد سفر می‌کند! و در خانقاهی درآنجا به زندگی زاهدانه تحت نظر یک صوفی تن می‌دهد تا بالاخره به قونیّه سفر کند، او توانایی‌های خارق‌العاده‌ای دارد ... و از طرف دیگر در قونیّه پس از آشنایی با مولانا و کیمیا در خلوت آن کار دیگر می‌کند؛ لب‌های دخترک را لمس می‌کند، دستانش را در دست می‌گیرد و....

## نمونه‌ها و نکته‌ها

همان طور که گفته شد، اوّل و آخر رُمان بر این مسئله تأکید می‌شود که قاتلِ شمس یک شیعهٔ فدایی اسماعیلی مذهب از مریدان حسن صبّاح است که اشتباهی مُغرضانه است. «از زمانی که شمس را در حیاط کُشته‌ام و جسدش را در چاه انداخته‌ام...» (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۵). اطّلاعات نویسنده از اسماعیلیان و حشاشین خیلی سطحی و عوامانه است (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۰۵). توصیف قتل شمس در پایان رُمان هم

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

خیلی سورئال و باورناپذیر است (همان، ۴۸۵). آثار مُعتبر مزار شمس را شهر خوی دانسته‌اند و در قونیّه هیچ نشانی از مزار او نیست و جز افلاکی کسی گزارشی از قتل شمس در قونیّه بیان نکرده است.

شمس، خواب، تعبیر می‌کند و با گرفتن دست افراد فالشان را می‌گیرد و به جای آینده، گذشتهٔ آنها را می‌بیند! (همان، ۵۶) امرار معاش او نیز از تعبیر خواب است (همان، ۶۷) ولی خواب نمی‌بیند! (همان، ۹۵). او از کودکی به عوالم دیگر رفت و آمد می‌کند و صاحب کشف و کرامت است. در ده سالگی فرشتهٔ نگهبانش را می‌بیند و پدرش اولین مُنکر اوست! (همان، ۶۶). زن حضرت لوط که بر طبق تفاسیر با اصابت سنگ بر سرش عذاب شده، در رُمان، به مجسمهٔ نمکی تبدیل می‌شود. (همان، ۶۷) مُستند نویسنده معلوم نشد.

کتاب، براساس شخصیّت یک عارف مسلمان است در حالی که بر پایهٔ عرفان‌های هندی و عناصر حیات تقسیم شده. (بخش اوّل خاک، دوم آب، سوم باد، چهارم آتش، پنجم خلأ). نویسنده «عارف» و «صوفی» را معادل هم می‌داند و به تفاوت‌هایی که اهل فنّ برای این دو اصطلاح ذکر کرده‌اند آگاهی ندارد.

بر اساس چه منبعی قونیّه اوّلین شهری دانسته شده که پس از طوفان نوح سر از آب بیرون آورده و علاءالدّین کیقباد (سلطنت ۶۳۴-۶۱۶ق) آن را آباد کرده؟ (همان، ۱۱۱). چه منبعی شمس را از قلندریّه دانسته؟ که نویسنده ظاهرش را با سر و ابرویی تراشیده وصف نموده؟ (همان، ۱۲۵و۱۲۷و ۲۳۶).

هدایای شمس به جذامی «آیینه» است و به زن روسپی «دستمال» و می‌گوید این هدایا از ذاتِ مقدّسی در بغداد برای آنان است!

در بخش«متعصّب» (همان، ۲۳۱-۲۲۷) مسائلی به عرفا و صوفیّه نسبت داده می‌شود که آمیزه‌ای از درست و نادرست، و نشان دهندهٔ اطلاعات سطحی نویسنده است.

چه منطقی بر این جمله می‌توان متصوّر شد که شمس می‌گوید: «مهم این است که هم خوب را دوست داشته باشی هم بد را، بدون اینکه بینشان فرق بگذاری!» (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۳۴) قرآن صریحاً می‌فرماید: نور و ظلمت، گناه و حسنه، نیکی و بدی، اصحاب نار و اصحاب بهشت و... با هم برابر نیستند، چگونه باید بین خوب و بد فرق نگذاشت و همگی را دوست داشت؟ منابع معتبر تاریخ ملاقات شمس و مولانا را ۲۶ جمادی‌الآخر ۶۴۲ق می‌دانند؛ نویسنده ۱۹ جمادی‌الاوّل (همان، ۲۳۵).

چرا مولوی پیش از دیدار شمس، انسانی اهل زَرق و برق دنیا و عاشق توجّه خلق و ذوق‌زده از اقبال عوام معرّفی شده (همان، ۲۴۰-۲۳۵) و پس از آن هم انسانی مُنفعل و گوش به فرُمان شمس که هیچ اراده‌ای از خود ندارد؟ در رُمان نشانی از معنویّت متشرّعانهٔ مولانا، صاحب *مثنوی معنوی*، نیست. نویسنده از کجا دانسته مولانا و شمس در چهل روز خلوت با هم دربارهٔ چهل قاعده صحبت کردند؟ (همان، ۲۴۸) اصلاً این چهل قاعده از کجا آمده‌است؟

نویسنده هفت مرتبهٔ نفس که در قرآن هم به آن اشاره شده را به عنوان هفت مرحله عرفان توضیح داده (همان، ۲۵۴-۲۵۱) (البتّه با افزودن اصطلاح «نفس کامله!» و نبودِ «نفس مسوّله»)، در حالی که چنین تقسیمی از مراحلِ عرفان در هیچ اثری نیست؛ مثلاً عطار در *منطق‌الطّیر* خود «طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فناء فی‌الله و بقاء بالله را هفت مرحلهٔ سلوک می‌داند.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

کرا همسر دوم مولانا هم فمنیستی انتقاد می‌کند و ضمن شکایت از زن بودن و محبّت ندیدن زنان می‌گوید: کسی کتاب دست زن‌ها نمی‌دهد (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۵۵) و مولانا مثل جاهلان عصرِ حَجَر او را شماتت می‌کند که چرا به کتاب‌ها دست می‌زند و برای در امان ماندن کتاب‌هایش از دستِ جنِّ کبیکچ که نابود کننده کتاب است روی آنها مرقوم فرموده‌اند: «ای کبیکچ از این کتاب دوری کن! این صفحه‌ها به درد تو نمی‌خورد!» (همان، ۲۵۶) و در ادامه از قول کرا، زن و جنّ با هم مقایسه می‌شوند: «نگو فقط جنّ کبیکچ نبوده که باید از کتاب‌های شوهرم دوری می‌کرده، من هم بوده‌ام» (همان، ۲۵۷).

کیمیا همان طور که گفته شد دختر همسر دوم مولانا بوده که همراه مادرش به خانهٔ مولانا وارد می‌شود، در حالی که در رُمان، او بچّه‌ای غشی است که مولانا او را وقتی دوازده سال دارد از والدینی روستایی به فرزندی قبول می‌کند تا به وی حکمت و علم بیاموزاند. (علمِ مضرّ برای کراخاتون گویی برای او رواست!) این بچه می‌تواند روحِ زن اوّل مولانا «گوهرخاتون» را ببیند و با او سخن بگوید! (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۵۹). او در صفحهٔ ۲۶۵ می‌گوید هشت سال است در خانهٔ مولانا مانده‌ام یعنی بیست ساله است در حالی که در ۶۴۴ق وقتی می‌خواهد به عقد شمس درآید می‌گوید پانزده ساله‌ام! (ص۴۳۸). او می‌گوید: به نظرم می‌آید سورهٔ نساء به زن‌ها رحم نمی‌کند! (همان، ۲۶۹) و شمسِ نامحرم وقتی دارد برایش قرآن تفسیر می‌کند:

> پیشم آمد، چانه‌ام را گرفت و سرم را بلند کرد. این طوری مجبورم کرد به آن چشم‌های بی‌انتها... نگاه کنم. لحظه‌ای احساس کردم قلبم از تپش می‌ایستد... لب‌هایش صورتی و خوش ترکیب بود. دهانش به باغی پنهان و دعوت کننده می‌مانست (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۹۹)

و در همین خلوت دو نفره در کلاس تفسیر:

> شمس دستش را روی شانه‌ام گذاشت، صورتش چنان به صورتم نزدیک بود که گرمای نفسش تنم را نوازش کرد... آهسته به گونه‌ام دست زد. نوک انگشتانش مثل چراغی روشن، گرم بود. از حیرت نمی‌دانستم چه بکنم؟ یکدفعه دستش روی صورتم حرکت کرد به لب پایینم رسید. سرم گیج رفت. چشم‌هایم را بستم. از فرط هیجان می‌لرزیدم... (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۰۱).

کیمیا در مورد شمس می‌گوید: «می‌دانستم این اواخر مرتّب به عالم دیگر می‌رود و برمی‌گردد.» در خلوتِ دیگر شمس و کیمیا: «شمس قدمی به طرفم برداشت و شالی را که دورم پیچیده بودم مرتّب کرد. شانه‌هایم را پوشاند. آنقدر نزدیکم بود که بویش را می‌شنیدم... دستم را گرفت. گرمایش را حسّ می‌کردم. گذاشتم اسیرم کند، مَفتونم کند (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۳۷) و در پایان همین بخش کیمیا می‌گوید: «من کیمیا، دخترخوانده و طلبه و پرورش یافتهٔ محضر مولانا، از روزی که شمس تبریزی را دیده‌ام سخت عاشقش شده‌ام» (همان، ۳۳۸) و بالاخره کیمیا نزد مولانا می‌آید و اعلام می‌کند: «می‌خواهم با شمس ازدواج کنم» (همان، ۴۴۰). وقتی با کلّی زحمت شمس و کیمیا ازدواج می‌کنند، شمس در شبِ زفاف برای فرار از وظیفهٔ همسری، دست خودش را می‌برد تا دستمالی را خون‌آلود کند و جلوی زبان مردم را

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

بگیرد (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۵۳) و در اوّلین لحظهٔ خلوت با عروس زیبا و جوان به این نتیجه می‌رسد که: «ازدواج کردن با او اشتباه بزرگی بوده» (همان، ۴۵۴) و با وجود خواست و آرزوی زیاد کیمیا، همسرش، تا شش ماه هم بستر و هم‌آغوش نمی‌شوند! (همان، ۴۵۸). شرح بدبختی کیمیا عاشق و همسر شمس، این عارف بزرگ، از دست بی‌توجّهی او، اوج نگاه فمینیستی نویسنده در داستان است.

گل کویر که نجات یافتهٔ شمس از روسپی‌خانه است و ساکن منزل مولانا شده معلّم دلبری کیمیا و آرایشگر او می‌شود تا کیمیا بتواند شمس را تحریک کند تا وظیفهٔ شوهریش را ادا کند (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۶۴) ولی شمس به تندی همسرش را می‌راند! و دختر جوان از غصّهٔ بی‌توجّهی شمس تب می‌کند و ناکام می‌میرد! این حرکات شمس چه ارتباطی با بطنِ چهارم قرآن دارد؟ این کارهای شمس، اگر واقعی باشد، بیشتر نشان دهندهٔ بیماری و خودخواهی و سادیسم و مازوخیسم است تا عرفان او. حالِ خوانندگان آیا از چنین مرد و چنین عرفانی به هم نمی‌خورد؟! مردی با صلابت شمس چرا باید باعث بدبختی و افسردگی و مرگ همسر جوانش شود؟ چه توجیهی برای این امور است؟ چرا باید او گل‌کویر را نجات دهد و کیمیای عاشق را غرق کند؟ تعارض ارتباط با نامَحرم و ارتباط با خدا در رُمان دیده می‌شود و مروّج اباحی‌گری است. شمس برای کم کردن روی کرا، همسر مولانا، به خاطر حاضر جوابیش، کتاب‌های مولانا را وسط حوض پرت می‌کند و بعد آنها را خشک در می‌آورد! (همان، ۳۰۹).

توصیف سماعِ شمس از نگاه مولانا در روز: «با قدرتی مافوق انسانی، چرخید و چرخید و چرخید. تمام کائنات و همهٔ ستارگان و همین طور ماه با او به سماع پرداختند..» (همان، ۳۱۲) و عجیب‌تر دعوت مولانا از همسرش کرا است تا در سماع و رقص درویش‌های چرخ‌زن و مراسم موسیقی و پایکوبی و دست‌افشانی شرکت کند (همان، ۳۹۹). وقتی کرا می‌گوید شاید بعضی این کار را قبول نداشته باشند، شمس می‌گوید: «برای خدا هم همه ارزش قائل نیستند.» چه قیاس مع‌الفارقی! شمس به کی‌خسرو (در سال ۶۴۳ ق) می‌گوید: ما سماع را برای پول نمی‌کنیم تنها و تنها به خاطر عشق انجام می‌شود» (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۰۵).

گویی عشق درعرضِ خداست که به خاطرش عملی انجام می‌گیرد و بدتر این که او سماع را مصداق این آیه می‌داند: «آنان که خدا را ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد می‌کنند» (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۱۳). مصداقی من‌درآوردی برای آیهٔ ۱۹۱ سورهٔ آل‌عمران. نویسنده حتی به تاریخ سرودن مثنوی که لااقل بعد از سال ۶۵۴ق است آگاهی ندارد و در سماع سال ۶۴۳ق ابیات آغازین مثنوی را جزو اشعاری می‌داند که با موسیقی خوانده می‌شود! (همان،۴۱۳). تحریف تاریخ و عرفان و مفاهیم قرآنی و دینی با جملاتی فریبا وبا بهره‌جویی از تکنیک‌های داستانی صورت گرفته است.

توصیف شمس از دیدگاه گل کویر، دختر روسپی‌خانه: «شمس استعدادهای خدادادی فوق انسانی داشت. آن طرف در و دیوار را می‌توانست ببیند. هر وقت می‌خواست خودش را نامرئی می‌کرد»

مولانا پس از خبر یافتن از قتلِ شمس، آگاهانه به دروغگویی که خبر زنده بودن شمس را می‌رساند پاداش می‌دهد. (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۸۶) این کار آیا شأنی برایش ایجاد می‌کند یا وی را تنزّل می‌دهد؟ الیف شافاک هنوز نمی‌داند در عید فطر کسی گوسفند قربانی نمی‌کند و این کار برای عید قربان است. این اشتباه از زبان شمس بیان شده است! (همان، ۲۷۶).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

این دست جملات خودساخته، بر اساس کدام منبع به خورد خواننده داده شده است؟ «شریعت می‌گوید: مال تو، مال خودت، مال من مالِ خودم. طریقت می‌گوید: مال تو مال خودت، مال من هم مال تو. معرفت می‌گوید: نه مال منی هست، نه مال تویی. حقیقت می‌گوید: نه تو هستی نه من» (همان، ۲۷۸). در صفحهٔ ۲۷۸ مطالبی در مورد بهشت و جهنّم و صراط و قیامت و... بیان شده که ظاهراً مُستند به قرآن است در حالی که چنین عباراتی در قرآن نیامده است.

از قول مولانا گفته شده: «همهٔ پیامبران این پند را داده‌اند: کسی را پیدا کن که خودت را در آیینهٔ وجودش ببینی» (همان، ۲۹۱). منبع و مُستند این جمله کجاست؟ دروغ بستن به همهٔ پیامبران و ترویج نگاه اومانیستی!

در فصل بیبرس جنگاور، «جهاد» که این همه در قرآن و روایات به ارجمندیش اذعان شده به نفع «عشق» نابود می‌شود و زیر سؤال می‌رود (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۸۸–۲۸۵).

ترویج اباحی‌گری از قول مولانا که به میخانه آمده: «می و میخانه مسئول اعمال ما نیستند... هر که بخواهد می‌نوشد و هر که نخواهد نمی‌نوشد. کسی حق ندارد دیگری را مجبور کند. چون در دین اجبار نیست» (همان، ۳۶۳). این جملات به ظاهر روشنفکرانه در حالی است که در قرآن، شراب، صراحتاً تحریم و از مستی نهی شده و برای مرتکب این گناه حدّ تعیین گردیده. ضمناً در پذیرش اصلِ دین اجباری نیست، اما وقتی دینی را پذیرفتی مجبوری به دستورهای آن عمل کنی. امر به معروف و نهی از منکر که این همه در قرآن و روایات به آن سفارش شده از نظر مولانا مردود دانسته شده. مولانا در دفتر ششم می‌گوید شراب مستیش را از خورنده آن می‌گیرد و باطن هر کس را به او نشان می‌دهد و چون عموماً باطنشان آلوده است حکم به تحریم شده تا آلودگی ظاهر نشود. شرابی که مولانا آورده را شمس پای بوتهٔ خشکِ گل می‌ریزد و گل شکفته می‌شود! (همان، ۳۶۶). بعد ته ماندهٔ شراب را شمس در پیالهٔ مولانا می‌ریزد و او می‌خواهد سر بکشد که شمس نمی‌گذارد و مولانا این کار را این گونه توجیه می‌کند: «رعایت احکام دین مهم است امّا انسان نباید به قواعد بیش از جوهره، به جزء بیش از کلّ اهمّیّت بدهد» (همان، ۳۶۸). چه توجیه فریبنده و بی‌مغزی برای انجام کارِ حرام بیان شده است. کلاً نویسنده هرجا فرصتی یافته از حمله به بدیهیات ادیان (اسلام، یهودیّت و مسیحیّت) خود داری نکرده است و در نهایت تصوّفی گُنگ را به عنوان مسیری نجات‌بخش پیشنهاد داده.

سلطان‌ولد که به دمشق آمده بالاخره موفق می‌شود شمس را بیابد امّا در کلیسا و در حالِ شطرنج بازی با فرانسیس کشیش (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۳۶). این که عارفی مثل شمس با آن احوالات شگفت‌آور آن قدر بی‌کار باشد که پس از شصت سالگی به شطرنج بازی با کشیشی مشغول باشد و از خواستِ نفس سخن بگوید عجیب است و مُخرّب شخصیّت او.

## چهل قانون شمس، دروغ‌هایی راست نما

کسی که با اندیشه‌ها و آثار به جای مانده از مولانا و شمس آشنایی متوّسطی داشته باشد با مرور این رُمان متوجّه خواهد شد نویسنده، با اطّلاعاتی اندک، ولی اعتماد به نفسی زیاد دست به قلم برده است. شافاک حتّی یک بار *مقالات* شمس را با دقّت نخوانده که اگر این گونه بود، مطالبی عمیق‌تر و صحیح‌تر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

برای نگارش این قواعد چهل‌گانه می‌یافت. همان طور که ذکر شد به جز بعضی مکتوبات و اقوالی که به *مقالات* شمس یا «اسرارِ شمس» شهرت یافته، از شمس نوشتاری در دست نیست که اگر چنین بود او می‌توانست مجموعه‌ای از عمیق‌ترین و شیرین‌ترین شاهکارهای عرفانی فارسی را خلق کند. او می‌فرماید: «من عادت نبشتن نداشته‌ام هرگز، سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند، و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد. سخن بهانه است، حق نقاب انداخته و جمال نموده» (شمس، ۱۳۹۱ :۲۲۴). انتساب این قواعدِ من درآوردی به شمس، اجحاف به اوست گرچه در مذاق عوام شیرین و باورپذیر باشد.

نویسنده از قول شمس می‌گوید: «این چهل قاعدهٔ صوفی مَسلکانی [است] که دلی باز و روحی در پرواز دارند. این قوانین در نظر من به قدر قوانین طبیعت جهانشمول و به اندازهٔ آنها اساسی است» (شافاک۱۳۹۷: ۶۹). نگارندهٔ این نقد برای این که منبعی برای این قوانین بیابد *مقالات* شمس را با دقّت مرور کرد و سعی نمود برای بعضی از این قواعد چهل‌گانه مطالبی مشابه بیابد؛ آنچه در ادامه می‌آید ابتدا، تمام یا خلاصه‌ای از هر قاعده است و آنگاه جملاتی مرتبط با آن از *مقالات* شمس یا بعضی منابع دیگراست، قضاوت این که کدامیک از این جملات متناسب با اندیشه‌های عرفانی شمس تبریزی است، دشوار نیست.

۱ – هر توصیفی که ما از خدا می‌کنیم همچون آیینه‌ای است که وجود خود را وصف می‌کنیم. اگر موجودی ترسناک و شرم‌آور به ذهنت بیاید به این معناست که تو نیز بیشتر مواقع در ترس و شرم به سر می‌بری (شافاک، ۱۳۹۷: ۵۴).

* در ذهنِ کدام بنده، خدا شرم‌آور است؟ شمس، خودِ آیینه را عین حق می‌داند و با استفاده از آیینه مطالبی عمیق آموزش می‌دهد (شمس، ۱۳۹۱: ۷۱). در جایی دیگر در مورد خدا می‌گوید: «اگر بر عرش است و اگر بی‌عرش است، اگر در جای است و اگر بی‌جای است، هرجا که هست عمرش دراز باد! دولتش پاینده باد، تو درویشی خویش کن و از درویشی خود اندیش» (همان، ۱۷۸) و نیز: «الله اکبر، عبارت از این است که بردار فکرت را از آنچه در وَهم تو می‌آید، و اندیشهٔ توست. و نظر را بلندتر دار که او اکبر است از آن همه تصوّرها» (همان، ۶۴۸).

۲ – نفی عقل به نفعِ دل و بیان تقابل عقل و عشق و این که این راه با دل طی می‌شود (شافاک، ۱۳۹۷ :۶۹).

* شمس عقل را مخالف هوا می‌داند: «عقل چیزی فرماید، هوا خلاف آن فرماید» (شمس،۱۳۹۱ : ۱۱۶) و در جایی دیگر عقل و دل و سر را ابزار رسیدن به درگاه خدا می‌داند و در پیشگاه او همهٔ این‌ها را حجاب: «عقل تا درگاه می بَرد اما درون خانه نمی‌بَرد. آنجا عقل حجابست و دل حجاب و سَر حجاب» (همان، ۱۸۰). در جایی دیگر تقابلی از عقلِ دنیایی و عقلِ سلیم، ارائه می‌کند: «عقل این جهانی را سخنش از دهان آید. عقل آن جهانی را سخن که تیر است از میان جان برآید.» (همان، ۳۱۴). «اگر مسلمانی می‌باید ورزید، از عقل مزوّر چه گشاید؟» (همان، ۱۴۹). «عقل می‌باید که بر علم غالب باشد» (همان، ۲۹۷).

۳ – قرآن هفت بطن دارد که در چهار بطن می‌توان آنها را گنجاند (شافاک، ۱۳۹۷: ۸۳).

* این تقسیم‌بندی برگرفته از حدیثی از پیامبر اسلام(ص) است که فرمودند: قرآن صاحب هفت بطن است. «إنّ لِلقُرانِ ظَهراً و بَطناً و لِبَطنهِ بَطناً إلی سَبعَهِ أبطُنٍ» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۸۳). البتّه امام صادق(ع)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

نیز جمله‌ای معروف دارند که آیات قرآن را به چهار دسته تقسیم فرموده‌اند: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق؛ عبارات برای عوام، اشارات برای خواصّ، لطایف برای اولیا و حقایق مخصوص انبیاست (مجلسی، ۱۴۲۱: ۱۰۳). شمس نظرات جالبی در مورد آیات قرآن مطرح کرده: «هر آیتی را سببی می‌شد، آنگه وارد می‌شد... هر آیت به قدر حاجت فرود می‌آمد و به سببِ نزول، فرو می‌آمد» (شمس، ۱۳۹۱: ۷۴). «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 خواصّ می‌گوید ذوق دگر...» (همان، ۱۸۴). «گفتند ما را تفسیر قرآن بساز... آن خطاط سه گون خط نبشتی، یکی او خواندی لاغیر، یکی هم او خواندی هم غیر، یکی نه او خواندی نه غیر...» (همان، ۲۷۲). «تالی دیگر مانَد که اهل قرآن است و اهل الله خاصّته، که واقف است بر آن هفت معنی، که لِلقُرآنِ ظَهرٌ...» (همان، ۶۹۸). «للقرآنِ ظَهرٌ ... ظَهر، علما دانند، و بطن، اولیا و بطنِ بطن انبیا، و آن چهارم درجهٔ لا یَعلَمهُ الّا الله.. در قرآن اگر اسراری نبودی، همه روز علی (رض) نصوص قرآن می‌خواند بی‌خود نمی‌شد. چون یک کلمه از اسرار شنید بی‌خود شد» (همان، ۷۲۸) و در جای دیگر کلام رسول را چون قرآن می‌داند: «کسی که عقیدهٔ او باشد قرآن کلام خداست و حدیث کلام محمّد از او چه امید باشد؟» (همان، ۷۲۹).

۴ –

> صفات خدا را می‌توانی در هر ذرّه کائنات بیابی. چون او نه در مسجد و کلیسا و دیر و صومعه، بلکه هر آن، همه جا هست. همان طور که کسی نیست که او را دیده و زنده مانده باشد، کسی هم نیست که او را دیده و مرده باشد. هر که او را بیابد تا ابد نزدش می‌ماند (شافاک، ۱۳۹۷: ۹۷).

* این قاعده هم تلفیقی از درست و نادرست است که توحیدی مبهم و مجسّمه را آموزش می‌دهد. با دیدن خدا هم زنده می‌شوی و هم می‌میری! و با دیدنش تا ابد نزدش می‌مانی! ضمن آنکه تقدّس مکان‌هایی چون مساجد و معابد زدوده می‌شود که با تعالیم قرآن منافات دارد (نک آیات ۳۶ نور، ۱۰۸ توبه، ۴۰ حج). همچنین باید گفت آنچه از خدا در همه جا دیده می‌شود تجلّی و مظاهرِ صفات اوست. این قاعده هم برساختهٔ ذهن شافاک است و از شمس نیست.

۵ – تقابل عقل و عشق و ارجح بودن عشق که رهایی بخش است (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۰۸).

* این مطلب شبیه قاعده سوم است و کلاً در متون عرفانی زیاد دیده می‌شود ولی باید دانست منظور از رهایی بخشی عشق، از دیدگاه عارفان رهایی از هوایِ نفس است نه رهایی از وظایف و تعهّدات همسری و مادری که در این رُمان مشاهده می‌شود. رهایی عشق، به مفهوم آزادی لیبرالیستی و مجوّز خیانت نیست. شمس: «عقل، سُست پای است، از او چیزی نیاید؛ اما او را هم بی‌نصیب مگذارید» (شمس، ۱۳۹۱: ۳۰۷).

۶ – «اکثر درگیری‌ها، پیش‌داوری‌ها و دشمنی‌های این دنیا از زبان منشأ می‌گیرد. تو خودت باش و به کلمه‌ها زیاد بها نده. در دیار عشق زبان حکم نمی‌راند. عاشق بی‌زبان است» (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۰۹).

* این درس هم ظاهراً تعلیمی اخلاقی است ولی معنی آن این نیست که آدمی به اسم عشق

بی‌مبالاتی و بی‌تقوایی کند و به کلمات دیگران بها ندهد. شمس می‌گوید: «سخن در اندرون من است. هر که خواهد سخن من شنود در اندرون من آید» (شمس، ۱۳۹۱: ۳۲۲). «بلای من از زبان من است» (همان، ۳۸۰). «صفتِ حال خود می‌کند هر گوینده» (همان، ۳۰۱).

۷ – تـنها نبودن و اینکه برای کشف حقیقت باید در آیینهٔ انسان دیگر خودت را کامل ببینی (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۱۶).

* در حدیث آمده: مؤمن آیینهٔ مومن است یا اینکه مؤمن آیینهٔ برادر مؤمنش است (فروزانفر،۱۳۷۰: ۴۱). آن آیینه‌ای که در حدیث و عرفان باید در مقابل ما قرار گیرد تا نور حقیقت را بازتاب نماید به صفتِ ایمان، ستوده شده است و همچنین دلی که چون آیینه پاک شده است. شمس این نکته را با تعابیر مختلف بیان می‌کند: «گفتِ انبیا این است که آیینه‌ای حاصل کن» (شمس، ۱۳۹۱: ۹۳). «من سِرّ با آن کس توانم گفتن که او را درو نبینم خود را درو ببینم» (همان، ۱۰۵). «گفتم: تماشا می‌روی؟ تماشا می‌خواهی؟ بیا اندرون من تماشا کن. تفرّج عالم خود و اندرون خود کردی، تفرّج عالَم من و اندرون من بکن!» (همان، ۱۸۴). «اگر مرا دیدی خود را دیدی و اگر ذکر من می‌کنی ذکر خود چه می‌کنی؟» (همان، ۱۸۸). «گرسنگی کشیده باشی و صفا یافته و آیینه صافی کرده پیش دوستان بداری، خود را ببینند» (همان، ۱۸۹).

۸ – ناامید نشدن و شاکر بودن در همه حال (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۱۷).

* این قانون هم درسی اخلاقی و عرفانی است. «نومید مشو که امیدهاست» (شمس، ۱۳۹۱: ۱۳۳).

۹ – صبر کردن. (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۱۹).

* در بین اقوال شمس جمله‌ای با تعابیر به کار رفته به وسیلهٔ شافاک دیده نشد.

۱۰ – «به هر سو که می‌خواهی ـ شرق، غرب، شمال یا جنوب ـ برو، اما هر سفری که آغاز می‌کنی سیاحتی به درون خود بدان! آنکه به درون خود سفر می‌کند، سرانجام ارض را طی می‌کند» (شافاک، ۱۳۹۷ :۱۳۴). توصیه به سفر خارجی و توجه به اینکه هر سفری، سیاحتی به درون است یادآور شیوهٔ بسیاری از عرفا که اهل سفر بودند. شمس در *مقالات* توصیه‌ای به سفر نکرده اگرچه زندگی او همراه با سفرهای فراوانی بوده است. در عرفان‌های نوظهور هم سفر مورد تأکید است.

۱۱ – با تحمّل سختی‌ها رشد می‌کنیم (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۳۴).

* شمس فرموده: «ساختن در سوختن است» (شمس،۱۳۹۱: ۳۰۹).

۱۲ – «عشق سفر است. مسافر این سفر چه بخواهد چه نخواهد، از سر تا پا عوض می‌شود. کسی نیست که رهرو این راه شود و تغییر نکند» (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۳۵).

* همان طور قبلاً ذکر شد در عرفان‌های نوظهور بر سفر بودن عشق تأکید شده است. در تعابیر شمس مطلبی که مؤیّد این قانون باشد دیده نشد. شمس می‌فرماید: «تغییر در حق نیست در توست» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۰۴).

۱۳ – مُرشد نما فراوان است، مُرشد حقیقی تو را به زیبایی‌های باطنت رهنمون می‌شود (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۳۸).

* شمس: «اغلب این شیوخ، رهزنان دین محمّد بودند» (شمس، ۱۳۹۱: ۶۱۳). جایی دیگر به نقل

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

از سلیمان ترمدی: «اینها که این روزگار بر منبرها سخن می‌گویند و بر سجّاده‌ها نشسته‌اند، رهزنان دین محمّدند» (همان، ۷۱۶). و آرزو می‌کند: «ان‌شاالله به عاقبت درست خیزی، و راه راست گیری و بدانی که تو کیستی» (همان، ۲۸۶).

– ۱۴

به جای مقاومت در برابر تغییراتی که خدا برایت رقم زده است، تسلیم شو. بگذار زندگی با تو جریان یابد، نه بی‌تو. نگران این نباش که زندگی‌ات زیر و رو شود. از کجا معلوم زیر زندگی‌ات بهتر از رویش نباشد (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۵۵).

* توصیه به خطرپذیری و تسلیم شدن در برابر اتّفاقات زندگی؛ شمس می‌گوید: «رضا به قضای خدا تو را چه سود دارد؟ رضا به کارهای او می‌باید که هرچه گوید و کند بدان راضی باشی» (شمس،۱۳۹۱: ۷۴۵).

۱۵ – خدا هر لحظه با سختی‌ها ما را از بیرون و درون کامل می‌کند (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۵۵). * اینکه سختی‌ها در رشد و کمال سالک مؤثّرند سخنی معروف است اما چنین جملاتی از شمس، دیده نشد.

۱۶ – انسان هر چیزی را فقط تا آن حد که دوستش دارد، می‌تواند بشناسد. دوست داشتنِ خدای بی نقص آسان ولی دوست داشتن انسان‌های خطاکار دشوار است (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۶۸).

* توصیه به مهربانی حتّی با دشمن در اقوال شمس فراوان است: «تا بتوانی در خصم به مهر خویش در نگر، چو به مهر در کسی در روی، او را خوش آید، اگرچه دشمن باشد» (شمس، ۱۳۹۱: ۹۵). این دوست داشتنِ غیر از جهت هدایت خواستن برای اوست: «من خویی دارم که جهودان را دعا کنم، گویم که خداش هدایت دهاد ... آن را که مرا دشنام می‌دهد دعا می‌گویم ... بسیار بزرگان را در اندرون دوست می‌دارم و مِهری هست الّا ظاهر نکنم» (همان، ۱۲۱). «هر که دعوی دوستی من کرد بر وی سر مویی بگیرم، از دشمن هیچ نگیرم؛ اگر دشنامم دهد» (همان، ۷۷۲).

– ۱۷

آلودگی اصلی نه در بیرون و در ظاهر، بلکه در درون و دل است. لکّه ظاهری هر قدر هم بد به نظر بیاید، با شستن پاک می‌شود، با آب تمیز می‌شود. تنها کثافتی که با شستن پاک نمی‌شود حسد و خباثت باطنی است که قلب را مثل پیه در میان می‌گیرد (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۷۰).

* شمس می‌گوید: «چرک اندرون می‌باید که پاک شود، که ذرّه‌ای از چرک اندرون آن کند که صد هزار چرک برون نکند» (شمس، ۱۳۹۱: ۱۳۲). «بی‌انصافی از حسد خیزد» (همان، ۲۹۷).

– ۱۸

تمام کائنات با همه لایه‌ها و با همه بغرنجی‌اش در درون انسان پنهان است. شیطان مخلوقی ترسناک نیست که بیرون از ما در پی فریب دادنمان باشد، بلکه صدایی است در درونِ خودمان. در خودت به دنبال شیطان بگرد، نه در بیرون و در دیگران. و فراموش نکن

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

هر که نفسش را بشناسد، پروردگارش را شناخته است. انسانی که نه به دیگران، بلکه به خود بپردازد، سرانجام پاداشش شناخت آفریدگار است (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۷۲).

* این قانون هم با این ساختار در سخنان شمس دیده نشد اما جملاتی مرتبط با مفاهیم کلیدی آن آورده می‌شود: «هرچه در همهٔ عالم هست در آدمی هست» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۲۱). «عمیق تویی، اگر عمیق هست، تویی» (همان). «همه را در خود بینی، از موسی و عیسی و ابراهیم... در اندرون خودبینی، تو عالم بیکرانی، چه جای آسمان‌هاست و زمین‌ها...» (همان، ۲۱۳). «اقسام نامیات و حیوانات و جمادات و لطایف چو فلک، این همه در آدمی هست و آنچه در آدمی هست، در اینها نیست» (همان، ۶۷۷). در صفحات ۲۲۹و۲۳۲ *مقالات*، حکایاتی از شیطان نقل شده که با نظر شافاک تفاوت دارد. «این شیطان چیزی مجسّم نیست، إنّ الشّیطان یَجری فی بنی آدم مَجری الدّم فِی‌العروقِ این شیطان را هیچ نسوزد، الّا آتش عشق مرد خدا» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۳۳). «این مردمان در حقیقت ابلیس عاجز شده‌اند، اگر ابلیس آن صورت باشد یَجری... راست نیاید؛ پس معنوی است» (همان، ۷۶۲). آن یک گفت که ابلیس کیست؟ گفتم: تو،که ما این ساعت غرق ادریسیم. اگر ابلیس نیستی تو هم چرا غرق ادریس نیستی؟ و اگر از ادریس اثری داری، تو را چه پروای ابلیس است؟» (همان، ۲۱۵). «این خانهٔ عالَم، نمودار تنِ آدمی است، و تن آدمی نمودار عالَم دیگر» (همان، ۲۶۶). «دلی را کز آسمان و دایرهٔ افلاک بزرگ‌تر است و فراختر و لطیف‌تر و روشن‌تر، بدان اندیشه و وسوسه چرا باید تنگ داشت؟» (همان، ۶۱۰). شمس دل اولیا را محیط بر افلاک می‌داند و می‌گوید: «همهٔ افلاک در تحتِ دل اوست» (همان، ۶۴۹).

۱۹ – دوست داشتنِ خود، کلیدِ محبّت دیگران است (شافاک، ۱۳۹۷: ۱۷۲). * در قرآن کلید محبّت حقیقی ایمان و عمل صالح است نه خود دوستی (نک ۹۶ سوره مریم) و در عرفان هم دوستی مردم و قبول خلق ارزشی ندارد. شمس می‌گوید: «همه فدای آدمی‌اند و آدمی فدای خویش» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۰۳). و در جای دیگر: «این مردم به نفاق خوشدل می‌شوند و به راستی غمگین» (شمس، ۱۳۹۱: ۱۳۹) و سفارش به گریز از خلق: «با خلقِ اندک اندک بیگانه شو. حق را با خلق هیچ صحبت و تعلّق نیست» (همان، ۲۳۱) و جملهٔ دیگر که کلاً این قانون را رد می‌کند: «آن کس که با او سر و کار دارد نه به خود پردازد و نه به دیگری» (همان، ۲۵۷). «آنکه مرا دشنام می‌دهد خوشم می‌آید وآنکه ثنایم می‌گوید می‌رنجم» (همان، ۳۱۹). «تو اگر عاشقی تو را با ردّ و قبول چه؟» (همان، ۳۳۳).

۲۰ – «اندیشیدن به پایانِ راه کاری بیهوده است. وظیفه تو فقط اندیشیدن به نخستین گامی است که برمی‌داری. ادامه‌اش خودبه‌خود می‌آید» (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۱۰).

* این قانون بر خلاف تعالیم قرآن و عرفان است. مؤمن و سالک باید از ابتدا، پایان کار و مسیر را پیش رو آورد و تا به آن مطلوب نرسیده لحظه‌ای آرام نگیرد. کدام منطقی می‌گوید به پایان راه فکر نکن و به راه بیفت؟ در آیهٔ ششم سورهٔ انشقاق آمده: «ای انسان همانا تو در راه پروردگارت تلاش می‌کنی تلاش کردنی تا آنکه بالاخره وی را ملاقات کنی.» مولانا نیز در دفتر اوّل مثنوی، مرد آخربین را بنده‌ای مبارک می‌داند. «آخر هر گریه آخر خنده‌ای است / مرد آخر بین مبارک بنده‌ای است»

۲۱ – هرکدام از ما صفاتی خاصّ و جداگانه داریم و باید به اختلافات احترام بگذاریم (شافاک،

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۱۳۹۷: ۲۱۵).

* این مطلب هم بدیهی است اگرچه انسان‌ها فطرتاً اشتراکاتی دارند. در اقوال شمس مطلبی در این خصوص رؤیت نشد او در جایی می‌گوید: «هرکس پرده دار خود است» (همان، ۳۰۰).

۲۲ – «عاشق حقیقیِ خدا وارد میخانه که بشود، آنجا برایش نمازخانه می‌شود. اما آدم دائم‌الخمر وارد نمازخانه هم که بشود، آن جا برایش میخانه می‌شود. در این دنیا هر کاری که بکنیم، مهم نیّتمان است، نه صورتمان» (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۱۷).

* این جمله هم با همهٔ ظاهر دلفریبش رندانه تقدّس مسجد را زیر سئوال می‌برد و ورود به میخانه را عادی جلوه می‌دهد. مؤمن کارش به میخانه نمی‌کشد زیرا آنجا از مَداخلِ سوء است و او را بی‌آبرو می‌کند؛ به قول شمس: «اگر کسی را هم لباسِ صلاح بُوَد هم معنیِ صلاح، نورٌ علی نور [است]» (شمس،۱۳۹۱ :۱۴۹). شمس در جای دیگر می‌گوید: «عمل، عمل دل است، و خدمت، خدمت دل است، و بندگی، بندگی دل» (همان، ۶۱۲). و در جای دیگر، مقیاس نیّت پاک را با عمل برخاسته از نیّتِ دُرست یک به هفتصد یا یک در مقابلِ به غیرِ حساب ارزیابی می‌کند (همان، ۶۶۴).

۲۳ – زندگی اسباب بازی پرزرق و برقی است که به امانت به ما سپرده‌اند. صوفی نه با آن زیاد بها می‌دهد و نه رهایش می‌کند بلکه راه میانه را برمی‌گزیند (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۳۳).

* شمس می‌فرماید: « دنیا بد است اما در حق آن کس که نداند دنیا چیست، چون که دانست دنیا چیست او را دنیا نباشد» (شمس،۱۳۹۱: ۱۴۹). «دنیا لعب و مزاح است در نظر رجال، در نظر کودکان لعب نیست، جِدّ است، فریضه است» (همان، ۳۱۲).

۲۴ – انسان اشرف مخلوقات و جانشین خداست و باید شایستهٔ این مقام رفتار کند (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۳۳).

* «چون من صفات حق‌ام، صفت من صفت او باشد، حلمِ من حلم او باشد» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۵۲).

۲۵ –

> فقط در آینده دنبال بهشت و جهنّم نگرد. هرگاه بتوانیم یکی را بدون چشمداشت و حساب و کتاب و معامله دوست داشته باشیم، در اصل در بهشتیم. هرگاه با یکی منازعه کنیم و به نفرت و حسد و کین آلوده شویم، با سر به جهنّم افتاده‌ایم (شافاک، ۱۳۹۷: ۲۷۹).

* این قانون هم شعاری است: دوست داشتن بهشت، و منازعه ... جهنّم است! بسیاری از دوستی‌ها در قرآن شماتت شده که باعث جهنّمی شدن افراد می‌گردد (قرآن، فرقان، ۲۸؛ زُخرف، ۶۸) و بسیاری دشمنی‌ها باعث بهشتی شدن است و به آن توصیه شده (فتح/ ۲۹، نسا/ ۷۶؛ صفّ/ ۴) پس این مسئله کلیّت بردار نیست و به شرایط بستگی دارد. از شمس هم جمله‌ای که مطلب شافاک را تأیید کند یا نزدیک به آن باشد دیده نشد.

۲۶ – کائنات وجودی واحد است مبادا کسی را بیازاری. اندوه آدمی ممکن است همه را اندوهگین و شادی یک نفر همه را شاد کند (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۱۰).

* در این که آزردن دیگران کار ناشایستی است شکی نیست اما این مطلب هم بی‌منطق است که

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

اندوه یا شادی یک نفر همهٔ کائنات و افراد را غمگین یا شاد می‌کند. شمس هم با ذکر این مَثَل مخاطبش را از بدی بر حذر می‌داند: «بد مکن که بد افتی؛ چَه مَکَن که خود افتی» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۸۳).

۲۷ – دنیا مثل کوه است و هرکس پژواک فریادش را می‌شنود. هر کس بد تو را گفت چهل روز خوبی اورا بگو! اگر دلت دگرگون شود دنیا دگرگون می‌شود (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۱۷).

* این قانون هم مقدّماتش درست و نتایج و توصیه‌هایش فاقد منطق است. در قرآن آمده جزای نیکی جز نیکی نیست و پاداش بدی هم بدی است (اسرا/ ۱۵، رحمان/ ۶۰؛ زلزال/ ۷و۸). هیچ جا توصیه نشده اگر کسی بدی ما را گوید چهل روز خوبی او را بگوییم. شمس می‌فرماید: «درویش را از تُرشی خلق چه زیان؟» (شمس، ۱۳۹۱: ۹۰). «قومی هستند که پیش ایشان همهٔ دشنام‌ها و نفرین‌ها سهل باشد» (همان، ۲۰۵). «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 می‌دهی، او را بهانه می‌کنی» (همان، ۳۱۵).

۲۸ –گذشته مانند مَه است و آینده خیال. صوفی همیشه حقیقت زمان حال را درک می‌کند (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۲۶).

* در تعالیم صوفیانه آمده که صوفی ابن‌الوقت است: «صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق / نیست فردا گفتن از شرط طریق» (مولوی، ۱۳۷۴، دفتر اوّل بیت۱۳۳). شمس بیان کرده: «الصّوفی ابن‌الوقت» (شمس، ۱۳۹۱ :۱۵۷و۱۷۵). «عشق را با دی و با امروز و با فردا چه کار؟» (همان، ۱۳۴).

۲۹ – تقدیر همهٔ راه نیست، فقط تا سر دو راهی‌هاست نه اینکه مسیر زندگیمان از پیش تعیین شده باشد (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۲۶).

* این قانون هم به نام شمس ولی ساختهٔ ذهن شافاک است.

۳۰ – صوفی حقیقی در مقابل عیب‌جویان ساکت است. عیب نمی‌بیند و عیب پوش است (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۴۱).

* شمس در مورد عیب و هنر تعابیر زیبایی دارد: «مرد نیک را از کسی شکایت نیست، نظر بر عیب نیست» (شمس، ۱۳۹۱: ۹۱). «عیبی باشد در آدمی که هزار هنر را بپوشاند و یک هنر باشد که هزار عیب را بپوشاند... خود، مردم نیک نظر را نظر بر عیب کی باشد؟» (همان، ۹۰). «همین که عیب دیدن گرفت ... محبّت کم شد» (همان، ۱۰۰). «مرد آنست که عیب برخویش نهد» (همان، ۲۱۱). «خاصیّت عشق آن است که عیب، هنر نماید» (همان، ۱۶۴).

۳۱ – برای نزدیک شدن به خداوند باید دلی نرم مثل مخمل داشت. حوادث و سختی‌ها و بیماری‌ها دل را نرم می‌کنند (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۶۵).

* «آدمی را رنج چگونه مُستعد نیکی‌ها می‌کند! چون رنج نمی‌باشد، انانیّت حجاب او می‌شود» (شمس، ۱۳۹۱: ۶۸۰).

۳۲ –

همه پرده‌های میانتان را یکی یکی بردار تا بتوانی با عشقی خالص به خدا بپیوندی. قواعدی داشته باش، اما از قواعدت برای راندن دیگران یا داوری درباره‌شان استفاده نکن. به ویژه از بت‌ها بپرهیز، ای دوست. و مراقب باش از راستی‌هایت بت نسازی! ایمانت بزرگ باشد،

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

اما با ایمانت در پی بزرگی مباش! (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۶۸).

* این قانون هم در بیانات شمس نیست اگرچه محتوای جالبی دارد.

۳۳ – سعی کن بر خلاف همه «هیچ» شوی و مقصدت فنا باشد (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۹۸). * توصیه به نادیدن خویش و فنای در حق در تعالیم عارفانه فراوان است. البتّه عبارتی نزدیک به این جملات از شمس دیده نشد.

۳۴ – «تسلیم شدن در برابر حق نه ضعف است نه انفعال. برعکس، چنین تسلیم شدنی قوی شدن است به حدٍّ اعلی. انسان تسلیم شده سرگردانی در میان موج‌ها و گرداب‌ها را رها می‌کند و در سرزمینی امن زندگی می‌کند» (شافاک، ۱۳۹۷: ۳۶۸).

* فراوان به تسلیم بودن در برابر خواست حق توصیه شده، شمس چنین عباراتی ندارد اما در جایی گفته: «آمد که آه، تتار رسیده، واقعهٔ بد! گفتم: شرم نداری چندین گاه دعوی مرغابیی می‌کنی، از طوفان چنین می‌لرزی؟» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۶۹).

۳۵ –

> در این زندگی فقط با تضادهاست که می‌توانیم پیش برویم. مؤمن با مُنکر درونش آشنا شود، ملحد با مؤمن درونش. شخص تا هنگامی که به مرتبه انسان کامل برسد پله پله پیش می‌رود. و فقط تا حدی که تضادها را پذیرفته، بالغ می‌شود (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۵۶).

* که یادآور تز و آنتی‌تز و سنتز در دیالکتیک است: (تز،گزارهٔ آغازین معیّن است. نفی آن گزاره، آنتی‌تز نام دارد. سنتز هنگامی شکل می‌گیرد که وجه جمع مشخّصی برای دو ایده متضادِ پیشین ارائه شود و ایده جدیدی را شکل دهد). در این دیدگاه اجتماعی اصل پیشبرد هر جامعه‌ای را «تضاد» می‌دانند و تضاد را عامل حرکت تاریخ معرّفی می‌کنند. اساساً چنین دیدگاهی در عرفان اسلامی سابقه‌ای ندارد. شمس در مورد فرق‌ها و تضادها فرموده: «میان آدمی و آدمی فرق است» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۵۶). «یکی صد زاری می‌کند بر در، که در خانه لحظه‌ای راه دهند، می‌گویند: البتّه راه نیست، و یکی می‌زارد که ساعتی رها کنید تا برون روم می‌گویند: نی، آن کی شود» (همان، ۲۸۱). «آری کار ما به عکس همهٔ خلق باشد، هرچه ایشان قبول کنند ما رد کنیم و هرچه ایشان رد کنند ما قبول کنیم» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۸۸)

۳۶ – از حیله و دسیسه نترس، خدا برای آنها که مَکر می‌کنند دام می‌گسترد. تا خدا نخواهد برگی از درخت نمی‌افتد (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۸۲).

* این قانون پایه‌ای قرآنی دارد اگرچه در اقوال شمس مطلبی به این شکل دیده نشد. او می‌فرماید: «کار خدا خود این است، مُمتنعات و محالات را ممکن گرداند» (شمس، ۱۳۹۱: ۷۵۱) «توحید آنست که بدانی همهٔ چیزها آنِ خداست و از خداست و به خداست، و بازگشت به خداست.» (همان، ۷۸۹)

۳۷ – ساعت خدا دقیق‌ترین است. برای هر کس یک لحظهٔ عاشق شدن است و یک لحظهٔ مردن. (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۸۵)

* مطلبی شبیه این قانون در اقوال شمس دیده نشد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

۳۸ – برای تغییر هیچ وقت دیر نیست. نباید مثل دیروز باشیم. برای رسیدن به زندگی نو باید پیش از مرگ مُرد. (شافاک، ۱۳۹۷: ۴۹۰)

* توصیه به بهتر شدن امری معقول است: «به فقیهی راضی مشو، گو زیادت خواهم، از صوفی زیادت، از عارفی زیادت، هرچه پیشت آید از آن زیادت.» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۲۰). «پیشِ ما کسی یک بار مسلمان نتوان شدن، مسلمان می‌شود و کافر می‌شود و باز مسلمان می‌شود و هر باری از او چیزی بیرون می‌آید، تا که آن وقت که کامل شود. (همان، ۲۲۶). مردن اختیاری پیش از مرگ طبیعی هم در بین اقوال عرفا فراوان دیده می‌شود. مُوتوا قَبلَ أن تَمُوتُوا.

۳۹ – (از زبان مولانا) کلّ، هیچ وقت دچار تغییر و خلل نمی‌شود. به جای یک دزد، دزد دیگر و به جای یک صوفی که می‌میرد یک صوفی دیگر به دنیا می‌آید (شافاک، ۱۳۹۷: ۵۰۰).

* در صفحهٔ ۲۸۹ رُمان هم سئوال و جوابی بین اِللا و عزیز رد و بدل شده که قبول آن پذیرش نوعی تناسخ است ولی در *مقالات* شمس آمده: ابایزید گفت: «از این دیه بعد صدوپنجاه سال مردی بیرون آید که به پنج درجه از من بگذرد و همچنان شد.» (شمس، ۱۳۹۱: ۱۱۷) در اهمّیّت کلّ و جزو هم آمده: «تو اصل را بگیر ... جهت اصل گِری، و جهت اصل دلتنگ نشین و ناله کن و شکایت کن تا آن فروع را بینی که می‌آید و در پای تو می‌افتد» (همان، ۱۸۱). «چون عالِم نبود به جزویّات، پس عالِم نبود به کلّیات، زیرا چون جزوی از کلّ برگیری، کلّ نماند» (همان، ۲۰۳). «می‌گویی: عالِم نیست به جزویّات، عالِم است به کلّیات. از این کلیّات تو چه می‌خواهی؟ من چو کلّ گفتم، هیچ جزوی نمی‌دانم که از آن بیرون باشد» (همان، ۲۲۵).

۴۰ –

عمری که بی‌عشق بگذرد، بیهوده گذشته است. نپرس که آیا باید در عشقِ الهی باشم یا عشقِ مجازی، عشقِ زمینی یا عشقِ آسمانی، یا عشقِ جسمانی؟ از تفاوت‌ها، تفاوت می‌زاید. حال آن که به هیچ متمّم و صفتی نیاز ندارد عشق. خود به تنهایی دنیایی است عشق. یا درست در میانش هستی، در آتشش، یا بیرونش هستی، در حسرت (شافاک، ۱۳۹۷: ۵۰۸).

* یکی از اهداف شافاک این است که قائل بشویم عشق‌ها با هم فرقی ندارند و به همه نوع عشق توصیه کنیم و این قانون، با وجود ظاهر زیبایش، تیرِ خلاص، به مغزِ خوانندهٔ رُمان است. اساساً در عرفان عشق، ایجاد رشد و فضیلت و پاکی و نورانیّت می‌کند و اگر مفهومی به خیانت و رذیلت برسد هوا وهوس است و عشق نیست. شمس به بیتِ فخرالدّین اسعد گرگانی استناد می‌کند: «هر آن کش گُل نسازد خار سازد / که را منبر نسازد دار سازد» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۶۰). وی توصیه به کمال عشق دارد: «شاهدی بجو تا عاشق شوی، و اگر عاشق تمام نشده‌ای به این شاهد، شاهدی دیگر» (همان، ۶۵۱). او خدا شناسی عاشقانه را قبول دارد: «خلل از این است که خدا را به نظر محبّت نمی‌نگرند، به نظر علم می‌نگرند و به نظر معرفت و به نظر فلسفه... نظر محبّت کار دیگر است» (شمس، ۱۳۹۱: ۱۰۵). و گویی در موضوع عشق، افرادی چون الیف شافاک را بدین سان مخاطب ساخته: «دعوی عشق می‌کند! انصاف بده آخر تو مقبول باشی؟ عاشق باشی؟ این سخنِ مقبولان باشد؟ باید آتش از سر و رویت فرود آمدی» (همان، ۲۳۱).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، معلوم شد رُمان ملّت عشق اثر الیف شافاک با همهٔ هیاهویش در ایران و ترکیه و نقاط دیگر جهان و فروش نسخه‌های فراوان آن، فاقد ارزش‌های محتوایی و هنری یک اثر فاخر است. این رُمان به جای ترویج اندیشه‌های شمس و مولانا و بیان زندگانی و باورهای آنها بیشتر به تحریف و تخریب پرداخته و نه تنها عرفان اسلامی را ترویج نکرده بلکه به قول قرآن (رعد/ ۱۷)، سیلابِ حق را با کفِ باطل به خواننده نمایانده است.

شافاک به موازاتِ داستانِ شمس و مولوی با پرداختِ داستانِ عاشقانهٔ اِللا و عزیز، الگویی نادرست و امروزی از عشق، پیش چشم خواننده تصویر کرده (که پرداختن به آن موضوع این مقاله نیست)، تفسیر سخیفی از مفهوم متعالی عشق ارائه نموده، که کمترین سنخیّتی با تعالیم عُرفای بزرگ مسلمان ندارد. در بحث تاریخی و رویدادیِ زندگانی شمس و مولانا نیز نویسنده به هیچ وجه نتوانسته روایت درست و نزدیک به حقیقتی بیان نماید. بدآموزهای اخلاقی و دینی و عرفانی اثر نیز قابل کتمان نیست. بی شک ترویج اندیشه‌های فمنیستی و اومانیستی و لیبرالیستی که نتیجهٔ عملی آن سُست کردن بنیاد خانواده، لاابالی‌گری و بی‌ارج کردن مذهب و مقام زن و مادر است نیز از نکات منفی این رُمان و نمونه‌ای از تهاجم فرهنگی است.

نویسنده، بدون پژوهشِ عمیق و وقوف کافی بر زندگانی و اقوالِ شمس، اقدام به انتسابِ افعالِ قبیح و بیان جملاتی مجعول تحت عنوان «چهل قانون یا قاعده» به او کرده. شافاک در بیشتر جملات، مطالب ناصواب و نادرستی را که بیشتر متأثّر از عرفان‌های نوظهور یا برساختهٔ ذهنِ خویش است به عنوان قوانین و قواعد شمس بیان کرده است به صورتی که بیش از آنکه شمس تبریزی و عرفان اسلامی با این رُمان، معرّفی شوند، تحریف و تحقیر شده‌اند. شمس فرموده:

> مرا عَجَب می‌آید که کسی سخنِ مرا چگونه نقل می‌کند؟! به ذات پاک ذوالجلال که مولانا سخن مرا اگر نقل کند بِه از این نقل کند و معنی‌های خوب انگیزد بِه از این، اما آن سخنِ من، نقل نکرده باشد (شمس، ۱۳۹۱: ۳۸۵).

خانم الیف شافاک با این انتسابات دروغین، بیش از اینکه اوصاف شمس تبریزی را بیان کند؛ باورها و کم سوادی خویش را نمایان ساخته؛ همان گونه که شمس فرموده: «صفت حال خود می‌کند هر گوینده» (همان، ۳۰۱). عیبِ نوشتن رُمانی پر اشکال در اروپا در مورد زندگانی و اندیشه‌های شمس و مولوی، بسیار کوچک‌تر از عیبِ غفلت و سهل انگاریِ نهادهای فرهنگی در ایران است که مجوّز چاپ صدها هزار جلد از ترجمه‌های گوناگون این کتاب را به فارسی صادر کرده‌اند و یا چشم بسته، بوقچی‌های تبلیغات آن شدند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

## منابع

ـ قرآن کریم، (۱۳۷۶)، ترجمهٔ بهاالدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: نیلوفر و جامی.
ـ احمدی، احسان؛ اسماعیل منصوری لاریجانی، (۱۳۹۶)، «آسیب‌شناسی فرقه‌گرایی جدید در ایران (فرقه‌های عرفانی یا عرفان‌های فرقه‌ای؛ کدامیک؟)» مجله مطالعات معنوی، سال ششم، ش ۲۳ بهار و تابستان ، صص ۷۱ تا ۹۲.
ـ افلاکی، شمس‌الدّین احمد، (۱۹۵۹-۱۹۶۱م)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیجی،۲ جلدی، آنکارا (آنقره): ناشر انجمن تاریخ ترک.
ـ حیدری فرد، محمّد، (۱۳۹۲)، «بررسی انتقادی عناصر مشترک عرفان‌های نوظهور»، مجله بلاغ مبین، ش ۳۶ و ۳۷ ، پاییز و زمستان، صص ۲۳ تا ۵۴.
ـ خوشنویس، احمد، (۱۳۴۹)، «مقدّمه مصحّح»، کتاب مقالات شمس تبریزی، چاپ اوّل، تهران: عطائی، صص جیم تا یو؛ ۱تا۱۶.
ـ ریاحی، محمّد اسماعیل، (۱۳۹۲)، «بررسی عوامل اجتماعی مرتبط با میزان گرایش به عرفان‌های نوظهور در بین جوانان»، مجله مطالعات معنوی، ش ۷ ، بهار، صص ۳۹ تا ۷۰.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، پله پله تا ملاقات خدا، چاپ شانزدهم، تهران: علمی.
ـ سپهسالار، فریدون‌بن احمد، (۱۳۲۵)، رسالهٔ فریدون سپهسالار، به کوشش سعید نفیسی، چاپ دوم، تهران: اقبال.
ـ سعدی، مشرف‌الدّین محمّد ،(۱۳۶۹)، گلستان، به کوشش غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
ـ سلطان‌ولد، (۱۳۷۶)، ولدنامه (ابتدانامه)، تصحیح جلال‌الدین همایی به اهتمام ماهدخت بانوهمایی، تهران: هما.
ـ سلطان‌ولد، (۱۳۸۹)، ابتدانامه، تصحیح محمّدعلی موحّد و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
شافاک، الیف، (۱۳۹۷)، ملّت عشق، ترجمهٔ ارسلان فصیحی، چاپ هشتاد و پنجم، تهران: ققنوس.
ـ شمس‌الدّین محمّد تبریزی، (۱۳۴۹)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح احمد خوشنویس عماد، چاپ اول،تهران: عطائی.
ـ شمس‌الدّین محمّد تبریزی، (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمّدعلی موحّد، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
ـ شیمل، آنه‌ماری، (۱۳۸۲)، شکوه شمس، سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی، ترجمه حسن لاهوتی، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزّمان، (۱۳۷۰)، احادیث مثنوی، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
ـ فعّالی، محمّدتقی، (۱۳۹۰)، آفتاب و سایه‌ها، چاپ اوّل، تهران: مؤسّسه فرهنگی هنری دین و معنویّت آل یاسین.
ـ مجلسی، محمد باقر، (۱۴۲۱)، بحارالانوار، ج۹۲ ،بیروت، لبنان: مؤسّسه وفا.
ـ مصباح یزدی، محمّدتقی، (۱۳۹۱)، مصاحبه با خبرگزاری فارس، سایت خبرگزاری فارس (۲۹ شهریور).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ـ مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، عرفان حافظ، چاپ دوازدهم، قم: صدرا.
ـ مولوی، جلال‌الدّین بلخی، (۱۳۷۴)، مثنوی معنوی، به کوشش مهدی آذریزدی بر اساس نسخهٔ نیکلسون، چاپ دوم، تهران: پژوهش.
ـ ناصری‌راد، علی، (۱۳۹۰)، افسون حلقه (نقد و بررسی عرفان حلقه)، چاپ اوّل، تهران: سایه‌بان.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

# تشابه و تمایز اندیشه‌های عرفانی شمس و مولانا

غلامرضا جعفرزاده[1]
رقیه سلطان‌بیگی[2]
فاطمه حاجی‌قاسملو[3]

## چکیده

مثنوی، روایتی منظوم و شرحی از سخنان شمس، که با تجربیات روحی مولانا عجین شده است. *مقالات* شمس نیز یادگار گرانبهایی است که از شمس، این عارف شوریده، بر جای مانده است که سخنان جسته و گریخته‌ای است که توسط شاگردان شمس به تأکید بهاولد جمع‌آوری شده است.

با مطالعهٔ این کتاب و سخنرانی‌ها و تطبیق آن با مثنوی، می‌توان قدرت نفوذ و تأثیر شمس بر مولانا را دید؛ چرا که مطالب *مقالات* و بسیاری از داستان‌ها و تعبیرات *مثنوی* در آن منعکس شده است. در این که مولانا پیرو و مرید شمس بود جای هیچ شکی نیست، چرا که مولانا با حضور شمس، زندگی خود را دگرگون کرده و همهٔ امور زندگی خود را در جهت رضا و خشنودی شمس تنظیم می‌کند، اما به همهٔ این ارادت و پیشروی با توجه به آثارش، می‌توان نقطه‌های مقابل و و موافق را شاهد شد.

**واژگان کلیدی**: مولوی، شمس، *مثنوی*، *مقالات*.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

۱. دبیر آموزش و پرورش خوی و کارشناس ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی.
۲. مدرس موسسه غیرانتفاعی شمس تبریزی.
۳. مدرس موسسه غیر انتفاعی شمس تبریزی.

## مولانا

جلال‌الدین محمد ـ که با القاب خداوندگار مولانا مولوی، در میان پارسی‌گویان و به نام رومی در میان اهالی مغرب زمین شهرت یافته ـ یکی از بزرگ‌ترین متفکران جهان و یکی از شگفتی‌های تبار انسانی است. این آتش افروخته در بیشه اندیشه‌ها در دو محور تفکر و احساس که بیش و کم با هم سر سازگاری ندارند به مرحله‌ای از تعالی و گستردگی شخصیت رسیده که به دشواری می‌توان دیگر بزرگان تاریخ ادب و فرهنگ بشری را در کنار او و با او سنجید. هم اینجاست نقطه معمایی و نقیضی حیات و هستی او که در دو جهت متناقض در اوج است. او از یک سو متفکری بزرگ است و از سوی دیگر دیوانه‌ای عظیم و شیدا؛ از یک سو پیچیده‌ترین قوانین هستی را به ساده‌ترین بیانی تصویر می‌کند و از سوی دیگر هیچ قانون و نظمی را در زندگی لایتغیر و ثابت نمی‌شمارد و برای هیچ سنتی ابدیت قایل نیست.

آنچه در ستایش دریا برای کسی که در دریا ندیده باشد بنویسیم و بگوییم، جز محدود کردن آن بی‌کران و جز اعتراف به قصور تعبیرات خود، کاری نکرده‌ایم. بهتر همان است که به جای سخن گفتن از او هم، از او یاری بخواهیم و دست خواننده یا شنونده را بگیریم و به ساحل آبی آرام ناپیدا کران برسانیم تا از رهگذر دیدار و شهود بنگرد و دریا را با همه خیزاب‌ها و نهنگ‌ها و کف بر لب آوردن‌ها و جوش و خروش‌ها مشاهده کند.اگرچه دریای وجود او از آن‌گونه دریاها نیست که از ساحلش بتوان قیاس ژرفا و پهنا گرفت چشم باید گوش شود و گوش باید چشم گردد تا مشاهده حالات و لحظات هستی بی‌کران او به حاصل آید (زرین‌کوب، ۱۳۷۱: ۹۹).

## شمس تبریزی

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. از او بسیار سخن رفته است، امّا هیچ کس به اعماق زندگی او پی نبرده است. معتبرترین اثری که می‌تواند ما را در شناخت او یاری دهد، در واقع *مقالات* اوست که آن را نیز شاگردانش جمع‌آوری کرده‌اند.

نام او محمدبن‌علی ملک‌داد تبریزی و لقب و کنیه او شمس تبریزی و اهل تبریز و ازخاندان معروف «بزرگ امید» بود که همگی اسماعیلی مذهب بودند. وی در تبریز دیده به جهان گشود.

از زندگی شمس‌تبریزی و احوال شخصی او تا آن‌گاه که *مقالات* شمس کشف شد، خبر مهمی دردست نبود. قدیمی‌ترین مدارک دربارهٔ شمس تبریزی، *ابتدانامهٔ* سلطان‌ولد و *رساله‌سپهسالار* است که گفته «هیچ آفریده‌ای را بر حال شمس اطلاعی نبوده چون شهرت خود را پنهان می‌داشت و خویش را در پردهٔ اسرار فرو می‌پیچید» (سپهسالار، ۱۳۶۸:۱۶۳). شمس مردی دانا، کامل و جهاندیده و آگاه در سلوک ظاهر و سیر باطن 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 شد. یک چندی نزد ابوبکر سلّه‌باف از بزرگان تصوف تبریز، شاگردی کرد، ولی آنچه را می‌طلبید از وجود استاد خود، نیافت. در طی حیات خود

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

با عرفا و متصوفهٔ بسیاری ملاقات و هم‌نشینی کرد؛ از آن جمله محیی‌الدین عربی که از او به عنوان شیخ‌محمّد کرمانی پیوسته بود، ولی بر افکار و آرای او نیز معترض بود. در طلب، مدتی به سخنان شیخ شهاب‌الدّین سهروردی (شیخ اشراق) دل‌بسته بود، امّا او نیز نتوانسته بود روح تشنهٔ شمس را سیراب کند (زرین‌کوب،۱۹۶:۱۳۷۱). 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 سفر داشت، چنانچه بیشتر عمر خود را به سیاحت و سفر گذراند؛ تا این که 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 مدرسهٔ معتبر تدریس می‌کرد و اکابر علما در رکابش پیاده می‌رفتند.

با دیدار شمس تبریزی، مولوی لباس عوض کرد، درس و وعظ را یک سو نهاد و اهل وجد و سماع و شاعری شد. برای مردم قونیه، مخصوصاً پیروان مولانا، تغییر احوال او و رابطهٔ میان او و شمس تبریزی تحمل نکردنی 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 شد 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 و آزارها به شمس تبریزی رسید. او با همهٔ 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 دشوارمی‌آید، اما اگر این بار رفته شود چنان مکن که آن بارکردی» به سلطان‌ولد فرزند مولوی که نزدیک ترین 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 درپیش گرفت. مولوی بی‌تاب، مدام درجستجوی خبری از شمس تبریزی بود. بارها کسانی به او مژده می‌دادند که شمس تبریزی را در شام دیده‌اند و او مژدگانی‌ها می‌داد. با همین خبرها بود، به امید یافتن شمس تبریزی دو بار به شام سفر کرد، اما نشانی از او نیافت. 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 (ر.ک: موحد،۲۵:۱۳۹۱ – ۱۹).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

**بررسی و تطبیق دیدگاه شمس و مولانا دربارهٔ مسائل با توجه به مستندات و آثارشان**

همان‌طور که گفته شده و خوانده شده است، مولانا مرید بی‌چون و چرای شمس تبریزی است و بازتاب افکار وی را در مولانا شاهد هستیم، اما در این میان، از آثار برجای مانده از مولانا می‌توان چنین استنباط کرد که با همهٔ عشق و ارادتی که مولانا به شمس دارد، مواردی است که عقیدهٔ این دو بزرگوار دقیقاً نقطهٔ مقابل هم قرار می‌گیرد. در این جستار به بررسی و تحلیل این موارد پرداخته می‌شود.

## جبر و اختیار

مسئلهٔ جبر و اختیار، از مباحثی که از روزگاران قدیم تا به امروز، موضوع بحث و جدال فیلسوفان، متکلمان و عرفا بوده است. شمس نیز در میان سخنان پراکندهٔ خود، سخنانی در باب جبر و اختیار بیان داشته است. شمس، ضمن برخی سخنانش به نقد تفکر جبرگرایانه پرداخته و معتقد است که مکتب جبر با تعالیم الهی، امر و نهی و ارسال پیامبران و... در تعارض است.

> این بزرگان همه به جبر فرو رفتند، این عارفان، اما طریق غیر آن است. لطیفه‌ای هست بیرون جبر خداوند تو را قدری می‌خواند، تو خود را جبری چرا می‌خوانی؟ او تو را قادر می‌گوید، زیرا مقتضای امر و نهی و وعد 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 (شمس، ۲۴۵: ۱۳۹۱).

در جای دیگر شمس معتقد است که تفکر جبرگرایانهٔ مطلق از زمرهٔ حجاب‌های راه سلوک است و عارفانی چون بایزید بسطامی، به علت تفکر جبری، از درک تمامی حقیقت محروم مانده‌اند: «اغلب به جبر فرو رفتند، ابایزید و غیره در سخنانشان پیداست. چندان نیست و مشغول شدن بدان سخن‌ها حجاب است از این روش، که آن چیز دیگر است» (همان، ۱۰۳). از سخنان شمس، چنین استنباط می‌شود که شمس نظر موافقی دربارهٔ جبر و تفکر عارفان جبرگرا نداشته است، بلکه از آنها انتقاد کرده و جبر را باعث حرمان و حجاب راه حق دانسته است. مولانا نیز در مثنوی توجه ویژه‌ای به بحث جبر و اختیار کرده است.

> مولانا این مسأله را در شصت و پنج مورد از مثنوی مطرح ساخته و گاه جبر و گاهی اختیار را ترجیح داده است. حقیقت آن است که مولانا عقیدهٔ جبر را به معنی سلب اختیار به طور مطلق نمی‌پسند و از نظر فلسفی، آن را باطل می‌داند؛ در دو جا از مثنوی که مسأله جبر و اختیار و خلق اعمال به تفصیل مطرح شده، مولانا اختیار را ترجیح می‌دهد (فروزانفر، ۲۶۵:۱۳۸۲).

بنابراین می‌توان گفت، شمس، منطق جبرگرایان را مخالف «امر ونهی و وعد وعید و ارسال و رسل» می‌داند (شمس،۲۴۵:۱۳۹۱). مولوی در مثنوی خود با آوردن دلایلی مشابه شمس، به ردّ تفکرات جبریان برخاسته است. «می‌توان براهین مولوی بر اثبات اختیار بشر را بر چهار پایه استوار دانست:

۱ ـ فطریات و وجدانیات

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

۲ ـ تردید و دودلی
۳ ـ عروض احوال مختلف در انسان
۴ ـ وعد و وعید و امر ونهی کتب آسمانی و اخلاقی» (زمانی، ۱۳۸۶: ۳۸۶-۳۹۰).

همچنیـن بحـث اسـت تـا حشـر　　در مـیان جبـری و اهـل قـدر
(مولوی، ۱۳۷۳ :۵/ ۳۲۱۴)

## لطف و قهر

لطف و قهر از اوصاف مختص الهی است. دیدگاه شمس و مولانا هر دو در این باره مشترک است و نسبت صفت لطف و قهر به غیر خدا را نکوهش کرده‌اند.

مولانا می‌گوید شناخت لطف در جامه لطف و شناخت قهر در جامه قهر از عموم مردم بر می‌آید، اما وقتی که لطف و قهر به جامه یکدیگر در می‌آیند شناخت آن دو دشوار می‌نماید. حال آنکه از اهم شروط کمال شخصیت آدمی، بازشناختن لطف و قهر پوشیده در هم است (زمانی،۱۳۸۶:۴۲).

گـر ندیـدی سـود او در قـهر او　　کـی شـدی آن لطـف مطلق،قهر جو
بچـه می‌لـرزد از آن نیـش حجـام　　ارد مشفـق در آن غـم، شـادکـام
نیـم جـان بسـتاند و صـد جـان دهد　　آنـکه در وهـمت نیـاید، آن دهـد
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱ /۲۴۳-۲۴۵)

شمس نیز چون مولانا لطف و قهر را توأمان به خدا نسبت می‌دهد. خدای شمس هم لطف دارد و هم قهر. لطف و قهر شمس به لطف و قهر خداوند تشبیه شده است.

یکی گفت که مولانا همه لطف است و مولانا شمس‌الدین را هم صفت قهر است، آن فلان گفت که همه خود همچنین‌اند و آنکه آمد تأویل می‌کند و غدر می‌خواهد که غرض من ردّ سخن او بود نه نقصان شما! ای ابله! چون سخن من می‌رفت چون تأویل کنی؟ و چه غدر توانی توانی گفتن؟ او مرا موصوف می‌کرد به اوصاف خدا، که هم قهر دارد و هم لطف، آن سخن او نبود و قرآن نبود و احادیث نبود، آن سخن من بود که بر زبان او می‌رفت. برا چون رسد که گویی که همه را هست؟ قهر و لطفی که به من منسوب کنند همه را چون باشد؟ ( شمس،۱۳۹۱:۷۴).

مولانا علاوه بر اینکه لطف و قهر را از اوصاف ذاتی الهی می‌داند، می‌گوید شناخت لطف در جامهٔ لطف و شناخت قهر در جامهٔ قهر از عموم برمی‌آید، اما وقتی که لطف و قهر به جامهٔ یکدیگر درمی‌آیند، شناخت آن دو دشوار می‌آید. حال آن که از اهمّ شروط کمال شخصیت آدمی، بازشناختن لطف و قهر

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

پوشیده درهم است.

قهـر و لطفـی چـون صبا و چـون وبا / آن یکـــی آهـــن ریـــا ویـــن کهربـا
می‌کشـد حـــق، داستـــان را تار شـد / قسـم بـــاطل، بـــاطلان را می‌کشـد
معـــده حلـــوایی بـــود، حلـوا کشـــد / مـــعده صفـــرایی بود، ســـرکا کشـد
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵ /۲۱۲۸-۱۱۳۰)

## نماز

نماز تجلّی‌گاه حقیقت بندگی و عبادت است و مقصود از آن، حصول صفای باطن و روشنی دل است. شمس و مولانا همچون دیگر عارفان ربّانی معتقدند که حضور قلب و خلوص نیست جان نماز است و اصل و گوهر نماز را توجه قلب می‌دانند و برای این سفر روحانی لازم است که آداب صوری و ظاهری آن هم رعایت شود.

> قومی گمان بردند که که چون حضور قلب یافتند از صورت نماز مستغنی شدند و گفتند: طلب الوسیله بعد حصول المقصود قبیح بر زعم ایشان، خود راست گرفتیم که ایشان را حال تمام روی نمود و ولایت و حضور دل، با این همه ترک نماز، نقصان ایشان است. این کمال حال که ترا حاصل شد رسول را صلی الله علیه حاصل شد یا نشد؟ اگر گوید نشد، گردنش بزنند و بکشندش، و اگر گوید آری حاصل شده بود، گوئیم پس چرا متابعت نمی‌کنی، چنین رسول کریم بشیر نذیر بی‌نظیر السراج المنیر؟ اگر اینجا ولی از اولیا خدا باشد تا که ولایت او درست شده باشد، بر تقدیری که که هیچ شبهه نمانده باشد و این رشیدالدین که ظاهر نشده است ولایت او، آن ولی ترک ظاهر گوید و این رشیدالدین مواظبت نماید بر ظاهر، من پیروی این رشیدالدین کنم بر آن سلام نکنم (شمس،۱۳۹۱:۱۴۰).

مولانا می‌گوید: وقتی که نمازگزار در آغاز نماز، تکبیره‌الاحرام می‌گوید، سفر روحانی خود را شروع می‌کند و در این حال همهٔ حلال‌ها بر او حرام می‌شود. بعد از بازگشت از این سفر، به پیامبر(ص) و عباد صالح سلام می‌کند. چنانکه وقتی کسی از سفر بازمی‌گردد به اهل منزل سلام می‌کند.

وقـــت تحلیـــل نـــماز ای بانـــمک! / ز آن ســـلام آورد بایـــد بـــر ملک
کـه از الهـام و دعـای خوبتـان جـان، / اختـــیار ایـــن نـمـــازم شـــد روان
سفـــر رفـــت و بـــدن، انـــدر قـــیام / وقـتِ رجعت زین سـبب گوید: سـلام
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۹۸۶-۲۹۸۷)

## سماع

سماع به معنی شنوایی، شنیدن است (غیاث). دست فشاندن و پای کوفتن مجاز است (آنندراج). وجد و حالت مشایخ(غیاث). آوازی است که حال شنونده را منقلب گرداند و همان صوت بر ترجیح است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

در شرح تعرف گوید متقدمان نفس را بسیار قهر کردند و چندان ریاضت دادند که ترسیدند از کار فروماند و برای تقویت نفس چیزی طلب کردند و دوبیتی سماع می کردند. البته موافق حال (سجادی، ۲۰۱:۱۳۷۹). سماع از نقطه نظر عده‌ای صوفیان، جایگاهی بلند و گاهی هم سنگ نماز دارد. مولانا یکی از شخصیت‌هایی است که حرص فراوانی به رقص سماع داشته است.

به‌طوری‌که مردمان در سر بازار، عزا، وقت نماز، ... شاهد سماع او بودند، سماعی که گاهی تا یک هفته و یک ماه طول می‌کشید. «صوفیه معتقد بودند که سناع در خور هر شخصی نیست و یعنی هر کس به صرف انکه دست افشانی کند و پای بکوبد و حالت وجد نشان دهد معلوم نیست که حق سماع را ادا کرده باشد» (زمانی،۵۷۲:۱۳۸۴). مولانا در دفتر اول، سماع درست را از عهدهٔ هر کسی خارج می‌بیند.

بر سماع راست، هر کس چیره نیست　　طعمه هر مرغکی، انجیر نیست
خاصه مرغی، مرده پوسیده‌یی　　پُر خیالی اعمیی، بی‌دیده‌یی
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۲۷۶۲-۲۷۶۳)

پس سماع درست و مورد مقبول حق، از کمتر بنده‌ای از بندگان حق سر می زند و این روزی است که نصیب هر کسی نمی شود. شمس، پس از تقسیم سماع به سه نوع حرام، مباح و فریضه، بر این عقیده است که سماع برای اهل حال، فریضه است و حتی حیات بخش نیز است. شمس دیدگاهی تندرو دربارهٔ سماع دارد چنان‌که اظهار می‌کند که سماع مولوی و اشخاصی همچون او، آن‌چنان پر برکت و سازنده است که اگر مریدان مولوی، ترک وظایف شرعی کنند و خود را به انواع گناهان آلوده سازند، سماع و رقص درویشی مولوی، آنها را از غضب و عذاب خداوند نجات خواهد داد. شمس، هر کس را لایق سماع نمی‌داند و این رقص را برای انسان‌های عادی که به هوای نفس مشغولند حرام می‌دارد.

فی‌الجمله سماعی است که حرام است او خود بزرگی کرد که حرام گفت.کفر است آن چنان سماع. دستی که بی‌آن حالت بر آید البته آن دست به آتش دوزخ معذب باشد و دستی که با آن حالت برآید البته به بهشت رسد و سماعی است که مباح است و آن سماع اهل ریاضت و زهد است که ایشان را آب دیده و رقت آید و سماعی است که فریضه است و آن سماع اهل حال است که آن فرض عین است، چنان‌که پنج نماز و روزه رمضان و چنان‌که آب و نان خوردن به وقت ضرورت (شمس،۷۴:۱۳۹۱).

شمس، در تمثیلی کـه بیان می‌کند، سماع را سبب رفع اشکال بیان می کند. «همان روز که در رفت خواجه را سماعی بود. در آن سماع آن مشکل حل شد» (همان، ۳۲۴). وی حتی سماع را به عنوان محکی برای جدایی بد از نیک و کافر از مسلمان معرفی می‌کند. رقصی که آدمی را به خدا می‌رساند.

گفت دانشمندان را بدنام کردی جمله به این سماع! گفتم ندانستی که ظاهر نشود مگر بدیشان نیک از بد و کافر از مسلمان؟ می‌گوید: تو به رقص به خدا رسیدی گفت: تو نیز رقصی بکن به خدا برسی خطوتین قد وصل (شمس، ۱۳۹۱: ۲۱۴).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

در گرفتن سماع، مطلوبی بود که غیر را بر نمی‌تابید.

سماعی بود، مطرب لطیف خوش آواز، صوفیان صافی دل؛ هیچ در نمی‌گرفت. شیخ گفت: بنگرید به میان صوفیان ما اغیاری هست؟ نظر کردند، گفتند که نیست. فرمود که کفش‌ها بجوئید. گفتند آری کفش بیگانه‌ای هست.گفت آن کفش را از خانقاه بیرون نهید. برون نهادند، در حال، سماع در گرفت (همان،۱۸۰).

## عقاید آنها دربارهٔ انبیا و عرفا

### انبیا

مولانا، در باب مراتب انبیا و اولیا بر نهج قرآن رفته است. از نظر قرآن، انبیا و رسولان و اولیای الهی از یک جهت با هم فرقی ندارند و آن اصل رسالت ایشان است که به سوی مقصودی واحد دعوت می‌کرده‌اند، لیکن وحدت آنان از باب تشکیکی و اشتدادی است (زمانی،۱۳۸۴:۱۱۱).

مولانا سلسه تسلسل نبوت پیامبران را متذکر می‌شود و در نهایت، حضرت محمد را ختم رسل و بیانگر جمیع مقاصد پیامبران غیر او معرفی می‌کند.

نـام احمـد، نـام جملـه انـبیـاست  چون که صد آمد، نود هم پیش ماست
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۱۰۶)

شمس نیز طبق آیات شریف قرآن و موافق با مولانا، انبیا را معرف همدیگر معرفی می‌کند .تمام انبیا یکی پس از دیگری معرف نبی بعد از خود هستند، تا اینکه شمس، شأن نزول حدیث شریف «مَن عَرَفَ نَفسه فَقَد عرف رَبُّه» را ذکر می‌کند.

انبیا همه معرف همدگرند. عیسی می‌گوید: ای جهود موسی را نیکو نشناختی، بیا مرا ببین تا موسی را بشناسی. محمد می‌گوید: ای نصرانی ای جهود، موسی و عیسی را نیکو نشناختید، بیایید مرا ببینید تا ایشان را شناسید. انبیا همه معرف همدگرند. سخن انبیا شارح و مبین همدگرست. بعد از آن، یاران گفتند که یا رسول الله هر نبی معرف من قبله بود، اکنون تو خاتم النبیینی، معرف تو که باشد؟ گفت: من عرف نفسه فقد عرف ربه.یعنی: من عرف نفسی فقد عرف ربی (شمس،۱۳۹۱:۹۱).

### عرفا

یادکرد استادان و پیران معاصر با گذشته که حقی بر گردن مرید و سالک داشته‌اند، از سنت‌هایی است که در اقوال و متون عرفانی مشهود است، از این‌رو اظهار نظر در روشن شدن موضع شخص سالک در قبال حال و قال آن پیران هم می‌تواند به عنوان اظهار شکر و ادای حق آنان باشد و هم شیوهٔ سلوکی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۹۸۱۹

فرد سالک را معرفی کند.

مولانا غالباً از عارفانی؛ چون حلاج و جنید و بایزید بسطامی و ... به نیکی یاد می‌کند و هرگز بر آنان خرده نمی‌گیرد، ولی شمس در مواضع مختلف به انتقاد از آنان می‌پردازد و به شطحیات و سلوک عرفانی آنان می‌تازد و به نقدهایی کوبنده می‌پردازد. یکی از دلایلی که از قول شمس در این باره قابل استفاده است، این قول است که می‌گفت: «این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق، انگشت بر، رگِ ایشان می‌نهم» (شمس، ۸۲:۱۳۹۱) و همچنین «من شیخ می‌گیرم آن‌گاه نه هر شیخ ، شیخ کامل» (همان، ۲۲۶).

## حلاج

مولانا «اناالحق» حلاج را ناشی از نور و رحمت حق می‌داند که از او صادر شده است و معتقد است که اناالحق گویی او، با اناالحق گویی فرعون ـ که از سر انانیّت و تکبر ادعای خدایی می‌کرد ـ تفاوت بسیار دارد.

گفت فرعونی: اناالحق، گشت پست — گفت منصوری: اناالحق و برست
آن انا را لعنه الله در عقب — وین انا را رحمه الله ای محب
این انا هو بود در سرّ، ای فضول — ز اتحاد نور، نه از راه حلول

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۲۰۳۸-۲۰۳۵)

مولوی اعتقاد دارد که حلاج به فنا فی الله رسیده و از عوالم روح و ربّانی والاتر است، اما شمس معتقد است در اناالحق حلاج، نوعی انانیت و خود بینی مشاهده می‌شود و این انانیت ناشی از وارد نشدن به عالم ربانی است و حلاج عالم روح را هم کامل درک نکرده است. «منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده و اگر نه اناالحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟ این أنا چیست؟ حروف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی؟ نون کی گنجیدی؟ (شمس،۱۳۹۱:۲۸۰).

در واقع شمس در این گفته، نوعی انانیت می‌بیند و می‌گوید: «اگر از حقیقت حق جز داشتی اناالحق نگفتی». او منصور را ملامت می‌کند که چنین سخنی را در دهان مدعیان انداخته است: «عیب از آن بزرگان است که از سر علت سخن‌ها گفته‌اند: أناالحق و متابعت رها کرده‌اند و در دهان این‌ها افتاده است» (شمس ،۱۳۹۱:۴۹۹).

مولوی معتقد است چون حلاج از شراب حقانی کاملاً مست شد، ندای اناالحق سر داد؛ به عبارت دیگر نوشیدن از می حقیقت چنان او را دگرگون ساخت که دریای وجودش را به جوش آورد که اناالحق از جوشش جانش جهید.

چو کرد آن می دگرسانش — عود آن جوش و برهانش
انا الحق بجهد از جانش — زفرّ و زهی برهانش

(مولوی، بی‌تا: غ ۲۱۱۹)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

اما شمس عقیده دارد که حلاج به حقیقت حق نرسیده (شمس، ۱۳۹۱: ۱ /۲۶۲). در هر صورت اختلاف عمیقی بین دیدگاه شمس و مولانا دربارهٔ حلاج وجود دارد.

## بایزید

مولانا شیفتهٔ بایزید است و او را در دفتر دوم با لقب «قطب‌العارفین» که از حق گرفته است، یاد می‌کند، همچنین معتقد است که اگر قطره‌ای از ایمان بایزید به دریایی بچکد، بحر با تمام عظمتش در آن غرق می‌شود (مثنوی،۱۳۷۳: ۵ /۳۳۹۳-۳۳۹۴). اما شمس در مورد بایزید همچون سنایی دو دیدگاه دارد: یکبار او را از کسانی چون فخررازی و زاهد تبریزی و... برتر می‌داند و به تقدیر از او می‌پردازد: « اکنون با آن همه پیغمبری، این‌ها را می‌شاید با آن همه نقصان هم جریدهٔ ابایزید دارند زاهد تبریزی را؟ (شمس، ۱۳۹۱: ۲/ ۵۵). دربارهٔ برتری بایزید بر فخررازی (ر.ک:مثنوی ۱/ ۱۲۱؛ ۲/۹۹؛ ۱۱۸؛۱۵۵؛ ۲۱۲؛ ۲۲۴؛ ۲۲۵؛ ۲۲۸؛ ۲۶۶ و...).

## حسام‌الدین

هرچند بعد از شمس، مولوی، همصحبتی صلاح‌الدین را برگزید و او را خلیفهٔ خود قرار دارد، ولی عشق و ارادت او به حسام‌الدین تا حدی است که هیچ دفتری از دفاتر مثنوی از نام و یاد حسام‌الدین خالی نیست و اگر امروز کتاب اندیشمند مثنوی را در دست داریم، مرهون وجود و اصرار و همراهی حسام‌الدین و نیز علاقه خاص مولانا به اوست.

شـه حسـام‌الدین کـه نور انجم اسـت　　طالـــب آغـــاز سـفر پنجـــم اسـت
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵ /۱)

مـولانا در آثارش و اشعارش بارها از مقالات حسام‌الدین یاد می‌کند و او را سیّد و سند و روح خود (مثنوی،۱۳۸۲:۱۶) و مخدوم، راد، استاد استادان صفا، نورحق، صیقل روح، سلطان هدی و ... معرفی می‌کند. مولانا در پاسخ کسی که از او می‌پرسد از ثواب سه‌گانه؛ یعنی شمس و صلاح‌الدین و حسام‌الدین کدام برتر است؟ می‌گوید: شمس مانند ماه است و صلاح‌الدین چون ماه و حسام‌الدین مانند ستاره است و بارها مولانا از حسام‌الدین ستایش کرده و بدان جهت که او نور حق است پس بر مردمان لازم است که بر او تعظیم کنند تا به هدایت حقیقی دست یابند.

مـــن بگویـــم وصف تـــو تاره بـرنـد　　پیش از آن کز فوت آن، حسرت خورند
نـــور حقـــی و بـــه حق، جذاب جان　　خـلـق در ظلـمات وهـــم‌اند و گـمـان
شـرط تعظیم اسـت تا ایـن نور خوش　　گـردد ایـن بی‌دیـدگان را سرمـه کش
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵ /۲۲-۲۴)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

امـا شمس تنها یک بار دربارۀ حسام‌الدین اظهار نظر می‌کند و می‌گوید: از رفتار او دچار شگفتی می‌شود، دلیل رفتار او را نمی‌داند و از رفتار حسام‌الدین هم ناخرسند است. «آن جوانک حسام‌الدین ندانم حالتش بد بود، سر بر پای من نهاد تا دیری. در گوشت بگویم، آن را به هیچ نخرم. هزار درمک به من دهد، با شدش از صد هزار آن حالت او» (شمس،۱۳۹۱: ۳۴۵). ظاهراً و عمدتاً این سخن شمس، مربوط به دورۀ حضور او در قونیه است که هنوز در چشم جان مولوی نیز تعالی لازم و به معراج حقایق نرفته بود و البته این نکته دربارۀ سایر قضاوت‌های او نیز صادق است و داوری‌های مولوی غالباً به بعد از این دوره برمی‌گردد.

## زن

در هیچ مکتبی از مکاتب عرفانی به اندازۀ مکتب عرفانی مولانا، به زنان اهمیت داده نشده است؛ چه در تئوری و چه در عمل. اهمیت زن در نگاه مولانا دو پشتوانه تربیتی و اعتقادی داشته است. یکی پشتوانه تربیت خانوادگی؛ چون پدر مولانا هم خیلی به زنان اهمیت می‌داد و با احترام و اکرام با آنها برخورد می‌کرد. اصولاً نگاه عرفی آن روزگار به زن، نگاهی منفی بوده است. زن در آن عصر و حتی تا سال‌های اخیر، نماد ضعف، بی‌تابی، کم‌خردی و اغواگری به شمار می‌آمده است و مولانا گاه از ره تمثیل و تفهیم مقاصد خود، نگاه فرهنگ زمان خود را درباره زن، منعکس کرده است.

مولانا جدای از عصر خود شخصاً به زن، نگاهی انسانی و محترم داشته است و صریحاً با محصور کردن زنان، مخالفت می‌ورزیده است. یکی از این پشتوانه‌ها، پشتوانه تربیت خانوادگی بوده اما پشتوانۀ دیگر هم باورهای ریشه‌دار اعتقادی مولانا بوده. جهان هستی در جهان‌بینی عرفانی، مونث است. نوعی انوثت یعنی نوعی مونث بودن، جنس مونثی، در جهان هستی جاری است. اصلاً از نظر لغوی، انث به معنی نرمی و انفعال می‌باشد. حالا چرا می‌گویند جنس جهان مونث است؟ به دلیل زایش مدام و پرورش مدام که صفت ذاتی جهان هستی است. می‌دانیم که زایش و پرورش، فعلی زنانه است. مولانا در دفاع از زنان تحت ستم، در فیه ما فیه می‌گوید: که «زنان و دخترانتان را به بهانه غیرتمندی در خانه‌ها حبس نکنید و بدانید که این حبس کردن به صلاح عفت جامعه نیست» (فروزانفر،۱۳۳۰:۱۶۶). «زنان در مکتب مولانا نه تنها حق شرکت در برنامه‌های تعلیمی و تربیتی داشته‌اند، بلکه حتی می‌توانستند به مقام خلافت و شیخی نیز برسند. مولانا این موضوع را به عنوان قاعده در یک تمثیل در اواخر دفتر سوم آورده است. مولانا حتی به قول مناقب‌العارفین، به زنانی که در محله‌های خاص زندگی می‌کردند هم با اکرام و عزت برخورد می‌کرد، نه ترحم؛ چون اکرام با ترحم فرق دارد و ما فرقش را می‌دانیم. این احترام و این توجه به این سنخ از زنان تا جایی بود که مورد اعتراض سخت‌گیران و متشددان واقع می‌شد و مولانا در جوابشان پاسخ نیکی می‌داد و می‌گفت که این زنان خود را آن طور که هستند نشان می‌دهند، ولی آیا شما حاضرید آنچه را که هستید نشان دهید؟

مولانا در *مثنوی*، نگاه مردم روزگار خود را دربارۀ بسیاری امور، از جمله زن، منعکس کرده است و این مطلب، از نظر جامعه‌شناسی تاریخی دارای اهمیت است، بنابراین در مواضعی که زن را به دید سبلی توصیف کرده، نگاه شخصی خود او نیست؛ چرا که او این قبیل مطالب را به عنوان تمثیل آورده و بی‌گمان استفاده از مشهورات و مقبولات مخاطب برای بیان مقاصد گوینده از شروط بلاغت و سخنوری

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

و سخن‌دانی است، به علاوه مولانا در دسته‌ای دیگر از ابیات، به زن، چنان قدسی می‌نگرد که شاید در انسان‌گراترین مکاتب عصر حاضر، این‌گونه به زن نگریسته نشده است، بنابراین، لازم است که میان این دو دسته ابیات که یکی منعکس کنندهٔ دیدگاه عرفی عصر مولاناست و دیگری بازگو کنندهٔ نظر شخصی او، تفکیک قائل شویم تا داوری‌مان بر اساسی باشد. در دستهٔ نخستین، ابیات تمثیلاتی از این قبیل دیده می‌شود:

> تشبیه عقل به مرد و نفس به زن، عاقبت بین بودن مرد و عاجل بودن زن، بی‌تابی و ترس زن، اما در دسته دوم از ابیات مثنوی، زن به غایت مورد ستایش واقع شده است و چنین می‌نماید که این ابیات، بازگو کنندهٔ نظر مولاناست نسبت به زن (زمانی،۱۳۸۴:۸۷۶).

مولانا در دفتر اول، زن را پرتو انوار الهی و نماد صفت خالقیت خداوند می‌داند.

> نظر مولانا در مسئله زن، گاه به نظر ابن عربی شباهت دارد. بر اساس نظر ابن‌عربی، مرد فقط جنبه فاعلی دارد بدان سبب که زن را باردار می‌کند، اما زن، هم جنبه فعل‌پذیری (انفعالی) دارد و هم جنبهٔ فاعلی، از آن رو که هم از مرد نطفه می‌پذیرد و هم نطفه را می‌پرورد و آن را به انسانی کامل مبدل می‌کند (همان، ۸۷۷).

پرتـو حق اسـت آن، معشـوق نیسـت　　خالق اسـت آن، گوییا مخلوق نیسـت
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۲۴۳۷)

مولانا از نظر روحی، کوچک‌ترین تفاوتی بین زن و مرد نمی‌گذارد:

لیک از تانیث، جـان را باک نیست　　روح را با مرد و زن، اشـراک نـیسـت
از مـونـث وز مـذکـر بـرتـرست　　این نه آن جان است کز خشک و تر است
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۹۷۶-۱۹۷۵)

اما شمس، نظری متفاوت که برتافته از نگاه عرف آن زمان که بر جامعه حاکم بوده است، دارد. از عبارتی که از کتاب *مقالات* استخراج شده است چنین برمی‌آید که شمس، بعد از تشبیه کردن نفس به زن، حدیثی را به رسول اکرم نسبت می‌دهد که در آن آدمی را به مشورت نکردن با زنان توصیه می‌کند.

> نفس، طبع زن دارد؛ بلکه خود زن، طبع نفس دارد. شاوروهن و خالفوهن. یا رسول‌الله می‌فرمودی که مشورت کنید، خاصه در کاری که منفعت و مضرت آن عام باشد. اکنون اگر مردی نیابیم با او مشورت کنیم، آنجا زنان باشند چون کنیم؟ می‌فرماید که با ایشان مشورت کنید هر چه گویند ضد آن بکنید (شمس، ۱۳۹۱: ۲۸۷).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

اما در جای دیگر از *مقالات* در اندیشهٔ وی فرقی بین زن یا مرد نیست و همه را بندگان خدا می‌داند. او به رمز معتقد است که زن اگر دست از کفر بردارد و ایمان قوی داشته باشد همواره همّت او، مقام زن را از مردان نیز بالاتر خواهد رفت و به نوعی از مقام زن دفاع کرده است. شمس می‌گوید:

> روزی ابایزید تقوی بر سر منبر این می‌گفت: آن مجلس که در وی سخن رود آن می‌خواهم. آن منبر چوبین نمی‌گویم. زنی در حال برخاست و روی باز کرد پیش او گفت: بنشین ای عورت. گفت: ای شیخ، ای مدعی! دیدی که این حال تو باری نبود؟ اگر چه سخن حق است، اما تو کیستی این سخن را؟ چون از آن تو نیست و معاملهٔ تو نیست. قیامت را صفت آن باشد از هیبت و سیاست، از مرد تا زن فرق نتوان کردن، همه برآمیخته باشند! ابایزید خاموش کرد (شمس، ۱۳۹۱: ۱۰۴).

## دوزخ

اعتقاد به دوزخ، از باورهای شمس و مولاناست، اما در چگونگی آن اختلاف است. اندیشهٔ شمس در مقالات چنین آمده است:

> در دوزخ ما، همه عارفان باشند. دوزخ ما چنین باشد. آن یکی هست که دوزخ ازو می‌نالد، او می‌گوید: دوزخ آمد! دوزخ او را می‌بیند می‌گوید: دوزخ آرزومند مؤمن است. می‌گوید: جز با مؤمن فان نورک اطفاء ناری (شمس،۱۳۹۱: ۱۸۲).

مولانا به عامل دوزخی شدن آدمی که شهوات است، اشاره دارد:

آن بکـــن کـــه هسـت، مـــختار نبی — آن مکـن کـه کـرد مجنـون و صبـی
جنـت الجنـه به چـه محفوف گشـت — بالـــمکاره کـــه از او افـــزود گـــشت
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۱۶۴۱۶۳)

## مرگ

از دیرباز «مرگ» پدیده‌ای بوده که بشر در مقابل آن ناچار به تسلیم است. سرنوشتی محتوم که خارج از ارادهٔ انسان بوده و هیچ نیروی بازدارنده‌ای را تاب مقاومت در برابر آن نیست. در *مقالات* شمس می‌خوانیم که او دنیا را همچون بسیاری از عارفان، زندانی می‌داند که مؤمن در آن اسیری بیش نیست و مرگ را راه خلاصی آدمی از زنجیر اسارت می‌داند. مرگ در نظرگاه او، گسستن این زنجیرها و فراری عظیم است. «اگر نام مرگ بگویند پیش او، او را هزار مرگ باشد. اگر او مرادها از آن عالم دیدی، مشتاق رفتن بودی به آن عالم. پس آن مرگ، مرگ نبودی. بلکه زندگی بودی» (شمس، ۱۳۹۱: ۸۶). بنابراین، تعبیر شمس از مرگ، غفلت از حق است. او معتقد است انسان با فرصتی که در این دنیا به او عطا شده باید تمام کوشش خود را صرف حق نماید که معنای واقعی زندگی همین کوشش است. مولانا نیز همچون دیگر اولیای الهی و حکمای ربانی، مرگ را دو نوع می‌داند.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

یکی مرگ اجباری و دیگر مرگ اجباری. مراد از مرگ اختیاری این است که آدمی با برنامه‌های الهی و عرفانی بر خودبینی و انانیت خود چیره آید و دیو نفس را به زنجیر عقل و ایمان درکشد و مآلاً به تهذیب درون و صفای باطن رسد (زمانی،۱۳۸۴:۱۷۴).

سخن مولانا دربارهٔ مرگ اختیاری، در واقع آن مرگی است که موجب حیات و هدایت شود.

چون ز مرده زنده بیرون می‌کشد — هر که مرده گشت، او دارد رَشَد
چون ز زنده مرده بیرون می‌کند — نفس زنده سوی مرگی می‌تند
مرده شو تا مخرج الحر الصّمد — زنده‌یی زین مرده بیرون آورد
دی شوی، ببینی تو اخراج بهار — لیل گردی،بینی ابلاج نهار

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵ /۵۴۹-۵۵۲)

در نظرگاه مولانا، مرگ اختیاری، حیات حقیقی در لباس مرگ و حیات ظاهری، مرگی در لباس حیات است. بدین معنی که مرگ، شروع زندگی حقیقی برای آدمی است.

این حیاتی، خفیه در نقش ممات — و آن مماتی خفیه در قشر حیات

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۴۱۳۵)

شمس می‌گوید:

می‌پنداری که آن کس که لذت برگیرد حسرت او کمتر باشد؟ حقا که حسرت او بیشتر باشد، زیرا که با این عالم بیشتر خو کرده باشد. آنچه در شرح عذاب گور گفته‌اند از روی صورت و مثال، من از روی معنی با تو بیان کردم (شمس،۱۳۹۱: ۸۷).

بنابراین مرگ در نظر شمس، واقعاً پدیده‌ای مطلوب بوده است و دلبستگی به لذّات دنیوی مایهٔ حسرت و دریغ آدمی در آن جهان خواهد بود، همان‌طور که مولانا نیز به این نکته اشاره می‌کند و افرادی که در ظواهر و نقوش زندگی دنیوی بازایستاده‌اند را سزاوار حسرت می‌داند.

## نتیجه‌گیری

به علت هم‌نشینی مولانا و شمس، تقریباً می‌توان گفت که مولانا تابع و پیرو شمس بوده است، هرچند اختلاف عقایدی با هم دارند، ولی در موارد نادر؛ از جمله در مورد مسئله زن که مولانا تحت تأثیر محیط آن روزگار در تمثیلات از زن به بدی یاد می‌کند، اما از سخنان او می‌توان فهمید که وی ارادتی قلبی به زن داشته است، در حالی‌که شمس چنین نیست و عقیدهٔ سوء خود را با حدیثی متقن‌تر می‌کند. همچنین عقیدهٔ این دو عارف بزرگ در رابطه با عرفایی چون حلاج و حسام‌الدین، اما سماع، مرگ، ادب و... از موضوعاتی هستند که نظر هر دو را جلب کرده و عقیده‌ای تقریبا مشابه هم دارند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

## منابع

ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۱)، سرنی، تهران: علمی وفرهنگی.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۸۶)، میناگرعشق (شرح موضوعی مثنوی)، تهران: نی.
ـ دهخدا،علی اکبر، (۱۳۷۱)، لغت نامه فارسی، تهران: دانشگاه تهران.
ـ سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۶۸)، زندگی‌نامه مولانا جلال‌الدین مولوی، چاپ سوم،تهران: اقبال.
ـ سجادی،سیدجعفر، (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات وتعبیرات عرفانی، چاپ پنجم، تهران: طهوری.
ـ سرامی،قدمعلی، (۱۳۸۳)، دوره کامل مثنوی معنوی، به کوشش رینولدنیکلسون، تهران: شهزاد.
ـ شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۵)، مقالات شمس، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۲)،شرح مثنوی شریف مولانا، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ موحد، محمد علی، (۱۳۷۹)، شمس تبریزی، تهران: طرح نو.
ـ مولوی،جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولدنیکلسون، تهران: امیرکبیر.
ـ ــــــــــــــــــ (۱۳۳۰)، فیه‌مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

# نگاه مولانا و شمس تبریزی به درد و رنج و معنابخشی آن به زندگی

مهدیه جوادی [۱]
عاطفه احمدی[۲]

## چکیده

یکی از پر اهمیّت‌ترین ساحت‌هایی که فکر مولانا و شمس تبریزی را بسیار مشغول خود داشته، مسئلهٔ احساسات انسانی است. از این میان درد و رنج انسانی و نوع مواجهه با آن نیز بخش وسیعی از منظومهٔ فکری آن دو را در برمی‌گیرد. در این مقاله نویسندگان کوشیده‌اند که ابتدا به نوعی تقسیم‌بندی اوّلیه در توسّع معنایی درد و رنج و علل پدید آمدن آن نزد مولانا و شمس دست یابند، به راهکارهای برون رفت از درد و رنج یا تسکین آن بپردازند، سپس با تمسّک به ابیات *مثنوی* و متن *مقالات* شمس، تبیین نمایند که آیا در درد و رنج انسان هدفی متعالی و اخلاقی نهفته است یا خیر؟ نتیجهٔ این پژوهش حاکی از آن است که مولوی و شمس تبریزی نسبت به درد و رنج امعان نظر داشته‌اند و با شواهد بسیار جهان بینی و نگرش خود را نسبت به این مسئله، بیان کرده‌اند.

**واژگان کلیدی:** مولوی، شمس تبریزی، درد، رنج، معنای زندگی.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

۱. دانش آموختهٔ دکترای ادبیات فارسی دانشگاه مازندران
۲. دانش آموختهٔ دکترای ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا(س)

## مقدّمه

از جمله مسائل اساسی که در طول تاریخ مورد توجّه انسان‌ها بوده، مسئلهٔ حضور درد و رنج و نسبت آن با معنای زندگی بشر است و این سؤال همواره مطرح بوده است که آیا درد می‌تواند به طور مستقیم بر احساسِ معناداری و بی‌معنایی ما از زندگی مؤثر باشد یا خیر؟ به بیان دیگر درد و رنج چه معنایی به زندگی انسان خواهد داد؟

مولوی یکی از شعرای بزرگ ایران زمین است که در بالا بردن غنای فرهنگ ایرانی ـ اسلامی نقشی پررنگ ایفا کرده است و به دلیل شیوهٔ خاص زندگی و تحوّل روحانیش، توجّه متخصصان و اقبال مردم را به خود جلب کرده است. در گفتار و نوشتار مولوی آنچه بسیار جلب توجّه می‌کند، توجّه به احساسات، عواطف و هیجانات گوناگون ساحت‌های انسانی، باورها، اعتقادات، خواسته‌ها و نیازهای یک انسان است. نگاه به آثار وی و غور در آن، محقّق را متوجّه می‌سازد که این آثار تماماً به بررسی نیازهای درونی و برونی انسان در تعامل با خدا، طبیعت، هستی و زندگی پرداخته‌اند و از این رهگذر مبیّن نوعی جهان‌بینی ویژه هستند.

در تـفکر شمس تبریزی، درد و رنج ماهیّتی برساختهٔ ذهن بشر دارند، امّا وجود مادیشان بسته به علل و عواملی است و برون رفت از آن نیز نیازمند انجام اموری است که انسان در طی پیمودن مسیر حقیقت باید به آن پایبند باشد. با عنایت به مفهوم و ماهیت درد و رنج در منظومهٔ فکری مولوی و شمس تبریزی به عنوان یکی از وجوه تراژیک زندگی انسان‌ها، باید گفت که اگر ملاک ارزش‌گذاری و میزان اهمیت گفتار و کردار انسان‌ها، میزان تأثیر بر روی روح و روان آدمی و ایجاد حسّ تعالی و احساس بهتر در آدمی باشد (دوباتن، ۱۳۸۵: مقدّمه)، اهمیّت بازخوانی *مثنوی* و *مقالات* شمس تبریزی به عنوان متونی که مسائل اساسی حیات چون درد و رنج و چرایی آن را مطرح می‌سازند، به خوبی روشن خواهد شد.

از نظر مولوی و شمس اوّلین و اساسی‌ترین قدم برای خارج شدن از درد و رنج، شناخت ماهیت درد و رنج است و شناخت، نوع اندیشه‌ای است که نگرش انسان را نسبت به خود، خدا و جهان هستی شکل داده است، بنابراین مولوی و شمس در تلاش هستند، این آموزه را به انسان‌ها تعلیم دهند که اساس تفکّرات و باورهای خویش را به جهان هستی تغییر دهند و از دریچهٔ دیگری به جهان بنگرند. در این گفتمان، انسان می‌پندارد که هر رنج تنها برای شخص او و برای مجازاتش اتّفاق افتاده است، در حالی‌که وجود درد و رنج شرط و اساس حیات انسان و جهان است (شوپنهاور، ۱۳۷۶: ۸۷).

## روش تحقیق

در روند انجام این پژوهش، از آغاز تا سرانجام، ابتدا متون روانشناسی مرتبط با حیطهٔ درد و رنج روانی و راهکارهای برون رفت از آن مطالعه شد، سپس به بحث فلسفی معنا یافتن زندگی با حضور درد و رنج پرداخته شد، پس از آن با مطالعهٔ دفاتر گوناگون *مثنوی*، نمونه‌های فراوانی از متن استخراج شد که یا به منشاء پدید آمدن درد و رنج، یا راهکارهای اجتناب و برون رفت از درد و رنج یا در نهایت به معنای درد و رنج در زندگی انسان اشاره داشت. با جمع‌آوری ابیات و شواهد، تقسیم‌بندی این ابیات بر مبنای مفاهیم انتقال داده شده آغاز و به طبقه‌بندی و نتیجه‌گیری منجر شد.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## ضرورت تحقیق

معمولاً از درد و رنج در متون گوناگون فلسفی، فقهی، پزشکی، روان‌پزشکی و روانشناسی بسیار سخن گفته شده است، امّا حیطهٔ مطالعات تطبیقی در ادبیات و فلسفه و روانشناسی نیازمند تحقیقات بیشتری در ارتباط با پیوند دادن این سه حوزه است. طرح این‌گونه پرسش‌ها و تحقیق‌ها به محققان یاری می‌رساند که با دیدگاه‌های پژوهشگران دیگر حوزه‌ها نسبت به واژگان در کلام مشترکی چون «درد و رنج» آگاهی بیشتری یافته و پژوهش‌هایی چند سویه با در نظر گرفتن همهٔ دانش‌ها ارائه دهند.

## پیشینه

پیشینهٔ این پژوهش شامل متونی بودند که یا مقدّمه و فصلی مبسوط در حیطهٔ معنابخشی درد و رنج به زندگی انسان داشتند و در اهمیّت این مفاهیم نگاشته شده بودند و دیدگاهی فلسفی و اگزیستانسیال را مورد بررسی قرار می‌دادند، یا به ندرت *مقالات* یا کتبی که این مفاهیم را در آثار مولوی و با توجّه به جهان‌بینی وی تبیین کرده بودند؛ برخی از این آثار عبارتند از: دو کتاب *مشتاقی و مهجوری* و *مهر ماندگار* از استاد مصطفی ملکیان، هر دو در سال ۱۳۸۵ و در انتشارات نگاه معاصر منتشر شده‌اند و به جنبه‌های معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانهٔ دوری و فراق از خداوند، رنج دوری، معانی مترتب بر رنج و تبیین عشق بر این پایه می‌پردازد.

کتاب *هر که را درد است، او برده است بو* از مصطفی گرجی، چاپ شده توسّط انتشارات پژوهشگاه مطالعات علوم انسانی و سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی، در سال ۱۳۸۸ که اختصاصاً به معانی درد و رنج در مثنوی و معانی باطنی و غایی علل درد و رنج حادث شده برای انسان از دیدگاه مولانا پرداخته است. مقالهٔ «بررسی و تحلیل قصهٔ ناکجا آباد شقاوت در مثنوی، با توجّه به بحران‌های انسانی» نیز مقاله‌ای از مصطفی گرجی است که در سال ۱۳۸۶ در مجلهٔ پژوهش‌های ادبی، شمارهٔ ۱۶ به انتشار رسیده و امور اخلاقی و غیر اخلاقی در انسان گذشته و امروز را با توجّه به فضائل و رذائل اخلاقی مورد بحث و مداقّه قرار داده است.

## پرسش‌های پژوهش

۱. از دیدگاه مولوی و شمس تبریزی درد و رنج چگونه و بر چه مبنایی تقسیم‌بندی می‌شود؟
۲. آیا درد و رنج باعث متعالی شدن روح و روان انسان می‌شود؟
۳. اگر پاسخ به پرسش فوق آری است، چه رنجی باعث متعالی شدن روح و روان انسان می‌شود؟

## بحث اصلی

در این مقاله ابتدا به خاستگاه‌های درد و رنج از دیدگاه مولوی و شمس تبریزی در *مثنوی* و *مقالات* پرداخته خواهد شد، پس از آن، راهکارهای مقابله با درد و رنج و فواید آن ذکر خواهد شد و در نهایت به این موضوع خواهیم پرداخت که درد و رنج در فرآیند پالایش روحی انسان از گناه و آلایش‌ها چه نقشی را ایفا می‌کند:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

## خاستگاه درد و رنج از دیدگاه مولانا و شمس تبریزی

خاستگاه یا علل و عواملِ اصلیِ ایجاد کنندهٔ درد و رنج از نظر این دو عارف در جایگاه‌های مختلف، متفاوت و شامل موارد زیر است:

### الف ـ جدایی و فراق

مولانا نگارش دفتر اول، *مثنوی معنوی* را با شکایت و حکایت جدایی و فراق و رنج هجران شروع می‌کند و بیان می‌دارد که از همان روزی که مرا از اصل و خاستگاهم (نیستان) جدا کرده‌اند، مرد و زن در ناله‌های من ناله‌های جانگداز سر داده و به همراه من از درد فراق نالیده‌اند. او خلقت انسان را همراه با درد و رنج می‌داند:

کـز نیسـتان تـا مـرا ببریده‌انـد　　در نفیـرم مـرد و زن نالیده‌انـد
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۲)

جورِ دَوْران و هر آن رنجی که هسـت　　سـهل‌تر از بُعـدِ حَـقّ و غفلـت اسـت
زانکـه ایـن‌ها بگذرنـد، آن نـگذرد　　دولـت آن دارد کـه جـان آگَـه بَـرد
(مولوی،۱۳۷۷: ۶/ ۱۷۵۷-۱۷۵۶)

بُعـدِ تـو مرگیسـت بـا درد و نَـکال　　خاصـه بُعـدی کـه بُـوَد بَعْـدَ الْوِصـال
(مولوی،۱۳۷۷: ۶/ ۲۸۹۴)

دنیای شمس امّا دنیای شادمانی‌هاست، در کلام او به رنج حاصل از فراق و جدایی کمتر پرداخته شده، گویی وی اصلاً قائل به فراق و جدایی میان بندهٔ مؤمن سالک و پروردگارش نیست؛ عالم شمس عالم محصور و محدودی نیست، بلکه عالم بسط یافتگی و فراخی است، از بیکران تا بیکران گسترده. او از سینه‌ای منشرح و از گشاد اندرون، دلی کز آسمان و افلاک وسیع‌تر و لطیف‌تر است، ندا می‌دهد:

> در اندرون من بشارتی هست، عجبم می‌آید از این مردمان که بی‌آن بشارت شادند. اگر هریکی را تاج زرین بر سر نهادندی، بایستی که راضی نشدندی، که ما این را چه کنیم؟ ما را گشاد اندرون باید (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۲۳۶). دلی را کز آسمان و دایرهٔ افلاک بزرگ‌تر است، و فراخ‌تر و لطیف‌تر و روشن‌تر، بدان اندیشه و وسوسه چرا باید تنگ داشتن، عالمِ خوش را بر خود چو زندان تنگ کردن ...، چگونه روا باشد عالمِ چون بوستان را بر خود چون زندان کردن؟ (همان، ۶۱۰).

چون این بشارت و خشنودی جان ثمرهٔ گشاد اندرون یا لطف و روشنی و فراخیِ دل است، پس این معنی را می‌توان محکی تلقی کرد برای تمیز خام متزلزل از متمکن پخته.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

**ب ـ مولانا درد و رنج را بازخورد عمل انسان می‌داند**

از نگاه مولانا، بخشی از آلام بشری، حاصل نوع کردار و رفتار خود افراد بوده و به اصطلاح نتیجهٔ اعمال آنان است که گریبانشان را گرفته است.

نظر مولانا در خصوص تشابه عمل با نتیجهٔ عمل این است که غالباً عمل با نتیجهٔ عمل، همانند نیست؛ به عنوان مثال شاخه و شکوفهٔ درخت هیچ شباهتی به دانهٔ آن درخت ندارد؛ یا نطفه کی به جسم آدمی شباهت دارد؟ پس لازم نیست که مکافات عمل، عین عمل باشد. بلکه غالباً از نوع دیگر است.

نطفه از نان است کی باشد چـو نان؟ مـردم از نطفه‌سـت کی باشد چنان؟
جِنّـی از نـارست کَـی مـانَـد بـه نار از بُـخارست ابـر و نـبود چون بخار
آدم از خـاکست کَی مـانَد به خاک؟ هیـچ انگـوری نمـی‌ماند بـه تـاک
کـی بُـوَد دزدی بـه شکلِ پـایِ دار؟ کَـی بُـوَد طاعت چـو خُلـدِ پایـدار؟
هیـچ اصلـی نـیـست مـانـنـدِ اثر پس نـدانـی اصلِ رنـج و دردِ سر

(مولوی،۱۳۷۷: ۵/ ۳۹۸۵-۳۹۸۰)

از دیدگاه شمس تبریزی نیز غالب رنجیدگی‌ها به خود فرد باز می‌گردد، مثلاً کسی که روی تُرُش است با خود در جنگ است، و در اصل به خود روی ترش کرده: «اگر رنجی دارد آن نیز جنگی است که با خود دارد، رو سوی خویش می‌کند، ترُش می‌کند» (شمس تبریزی، ۱۳۷۶: ۱۰۱).

آن زنبور را دیدی که بیهوده رو است؟ هرجا که رایش بود می نشست. قصاب چندبار از روی گوشت براند ممتنع نشد سوم بار تبر برآورد سرش جداکرد. بر زمین می‌غلطید و می‌پیچید. قصاب گفت: نگفتمت که هرجا منشین؟ و آن زنبور انگبین که به امر نشیند که کلی من کلّ الثمرات لاجرم هرچه خورد فیه شفاء للناس شود (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۲۶۷).

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 رسید. ندانستند که او عزیز است الا به تقلید. و تقلید گردان باشد، ساعتی گرم و ساعتی سرد. کی روا باشد مقلّد را مسلمان داشتن؟ چون رنجی به ذات او رسید و او در نفس امر عزیز عزیز است، سبب ویرانی عالم همین شد (همان، ۱۶۱).

**پ ـ درد و رنج‌های خدایی (منسوب به خداوند)**

مولانا بخشی از درد و رنج‌های انسان را از سوی خداوند دانسته و خداوند را خالق آنها معرفی می‌کند؛ از جمله در دفتر اول، حکایت تیراندازی زید رامی و مرگ فردی در اثر برخورد تیر و...که به وضوح و زیبایی هرچه تمام‌تر این دردها را به خداوند نسبت می‌دهد و می‌گوید:

مـدتـی سـالی هـمی زایید درد دردهـا را آفـریند حـق، نـه مَرد
زیـدِ رامـی آن دمَ ار مُـرد از وَجَـل دردهـا مـی‌زایـد آنجـا تا اَجَـل
زآن مَـوالیـدِ وَجَـع چـون مُـرد او زیـدِ رامـی زیـن سبب قتّـال گـو

آن وَجَعـــها را بـــدو مـــنسوب دار　　گرچه هسـت آن جمله صُنعِ کِردِگار
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۱۶۶۷-۱۶۶۴)

از دیدگاه شمس تبریزی، هر به ظاهر درد و رنجی که از سوی پروردگار به فرد می‌رسد، کورهٔ ابتلا و امتحان است، اگرچه ظاهراً ناخوش و سوزنده و آتش نُماست، امّا در بطن خویش باغ و گلستان است، در حالی‌که صحبت اهل دنیا مولد رنج است:

صحبت اهل دنیا آتش است، ابراهیمی باید که او را آتش نسوزد. نمرود آتشی برکرد از بیرون، ابراهیم نیز آتشی برکرد تا ببینی آتش که را می‌سوزد. ای نمرود تو نتیجهٔ قهری، من نتیجهٔ رحمت تا ببینم که می‌سوزد آخر؟ گفت سبقت رحمتی غضبی. ابراهیم گفت چون سبق معلوم است آزمایش چه حاجت است؟ گفت: نی البته الاّ معامله. و قدم رحمت چنین باشد که قهر را قهر کند. گفت قدم رحمت چنین باشد؟ آری دوست را امتحان‌ها باشد، با دوست چنین کنی با دشمن چه کنی؟ (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۱۰۹)

با این وصف، شمس از آدم‌های دو رو، منافق و مزور و دروغگو در رنج است، آنچه شمس را رنج می‌دهد نه آن است که از جانب پروردگار می‌رسد، بلکه آنچه از جانب خلق دردسر و مزاحمت می‌آفریند: «کافران را دوست می‌دارم از این وجه که دعوی دوستی نمی‌کنند، می‌گویند آری کافریم، دشمنیم، اکنون دوستیش تعلیم دهیم، یگانگیش بیاموزیم» (همان، ۲۹۸).

**ت ـ جهل و نادانی**

مولانا یکی دیگر از دلایل وجود درد و رنج را جهالت و نادانی افراد معرفی می‌کند و آن را تا حداقل تا زمان رفع جهالت و حماقت پایدار می‌داند و بر این عقیده است که انسان نادان همواره به رنج خود عشق می‌ورزد و انسان بی‌عقل همیشه بر خلاف مصالح خود گام برمی‌دارد:

عـــاشق رنـج اسـت نـادان تـــا ابـــد　　خـیـــز لااُقـسِم بخوان تـــا فی کَبَـد
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۱۷۰۹)

هرچـه بـر تـو آیـد از ظُلُمـات و غـم　　آن ز بی‌بـــاکی و گستاخـی است هم
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۸۹)

ایـــن بـلا از کودنـــی آیـــد تـــو را　　کـه نکـــردی فـــهم نکتـه و رمـزها
(مولوی،۱۳۷۷: ۴/ ۲۴۶۳)

گفـت: رنـــجِ احمقـی قهـرِ خداسـت　　رنج و کوری نیسـت قهر آن ابتلاست

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ابتــلا رنجی‌ســت کآن رحـــم آوَرَد　　احمقــی رنجی‌ســت کآن زخـــم آورد
(مولوی،۱۳۷۷: ۳/ ۲۵۹۳-۲۵۹۲)

از دیدگاه شمس تبریزی، حماقت و بلاهت عذابی الیم است که در این دنیا به نادانان وارد می‌شود و خود مسبب آن هستند، و نه تنها به خویشتن که به عاقلان نیز آسیب می‌رسانند:

مولانا را می بینی، چون آن منی و فرعونی هست، سر فرو انداخته است. آن بعضی را بینی سر در هوا کرده است. اگر جاهلان نبودندی، این همه رنج و این علم‌ها در آن نبایستی کردن و جستن. عاقلان خود را فدای جاهلان کردند (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۷۷۸).

«چون کاهلی کند و عقل را استعمال نکند، چنان است که آینه را کژ می‌دارد و اگر نه، صد هزار آینه را چون راست داری، یک سخن گویند (شمس تبریزی، ۱۳۹۰: ۸ ۶).

**ث ـ خودخواهی و دل‌مشغولی‌های فردی**

خودخواهی، دل‌مشغولی و دلبستگی به ظواهر زندگی و غرق در کسب و کار شدن و زندگی روزمرّه یکی از دلایل ایجاد غم و درد و بی‌معنایی زندگی مردمان امروز است. مولانا در خصوص این عامل ایجاد رنج و درد عقیده دارد:

ایــن همــه غم‌ها که اندر سینه‌هاســت　　از بخـــار و گَـــردِ بـود و بـادِ ماسـت
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۲۲۹۶)

ایــن خُمــارِ غـــم، دلـیلِ آن شده‌ست　　کــه بـدان مفقـود، مسـتیّات بُدسـت
(مولوی،۱۳۷۷: ۳/ ۲۲۵۹)

از دیدگاه شمس تبریزی نیز خو گرفتن با این جهان و فریب ظواهر آن را خوردن، منشاء و مایهٔ آفرینش درد و رنج است؛ هرچه انسان به چیزی وابسته تر باشد، این وابستگی به همان میزان دام، حجاب و رهزن وی از توجّه به حقیقت هستی و خالق متعال است.
«می‌پنداری که آن کس که لذّت برگیرد حسرت او کمتر باشد؟ حقّا که حسرت او بیشتر باشد. زیرا که با این عالم بیشتر خو کرده باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۷۶ :۸۷).

خوارزمشاه را گفتند که خلق فریاد می‌کنند از قحط که نان گران است. گفت چون است؟ گفتند که یک من نان به جوی بود به دو دانگ آمد. گفت هی دو دانگ زر خود چه باشد؟ گفتند دو دانگ چندین پول باشد. گفت: تف تف این چه خسیسی است؟ شرمتان نیست؟ پیش او ارزان بود... پیش او آنگاه گران بود که گفتندی که یک شکم وار سیری به همه ملک تو می‌دهند. آنگاه بترسیدی بگفتی یک بار شکم سیر کنم، دیگر چندین ملک از کجا

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

آرم؟ عمری بایست تا این به دست آمد (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۲۳۰).

**ج ـ گناه**

یکی دیگر از عوامل یا خاستگاه‌های رنج به بیان مولانا، انواع گناهان و پیروی از هوای نفس است. مُهلِک‌ترین بلای روزگار پیروی از نفس امّاره، خانمان سوزترین بلای بشری از آغاز تا به امروز بوده است (زمانی، ۱۳۸۶، دفتر ششم، :۱۲۳۹).گاهی اوقات انجام یک گناه، می‌تواند رنگ معنا را از زندگی فرد زدوده و او را دچار ندامت و رنج کند.

هر کـه در زندان قرینِ مِحْنَتی اسـت　　آن جـزایِ لقمـه‌ای و شـهوتی اسـت
(مولوی،۱۳۷۷: ۲/ ۱۸۳۹)

قــرن قــرن از شَــوْمِ نفسِ بـی‌ادب　　ناگــهان انــدر جهـان مـی‌زد لَهَـب
(مولوی،۱۳۷۷: ۶/ ۴۸۶۴)

از دیدگاه شمس تبریزی نیز گناه یکی از عوامل پدید آورندهٔ رنج و اندوه است:

> انصاف بده تا انصاف ترا به جایی رساند. حفظ الصحهٔ اسهل من طلب الصحهٔ و حفظ الذنب اسهل من طلب التوبه. چون بدان رنج مبتلا شوی بعد از ترک پرهیز صبر کردن گیری و گفتن گیری که آنقدر صبر چرا نکردم آن وقت؟ آن قدر صبر خود چه بود؟ (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۱۶۳). اگر بداند آن کس که در آن روزگار رفتن از او چه فوت می‌شود و ما کان الله بمعذبهم و انت فیهم، چون در عذابی و فراقی. ولی چون خدا با تو باشد بصورت مکر با تو نفاقی می‌کند، و اگرنه این تاریکی دل بدترین عذاب‌هاست (همان، ۲۳۸).

**چ ـ پیروی از عقل جزئی و خیال**

مولانا در جای جای مثنوی یادآوری می‌کند که من عقلِ معاش و دنیاطلب را بارها و بارها آزمودم، از این‌رو می‌خواهم جایی را پیدا کنم که نهال دیوانگی در آن جا بکارم. عقل معاش اگر با عقل معاد همراه نشود مایهٔ آشفتگی و تشتت حواس است و از این رو برای آدمی مایهٔ درد و رنج است. [عقل معاش قابل اعتماد و اعتبار نیست، از این رو آن را برای همیشه طلاق داده‌ام] (زمانی، ۱۳۸۶دفتر دوم:۵۸۳ ).

عقــل را مــن آزمـودم هـم بسـی　　زین سـپس جویـم جنون را مَغرَسـی
(مولوی،۱۳۷۷: ۲/ ۲۳۳۷)

آزمــودم عــقلِ دُوراندیــش را　　بعـد از ایـن دیوانـه سـازم خویـش را
حکمـتِ دنیـا فزایـد ظـنّ و شـک　　حکــمتِ دیــنی پَــرَد فــوقِ فَلَـک
(مولوی،۱۳۷۷: ۲/ ۳۲۰۳)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

از دیدگاه شمس تبریزی، خیالاتی که از ذهن و نفس می‌جوشد مایهٔ اضطراب و غم است و پرداختن به آن آدمی را در غرقاب توهّم غوطه ور ساخته و از پرداختن به حقیقت بازش می‌دارد:

تو با خود خیالی کردی و از خیال خود می‌رنجی. از خیالی خیالی دیگر زایید و به آن یار شد و باز دیگری و دیگری. سه بار بگو ای خیال برو. هرچه ترسیدی از خوردن آن یا کردن آن مخور و مکن (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۲۶۷).

این ساعت همه خیال‌های عالم و سوداهای عالم بر او گرد شد که چنین کنم تا بسر برم، فلان جا پنهان کنم. یا به پادشاه راست در میان نهم ازین جنس... و چون پادشاه برگشت او حیران بود که چه کند و چندین بار خواست که راست بگوید اما باز پشیمان شد. پادشاه که عصبانی شده بود دستور داد او را بکشند و او با خود این گونه می‌گفت: با زر غم و بی‌زر غم، آخر غم با زر به، الا مرا که غم بی‌زر به بود باری خطر جان نبود (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۱۶۶).

## ح ـ حرکت در جهت خلاف‌مدار کلّی عالم

یکی از محورهای اساسی *مثنوی* و *مقالات* شمس و از کلیدهای فهم مکتب فکری و ذوقی شمس و مولانا درک این مطلب است که مجموعهٔ عالَم، کالبد و قالبِ «عقل کُل» است. به زبان ساده‌تر می‌توان «عقل کل» را همان حقیقت عالَم دانست. مولانا در این خصوص می‌گوید: «هرگاه با عقل کل (= حقیقت) از در ستیز درآیی، صورتِ ظاهر جهان نیز برای تو غم‌افزا و اضطراب‌آور می‌شود؛ من از آنرو که همواره با این پدر، یعنی با عقل کُل (= حقیقت عالم) در صلح و سازگاری به سر می‌برم، این جهان در نظرم هم‌چون بهشت است» (زمانی، ۱۳۸۶ دفتر چهارم:۹۱۷). بنابراین باید ظواهر امر را رها کرده و به فرمان عقل کلّی حرکت کرد تا گشایش‌ها حاصل شود:

صلح کن با این پدر، عاقی بِهِل　　تا که فرشِ زَر نماید آب و گِل
(مولوی،۱۳۷۷: ۴/ ۳۲۶۱)

من که صُلحم دایماً با این پدر　　این جهان چون جنّت استم در نظر
(مولوی،۱۳۷۷: ۴/ ۳۲۶۳)

هر که علم در تن‌آسانی جوید در رنج بماند و هر که در رنج صبر کند به آسانی برسد و هر که عز جوید به ذل برسد و هرکه توانگری جوید، در درویشی بماند و هرکه در درویشی صبر کند، به توانگری برسد (شمس تبریزی، ۱۳۷۶: ۷۹۴).

توضیح آنکه یافتن علم در تن‌آسانی نیست در تلاش است پس رفتن مسیر خلاف سبب رنج آدمی می‌شود.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

### خ ـ درد و رنج لذّت‌بخش (درد و رنج عاشقی)

مولانا خاستگاه برخی از درد و رنج‌ها را درد عشقی می‌داند که آن را با جان و دل پذیرا است و ریاضت حاصل از آن را می‌پذیرد و امید دارد که این درد و رنج و لذّت حاصل از آن هرگز از میان نرود. این قسم شامل درد و رنجی است که در مسیر وصال محبوب برای اشخاص روی می‌دهد و مولانا این ناخوشی‌ها را خوش دانسته و اشک‌های ریخته شده در این وادی را معادل گوهر می‌داند و هیچ گاه طالب نابودی و کاهش این نوع درد و رنج نیست.

ناخوشِ او خوش بُوَد در جانِ من — جان فدایِ یارِ دل رنجان من
عاشقم بر رنجِ خویش و دردِ خویش — بهر خشنودیِ شاهِ فردِ خویش
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۱۷۷۸-۱۷۷۷)

اشک کان از بهرِ او بارند خلق — گوهرست و اشک پندارند خلق
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۱۷۸۰)

نالم و ترسم که او باور کند — وز کرم آن جور را کمتر کند
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۱۵۶۹)

نالم ایرا ناله‌ها خوش آیدش — از دو عالَم ناله و غم بایدش
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۱۷۷۴)

از دیدگاه شمس تبریزی نیز هرکه به آخر و انتهای کار نظر دارد، ریاضت و تندی مسیر سلوک در کام او خوش خواهد گشت و درد را چون هدیه‌ای گرانبها از جانب یار و معشوق حقیقی خواهد پذیرفت:

> هرکه در تلخی خندان باشد سبب آن باشد که نظر او بر شیرینی عاقبت است. پس معنی صبر افتادن نظرست بر آخر کار و معنی بی صبری نارسیدن نظرست به آخر کار (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۱۰۸).
>
> شک نیست که چرک اندرون باید که پاک شود که ذره‌ای از چرک اندرون آن کند که صدهزار چرک برون نکند. آن چرک اندرون را کدام آب پاک کند؟ سه چهار مشک از آب دیده. نه هر آب دیده‌ای، الاّ آب دیده‌ای که از آن صدق خیزد. بعد از آن بوی امن و نجات بدو رسد... آب دیده بی‌آن نیاز و نماز بی‌نیاز تا لب گور بیش نرود. آنچه با نیاز بود در اندرون گور درآید و در قیامت با او برخیزد و همچنین تا بهشت و تا به حضرت حق پیش پیش او می‌رود (همان، ۱۳۲).
>
> هر شب که خلق آرام گرفتی، الاّ عاشقان که از نور عشق ایشان را شب نمانده است و لذّت عشق از لذت خواب مستغنی کرده است (همان، ۲۴۶).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## راهکارهای مقابله با درد و رنج

### الف) مرگ پیش از مرگ یا مرگ در برابر دنیا و تعلّقات آن و زنده شدن به حق

مولانا دردها و تعلّقات مادی و دنیوی را بخشی از مرگ می‌داند و اعتقاد دارد که اگر این جزئیات برایت قابل رها کردن و وانهادن باشند، آنگاه مرگ و رهایی کل دنیا نیز برای تو آسان خواهد شد، امّا به موازاتی که این دلبستگی‌ها شدیدتر باشد، درد و رنج بیشتری در انتظار انسان است. اگر بپذیریم که زندگی جایگاه و عرصهٔ رشد انسان است در این صورت دردها و رنج ناشی از وابستگی و تعلّقات کمتر ما را به رنج خواهد فکند و مرگ نیز به عنوان بخشی از زندگی و مسیر رشدمان واقعیتی طبیعی خواهد بود، نه سانحه‌ای ناگوار.

دانـک هر رنجـی ز مُردن پاره‌ایسـت　　جزو مرگ از خود بران گر چاره‌ایست
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۲۲۹۸)

جـزو مرگ ار گشـت شـیرین مر تو را　　دانـک شـیرین می‌کنـد کُل را خـدا
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۲۳۰۰)

از دیدگاه شمس تبریزی، مرگ باید مرگ از نفسانیات و منیت‌ها باشد، و الّا قالب جسم را فرو گذاردن چیزی جز حیات ابدی و جاودانه نیست و فرد مؤمن طبیعتاً باید مشتاق این نوع مرگ و وصال به حضرت دوست باشد:

> این شخص چون گفت که ایمان آوردم، یعنی هوا مرد و نفس مرد. مردن آن باشد که باز تاریکی پیش ناید، آن ذوق پیوسته باشد... مرده گرفتیم نفس را تا خود به آهستگی بمیرد (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۷۴۵). چون در دریا افتاد، اگر دست و پای زند، دریا درهم شکندش، اگر خود شیر باشد. الّا خود را مرده سازد. عادت دریا آن است که تا زنده است او را فرو می‌برد، چندانکه غرقه شود و بمیرد. چون غرقه شد و بمرد برگیردش و حمّال او شود. اکنون از اول خود را مرده سازد و خوش بر روی آب می‌رود (همان، ۱۴۸).

طرفه اینجاست که شمس ِشادمان، مرگ را به قدر زندگی بلکه بسیار بیشتر دوست می‌دارد، او در جایی می‌گوید که مردان خدا مرگ را چنان می‌جویند که شاعر قافیه را و کودکان آدینه را (شمس تبریزی، ۱۳۷۶: ۱۵۹) و همین مشتاق مرگ بودن را دلیل پختگی و رسیدگی آدمی می‌داند:

> اگر تو را روشنایی و ذوقی هست که مشتاق مرگ می‌باشی، بارک الله فیک. مبارکت باد، ما را هم از دعا فراموش مکن و اگر چنین نوری و ذوقی نداری پس تدارک کن و بجو و جهد کن که قرآن خبر می‌دهد که اگر بجویی چنین حالتی بیابی. پس بجوی! (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۸۷).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۹۸۱۹

پس آگاه بودن از این موضوع که مرگ راز است و نه بدبختی کلید کشفِ این سر است که چگونه می‌توان با یاد مرگ از غمِ دنیا رهید:

راهِ مـرگِ خلـق، ناپیـدا رهـــی‌ست / در نظر نآید کـــه آن بی‌جـا رهی‌ست
نَـــک پیاپـــی کاروان‌هـــا مُقـــتفی / زین شـکافِ در که هست آن مُختفی
بـر در ار جویـی، نیابـی آن شـکاف / سخت ناپیـــدا و زو چـندیـــن زِفـاف
(مولوی،۱۳۷۷: ۳/ ۲۶۲۷-۲۶۲۵)

**ب) تغییر نگرش انسان نسبت به درد و رنج و پذیرش قضای الهی**

مولانا در حکایات مختلف دفترهای مثنوی معنوی به موضوع پذیرش رنج‌ها برای متعالی شدن و پرورده شدن در مسیر زندگی اشاره نموده است. او یکی از راه‌های مؤثر در رسیدن به آرامش و رضایت از زندگی را در تغییر نوع نگاه به آلام موجود حیات بشری می‌داند. افراد در برخورد با مشکلات، شیوه‌های مختلفی اتّخاذ می‌کنند. قطعاً نوع برخورد فردی که به رنج‌ها با دیده تعالی بخشی نگاه می‌کند و شکسته شدن را شرط بالا پریدن روح می‌داند، بسیار متفاوت است با زندگی کسی که فقط نفس درد و رنج را می‌بیند و زندگی را پر آلام می‌پندارد (شیمل، ۱۳۹۴: ۲۲۲). اگر زندگی را مسیری بدانیم که ما را به معشوق حقیقی هدایت می‌کند، قطعاً هر چه معشوق بزرگتر و باعظمت‌تر باشد، مصائب مسیر رسیدن به او هم صعب‌تر و البته شیرین‌تر خواهد بود.

عِـزّتِ مقصـد بـود ای مُمْتَحَـن / پیـچ پیـچِ راه و عَقبـه و راهـزن
عِـــزّتِ کعبـه بُـوَد و آن نادیـــه / رهزنـــی اعـــراب و طـول بادیـه
(مولوی،۱۳۷۷: ۵/ ۳۲۲۴-۳۲۲۳)

از نـگاه شمس تبریزی، عاشق و سالک حقیقی آن است که رنج و لذّت رسیده از سوی حضرت دوست را یکسان پندارد و در حین غم و رنج نیز شادمان و پذیرا باشد، زیرا پذیرش این غم مقدمهٔ رسیدن به شادی‌هایی بزرگ‌تر است:

> مرد آن باشد که در ناخوشی خوش باشد. در غم شاد باشد. زیرا که داند آن مراد در بی‌مرادی همچنان درپیچیده است. در آن بی‌مرادی امیدِ مرادست و در آن مراد غصهٔ رسیدن بی‌مرادی. آن روز که نوبت تب من بودی، شاد بودمی که رسید صحّت فردا. و آن روز که نوبت صحّت بودی، در غصه بودمی که فردا تب خواهد بودن (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۶۴۰).

«چون روی به رضا آورد، هنوز به رضا نرسیده است، روی به الله آورد. هنوز در حلقهٔ الله نرسیده است، امّا روی آوردن و رسیدن یکی است» (همان، ۲۳۱).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

**ج) توکّل و اعتماد به خداوند و سپس رسیدن به مرحلهٔ ایمان**

مولانا توکل و اعتماد به خداوند را در تمام زندگی و علی الخصوص در مواقع مواجهه با درد و رنج، بر اساس حدیث: «لِکُلِّ داءٍ دَواءٌ فَاِذا اُصیبَ دَواءُ الدّاءَ بَرَ أبِاذنِ الله»: «برای هر دردی، درمانی است، پس هرگاه با دردی برخورد کردی، بدان که دردمند به اذن خدا از درد می‌رهد» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۴۷). لازم می‌شمرد و رضایت حاصل از این توکّل را برای کاهش درد و رنج بسیار مؤثر می‌داند، مولانا و شمس تبریزی اعتماد را مقدمهٔ ایمان ورزی می‌دانند:

گـفت پیغـمبر کـه یـزدانِ مجیـد — از پـیِ هـر درد درمـان آفـرید
لیـک زان درمـان نبینـی رنـگ و بـو — بهـرِ دردِ خویـش بی‌فرمـانِ او
(مولوی،۱۳۷۷: ۵/ ۶۸۵-۶۸۴)

گـر هـزاران دام باشـد در قـدم — چـون تـو بـا مایـی نباشـد هیـچ غـم
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۳۸۷)

مولانا طبق حدیث: «مَنْ جَعَلَ الْهُمُومَ هَمّاً واحِداً کَفاهُ اللهُ هَمَّ دُنْیاهُ وَمَنْ تَشَعَّبَتْ بِهِ الْهُمومُ لَمْ یُبالِ اللهُ فی اَیِّ اَوْدِیَهِ الدُّنْیا هَلَکَ» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۱۳۶) بر این عقیده است که تمام غم‌ها را باید به یک غم تبدیل کرد و آن غمِ دین است. در عوض خداوند تمام غم‌های دیگر را برای فرد آسان می‌نماید.

گفـت: رَوْ، هـر کـه غـم دیـن برگزید — بـاقیِ غم‌هـا خـدا از وَی بُریـد
(مولوی،۱۳۷۷: ۴/ ۳۱۳۷)

از دیدگاه شمس تبریزی، ایمان و مقدمهٔ آن توکّل مسئله‌ای نیست که یکبار برای فرد پیش آید و دم به دم باید نو و مجدد شود:

> صفتی و مقامی خلق را هول نماید و پیش آن یک کس سهل باشد. کمان او آسمان‌ها نکشند. انّا عرضنا الامانهٔ ... گفتند آسمان‌ها و زمین‌ها که تحمّل این امانت کار ما نیست، زیرا نظرشان بر توفیق نبود تا گفتندی که اگرچه کمان سخت است چون ما بر دست گیریم، در قفای ما کسی است که او بکشد. آن قوت نظر و توکّل محمد را بود و محمدیان را (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۲۳۰).
>
> بندگانِ خدا با خدا چگونه خلاف کنند و چگونه خلاف ممکن باشد؟ تو خلاف می‌بینی، قربان شو، تا از دویی برهی! گفت: کی باشد که از این قصهٔ قربان برهم؟ گفتم: قربان شو! تا از قصهٔ قربان برهی (شمس، ۱۳۹۰: ۲۴۷).

**د) صبر نمودن بر دردها و مشکلات**

مولانا در جای جای *مثنوی* توصیه به صبر نموده و در زمانی که انسان به سختی می‌افتد، یکی از راه‌های

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

مؤثر در رهایی و کاهش درد و رنج را صبر بر مشکلات معرفی می‌نماید؛ از دیدگاه شمس و مولوی صبر کردن بشارت و گشایش صابرین است، صبوری و ایمان نزد این دو فرد تکمیل کنندهٔ هم هستند:

گــر تــو اِشکالــی بــه کلّـی و حـرَج　　صبــر کــن، الصّبــر مِفتــاح الفَــرج
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۲۹۰۸)

گفـت: پیغمبـر خـداش ایمـان نـداد　　هـر کـه را صبـری نباشـد در نهـاد
صــد هــزاران کیمیـا حـق آفــرید　　کیمیایــی همچــو صبــر، آدم ندیــد
(مولوی،۱۳۷۷: ۲/ ۶۰۱-۶۰۲)

آنکس که مال درباخت به از مال چیزی دید. و آنکس که نفس درباخت، به از نفس چیزی دید. زیرا یک تار موی خود را به دارد که صدهزار دینار عقل و عاقل را می‌گویم رها کن آن مجانین را که جهت مال جان به باد دهند. به از نفس چیزی دید نفس را فدا کرد... و لنبلونّکم بشیءٍ مِن الخوف والجوعِ و نقصٍ مِن الأموال و الأنفس و الثّمرات و بشِّر الصّابرین. این نه ابتلاست بشارت ده. مینگر که نظرشان بر صبر خویشتن هست؟ (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۶۷۳).

## نقش درد و رنج در پالایش روحی انسان

مولانا بر این باور است که وجود درد و رنج، به عنوان بخشی از این عالم، دارای فوایدی است و در صورت صحیح نگریستن به آن، این قابلیت را دارد که انسان را به تعالی برساند. از جمله این فواید می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

### الف ـ تصفیه نفس و پرورش روح

در بسیاری از حکایات مثنوی و سایر آثار مولانا مشاهده می‌شود که نظر وی در خصوص اثرات ریاضت و سختی و تحمّل درد و رنج مثبت بوده و این ریاضات و رنج است که سبب پالایش نفس انسان و خالص نمودن او از ناپاکی‌ها و تعالیش می‌شود و کورهٔ گدازان ریاضت خس و خاشاک را از طلای وجودی انسان جدا کرده و سبب پرورش روح وی می‌شود.

بهــر آن اسـت این ریاضـت وین جفا　　تــا بــرآرد کــوره از نــقــره جُـفــا
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۲۳۲)

این ریاضت‌هایِ درویشـان چراسـت؟　　کآن بـلا بـر تـن، بقـایِ جان‌هاسـت
(مولوی،۱۳۷۷: ۳/ ۳۳۴۹)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مولانا در مثنوی، یکی از مسائل بسیار مهم و بحث برانگیز کلامی و فلسفی را طرح کرده است و آن مسئله این است: راز و حکمتِ شُرور و ناملایمات در جهان چیست؟ پاسخ مولانا به این پرسش بدین صورت است: «وجود ناملایمات، روح آدمی را صیقل می‌دهد و او را در مسیر تکامل به حرکت درمی‌آورد» (زمانی، ۱۳۸۶، دفتر دوم:۴۵۸). مولانا لازمهٔ تعالی روح انسان را وجود همین آلام می‌داند و می‌گوید:

گـر تـنِ خاکـی غلیظ و تیره است　　صیقلش کن، زآنکه صیقل‌گیره است
(مولوی،۱۳۷۷: ۴/ ۲۴۷۳)

همان گونه که در بیت بالا مشاهده می‌شود، صیقل همان ریاضات و سختی‌ها تلقّی شده‌اند.

گـر به هـر زخمی تـو پُرکینه شـوی　　پـس کجـا بی‌صیقـل، آیینـه شـوی؟
(مولوی،۱۳۷۷: ۱/ ۳۸۸۰)

نزد شمس تبریزی نیز یکی و شاید مهم‌ترین دلایل و فواید مترتب بر درد و رنج پالایش روح انسانی و صیقل یافتن آیینهٔ دل افراد است تا درخور تجلّی صفات حق در خود شوند، بنابراین تحمّل ریاضات برای زدودن نفسانیات نزد وی جایگاه خاصی دارد.

روزه بی‌ترتیب دوشنبه و پنجشنبه می‌دار و در میان روزی نامعهود بر جای نفس می‌نشین که روزه می‌گیرم تا نفس را سخت آید. باشد روزی از ناگاه مسلمان شود که مسلمان شدنش سخت دور دور است. فرمود که هرکسی را معصیتی است لایق او. یکی را معصیت آن باشد که رندی کند و فسق کند و یکی را معصیت آن باشد که از حضور حضرت غایب باشد. خنک آنکه چشمش بخسبد و دلش نخسبد وای بر انکه چشمش نخسبد و دلش بخسبد (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۲۳۹).

**ب ـ درد و رنج سبب کشف حقیقت درونی انسان‌ها می‌شود**

مولانا و شمس تبریزی بر این باورند که بخشی از دردها همانند درد زایمان هستند و سبب تولّد نوزاد حقیقت در انسان می‌شوند. زمانی که انسان‌ها دچار درد و رنج می‌شوند، نیات درونیشان آشکار گردیده و هر فرد نوعی واکنش خاص نسبت به درد و رنج نشان می‌دهد:

تـا نـگـیـرد مـادران را دردِ زَه　　طـفـل در زادن نـیـابـد هـیـچ رَه
(مولوی،۱۳۷۷: ۲/ ۲۵۱۸)

خـوف و جُـوع و نقـصِ امـوال و بَدَن　　جملـه بـهرِ نقـدِ جـان ظاهر شدن
ایـن وعیـد و وعده‌هـا انگیخته اسـت　　بهرِ ایـن نیک و بَدی کآمیخته اسـت
(مولوی،۱۳۷۷: ۲/ ۲۹۶۴ ـ ۲۹۶۵)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

اگر من بسوزم رنج را به گرسنگی، من رنجور شوم زیرا که من ضعیفم. این نفس من چگونه فرمانبردار و مطیع من است؟ چنان منقاد است مرا لاجرم اگر صدهزار بریانی و نعمت باشد که دیگران خود را در برابر آن هلاک می‌کنند، نفس من ساکن و ایمن چون ضرورت نباشد و اشتهای صادق نی نخورد. و چون اشتهای صادق باشد، اگر نان تهی و نان جوین یابد بخورد و منتظر چیز دیگر نباشد (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۳۳۷).

**پ ـ ذکر و یاد خدا در بلایا**

از دیدگاه مولانا و شمس تبریزی یکی از فایده‌های ابتلا به رنج، یاد و ذکر خداست. شاید اگر زندگی انسان در مسیری آرام و یکپارچه و مملو از خوشی بود، کمتر کسی به یاد خداوند می‌افتاد. در سختی‌ها و دردهاست که یاد خداوند رخ می‌نماید و سختی بیدارکنندهٔ درد طلب در انسان است. مولانا و شمس این مطلب را به صورت‌های گوناگون بیان داشته‌اند:

درد آمـد بـهتـر از مُـلکِ جـهـان　　تـا بـخـوانی مـر خـدا را در نهـان
(مولوی،۱۳۷۷: ۳/ ۲۰۴)

ز آن بلاهـا بر عزیـزان بیش بـود　　کآن تَجَـمُّش یـار با خـوبـان فـزود
(مولوی،۱۳۷۷: ۶/ ۱۱۰۸)

هـم از آن سـو جـو که وقـتِ درد تو　　مـی‌شوی در ذکـرِ یـا رَبّـی دو تـوُ
(مولوی،۱۳۷۷: ۳/ ۱۱۴۰)

ایوب با چندان کرم جهت آن صبر می‌کرد تا به این دولت برسد. می‌گویند دوانزده هزار کرم بود. می‌گویند، من نمی‌گویم نشمرده‌ام. گویی شمرده بودند. می‌گویند از آن کرم می‌افتاد بر زمین بر می‌گرفت و بر تن خود می‌نهاد. آفتاب از این نیمهٔ تن او می‌زد. از آن نیمهٔ دیگر می‌نمود (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۲۳۷).

و آن‌گونه که در داستان‌های دینی در تفسیر داستان ایّوب پیامبر آمده است، خداوند تمام دارایی و افراد ایّوب را از وی گرفت و او تنها متوجّه خدا بود.

**ت ـ شکوفایی استعدادها**

دردها کیمیایی هستند که روح آدمی را تازه و طراوت می‌بخشند و سبب بروز استعدادهای نهفته افراد می‌شوند، و در مصائب زندگی است که خیلی از استعدادها کشف شده و به ظهور می‌رسند.

می‌فشـاند بـرگِ زرد از شـاخِ دل　　تـا بـرویَـد بـرگِ سـبزِ مُـتَّصِل
(مولوی،۱۳۷۷: ۵/ ۳۶۸۰)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

غـــم کَنـــد بیـــخِ کـــژِ پوسـیده را　　تـــا نمـایـــد بیـــخِ رُو پـــوشیده را
(مولوی،۱۳۷۷: ۵/ ۳۶۸۲)

درد داروی کـهـــن را نـــو کـــند　　درد، هـــر شـــاخِ مـلولـی خَـــوْ کـند
کیمـــیایِ نـــوکننده دردهـــاست　　کـو ملولی آن طَرف که درد خاسـت؟
(مولوی،۱۳۷۷: ۶/ ۴۳۰۳)

آدمی را رنج چگونه مستعدّ نیکی‌ها می‌کند؟! چون رنج نمی‌باشد، انانیت حجاب او می‌شود. اکنون می‌باید که بی رنجوری، مرد پیوسته همچنان رنجور باشد و خود را رنجور دارد تا سالم باشد از آفات. من إتّسع یتّسع (شمس تبریزی،۱۳۷۶: ۶۸۰).

**ث ـ درد و رنج نشانهٔ هدفدار بودن عالم و زندگی**

مولانا با بهره گرفتن از مشاهده و توغّل در طبیعت و دیدن ظهور فصول مختلف به این نتیجه می‌رسد ناخوشی‌ها و سرما و گرما و نیز بلایای طبیعی رخ دهنده در این عالم قطعاً هدفدار بوده و حکمتی دارد. با این نوع نگاه به آلام و رنج‌ها می‌توان به رضایت خاطر و جستجوی معنا در زندگی رسید و هیچ حادثه و آفرینشی در عالم و زندگی را نباید پوچ قلمداد کرد:

امتـــحان‌های زمســـتان و خـــزان　　تـــابِ تابستـــان بـــهارِ همـچو جـان
(مولوی،۱۳۷۷: ۲/ ۲۹۵۱)

تـــا بیالاییـــم صـافـــان را ز درد　　چـنـــد بایـد عقـل مـــا را رنـج بـرد؟
(مولوی،۱۳۷۷: ۲/ ۲۹۵۰)

از دیدگاه شمس تبریزی نیز درد و رنج‌های موجود در عالم اگرچه به نسبت درد و رنج‌های آن جهانی حقیقی نیستند، امّا به هرحال نشان دهندهٔ این است که آفریدگار عالم از آفرینش اضداد و غم هدف خاصّ و حکمت مخصوص خود را دنبال می‌کرده و هستی بی‌هدف نیست، این هدف همانا در بعد متعالی شناخت پروردگار است:

«سنریهم آیاتنا فی الآفاق» چه می‌گویند؟ در آفاق تابستان و زمستان. و در فی أنفسِهم بیماری و صحت ... هر آیتی چون پیغام و عشق‌نامه‌ایست تا بدانند که خدا کیست!» (شمس تبریزی، ۱۳۷۶: ۶۴۳)

## نتیجه‌گیری

این پژوهش با تأکید بر مسئلهٔ درد و رنج انسان از دیدگاه معنابخشی به حیات انسانی، یکی از مهم‌ترین وجوه تراژیک انسانی را بررسی کرده است. با توجّه به مثنوی مولوی و مقالات شمس تبریزی در

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۹۸۱۹

می‌یابیم که در نگاه آنها به عوامل پدید آورندهٔ درد و رنج، پس از مسئله غربت و دوری از ملجاء اصلی، عدم معرفت نسبت به امور قدسی و گناهان و رذائل اخلاقی، ارجحیت دادن به حواس بیرونی نسبت به حواس درونی است.

با نگاهی به آثار این دو فرد به وجههٔ معرفت شناسانهٔ درد و رنج در آنان پی خواهیم برد. یکی از ویژگی‌های سرایندهٔ کتاب مثنوی این است که با نگاهی عرفانی به هستی، خداوند، طبیعت و انسان‌ها نگریسته و در پس عالم کثرت‌ها، وحدت و یگانگی را در میبابد، امّا شایان توجّه این است که برای وی این حرکت، حرکتی دوّار است و همان‌گونه که از کثرت‌ها به یگانگی دست می‌یابد، از عالم وحدت نیز به سوی مظاهر و عالم کثرت در حرکت است. بی‌شک در این میان جهان مقتدر و شادمانهٔ شمس تبریزی بر رویه‌های اندوهگین جهان‌بینی وی تسلّط و تأثیر دارند؛ زیرا از دیدگاه شمس تبریزی اگرچه انسان در عالم مادّی متحمّل غم و غصه می‌شود، امّا این تنها پوستهٔ ظاهری درد است و در کنه درد، شادی فراوان توجّه معشوق نهفته است، الّا زمانی‌که غفلت گناه بر انسان مستولی شود، و باز غم حقیقی از دوری معشوق ابدی است که بر انسان عارض می‌شود، اگرچه انسان به نادرست برای غم خود توجیه دیگر می‌آفریند.

بـر ایـن اساس می‌توان گفت که اگرچه مولوی به دنبال شمس در بیان عوامل زایندهٔ درد و رنج بشری نکات فراوانی را بر می‌شمرد، امّا از جهان‌بینی عرفانی او این‌گونه برداشت می‌شود که تمامی این عوامل در یک عامل اصلی خلاصه شده و آن فقدان شناخت نسبت به روابط گوناگون با خداوند خالق تمام مظاهر هستی است، بنابراین مجموع هشدارهای ذکر شده در آثار مولوی وشمس در جهت کسب فضائلی است که بتواند آثار درد و رنج حاصل از این غفلت‌ها را کمترکند.

فوایدی که شمس و مولانا بر درد و رنج مترتب‌اند همگی آثار تربیتی، خودسازی و معنابخشی به حیات را در خود دارند. از دیدگاه این دو فرد آنچه می‌تواند در تحقق یافتن معنای زندگی مؤثر باشد، شیوه و معنای تحمّل درد و رنج است که از طریق «ارزش‌های نگرشی» حاصل خواهد شد. مسلّماً نمی‌توان تمام آنچه را که سبب رنجِ ما می‌شود را نابود سازیم، امّا می‌توانیم معیارها و ارزش‌های درونی خویش را تغییر دهیم و معنایی برای رنج خویش بیابیم تا تحمّل رنج برایمان آسان‌تر شود و قادر شویم که با نگاهی نو به جهان و هرچه در آن است بنگریم و به همهٔ مظاهر حق و معشوق حقیقی عشق بِوَرزیم و زیستی عاشقانه برای خود بنا نهیم و معنای زندگی را در آن بیابیم.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## منابع

ـ بلخی رومی، جلال‌الدین محمّد، (۱۳۷۷)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: ققنوس.
ـ بلخی رومی، جلال‌الدین محمّد، (۱۳۹۴)، مثنوی معنوی،تصحیح محمّدعلی موحّد، تهران: هرمس.
ـ دوباتن، آلن (۱۳۸۵)، تسلّی بخشی‌های فلسفه، ترجمهٔ عرفان ثابتی، چاپ سوم، تهران: ققنوس.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۸۶)، شرح جامع مثنوی، تهران: اطّلاعات.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۹۶)، میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی)، تهران، نی.
ـ شمس تبریزی، محمّدبن‌علی‌ملک‌داد، (۱۳۹۰)، خلاصهٔ مقالات شمس تبریزی، ویرایش جعفر مدرّس صادقی، تهران: مرکز.
ـ شمس تبریزی، محمّدبن‌علی‌ملک‌داد، (۱۳۷۶)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمّدعلی موحّد، تهران: خوارزمی.
ـ شوپنهاور، آرتور، (۱۳۷۶)، جهان و تأمّلات فیلسوف، ترجمهٔ رضا ولی یاری،تهران: مرکز.
ـ شیمل، آن‌ماری، (۱۳۹۴)، شکوه شمس (سیری در آثار و افکار مولانا)، ترجمهٔ حسین لاهوتی، تهران: کتیبه.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزّمان، (۱۳۸۱)، احادیث و قصص مثنوی، تهران: امیرکبیر.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

# گذاری بر حکایات طنز *مقالات* شمس

زهرا جمشیدی[1]

**چکیده**

شمس تبریزی، یکی از عارفانی است که تأثیر اندیشه‌ها و علو مقام عرفانی او را در تغییر حالات روحی مولانا شاهد هستیم. *مقالات* شمس اثری است که گفتارهای عرفانی شمس را در برگرفته که به دلیل زبان پریشی مخصوص عارفان، پیرو نظم خاصی نیست. در *مقالات*، حکایاتی وجود دارد که بخشی از آنها را حکایات طنز تشکیل می‌دهد. نگارنده در این جستار با روش تحلیلی ـ توصیفی به بررسی تعدادی از حکایات طنز *مقالات* شمس پرداخته است.

برآیند تحقیق اثبات می‌کند که در یک نگاه کلّی، می‌توان این حکایات را به سه دستهٔ اصلی کوتاه، نسبتاً بلند (متوسط) و بلند تقسیم کرد. حکایات کوتاه، طنزی قاطع و پررنگ دارد و با بُرّندگی خاص خود، به مخاطب هشدار می‌دهد. طنزهای نسبتاً بلند و بلند، بیشتر روایی و کنایی هستند و طنز و انتقاد به شکلی ظریف در لابه‌لای روایات آن نهان شده است و مخاطب پس از دقت در همهٔ اجزای حکایت، می‌تواند به غرض نهفته در آن واقف شود.

**واژگان کلیدی:** شمس تبریزی، *مقالات* شمس، حکایت، طنز.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری

## مقدمه

شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد، پیر و مراد مولانا یکی از بزرگ‌ترین عارفان مسلمان ایرانی است. همان‌گونه که می‌دانیم حضور اسرارآمیز شمس در زندگی مولانا باعث ایجاد تغییراتی شگرف در زندگی، اندیشه و جهان‌بینی او شد و همین راز و رمز وجود و حضور او در زندگی مولانا، باعث داستان‌پردازی‌های فراوان دربارهٔ آنها شده است. *مقالات* شمس تبریزی، اثر مکتوبی است که از این عارف والا مقام به جای مانده است و دارای ظرفیت‌ها و ظرافت‌های بسیار پژوهشی است.

استاد علی موحد دربارهٔ *مقالات* شمس چنین می‌نویسد: *مقالات* شمس سراسر وجد و حال و شور و نشاط است. جملات آن با همهٔ شکستگی و درهم‌ریختگی، از صفا و جاذبهٔ خیره‌کننده‌ای سرشار است. گفتار شمس، با همهٔ سادگی و بی‌پیرایگی، نغز و شیرین و آبدار است (تبریزی، ۱۸ :۱۳۷۷). بیان شمس، جذاب، گیرا و پر از تمثیل و حکایت و مالامال از سادگی و پختگی است. این *مقالات* یادگار گرانبهایی است که پس از ورود شمس به قونیه و آشنایی با مولانا، به صورت یادداشت از سخنان او به‌جای مانده است، در حالی‌که خود شمس با آن شور عرفانی، هیچ‌گاه به نگارش و جمع‌آوری آنان اقدام نکرد و به مقاله نویسی نپرداخت.

*مقالات* شمس دربردارندهٔ پاره‌ای از حکایات است که برای مقاصدی مهم به خدمت درآمده‌اند و این عارف بزرگ با استفاده از آن‌ها، اهداف عرفانی و تربیتی خود را دنبال کرده است. شمس تبریزی نیز مانند بسیاری از عرفا برای اقناع و تفهیم مخاطب، اهداف تربیتی و اخلاقی و... از حکایت‌پردازی که از شیوه‌های معمول در متون عرفانی است استفاده کرده است. حکایات شمس گاه بسیار کوتاه و گاه نیز به نسبت طولانی است و با توجه به شرایط بحث، آنها را به‌کار می‌گیرد.

## بیان مسئله و ضرورت تحقیق

نکتهٔ مهمی که در *مقالات* شمس جلب توجه می‌کند، طنز و استفاده از شیوه‌های طنزپردازی در بسیاری از حکایات است. این بیان طنازانه، گاه کاملاً آشکار و گاه به صورت ضمنی و غیرمستقیم است. همان‌گونه که آشکار است، طنز یکی از گونه‌های ادبی مورد توجه شاعران برای تعلیم و تربیت است که ما نمونه‌های بسیار زیادی از این گونه را در آثار سنایی، عطار، مولانا و... شاهد هستیم. عنصر طنز در کلام و بیان عرفا، نه برای شوخی و هزل و مطایبه که برای اصلاح و تربیت و رفع نقایص شخصیتی، ایمانی، اجتماعی و حتی سیاسی است.

شرایط اجتماعی و سیاسی قرن ششم و هفتم باعث شده بود که صوفیان و عارفان برای اصلاح بسیاری از رذایل، از سلاح طنز استفاده کنند. در بیشتر اوقات، این طنزها، در اثنای مطالبی کاملاً جدی رو می‌نمایند و مخاطب را به تفکر وا می‌دارند. آنچه مهم است این است که بدانیم «رگه‌های اصلی طنز را در قرن ششم و هفتم هجری قمری و در ادبیات صوفیه می‌توان دید. حکایات طنزآمیز صوفیه هم چاشنی اجتماعی دارد و هم ذوق فلسفی» (داد، ۱۳۷۱: ۲۰۹).

با توجه به اهمیت طنز و درک آن در ادبیات ملل مختلف، به نظر می‌رسد برای درک بهتر طنز عرفانی زبان و ادبیات فارسی، باید به منبع اندیشه‌ها و حکایات بعضاً طنزآلود مولانا؛ یعنی شمس تبریزی مراجعه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۱۹۸۱۹

کرد. از این روی، نگارنده در این جستار بر آن است تا با روشی تحلیلی و توصیفی به ذکر و بررسی بخشی از حکایات طنز مندرج در *مقالات* شمس بپردازد و هدف اصلی و معانی ثانوی این حکایات را بکاود.

## پیشینهٔ تحقیق

در رابطه با طنزپردازی عرفا پژوهش‌هایی چند انجام شده است که به عنوان پیشینهٔ تحقیق، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

ـ امینی، اسماعیل. (۱۳۸۶). آداب و رسوم و زبان عامه در حکایت‌های طنز *مثنوی*. فرهنگ مردم. پاییز. شمارهٔ ۲۳.

ـ ایرانی، محمدمراد.(۱۳۸۹).«شکل دگر خندیدن: طنازی‌های شمس و مولانا در *مقالات*». فصلنامهٔ تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج. بهار. سال اول، شمارهٔ ۲، صص ۱–۲۷.

ـ پارسانسب، محمد. (۱۳۸۶). «ساختارشناسی داستان‌های طنزآمیز *مثنوی*». پژوهش‌های ادبی. شمارهٔ ۴. صص ۳۳–۵۶.

ـ علومی، محمدعلی. (۱۳۸۷). *طنز در مثنوی*. تهران: امیرکبیر.

ـ فولادی، علی‌رضا. (۱۳۸۶). *طنز در زبان عرفان*. تهران: فراگفت.

ـ و... .

## تعریف و هدف طنز

طنز از جمله مفاهیمی است که تعیین معنایی واحد برای آن دشوار می‌نماید. از این‌رو شایسته است که بهترین و کامل‌ترین تعاریفی که دربارهٔ آن وجود دارد را بررسی کنیم. پاره‌ای پژوهشگران طنز را معادل تمسخر و استهزا می‌دانند که با استفاده از طعنه و تهکم، عیب‌ها، زشتی‌ها و مفاسد فرد و جامعه را بیان می‌کند. از جملهٔ این افراد می‌توان به نوشتهٔ سیما داد در فرهنگ اصطلاحات ادبی اشاره کرد (رک. داد، ۱۳۷۱: ۲۰۹). عده‌ای نیز طنز را با ساتیر (satire) یعنی هجو یکی دانسته‌اند و در تعریف آن گفته‌اند:

> شیوه‌ای از بیان ادبی است که در آن نویسنده قصد دارد تا مسایل فردی، اخلاقی و سیاسی را مورد انتقاد و استهزا قرار دهد و برای نیل به این مقصود، خواننده را به خندهٔ جدّی وامی‌دارد؛ او از طریق برانگیختن افکار، تودهٔ مردم را از خواب بیدار کرده، خطاکاران را متوجه اشتباهشان می‌کند (کریمی، ۱۳۷۲: ۱۲۰).

آنچه که در این میان می‌تواند ما را به فهم درست طنز یاری رساند درک این موضوع است که طنز، گونه‌ای ادبی است که در ظاهر خنده به لب مخاطب می‌آورد و در حقیقت این خنده، خنده‌ای تلخ است و هدف از این گونهٔ ادبی، نه خندیدن؛ بلکه تأسف خوردن بر مشکل یا مسئله‌ای فردی، اجتماعی، اخلاقی، سیاسی و... است. این خنده درصدد اصلاح است و قصد تخریب ندارد. طنز از زیرمجموعه‌های کمدی است. گفتنی است که طنز با هزل و هجو تفاوت‌هایی دارد.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

طنز و زیر مجموعه‌های آن، لطیفه، مطایبه، بذله، تعریض، تجاهل‌العارف سقراطی و نقیضهٔ طنز، قلقلک‌دادن ارواح اعیان و والایان یعنی فرزانگان و فرهیختگان، به قصد آگاه‌کردن شادمانهٔ آنها از موضوعی است. هزل و زیرمجموعه‌های آن، ذمّ شبیه به مدح و مدح شبیه به ذمّ، مزاح، سخریه، طعنه، تمسخر، استهزاء و نقیضهٔ هزل، قلقلک ارواح اشخاص معمول و میانه برای آگاه‌کردن شادمانه یا صرفاً خندان آنهاست. هجو و زیرمجموعه‌های آن، ژاژ، دشنام، بدگویی، گستاخی، لودگی و نقیضهٔ هجو، تازیانه‌هایی است که تنها پوست‌کلفت‌ها از آن احساس قلقلک می‌کنند (موسوی گرمارودی، ۱۳۸۵: ۲۷–۲۸ به نقل از ایرانی، ۱۳۸۹: ۷).

آن‌گونه که قبلاً اشاره کردیم، هدف طنز تخریب و تمسخر نیست، بلکه هدف آن بیداری و هشیاری است. در این میان، اگر خنده‌ای هم به لب شنونده یا مخاطب برسد، خنده‌ای تلخ و گزنده است. این نوع از خنده‌ها را می‌توان در حکایات عارفان نیز مشاهده کرد، خنده‌هایی که در غالب اوقات، به بیداری و هشیاری ختم می‌شوند.

## *مقالات* شمس

*مقالات* شمس، نوشته‌های نسبتاً کوتاه و گاه بی‌سرانجامی است که به دلیل گسست زبانی، نبود انسجام و زبان‌پریشی با پیچیدگی معنایی همراه شده است. نخستین‌بار، احمد خوشنویس در سال ۱۳۴۹ هجری شمسی گزیده‌ای از آنها را فراهم آورد. دو سال بعد، ناصرالدین صاحب‌الزمانی کتابی به نام خط سوم نوشت که در آن مطالبی از گفتار شمس و *مقالات* او درج شده بود، اما کاری که محمدعلی موحد از سال ۱۳۵۶ آغاز کرد و در سال ۱۳۶۹ آن را به سامان رساند، تا حدی نقص و فقدان *مقالات* را جبران کرد. با این حال، گرچه وی زمان زیادی برای این کار صرف کرد و رنج فراوانی برای گردآوری و تألیف *مقالات* کشید، خود بر این عقیده است که کار *مقالات* ناتمام مانده است و چه بسا هرگز به سرانجام دلخواهی هم نرسد. ایشان پراکندگی بیش از حد *مقالات* و عدم وحدت عمودی و طولی مطالب آن است (سنگی و اشرف‌زاده: ۱۳۹۷: ۱۱۴).

گفتنی است که *مقالات* شمس در بستری از ابهام هنری به مخاطب ارائه می‌شود که علاوه بر گم‌بودگی ساختار معنایی، ساختار زبانی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد و گاه ذهن مخاطب را در سیلانی شیرین رها می‌سازد و این همان چیزی است که *مقالات* شمس را از سایر متون منثور ادب عرفانی متمایز می‌سازد. در لابه‌لای مطالب عنوان شده در *مقالات*، حکایت‌های گاه کوتاه و گاه بلند به چشم می‌خورد که مثل همهٔ حکایت‌های مندرج در متون عرفانی، به قصد تعلیم و تربیت و تهذیب بیان می‌شوند. در میان این حکایت‌ها، ما با تعدادی از حکایت‌های طنز مواجهیم که گاه در میان کلام گوینده مستتر است و گاه کاملاً آشکار و به‌وضوح بیان می‌گردد. ما در ادامه به بررسی و تحلیل پاره‌ای از این حکایات طنز می‌پردازیم و در حد توان آنها را می‌کاویم.

## حکایات طنزآمیز *مقالات* شمس

طنازی‌های صوفیه، یکی از ابزارهای تعلیم و تربیت آنان محسوب می‌شود. این طنزها در ضمن حکایات،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

بیان استدلال‌های عرفانی و... نمایان می‌شوند و گاه کوتاه و گاهی بلند یا نسبتاً بلنداند. طنزهای مقالات شمس را از می‌توان از دو دیدگاه کلی کمیّت و کیفیت طنز، بررسی و تحلیل کرد. ذکر این نکته الزامی است که ما در این جستار، برای پرهیز از اطناب، فقط به بعضی از این حکایات اشاره می‌شود و مخاطب را برای مطالعهٔ بیشتر به اصل مقالات شمس ارجاع می‌دهیم.

## حکایات طنز *مقالات* شمس از نظر حجم و کمیت

حکایات طنز *مقالات* شمس به سه دستهٔ اصلی کوتاه، متوسط (نسبتاً بلند) و بلند تقسیم می‌شوند که در ادامه به بررسی هر یک از این موارد می‌پردازیم.

## حکایات کوتاه

یکی از ویژگی‌های منظومه‌ها و مجموعه‌های منثور عرفانی، کوتاهی حکایات و قصه‌های مندرج در آنهاست. گاهی حکایات طنز نیز به شکلی کوتاه و موجز بیان می‌شوند.

> این قسم از طنز می‌تواند در حدّ یک جمله، یک توصیف کوتاه و یک تصویر آنی و یا یک کاریکلماتور باشد. حکم و کلمات قصاری که در ساخت آنها از چاشنی تلخ و شیرین نقد و طنز استفاده شده، در این دسته قرار می‌گیرند (ایرانی، ۱۳۸۹: ۱۰).

در *مقالات* شمس نیز با تعدادی از این حکایات مواجهیم. در این نوع روایت‌های طنز، هدف گوینده رعایت قالب حکایات و حفظ حالت روایی متن نیست؛ بلکه هدف بیان موجز، مؤکد و غافلگیرکنندهٔ نکته‌ای خلاقی یا بحثی انتقادی است. به عنوان نمونه به حکایت‌های زیر توجه می‌کنیم:

«گفتند جحی را که این‌سو بنگر که خوانچه‌ها می‌برند. جحی گفت: ما را چه؟ گفتند که به خانهٔ تو می‌برند. گفت شما را چه؟» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۲۱)

این حکایت در عین کوتاهی، یکی از رذیله‌های بزرگ اخلاقی که تجسس در امور شخصی دیگران است را مورد هدف قرار می‌دهد و با خنده‌ای گذارا که بر لب مخاطب می‌آورد، او را به تفکری عمیق وامی‌دارد. این حکایت کوتاه به دلیل شهرت بسیار، گاه برای ارسال مثل نیز می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد.

«کَل، کَل را گفت که مرا دارو کن. کَل گفت: اگر من دارو داشتمی، سر خود را دارو کردمی» (همان، ۲۶۶).

در این حکایت، شمس برای بیان این‌که در هر امری باید به اهل آن رجوع کرد و از یاری گرفتن افراد غیرمتخصص دوری جست، حکایت دو کَل را مطرح می‌کند. طنز این حکایت نیز، طنزی قاطع، کوتاه، گیرا و مؤثر است.

«صوفی هر بامداد نواله‌ای در آستین نهد و روی در آن نواله کند، گوید: ای نواله، اگر چیزی دیگر یافتم، تو رستی و اگر نه، تو به دستی» (همان، ۱۹۹).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

عقل معاش و حرص و طمع انسان در این دنیا، یکی از موضوع‌ها و مضامینی است که در بیشتر اوقات در اندیشهٔ عرفا مذموم بوده است. شمس در این حکایات با طنزی بُرنده، صوفیان طالب دنیا را مورد هدف قرار می‌دهد و از دنیاطلبی آنان انتقاد می‌کند.

– «یکی مزیّنی را گفت که تارهای موی سپید از محاسنم برچین. مزیّن نظر کرد، موی سپید بسیار دید. ریشش ببرید به یکبار به مقراض و به دست او داد. گفت که تو بگزین که من کار دارم» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۸۰).

شوخی با پیری، یکی از دستمایه‌هایی است که طنزپردازان همواره از آن بهره برده‌اند. شمس نیز با استفاده از این حکایت طنزآمیز، به کسانی که از عیوب بزرگ خویش غافل‌اند و آنها را کوچک می‌شمارند نهیب و طعنه می‌زند. این نوع طنز، تصویری است و جذابیت و گیرایی بسیار دارد.

## حکایات نسبتاً بلند

آن دسته از حکایات که نه آن قدر بلندند که بتوان آنها را بلند نامید و نه آن قدر موجز که نام حکایات کوتاه را بر خود داشته باشند، حکایات متوسط یا نسبتاً بلند نامیده می‌شوند. بیشتر حکایات نسبتاً بلند *مقالات* شمس، شکلی روایی دارد، اما گاهی حکایات غیرروایی نیز دیده می‌شود. نمونه‌های این نوع طنز و اغراض آنها را با هم مرور می‌کنیم:

> این مردمان را حق است که با سخن من إلف ندارند، همه سخنم به وجه کبریاء می‌آید، همه دعوی می‌نماید. قرآن و سخن محمّد همه به وجه نیاز آمده است، لاجرم همه معنی می‌نماید. سخنی می‌شنوند نه در طریق طلب و نه در نیاز، از بلندی به مثابه‌ای که بر می‌نگری کلاه می‌افتد. اما تکبر در حق خدا هیچ عیب نیست و اگر عیب کنند، چنان است که گویند خدا متکبر است. راست می‌گویند و چه عیب باشد؟ (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۳۹۱).

یکی از گلایه‌های عرفا و نخبگان آنها، نادانی و نافهمی مردم نسبت به درک سخنان خویش است. شمس در این حکایت ظریف، به رفعت کلام عرفانی اشاره دارد و بیان می‌کند که اگر دیگران عرفا را مدعی بزرگی بدانند، حق است و این امر مذموم نیست.

> آنکه از جفا بگریزد به آن نحوی ماند که در کوی نغول پرنجاست افتاده بود؛ یکی آمد که: هاتِ یَدَک. معرب نگفت، کاف را مجزوم گفت. نحوی برنجید. گفت: إعبر أنت لَستَ من إهلی. دیگری آمد، همچنان گفت. هم رنجید، گفت: إعبر أنت لَستَ من إهلی. همچنین می‌آمدند و آن‌قدر تفاوت در نحو می‌دید و ماندن خود در پلیدی نمی‌دید. همه شب تا صبح در آن پلیدی مانده بود، در قعر مزبله؛ و دست کسی نمی‌گرفت و دست به کس نمی‌داد. چون روز شد یکی آمد، گفت: یا أبا عُمَر قَد وَقَعتَ فی القَذَر. قالَ: خُذ بِیَدی فإنَّکَ من أهلی. دست به او داد، او را خود قوّت نبود، چون بکشید هر دو درافتادند. هر دو را خنده می‌گرفت بر حال خود، و مردمان متعجب که اندرین حالت چه می‌خندند؟ مقام خنده چیست! (همان، ۱۵۶)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

ماندن در ظواهر و راه نیافتن به باطن، یکی از عیوب بسیار بزرگ رفتار انسان‌هاست. شمس در این حکایت، نحوی درگیر در ظواهر را شایستهٔ باقی‌ماندن در مزبله و نجاست می‌داند؛ زیرا او در بطن ظواهر مانده و به باطن رفتار انسان‌هایی که قصد یاری و نجات دادن او از مزبله را دارند، بی‌اعتناست. این حکایت طنز عرفانی، طعنه و کنایه‌ای است به همهٔ ظاهرگرایان کوته‌بین.

> درویشی چیزی می‌خواست، آن صاحب دکان دفعش گفت، که حاضر نیست. گفتم این درویش عزیز بود، چرا بدو چیزی ندادی؟ گفت: خداش روزی نکرده بود. گفتم: خداش روزی کرده بود، تو منع کردی. چیزی که من می‌بینم چگونه تصدیق کنم؟ اگر تو دست در این انبان کردیی و سر انبان، دست تو را بگرفتیی محکم، تا مجروح کردی ـ معاینه نه به تأویل ـ من گفتمی خدای نخواست (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۰۵).

خساست و نداشتن بخشش و انفاق، از رذیله‌هایی است که دامن بسیاری از ما را گرفته است. شمس در این حکایت، بهانه‌جویی و بهانه‌طلبی انسان‌های ممسک که آن را به خواست خدا منسوب می‌کنند، مورد ریشخند قرار می‌دهد و آنها را به استهزا می‌گیرد. از طرفی، شمس اعتقاد به جبر را نیز به سخره گرفته است و انسان را مسئول اعمال خود می‌داند (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۴۸ـ ۱۳۹).

## حکایات بلند

در این جستار، حکایات بلند به آن دسته از حکایات اطلاق می‌شود که نسبت به حکایات کوتاه و نسبتاً بلند، طولانی‌ترند و از آنجا که مطالب آن با اطناب و تفصیل بیشتری همراه است، قاطعیت طنزهای کوتاه را ندارد و رگه‌های انتقاد آنها کمرنگ‌تر به چشم می‌آید. مواردی از این نوع طنز را با ذکر اغراض آن از نظر می‌گذرانیم:

> جهودی و ترسایی و مسلمانی رفیق بودند در راه، زر یافتند، حلوا ساختند. گفتند: بیگاه است، فردا بخوریم و این اندک است، آن کس خورد که خواب نیکو دیده باشد ـ غرض تا مسلمان را ندهند ـ . مسلمان نیم‌شب برخاست. خواب کجا؟ عاشق محروم و خواب! برخاست، جمله حلوا را بخورد. عیسوی گفت: عیسی فرود آمد مرا برکشید. جهود گفت: موسی در تماشای بهشت برد مرا، عیسای تو در آسمان چهارم بود. عجایب آن چه باشد در مقابلهٔ عجایب بهشت؟ مسلمان گفت: محمد آمد، گفت: ای بیچاره! یکی را عیسی برد به آسمان چهارم، و آن دگر را موسی به بهشت برد، تو محروم بیچاره، باری برخیز و این حلوا بخور! آنگه برخاستم و حلوا را بخوردم. گفتند: والله خواب آن بود که تو دیدی، آن ما همه خیال بود و باطل (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲/ ۵۴).

فریب، نیرنگ و فرصت‌طلبی و پیروزی عنصر حق بر مکر و حیلهٔ عناصر باطل، مضمون اصلی این حکایت طنز است. شمس در نهایت این حکایت، عناصر باطل و مکار را منکوب کرده و به عجز خود، معترف می‌سازد.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

جنگ‌های مذهبی در میان فرقه‌های مختلف اسلام، از مواردی است که در منظر عرفا بسیار منفور است. شمس در این حکایت، عارفی است که جدال‌های مذهبی را به تصویر می‌کشد و فشارهای ناشی از آن را بر عامهٔ مردم برمی‌شمارد. سخنان ساده لوحانهٔ زن این حکایت، پوچی و توخالی بودن این جنگ‌ها را بیان می‌کند که این امر، مایهٔ خنده و استهزا را فراهم می‌آورد.

آن شخص به وعظ رفت در همدان ـ که همه مشبهی باشند. واعظ شهر برآمد بر سر تخت، و مقریان قاصد، آیت‌هایی که به تشبیه تعلق دارد ـ چنانکه: الرحمن علی العرش استوی و قوله: أ أمنتم من فی السّماء أن یخسف بکم الأرض و جاء ربّک و الملک صفّاً صفّاً، یخافون ربّهم من فوقهم ـ آغاز کردند پیش تخت خواندن. واعظ نیز چون مشبّهی بود، معنی آیت مشبّهیانه می‌گفت، و احادیث وایت می‌کرد: سَتَرونَ رَبَّکما تَرَونَ القَمَر لیلةَ البَدر، خَلَقَ الله آدمَ علی صورتِه، و رأیتُ ربی فی حُلَّهٍ حمراءٍ، نیکو تقریر می‌کرد مشبّهیانه؛ و می‌گفت: وای بر آن کس که خدای را بدین صفت تشبیه نکند و بدین صورت نداند، عاقبت او دوزخ باشد، اگرچه عبادت کند، زیرا صورت حق را منکر باشد، طاعت او کی قبول شود؟ و هر آیت و حدیثی که تعلق داشت به بی‌چونی و لامکانی، سائلان برمی‌خاستند دخل می‌کردند که، و هو معکم أینما کنتم، لیس کمثله شیء همه را تأویل می‌کرد مشبّهیانه. همه جمع را گرم کرد بر تشبیه و ترسانید از تنزیه. به خانه‌ها رفتند با فرزندان و عیال حکایت کردند و همه را وصیت کردند که خدا را بر عرش دانید، به صورت خوب، دو پا فروآویخته، بر کرسی نهاده، فرشتگان گرداگرد عرش! که واعظ شهر گفت: هر که این صورت را نفی کند ایمان او نفی است. وای بر مرگ او، وای بر گور او، وای بر عاقبت او. هفتهٔ دیگر واعظی سنّی غریب رسید. مقریان آیت‌های تنزیه خواندند. قوله: لیس کمثله شیء. لم یلد و لم یولد. و السّموات مطویّات بیمینه. و آغاز کردند مشبّهیان را پوست کندن، که هر که تشبیه گوید کافر شود.

هر که صورت گوید از دوزخ نرهد. هر که مکان گوید وای بر دین او، وای بر گور او. و آن آیت‌ها که به تشبیه ماند همه را تأویل کرد و چندان وعید بگفت و دوزخ بگفت، که هر که صورت گوید طاعت او طاعت نیست، ایمان او ایمان نیست. خدای را محتاج مکان گوید، وای بر آن که این سخن بشنود. مردم سخت ترسیدند و گریان و ترسان به خانه‌ها بازگشتند. آن یکی به خانه آمد، افطار نکرد. به کنج خانه سر بر زانو نهاد. بر عادت، طفلان گرد او می‌گشتند. می‌راند هر یکی را و بانگ برمی‌زد. همه ترسان بر مادر جمع شدند. عورت آمد، پیش او نشست؛ گفت: خواجه خیرست، طعام سرد شد، نمی‌خوری؟ کودکان را زدی و راندی، همه گریانند. گفت: برخیز از پیشم که مرا سخن فراز نمی‌آید. آتشی در من افتاده است. گفت: بدان خدای که بدو امید داری که در میان نهی که چه حال است؟ تو مرد صبوری، و تو را واقعه‌های صعب بسیار پیش آمده، صبر کردی و سهل گرفتی و توکل بر خدا کردی و خدا آن را بر تو گذرانید و تو را خوش دل کرد. از بهر شکر آنها را، این رنج را نیز به خدا حواله کن و سهل گیر تا رحمت فروآید. مرد را رقّت آمد و گفت: چه کنم، ما را عاجز کردند، به جان آوردند. آن هفته آن عالم گفت: خدای را بر عرش دانید، هر که خدای را بر عرش نداند، کافر است و کافر می‌میرد. این هفته عالمی دیگر بر تخت رفت، که هر که خدای را بر عرش گوید، یا به خاطر بگذراند به قصد که بر عرش است یا بر آسمان است، عمل او قبول نیست، ایمان او قبول نیست. منزّه است از مکان. اکنون ما کدام گیریم؟ بر چه زییم؟

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

بر چه می‌ریم؟ عاجز شدیم. زن گفت: ای مرد! هیچ عاجز مشو و سرگردانی میندیش. اگر بر عرش است و اگر بی عرش است، اگر در جای است و اگر بی‌جای است، هر جا که هست عمرش دراز باد! دولتش پاینده باد! تو درویشی خویش کن و از درویشی خود اندیش (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۷۶–۱۷۷).

اندیشهٔ صلح‌طلبی شمس را در آثار مولانا نیز شاهد هستیم. مولانا نیز مانند شمس، جنگ‌های مذهبی را به چالش می‌کشد و از این نظر، با اتباع مذاهب و ادیان مختلف سر سازش و مهربانی دارد. این دوستی و مهربانی مولانا باعث می‌شود که پس از مرگ او، پیروان ادیان و مذاهب مختلف، در مرگ او عزاداری کنند.

کلیساها و کنیسه‌ها و معابد دیگر نیز به عزا نشستند. مسلمان و مسیحی و یهودی و گبر و... همه به یک‌سو و به یک مقصد در حرکت بودند. همه حال و مقال یگانه داشتند که همدلی از هم‌زبانی خوشتر است. وحدت بود و تفرقه نبود. گویی روح صمیمی و وحدت‌گرای مولانا بر همهٔ دل‌ها حکم می‌راند. بی‌رنگی بر رنگ‌ها غالب شده بود... (زمانی، ۱۳۸۶: ۳۵).

برای موارد بیشتر حکایات بلند طنز رک: تبریزی: ۱۳۷۷: ۱/ ۱۵۷–۱۵۸؛ ۱/ ۲۶۷؛ ۱/ ۲۷۲–۲۷۳؛ ۱/ ۱۹۱–۱۹۰؛ ۱/ ۳۴۰.

## نتیجه‌گیری

شمس تبریزی، معلم و مراد مولانا یکی از عارفان بزرگی است که تأثیر عمیق و شگرف او در عرفان اسلامی از طرف مولانا و تغییر روحی مولانا، واضح و مبرهن است. ردّپا و اثر شخصیت، نگاه و علم شمس در جای‌جای آثار مولانا آشکار و هویداست. از خود این عارف بزرگ، آثار چندانی به جای نمانده است. *مقالات* شمس، مجموعهٔ گفتارهای شمس در مسائل عرفانی است که به دلیل زبان‌پریشی و غامضی مفاهیم، درک آن برای بسیاری از خوانندگان دشوار است. *مقالات* شمس در ضمن بیان مسائل عرفانی، به شیوهٔ بیشتر عرفا، حکایاتی را بیان می‌کند.

ما در این پژوهش به بررسی برخی از حکایات طنز *مقالات* شمس پرداختیم. برآیند تحقیق نشان می‌دهد که عنصر طنز مندرج در این حکایات، سلاحی برّنده برای تهذیب و تربیت و رفع رذایل اخلاقی عرفا و اجتماع است. این حکایات طنز به سه دستهٔ کوتاه، نسبتاً بلند و بلند تقسیم می‌شود. حکایات کوتاه قاطعیت و طنز بیشتری دارند، اما حکایات طنز نسبتاً بلند و بلند، بیشتر جنبهٔ روایی و کنایه دارند و از بار طنز و فکاهی آنها به نسبت زیادی کاسته می‌شود.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

## منابع

– امینی، اسماعیل،(۱۳۸۶)، «آداب و رسوم و زبان عامه در حکایت‌های طنز مثنوی»، فرهنگ مردم، پاییز، شمارهٔ ۲۳.
– ایرانی، محمدمراد،(۱۳۸۹)، «شکل دگر خندیدن: طنازی‌های شمس و مولانا در مقالات»، فصلنامهٔ تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج، سال اول، بهار، شمارهٔ ۲، صص ۱–۲۷.
– پارسانسب، محمد، (۱۳۸۶)، «ساختارشناسی داستان‌های طنزآمیز مثنوی»، پژوهش‌های ادبی، شمارهٔ ۴، صص ۳۳–۵۶.
– تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
– داد، سیما، (۱۳۷۱)، فرهنگ اصطلاحات ادبی، چاپ اول، تهران: مروارید.
– زمانی، کریم، (۱۳۸۶)، شرح جامع مثنوی معنوی، ج ۱، تهران: اطلاعات.
– سنگی، مریم‌السادات و رضا اشرف‌زاده،(۱۳۹۷)، «واکاوی عناصر ساختاری و دستوری مقالات شمس تبریزی با رویکردی بر نقد ادبی پست‌مدرن»، پژوهشنامهٔ نقد ادبی و بلاغت، سال ۷، شمارهٔ ۱، صص ۱۱۳–۱۲۸.
– علومی، محمدعلی، (۱۳۸۷)، طنز در مثنوی، تهران: امیرکبیر.
– فولادی، علی‌رضا، (۱۳۸۶)، طنز در زبان عرفان، تهران: فراگفت.
– کریمی، لطف‌الله، (۱۳۷۲)، بررسی تطبیقی اصطلاحات ادبی (انگلیسی ـ فارسی)، چاپ اول، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.
– موسوی گرمارودی، علی،(۱۳۸۵)، «طنز در قطعات انوری»، نامهٔ انجمن، سال ششم، شمارهٔ سوم، صص ۲۳–۳۰.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

# جبر و اختیار از دیدگاه شمس تبریزی و بازتاب آن در *مثنوی* مولانا

فاطمه چنانی[1]
حمیلا چرنگ[2]

## چکیده

یکی از عمده‌ترین مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی در کنار مؤلفه‌هایی چون قضا و قدر، تشبیه و تنزیه، عدل الهی و رؤیت خدا، مسئلهٔ جبر و اختیار است که توجه و روان هر انسانی را به خود معطوف داشته است؛ به گونه‌ای که از نخستین ادوار تا کنون همواره از دغدغه‌های دیرین و بنیادین انسان بوده است. این مفهوم، یکی از مضامین مهمی است که به شیوه‌های گوناگون در متون عرفانی و ادبی از آن سخن گفته شده است. این موضوع که انسان در چه مسائلی از هستی و زندگی دارای اختیار و اراده است و در چه مسائلی مجبور و تسلیم خواست و قضای الهی، همواره ذهن متفکران را به خود مشغول ساخته است. از جملهٔ این متفکران، یکی شمس تبریزی و دیگری مولانا جلال‌الدین بلخی عارف اندیشمند و سخنور برجستهٔ سدهٔ هفتم هجری در ادبیّات فارسی هستند. شمس در لابلای سخنان خود مباحثی دربارهٔ جبر و اختیار مطرح کرده است که در عین اختصار بسیار ارزشمندند. او برخلاف اکثر عرفا، که به جبر تمایل دارند، به تفکر جبرگرایانه تاخته است و انسان را موجودی مختار می‌داند که لطیفه‌ای ورای جبر در وجود او قرار دارد. از مجموع سخنان او چنین برمی‌آید که او همچون متکلمان امامیه راهی میان جبر و اختیار برمی‌گزیند. این اندیشهٔ شمس به روشنی در آثار مولوی بازتاب یافته است.

این جستار که به روش توصیفی- تحلیلی و بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای صورت گرفته است برآن است که به مسأله جبر و اختیار در *مقالات* شمس و بازتاب آن در *مثنوی* معنوی مولانا بپردازد و نتیجه آن حاکی از آن است که. بدون شک، سخنان شمس یکی از دلایل اصلی شکل‌گیری این اندیشه نزد مولوی است.

**واژگان کلیدی:** علم کلام، جبر و اختیار، شمس تبریزی، *مقالات* شمس، مولوی، *مثنوی* معنوی.

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی، استاد دانشگاه فرهنگیان فاطمه زهرا اهواز ( نویسندهٔ مسئول)
۲. دکتری زبان و ادبیات عرب، سرگروه درس عربی، متوسطه دوم، شهرستان شوش دانیال

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## مقدمه

حوادث جهان از آن جهت که وقوع آنها در علم الهی قطعیت یافته، با قضای الهی عجین شده و از آن جهت که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آنها تعیین شده است، مقدّر به تقدیر الهی است. جبر و اختیار از مهمترین مسائل و موضوعات مورد مناقشه و اختلاف میان فلاسفه، متکلّمان و اندیشمندان اسلامی بوده است و بسیاری از مبانی و پایه‌های آن را می‌توان در قرآن و سنّت مشاهده کرد. این مفهوم، یکی از مضامین مهمی است که به شیوه‌های گوناگون در متون عرفانی و ادبی از آن سخن گفته شده است.

در این میان متون فارسی عرفانی به ویژه، متون معظم منظوم با توجه به تأکید فراوان به مقام و ارزش والای انسان، یکی از مهم‌ترین متونی است که به مسئلهٔ جبر و اختیار توجه داشته؛ به گونه‌ای که هرکدام سعی کرده‌اند پاسخی روشن ارائه نمایند. مسأله جبر و اختیار یکی از جنجالی‌ترین و غامض‌ترین بحث‌های کلامی است. این بحث ریشهٔ تاریخی بسیار قدیم دارد و در گفته‌ها و اندیشه‌های فلاسفه، عرفا، شعرا و دیگران به جلوه‌های گوناگون خود یافته است.

اختیار به معنی آزادی عمل، قدرت بر انجام دادن کار به ارادهٔ خویش در مقابل جبر که به معنی عدم اختیار بنده در انجام عملی است. اختیار در اصطلاح عارفان آنست که بنده اختیار کند آنچه را حق اختیار کرده، اختیار کند اختیار حق را بر اختیار خود، اختیار اشاره است به آنچه خدای متعال برای بندگان خود اختیار کند که آن را بندگان به غایت ازلی حق اختیار کنند نه به اختیار خود (سجادی،۱۳۷۳: ذیل جبر و اختیار).

دو تن از شخصیت‌های برجسته و اندیشمند فرهنگ و تمدن اسلامی، شمس تبریزی و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی هستند که هریک در جایگاه خود، به عنوان متکلّم و عارف از اعتبار ویژه‌ای برخوردارند. شمس تبریزی از شخصیت‌های پُرآوازه و البتّه رازآمیز فرهنگ و تمدّن اسلامی است که با تحوّل عمیقی که در آراء و عقاید مولانا جلال‌الدّین محمّد، مشهور به مولوی، به وجود آورد، شهرهٔ خاص و عام است. سخنان گوناگون و گاه ضدّ و نقیض در مورد شخصیّت شمس تبریزی بسیار است. خوشبختانه:

> مطالعهٔ *مقالات* شمس، موجب دور ریختن افسانه‌هایی می‌شود که از این مرد ساخته‌اند. نوشته‌های شمس آشکار می‌سازد که او در مباحث فلسفی و کلامی روزگار خود تبحّر داشته؛ امّا اغلب بر باورهای مرسوم جامعهٔ خود خرده می‌گرفته است. مقالات شمس نشان می‌دهد که شمس، خطیبی بوده خوش‌بیان و نیّات خود را به زبان فارسی، به صورت ساده و بسیار دل‌انگیز بیان می‌کرده است. (دین‌لوئیس،۱۳۸۶:۱۸۱).

علم کلام، از جملهٔ مهم‌ترین علوم اسلامی است که در تاریخ تمدّن اسلامی، دانشمندان، فیلسوفان، فقیهان و عارفان بزرگی را به خود مشغول داشته است. فلاسفه، متکلّمان و عارفان کاوشی در تطابق آرای کلامی شمس تبریزی و مولانا دربارهٔ مباحث کلامی چون ایمان، جبر و اختیار، حدوث و قدم و امثال آن، دارای دیدگاه‌های متفاوت‌اند؛ به طوری که کمتر موردی می‌توان یافت که در آن تطابق کامل

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

میان دیدگاه‌های یک فیلسوف و یک متکلّم یا یک متکلّم و یک عارف بزرگ وجود داشته باشد. در این میان، مطابقت چشمگیر و قابل توجّهی میان اندیشه‌های کلامی شمس تبریزی، و مولانا عارفان بزرگ قرن هفتم، دیده می‌شود. شمس و مولانا، هریک در حوزهٔ خود، از کمال شهرت و اعتبار برخوردارند و این که دیدگاه‌های این دو عارف کاملاً با هم مطابقت داشته باشد، موضوعی است که درخور توجه و تأمّل ویژه است و همین امر، میزان اهمیّت و ضرورت بررسی تطبیقی آرای کلامی این دو عارف بزرگ را دو چندان می‌کند. این مقاله برآن است که به یکی از مهم‌ترین مباحث علم کلام یعنی مسأله جبر و اختیار در *مقالات* شمس و بازتاب آن در مثنوی معنوی مولانا بپردازد و نتیجه آن حاکی از آن است که بدون شک، سخنان شمس یکی از دلایل اصلی شکل‌گیری این اندیشه نزد مولوی است. اهمیت این پژوهش از آن روی است که پژوهشگران دانش کلام و فلسفه در بررسی سیر آراء و عقاید اسلامی و محقّقان در حوزهٔ ادبیّات عرفانی علاوه بر آشنایی با دو شاعر اندیشمند برجسته، کیفیت تأثیر پذیری مولانا را از شمس دریابند و با وجوه تباین یا تفاوت و تشابه این دو عارف بیشتر آشنا شوند.

## بیان مسأله

مسالهٔ جبر و اختیار و این که آیا در واقع امر، انسان به معنی واقعی کلمه، موجودی مجبور است یا مختار، از نکاتی است که در طول تاریخ فلسفه، اندیشمندان بزرگی را سردچار آن می‌بینیم و در ادیان مختلف نیز از نکاتی ست که بحث فراوانی را پیرامون خود به راه انداخته و هر کس به گونه‌یی تلاش داشته تا به حل این نکته با توجه به بعضی از مسایل دیگر که در این امر دخیل می نمایند، بپردازد.

بـه طور مثال در گسترهٔ ادیان الهی، پرداختن به این مساله، اندیشمند دیندار را وادار می‌کند تا به بعضی از صفات ذاتی خداوند مانند علم، قدرت و عدالت نیز نظری داشته باشد و بحث جبر و اختیار را همراه با تفکر دربارهٔ این صفات خداوند مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. این مقاله برآن است که به مسأله جبر و اختیار در *مقالات* شمس و بازتاب آن در *مثنوی* معنوی مولانا بپردازد و نتیجه آن حاکی از آن است که بدون شک، سخنان شمس یکی از دلایل اصلی شکل‌گیری این اندیشه نزد مولوی است.

## جبر و اختیار

«جبرگرایی یا دترمینیسم[1] موضوع فلسفی است که برطبق آن هر رویدادی، از جمله شناخت رفتار، تصمیمات و کنش‌های آدمی به صورت علی زنجیره پیوسته‌ای از رخدادهای پیشین شده است» (جعفری تبریزی،۱۲:۱۳۴۷). جبرگرایی را به شکل دیگری نیز می‌توان تعریف نمود:

> فرضیه‌ای که بر طبق آن در هر لحظه یک و تنها یک آیندهٔ فیزیکی ممکن و شدنی وجود دارد، در نتیجه جدال‌های تاریخی بی‌شماری که بر سر مسأله جبرگرایی صورت گرفته است، دیدگاه‌های فلسفی گوناگونی در این‌باره پدید آمده است؛ بحث جبر و اختیار و حواشی آن از مسائلی است که ریشهٔ تاریخی دارد و شاید نخستین کسی که این مساله را مطرح کرده باشد؛ اقدم الحکماء ارسطو باشد (خمینی،۵:۱۳۶۲).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

همیشه این مسئله فکر بشر را به خود مشغول داشته است که آیا انسان در انجام اعمال خود مختار است یا مجبور؟ ابوالحسن اشعری و پیروان او چنین می‌گویند که قدرت و ارادهٔ انسانی به هیچ وجه در اعمال ارادی او موثر نیست و این که می‌بینیم افعال ما مسبوق به قدرت و ارادهٔ ماست و فعل بعد از خواستن و توانستن وجود می‌گیرد نه از این جهت است که ارادهٔ ما در وجود فعل موثر باشد؛ بلکه فعل مخلوق خداست و عاده‌الله بر این جاری شده که اراده و قدرتی در بندگان بیافریند و فعل را مقارن قدرت و ارادهٔ ایشان خلق و ایجاد کند.

در مقابل ایشان معتزله[۲] درست برخلاف عقیدهٔ اشاعره معتقدند که قدرت و ارادهٔ خدا در مورد افعال اختیاری بشر به هیچ وجه موثر نیست؛ بلکه تنها نیروی توانایی و خواست بشر موجد و خلق افعال ارادی اوست و برخی از معتزله گویند: مجموع دو قدرت یعنی قدرت بشر و قدرت خداوند بشر سبب تام وجود فعل می‌شود و هر یک از این دو قدرت به تنهایی سبب ناقص فعل است. پس اختیار بشر حلقهٔ متوسطی است محدود میان یک سلسله اسباب و علل و معلول که اختیار آنها به دست انسان نیست، و پیش و پس این حلقه را دو رشتهٔ بهم پیوستهٔ جبر گرفته و گرداگرد اختیار بشر را مشیت و ارادهٔ ازلی و ناموس کلی طبیعی خط کشیده و حدود آن را به همان یک حلقه متوسط محدد ساخته است. (کاشانی،۱۳۸۱:۳۰)

بنابراین مسالهٔ جبر و اختیار و این که آیا در واقع امر، انسان به معنی واقعی کلمه، موجودی مجبور است یا مختار، از نکاتی است که در طول تاریخ فلسفه، اندیشمندان بزرگی را سردچار آن می‌بینیم و در ادیان مختلف نیز از نکاتی ست که بحث فراوانی را پیرامون خود به راه انداخته و هر کس به گونه‌یی تلاش داشته تا به حل این نکته با توجه به بعضی از مسایل دیگر که در این امر دخیل می‌نمایند، بپردازد. به طور مثال در گسترهٔ ادیان الهی، پرداختن به این مساله، اندیشمند دیندار را وادار می‌کند تا به بعضی از صفات ذاتی خداوند مانند علم، قدرت و عدالت نیز نظری داشته باشد و بحث جبر و اختیار را همراه با تفکر دربارهٔ این صفات خداوند مورد تحلیل و بررسی قرار دهد.

## جبر و اختیار از دیدگاه متصوفه

حکمت صوفیه، حکمت ذوقی است و آن که به چشم ذوق در اشیاء و احوال عالم نظر می‌کند ملاک قبولش تسلیم قلب است نه تصدیق عقل. صوفی به مدد ذوق خویش و بی‌واسطهٔ بحث و استدلال به آنچه حق است و قلب او را به خضوع و تسلیم وا می‌دارد و او را از هر گونه حیرت برکنار می‌سازد نایل می‌آید (زرین‌کوب،۱۳۶۲:۱۰۰).

در نتیجـه عـرفان را باید شیوهٔ معرفت در نزد آن دسته از صاحب‌نظران دانست که بر خلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا برعقل و استدلال. در جلوه‌گاه عرفا، ممکنات فقر ذاتی دارند و عدم های هستی نما هستند و وجودشان مجازی و اعتباری است. صفات و افعال پیرو ذات هستند. به طریق اولی نسبت بدو مجاز و پرداختهٔ دست پنهانند. در واقع ممکنات نه ذات دارند و نه صفات و نه افعال.

دسـت پنهـان و قلـم بیـن خـط گزار　　اسـب درجـــولان و ناپیـــدا سـوار

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

تیـر پـرّان بیـن و ناپیـــــدا کمـان  جان‌هـا پـیدا و پنهـان جـان جـان
(مولوی،۱۳۸۲: ۲/ ب۱۳۰۷-۱۳۰۸)

در اندیشهٔ متصوفه وجودی جز وجود مطلق حق نیست و انسان بازتاب قدرت و اراده و اختیار حق را در خود می‌بیند؛ از این رو خود را مختار می‌داند که سر پنجهٔ عقلش به تصویر عمل می‌پردازد و نفس تدبیر می‌کند و اعضاء و جوارح به حرکت درمی‌آید و فعل نقش می‌پذیرد. در نتیجه انسان مختار مجبور است. افعالش به اختیار اوست، امّا اختیارش نه به اختیار اوست (نژادسلیم،۱۳۶۴:۶۱).

## شمس و مولانا

شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد تبریزی از نوابغ عرفان اسلامی و شخصیتی پر رمز و راز در فرهنگ ایران است. نام او همواره نام مولانا را فرا یاد می‌آورد. دیدار ناخواستهٔ این دو در قونیه خود از شگفتی‌های تاریخ محسوب می‌شود و ما جز به اجمال و اشاره از چند و چون این رویارویی آگاهی نداریم؛ اما آنچه اهمیت دارد محصول این ملاقات می‌باشد که بر اثر آن، شاعری اندیشمند و برجسته به عالم ادبیات فارسی معرفی شده است؛ آن هم در سن و سالی که معمولاً سایرین در آن مرحله دیگر به پایان عمر هنری خود نزدیک می‌شوند.

شمس و مولانا شخصیت هم‌دیگر را ویران کردند و از نو ساختند و از این رهگذر به حیات فرهنگی جدیدی دست یافتند. هنر شمس آن بود که مولانا را کشف کرد و نقاب‌های بربسته را از سیمای او درید. نقطه‌هایی را در ضمیر او به حرکت در آورد و عواملی را که مانع از خلاقیت فکری و ادبی او می‌شد و چون سنگی بزرگ بود که دهانهٔ آتشفشانی را فروبسته باشد از میان برداشت. از سوی دیگر این مولانا بود که نام و یاد شمس را در تاریخ ادبیات ایران بل جهان ماندگار ساخت.کتاب «*مقالات شمس*» مجموعه مجالس وعظ و ذکر است که وی در قونیه بر سر منبر ایراد کرده است. به احتمال زیاد جاذبه و حضور معنوی مولانا در نقل این مجالس بی‌تأثیر نبوده است چندان که پیش و پس از این مقطع هرگز اقوال دیگری از او در کتاب‌ها ذکر نشده است.

شمس و مولانا همدیگر را آینگی می‌کنند و روحی یگانه‌اند که در دو تن تجسد یافته‌اند. روی آفتاب به مولاناست، زیرا روی مولانا به آفتاب است. (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۱۲۲).

دست سرنوشت شمس و مولانا را در سال ۶۴۲ه.ق. به هم رساند؛ لیکن از شاگردان و همشهریان مولانا کسی تا آن روز این پخته مرد سالخوردهٔ جسور و شوریده را نمی‌شناخت. به راستی شمس که بود و در آن سال در قونیه چه می‌کرد و از پی چه آمده بود؟ پاسخ این سؤالات چندان روشن و مشخص نیست و تقریباً عمدهٔ اطلاعات ما دربارهٔ احوال و افکار او از کتاب «*مقالات شمس*» بر می‌آید. این قدر می‌توان گفت که در دهه‌های پایانی قرن ششم و احتمالاً در سال۵۸۲.ق در تبریز به دنیا آمده است. والدینش با آنکه نیکو خصال بودند؛ اما از همان عهدِ خُردی نمی‌توانستند حال و عمق تجربیات باطنی او را دریابند.

از مریدان «ابوبکر سله‌باف تبریزی» بود و تحت تعالیم او و «پیرسجاسی» به سیر و سلوک پرداخت. به رسم صوفیان زمانه مدام در سیر و سفر بود و نان از عمل خویش می‌خورد. به جهت کثرت جهانگردی،

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

به «شمس پرنده» یا «شمس آفاقی» مشهور بود. با بزرگان عصر نظیر «ابن‌عربی، اوحدالدین کرمانی، شهاب هریوهٔ، فخر رازی‌خراسانی، اسدالدین سیواسی» دیدار و مراودات علمی داشت و از بعضی از آنها نیز تأثیر پذیرفته بود.

در سال ۶۴۲ ه.ق با لباس بازرگانان وارد قونیه شد و در یکی از کاروانسراها رخت سفر افکند و در ۲۶ جمادی‌الاخر همان سال با مولانا ملاقات کرد. این ملاقات شگفت‌انگیز، انقلابی روحانی در مولانا پدید آورد و او را از وادی وعظ و تحقیق به ساحت مستی و شوریدگی کشاند. مولانا در پاره‌ای از اشعارش گزارشی از این دیدار ارائه داده است که چند مورد را در اینجا نقل می‌کنیم

زاهـد بـودم ترانـه گویـم کـردی　　سـر فتنـه بـزم و بـاده جویـم کـردی
سـجاده نشـین بـا وقـاری بـودم　　بازیـــچه کـودکان کویـم کـردی
(مولوی، ۱۳۹۰: ر۱۸۹)

مولانا تا پیش از آشنایی با شمس در چهار مدرسهٔ شهر تدریس علوم دینی می‌کرد. ولی پس از مصاحبت با شمس درس و وعظ را به یکباره ترک گفت و یکسره به شعر و سماع و وجد مشغول شد مریدان تغییر حال ناگهانی پیر خویش را برنتابیدند و در پی آزار و هلاک او برآمدند. شمس از این توطئه آگاهی یافت و ناپدید شد. مولانا بی‌قراری‌ها کرد و پسرش سلطان‌ولد را به دنبال وی فرستاد. سلطان‌ولد با اعزاز و احترام شمس را به قونیه باز گردانید؛ لیکن حسادت پیروان مولانا فروکش نکرد و شمس صریحاً به قتل تهدید شد. شمس به رغم میل باطنی‌اش بار دیگر و این بار برای همیشه در سال ۶۴۵ ه.ق از قونیه خارج شد و دیگر از سرنوشت وی خبری حاصل نشد.

مولانا البته تا آخر عمر از جستجوی شمس باز ننشست و همچنان امیدوار ماند اما اگر در عالم خارج شمس روی در حجاب غیبت کشید شمسی دیگر در درون مولانا طلوع کرد حتی از این هم می‌شود گامی فراتر نهاد و چنین گفت که اینک مولانا خود به شمسی دیگر بدل شده بود. برخی اسناد حاکی از آن است که شمس در پایان حیاتش در خوی رحل اقامت افکنده و در همانجا نیز درگذشته است. گروهی دیگر نیز بر این اعتقادند که او در سال ۶۴۵ ه.ق در تبریز چشم از جهان فروبسته است و گور جایش نیز در همین شهر می‌باشد.

بی‌گمان شمس، آینه‌ای است که مولانا نورِ جان خود را در آن نمایان می‌بیند؛ چنانچه به هنگام سرودن غزلی که سخن از صفای جان و روشنی دل پرمهر شمس و یگانگی عارفانهٔ جان شیدای خود با او می‌گوید، به یاد نوری می‌افتد که در کوه طور تابید و موسای پیغمبر چون آن را دید، ندایی شنید که گفت من خدایم، پروردگار جهانیان مولانا این نور را در تن خاکی شمس دیده است و چنین می‌سراید:

بدیدم حسـن را، سرمسـت، می‌گفت　　بلایـم مـن، بـــلایم مـن، بلایـم
جوابش آمد از هر سـو، ز صـد جان　　تُرایـم مـــن، ترایـم مـن، ترایـم
تـو آن نوری که با موسـی همی گفت　　خدایـم مـــن، خدایـم مـــن، خدایـم

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

بگفتم: شمـــــــس تبریزی! کیی تو؟ شـمایم مـــن، شـمایم مـن، شـمایم
(مولوی،۱۳۹۰: غ۱۵۲۶)

## جبر و اختیار از دیدگاه شمس تبریزی و بازتاب آن در مثنوی معنوی

مسئلهٔ جبر وا ختیار، از جمله مباحثی است که از روزگاران قدیم تا به امروز، مورد بحث و جدال فلاسفه، متکلّمین و عرفا بوده و هست؛ به عنوان نمونه، گروهی چون اشاعره، جانب جبر را گرفته. (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۱/ ۱۲۵). معتزله، مکتب اختیار را برگزیده‌اند. (نسفی،۱۳۴۴:۲۴۶). برخلاف نظر اشاعره و معتزله، شیعه معتقد به جبر و اختیار مطلق نیست؛ بلکه با توجّه به این حدیث امام جعفر صادق(ع) که: لاجَبرَ وَ لا تَفویضَ وَ لکِن اَمر بَینَ لاَمرَین (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/ ۱۶۰). راهی میان آن دو را برگزیده است. (ر.ک. ابن بابویه،۱۳۷۹:۲۶).

علاوه بر متکلّمان، عرفای مسلمان نیز هریک در این باب سخن گفته و مسیری را پیموده‌اند؛ به عنوان نمونه، عین‌القضات همدانی، آدمی را صاحب اختیار معرفی کرده است. و ابوالحسن هجویری، بیشتر به جبر گرایش دارد.(هجویری،۱۳۵۸:۵۰۳). و عدّه‌ای نیز همچون عزیزالدّین نسفی، جبر و اختیار را اموری نسبی دانسته‌اند. (ر.ک.نسفی،۱۳۴۱:۲۱۵).

شمس در وهلهٔ نخست، به نقد تفکّرات جبرگرایانه پرداخته و معتقد است که مکتب جبر، با تعالیم الهی، امر و نهی و ارسال پیامبران در تعارض است و می‌گوید:

> این بزرگان همه به جبر فرو رفتند... امّا طریق غیر آن است. لطیفه‌ای هست بیرون جبر خداوند تو را قَدَری می‌خواند، تو خود را جبری چرا می‌خوانی؟ او تو را قادر می‌گوید؛ زیرا مقتضای امر و نهی و وَعد و وعید و ارسال رُسُل، این همه مقتضای قَدَر است. آیتی چند هست در جبر؛ اما اندک است. او سوی بنده می‌آید، زود بنده سوی حق می‌رود (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۴۵).

شمس در جـای دیگر از سخنانش، اعتقاد به جبر را باعث متلوّن شدن نامهٔ اعمال و بازماندن از بسیاری فایده‌ها دانسته است و چنین می‌گوید:

> نامهٔ کردارت متلوّن است. این تلوّن از جبراست. نامهٔ متلوّن منویس. آخر جبر را این طایفه به دانند. اگر تو بدین جبر معامله کنی، از بسیاری فواید بازمانی. چندان نیست که بگویی، برویم بخسبیم، تا خدا چه فرماید (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۹۱).

عـلاوه بر این، شمس معتقد است که تفکّرات جبرگرایانهٔ مطلق، از زمرهٔ حجاب‌های راه سلوک است و عارفانی چون بایزید بسطامی، به علّت تفکرات جبری، از درک تمامی حقایق محروم مانده‌اند.: «اغلب به جبر فرو رفتند، ابایزید و غیره. در سخنانشان پیداست چندان نیست. و مشغول شدن بدان سخن‌ها حجاب است از این روش، که آن چیز دیگر است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۰۳).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شمس در جای دیگر، همین تفکر جبری بایزید را باعث «سبحانی ما اَعْظَم شَأنی»گفتن او دانسته و معتقد است که این مرحله، مرحلهٔ سُکر و مستی است و متابعت حضرت رسول (ص) در حالت سُکر ممکن نیست:

> گفت: ذکر می‌خواهیم، فرمود که ذکری می‌باید که از مذکور بازندارد، و آن ذکر دل باشد. ذکر زبان کم باشد. ابایزید ذکری که به دل بود خواست که یه بر زبان بیاورد چون مست بود،« سبحانی» گفت. متابعت مصطفی به مستی نتوان کردن؛ او از آن سویِ مستی است. به مستی، متابعت هشیار نتوان کردن «سبحانی» جبر است، همه در جبر فرو رفته‌اند (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/ ۹۲).

آن گونه که از سخنان شمس برمی‌آید، او در ظاهر اختیار را بر جبر ترجیح داده است؛ امّا باید دانست که او جبر را به صورت مطلق رد نکرده است؛ بلکه به تقسیم‌بندی انواع جبر پرداخته و جبر مذموم را رد کرده و جبر محمود را پذیرفته است. به عبارت دیگر، او قائل به دو نوع «جبر تحقیقی» و «جبر تقلیدی» است که اوّلی را پسندیده و دومی را امری ناپسند می‌داند: «جبر را این طایفه دانند؟ ایشان چه دانند جبر را؟ آخر جبر را تحقیقی است و تقلیدی است. آخر در تقلید چرا می‌نگری؟ آخر سوی تحقیق چرا نمی‌نگری؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۹۱)

شمس در جای دیگر از سخنانش، به طور ضمنی، به نقد «جبر تقلیدی» پرداخته و معتقد است که سالک باید بتواند از ایمان، اعتقاد و جبر تقلیدی رها شده و از ورای این حجاب‌ها، به درک و شناخت بی‌واسطهٔ خداوند نائل آید (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۹۹).

بنابراین، شمس در بخشی از سخنانش، به نقد تفکّرات جبرگرایانه پرداخته و با عرضهٔ دلایلی، اختیار را ارجحیّت داده است؛ امّا در قسمت دیگری از سخنانش «جبر تحقیقی»را پذیرفته است و «جبرتقلیدی» را رد کرده است؛ یعنی در حقیقت، او هم اختیار را پذیرفته هم جبر تحقیقی و عالمانه را. نکتهٔ دیگر اینکه او در ضمن سخنان پراکنده‌اش، از حالتی ورای جبر صحبت کرده است که البته اختیار مطلق هم نیست. او از لطیفه‌ای بیرون جبر(شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۴۵) و اکثر بزرگان و عارفان آن را در نیافته‌اند؛ چنانکه گوید: «این بزرگان، همه به جبر فرو رفته‌اند، این عارفان امّا طریق غیر آن است، لطیفه‌ای هست بیرون جبر» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۴۵).

که جبر مطلق نیست و اختیار مطلق هم نیست؛ زیرا شمس، جبر تحقیقی را پذیرفته است؛ بنابراین، می‌توان گفت که منظور شمس از «لطیفهٔ بیرون از جبر» همان جمع بین جبر و اختیار است. بعدها شاهد آن هستیم که این عقیدهٔ شمس، در آثار مولوی نیز جلوه‌گر شده و او نیز همانند پیر و مراد خود، معتقد به حالتی ما بین جبر و تفویض مطلق شده است (همایی، ۱۳۹۶: ۱/ ۷۷).

از این سخنان شمس این مفهوم استنباط می‌شود که شمس نظر موافقی درباره جبر و تفکر عارفان جبرگرا نداشته است، بلکه از آنها انتقاد کرده و جبر را باعث حرمین و حجاب راه ایشان دانسته است. مولوی نیز در مثنوی توجه ویژه‌ای به بحث جبر و اختیار کرده است.

سنجیدن معیار و الگوهای متکلمین در بحث‌های جبر، اختیار و یا کسب با گفته‌ها و اشعار عرفایی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

چون مولانا، کاری دشوار و پیچیده است عارفی که چنان سرمستِ معرفت الهی‌ست که تمام کثرت‌های دنیوی را تبلور وحدت آن خالق یگانه می‌داند. مولوی در مثنوی، با نگاه عارفانه خود دو نوع جبر را باور دارد؛ جبر عامه و جبر خاصگان. به این معنی که سالک در آغاز و اثنا سیر و سلوک تا به مقام فی‌الله و معیت حق که آخرین مقام وصول سالک است نرسیده باشد، حالت اختیار در خود احساس می‌کند؛ اما چون به آن مقام رسید تعینات او در هستی مطلق فانی و مستهلک گردید، دیگر از خود هیچ اختیاری ندارد؛ بلکه وجود او عین وجود حق و فانی در جبر مطلق است، قطره‌ای است که به دریا پیوسته؛ وجود او جنبش و آرامش او هر عملی که از او صادر می‌شود تابع دریاست. از این جهت که جهت که مولوی جبر عامه را با جبر خاصگان فرق می‌گذارد و می‌گوید جبر خاصگان مقام معیت با حق است نه جبر عوام که ناشی از نفس اماره بشری است.

مولانا این مسأله را در شصت و پنج مورد از مثنوی مطرح ساخته و گاه جبر و گاهی اختیار را ترجیح داده است، ... اما حقیقت آن است که مولانا عقیدهٔ جبریه را به معنی سلب اختیار به طور مطلق نمی‌پسندد و از نظر فلسفی، آن را باطل می‌داند. در دو جا از مثنوی، که مسألهٔ جبر و اختیار و خلق اعمال به تفصییل مطرح شده است، مولانا اختیار را ترجیح می‌دهد (فروزانفر، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۶۵).

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مسألهٔ جبر و اختیار را به مقتضای حکایات و مطالب موجود در شش دفتر مثنوی، خاصه در دفتر اول و پنجم مطرح ساخته است. این اندیشمند بزرگ، به موضوع جبر و اختیار در چند محور اصلی و پیرامون مباحثی همچون قضا و قدر، ارادهٔ خلق در برابر حق، نفی افعال، لزوم تلاش و جهد، جبر محمود و جبر مذموم، قدرت مطلقهٔ الهی و تسلیم مشیت و قضای الهی بودن، پرداخته است. مولانا در این جریان به اثبات اختیار متمایل است، لیکن خود نیز در نوسان و ارتعاش فرو مانده و در جزر و مد جبر و اختیار گرفتار آمده است. به گونه‌ای که در ذکر آیهٔ کریمهٔ «وَ ما رَمَیتَ اِذ رَمَیت وَلکنَّ الله رَمی» یک جا آن را متضمن این نکته می‌داند که تمام وجود خود را نباید محدود به جسم پنداشت و بدین بهانه نباید از حول و قوهٔ حق که مدبّر جسم و تمام کاینات عالم است غافل ماند.

مولانا جلال‌الدین، همه چیز را مقهور قضای الهی تصویر می‌کند و چون تمامی امور در ید قدرت مطلقهٔ الهی است و به مشیّت یکتای بی همتا رقم می‌خورد، جنگ و جدال را بی‌معنا می‌پندارد، چراکه هرچه هست از پیمایش سنجیدهٔ پروردگار مایه گرفته است. مولانا اشعری می‌اندیشد و همانند اشعریان معتقد به استطاعت بنده همزمان با اجرای فعل است؛ یعنی بر این عقیده است که استطاعت انجام کار را حق همزمان با لحظهٔ انجام دادن فعل در انسان می‌آفریند. لیکن در این شیوهٔ بیان مولانا بر اساس عقیدهٔ اشعریان عملاً به جبر می‌گراید و قدرتِ انسان را چیزی جز متعلق به قضای الهی برنمی‌شمرد؛ در واقع وی بر این نکته تأکید می‌ورزد که استطاعتی که ما بر کارها داریم ملازمِ قضای خداوندی است.

بدین ترتیب، مولوی در مثنوی از یک دیدگاه به جبر و تفکر جبرگرایانه تاخته است. کلاً از دو منظر مبحث درنگریسته است. یکی از منظر کلامی، و دیگر، از منظر عرفانی و صوفیانه. مولانا از منظر کلامی، براهینی سخته و پرداخته در اثبات اختیار آدمی آورده است و آن را با تمثیلاتی دلنشین همراه کرده است، چندان که هر ذوق سلیمی را به اقناع و اطمینان می‌رساند. لیکن در منظر صوفیانه مولانا از جبر دفاع می‌کند؛ اما کدام جبر؟ جبر مصطلح مشهور؟ خیر (زمانی،۳۸۲:۱۳۸۶).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

این عارف بزرگ، اختیار بشر را در عرصه هستی در برابر قضا و قدر الهی ناچیز می‌داند:

خود چه باشد پیش تو نور مستقر　　کر و فر اختیار بوالبشر
(مولوی،۱۳۸۲: ۵/ ب۱۸۵۲)

چون قضا بیرون کند از چرخ سر　　عاقلان گردند جمله کور و کر
(مولوی، ۱۳۸۲: ۳/ ب ۴۶۹)

ریشخند سبلت خود می‌کند　　با قضا هر که قراری می‌دهد
(مولوی، ۱۳۸۲: ۶/ ب ۹۰۶)

چنانکه گفته شد در خیلی از مواردی که مولانا از جبر صحبت می‌حت اراده الهی می‌داند؛ انسان را در امور دنیای خود مجبور و بی‌اختیار تصور نمی‌کند این عارف بزرگ در تفسیر و تأویل: «جف القلم بما هو کائن» خشک شد قلم به آنچه در لوح محفوظ ثبت شده و تغییرپذیر نیست. (فروزانفر،۱۳۸۷:۱۴۹) برداشتی دیگر دارد. او این روایت را موافق اختیار انسان تأویل می‌کند:

همچنین تأویل قد جف القلم　　بهر تحریض است بر شغل اهم
پس قلم بنوشت که هر کار را　　لایق آنست تأثیر و جزا
کژ روی، جف القلم کژ آیدت　　راستی، آری سعادت زایدت
ظلم آری مدبری جفالقلم　　عدل آری، بر خوری جف القلم
(مولوی، ۱۳۸۲: ۵/ ب۳۱۳۱-۳۱۳۴)

مولانا در دفتر پنجم مثنوی، اعتقاد به اختیار انسان و رد جبرگرایی را در حکایتی زیبا ذکر می‌کند:

آن یکی می‌رفت بالای درخت　　می‌فشاند آن میوده را دزدانه سخت
صاحب باغ آمد و گفت ای دنی　　از خدا شرمیت کو؟ چه می‌کنی؟
گفت از باغ خدا بنده خدا　　گر خورد خرما که حق کردش عطا
عامیانه چه ملامت می‌کنی　　بخل بر خوان خداوند غنی؟
پس ببیستش سخت آن دم بر درخت　　می‌زد او بر پشت و ساقش چوب سخت
گفت آخر از خدا شرمی بدار　　می‌کشی این بی‌گنه را زار زار
گفت از چوب خدا این بنده‌اش　　می‌زند بر پشت دیگر بنده خوش
چ.ب حق و پشت و پهلو آن او　　من غلام و آلت و فرمان او
گفت توبه کردم از جبر ای عیار　　اختیارست اختیارست اختیار
(مولوی،۱۳۸۲: ۵/ ب ۳۰۷۷-۳۰۸۶)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

در ادامه ضمن تاکید بر مختار بودن انسان، بی‌خودی و فنا در عشق حق تعالی را باعث بی‌اختیاری نه به معنای سلب تکلیف و مسوولیت؛ بلکه به معنای بی‌خودی و مستی در عشق حق می‌داند:

چـون نـه ای رنجــور، سـر را برمبند　　اختیــارت هسـت بـر سـبلت مخنـد
جهـد کـن کـر جـام حـق یابـی نوی　　بی‌خــود و بی‌اختـــیار آنگــه شــوی
(مولوی، ۱۳۸۲: ۵/ ب۳۱۰۴-۳۱۰۵)

شمس منطق جبرگرایان را مخالف «امر و نهی و وعد و وعید و ارسال رُسُل می‌داند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۴۵). مولوی نیز در مثنوی خود با آوردن دلایلی مشابه شمس، به رد تفکرات جبریان برخاسته است. علت‌هایی را که مولوی در رد جبریان کرده است
می‌توان در نُه دسته طبقه‌بندی کرد:

ـ امر و نهی
ـ تعلیم و تربیت،
ـ کشش به سوی خوبی و بدی
ـ اجرای قوانین
ـ امر و نهی الهی
ـ توبه
ـ انتخاب و اختیار
ـ درمان
ـ تکلیف و تشویق و تنبیه (فاضلی،۲۲:۱۳۸۶).

باری جلال‌الدین رومی می‌کوشد تا در عین نمود پر رنگ قضا و قدر الهی، آدمی را مختار نشان دهد. آنچنانکه معتقد است هرکس جبر و اعتقاد به جبر را سپر زشتی و پلیدی و انحراف خویشتن کند، گوئیا با شیطان قرین گشته است؛ زیرا نخستین گونهٔ این توجیه از جانب ابلیس صورت گرفت، آنگاه که خطاب به پروردگار گفت: «اَغوَیتَنی ربِّ بِما» سپس بر این مهم تأکید می‌ورزد که منظور از مختار بودن انسان در برابر حکم الهی، تفویض تمامی امور بدو نیست، چنانچه برخی از متکلمین این گونه پنداشته‌اند در نظر او ارادهٔ خداوند از جهان تبعید نشده است؛ انسان را نیز به خود وانهاده‌اند؛ بلکه اختیار آدمی، مخلوق اختیار الهی است و در طول اختیار خداوند قرار می‌گیرد.

به بیان دیگر خداوند اراده کرده است که انسان بتواند با ارادهٔ خویش اعمالی را انجام دهد و جهت آنها را خود تعیین کند، موجودیت افعال در حقیقت به فاعل حقیقی آن یعنی خداوند برمی‌گردد؛ ولی انسان با ارادهٔ خویش، فعلی خاص را وجوب می‌بخشد و ظرف زمانی و مکانی و جهت آن را نیز تعیین می‌کند. (نصراصفهانی،۳۷:۱۳۷۷).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## نتیجه‌گیری

مباحث کلامی در ادبیات فارسی، انعکاس وسیعی داشته است. در این مقاله یکی از مهم‌ترین نظریات کلامی یعنی جبر و اختیار مورد بررسی قرار گرفته است. مولانا و شمس با تجربه و نگاه عمیق عرفانی، تمام هستی و کائنات را مسخر جباریت خداوند می‌دانند. به گونه‌ای که حتی برگ درختی نیز بی‌اذن الهی از شاخه جدا نخواهد شد. این عارفان بزرگ در کنار این نگاه کلی خود به جهان هستی، انسان را مختار می‌داند.

می‌توان گفت که شمس تبریزی در میان سخنان پراکنده‌اش مطالبی چند در باب جبر و اختیار بیان کرده است که بسیاری از این مفاهیم در مثنوی مولوی منعکس شده‌اند. برای نمونه، شمس در میان سخنانش با صراحت جبر مطلق را رد کرده و با بیان دلایلی، مانند امر و نهی و وعد و وعید الهی، به نقد تفکر جبرگرایانهٔ برخی عرفا و بزرگان پرداخته است.

مولوی نیز در بسیاری از سخنانش در مثنوی، به نقد تفکر جبرگرایانه پرداخته و با ذکر دلایلی، که تعدادی از آنها مشابه برهان‌های شمس است، مکتب اختیار را بر جبر ترجیح نهاده است، مولوی مانند شمس بر این باور است که فهم و درک قِدَم یا حدوثِ عالَم برای بشر امکان پذیر نیست و بهتر است آدمی خویشتن را در این مبحث نیندازد.

## پی‌نوشت

۱. detrminism

۲. فرقه‌ای معتبر بودند در اسلام در اواخر عصر بنی‌امیه ظهور کردند و تا چند قرن در تمدن تأثیر داشتند اینان برای اثبات عقاید و افکار خود از قبیل توحید، نفی جسمیت خدا، عدم امکان رویت خدا، عدل و اختیار و غیره از فلسفه استفاده می‌کردند به مباحث عقلی و منطقی متوسل می‌شدند موسس این فرقه واصل بن عطار از شاگردان حسن بصری است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

## منابع

ـ ابن‌بابویه قمی،ابوجعفرمحمدبن‌علی، (۱۳۷۹)، اعتقادات، ترجمه سیدمحمدالحسنی، چاپ سوم، تهران: کتابخانه شمس.
ـ جعفری تبریزی، تقی، (۱۳۴۷)، جبر و اختیار، قم: دار التبلیغ اسلامی.
ـ خمینی، روح الله، (۱۳۶۲)، طلب و اراده، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
ـ دین لوئیس، فرانکلین، (۱۳۷۶)، مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران: نامک.
ـ زرّین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۲)، ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، تهران: ا نتشارات امیر کبیر.
ـ زمانی،کریم،(۱۳۸۶)، میناگر عشق، شرح موضوعی مثنوی معنوی، تهران: نشر نی.
ـ سجادی، جعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ دهم، تهران: انتشارات طهوری.
ـ شمس تبریزی، محمدبن علی، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی؛ چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
ـ شهرستانی،محمدابن‌عبدالکریم، (۱۳۶۲)، توضیح الملل، ترجمه مصطفی خالقدادهاشمی، به تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، تهران: انتشارات اقبال.
ـ فروزانفر،بدیع‌الزمان، (۱۳۸۷)، احادیث و قصص مثنوی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
ـ فاضلی، قادر، (۱۳۸۶)،جبر و اختیار در مثنوی، تهران: انتشارات فضیلت علم.
ـ کاشانی، عزالدین محمد، (۱۳۸۱)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، چاپ ششم، تهران: موسسهٔ نشر هما.
ـ کلینی،محمدبن یعقوب، (۱۳۶۵)، اصول کافی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
ـ مولانا، جلال‌الدین، (۱۳۹۰)، کلیات دیوان شمس، چاپ پنجم، تهران: انتشارات شهرزاد.
ـ ــــــــــــــ، (۱۳۸۲)، شرح مثنوی شریف، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
ـ نژاد سلیم، رحیم، (۱۳۶۴)، حدود آزادی انسان ازدیدگاه مولوی (جبر و اختیار)، چاپ اول، تهران: طهوری.
ـ نسفی، عزیزالدین، (۱۳۴۴)، کشف‌الحقایق، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
ـ ــــــــــــــ، (۱۳۴۱)، انسان الکامل، به تصحیح ماریژان موله، تهران: انشتیتوی ایران و فرانسه.
ـ نصراصفهانی، محمدرضا، (۱۳۷۷)، سیمای انسان در اشعار مولانا، اصفهان: هشت بهشت.
ـ هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۵۸)، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، تهران: انتشارات طهوری.
ـ همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۹)، مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید؟)، چاپ هفتم، تهران: موسسه نشر هما.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

# نگاهی به مسئله «متابعت» در *مقالات* شمس تبریزی

حسین حسن‌رضائی[1]


## چکیده

نام و یاد شمس و مولانا، چنان لازم و ملزوم یکدیگر شده که خواه ناخواه ذکر یکی، نام و یاد دیگری را به خاطر می‌آورد. این دو عارف کامل، چنان شیفته و مجذوب هم می‌شوند، که نام و افسانه‌شان حتی از عشاق نامدار هم بیشتر بر زبان‌ها جاری می‌شود. در این داستان، گویی شمس نقش پررنگ‌تری دارد؛ زیرا اوست که با اعمال و اقوال نامتعارف خود آتش در هستی مولانا می‌زند و وی را شوریده و شیدا می‌کند.

مقالهٔ حاضر به بررسی موضوع «متابعت» و دلایل تکرار آن در *مقالات* شمس پرداخته است. شمس در جاهای مختلف *مقالات* به تعریف «متابعت» می‌پردازد، خود را متابع پیامبر معرفی می‌کند و بر افراد یا جریان‌هایی که در متابعت پیامبر نبوده‌اند، انتقادات تندی وارد می‌کند. شمس در حالی این انتقادات را بر این افراد و عارفان وارد می‌کند که در جاهای دیگر *مقالات*، به دفاع از آنها برخاسته است.

مقالهٔ حاضر با روش توصیفی و تحلیلی به بررسی دلایل تکرار اظهار متابعت شمس در *مقالات* می‌پردازد و در پایان، نتیجه می‌گیرد که این اظهار متابعت، به صورت ناخودآگاه و غیرمستقیم، اهدافی چون دفع تهمتِ الحاد و تکفیر داشته است.


**واژگان کلیدی:** شمس تبریزی، *مقالات*، متابعت، الحاد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

۱. استادیار گروه ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران

## مقدمه

نام و یاد شمس و مولانا چنان با هم در آمیخته و پیوند خورده است که به راستی «هر کس بخواهد از شمس بگوید، خواه ناخواه باید از مولانا یاد کند و هرکس بخواهد مولانا را بشناسد ... باید به سراغ شمس رود» (مشتاق‌مهر، ۱۳۹۵: ۳۲). «هر جا که بویی از شمس به مشام می‌رسد سخنان مولوی، عشق صرف و شور محض می‌شود» (پروین دخت مشهور،۱۳۷۸: ۹۰). تأثیر شمس و مولانا بر یکدیگر آنچنان است که به گفتهٔ موحد «وقتی شمس به سخن در می‌آید خیال می‌کنی که مولانا شعر می‌سراید» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸). تأثیر شمس نه تنها بر مولوی یا زمانه خود، بلکه در اعصار بعد و حتی در دوره معاصر نیز تداوم داشته است، چنان‌که اوشو ـ عارف معروف و معاصر هندی ـ که تأثیر زیادی از اندیشه‌های شمس گرفته، مدعی است که «روح شمس با او ـ از پس این همه سال، آن هم در یک پمپ بنزین در آمریکا ـ سخن گفته است» (علی‌رضا قزوه، ۱۳۸۶: ۱۷۷).

> ورود شمس به قونیه و ملاقاتش با مولانا طوفانی را در محیط آرام این شهر و به ویژه در حلقه ارادتمندان خاندان مولانا برانگیخت. مولانا فرزند سلطان‌العلماست، سجاده‌نشین باوقاری است، شاگردان و مریدان دارد، جامه فقیهانه می‌پوشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲).

تا پیش از دیدار شمس، مولانا از علما، فقها و اهل قیل و قال مدرسه بود ... با دیدار شمس مولانا لباس عوض کرد، درس و وعظ را یک سو نهاد و اهل وجد، سماع و شاعری شد (ریاحی، ۱۳۸۸: ۲۶). این تأثیر شمس بر مولانا چنان عمیق و گسترده بوده که به گفتهٔ سلطان ولد مریدان مولوی، شمس را ساحر و افسونگر می‌دانسته‌اند: ساحر است این؟ مگر به سحر و فسون / کرد بر خویش شیخ را مفتون (موحد، ۱۳۹۳: ۱۵۶).

آن‌گونه که رساله سپهسالار می‌گوید مولوی پیش از پیوستن به شمس هرگز سماع نکرده بود. شمس او را بر آن داشت و فرمود: «به سماع درآ که آنچه می‌طلبی در سماع زیاده خواهد شدن» و مولانا فرمان پیر را کار بست و «تا آخر عمر بدان سیاق عمل کردند و آن را طریق و آیین ساختند» (رساله سپهسالار: ۳۲ به نقل از موحد، همان: ۱۹۰). بر خلاف مولانا که تا زمان دیدار با شمس، اهل وجد و سماع نبود، اما شمس «از کودکی سماع صوفیان را تجربه کرده بود» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۷۷). شمس که خود از مجذوبان و شوریدگان بود، مولوی را نیز شوریده می‌سازد.[۱]

یکی از مضامین یا مسائلی که در مقالات شمس چندین بار تکرار شده، مسئله «متابعت» است. شمس در چندین جای از مقالات متابعت از پیامبر را اصلی مهم و اساسی در طریقت می‌داند و حتی گاهی پیامبر را بر خدا برتری می‌نهد. این ارادت شمس به پیامبر را در جاهای مختلف مقالات می‌توان مشاهده کرد. موضوعی که مقاله حاضر به آن پرداخته، این است که چرا شمس موضوع متابعت را در مقالات، این همه تکرار کرده است؟ آیا این تکرار تنها نشانهٔ ارادت شمس به پیامبر است یا وی غیر مستقیم و ناخودآگاه، از این تکرار اهداف دیگری نیز دارد؟ از سوی دیگر همان‌طور که می‌دانیم مولوی قبل از آشنایی با شمس فقیه و واعظی سر به راه بود و بعد از آشنایی با شمس انقلابی در وی پدید می‌آید که موجب اعتراض و

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

انتقاد بسیاری از مریدان و یاران بر وی می‌شود، بنابراین شمسی که مولانا را آشفته و حیران کرده است، چگونه در مقالات دم از متابعت می‌زند؟ مقاله در ادامه در پی پاسخ به سؤالات بالا خواهد بود.

در مورد شمس تبریزی و رابطه‌اش با مولانا مطالب فراوانی نوشته شده است، اما در مورد موضوع متابعت در مقالات شمس، مخصوصاً از دیدگاهی که مقاله حاضر به آن نگرسته، مقاله یا مطلبی یافت نشد. از مهم‌ترین منابع در مورد شمس می‌توان به کتاب *شمس تبریزی* از محمدعلی موحد اشاره کرد که نویسنده در آن، مهم‌ترین مسائل زندگی و اندیشه شمس و ارتباط وی با مولانا را، با استفاده از منابع معتبر بررسی و تحلیل کرده است. وی در چندین صفحه (صفحات ۱۲۴ – ۱۳۱) به بررسی متابعت در *مقالات* شمس پرداخته است. آقای سالاری‌نسب نیز در کتاب *شمس تبریز* به بررسی منظومه حکمی و هنری شمس پرداخته و در حدود ده صفحه (صص: ۱۸۸–۱۷۸) بحث متابعت را با ذکر مثال در *مقالات شمس* نشان داده است. آن‌ماری شیمل در کتاب *شکوه شمس* مطالب مفیدی در مورد رابطه شمس و مولانا بیان کرده است. ناصرالدین صاحب‌الزمانی در کتاب *خط سوم* به نقل از منابع معتبر هم چون *رساله سپهسالار* و *مناقب‌العارفین* افلاکی سعی کرده تا سیمای شمس و زوایای سلوک و شخصیت وی را آشکارتر سازد. آقای حسین مختاری نیز در کتاب *مشهورتر از خورشید* به بررسی احوال و اندیشه‌های شمس تبریزی پرداخته است. اگرچه وی در تألیف کتاب خود بیشتر متاثر از نویسندگان دیگر چون استاد موحد بوده و نکته‌های چندان تازه‌ای بیان نکرده‌اند. آقای پرویز عباسی داکانی نیز در کتاب *شمس من و خدای من*، سعی کرده با تقسیم کتاب به دو بخش پیش از شمس و پس از شمس به بررسی رابطه و احوالات شمس و مولوی بپردازد، ولی در مورد متابعت مطلبی ذکر نکرده است.

برخی از مهم‌ترین مقالات هم که مطلب مرتبطی با موضوع مقاله حاضر دارند؛ عبارتند از «قلمرو و جایگاه عقل و عقل‌گرایان در *مقالات* شمس» از دکتر مهدی محبتی، که در آن برخورد شمس با مهم‌ترین افراد و جریان‌های خردگرای قبل از خود و هم عصر خود را بررسی کرده است. بهمن نزهت در مقاله «کیمیاگری‌های شمس»، به تحلیل اسلوب بیان و ساختار تجارب عرفانی شمس پرداخته است. داوود پورمظفری در مقالهٔ «نگرش آیرونیک شمس تبریزی به گفتمان‌ها و نهادهای جامعه عصر خود»، نگرش و لحن طنز و آیرونیک‌آمیز شمس را در *مقالات* بررسی کرده است. مقالات دیگر هم به صورت پراکنده مطالب مرتبط با موضوع مقاله داشته‌اند، که در متن مقاله و فهرست منابع به آنها اشاره شده است.

## مسئله «متابعت» در *مقالات* شمس

با توجه به آمار، هفتاد مورد سنت‌گریزی و بیست و چهار مورد سنت‌گرایی، برخی محققان نتیجه گرفته‌اند که شمس فرد یا شیخ سنت‌گریزی بوده است و «این مسئله ناشی از روحیه قلندرمنشی شمس است» (فاطمی، ۱۳۷۸: ۷۰۶)، اما با وجود این سنت‌گریزی و طوفانی که وی در مولانا ایجاد نمود و او را از «سجاده‌نشین باوقار» به «بازیچهٔ کودکان کوی» تبدیل کرد، شمس در *مقالات*، مکرر از متابعت پیامبر سخن می‌گوید و دیگر بزرگان تصوف را به‌خاطر «در متابعت نبودن» نقد و نکوهش می‌کند.

متابعت در فلسفهٔ شمس چنان اهمیتی دارد که موحد چندین صفحه از کتاب شمس‌تبریزی را به این موضوع اختصاص داده است. به نظر موحد:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

بحث متابعت و مستی دو مسئله اصلی در عرفان شمس است. متابعت (پیروی) یک کلمهٔ برگرفته از قرآن است و مشتقات آن شاید در دویست جا از قرآن آمده است: اگر خدا را دوست دارید از من متابعت کنید تا خدا هم شما را دوست دارد (آل عمران/ ۳۱). اساساً متابعت پایهٔ تعالیم دین و تصوف است. در آن یکی بر متابعت از نبی و در این دیگر بر متابعت از ولی تأکید می‌شود (موحد، ۱۳۹۳: ۱۲۵–۱۲۴).

برخی نیز متابعت را در کنار «نیاز» و «زهد» یکی از عناصر سلوک شمس معرفی می‌کنند؛

زیرا طبق تعالیم شمس پیامبران اولویات راه را عرضه کرده و عوامل تباهی انسان را نشان داده‌اند. بنابراین راه رو باید از این حداقل‌ها پا بیرون نگذارد. این متابعت ضامنی است که دو مقام بعدی سلوک شمس، یعنی زندگی در لحظه حال و شادی را کنترل می‌کند (سالاری‌نسب، ۱۳۹۷: ۲۰).

خود شمس در تعریف متابعت می‌گوید:

احوال عاشق را هم عاشق داند، خاصه چنین عاشقان را که در متابعت می‌روند. اگر متابعت را نشان دهم نومیدی آید بزرگان را نیز. متابعت آنست که از امر ننالد، و اگر بنالد ترک متابعت نگوید، چنانکه فرمود رسول: شَیَّبَتنی سوره هود... سامان شیبتنی گفتن نیست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۱۹).

شمس در جای دیگر، به دنبال انتقاد بر بایزید به سبب سبحانی گفتن او، منظور خود از متابعت را بیان می‌دارد «متابعت محمد آنست که او به معراج رفت، تو هم بر روی در پی او» (همان، ۶۴۵). بنابراین «متابعت راستین محمد(ص) این را هم طلب می‌کند که خود را مانندای حق‌سازی و به صفات خداوندی تشبه جویی. الله اکبر که می‌گویی بکوشی که اگر خدا بزرگ است تو هم بزرگ باشی» (همان، ۶۴۷ و ۶۴۸) (موحد، ۱۳۹۳: ۱۲۲).

ایرادی که شمس بر سبحانی گفتن بایزید وارد می‌کند این است که آن را مربوط به «عالم مستی» و ناشی از مستی می‌داند. وی محمد(ص) را «نمونه کامل هشیاری پس از مستی» می‌داند و متابعت او را نیز «در رسیدن به این هشیاری» می‌بیند. به همین سبب «سبحانی گفتن بایزید و اناالحق گفتن حلاج را نشان ضعف آنان می‌داند که هنوز به هشیاری پس از مستی نرسیده‌اند» (موحد، ۱۳۹۳: ۱۲۷–۱۲۶). از این رو در انتقاد بر بایزید و سبحانی گفتن او می‌گوید:

سلطان‌العارفین چگونه گویم؟ امیر نیز نیست؟ کو متابعت محمد علیه‌السلام؟ کجاست متابعت در صورت و در معنی؟ یعنی (آنکه) همان نوری و روشنایی که دیدهٔ محمد نورِ دیدهٔ او شود دیدهٔ او و (محمد) دیدهٔ او شود، موصوف شود به جمله صفات او (موحد، ۱۳۹۳: ۱۲۷).

به نظر شمس، سخنان حلاج و بایزید مانند «سبحانی و اناالحق» گفتن حتی بوی «انانیت» می‌دهد

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

(موحد، ۱۳۹۳: ۱۲۸). در نظر شمس، افرادی چون بایزید، مستانی هستند که به درجه هشیاری پس از مستی نرسیده‌اند، بنابراین شایسته شیخی و رهبری نیز نیستند: «(آن کس که) غرق است در نور خدا، و مست است در لذت حق، رهبری را نشاید. زیرا مست است، دیگری را چون هشیار کند؟ ورای این مستی هشیاریی است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۷).

## دلایل اظهار متابعت مکرر در *مقالات* شمس

اما در مورد این که چرا شمس این همه سخن از متابعت می‌گوید و خود را مرید و دوستدار پیامبر نشان می‌دهد، دلایل زیر را می‌توان اقامه کرد: ارادت قلبی به پیامبر و او را نمونه ولیِ کامل دانستن؛ اسماعیلی بودن اجداد شمس تبریزی؛ دفاع شمس از عارفان و شخصیت‌های متهم به الحاد؛ برخی اعمال و سخنان نامتعارف و برخلاف شریعت و آداب تصوف شمس.

## ارادت قلبی شمس به پیامبر

شمس در جاهای مختلف *مقالات*، پیامبر را نمونهٔ ولی کامل می‌داند که به هشیاری پس از مستی رسیده است و تنها اوست که شایستهٔ پیروی است. وی در مقایسه پیامبر با امثال بایزید و حلاج نتیجه می‌گیرد که آنها در همان مستی محبت مانده‌اند، ولی پیامبر از مستی عبور کرده و به مرتبهٔ هشیاری پس از محبت رسیده است، بنابراین تنها پیامبر شایسته رهبری و تقلید است (موحد، ۱۳۹۳: ۱۲۷–۱۲۶).

ارادت شمس نسبت به پیامبر چنان است که گاه حتی پیامبر را بالاتر از خدا می‌نهد آنجا که می‌گوید: «من قرآن را بدان تعظیم نمی‌کنم که خدا گفت، بدان تعظیم می‌کنم که از دهان مصطفی صلی‌اللّه علیه و سلم بیرون آمد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۹۱). در جای دیگر، حتی شخص پیغمبر را بر قرآن که کلام مکتوب است برتری می‌نهد: «مراد از این کتاب الله، مصحف نیست، آن مردی است که راهبر است، کتاب الله اوست، آیت اوست، سوره اوست، در آن آیت آیت‌هاست» (همان، ۱۸). این متابعت شمس از پیامبر تا بدانجاست که می‌گوید: «ما محمد نیانیم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۵۷) و علاوه بر این، حضرت محمد را بر سایر پیامبران همچون عیسی، موسی و نوح برتری می‌نهد (همان، ۹۸).

با اینکه شمس در سخن بزرگان تصوف و عرفان مانند بایزید، حلاج و... اعتراض کرده، اما به خاطر ارادتی که به پیامبر داشته، به وی اعتراضی ننموده است: «خود در سخن آن بزرگان اعتراض کردم، در سخن مصطفی صلوات الله علیه اعتراض نکردم» (همان، ۳۴۳) یا «و اگرنه سخن سقراط و بقراط و اخوان‌الصفا و یونانیان، در حضور محمد و آل محمد و فرزندان جان و دل محمد، نه فرزندان آب و گل، که گوید؟ و خدا هم حاضر» (همان، ۸۴). در نهایت، ارادت شمس به پیامبر تا بدان حد است که به گفتهٔ گلپینارلی در نظر شمس، «حتی مهم‌ترین آثار کلاسیک صوفیه، از یک حدیث نبوی کم‌ارزش‌تر است» (شیمل، ۱۳۶۷: ۳۸).

## اسماعیلی بودن اجداد شمس تبریزی

اجداد شمس آن‌گونه که در تذکره‌ها نوشته‌اند، از اسماعیلیان بوده‌اند و جلال‌الدین خاوند، پدر شمس،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

صفت «نومسلمان» را به دنبال اسم خود داشته است. اسماعیلیه ـ که در قرن هفتم آنان را ملحد به حساب می‌آوردند ـ چندان خوش‌نام نبودند؛ زیرا «اسماعیلیان نیز در مناطق کوهستانی قلعه‌های خود را داشتند و هرچند گاه یکبار به شهرهایی مانند قزوین و ری که نزدیک‌تر بودند حمله می‌بردند» (موحد، ۱۳۹۳: ۲۳-۲۲)، بنابراین سخن گفتن شمس از متابعت می‌تواند دلیلی بر تأکید وی بر مسلمان بودن خود و پدرش و دفع تهمت الحاد باشد. آن‌گونه که دولتشاه در *تذکرة‌الشعرا* می‌گوید:

> پدر شمس، خاوند جلال‌الدین بود که از نژاد کیا بزرگ امید است که داعی اسماعیلیان بوده و خاوند جلال‌الدین از کیش آبا و اجداد تبرّا نمود و دفترها و رسائل ملاحده بسوخت و شعار اسلام در قلاع ملاحده ظاهر ساخت و شیخ شمس‌الدین را به خواندن علم و ادب نهانی به تبریز فرستاد و او مدتی در تبریز به علم و ادب مشغول بوده است برخی نیز بر آنند که ظاهرا این قصه {اسماعیلی بودن خاندان شمس} ساخته شده تا جنبه اسرار آمیزی را که در طرز رفتار و کردار شمس بوده توجیه کند (عباسی داکانی، ۱۳۸۷: ۱۴۳).[۲]

## دفاع شمس از عارفان و شخصیت‌های متهم به الحاد

دیگر از مواردی که موجب می‌شود تا شمس در *مقالات*، مکرر خود را اهل متابعت نشان دهد، دفاع‌هایی است که وی از برخی عارفان و افراد متهم به الحاد عصر خود یا دوران قبل از خود انجام می‌دهد؛ از جملهٔ این شخصیت‌های هم عصر وی می‌توان به شهاب‌الدین سهروردی، ابن‌عربی، و شهاب هریوه اشاره کرد و از عارفان قدیم نیز می‌توان بایزید و حلاج را نام برد. با اینکه شمس به این شخصیت‌ها انتقاداتی وارد می‌کند، اما از آنان در برابر اتهام تکفیر و الحاد دفاع می‌کند.

## عارفان و شخصیت‌های هم عصر شمس

از جمله شخصیت‌های هم عصر شمس، شهاب هریوه است که اگر چه شمس گاهی او را در *مقالات* نقد کرده، اما در برابر اهل شریعت و اهل ظاهر که وی را کافر می‌خوانند، اعتراض می‌کند و آنها را سگ می‌نامد: «آن شهاب را کافر می‌گفتند ـ آن سگان ـ گفتم حاشا، شهاب کافر چون باشد؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۷۵). این شهاب هریوه به معجزه و قیامت اعتقادی نداشت و منکر این دو بود و علاوه بر این «انبیا را نیز از زمرهٔ حکما می‌شمرد که خبر و صلاح انسان‌ها را می‌خواستند و متاسف بود که آنان به جای تفکر در حقایق اشیا با جماعت عوام درگیر شده و وقت خود را در کشاکش با آنان به هدر داده‌اند» (موحد، ۱۳۹۳: ۸۹).

شمس از ماجرای ابن‌عربی نیز با خبر بود. او با ابن‌عربی «رفیق و هم‌نفس» بوده (همان، ۱۳۶) و ابن‌عربی هم وی را غالبا «فرزند» و گاهی«برادر» خطاب می‌کرده است (همان، ۱۰۷). اهل شریعت و فقها برای ابن‌عربی که در وصف معشوق خود «نظام»، دختر مکین‌الدین اصفهانی، از سرآمدان علم حدیث عصر، غزلیاتی سروده بود و نام آن را «ترجمان الاشوق» نهاده بود، پاپوش تکفیر و الحاد دوخته بودند. ابن‌عربی حتی در سال ۶۰۱ به همین سبب و به دلیل مخالفت علما چندی در زندان به سر برد. در شهر حلب بود که وی به وسیله شاگردانش از پاپوشی که فقهای شهر برای وی با تمسک به غزلیات

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

عاشقانه‌اش ساخته بودند، آگاه شده و بر آن می‌شود تا با نوشتن شرح عرفانی بر آن غزلیات خود را از مهلکه نجات دهد (موحد، ۱۳۹۳: ۱۰۹–۱۰۸). به سبب همین ماجرا و به خاطر آنکه جمعی از علما ابن‌عربی را در همان دوره حیات تکفیر کرده بودند و نیز به خاطر «بی‌پروائی‌ها و سخنان تند و بی‌پردهٔ او در باب وحدت وجود ...نیز دست‌آویز آن مخالفت‌ها بود».

شمس تبریزی گویی با انتقاد از ابن‌عربی و این که او اهل متابعت نیست، به نوعی خود را از آن اتهامات و تهمت‌ها پاک و به دور می‌بیند: «ابن‌عربی به گفتهٔ شمس ظاهر شرع را حفظ می‌کرد ... و خود را «بندهٔ اهل شرع» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۴) می‌خواند، اما این همه از دیدهٔ شمس، ظاهر حال بود و او به‌راستی در «متابعت نبود» یا «متابعت نداشت». این گفته را شمس دست کم دوجا از *مقالات* تکرار کرده است (موحد، ۱۳۹۳: ۱۱۱). شمس گویی با انتقاد بر ابن‌عربی، خود را از این نوع اتهامات مبرا می‌داند:

> شیخ‌محمدبن‌عربی در دمشق می‌گفت که محمد پرده‌دار ماست! می‌گفتم آنچه در خود می‌بینی، در محمد چرا نمی‌بینی؟ هر کس پرده‌دار خود است و در ادامه می‌گوید: نیکو همدرد بود، نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ‌محمد، اما در متابعت نبود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۹).

از سوی دیگر شمس به شهرهای مختلف؛ از جمله حلب، دمشق، قونیه و... سفر کرده بود و از احوال و اخبار آن شهرها آگاه بود. او می‌دانست که در حلب دو تن از فقها، عوام را بر ضدّ شهاب سهروردی مقتول شورانده و از فقهای دیگر بر قتل او فتوا گرفته و سلطان صلاح‌الدین ایوبی را به قتل وی، در حالی که سی و شش سال بیشتر نداشت، وا داشته بودند (موحد، ۱۳۹۳: ۹۲) و با این که خود بر شهاب‌الدین سهروردی انتقاد وارد می‌کند که «آن شهاب‌الدین را علمش بر عقلش غالب بود. عقل می‌باید که بر علم غالب باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۷ و ۳۸۵)، ولی شمس از این که به سهروردی تهمت تکفیر و الحاد زده بودند، ناخشنود بوده است: «آن شهاب را آشکارا کافر می‌گفتند آن سگان. گفتم: حاشا! شهاب کافر چون باشد؟ چون نورانی است» (محبتی، ۱۳۹۶: ۸۸).

## عارفان و شخصیت‌های قبل از شمس

دیگر از شیوه‌های در امان ماندن شمس از غوغای عوام و اتهام تکفیر یا الحاد این است که بر کسانی که به تکفیر یا الحاد متهم بوده یا بدان سبب به قتل رسیده‌اند بیشتر انتقاد می‌کند، اما گاه نیز به دفاع از آنها برمی‌خیزد؛ به عنوان مثال شمس در جاهای مختلف *مقالات*، بایزید را به‌خاطر شطح معروفش نکوهش می‌کند و آن را نشان غرور و خودخواهی وی می‌داند و او را در متابعت پیامبر نمی‌بیند. گویی وی غیر مستقیم با این کار خود را از اتهام الحاد یا سخنان شطح‌آمیز بایزیدانه دور می‌کند. شمس می‌گوید اگر چه اقوال و اعمال من شبیه اعمال بایزید است، اما من در متابعت پیامبرم و با بایزید تفاوت دارم: «دی از شکم مادر بیرون آمده است و می‌گوید من خدایم. بیزارم از آن خدای که از فلانه مادر بیرون آید. خدا خداست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۳).

این ابایزید می‌آرند که خربزه نخورد و گفت: مرا معلوم نشد که پیغامبر علیه السلام چگونه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

خربزه خورد. آخر این متابعت را صورتی است و معنیی. صورت متابعت را نگهداشتی، پس حقیقت متابعت و معنی متابعت چگونه ضایع کردی که مصطفی(ص) می‌فرماید: سبحانک ما عبدناک حق عبادتک. او می‌گوید: سبحانی ما اعظم شانی! اگر کسی را گمان باشد که حال او قوی‌تر از حال مصطفی بود سخت احمق و نادان باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۴۱).

همچنین نخستین دیدار و نخستین گفتگویی که میان شمس و مولانا اتفاق می‌افتد، مقایسه بایزید با پیامبر است و مسئله متابعت یا عدم متابعت بایزید، که به ظاهر خود را اهل متابعت پیامبر می‌دیده و به همین سبب چون نمی‌دانسته که پیامبر خربزه خورده است یا نه، خربزه نمی‌خورده و به ظاهر از پیامبر متابعت می‌کرده است، اما از سوی دیگر با گفتن سخنانی مانند «سبحانی ما اعظم شانی» به گفته شمس معنی متابعت را رعایت نمی‌کرد (همان، ۷۴۱). به نظر شمس در این سخنان بایزید بویی از انانیت و خودخواهی است:

آخر این متابعت را صورتی است و معنئی، صورت متابعت را نگاه داشتی، پس حقیقت و معنی متابعت چگونه ضایع کردی؟ که مصطفی صلوات الله علیه می‌فرماید: سبحانک ما عبدناک حق عبادتک. او می‌گوید: سبحانی ما اعظم شأنی! (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۴۱).

در اینجا نیز گویی شمس با آوردن این حکایت و سخنان بایزید دامن خود را از اتهامات منسوب به بایزید، دور و مبرا می‌سازد و به نوعی مسلک خود را متفاوت از مسلک بایزید نشان می‌دهد.

شمس اگرچه در چندین جای از مقالات بر بایزید انتقادهای تندی وارد می‌کند، اما در جاهای دیگر مقالات می‌توان ارادت او را به بایزید مشاهده کرد؛ از جمله وقتی که او را با فخر رازی مقایسه می‌کند، می‌گوید:

اگر این معنی‌ها به تعلم و بحث بشایستی ادراک کردن، پس خاک عالم بر سر ببایستی کردن ابایزید را و جنید را از حسرت فخر رازی. که صد سال او را شاگردی فخر رازی بایستی کردن. گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده است فخر رازی در تفسیر قرآن...صد هزار فخر رازی در گَرد راه ابایزید نرسد و چون حلقه‌ای بر در باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۸).

## اعمال و سخنان نامتعارف

عامل چهارم در تکرار اظهار متابعت شمس در *مقالات*، سخنان و اعمالی است که به ظاهر مخالف شرع است و به همین سبب عوام، فقیهان و زاهدان را بر ضد وی می‌شوراند. این اعمال و سخنان به ظاهر نامتعارف سبب می‌شده که اهل ظاهر و عوام شمس را به الحاد و کفر متهم سازند، از این رو وی با تکرار این که متابع پیامبر است، گویی این اتهام را از خویش دور و دفع می‌کند. البته این سخنان و اعمال نامتعارف شمس، دلیل آن نیست که وی فرد بی‌بند و باری بوده است. پیشینه و سابقه شمس نشان از تعهد وی دارد: «هرگز کعب نباختمی، نه به تکلف، الا طبعا. دستم به هیچ کار نرفتی، هر جا وعظ بودی آنجا

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

رفتمی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۹۶). وی همچنین با کار صوفیان شاهدباز موافق نبوده و معتقد بوده که «امردبازی و حشیش» دو آفت بزرگی است که در خانقاهیان شیوع کرده است (موحد، ۱۳۹۳: ۱۰۴).

از سوی دیگر طریقت یا تصوف راهی است که در آن امکان و احتمال انحراف و گمراهی زیاد است. شاید ایرادهایی که بر برخی صوفیان می‌گرفته‌اند ناشی از این دغدغه بوده است، زیرا به قول امام محمد غزالی:

> در هیچ راه چندان غلط راه نیابد که در آن {=تصوف}»، راه تصوف باریکه‌ای است سخت تند و تیز و لغزان که از یک سو با سنگلاخ افراط در زهدگرایی و وسواس در دامن چیدن از لذات و مباحات و خوارداشت تن و از سوی دیگر با منجلاب اباحه و فسق و بطالی و بیهودگی همجوار است (همان، ۲۲).

## اعمال نامتعارف

به نظر می‌رسد یکی دیگر از عواملی که موجب می‌شود شمس در چندین جای از *مقالات*، خود را متابع پیامبر(ص) نشان دهد، اعمال نامتعارفی است که از او سر می‌زده و این اعمال از دید اهل شریعت، فقها و... ممکن بوده است، سبب تکفیر و حتی قتل وی گردد. بر خلاف پیران تصوف، «شمس تبریزی گمنام و ناشناس می‌زیست و نان مدرسه و خانقاه نمی‌خورد و از راه مکتب‌داری یا مشّاقی امرار معاش می‌کرد» (موحد، ۱۳۹۳: ۳۹).

شمس «با مراسم و شعائر خانقاه‌نشینان مانند موی بریدن و خرقه دادن و تعلیم ذکر و به چله نشاندن مریدان میانه خوشی» نداشته است (همان، ۱۹۳-۱۹۲)؛ به عنوان مثال روزی شمس، اوحد کرمانی را به شراب‌خواری آشکار پیش مریدان دعوت می‌کند و وی ازین کار امتناع می‌نماید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۹۴) یا در جای دیگری، شمس از اوحد کرمانی می‌خواهد که «مریدان و همه دنیا را به پیاله‌ای بفروشی» (همان، ۲۱۸) و اوحد کرمانی باز امتناع می‌کند و شمس می‌گوید: «پس صحبت من کار تو نیست» (همان). امین احمد رازی مؤلف هفت اقلیم نیز حکایت می‌کند:

> چون شمس تبریزی به قونیه آمد، به دیدار جلال‌الدین رفت. جلال‌الدین در کنار حوضی نشسته بود، کتاب‌هایی در کنارش بودند. شمس تبریزی از وی پرسید: آن کتاب‌ها چیست؟ مولانا گفت: اینها را قیل و قال گویند تو را با آنها کاری نباشد. شمس همه کتاب‌ها را در حوض انداخت. چون مولانا جلال‌الدین دید که کتاب‌ها درون حوض افتادند، ناراحت شد. شمس دست در آب کرد و کتاب‌ها را یکان یکان بیرون آورد و آب در هیچ یک اثر نکرده بود. مولانا گفت: این چه رازی است؟ شمس‌الدین گفت: این ضعف و حال {یعنی: ذوق و حال} است، تو را از آن چه خبر؟... (گووَن، ۱۳۷۸: ۸۳).

از جمله کارهای شمس که به مذاق مشایخ و اهل ظاهر خوش نمی‌آمده است، سفرهای کثیر اوست که غالبا اهل شریعت به آن معترض بوده‌اند و «ابن جوزی در تلبیس ابلیس فصلی مفصل در این باره برگشوده و احادیث و روایات بسیار در نکوهش این سفرها برشمرده و آن را با عقل ناسازگار دیده است»

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۹۸۱۹

(به نقل از موحد، ۱۳۹۳: ۷۷). علاوه بر این، شمس بر برخی آداب تصوف نیز انتقاد وارد می‌کند؛ از جمله «چله‌نشینی» را برگرفته از روش موسی، یعنی چهل روزی که موسی به کوه رفت و از یاران خود گسست، می‌داند نه روش پیامبر (موحد، ۱۳۹۳: ۱۳۰).

علاوه بر اعمال عجیب و نامتعارف، شمس ظاهر شگفت و عجیبی نیز دارد. وی قلندری سالخورده است که «پیوسته نمد سیاه پوشیدی» و «به عادت خود که در هر شهری رفتی به خان فرود آمدی، در خان شکر فروشان نزول کرده حجره بگرفت» (محمدجعفر محجوب، ۱۳۳۶: ۱۹۴). بنا به گفتهٔ سپهسالار ـ که بر اساس متن مقالات مورد تایید است ـ «به طریقه و لباس تجار بود. به هر شهر که رفتی در کاروان سراها نزول کردی و کلید محکم بر در نهادی و در اندرون به غیر حصیر نبودی. گاه گاه شلوار بند بافتی و معیشت از آنجا فرمودی» (سپهسالار، ۱۳۸۵: ۱۰۴، به نقل از پور مظفری، ۱۳۸۹: ۱۴۴).

ایـن بی‌اعتنایی به آداب و رسوم، تنها از خود شمس نشأت نمی‌گیرد، بلکه آن گونه که گفته‌اند «ظاهراً بذر بی‌اعتنایی به مراسم معمول تصوف به وسیلهٔ این شیخ {ابوبکر سلّه‌باف تبریزی}در دل شمس افکنده شده بود» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱ :۴۰). این کارها و اعمال نامتعارف شمس موجب شده که برخی معتقد باشند «شمس، اصولا و ذاتا، شخصیتی هنجار گریز دارد ... و غالباً تسلیم گزاره‌های عام و مقبول و مشهور زمانه نمی‌شود و همواره پاسبان نگاه منحصر به فرد خویش است» (محبتی، ۱۳۹۶: ۷۸).

## سخنان نامتعارف

علاوه بر اعمال نامتعارف و گاه ضد تصوف و شریعت، برخی سخنان و انتقادهای تند شمس از افراد و جریان‌های عصر خود یا قبل از خود، موجب جبهه‌گیری و اعتراض جریان‌ها و شخصیت‌های زیادی بر ضد او شده است. به سبب همین لهجه و زبان صریح، به گفته افلاکی «بعضی اکابر بینا دل مولانا شمس‌الدین تبریزی را «سیف الله» گفتندی» (افلاکی ۴/۳۴، به نقل از صاحب الزمانی، ۱۳۸۷: ۲۳-۲۲). خود شمس در چندین جا از مقالات به صراحت زبان و راست‌گویی خود اشاره می‌کند:

> این مردمان به نفاق خوش‌دل می‌شوند و به راستی غمگین می‌شوند. ... با مردمان به نفاق می‌باید زیست تا در میان ایشان به خوشی باشی، همین که راستی آغاز کردی به کوه و بیابان برون می‌باید رفت که میان خلق راه نیست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۹).

درجه‌ای که شمس بدان رسیده است، ورای درک و فهم عوام است و اگر وی بی‌پرده سخن بگوید مردمان وی را مانند بایزید از شهر بیرون خواهند کرد: «راست نتوان گفتن، که من راستی آغاز کردم مرا بیرون می‌کردند، اگر تمام راست گفتمی، بیکبار همه شهر مرا بیرون کردندی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۱). شمس نیز بیم آن دارد اگر صریح و بی‌پروا سخن گوید مانند حلاج و بایزید، به کفر و الحاد متهم شود: «اگر به زبان خود بحث کنم بخندند و تکفیر کنند و به کفر نسبت کنند. من غریبم و غریب را کاروانسرا لایق است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۱). از جمله سخنان نامتعارف و شطح‌گونهٔ شمس می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

این مردمان را حق است که با سخن من اِلف ندارند، همه سخنم به وجه کبریا می‌آید، همه دعوی می‌نماید. قرآن و سخن محمد همه به وجه نیاز آمده است. لاجرم همه معنی می‌نماید» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۹). «خوشی در الحاد من است در زندقه من، در اسلام من چندان خوشی نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۱۴). «بهلول قارئی را سنگ زد، گفتند: چرا می‌زنی؟ گفت: زیرا قاری دروغ می‌گوید. فتنه‌ای در شهر افتاد. خلیفه بهلول را حاضر کرد. گفت: من صوت او را می‌گویم قول او را نمی‌گویم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۰). هر کسی سخن از شیخ خویش گوید. ما را رسول علیه السلام در خواب خرقه داد. نه آن خرقه که بعد دو روز بدرد و ژنده شود و در تونها افتد و بدان استنجا کنند، بلکه خرقه صحبت» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۴–۱۳۳). «مسلمان در کافر درج است. در عالم کافر کو تا سجودش کنم و صد بوسه‌اش دهم تو بگو که من کافرم تا تو را بوسه دهم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: همان، ۱۴۳). «هر مسلمان را ملحدی دربایست است، هر ملحدی را مسلمانی. در مسلمانی چه مزه باشد؟ در کفر مزه باشد. از مسلمان هیچ نشان و راه مسلمانی نیابی، از ملحد راه مسلمانی یابی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱:۱۴۴). «این ذوفنون عالم که در فقه و اصول و فروع متبحر است، اینها هیچ تعلق ندارد به راه خدا و راه انبیا. بل پوشاننده است او را. اول از این‌ها همه بیزار می‌باید شد...او را پیری و مریدی راست است... راه ورای پیری و مریدی است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۷۹–۷۷۸).

علاوه بر این سخنان، شمس بر قشرهای مختلف مانند ائمه، مفسران، افراد و جریان‌های فکری روزگار خود می‌تازد و در نتیجه آنها نیز به دشمنی با وی برمی‌خیزند، بنابراین برای دفع این دشمنی، تأکید بر مسلمان بودن و متابعت پیامبر، گویی گه گاه ضروری می‌نموده است: «معنی ظاهر قرآن را هم راست نمی‌گویند این ائمه» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۶). یا در اعتراض بر مفسران می‌گوید: «ای خواجه هر کسی حال خود می‌گویند و می‌گویند کلام خدای را تفسیر می‌کنیم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۲–۲۸۱). یا در انتقاد از واعظان می‌گوید:

این‌ها که در روزگار بر منبرها سخن می‌گویند و بر سر سجاده‌ها نشسته‌اند راهزنان دین محمدند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۶). این‌ها به ستم خود را عارف می‌کنند، یکی همه جهد می‌کند تا بپوشاند، یکی موی‌ها باز می‌اندازد و می‌سترد و هزار شیوه و شور می‌کند تا شناخته شود... حاصل این‌ها در این چله‌ها می‌روند چه می‌کنند؟ این لا اله الا الله، کار زبان نیست کار معامله {=عمل} است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۴۱).

و در انتقاد از صوفیان خانقاه‌دار و مریدباز می‌گوید:

همه شهوت شده همه نفس شده، به دو روز می‌خواهند به جنید رسند به این روش، ولیّ صاحب ولایت باشد، اکنوم کو ولایت؟ اسیر ولایت شده نه امیر ولایت. همین نفسک و صورتکند و لاغیر، معنی کجا؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۳۷))

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

این انتقاد از افراد و جریان‌های عصر در *مقالات* موجب شده تا برخی «عنصر غالب در *مقالات* {را}، نگرش نیشخند آمیز شمس تبریزی به جامعه و گفتمان‌های عصر خود» بدانند (پورمظفری، ۱۴۰). دین لوئیس هم می‌گوید: «نوشته‌های شمس آشکار می‌سازد که او در مباحث فلسفی و کلامی روزگاز خود تبحر داشته، اما اغلب بر باورهای مرسوم جامعه خود خرده می‌گرفته است» (خدادادی و محمدی عسگرآبادی، ۱۳۹۷: ۵۴).

## نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در احوال شمس و مولانا، تضادهای زیادی وجود داشته؛ از جمله اینکه مولوی حنفی بوده و شمس شافعی، مولوی اهل وعظ و خانقاه بوده و شمس اهل سفر و سماع، در متن *مقالات* و در محتوای سخنان شمس نیز گه‌گاه با چنین تضادهایی مواجه می‌شویم.

شمس از سویی بر افراد و شخصیت‌هایی چون بایزید، ابن‌عربی، شهاب‌الدین سهروردی و ... انتقاد و اعتراض می‌کند و از سوی دیگر مستقیم و غیرمستقیم به دفاع از این شخصیت‌ها می‌پردازد. بررسی *مقالات* و احوال و افکار شمس نشان می‌دهد که چون پدر و اجداد وی اسماعیلی بوده‌اند، ممکن بوده حاسدان و بدخواهان وی، او را نیز به الحاد متهم کنند.

از سوی دیگر دفاع شمس از عارفان و شخصیت‌هایی مانند بایزید که نزد فقها و اهل شریعت تکفیر شده بودند و همچنین سخنان و اعمال نامتعارف وی مانند دائم در سفر بودن، مخالفت با خانقاه‌داری و ... موجب شده که وی در عصر خود و در میان مریدان مولوی به کفر و الحاد موسوم باشد، از این رو شمس برای دفع این اتهام‌ها از خود، سعی می‌کند با اعتراض و انتقاد به افرادی چون بایزید، حلاج و ... خود را از شائبه الحاد دور سازد و با تکرار اظهار متابعت در سخنان خویش، خود را از خطر تکفیر و الحاد و قتل نجات دهد.

## پی‌نوشت

۱. مجذوب بودن شمس البته مسبوق به سابقه است. در تاریخ تصوف بزرگانی چون بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی و ... از همین گروه بوده‌اند. «اقطاب و ابدال آذربایجان بیشتر از همین قماش بودند. به تعبیر شمس تبریز آنها امّی بودند، اما عامی نبودند» (موحد، ۱۳۹۳: ۱۱).

۲. هر چند صاحب سلسه‌الذهب این ادعا، یعنی نومسلمان بودن خاوند جلال‌الدین را رد می‌کند و می‌گوید شمس «پسر بزّازی است از شهر تبریز» (راسخ گووَن،بی‌تا: ۸۹) (البته نیکلسون نیز نظر دولتشاه را تایید می‌کند که «علاءالدین عقاید اجدادی (آیین اسماعیلیّه) را رها کرد، کتاب‌ها و رسائل خود را بسوخت، شعار اسلام ظاهر کرد، شمس تبریزی را که جوانی به غایت زیبا بود برای فرا گرفتن علم به تبریز فرستاد» (گووَن، ۱۳۷۸: ۷۶). البته شیمل نیز انتساب شمس به مذهب اسماعیلی را ناشی از این تسامح می‌داند که او را با شمس تبریزی نامی، مبلغ مشهور مذهب اسماعیلی که آرامگاهش در مولتان است، یکی پنداشته‌اند» (نزهت، ۱۳۹۰: ۲۴).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## منابع

ـ پورمظفری، داوود، (۱۳۸۹)، «نگرش آیرونیک شمس تبریزی به گفتمان‌ها و نهادهای جامعه عصر خود»، ادبیات عرفانی، پاییز و زمستان، دوره دوم، شماره ۳، صص ۱۶۱–۱۳۷.
ـ خدادادی، محمد و محمدی عسگرآبادی فاطمه، (۱۳۹۷)، «کاوشی در آراء کلامی شمس تبریزی و محمد غزالی»، نشریه ادبیات تطبیقی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، بهار و تابستان، سال ۱۰،شماره ۱۸، صص ۷۲–۵۳.
ـ ریاحی، محمدامین، (۱۳۸۸)، «مزار شمس تبریزی در خوی است»، مجموعه مقالات، نشریه داخلی، شماره ۶۱، مرداد، صص ۳۰–۲۶.
ـ سالاری‌نسب، مهدی، (۱۳۹۷)، شمس تبریز، جلد اول، چاپ اول، تهران: نی.
ـ شمس تبریزی، (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح محمدعلی موحد، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
ـ شیمل، ان‌ماری، (۱۳۶۷)، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۸۷)، خطّ سوم، چاپ بیست و یکم، تهران: موسسه انتشارات عطائی.
ـ عباسی داکانی، پرویز، (۱۳۸۷)، شمس من و خدای من، چاپ اول، تهران: علم.
ـ فاطمی، سیدحسین، (۱۳۷۸)، «در کوی دوست: بحثی گذرا در عناصر برجسته تفکرات شمس»، به نقل از: مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شمس تبریزی، وحید آخرت‌دوست، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
ـ قزوه، علی‌رضا، (۱۳۸۶)، «تاملی در عرفان شمس تبریزی و بیدل دهلوی»، قند پارسی، شماره ۳۸، پاییز، صص ۱۸۳–۱۷۶.
ـ گووَن، راسخ، (۱۳۷۸)، «مولانا جلال‌الدین و شمس تبریزی»، ترجمه توفیق سبحانی، نامه پارسی، سال چهارم، شماره ۴،صص ۹۲–۷۵.
ـ محبتی، مهدی، (۱۳۹۶)، «قلمرو و جایگاه عقل و عقل گرایان در مقالات شمس تبریزی»، دوفصلنامه علمی ـ پژوهشی تأملات فلسفی، بهار و تابستان، سال هفتم، شماره ۱۸، صص ۷۵ ـ ۱۰۱.
ـ محجوب، محمدجعفر، (۱۳۳۶)، «مولوی و شمس تبریزی»، صدف، آذر ،شماره ۳،صص ۱۹۷–۱۹۴،
ـ مختاری، حسین، (۱۳۸۴)، مشهورتر از خورشید، قزوین: ورجاوند.
ـ مدرسی، فاطمه، (۱۳۹۶)، «معرفت شهودی در کلام شمس تبریز»، کهن نامه ادب پارسی، سال هشتم، تابستان، شماره دوم،صص ۸۹–۶۳.
ـ مشتاق‌مهر، رحمان، (۱۳۹۵)، «آنچه امروز نیز می‌توان از شمس تبریزی آموخت؟»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال هشتم، تابستان، دوره ۸، شماره ۳۰، صص ۵۶–۳۱.
ـ مشهور، پروین‌دخت، (۱۳۷۸)، «حدیث شمس تبریزی در مثنوی»، نامه پارسی، سال ۴، بهار، شماره ۱، صص ۹۵–۹۰.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۹۳)، شمس تبریزی، چاپ اول (ویراست دوم)، تهران: فرهنگ نشر نو.
ـ نزهت، بهمن، (۱۳۹۰)، «کیمیاگری‌های شمس: تحلیلی از اسلوب بیان و ساختار تجارب عرفانی شمس تبریزی»، نامه فرهنگستان، سال دوازدهم، زمستان، شماره ۴(پیاپی ۴۸)، صص ۵۱–۲۳.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

# انسان و جامعهٔ نمونهٔ انسانی از دیدگاه شمس تبریزی

فاطمه حیدری[1]

**چکیده**

یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌هایی که مولانا بر آن پافشاری کرده و چه بسا آن را از شمس‌الدین تبریزی آموخته باشد، توجه به انسان و شناخت اوست. توجه شمس به انسان و شناخت او و ساختن جامعه نمونه انسانی که خالی از رذائل اخلاقی و نفسانی و پر از فضائل انسانی باشد، مبتنی بر شناخت کامل روح، روان و جسم انسان است.

بینش روان‌کاوانهٔ شمس، خوب و بد، زشت و زیبا، رذیلت و فصیلت را موشکافانه بررسی کرده و در جای جای *مقالات* او می‌توان این بینش را دریافت. به تبع شمس، مولانا نیز در آثار خود، به ویژه در *مثنوی*، چیستی و چگونگی روان و جان و تن انسان را بازمی‌نماید و آنچنان توجه ویژه‌ای به این امر نشان می‌دهد که مثنوی را می‌توان «انسان‌نامه» نیز نامید. توجه به روابط انسان با خود، با خدا و با جامعه از اهمّ موضوعاتی است که شمس تبریزی به آن پرداخته است. آنچه در این مقاله آمده، بازخوانی جامعه نمونه انسانی از دیدگاه شمس در آموزه‌های اوست.

**واژگان کلیدی:** شمس تبریزی، جامعه نمونه، انسان.

۱. دکترای زبان و ادبیات فارسی، مدرس دانشگاه پیام نور شهرری

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

## مقدمه

عرفا در باب حکمت عملی توجه زیادی به تهذیب اخلاق و ساختن انسان داشته‌اند و برای دنیا و بهره‌های آن ارزشی قائل نبودند، هدف از زندگی و حیات را رسیدن به سعادت جاودان و بالاتر از آن، سیر و سلوک برای رسیدن به مقام انسان کامل و در نهایت آن فناء فی‌الله می‌دانستند. از این روی در باب تدبیر منزل و سیاست مدینه چیزی ننوشته‌اند، چون سبک تعلیماتی و تربیتی آنان درست کردن انسان اخلاقی بوده است که در این صورت خود به خود نظام اجتماعی از وجود چنین افرادی تشکیل می‌شد و جامعه به سعادت مورد نظر می‌رسید (فارابی، ۱۳۷۱: ۷۳).

از دیدگاه عرفان اگر انسان شناخته شود، آفریدگار هم شناخته خواهد شد و یکی از بهترین راه‌های شناخت خدا و پی بردن به صفات او شناخت انسان است (آل‌عصفور، ۱۳۸۵: ۹۶).

در تعریف‌ها و تقسیم‌بندی‌های متعدد، عرفان را دارای دو بخش دانسته‌اند: نظری و عملی؛ در بخش عملی روابط و وظایف انسان با خودش و جهان و خدا بیان می‌شود. عرفان در این بخش مانند اخلاق است، این بخش از عرفان «سیر و سلوک» نیز نامیده می‌شود. در این بخش سالک می‌آموزد که برای رسیدن به توحید یا فناءفی‌الله که بالاترین مرتبهٔ ممکن است از کجا باید آغاز کند و چه منازل و مراحلی را باید به ترتیب طی کند و همهٔ این منازل و مراحل باید با اِشراف و مراقبت یک انسان کامل و پخته که قبلا این راه را طی کرده و از رسم و راه منزل‌ها آگاه است صورت گیرد.

بخش عملی عرفان از منظر ذکر شده مانند «علم اخلاق» است که دربارهٔ «چه باید کرد»ها بحث می‌کند، با این تفاوت که اولاً عرفان درباره روابط انسان با خودش و با جهان و با خدا بحث می‌کند و عمدهٔ نظرش دربارهٔ روابط انسان با خداست و حال آنکه همهٔ سیستم‌های اخلاقی ضرورتی نمی‌بینند که دربارهٔ روابط انسان با خدا بحث کنند، ثانیاً سیر و سلوک عرفانی دارای حرکت و جنبش است و اخلاق ساکت و صامت. در عرفان، صحبت از گام به گام رو به تعالی رفتنِ است، اما در اخلاق، سخن از یک سلسله فضایل اخلاقی که چارچوبش از قبل مشخص شده است، ثالثاً عناصر روحی اخلاقی محدود است، اما عناصر روحی عرفانی بسیار وسیع‌تر و گسترده‌تر است، بدین ترتیب شناخت انسان و به تبع آن انسان کامل و جامعه نمونه انسانی می‌تواند یکی از اهداف والای عرفان و عارفان و اندیشمندان این عرصه باشد (مطهری،۱۳۸۶: ۷۷-۷۹).

## بیان مسئله

پیشتر گفته شد که اگر انسان ساخته شود، جامعه نمونه که از این انسان‌ها تشکیل شده، نیز ساخته خواهد شد. جامعهٔ نمونه انسانی که گاه با نام «اتوپیا»، گاه با نام «آرمان‌شهر» یا «مدینه فاضله» در افواه رایج بوده و هست؛ جامعه‌ای برین و والاست که در آن همهٔ امور مطابق مراد باشد.«جامعه‌ای است که افرادش به کمال علمی و عملی رسیده و از هوی و هوس رسته باشند» (دایره‌المعارف فارسی، ذیل آرمان‌شهر). این کمال‌یابی مدام، فکر عده‌ای از متفکران را به خود مشغول داشته و آنان را به طراحی حکومتی ایده‌آل که برآورنده آرمان‌های فوق باشد، وادار نموده است (حیدری، ۱۳۸۲: ۱۱).

قدمت توجه بشر به جامعه آرمانی به پس از هبوط آدم از بهشت برمی‌گردد؛ چرا که آدم ابوالبشر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

جامعه نمونه آرمانی یعنی همان بهشت را به چشم دیده بود و همواره آرزوی بازگشت به چنان جایی و یا ساختن جامعه‌ای شبیه به آن فکر او و فرزندانش را به خود مشغول داشته و می‌دارد. در جامعهٔ نمونه انسانی عرفا، عرفان و اخلاق گاه چنان در هم تنیده می‌شوند که تمیز انسان عارف از انسان اخلاقی دشوار است، اما اخلاق و عرفان به رغم نزدیکی‌های فراوان، گاه دچار افتراق‌های زیادی هستند، از جمله آنکه روح حاکم و کلی در اخلاق، عقل و استدلال است و روح حاکم در عرفان، عشق و محبت است که البته پرداختن به مبحث مطول اخلاق و عرفان از موضوع این مقاله خارج است و آن را به زمان و مکان دیگری موکول می‌کنیم.

## پیشینه تحقیق

اگرچه دربارهٔ شمس تبریزی پس از چاپ *مقالات* به تصحیح دکتر موحد، *مقالات* و کتب بسیاری به چاپ رسید، دربارهٔ جامعهٔ نمونه انسانی از دیدگاه شمس تبریزی مقاله یا کتاب مستقلی وجود ندارد، اما انسان به عنوان عمده‌ترین بخش سازنده این جامعه در مقاله‌ای تحت عنوان «انسان در جهان‌بینی شمس تبریزی» مورد بررسی قرار گرفته و این مقاله در فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی شماره ۴۷ تابستان ۹۶ توسط سونیا فرهنگ فرهی به چاپ رسیده است و نیز دیدگاه‌های شمس درباره تعالیم اخلاقی و اجتماعی که با موضوع مورد بحث ما پهلو می‌زند در مقاله‌ای تحت عنوان «تعالیم اخلاقی و اجتماعی شمس» در مجلهٔ پژوهش علوم انسانی دانشگاه بوعلی همدان شماره ۱و ۲ پاییز و زمستان ۱۳۷۹ توسط دکتر عبدالله نصرتی به چاپ رسیده است.

## ضرورت و اهمیت تحقیق

شناخت نگرش شمس تبریزی به انسان و جامعه انسانی مدنظر او از این جهت حایز اهمیت است که بزرگ‌ترین کتاب راهنمای انسان در عالم عرفان به دست مولانا جلال‌الدین محمد بلخی تحت تأثیرآموزه‌های این پیر معرفت‌دان به وجود آمده است. ادعای شناخت مولانا، *مثنوی* و آموزه‌هایش بی‌شناخت شمس و اندیشه‌های او، ادعایی کاذب و بی‌اساس است. بی‌گمان *مقالات* شمس یکی از امهات کتب عرفانی است که می‌بایست بارها و بارها بازخوانی شود و قرائت‌های مختلف نحله‌های فکری و مشرب‌های عرفانی و انسانی از درون آن استخراج شود.

## بحث

پراگماتیست‌ها معتقدند که هر تحقیق از هر نوع که باشد خواه علمی، دینی، فلسفی یا عقیدتی، گذشته از جنبهٔ حقیقت‌جویی باید فایده عملی هم داشته باشند، چرا که بحث و تدقیق درباره مسائلی که در زندگی مردمان بی‌تأثیر است کاری اشتباه و بیهوده است. فارغ از درستی یا غلطی این فلسفه، می‌توان آن را به مباحث عرفانی و تصوفی نیز بسط داد و اثبات کرد که صوفیگری و عرفان به عنوان یکی از نقاط درخشان و برجسته نبوغ و عظمت ایرانیان و مسلمانان، جنبه‌های سودمند فراوانی داشته و بر زندگی مادی و معنوی مردمان موثر بوده است (حلبی،۱۳۷۶: ۵۴–۵۵). برخی از جنبه‌های نظری و عملی عرفان

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

که در زندگی اجتماعی تأثیر به سزایی داشته و در تعلیمات شمس نیز آمده از این قرار است: تعدیل مذاهب و جلوگیری از تعصب، احترام به انسانیت، وارستگی و آزادی، صفا و بی‌ریایی و دفع ظاهرپرستی، ننگ نداشتن از بدنامان، دعوت به زیست اجتماعی، بی‌اعتنایی به مرگ، تعلیم عشق و القاء ایمان، ساختن انسان کامل و ... (همان، ۵۴-۱۹۷).

## شمس تبریزی و انسان و جامعه نمونه بشری

مجموعه سخنان شمس درباره انسان و توصیه‌های اخلاقی، اجتماعی و عرفانی او به صراحت نشان می‌دهد که مخاطب شمس در بسیاری از موارد عموم انسان‌ها و نوسالکان هستند (فرهنگ فرهی، ۱۳۹۶: ۲۰۰). او به ارتباط میان انسان با خود، انسان با خدا و انسان و هستی توجه ویژه نشان داده است. میزان تأثیرگذاری شمس در مکتب انسان‌ساز خود در تغییر و تبدیل عالمی بزرگوار به عارفی بی‌بدیل را می‌توان در وجود مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشاهده کرد. عرفان شمس یک عرفان کاملاً عملی و اخلاقی به معنای واقعی کلمه است.

*مقالات* شمس سرتاسر وجد و حال و شور و نشاط است. جملات آن با همه شکستگی و در هم ریختگی، از صفا و جاذبهٔ خیره کننده‌ای سرشار است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸). *مقالات* او یادگار گرانبهایی است که پس از ورود شمس به قونیه و حالاتی که او را با مولانا رفته به صورت یادداشت از سخنان او به جای مانده. فراهم آورندهٔ این یادداشت‌ها خود شمس نبوده است. او با آن شور و غوغایی که در اندرون داشت هیچ‌گاه به مقاله‌نویسی نپرداخت و دست به تألیف کتابی نزد. انسان و گرمی حضور و گیرایی نفس وی به نزدیک شمس، بیش از حروف مرده نقش بسته بر صفحه کاغذ ارج دارد. او اصلاً به نوشته اعتقاد زیادی ندارد و فاش می‌گوید که آنچه ترا برهاند بندهٔ خداست نه نبشته مجرد. من اتبع السواد فقد ضل (همان). در این گفتهٔ شگفت‌انگیز او دقت کنیم: سخن را چون نمی‌نویسم در من می ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد (همان). با این مقدمات به بررسی تعلیمات شمس درباره ساختن جامعه نمونه بشری به تبع ساختن انسان نمونه، می‌پردازیم:

## در جامعه نمونه بشری باید زشتی و زیبایی را با هم دید و زیبایی را ترجیح داد

بنای جامعه سالم بشری از جایی آغاز می‌شود که انسان ساخته و پرداخته و برتر، نیکی و بدی، زشتی و زیبایی همه را در یک‌جا می‌بیند، اما همیشه ترجیح او خوبی است. همه رفتارهای انسان از نیک و بد را، نیک دیدن، از رفتارهای انسانی مولانا بوده که در *مقالات* شمس بدان اشاره شده است:

«مولانا را جمال خوب است، و مرا جمالی هست و زشتی هست. جمال مرا مولانا دیده بود، زشتی ندیده بود. این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببیند، نغزی مرا و زشتی مرا» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۴).

باز هم در جای دیگر تأکید می‌کند که مردمان نیک، در عیوب نظر نمی‌کنند و همیشه نیکی بر بدی در نزد آن‌ها اولویت دارد:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

خود، مردم نیک را، نظر بر عیب کی باشد؟ شیخ بر مُرداری گذر کرد همه دست‌ها بر بینی نهاده بودند و رو می‌گردانیدند و به شتاب می‌گذشتند. شیخ نه بینی گرفت و نه روی گردانید، نه گام تیز کرد. گفتند چه می‌نگری؟ گفت: آن دندان‌هاش چه سپیدست و خوب! و دیگر آن مردار به زبان حال جوابی می‌گفت شما را (شمس تبریزی، ۱۳۹۱:۹۰).

## در جامعه نمونه بشری جایی برای اعتیاد نیست

آن گونه که آمده ظاهراً یاران مولانا و برخی صوفیه که در خانقاه‌ها زمان می‌گذرانده‌اند، کم کم شاید، برای تحمل ریاضت‌ها به مواد مخدر روی می‌آورده‌اند که این مسئله به شدت مورد اعتراض شمس واقع شده است، در جامعه نمونه بشری شمس جایی برای مصرف‌کنندگان مواد مخدر نیست:

یاران ما به سبزک (حشیش) گرم شوند. آن خیالِ دیوست، خیال فریشته این جا خود چیزی نیست، خاصه خیال دیو. عین فرشته را خود راضی نباشیم، خاصه خیال فریشته. دیو خود چه باشد تا خیال دیو بود. چرا خود یاران ما را ذوق نباشد از عالم پاک بی‌نهایت ما؟ آن مردم را چنان کند که هیچ فهم نکند، دنگ (بی‌حس) باشد.

وقتی به شمس می‌گویند که اگر ماده مخدر بد بود مانند شراب حرام اعلام می‌شد، می‌فرماید: «هر آیتی را سببی می‌شد، آنگه وارد می‌شد. این سبزک را در عهد پیغمبر علیه‌السلام نمی‌خوردند صحابه، و اگر نه کشتن فرمودی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۴).

و در جای دیگر در پاسخ به گمان باطل برخی از اهالی خانقاه که مصرف مواد مخدر را برای سلوک لازم می‌دانند، می‌فرماید: در کوی معشوق فنگ است، می‌خورند بی‌عقل می‌شوند، به خانه معشوق ره نمی‌برند و به معشوق نمی‌رسند (همان، ۴۸). آن‌قدر این موضوع برای شمس حائز اهمیت است که خطاب به بهاءولد فرزند مولانا می‌فرماید:

اکنون وصیت من مر بهاءالدین را این سه چیز بود تا به معنی راه یابد. همه صفت‌های خوبی دارد که صد هزار درمش بودی، در حال بذل کردی (شدت بخشش بهاءالدین) گبری چند قدم به مجاز در راه مردی بزند، آن ضایع نباشد، عاقبت دستگیر او شود، خاصه صدرزاده‌ای چندین راه پیاده بدان اعتقاد آمد، دوماهه راه، ضایع نباشد. الاّ این سه وصیت کردمش؛ یکی دروغ نگویی، دوم گیاه می‌خورد (مخدر مصرف می‌کرد)، اکنون چون راستیست شرط، اما نخوری. سوم با یاران اختلاط کم کنی (همان، ۱۰۲).

## در جامعه نمونه بشری فرقی بین ادیان نیست و انبیا همه شعاع یک نورند

یکی از مظاهر بشردوستی شمس این است که معتقدان به هر آیین و مذهبی را متعلق به یک منبع فیض می‌داند و تفاوتی بین ایشان قائل نمی‌شود:

انبیا همه معرف همدگرند. عیسی می‌گوید: ای جهود! موسی را نیکو نشناختی، بیا مرا

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ببین! تا موسی را بشناسی. محمد می‌گوید: ای نصرانی، ای جهود، موسی و عیسی را نیکو نشناختید، بیایید مرا ببینید تا ایشان را بشناسید. انبیا همه معرف همدگرند. سخن انبیا شارح و مبین همدگرست. بعد از آن یاران گفتند که یا رسول الله هر نبی معرف من قبله بود، اکنون تو خاتم النبیینی، معرف تو که باشد؟ گفت: من عرف نفسه فقد عرف ربه. یعنی: من عرف نفسی فقد عرف ربی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۵).

و باز هم در همین معنی می‌فرماید:

محمد صلی الله علیه و سلم گوید که تو عیسی را نشناختی ای نصرانی، مرا بشناس او را شناخته باشی و مرا زیاده، اکنون محمد را که تعریف کند خاتم النبیین است، گفتند چه کنیم؟ او را شرم بود که بگوید: من عرف نفسی فقد عرف ربی. من عرف نفسه گفت. اینجا هر کسی از بی‌خبری تأویل کردند، باز عقلا با خود می‌گفتند که این نفسک پلید تاریک ژنده را شناسیم، از این معرفت خدا حاصل شود؟ اصحاب سرُ، دانستند که او چه گفت (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۶).

و نیز در همین معنی می‌فرماید:

قال رسول الله علیه و سلم: لا نفضلونی علی یونس بن متی که او را در قعر دریا و شکم ماهی معراج بود و مرا ورای هفت آسمان. زنهار از این روی مرا برو تفضیل مگویید. لقای حق که به مکان ترجیح گیرد و به مکان نقصان گیرد، حق تبع مکان شود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۹).

و نیز در جای دیگر می‌فرماید:

آنچه پیامبران دیگر در هزاران سال حاصل کردند محمد علیه‌السلام در مدت اندک از آن برگذشت که من لدن حکیم علیم. زیرا از برای آن کارش بیرون آورده بودند. همچو عیسی. عیسی اگر در اول شیرخوارگی آن یک سخن گفت، اما دیگر نگفت. آن بی‌اختیار بود. رَمیاً مِن غیر رام، چنانکه بچه الف کشد ناگاه نیک آید. محمد (علیه السلام) اگر چه دیر گفت و بعد چهل گفت، اما کاملتر بود سخن او. آخر سخن هر دو برجاست. پیشوای اولیان و آخریان است. یعرفونه کما یعرفون ابناءهم (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۹۶–۱۹۷).

## در جامعه نمونه بشری، عالِم با دانش ظاهری با عامی برابر است

در جامعهٔ نمونه بشری شمس، افراد با هر درجه از سواد و بی‌سوادی با هم برابرند و معیار و ملاک برتری همان است که در نزد خداست. از نظر شمس، افرادی که دارای دانش‌های ظاهری هستند هیچ ترجیحی بر افراد امی و عامی ندارند، چه بسا درویش درس ناخوانده‌ای بر دانشمندی، در تمامی مراحل دنیوی و اخروی پیشی بگیرد. او همان نظر قرآن را ارائه می‌دهد که خداوند از دانایان پیمان گرفته است، لذا آنها

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

دارای مسئولیت‌های سخت‌تری هستند. شاید هم از این روست که بارها و بارها فردی چون امام فخر رازی مورد حملهٔ زبانی شمس واقع می‌شود: «هر که فاضل‌تر دورتر از مقصود، هر چند فکرش غامض‌تر، دورترست. این کار دل است، کار پیشانی نیست.....خطوتان و قد وصل» (همان، ۷۵-۷۶).

## پیامبر در جامعه نمونه بشری انسان‌دوست است نه مسلمان‌دوست

درجامعهٔ نمونه بشری شمس، پیامبر رحمت للعالمین است. برای کافر و مسلمان رحمت است و پیامبر برای انسان دوستی آمده نه مسلمان دوستی. شمس، این دعای پیامبر خدا که در قرآن آمده:

> اللهم اهد قومی فانهم لا یعلمون» را دلیلی بر انسان دوستی ایشان گرفته، چرا که ایشان رحمه للعالمین بودند و با کافر و مسلمان با عطوفت رفتار می‌کردند. اگر معنی «اللهم اهد قومی فانهم لایعلمون» نبودی، ابوجهل، شکنبه بر قفای مصطفی نهد دستش خشک نشدی و یا بر نیاماسیدی؟ آخر آن که یکسواره است در راه ایشان، او را این هست که کسی به قصد، بی‌ادبی کند بلایی برسد هم در حال. پس مردی که پیش او آدمیان و فرشتگان سُلّم (نردبان) بر زمین می‌نهند از عظمت او چون باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۸).

پیامبر می‌توانست کاری کند که در حال، بلایی به سر ابوجهل آید اما از فرط دوستداری مردم، این کار را نمی‌کند. پیامبر، تنها پیامبری است که همواره برای نجات مردم دعا کرد و در معراج خلاصی امتش را ازآتش دوزخ خواستار شد. شمس به این موضوع یکبار دیگر اشاره می‌کند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۷۱). در جای دیگر می‌فرماید: میزبان، مائده عام انداخت رحمه للعالمین، اما طعام سخت لطیف برای مهمان لطیف نگه داشت، ارجعی الی ربک، که تو از آن نیستی که این نواله از تو پنهان شاید کرد (همان، ۹۶).

## در جامعهٔ نمونه بشری قضاوت بی‌جا جایی ندارد

یکی دیگر از مظاهر جامعه نمونه شمس، آن است که تأکید می‌کند نباید براساس ظاهر افراد، قضاوت کرد:

> آنچه می‌گوید که من مرد را اول نظر که ببینم بشناسم، در غلط عظیم است او و جنس او. آنچه یافته‌اند و بر آن اعتمادکرده‌اند و بدان شادند و مست‌اند، آن نظر ناریست، آتشیست. اندرون‌تر می‌باید رفتن و از آن درگذشتن، که آن هواست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۲).

همداستان نشدن با دیگران در امر قضاوت، یکی دیگر از مظاهر جامعه نمونه بشری شمس است، در جای دیگر می‌فرماید: هر که را پیش تو نیکی گویند، یا از تو نیکی کسی پرسند، از تو تقاضای نیکی می‌کنند و هم چنین چون بدی گویند کسی را، چنان دان که حق با تو محاسبه می‌کند در بد و نیک تو، تا پرهیز کنی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۷) و نیز از قول علی (ع) می‌فرماید:

> اگر مرد سخن گوید همان ساعتش بشناسم و اگر سخن نگوید، در سه روزش بشناسم ولیکن شاید

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

که آن حال او نبوده باشد بر قدر و لایق فهم مستمعان گفته باشد، زیرا هم او گفته است یعنی علی رضی الله عنه: لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا. و اگر این حال او باشد پس این سخن دوم حال او نباشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱:۱۱۱).

و در جای دیگر می‌فرماید:

خدای را بندگانند که ایشان همین که ببینند که کسی جامه صلاح پوشیده و خرقه، او را حکم کنند به صلاحیت و چون یکی را در قبا و کلاه دیدند حکم کنند به فساد. قومی دیگرند که ایشان به نور جلال خدا می‌نگرند. از جنگ به در رفته و از رنگ و بو، به در رفته. آن یکی را از خرقه بیرون کنی دوزخ را شاید، دوزخ از او ننگ دارد و کسی هست در قبا که اگر او را از قبا بیرون کنی بهشت را شاید. آن یکی در محراب نماز، نشسته مشغول به کاری که آنکه در خرابات زنا می‌کند به از آنست که او می‌کند. الغیبت اشدُّ من الزنا، اگر آن ظاهر شود حد بزنند، رست و اگر توبه کند یبدل الله سیئاتهم حسنات. اما اگر این چنان شود به ریاضت که از لطف برهوا پرد، نرهد. اگر کسی را هم لباس صلاح بود هم معنی صلاح، نور علی نور (همان، ۱۴۹).

و نیز می‌فرماید:

آنچه گویند عمر رضی الله عنه بزد یک چشم شیطان را کور کرد، غیر ظاهر معنی، آنجا معنی دیگر است و سرُّی که ایشان دانند. اگر نه، این شیطان چیزی مجسم نیست. ان الشیطان یجری فی بنی آدم مجری الدم فی العروق. روزی آمد شیطان که یا عمر، بیا تا ترا عجایب بنمایم. آوردش تا در مسجد، گفت: یا عمر در شکاف در بنگر، نظر کرد. گفت یا عمر چه می‌بینی؟ گفت: می‌بینم شخصی ایستاده است، نماز می‌گذارد. گفت: بار دیگر نیکو بنگر. نظر کرد. گفت: چه دیدی؟ گفت: همان شخص نماز می‌گذارد و دیگری در بیغولهٔ مسجد خفته است، پای کشیده است. گفت: یا عمر بدان خدای که ترا عزیز کرد به متابعت محمد و از منت خلاص کرده که اگر مرا خوف آن خفته نبودی و از وی نیندیشیدمی، با این نمازکننده کاری کردمی که سگ گرسنه با انبان آرد نکند (همان، ۲۳۲-۲۳۳).

عدم قضاوت بر صورت ظاهر در این حکایت بار دیگر مورد تأکید شمس قرار گرفته است. همه گمان می‌برند که آنکه نماز می‌گذارد مقرب است حال آنکه شیطان می‌گوید من به خاطر آن خفته وارد مسجد نمی‌شوم و الاّ دمار از روزگار آن نمازگزار درمی‌آوردم. در حکایت شیرین دیگری آورده است:

روزی بعضی از صحابه به خدمت رسول آمدند. گفتند: اینجا شخصی هست نه با کافران می‌آمیزد نه با مسلمانان. در نماز کردنش نمی‌بینیم، در لهو و بازیش هم نمی‌بینیم. صفات دیوانگان در او نمی‌بینیم. نصیبه جویی عاقلان هم در او نمی‌بینیم. جماعتی دیگر هم صفت او آغاز کردند. سید را رقتی در اندرون درآمد. گفت اکنون او را ببینید، سلام من برسانید و بگویید که سید، مشتاق دیدار شماست، اما او را مخوانید و به گفتِ زیادت،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

مرنجانید. چون بیامدند اول مجال نداد که سلام کنند. بعد ساعتی مجال داد و التفات کرد. سلامِ مصطفی علیه السلام بدو رسانیدند و اشتیاق رسول. آن ساعت خاموش بود نیارستند مکررِ کردن، که وصیت فرموده بود که بیش ازین زحمت مدهید. بعد ساعتی دیدند که او آمد به زیارت مصطفی و لحظه‌ای دیر نشست. رسول خدا خاموش و او خاموش! مصطفی برخاست و او را تواضع کرد، هم به وقت آمدن و هم به وقت رفتن و فرمود: صبُّ علیک صبا، بر تو ریختند اندر آن ریختنی عظیم. مدرسهٔ ما این است. این چهار دیوار گوشتی. مدرسش بزرگست، نمی‌گویم کیست. معیدش دل است. حدثنی قلبی عن ربی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۶۴-۲۶۳).

## در جامعهٔ نمونه بشری شمس، انسان بر خویش ولایت دارد یعنی خود را می‌شناسد

از نظر شمس اگر انسان بر خود ولایت داشته باشد و تمامی رفتارها و کردارهای خود را تحت کنترل داشته باشد، آنگاه بر همه چیز احاطه خواهد داشت و مدینه فاضله واقعی با رفتار نمونه بشری بر روی زمین ایجاد خواهد شد. اگر انسان بهانه بیاورد که این صفات، مخصوص خداست که او قادر است. باید به او گفت که تو به عنوان خلیفه خدا و کسی که روح خدایی را با خود دارد می‌بایست برای نزدیک شدن به اصل و خداگونگی قادر باشی که بر خود تسلط یابی:

معنی ولایت چه باشد؟ آن که او را لشکرها باشد و شهرها و دیه‌ها؟ نی. بلکه ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفس خویشتن و بر احوال خویشتن و بر صفات خویشتن و بر کلام خویشتن و سکوت خویشتن و قهر در محل قهر و لطف در محل لطف و چون عارفان جبری آغاز نکند که من عاجزم او قادرست. نی، می‌بایدکه تو قادر باشی بر همه صفات خود و بر سکوت در موضع سکوت و جواب در محل جواب و قهر در محل قهر و لطف در محل لطف و اگر نه صفات او بر وی بلا باشد و عذاب چو محکوم او نبود حاکم او بود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۵-۸۶).

و باز در جای دیگر می‌فرماید: الرحمن علی العرش استوی، همان است که من عرف نفسه، گنجیست درین مستوی شد، هیچ انزعاج نماند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۵۷).

## در جامعه نمونه بشری تفاوتی بین زن و مرد نیست

با آنکه در *مقالات* شمس مواردی وجود دارد که زنان را صرفاً دعوت به کارِ خانه و دوک ریسی می‌نماید اما به تبعیت از قرآن آنجا که درباره مرگ خودخواسته یا مرگ‌طلبی سخن به میان می‌آید، جامعه نمونه بشری شمس از دیدگاه تبعیضی بین زن و مرد فاصله می‌گیرد و چنین می فرماید: «چنانکه از مردان، صادقان و مومنان هستند که مرگ را جویانند، همچنان از زنان، مومنات و صادقات هستند. این آینه‌ای روشن است که شرح حال خود درو بیابی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۷). در جای دیگر می‌فرماید: روزی ابایزید تقوی بر سر منبر این می‌گفت:

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

آن مجلس که در وی سخن رود آن می‌خواهم. آن منبر چوبین نمی‌گویم. زنی در حال برخاست و روی بازکرد پیش او. گفت: بنشین ای عورت. گفت: ای شیخ، ای مدعی! دیدی که این حال تو باری نبود؟ اگر چه سخن حق است، اما تو کیستی این سخن را؟ چون از آن تو نیست و معامله تو نیست. قیامت را صفت آن باشد که از هیبت و سیاست، از مرد تا زن فرق نتوان کردن، همه برآمیخته باشند! ابایزید خاموش کرد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۴).

## در جامعه نمونه بشری، کینه‌ورزی جایی ندارد

کینه به عنوان یکی از رذایل اخلاقی مانع پیشرفت انسان به سوی تعالی و خداگونگی است تا آن جا که عبادت شصت هزارساله به واسطه آن از بین می‌رود و لعنتی، یعنی رانده شده درگاه می‌شود، از این‌رو برای نزدیکی به جامعه نمونه بشری می‌بایست از این رذیله شیطانی فاصله گرفت:

عیبی باشد در آدمی که هزار هنر را بپوشاند و یک هنر باشد که هزار عیب را بپوشاند. آن یکی را (مقصود شیطان) همه عیب‌ها نبود الا کینه‌دار بود، هنرهاش را پوشانید و سرانجامش چه شد؟ و ان علیک اللعنه (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۰).

## در جامعهٔ نمونه بشری، لطف بر قهر و غضب پیشی دارد

در جامعهٔ نمونه بشری شمس، لطف، همیشه باید بر غضب پیشی داشته باشد. ایشان مکرر درباره صفت‌های خود می‌آورند که من هم دارای لطف هستم و هم قهر. اما مولانا، لطف مطلق است. از نظر شمس انسان خداگونه می بایست مانند خداوند لطفش بر قهرش سبقت داشته باشد: سبقت رحمتی غضبی:

قهر در لطف می‌نگرد، به دیده خود همه قهر می‌بیند. آخر این بنده خدا کافر را می‌گوید که تو از آن اویی و من از آن اویم. لیکن تو صفت قهر اویی من صفت لطف او. لطف سبقی دارد، از این بگذر که قهرست در لطف پیوند. لطف سبقی دارد، از این بگذر که قهرست در لطف پیوند. آن چاشنی خوشتر دارد. یعنی این نبی چیزی ننهد در امت خود که نیست، بلکه آنچه هست و در پیش آن حجابی هست، افسون می‌گوید و می‌کوشد تا آن حجاب برخیزد. همه خلاصه گفت انبیا این است که آینه‌ای حاصل کن (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۳).

اما شمس درباره لطف و قهر خود نظر دیگری دارد. می‌فرماید:

آری مرا قاعده اینست که هر که را دوست دارم از آغاز با او همه قهر کنم، تا به همگی از آن او باشم، پوست و گوشت و قهر و لطف. زیرا که لطف را خاصیت این است که اگر با کودک پنج ساله بکنی از آن تو شود. الاّ مرد آن است که چون پیشوا را دید که چه صبر کرد و با وی چه بلا رسید و عقب آن بلا چه دولت روی نمود و او را کجا رسانید و صاحب سر که گردانید، دلیر شود و نترسد که نباید که هلاک شوم، که هیچ هلاک نشود، بلکه بقا در بقا بلکه در هزار بقا (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۷۹).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

یا در جای دیگر می‌فرماید:

آخر «تخلقوا باخلاق الله» فرمود در خُلق خدا هم قهر است هم لطف. همه لطف هیچ مزه ندارد. اشداء علی الکفار رحماء بینهم (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴۳). شمس معتقد است قهر و لطف در موضع خود، دانایی است و در غیر موضع خود، نادانی: آن که همه لطف باشد، ناقص است. هرگز روا نباشد بر خدا این صفت، 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، الّا به غیر موضع، از سر هوا و جهل (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۷).

در جای دیگر می‌فرماید: اما در آن عالم عشق، همه لطف است. هیچ قهر نیست. دیر است که از قهر برون آمده‌ایم. قهر هم اینجا نزدیک است. دوزخ این سوست. از دوزخ بگذری، آن سوی صراط، بهشت. عالم لطف بی‌نهایت است و بی‌کرانه (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۶). از دیدگاه شمس، سرشت همهٔ انسان‌ها یکی است و نیک است:

پس اکنون از بهر آن تا اعتماد نکنند بر پرسش و مراعات ظاهر، غضب و جفا در حق دوستان کنیم. ایشان به زبان حال گویند که با بیگانگان لطف و با آشنایان قهر؟ ما به زبان حال جواب گوییم که مگر تو لطف صحبت ما را نمی‌بینی، که در حق دوستان است و ابدالآباد است و آنست که اگر انبیای مرسل زنده بودندی، با کمال جلالتشان، آن صحبت اوشان آرزو کردندی، که کاشکی لحظه‌ای به ایشان بنشستیمی. پی آن جفا از بهر آن است تا دوست محرم راستی شود و از نفاق خو وا کند، زیرا در نهاد بنده خدا نفاق نیست. می‌خواهد که راستی را بگوید به هر طریق که ممکن شود چنان که آن خصم تاریک اندیش را هیچ پرده تأویل نماند و حقیقت حال بداند که چیست. زیرا که لطف و رحمتش بسیار است، روا نمی‌دارد که پوشیده گرداند حقیقت حال را، تا آن کس را رهایی باشد و مخلص (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۶).

در جای دیگر فرموده است:

عروس حضرت قرآن نقاب آنگه براندازد  که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا

این مرد (سنایی) که این گفته است، عجب مجرد بوده است خود از خود. کلام او کلام خدا باشد. کلام خدا کامل باشد، تمام باشد. این انگور چون نرسیده باشد، او را میان ابر و میان آفتاب نگه دارند تا سوخته نشود، باز آفتاب روی نماید، تا پژمرده نشود، چندان که کامل شود. بعد از آن، آفتاب هیچ زیان ندارد. تا شیرین نشده باشد، خداوند باغ، از سرما، برو ترسان باشد. چون کامل شد در حلاوت ، در زیر برف پرورده می‌شود. این مرد با این کمال رسیده، غرقست در نور خدا و مستست در لذت حق، رهبری را نشاید. زیرا مستست، دیگری را چون هشیار کند؟ ورای این مستی هوشیاری‌یست چنانکه شرح کردیم. مردی که بدان هشیاری رسد لطفش بر قهرش سبق دارد و آنکه مست است، بدان هشیاری نرسیده است، لطفش با قهرش برابرست. آن را که لطف غالب شد رهبری را شاید. لطف خدا با قهر او برابرست

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

ولیکن ذات او همه لطفست، پس لطف غالب است. نبی را وحی بود به جبرییل و وحی القلب هم بود، ولی را همین یکی بود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۷).

## در جامعهٔ نمونه بشری شمس، به همه مهر ورزیده می‌شود حتی با دشمن

در جهان انسانی شمس، مهرورزی حتی دشمن را دوست می‌گرداند. انسان‌ها برده و بنده محبتند.«تا بتوانی در خصم به مهر خوش در نگر، چو به مهر در کسی در روی، او را خوش آید، اگر چه دشمن باشد، زیرا که او را توقع کینه و خشم باشد از تو، چو مهر بیند خوشش آید» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۵).

## جامعهٔ نمونه بشری لازمه حیات بشری است چون انسان مدنی بالطبع است و در این جامعه مودت حاکم است

شمس تبریزی به غریزه بشر به زیست اجتماعی نظر ویژه دارد. او معتقد است دست خدا با جماعت است و جماعت مشمول رحمت الهی. شیخ محمد گفت: عرصه سخن بس فراخ است، که هر که خواهد می‌گوید چندان که می‌خواهد. گفتم عرصه سخن بس تنگ است، عرصه معنی فراخ است.از سخن پیشترآ، تا فراخی بینی و عرصه بینی. بنگر که تو دورِ نزدیکی و یا نزدیکِ دوری! گفت: شما بِه دانید. گفت: ما را با آن کار نیست، آنچه هستی هستی، الا از روی صورت پیشتر آی که الجماعه رحمه (اشاره به حدیث الجماعه رحمه و الفرقه عذاب) (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۶).

در جای دیگر می‌فرماید: همه خلل یاران و جمعیت آنست که نگاه ندارند یک دیگر را، باید که چنان زیند که ایشان را لاینفک دانند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۹) و نیز فرماید: الرفیق ثم الطریق، خاصه این طریق را یاران می‌باید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۰۰).

او حتی از کنار هم نویسی حروف که لغات را فراهم می‌آورند، تعبیر به جماعت کرده و آن را زیبا پنداشته، می‌فرماید: حروف منظوم را پهلوی همدگر می‌نویسی، چگونه خوش آید، تا بدانی که خوشی در جمعیت یارانست، پهلوی هم دگر می‌نازند، و جمال می‌نمایند. آنکه جدا جدا می‌افتند، هوا در میان ایشان در می‌آید، آن نور ایشان می‌رود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۷۱).

## در جامعهٔ نمونه بشری حقوق افراد رعایت می‌شود

در جامعه نمونه بشری شمس، رعایت حقوق یکدیگر از الزامات چنین جامعه‌ای است عدم رعایت حقوق افراد، نعمات الهی را متغیر می‌کند و تا افراد جامعه نخواهند، خداوند در آنها تغییر ایجاد نخواهد کرد:

اگر چه ترا اخلاق خوب هست در وجود خویش و از صفات کین داری پاک است و از خیانت و دزدی. ولیکن درین وجود خیانت و دزدی‌های نهانی هست. چنانکه زنجیر داد به آسمان گریخت به عهد داود به سبب دزدی پنهانی که هیچ کس بر آن دزدی واقف نبود، اما چون نظر کردند به گریختن زنجیر همه دانستند یقین که عذری هست. اکنون زنجیر داد روشن دلی و صفا و ذوق، چون از طالب سر درکشید بی‌عذر او نباشد که ان الله لم یک مغیرا نعمته انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۶-۹۷).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

## یکی دیگر از آفات جامعه نمونه بشری، سخن‌چینی است

یکی از زذایل بزرگ اخلاقی که جامعه نمونه بشری را دچار آفت می‌کند نمامی است، در این باره شمس می‌فرماید:

> یک فایده آنکه، این شخص ناقل از نمامی منزجر شود. فایده دیگر آنکه بدان شخص برسد، هیچ سخن ناگفته نمی‌ماند. چنانکه این سخن ناگفته نماند و این سخن چون بشنود، اگر گفته باشد، شرمسار شود، گوید: کاشکی نگفتمی و اگر نگفته باشد دوست‌تر شود. در تأکید همان سخنم که نقل بد نباید شنیدن. دی آمد فلانی که از من بدو نقلی کرده بودند. در روی من جست که مرا چنین، چون گفته‌ای؟ من چندین خدمت بزرگان کرده‌ام، مرا همه پسندیده‌اند و جسته‌اند و رها نمی‌کرده‌اند که جدا شوم. گفتم این سخن را با ادب‌تر پرس تا جوابت بگویم. گفت: ساعتی بنشینیم تا نفسم ساکن شود تا با ادب‌تر توانم گفتن. گفتم: دو ساعت بنشین. ساعتی بنشست. همان آغاز کرد که پیش همه پسندیده و روشن بوده‌ام. و همه مرا القاب نیکو گفته‌اند، پیش تو چگونه است که بر خلاف آنم؟ اکنون بیا تو چه لقبم می‌کنی؟ گفتم: اگر مسلمان شوی و اگر نه کافر و مرتد و هر چه بتر. اکنون اگر بی‌نفس سخن می‌گویی بگو و اگر نه جوابت نمی‌گویم دیگر (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۷۶).

## در جامعه نمونه بشری چون افراد همدیگر را دوست دارند، عیوب هم را نمی‌بینند

شمس معتقد است، تنها یک دلیل مانع از دیدن عیوب یکدیگر در جامعه نمونه بشری است و آن فرط دوستداری است. ندیدن عیوب یک دلیل دارد و آن دوست داری و عشق است وقتی عیب کسی را می‌بینیم یعنی آنچنان که باید او را دوست نمی‌داریم:

> گفتند مولانا از دنیا فارغست و مولانا شمس‌الدین تبریزی فارغ نیست از دنیا و مولانا گفته باشد که این از آن است که شما مولانا شمس‌الدین تبریزی را دوست نمی‌دارید، که اگر دوست دارید، شما را طمع ننماید و مکروه ننماید.
>
> و عیـن الـرضا عن کل عیب کلیله  سوی ان عین السخط تبدی المساویا
>
> حبک الشیء یعمی و یصم عن عیوب المحبوب.همین که عیب دیدن گرفت بدان کو که محبت کم شد. نمی‌بینی که مادر چون طفل خود دوست می‌دارد، اگر حَدَث می‌کند مادر با آن همه لطف و جمال خویش پرهیز نکند و گوید نوشت باد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۰).

و نیز در همین زمینه آورده است:

> مرد نیک را از کسی شکایت نیست، نظر بر عیب نیست، هر که شکایت کرد، بد اوست، گلوش را بیفشار، البته پیدا آید که عیب از اوست. او از این طرف شکایت می‌کند، آن از آن طرف، هر دو متلون، در طرف خود جبری، در طرف یار خود قدری (شمس تبریزی، ۱۳۹۱:۹۱).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

و نیز می‌فرماید: مسلمان کم آزار بود، ستار (پوشاننده عیوب) بود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۴). عیب پوشی از مظاهر دوستی و حفظ ارکان دوستی است که در نهایت به حفظ ارکان جامعه انسانی می‌انجامد. می‌فرماید:

> دوستی آن است که، چون دوستِ او خفته بود، یکی بیاید گوشه جامه او براندازد، دامن او برگیرد، عورت او را برهنه کند، پیش مردمان، همچو پسر نوح، طپانچه مردانه به روی سیاه او زند و دامن خفته را فروکشد. نه اینکه او نیز خندیدن گیرد که اگر نخندم این برهنه کننده برنجد! این موافقت از مروت نیست و از دوستی نیست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲).

## در جامعهٔ نمونه بشری رنجش جایی ندارد

از نظر شمس درست است که رنجش انسان از کسی، مسبب آن است که بر آن فرد رو ترش کنی، اما در حقیقت آن رنجش نوعی اعلان جنگ با خود است:

> آدمی ترش با آن کس کند که از او رنجیده است و با این 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 که با خود دارد، رو سوی خویش می‌کند، ترش می‌کند و رو سوی این دوست می‌کند، می‌خندد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۱).

## در جامعهٔ نمونه بشری، انسان‌ها آینه یکدیگرند

به اعتقاد شمس، انسان‌ها اگر نمودی از رفتار یکدیگر باشند و به آیینه‌ای از یکدیگر تبدیل شوند، زودتر می‌توانند عیوب را یافته و به رفع آن بکوشند:

> پرسری (پر مدعایی) آمد که با من سِری بگو. گفتم: من با تو سِر نتوانم گفتن، من سر با آن کس توانم گفتن که او را در او نبینم، خود را در او ببینم. سر خود را با خود گویم. من در تو خود را نمی‌بینم، در تو دیگری را می‌بینم (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۵).

## در جامعهٔ نمونه بشری انسان‌ها در برابر مصایب صبورند

به اعتقاد شمس آن که عاقبت‌بین است از مصایب نمی‌هراسد: هر که در تلخی خندان باشد، سبب آن باشد که نظر او بر شیرینی عاقبت است. پس معنی صبر، افتادن نظرست بر آخر کار و معنی بی‌صبری نارسیدن نظرست به آخر کار (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۸). انسان ویژه شمس در تلخی‌ها و مصایب نیز خندان است چرا که چشم به عاقبت و پایان دارد.

## در جامعهٔ نمونه بشری، همنشین نیکوگزیدن به رفتارهای انسانی کمک می‌کند

از دید شمس، گزیدن همنشین نیکو شرط اعتلای درجات انسانی است و انسان با هر چه و هر که نشست و برخاست داشته باشد، خوی آن را می‌گیرد:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

لاشک با هر چه نشینی و با هر چه باشی خوی او گیری. در کُه نگری در تو پخسیتگی (گرفتگی) درآید، در سبزه و گل نگری تازگی درآید. زیرا همنشین، ترا در عالم خویشتن کشد و از این‌روست که قرآن خواندن دل را صاف کند. زیرا از انبیا یاد کنی و احوال ایشان، صورت انبیا بر روح تو جمع شود و همنشین شود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۸-۱۰۹).

## در جامعه نمونه بشری انسان‌ها باید در برابر درشتی‌ها صبور باشند

شمس که در زندگی شخصی خود بارها و بارها درشتی دید، از تمامی انسان‌ها می‌خواهد در برابر سختی‌ها و دشواری‌های زیست اجتماعی از خود بردباری نشان دهند، چرا که مایه و پایه صلح و آرامش جهان بشری همین است: من با آن گوهر بزرگ ابدی لایزالی (یعنی مولانا) تفس کردم (تندی کردم) و تندی و گرم شدم.آن گوهر، حلم و نرمی آغاز کرد. گفت:

چنان کنم که تو خواهی. چون امکان یافتم، آغاز کردم که مرا از فلان گوهر می‌باید، خواهم که او را قبول کنی و دور نیندازی. او گرمی و تندی آغاز کرد. من حلم و نرمی آغاز کردم، که او چون گرمی من می‌کشد، حلم پیش می‌آرد، من نیز گرمی او را حلم پیش آرم. گفتم هله ترک کردم، هیچ نخواهم، حکم تراست. باز آغاز کرد که ترا چه می‌باید؟ گفتم: تو می دانی. گفت: نی بگو. گفتم که همانست سبب، صلح اگر کردی، صلح کردم. گفت: نی، معین بگو چیست؟ گفتم: آخر معامله قویترست از گفت، گفتم و منع کردی. گفت: از تو، قول ما را بهست که معامله تو، بگو. گفتم نی همانست که می‌دانی، تا نزند سودش ندارد. ترا مسلم شده است، ترا گویند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۹).

## در جامعهٔ نمونه بشری انسان‌ها با هم گفتگو می‌کنند

از نظر شمس، مباحثه، مناظره، مذاکره و گفتگو فایده‌رسان است. اگر قرار باشد کسی بگوید و دیگری فقط شنونده باشد، فایده‌ای از او به هم نمی‌رسد. او حتی به صحابه با دیدی اعتراضی می‌نگرد که چرا بحث نمی‌کردند، تا فایدهٔ بیشتری از پیامبر ببرند: شیخ محمد هم تسلیم کرد بحث نکرد، اگر بحث می‌کرد، فایده بیش می‌بود، زیرا بایست بود مرا که او بحث کند. گفتم: المعنی هو الله. گفت: آری. صحابه را اگر بحث کردندی با رسول علیه السلام ازوشان فایده بیش بودی. آن فایده معنوی خود می‌رسد، الا آنچه به بحث حاصل شود، اگر بحث کرده شود، فواید حاصل آید شما را (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۰).

## در جامعهٔ نمونه بشری افراد برای هم دعا می‌کنند

شمس برای همه دعا می‌کند از جهود و فحش دهنده تا رفیق و دوست گرمابه و گلستان:

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 وتهلیلی، مشغول عالم حق گردد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۱).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## در جامعهٔ نمونه بشری دروغ جایی ندارد

در عهد رسول علیه‌السلام مردی بود مولع بر راست گفتن، صحابه رضی الله عنهم، جهت آنکه رسول را علیه السلام با او عنایت بود، از راستی و راست‌گویی او می‌رنجیدند و او را نمی‌توانستند چیزی گفتن، الا پر بودند از او. بر خاطرشان گذشتی که رسول علیه السلام در نقاب خاک رود، ما از او انتقام بکشیم. بعد از وفات رسول همچنان راست می‌گفت، برنتافتند. گفتند: او را زخمی نزنیم، الا از شهر بیرون کنیم. در آن حالت که او را برون می‌کردند، آن آواز بگوش زنی رسید، بر بام دوید و با صحابه جنگ می‌کرد که این عزیز بود نزد رسول و مکرم بود، شما از روان رسول شرم ندارید که او را برون می‌کنید؟ و بانگ می‌زد و جنگ می‌کرد. او رو کرد بالا و گفت: ای زن! اگر این وقاحت بی‌دستوری خصم می‌کنی بدان که در لعنت خدایی و اگر به دستوری خصم می‌کنی هم تو در لعنت خدایی و هم خصمت. زن گفت: آری یاران مصطفی کار به گزاف نکنند و آنکه لایق بیرون کردن نیست، بیرون نکنند. لاتجتمع امتی علی الضلاله. نیکو می‌کنید. نصرکم الله: او گفت: ایشان نیکو می‌کنند تو بد مکن (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۲–۱۲۳).

در جامـعهٔ نمونه بشری شمس، منافق که دروغگوست جایی ندارد و او از این موضوع بسیار ابراز تأسف می‌کند که مردمان به نفاق دل‌خوشترند تا حقیقت و راست:

> فی الجمله ترا یک سخن بگویم: این مردمان به نفاق، خوش دل می‌شوند و به راستی غمگین می‌شوند. او را گفتم تو مرد بزرگی و در عصر یگانه‌ای، خوش‌دل شد و دست من گرفت و گفت مشتاق بودم و مقصر بودم و پارسال با او راستی گفتم خصم من شد و دشمن شد. عجب نیست این؟ با مردمان به نفاق می‌باید زیست تا در میان ایشان با خوشی باشی، همین که راستی آغاز کردی به کوه و بیابان برون می باید رفت که میان خلق راه نیست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۹).

کنایه شمس در هر دو حکایت همین است که حرف حقیقت تلخ است، اما به هر روی جامعه‌ای مدنی و انسان‌مدار است که راستی و راست‌گویی پایه و اساس رفتارهای افراد آن با یکدیگر باشد. البته شمس، دروغ را از دو جنبه بررسی می‌کند: دروغی که ویرانگر اساس جامعه بشری است و بسیار مذموم است و دروغی که آتش فتنه را می‌نشاند و محمود است. می‌فرماید:

> هفت قومند که در زیر سایه عرش باشند روز قیامت، که خلایق همه در حیرت باشند و در ترس باشند از بسیاری هول‌ها که ببینند و در میان آفتاب باشند و قومی مُلجمُون بالعَرَق... این هفت قوم از همه سالم باشند، از آن هفت قوم یکی دروغگوی باشد، آن دروغگو که بر تو بیاید که این ساعت بر فلانی بودم از برِ او می‌آیم، سخت خجل بود از تو، از خجالت می‌گفت: سبحان الله چگونه بود که با فلان گستاخی کردم، از عقل برفتم، عقل با من نبود، از آنچه گفتم بی‌خبرم، پشیمانم و آنچه برین آید و از بر او بر آن خصم دگر می‌رود، اضعاف آن می‌گوید تا آتش را می‌نشاند، تا آدمیان را نسوزد. آن آتش کشتن مبارک است، خواه به دروغ خواه به راست. آتش را می‌کشد به بول، یا آب گنده، یا آب پاک. این قوم برعکس می‌کنند، دروغ می‌گویند تا جنگ افکنند. این قوم ما را کجا دیدندی و با ماشان چه بودی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

اگر به واسطه مولانا نبودی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۶–۱۸۷).

و نیز می‌فرماید:

خلیل گفت: والله و رسوله، من هر دروغ که گفتم خدا راست کرد. دروغی گفتم. قیل یا رسول الله المومن یزنی؟ قال علیه‌السلام یزنی فهو مومن، فهو مومن، فهو مومن، علی رغم انف ای الدرداء. المومن لا یکذب. خدای آن را راست کند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۹–۴۰).

در جای دیگر می‌فرماید:

زهی اسرار قرآن، زهی محمدیان، اگر دروغ گویند آن را راست کند. المومن یکذب؟ قال: لا یکذب. چه جای کذب؟ آب حمام بر کسی ریزی حلال باشد، بر ناکسی ریزی حرام باشد. نه حمامی راضی باشد نه آن کس که حمامی را آفرید (همان، ۵۴) و نیز فرماید: اگر کسی مرا تمام بشناسد، همین که با من راستی کند، از من بسیار آسایش‌ها بدو رسد، و از من سخت بیاساید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۱).

آن قدر این موضوع برای شمس حائز اهمیت است که خطاب به بهاءولد فرزند مولانا می‌فرماید:

اکنون وصیت من مر بهاءالدین را این سه چیز بود تا به معنی راه یابد. همه صفت‌های خوبی دارد که صد هزار درمش بودی، در حال بذل کردی (شدت بخشش بهاءالدین). گبری چند قدم به مجاز در راه مردی بزند، آن ضایع نباشد، عاقبت دستگیر او شود، خاصه صدرزاده‌ای چندین راه پیاده بدان اعتقاد آمد، دوماهه راه، ضایع نباشد. الاّ این سه وصیت کردمش. یکی دروغ نگویی، دوم گیاه می‌خورد (مخدر مصرف می‌کرد)، اکنون چون راستیست شرط، اما نخوری. سوم با یاران اختلاط کم کنی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۰۲).

**در جامعهٔ نمونه بشری، بهترین مردم کسی است که خیرش برای دیگران بیشتر باشد**

از دیدگاه شمس اگر وجود هر انسانی برای دیگران خیررسان باشد و منفعت دیگران و جمع را تأمین کند، بهترین مردم است و چه بسا اگر جامعه‌ای از چنین آدم‌هایی پر باشد، جامعه به سمت جامعه نمونه بشری پیش رود:

من اگر چه کم آمده‌ام لیکن همگی اینجا بوده، مولانا می‌داند، شب و روز به دعا مشغول بوده‌ایم. در آن رنج، دلم نمی‌داد که شما را در آن حال ببینم، اکنون که حال به خیر انجامید آمدم. شما خیرالناس من ینفع‌الناس‌اید، وجود شما میان خلق بسیار سال‌ها پاید و باقی باشد. روی به جوانی دارید که پیری‌تان راه نیابد، هر روز جوان‌تر باشید. خیرالناس من ینفع‌الناس. کسی که نداند که خیر چیست چون خیر کند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲۶) و نیز می‌فرماید: همه طالب فایده علم باشند، تو طالب کار نیک باش، تا از یار نیک حاصل کنی، که مغز این است و پوست آن است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۵).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## در جامعهٔ نمونه بشری افراد یکدیگر را شاد می‌کنند

از دیدگاه شمس دیگری را شاد کردن صفتی خدایی است: مردی آنست 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 (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۴۳).

## در جامعهٔ نمونه بشری، انسان‌ها به عقاید یکدیگر احترام می‌گذارند

برتافتن نظر مخالف در جامعه نمونه بشری شمس، بسیار حائز اهمیت است:

> اگر آب نیل بر قبطی خون باشد، در آب نیل طعن نرسد و اگر آواز داوود منکر را زشت نماید. در آن آواز نقصان درنیاید.
>
> مـا ضرٌ شمسا اشرقت بنورهـا  جحود حسود و هو عن نورها عمی
>
> اگر ترا حال سخن من مکروه نماید، از این حالت مگریز. سخن مرا احترام کن تا محترم شوی و آنچه دعوی کرده‌ای از ایمان و اعتقاد، تأکید کرده باشی و بر بینایی خود و پدران خود گواهی داده باشی و چون برعکس بی‌ادبی کنی و با من خواری کنی آن خوار تو باشی! زیرا که بر نابینایی و بر بطالت خود گواهی داده باشی و خدمت‌ها و حرمت‌ها که پیشین کرده‌ای بر نابینایی بوده باشد و دیگران را هم گمراه کرده باشی که این مستحق خواری بوده است، او را چرا تعظیم می‌کرده‌اند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۵۲).

## در جامعهٔ نمونه بشری افراد به فلسفهٔ وحدت وجود معتقدند

از دیدگاه شمس، وحدت وجود یکی از ویژگی‌های بارز جامعه نمونه بشری است. همگان یک تن واحدند که روحی خدایی در آن دمیده شده است:

> چنانکه آن ده صوفی که یکی از ایشان بر ترسا بچه‌ای عشق آورد، گرد او می‌گشت در کلیسا و غیره. دربافت ترسا بچه، گفت تو چه می‌گردی گرد من؟ حال خود بازگفت. ترسا بچه گفت: ما را نفرت آید که از دور ببینیم غیر اهل ملت خویش، چون طمع داری که ترا نزدیک کنیم؟ چاره ندید، زود رفت و یاران را وداع کرد. گفتند: خیرست! قصه باز گفت و گفت اینک می‌روم تا زنار بخرم. گفتند که ما نیز موافقت می‌کنیم، ده زنار بخریم، بر میان بندیم. آخر نفس واحده‌ای در ابدان متفرقه. چون ترسا بچه ایشان را بدید، پرسید. قصه باز گفتند که میان ما یگانگیست. آتشی در دل ترسا بچه افتاد که زنار خود را بشکست. گفت: من بنده چنین قوم که با همدیگر این وفا دارند، که این وفا در اهل هیچ ملتی ندیدم. پدر و خویشان ترسا بچه جمع آمدند و او را ملامت آغاز کردند که به فسون صوفیان، دین خود را ویران می‌کنی؟ گفت: اگر آنچه من می‌بینم شما ببینید، صد چندین عاشق ایشان شوید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۵۳-۱۵۴).

در جای دیگر می‌فرماید:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

شخصی در قضیه‌ای که دعوی کرده بود و گواه خواسته بودند، ده صوفی را ببرد. قاضی گفت: یک گواه دیگر بیار. گفت: ای مولانا و استشهدوا شهیدین من رجالکم، من ده آوردم. قاضی گفت: این هر ده یک گواه‌اند و اگر صد هزار صوفی بیاری همه یکی‌اند (همان، ۲۷۲-۲۷۳) و باز می‌فرماید: هفت آسمان و زمین و خلقان همه در رقص آیند آن ساعت که صادقی در رقص آید. اگر در مشرق، مومنی محمدیی در رقص باشد، اگر محمدیی در غرب باشد، هم در رقص بود و در شادی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱:۸۰).

## در جامعهٔ نمونه بشری افراد نسبت به هم منصفند

از دیدگاه شمس، منصف بودن درباره دیگران است که آدمی از آن راهی به دهی می‌برد. او بی‌انصافی را نتیجه حسادت می‌داند:

انصاف بده تا انصاف ترا به جایی برساند. حفظ الصحه اسهل من طلب الصحه و حفظ الذنب اسهل من طلب التوبه. چون بدان رنج مبتلا شوی بعد از ترک پرهیز صبر کردن گیری و گفتن گیری که آن قدر صبر چرا نکردم آن وقت؟ آن قدر صبر خود چه بود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۶۳). در جای دیگر می‌فرماید: بی‌انصافی از حسد خیزد (همان، ۲۹۵).

## در جامعهٔ نمونه بشری، همه چیز عادلانه است

از دیدگاه شمس، در جوامع بشردوستانه همه چیز به شکل عادلانه بین مردم تقسیم شده است و مردم جامعه انسانی آرمانی هر چه که دارند با هم تقسیم می‌کنند:

چنانکه آن اهل ده صالحان بودند، ولیکن بر سنت صوفیان هر یکی نان‌ها جدا می‌خوردند، یعنی تا در خوردن حیفی نرود، و نباید که در میان یکی راضی نباشد، از شرم در میان نهد. روزی در راهی بودند، وقت طعام شد، هر کسی بر سر نان خود نشست، می‌خورد. ترکی، سواری برسید و ترکان مولع باشند به مهمانداری و آمیختگی. ایشان را گفت: چرا جدا جدا می‌خورید؟ چرا نان‌ها در هم نمی‌شکنید؟ گفتند: سنت قدیم در دیه ما این است. تازیانه بکشید که ای فلانِ آن کس که این سنت نهاد، و آن کس که قبول کرد، نان‌ها در هم شکنید. زودتر. بضرورت در هم شکستند و درافتادند. پیر ده می‌گوید به زبان ایشان، که اگر چه نان‌ها در هم شکستید، خداش بیامرزد که نان خود را شناسد، افزون نرود (شمس تبریزی، ۱۳۹۱:۱۷۲).

## شرط تحقق جامعهٔ نمونه بشری، دانایی است

از دیدگاه شمس، هیچ چیز حرام‌تر از هم‌صحبتی با نادان نیست، همان نادان که عیسی (ع) به فرسنگ‌ها از او می‌گریخت:

صحبت نادان حرام است، طعامشان حرام است. طعام حرام که از آنِ نادانی است، آن به گلوی من فرو نمی‌رود. چو طعام او بخورم، چنان باشد که سنگ منجنیق بیاید در خانه آبگینه‌گر، که پُر باشد آبگینه تا به سقف، از آلت‌های آبگینه‌گین و کاسه‌های آبگینه‌گین (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸۸).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## در جامعهٔ نمونه بشری قرض‌ها همه حسنه‌اند

از دید شمس، قرض دادن از سنت‌های حسنه توصیه شده در قرآن و نیز یکی از معیارهای جامعه نمونه بشری است:

> یک درم به دست مردی صادق صدیق بِه بُود از صد درم که بدیشان دهی. زیرا آن یک درم به خیر رود. اقرضوالله. در حق این‌هاست که گفت: له یدا، الصدقه تقع فی یدالرحمن قبل ان تقع فی ید الفقیر. و یک درم به دست آن کس که روی به خدمت ایشان دارد، همچنین به باشد. زیرا او هم بدین خیر صرف کند. خیر بنده خداست. خیر خداست و الله خیر (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۰۰).

## جامعهٔ نمونه بشری زیست اجتماعی را توصیه می‌کند نه رهبانیت را

شمس می‌فرماید: علیکم بالسواد الاعظم یعنی بخدمه العارف الکامل و ایاکم و القری یعنی صحبه الناقصین. توصیه شمس به تبع توصیه حضرت رسول اکرم (ص) به زندگی اجتماعی و مدنی است و همچنین او جهاد اکبر را پرهیز از انزوا و رو آوردن انسان به معاشرت و زندگی اجتماعی می‌داند (فرهنگ فرهی، ۱۳۹۶: ۲۲۹). رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر. جهاد اکبر چیست؟ روزه نیست، نماز نیست، جماعت است جهاد اکبر (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۶۹).

و درباره آنها که چله‌نشینی‌های خود را سنت پیامبر دانسته و رهبانیت را توصیه می‌کنند، می‌فرماید: هر چه از او از این ریاضت‌های آشکارا نقل کنند همه دروغ است. او از این چله‌ها هیچ ننشست که این بدعت است در دین محمد. هرگز محمد چله ننشست (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۲۳). در جای دیگر می‌فرماید: باید که در آنچه با دگران می‌گویم، غرض خود را دانی در چیزی که لایق تست. لارهبانیه فی الاسلام، این نمی‌خواهد که با مردمان بنشین. از دور مردمان را می نگر. الا سخن حق بگوی خوشک و نغزک (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۹۴) و نیز فرمود: دین محمد چنین است. میان منادی گاه می‌رو در خلوت و ترا از استغراق معنی به منادی آگاهی نی. آخر این قوی‌تر است از آنکه در سوراخ روی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۱۸). در جای دیگر می‌فرماید:

> میان ناس و تنها، در خلوت مباش و فرد باش. چنان که مصطفی می‌فرماید: لا رهبانیه فی الاسلام. به یک تاویل نهی است از آنکه منقطع شوند و از میان مردم بیرون آیند و خود را در معرفت انگشت نمای خلق کنند. و معنی دیگر نهی است از ترک زن خواستن. زن بخواه و مجرد باش (همان، ۱۲۳).

## در جامعهٔ نمونه بشری، انسان عالم اکبر است و کرامت از آن انسان است و انسان معدن طلاست

از دیدگاه شمس انسان، عالم اکبر است، آنگونه که خداوند فرموده من در آسمان‌ها و زمین نمی‌گنجم اما در دل مومن می‌گنجم، پس از این رو دل آدمی که محل حضور و ظهور خداوند است ارزشی بالاتر از

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

تمام کائنات دارد، لذا این انسان می‌بایست قدر خود را بشناسد و جایگاه خود را بداند و براساس معیارهای تعیین شده انسانی زندگی کند. می‌فرماید:

> 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 خودبینی. تو عالم بی‌کرانی، چه جای آسمان‌هاست و زمین‌ها؟ لا یسعنی سمائی و لا ارضی، بل یسعنی قلب عبدی المومن، در آسمان‌ها نیابی مرا، بر عرش نیابی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۱۳).

بـه این مورد در جای دیگر باز اشاره می‌فرماید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۵۷) و در جای دیگر می‌فرماید:

> و ابتغوا من فضل الله، فضل زیادتی باشد، یعنی از همه زیادت. به فقیهی راضی مشو، گو زیادت خواهم، از صوفیی زیادت، از عارفی زیادت، هر چه پیشت آید از آن زیادت. از آسمان زیادت...می‌گویند: هر چه در همه عالم هست در آدمی هست. این هفت فلک در آدمی کدام است؟ این ستاره‌ها، آفتاب، ماهتاب (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۱).

و نیز فرمود:

> اکنون در دین همچنین باشد. صفتی و مقامی، خلق را هول نماید و پیش آن یک کس سهل باشد. کمان او آسمان‌ها نکشند. انا عرضنا الامانه گفتند آسمان‌ها و زمین‌ها که تحمل این امانت کار ما نیست. زیرا نظرشان بر توفیق نبود تا گفتندی که اگر چه کمان سخت است، چون ما بر دست گیریم، در قفای ما کسی است که او بکشد. آن قوت نظر و توکل محمد را بود و محمدیان را (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۳۰)

و باز می‌فرماید: این خانه عالم نمودار تن آدمی است و تن آدمی نمودار عالم دیگر (همان، ۲۶۶) و همچنین می‌فرماید: چو می‌فرماید: لایسعنی سمائی و لا ارضی و لکن یسعنی قلب عبدی المومن. او که گوید: قلب این گوشت پاره است، او کافرتر است و بدتر است از نصرانی و بدتر است ازاو که عیسی را پسر خدا می‌گوید (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۶۷). یعنی کسی که دل آدمی را صرفا گوشت پاره بداند از کفار نیز بدتر است. و باز در جای دیگر می‌فرماید: از این اشارت کرد به داود، چون داود پرسید از حضرت که این اطلبک؟ فرمود: لا یسعنی سمائی و لا ارضی و لکن یسعنی قلب عبدی المومن و قوله: انا عند المنکسره قلوبهم لاجلی (همان، ۲۸۴) و باز می‌فرماید:

> دلی را کز آسمان و دایره افلاک بزرگ‌ترین و فراخ‌تر و لطیف‌تر و روشن‌تر، بدان اندیشه و وسوسه چرا باید تنگ داشتن و عالم خوش را بر خود چو زندان تنگ کردن؟ چگونه روا باشد عالم چو بوستان را بر خود چو زندان کردن؟ همچو کرم پیله، لعاب اندیشه و وسوسه و خیالات مذموم بر گرد نهاد خود تنیدن و در میان زندانی شدن و خفه شدن! ما آنیم که

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

زندان را بر خود بوستان گردانیم. چون زندان ما بوستان گردد، بنگر که بوستان ما خود چه باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۲).

همچنین فرمود: صوفیی را گفتند: سر بر آر، انظر الی آثار رحمه الله. گفت: آن آثار آثار است. گل‌ها و لاله‌ها در اندرون است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۴۴) و نیز فرمود: آخر اقسام نامیات و حیوانات و جمادات و لطافت جو فلک، این همه در آدمی هست. و آنچه در آدمی هست، در این‌ها نیست. خود عالم کبری حقیقت آن است. آخر می‌فرماید: لا یسعنی سمائی و لاارضی و لکن یسعنی قلب عبدی المومن (همان، ۷۹). در جای دیگر می‌فرماید: او مستور شد. آخر نزد حکما، عالم صغری نهاد آدمی است، عالم کبری این عالم. و نزد انبیا، عالم صغری این است و عالم کبری آدمی است. پس انموذجی (است) این عالم از عالم آدمی (همان،۱۲۰). سبحان الله همه فدای آدمی‌اند و آدمی فدای خویش. هیچ فرمود:

و لقد کرمنا السموات؟ و لقد کرمنا العرش؟ 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 (همان، ۲۰۳) و نیز فرمود: مردمان معدن طلا هستند: الناس معادن کمعادن الذهب (همان، ۲۰۵).

## در جامعهٔ نمونه بشری انسان‌ها اهل تفکرند

از دیدگاه شمس نیز ساعتی تفکر برتر از عبادات چندین ساله است و می‌فرماید:

تفکر ساعه خیر من عباده ستین سنه. مراد از آن تفکر حضور درویش صادق است، که در آن عبادت هیچ ریایی نباشد، لاجرم آن به باشد از عبادت ظاهر بی‌حضور. نماز را قضا هست حضور را قضا نیست. فقرای محمدی در این کوشند که لا صلوه الا بحضور القلب. نه که صورت آن رها کنند خوش آمد نفس را. در شرع ظاهر لاصلوه الا بفاتحه الکتاب. در حضور اگر جبرییل بیاید لُرس (سیلی) خورد. هنوز به حضور نرسیده بود که گفتش بیا، گفت: نی، لو دنوت انمله لاحترقت (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۰۸-۲۰۹).

یا در جای دیگر می‌فرماید:

گفت: می‌دانم که بد است اما نمی‌توانم، با دل برنمی‌آیم. این چگونه سخن باشد؟ می‌دانم که این دریا غرق کننده است خود را در اندازم، یا این آتش سوزنده است، یا این چاهی است صد گز، یا این سوراخ مار است، یا این زهر هلاهل است، یا این بیابان مهلک است، می‌دانم و می روم! مرو چون می‌دانی! پس نمی‌دانی! چگونه دانش باشد؟ این عقل بود؟ چگونه این را دانش و عقل شاید گفتن (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴۴-۲۴۳).
و نیز می‌فرماید: اندیشه چه باشد؟ در پیش نظر کردن، آنها که پیش از ما بودند، شکرکردند، سودمند شدند ازاین کار و از این گفت نه؟ پس هم نظر کنند، یعنی عاقبت این چه باشد(همان، ۳۱۴).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

## در جامعهٔ نمونه بشری فقیر و غنی و همه با هم برابرند

آنجا که آن حکایت وارد شدن فرد فقیر را در مجلس پیامبر بیان می‌کند. فقیر وارد می‌شود و در کنار فرد ثروتمندی می‌نشیند، فرد ثروتمند لباس خود را جمع می‌کند. پیامبر ناراحت می‌شوند و آن فرد چون متوجه ناراحتی حضرت می‌شوند می‌گویند نیمی از مال خود را به او می‌دهم تا حلالم کند. شمس پس از بیان این حکایت به زبان عربی در ادامه می‌فرماید: کمترین خبری از آن مصطفی صلی الله علیه و سلم، ندهم به صد هزار رساله‌های قشیری و قریشی و غیر آن. بی‌مزه‌اند، بی‌ذوق‌اند، ذوق آن را در نمی‌یابند. یک جرعه به خویشتن پرستان ندهند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۰۹) و نیز می‌فرماید:

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

تکبر را با بی‌خردی هم وزن می‌داند.

## در جامعهٔ نمونه بشری شناخت خود و خدا محقق می‌گردد

از دید شمس، اگر این وجود خود را بشناسد، سپس جهان را بشناسد، آنگاه خدا را به وجودی بی‌بدیل و لایق جامعه نمونی بشری می‌گردد و می‌فرماید:

> ترا از قِدَم عالم چه؟ تو قدم خویش را معلوم کن، که تو قدیمی یا حادث؟ این قدر عمر که ترا هست در تفحص حال خود خرج کن، در تفحص قِدَم عالم چه خرج می‌کنی؟ شناخت خدا عمیق است! ای احمق، عمیق تویی. اگر عمیق هست تویی. تو چگونه یاری باشی که اندرون رگ و پی و سر یار را چون کف دست ندانی؟ چگونه بنده خدا باشی که جمله سرُّ و اندرون او را ندانی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۱).

## در جامعهٔ نمونه بشری، انسان‌ها به یکدیگر آزار نمی‌رسانند

می‌فرماید: می‌گوید که من نخواهم که پشه‌ای از من کوفته شود و بیازارد و خدا را و بنده خدا را می‌آزارد و هیچ پای نمی‌دارد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۳۳). در جای دیگر می‌فرماید: مسلمان کم آزار بود، ستار (پوشاننده عیوب) بود (همان، ۱۴۴).

## در جامعهٔ نمونه بشری در پرتو شناخت خدا می‌توان به جاودانگی دست یافت

از دید شمس آنکه خود را می‌شناسد، خدا را می‌شناسد و آنکه خدا را می‌شناسد و درمی‌یابد به جاودانگی می‌رسد:

تمامی همّ و غم بشر از ابتدای خلقت تلاش برای جاودانگی بوده است و قصه‌های بسیار

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

برای آن پرداخته از جمله عبور از ظلمات و رسیدن به آب حیات. شمس می‌فرماید: والله کسی خورد آن آب حیات را که او خدای را بداند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۷۰).

پیشتر اشاره کردیم که خداشناسی در گرو خودشناسی است.

## در جامعهٔ نمونه بشری ترازوی همه دقیق است

یکی دیگر از مظاهر جامعه نمونه بشری شمس آن است که افراد در معاملات با یکدیگر میزان نگاه دارند و هرگز برای دیگری بد نخواهند که سرانجام همان بد بدیشان باز خواهد گشت. در حکایتی زیبا که آن را حضرت مولانا نیز در دفتر اول به نظم کشیده است می‌فرماید:

شکایت می‌کرد که مالم را غارت کردند، گفتم همان حکایت غلام هندوست که خواجه بقال داشت، از کاسه هر مشتری انگشت روغن یا انگبین برداشتی بعد از برکشیدن. غلام هندو انکار کردی در دل، چه، نیارستی گفتن. تا روزی خیکی بزرگ باز شد و انگبین برفت. فرصت یافت غلام هندو، گفت: آری انگشت انگشت بگیری خیک خیک برود، که من حفرا بئرا لاخیه وقع فیه. بد مکن که بد افتی، چه مکن که خود افتی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۳).

## جامعهٔ نمونه بشری فاقد دوئیت و تفرقه است

از دیدگاه شمس، دوبینی و تعصب بازدارندهٔ انسان است از رسیدن به سرمنزل مقصود از این‌رو می‌فرماید:

آن یکی آمد که معذور دار چیزی نپخته‌ایم امروز. گفتم: من چیز پخته ترا چه خواهم کردن؟ تو می‌باید پخته شوی. گفت: چون پخته شوم؟ گفتم: تو چون مرید باشی که اشارت ما را فهم نکنی؟ گفت که فهم اگر متردد نشدی در اشارات و عبارات، علمای اسلام خلاف نکردندی و از نصوص یک معنی فهم کردندی. گفتم: علمای اسلام را با هم چگونه دوئی و اختلاف باشد؟ آن دو دیدن و آن تعصب کار تست. ابوحنیفه اگر شافعی را دیدی، سرکش کنار گرفتی، بر چشمش بوسه دادی. بندگان خدا با خدا چگونه خلاف کنند؟ و چگونه خلاف ممکن باشد؟ تو خلاف می‌بینی. قربان شو تا از دوئی برهی. گفت: کی باشد که از این قصه قربان بررهم؟ گفت: قربان شو تا از قصه قربان برهی (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۴).

## در جامعهٔ نمونه بشری شمس، صلح ممدوح و جنگ مذموم است

از دیدگاه شمس، جنگ فقط در اثر هوی و هوس به وجود می‌آید و آن که چنین می‌کند همزاد و هم‌ذات شیطان است:

اهل جنگ را چگونه محرم اسرار کنند؟ ترک جنگ و مخالفت بگو! ماده جنگ هوا است. هر کجا جنگی دیدی از متابعت هوا باشد. کسی در بند صلح باشد چنین معامله کند؟ چنین سخن‌ها گوید؟ سخنی گوید و کاری کند که اگر به گوش آن کس برسد، او را به صلح رغبت افتد. گوید که من سخت خجالت دارم از کرده‌ها و گفته‌های خویش، آن هم‌ذات شیطان بود، مکر شیطان بود، یارب چه بد کردم، آن چه بود که من کردم، چه وسوسه شوم بود که از

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

من سخنی آمد و کاری آمد که خاطر او برنجید. و پشیمانی خود در دل او سخن‌های لطیف اندازد و حرکات لطیفش تلقین کند که آن حرکات و آن سخن‌های لطیف صلح‌جوی باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۱-۱۰).

و نیز می‌فرماید:

روزی مصطفی علیه السلام هر یاری را جداگانه می‌پرسید از طبع او، و میل او، که به جنگ مایل است یا به صلح؟ به لطف مایل است یا به قهر؟ و آن میل به صلح از بددلی است و جان دوستی و سلامت طلبی، یا از نیکوخواهی و کرم و صبر و بردباری؟ پرسید از ابوبکر چیزها، دید که ازو شمشیرزنی نیاید از غایت حلم و رحمت. هر یکی به صفتی از صفات محمد موصوف شده بودند. ایشان را می‌پرسید جدا جدا، که اگر تو بعد از من خلیفه شوی چه کنی؟ از عمر پرسید. گفت: من عدل کنم، انصاف چنین بستانم. گفت: راست می‌گویی، خود از تو فرو می‌بارد. پسر را بکشد جهت اقامت حد زنا، که تا در فساد را ببندد و پدر را بکشد جهت آنکه در مصطفی طعن کرد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۸).

## نتیجه‌گیری

شمس تبریزی به عنوان یک معلم اخلاق و تصوف اسلامی، تأثیر شگرفی بر روی بی‌بدیل‌ترین عارف شناخته شده در جهان اسلام گذارده است و از این رهگذر توانسته با واسطهٔ مولانا، معلم بزرگ تصوف ایرانی اسلامی شود. مکتب انسان‌ساز ایرانی اسلامی یک بار دیگر در عرفان متعالی شمس و آموزه‌های او تجلی یافته و به صورت *مقالات* شمس به ما رسیده است.

آموزه‌های او در *مقالات* شفاهی شکلی دگرگون گرفته و در روح مثنوی مولانا جاری، ساری و ماندگار شده است، به طوری که تک تک آموزه‌های ذکر شده در بالا را می‌توان در مثنوی سراغ گرفت و به عظمت روحی این دو انسان وارسته بیشتر و بیشتر پی‌برد.

از دیدگاه شمس برای ساختن جامعه نمونه بشری ابتدا باید روابط بین انسان با خویش، انسان با خدا و سپس انسان با اجتماع روشن شود. شمس تبریزی بر مدنی بالطبع بودن انسان تأکید دارد. از نظر او جامعهٔ بشری نمونه به دنبال صلح است و از جنگ بیزار است. دانایان و اهل تفکر در این جامعه جایگاه ویژه‌ای دارند و می‌بایست از احمق به فرسنگ‌ها گریخت. جامعه نمونه بشری شمس توان جاودانگی دارد. انسان در این جامعه باارزش‌ترین سرمایه است و چونان معدن طلاست. تحمل خوی بد، تحمل اندیشه مخالف و نیکی همیشه در حق کسانی که بد کرده‌اند، از ویژگی‌های بارز جامعه نمونه بشری است. رذایل اخلاقی نظیر دروغ، حسد و کینه در چنین جامعه‌ای راه ندارد.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## منابع

ـ تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
ـ حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۶)، مبانی عرفان و احوال عارفان، چاپ اول، تهران: انتشارات اساطیر.
ـ حیدری، فاطمه، (۱۳۸۲)، چشم‌اندازهای آرمانشهر در شعر فارسی، چاپ اول، تهران: دانش‌نگار.
ـ فارابی، ابونصرمحمد، (۱۳۷۱)، سیاست مدینه، ترجمه و تحشیهٔ سید جعفر سجادی، چاپ چهارم، تهران: سازمان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
ـ فرهنگ فرهی، سونیا (و همکار)، (۱۳۹۶)، انسان در جهان‌بینی شمس تبریزی، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، سال سیزدهم،تابستان، شماره ۴۷.
ـ مطهری، مرتضی، (۱۳۸۶)، آشنایی با علوم اسلامی، جلد دوم، چاپ پنجم، تهران: صدرا.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

# تبلور فرهنگ شمس در هنر مولانا

ناصر خدایاری‌شوطی[1]

**چکیده**

«خُلِقْتُمْ لِلْبَقاءِ لا لِلْفَناءِ» (غررالحکم و درر الکلم، ص ۲۷۲) شما برای بقا و جاودانگی آفریده شده‌اید، نه برای فنا و نابودی»؛ نزدیک هشتصد سال از روزگار حیات و ممات شمس و مولانا می‌گذرد. این دونام نه در بلخ و قونیه و یا در تبریز و خوی، بلکه به تناسب گذشت زمان در وادی جاودانگی هر روز نام‌آورتر شده و بر جبین بقا می‌درخشند. شمس و مولانا از مفاخر و مشاهیر فرهنگ و هنر این سرزمینند. دو شخصیتی که بدون هم کمتر دیده می‌شوند.

اینکه شمس چگونه در مسیر صیرورت مولانا قرار گرفت و بودن و شدن و بقا را تجربه نمود؟ سوالی نیست که براحتی بتوان بدان پاسخ داد. اما آنچه از رهگذر تعمق در آثار برجای مانده از دو شهیر شرق به فهم ماتن قاصر متبادر است؛ شمس متولد شهر وجودی شمس و زایشگر خویشتن و مولانا قابل شمس و وجود انضمامی شمس بوده است. مولانا عرض و شمس جوهر وی بوده است.

مولانا از طریق شمس به بواطن و شمس از طریق مولانا به ظواهر امور سرک کشید. در حقیقت شمس فرهنگ مولانا بود و نرم‌افزار او و مولانا هنر مجسم و مجسد شمس. تا خاموش و در گوشه‌ای بنشسته بود شمس بود و تا به سخن و به وجد در می‌آمد مولانا می‌شد. مولانا از صقع وجودی شمس طلوع کرد و شمس در قعر وجودی شمس غروب نمود. شمس ذوائق درون خود را در رقص و سماع، نی و نوای مولانا به تصویر کشید و خود به تماشای خود تبلور یافته‌اش در مولانا پرداخت؛ شوریده‌ای در شوریده‌ای نهان و شوریده‌ای در شوریده‌ای عیان.

**واژگان کلیدی:** فرهنگ، هنر، مولانا، شمس

۱. مدیرکل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان آذربایجان‌غربی

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

## مقدمه

ناگهان در بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی‌لآخر سنه‌ی ۶۴۲ صاعقه‌ای در آسمان وجود مولوی درخشیدن گرفت و خرمن درس و وعظ او را آتش زد. با این صاعقه و آتش خشت‌های خام تفکرات مولوی پخته‌تر گردید. چه بسا اگر صاعقه‌ی وجود شمس‌الدین تبریزی نبود، اکنون مولوی، مولوی نبود و عالم عرفان از نداشتن پشتوانه‌ی عظیمی همچون *مثنوی* معنوی و دیوان کبیر رنج می‌برد. شمس از آن دسته عارفانی نیست که در تنگنای محدوده‌ای بگنجد او را «شمس پرنده» می‌گفتند چون بسیار سفر می‌کرد تا شناخته نشود. او همان کسی است که در بدو ورود به قونیه برای این که مردم او را نشناسند حجره‌ای در خان شکر فروشان گرفت و در حجره غیر از حصیری کهنه و شکسته کوزه‌ای و بالشی از خشت خام نبودی (اورکمز، ۲۰۰۹ :۲۳).

چرا شمس نمی‌خواهد کسی او را بشناسد؟ دردی در درون دارد، او را آزار می‌دهد و او در جست و جوی کسی است که قابلیت درک آن را داشته باشد تا بتواند با او بجوشد و بخروشد همان طور که مولوی در نی‌نامه می‌سراید:

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق　　تا بگویم شرح درد اشتیاق

(مولوی، ۲۰۰۹: ۱/ ۱۰۱)

شمس در *مقالات* می‌گوید:

> کسی می خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آرم که از خود ملول شده بودم ـ تا تو چه فهم کنی از این سخن که می‌گویم که از خود ملول شده بود؟ اکنون چون قبله ساختم، آنچه من می‌گویم فهم کند و دریابد (شمس، ۱۹۷۹: ۱/ ۲۱۸).

در جای دیگر می‌گوید: «به حضرت حق تضرع می‌کردم که مرا با اولیاء خود اختلاط ده و هم صحبت کن! به خواب دیدم که مرا گفتند که تو را با یکی ولی هم صحبت کنیم، گفتم کجاست؟ گفتند در روم است» (شمس، ۱۹۷۹: ۱/ ۱۶).

این جاست که شمس بعد از سفرهای طولانی، عاقبت در دیار روم وارد قونیه می‌شود و جلال‌الدین بلخی را عاشق سینه سوخته‌ای می‌بیند که در پی آن بوده است. لذا در سخنان شمس مشاهده می‌کنیم که از هر کسی سخن می‌گوید خود را یک سر و گردن بالاتر می‌بیند ولی در مورد مولانا این گونه نیست. از آنجا که روح و روان این دو بسیار به هم نزدیک هستند مولوی نیز صحبت شمس را چون جان برگزید و شب و روز به خدمت او پیوست. او را رمز کائنات و کمال مطلق یافت و از صمیم قلب به او دل باخت. مولوی خود می‌گوید:

ای بگفته در دلم اسرارها　　گفتن اسرار تو دستور نیست

(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۵۰۵)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۰۰۰۹۸۱۹۰

## نسبت معنوی مولانا به شمس و فرضیه‌ها

نسبت مولانا به شمس در قالب‌های مختلفی بیان شده است؛ یک روح در دو بدن، رابطه الفاظ و معانی، خیالی از خیالات، متحیر و متحیر، موسی و خضر، ذائب و مذوب، مولانا شمس ناطق و شمس مولانای صامت و اینکه شمس نقش راهنمای راه‌های تقرب به حق و آن هم نزدیک‌ترین راه که همانا راه عشق به مولانا بود را ایفا نمود، هم مولانا را به اوج شکوه معنوی رساند و هم آنچه را که خود نمی‌خواست بدان شکل ظاهر شود در وجود مولانا نمایان ساخت.

اما اینکه شمس با مولانا چه کرد که تحولی عظیم را در او بوجود آورد و یکی از نسب فوق میان آن دو ترسیم شد و در حقیقت نقطه عزیمت این دگرگونی روحی قلمداد می‌شود، می‌توان گفت؛ کار شمس در وهله‌ی نخست شکستن تمام تجربه‌هایی بود که تا آن لحظه مولانا داشت. یعنی مولانا از شمس آموخت که تمام آن چیزهایی که تاکنون آموخته است نقص دارد. چیز دومی که شمس برای مولانا مهیا کرد امکان تجربه‌ی جهان‌ها و زیست‌های تازه بود. مولانا از شمس آموخت که جهان‌های دیگری هست که در خویشتنداری او نمی‌گنجد. آن جهان سوم که مولانا در دیدار با شمس آموخت، تجربه‌ی دیدار با خویش است. اگر چه مولانا به صراحت می‌گوید: «شمس تبریزی خود بهانه است / مائیم به لطف حُسن، مائیم» (دیوان شمس، غزل ۱۵۷۶). مولانا از شمس چه آموخته بود که دیدار آن دو این همه سر و صدا به پا کرده است؟ (محبتی۱۳۹۴: مولانا از شمس چه دیده بود؟)

برخی فرضیه‌ها در مورد نسبت مولانا و شمس از جمله فرضیه عینیت آن دو باید توجه کرد که تفاوت‌های عظیمی میان شمس و مولانا وجود داشته است. شمس به‌شدت هنجارگریز بود و با هیچ کدام از هنجارهای اجتماعی هماهنگی نداشت. روش او ستیز و خشم بود. در حالی که در مولانا مطلقا خشونت وجود نداشت.

نکته‌ی دیگری که بسیار مهم است این است که شمس معمولا «مستِ هوشیار» است. این خیلی سخت است. اما مولانا یا مست است، یا هوشیار. وقتی خودش است، حرف‌های معمولی می‌زند. اما وقتی اوج می‌گیرد حرف‌های دیگری می‌زند. هر چند در «*مناقب‌العارفین*» این را هم از مولانا نقل کرده‌اند که گفته است: «ما هم مستِ هوشیاریم». اما مولانا غالبا یکی از این دو است: یا مست، یا هوشیار. (همان)

مـولوی شمس را جان باقی، شمس دین، خسرو اعظم، خداوند خداوندان اسرار، سلطان سلطانان جان، نور مطلق، جان جان جان، شمع نه فلک، بحر رحمت، مفخر آفاق، خورشید لطف، روح مصور، بخت مکرر، شاه آفتاب، جان و ماهی می‌خواند. (مقالات شمس ص ۲۰) و او را در راه سیر و سلوک کامل می‌یابد و می‌سراید:

گر بنتوانی ز نقص خود شـدن سـوی کمال　　شمس تبریزی کنون اندر کمالت کامل است
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۴۰۲)

و از آشنایی با شمس بر خود می‌بالد:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شمس تبریـزی برآمـد در دلــم بزمـی نهاد　　از شراب عشق گشت است این در و دیوار مست
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۳۹۸)

از ایـن پس مولوی را مریدی می‌بینیم که جان را به جان مراد خود شمس‌الحق تبریزی گره زده است و بدون او نمی‌تواند لحظه‌ای آرام گیرد.

در دسـت همیشـه مصحفـم بـود　　در عشـق گـرفتـه‌ام چـغانه[1]
انـدر دهنـی کـه بـود تسـبیح　　شـعر اسـت و دو بیتـی و ترانـه
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۲۳۵۱)

و حاصل این افت و خیز و پیوند را از یک بُعد در غزل زیر می‌توان تمثیل نمود:

جـان منـی جـان منی جـان مـن　　آن مـنـی آن منـی آن مـن
شـاه مـنـی لایـق سـودای من　　قـند منـی لایـق دنـدان مـن
نـور منـی بـاش در ایـن چشـم من　　چشـم مـن و چشـمه حیـوان مـن
گل چـو تـو را دیـد به سوسـن بگفت　　سـرو مـن آمـد بـه گلسـتان مـن
از دو پـراکنده تـو چـونی بگـو　　زلـف تـو حـال پریشـان مـن
ای رسـن زلـف تـو پابـند مـن　　چـاه زنخـدان تـو زنـدان مـن
دسـت فشـان مسـت کجـا می‌روی　　پیـش مـن آ ای گل خنـدان مـن
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۲۱۰۷)

## قمار عشق و نقطه عزیمت دگرگونی

شمس چه گفت و مولوی چه شنید که کاملاً دگرگون شد واز همه چیز و همه کس گذشت و در قمار عشق، نرد عشق را کامل باخت، مولوی در مکتب شمس تبریزی آموخت آنچه را باید بیاموزد، بحدی که در نهایت در هرتار مویش هزاران شمس آونگان[2] بود.

فرزند مولانا، سلطان‌ولد، که کم و بیش از ۱۹ سالگی تا ۲۲ سالگی محضر شمس را درک کرده و سیر تحول روحانی مولوی را به عینه دیده می‌گوید:

غـرض از کلـیم مـولانـاست　　آن کـه او بی‌نظیـر و بـی‌همتاست
مفتـیان گـزیـده، شاگـردش　　همـه صف‌هـا زده، ز جـان گـردش
هـر مریـدش ز بایـزید افـزون　　هـر یکـی در ولـه، دو صد ذوالنـون
بـا چنیـن عزّ و قـدر و فضـل و کمال　　دائـمـاً بـود طالـب ابـدال
خضـرش بـود، شمس تبریـزی　　آن کـه بـا او اگـر در آمـیزی
هیـچ کـس را، بیـک جـوی نخری　　پـرده‌هـای ظـلام را بـدری

بـــعد بـس انـــتظار، رویـــش دیـــد / گشـت سِرهـــا، بـر او چـــو روز پدید
دیـــد آن را کـــه هیـــچ نتوان دیـــد / هـم شـنید آنچـه کس ز کس نشـنید
ناگهـان، شـمس‌الدین رسـید بـه وی / گشـت فانـــی ز تـــاب و نـورش فی
گـــفت اگـر چـــه بباطنـی تـو، گرو / بـــاطن باطنـــم مـــن، ایـــن بشنو
عـشق در راه مـــن، بـــود پـــرده / عشق زنـــده است، پیش مـــن مرده
دعـــوتش کـــرد در جهـان عجـب / کـه ندیـــد آن بخواب، تـرک و عرب
شیـــخ استـــاد، گشت نـــو آمـــوز / درس خوانـدی، چـو کـودکان هـرروز
منـــتهی بـــود، مبـــتدی شد بـــاز / مقـــتدی بـــود، مـــقتـــدی شد باز
گـــر چـه در علـــم فـقر کامل بود / علـــم نو بـــود، کـــو بـه وی بنمود
رهـبرش گشـت شـمس تبـریزی / آن کـــه بـودش نهـان، خـــون ریزی
(سلطان‌ولد، ۹۸۳۳: ۲۲)

مولانا جلال‌الدین از این دیدار بسیار شگفتی زده است. آن گونه که در «*دیوان شمس*» می‌گوید:

مـن کـــه حیـــران ز ملاقـــات توام / چـــون خـــیالـــی زخـــیالات توام
فکـــر و اندیـــشهٔ مـن از دم تست / گـــویی الفـــاظ و عـــبارات توام
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۱۶۸۳)

جلال‌الدین محمد (مولانا) زاهد بزرگی بود، پدرش همیشه در مسجد مشغول راهنمایی و نصیحت مردم بود و بعد از مرگ پدر مولانا به جای وی نشست. پس از ملاقات آن دو با یکدیگر، عشق آن چنان روح و جان مولانا را فراگرفته بود که دیگر هیچ چیز و هیچ کس دیگری براش مهم نبود. مولانا در وصف حال خودش می‌گوید:

زاهـد بـودم تـــرانه گـــویم کردی / سـر حلقه‌ی بزم و باده جویم کـــردی
سجـــاده نشـین با وقـــاری بـــودم / بازیچـــه‌ی کـــودکان کویـــم کردی
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۱۸۹۰)

رو سـر بنـــه به بالیـــن تنها مـــرا رها کن / تـــرک مـن خـــراب شب‌گرد مبتـلا کن
مـــاییم و مـوج سـودا شـب تا بـه روز تنها / خواهـی بیـای ببخشـا خواهی بـرو جفا کن
از مـــن گریـز تا تـــو هـــم در بـلا نیفتی / بگزیـــن ره سـلامت تـــرک ره بـلا کـن
مـــاییم و آب دیـــده در کنـج غـم خزیده / بـر آب دیـــده‌ی مـــا صد جـــای آسیا کن
بـــر شـاه خـــوب رویان واجب وفا نباشـد / ای زرد روی عاشـق تـو صبـر کـن وفاکـن
دردی اسـت غیـر مـــردن آن را دوا نباشـد / پـس مـن چگونه گویـم ایـن درد را دوا کن

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

در خواب دوش پیری[۳] در کوی عشـق دیدم　　با دسـت اشـارتم کرد که عزم سـوی ما کن
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۲۰۳۹)

مولانا در مورد تاثیر عشق شمس بر خود می‌گوید:

اگر نه عشق شمس‌الدین بدی در روز و شب ما را　　فـــراغت‌ها کجا بودی ز دام و از سبب ما را
بت شهوت برآوردی دمـار از ما ز تاب خود　　اگر از تابش عشقش نبودی تاب و تب ما را
نـوازش‌های عشق او لطافت‌هـای مـهر او　　رهـانید و فراغت داد از رنـج و نصب مـا را
زهی این کیمیای حق که هست از مهر جان او　　که عین ذوق و راحت شد همه رنج و تعب ما را
عنـایت‌های ربانـــی ز بهر خـدمت آن شه　　بـرویـانید و هستی داد از عـین ادب مـا را
بهـار حسن آن مـهتر به مـا بنمـود ناگاهان　　شقایق‌ها و ریحان‌ها و گل‌های عجب ما را
زهی دولت زهی رفعت زهی بخت و زهی اختر　　که مطلوب همه جان‌ها کند از جان طلب ما را
گزید او لب گه مستی که رو پیدا مکن مستی　　چو جام جان لبالب شد از آن می‌های لب ما را
عجب بختی که رو بنمود ناگاهان هزاران شکر　　ز معشوق لطیف اوصاف خوب بوالعجب ما را
در آن مجلس که گردان کرد از لطف او صراحی‌ها　　گران قدر و سبک دل شد دل و جان از طرب ما را
به سوی خطه تبریز چه چشمه آب حیوانست　　کشاند دل بدان جانب به عشق چون کنب ما را
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۷۱)

شمس که در دهه ششم عمر خود بود مولانای ۳۸ ساله را همان گمشده سالیان دراز خود می‌یابد و او را به قماری می‌خواند که هیچ تضمینی برای برنده شدن در آن وجود نداشت. مولانا با تمام خلوص وارد این قمار عاشقانه می‌شود و گوهر عشق می‌برد.

خنک آن قمار بازی که بباخت هر چه بودش　　بنمانـــد هیچـش الا هـــوس قـــمار دیگر
(مولوی، ۲۰۱۰: غ ۱۰۸۵)

بزرگ‌ترین و گران‌بهاترین و شاید بتوان گفت تنها هدیه‌ای که شمس به مولانا در آن قمار عاشقانه بخشید، «عشق» بود. همان چیزی که تنها معیار شمس برای ارزیابی مردمان بود. علم و زهد و فضل و عبادت هرگز در مقابل عشق برای او رنگ و بویی نداشت، تا جایی که حتی پدرش را مورد انتقاد قرار می‌داد که از «عشق» بی‌خبر است.

در *مقالات* شمس پدر خود را این گونه توصیف می‌کند: «نیک مرد بود و کرمی داشت. در سخن گفتن آبش از محاسن فرو آمدی. الا عاشق نبود. مرد نیکو دیگر است و عاشق دیگر» (شمس، ۱۹۷۹: ۱/ ۱۱۹).

خـوش‌تر آن باشد کـه سر دلبران　　گفته آیـد در حـدیـث دیـگران

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

گفت مکشوف و برهنه بی‌غلول — بازگو دفعم مده ای بوالفضول
پرده بردار و برهنه گو که من — می‌نخسپم با صنم با پیرهن
گفتم ار عریان شود او در عیان — نه تو مانی نه کنارت نه میان
آرزو می‌خواه لیک اندازه خوا — بر نتابد کوه را یک برگ کاه
آفتابی کز وی این عالم فروخت — اندکی گر پیش آید جمله سوخت
فتنه و آشوب و خون‌ریزی مجوی — بیش ازین از شمس تبریزی مگوی
این ندارد آخر از آغاز گوی — رو تمام این حکایت بازگوی

(مولوی، ۲۰۰۹: ۱/ ۱۰۱)

## فرهنگ شمس و تبلور آن در هنر مولانا

شمس خود یک فرهنگ بود، چنان که اشاره شد، مولوی شمس را جان باقی، شمس دین، خسرو اعظم، خداوند خداوندان اسرار، سلطان سلطانان جان، نور مطلق، جان جان جان، شمع نه فلک، بحر رحمت، مفخر آفاق، خورشید لطف، روح مصور، بخت مکرر، شاه آفتاب، جان و ماهی می‌خواند. این شمس تا مولانا را نیافته بود فرهنگ جان خود را کس برای تبلور آن نیافت. شمس جامعه نمی‌خواست، بلکه فردی چون مولانا را می‌خواست که هنر انعکاس و بازتاب فرهنگ مولانا را داشته باشد تا هر آنچه مولانا می‌خواست ولی نمی‌خواست را عینیت ببخشد. اما می‌خواست آنچه را در دل دارد در قالب رقص، سماع و مراسم عرس فعلیت بخشد.

اگر بخواهیم رابطه مولانا با شمس را در قالب یک نظریه بیان کنیم شاید نظریه همدلی است. فعالیت هنری راهی برای تفکر درباره برخی افکار، اهداف، احساسات، موقعیت‌ها یا موارد دیگر است. استفاده از وقایع و تجربیات، استفاده از مهارت‌ها و تخیل یک فعالیت خلاق انسانی به منظور برقراری ارتباط یا برقراری ارتباط با دیگران (بوزکورت، ۲۰۰۴ :۱۵).

برای درک بهتر فعالیت‌های هنری و بازتاب احساسات، تئوری‌های ادبی ما را راهنمایی می‌کنند. ما ارتباط بین شمس تبریز و پوشش نمدین وی را تا زمان مرگ با نظریه همدلی بررسی خواهیم نمود. نظریه همدلی که توسط زیبایی‌شناسان آلمانی، فولکت و تی‌لیپس[۴] مورد استفاده قرار گرفته است، اساسی‌ترین عنصرش را انعکاس روانشناسی سوژه در ابژه شکل می‌دهد.

## بازتاب روان‌شناسی شمس (سوژه) در ابژه (مولانا) بر اساس نظریه همدلی

در کوتاه‌ترین تعریف،همدلی به معنای لذتی است که ما در نفس خود از یک ابژه و یا یک شیی می‌بریم. به طور مثال اگر به یک گل زیبا می‌گوییم ناشی از وجود وصف زیبایی در گل نیست، بلکه صفت زیبایی که به گل نسبت می‌دهیم در حقیقت با زندگی معنوی ما ارتباط دارد. یکی از نمایندگان مهم این دیدگاه، ویکتورباش[۵] فرانسوی است که با توصیف از امپاتی به سمبلیگو[۶] این گونه بیان می‌نماید: توجه دادن به اشیاء خارج، ذوب شدن در آنها، تأمل در آنها، تفسیر خود دیگران با توجه به خود ماست ... (آیوازاوغلو، ۲۰۰۲: زیبایی‌شناسی عشق).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

طبق نظر ایلک‌نور قره‌گوز اساس نظریه همدلی وجود ابژه در ورای وجود ماست. در غیر این صورت، همدلی امکان‌پذیر نمی‌باشد.

لباس مـفهومی است که از آغازین روزهای خلقت ابنای بشر، جایگاه مهمی در زندگی بشر داشته، به طور عمده برای محافظت از انسان در برابر حوادث طبیعی مورد استفاده قرار داده می‌شد، بعدها بر گستره مفهومی آن افزوده شده است. پدیده لباس پوشیدن به عامل مهمی در هویت فرهنگی جوامع تبدیل شده است. با تغییر عوامل فرهنگی و اجتماعی، فرهنگ‌های پوشاک جوامع نیز با توجه به نیازها تجدید و متنوع شده‌اند. لباس در فرهنگ ما جایگاه مهمی دارد، یکی از این لباس‌ها فراجه است که امروزه در مناطق مختلف مورد استفاده قرار می‌گیرد. فراجه تحت تأثیر تغییر ویژگی‌های فرهنگی جوامع قرار گرفته است. فراجه هم مورد استفاده زنان و مردان و درویشان عصر مولوی و شمس نیز بوده است. به لباس‌های مقامات علمی که در روزهای رسمی لباس‌های گلدوزی شده با لباس مجلسی می‌پوشیدند، نیز فراجه گفته می‌شد. این فراجه که «بینیش» نیز بدان می‌گفتنه‌اند، دارای آستین بسیار بزرگ و از پارچه و قماش پهنی ساخته می‌شد.

در میان فراجه‌ها برخی پوشیده به خز بود. قبل از دوره تنظیمات[۷] نیز رجال دربار عثمانی از فراجه استفاده می‌نمودند. هلله نیز نوعی لباسی است که در قسمت فوقانی بدن پوشیده می شد، یعنی در پشت برای تزئین. به زبان عربی، فارسی، و ترکی؛ اسامی مختلفی همانند؛ هیرکا، قبا، کسا، بورده، بینیش، ردا، پشمینه، فراجه، ماشلاه، بورنوز، کپنک، کافتان و هیلتا.

نیز گفته شده است. باارزش‌ترین هلله نوع سفید آن بود. عاشقانی که عاشق طراوت و بی‌غم هستند، لباسشان سفید می‌شود. پوشاک سیاه لباس زاهد است. زیرا آنها تصمیم گرفته‌اند که از راحتی دوری کنند. راحتی درجه آنها را پایین می‌آورد. (یحیی بن‌صالح الاسلامی، ۲۰۰۶: ۱۰۵)

کلمه «فرج در فراجه» از عربی به ترکی ترجمه شده است. در عربی به معنای «باز کردن، تقسیم، طراوت بخشیدن» است و منشا و سرچشمه کلمه «فرجیه» است که به معنی لباس گشاد و باز است.

فراجه نام سه نوع لباس مختلف در ادبیات پوشاک است: ژاکت کش بافی بلند که توسط مولوی پوشیده شده است یکی از این گونه‌ها است. مطابق داستانی که منتسب به مولوی است، او لباس یک شخص صوفی که در معرض درد و رنج روحی قرار داشت را پاره نمود و بعد از آن فراجه به مفهوم فراخی نام برده شده است (تاتچی۱۹۹۰: ۳۳۷).

شمس تبریزی که هرگز از یگانه فراجه‌ی سیاه خود بیرون نشد، فراجه‌اش از همان نوعی است که فراجه‌ی برتن مولانا به آن نوع شناخته می‌شود. شمس با فراجه خود آنچنان مانوس و دمساز بود که آخرین نماز خود را قبل از مرگ با پهن کردن فراجه‌اش بر زمین بر روی آن اقامه نمود. شمس از مال دنیا غیر از همان فراجه مالک چیزی نبود. و این امر را بیشترمی‌توان به درک صوفیان نسبت داد. طبق اعتقادات صوفیانه تا حد امکان باید از نعمت‌های دنیا دوری کرد. ما می‌توانیم این موضوع را با درک زهد در تصوف بیشتر توضیح دهیم. زهد در عربی به معنای بی‌تفاوت بودن و رویگرداندن از دنیا است. در تصوف، غوطه‌ور شدن در حقیقت دنیا به جای ظواهر آن امری کاملا ضروری است (جیبجی‌اوغلو ۲۰۰۴: ۷۳۴).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

شمس تبریزی نیز از دنیا روی گردانده بود. و چنان که برخی گفته‌اند: «زهد عارف، این است که قلب به جز حق مشغول کس دیگری نباشد» (تاتچی، ۱۹۹۰: بررسی دیوان یونس امره).

شمس تبریزی از دارایی جهان دور شد و خود را وقف راه خدا کرد. با انجام این کار، او تا زمان مرگ خود از فراجه‌اش که بر تن داشت، دست نکشید.

قبل از ملاقات با شمس تبریزی، مولانا در علوم ظاهری به قله رسیده بود. با این حال، آتشفشان عشق در پوستش و در ظرف وجودی وی آماده فوران بود و منتظر جرقه‌ای برای باز کردن منفذی بود. هنگامی که او به نقطه باز شدن رسید، آتشفشان شروع به جوشیدن کرد، و پوشش و دهانه ظرف عشق باز شد.

مولانا، در فرایند خلوت گزینی خود از یک مقام بالاتر از مقامی که در آن قرار داشت آگاه شد. وی مشاهده کرد که این مقام یک وادی با شکوه عشق است که آنقدر بزرگ و جامع است که نمی‌تواند به بعد عقل انسانی محدود شود.

اسکندر پالا بر این باور است که، اولین مرحله از شناخت، با ترک خیال باطل و روی آوردن به عشق اصلی آغاز می‌شود. این مرحله به تدریج از ظهور انسان با عشق و آخرین توقف این صعود، یعنی تخریب شخص مورد علاقه در فرد محبوب به اوج خود می‌رسد. شمس احتمالاً از طریق این مقامات، مولانا را پشت سر گذاشت. در نتیجه گذار از مقامات، دولت عشق بر مولانا حاکم شد و اراده او از بین رفت.

این سیر در مولانا این گونه بیان می‌شود:

> عشق ظهور انسان بر بال عشق است. این ظهور در چندین مرحله از عشق ظاهر می‌شود. مودت؛ قلب در سایه عشق پیوسته در حال آرزو و اشتیاق رسیدن است. هوی؛ سودایی که پیوسته و مدام اشک از دیده عاشق جاری می‌کند. حیلت؛ برای دوست داشتن در عشق، درجه دوستی و مرتبه کمال دوستی. محبت؛ عاری از عادت‌های بد برای نزدیک شدن به معشوق با زیباترین جنبه‌ها و ارزش آن .شقاف؛ عشق آتشین که قلب را آتش می‌زند. خیالی؛ عشق رویایی و دیوانه‌ور، که عاشق را برده معشوق می‌کند. واله؛ با تماشای زیبایی معشوق مست و از خود بی‌خود شدن. عشق؛ محو شدن محب در محبوب، از میان برداشته شدن عشق و ناپیداگشتن آن در معشوق (پالا،۲۰۰۲: ۳۳۷).

شمس به مولانا آموخت که منیت را از خود بیرون کند، از نفس خود پاک شود، نسبت به نعمت‌های دنیوی خود بی‌تفاوت باشد و خواسته‌های خود را که اشتیاق به بار می‌آورد را نابود کند. اما مولانا از این صبر و روند یادگیری آگاه بود. او کاملاً از راهنمایی‌های شمس استقبال کرد. او می‌دانست که باید ازمحاصره نفس و منیت فردی خارج شده و به خود جهانی (کیهانی) وارد گردد، ولی در چالش بین این دو قرار داشت. از یک طرف وظیفه داشت تا به انتظارات مردم در مورد معارف دینی سنتی را که از طریق علما و بزرگان به ارث رسیده بود وقع نهد و از طرف دیگر او می‌خواست جوانه عشق را بشکند و به روی عشق آغوش خود باز کند. با این حال، تغییرات جدیدی برای باز کردن جوانه عشق لازم بود.

در هنگام تنهایی و تقاضای عشق (برخی منابع به سه ماه و برخی از چهل روز اشاره دارند)، با ترک

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

وعظ، مریدان و مدرسه و درس او نخستین گام‌ها را برای شکسته شدن جوانه عشق برداشت، و کاملاً خود را از محیط اطراف خود جدا کرده و از حال و هوای مدرسی خارج شد. شمس به مولانا توصیه کرد که برای یافتن خود واقعی خود، نسبت به جهان خارج از نفس خود یعنی محیط و جامعه و شایعات پیرامونی و غیبیت‌ها و قضاوت‌ها، کور و ناشنوا باشد.همانند سخنان محمد اقبال: «کار مردان است تسلیم و رضا  واین مرحله و نیل به آن با ضعف و ناتوانی سازگار نیست و باید از موضع قدرت صورت گیرد» (اقبال، ۲۰۰۲: جاوید نامه).

شمس در *مقالات* خود نیز می‌گوید تو به سیر در دنیای درون خود سیر کن و سعی کن در آن پیشرو باشید. (مقالات شمس) طبق نظر سلطان‌ولد شمس مولانا را از مقام عاشقی به مقام معشوقی کشاند. شمس خطاب به مولانا گفت: «اگر چه تو به راز عالم درون واقف گشتی ولی من درون عالم درون و سر اسرار و نور انوارم» (ترکمن، ۲۰۰۵: انتشارات روزنامه آناتولی). از طرف دیگر شمس که توانست منشا تحول بزرگی در مولانا شود از چه جذبه الهی قدرتمندی برخوردار بود؟ باید گفت که روح و بدن او به صورت یک مجموعه درآمده بود. حتی اگر بتوانیم این را فراتر از ظرفیت خود تصور کنیم، بزرگی محاسبه را می‌توان درک نمود. چرا که روح و کیمیای جسم شمس با عجین شدن با روح الهی به صورت یک مجموعه درآمده و به یک نیرو تبدیل شده بود و در ادامه این پیوند الهی، مجموعه‌ای که به صورت ذهنی بود به شکل انضمامی و وجود خارجی درآمد و با بهره‌گیری از قدرت خود، مولانا را به خارج از جهانی که در آن زندگی می‌کرد سوق و او را به پیوند با جمال الهی هدایت کرد. این اتحاد درونی شد و به اوج خود رسید. با این حال، این جوش و خروش که به آرامی به او تزریق شد، توسط شمس کنترل می‌شد. درست شبیه یک آنتی‌بیوتیک که تجویز یکباره آن بیمار را از بین می‌برد، اما وقتی به صورت دوز داده می‌شود، درمان می‌کند. کنترل این دوزها را می‌توان از بیانات مولانا دریافت:

«من همه اجزای بدنم را دیده‌ام که ساکت در درگاه عشق ایستاده‌اند. اما من از هر سکوت، فریادهای زیادی شنیدم. در لابلای هر سکوت  چه فریادها و نعره‌ها که نشنیدم».

مولانا از شمس تبریزی پرسید: «این آرام ها و ساکت‌ها کیا هستند؟» او گفت: وقتش که فرا رسد تو نیز یاد خواهی گرفت و واقف خواهی شد.

ما چو واقف گشته‌ایم از چون و چند — مهر با لب‌های ما بنهاده‌اند
تا نگردد رازهای غیب فاش — تا نگردد منهدم عیش و معاش
تا ندرد پرده غفلت تمام — تا نماند دیگ محنت نیم‌خام
ما همه گوشیم کر شد نقش گوش — ما همه نطقیم لیکن لب خموش

(مولوی، ۲۰۹۹: ۱/ ۱۰۱)

هر صوفی سالک به طریقی عاشق است، اما شمس تبریزی خود را نه عاشق بلکه معشوق و بالاتر قطب معشوق‌ها می‌داند. مولانا نیزاو را به عنوان «قطب معشوق‌ها» می‌شناسد. زیرا عاشق و در عین حال معشوق نیز شناخته شده است؛ او این هویت دوگانه را به مولانا آموخت و مولانا با رسیدن به مقام

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۹۸۱۹

معشوق، فراتر از عشق را دید و عشق به خدا را فقط برای خدا و عاری از آرزوها آغاز کرد (اورکمز، ۲۰۰۹).

عشق مولانا به شمس مولانا به شمس معیار محبت او به خداوند است؛ چرا که مولانا در شمس تجلی جمال حق را دید. مضمون ابیات فضولی نیز موید ابیات مولاناست؛ عشق چیزی است که آتش آن در خرمن دل معشوق افتد و سپس در دل عاشق مثل شمع که ابتدا خود و سپس به جان پروانه می‌افتد.

گاه شمس شمـع، مولانا پروانه بود. و گاهی مولانا شمع، شمس پروانه بود. مولانا در واقع زیبایی خود را در شمس دید. همان طور که شمس گفت، شمس آینه ای برای مولانا شد. مولانا در وجود شمس حقیقتی را مشاهده کرد که جهان را احاطه کرده است. دوست داشت، وعاشق آن شد. زیبایی خود و زیبایی که در آن جمال حق بود. شمس بهانه بود. این وضعیت نهایی «یک» بودن و ناپدید شدن در آن «یک» در موجودیتی فراتر از قلمرو مرئی بود. اینک این سرگذشت مولانا را با وجود گذشت اعصار به سمت شنا در یک اقیانوس بدون ساحل و خلق آثار بی‌بدیل سوق می‌دهد.

در لحظات خلوت، هر دو در اندرون یک استغراق الهی، با شراب لذت روحانی، در حال گذر بودند. در آن زمان شمس حقیقت را با تمامی جلوه و کمالات آن در قالب و قاب وجود حضرت محمد صلی‌الله مشاهده نمودند. شمس که آینه‌ای از حقیقت در مولانا است او عاشق زیبایی منحصر به فرد خود شد و به عوالم دیگر منتقل شد. و شمس دیگر قدرت و تاب و توان قابل تکیه‌ای نداشت:

> جوهر این زیبایی که دیدم تویی و بدون تردید این جملات را نیز افزود. من برای جوهر بی بدیلی چون تو آینه، چقدر برای من جای خوشحالی است! .. بلند شوید، مولانا! بگذارید هر دو از بابت این لطف خدا را شکر کنیم. هر دو برخاستند و ساعت‌ها با هیجان کامل به سما پرداختند (همان).

همین رویداد است که شمس را که فقط شیخ و همدم گفتگوی مولانا بود با دیدن این کمالات بی‌بدیل به صورت مرید و خلیفه مولانا درآورد. سلطان‌ولد این رویداد ظریف را در ابتدایی‌نامه خود چنین می‌نگارد: «مولانا سلوک معنوی خود را با یک مصرع از تک بیتی جمع نموده و می‌گوید: حاصل عمر من بیش از این سه سخن نیست: خام بدم، پخته شدم، سوختم» (اورکمز، پیشین).

شمس هـیجانات پر سر و صدای دنیای درون مولانا را که در شرف سرریز بودند بیشتر نمود، تا آب‌های پشت سد درون وجود وی سد ظرفیت وی را تخریب نکند و در حقیقت آن را تنظم نمود و دریای متلاطم را کنترل نمود. جلوی آب خروشان را به صورت سالم، محکم و با عظمت باز نمود. از طرف دیگر سما، تنها یکی از سرریزهای پایین سدی بود که مولانا را فتح کرد (اورکمز، پیشین).

## نتیجه‌گیری

آنچه شمس با مولوی کرد مصداق اتم این جمله شمس بود: «یکی میاد تو را تو و یکی میاد تو را از تو می‌کند» شمس مولانا را با سلطان پهناور کشور وجود خود یعنی عشق پیوند داد و مولانا با وصلت با عشق رسید به آنچه بدون عشق نمی‌توانست بدان رسد.

حقیقتی کـه شمس را از درجه عاشقی به درجه معشوقی ارتقا داد. شمس خدایی را که همه چیز را

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

به خاطر انسان خلق نمود همه آن را بخاطرعشق ترک نمود. شمس بر این اندیشه بود که یا قلب خود را باید کاملا گشود و یا هیچ. از منظر شمس عشق یا سفید است و یا سیاه، خاکستری ندارد و باید یکی را برگزید. شمس شعله عشق در وجود مولانا را با این چند سوالی که خود نیز بدان‌ها پاسخ داده است روشن نمود: غرض از مجاهدت، ریاضت، تحصیل علم و تکرار آن چیست؟ مولانا می‌گوید: دانستن آداب سنت و شریعت، اما شمس بر این باور است که این‌ها همه متعلق به ظواهرند. بعد می‌گوید علمی که جهل را از تو برنگیرد جهل از آن علم برتر است. مولانا با شنیدن این سخن از شمس، پیوسته با شمس بود و متاثر از مفهوم این سخن، درس و بحث و وعظ و مدرسه را برای مدت‌ها به کنار نهاد و با شمس مانوس شد. شمس به قصد پیدا نمودن ظرفیتی برای تجلی این اندازه از عشق، دیار به دیار، از ارزروم، ارزنجان، سیواس، قونیه، شام و حلب و ...

با این نگاه گشت و در نهایت در بازار ابریشمچی زمینه نمایش و تجسم فرهنگ مقصود و مطلوب خود را در وجود هنرمندی چون مولانا جلال‌الدین رومی یافت و هر آنچه را در وجود خود نمی‌خواست در وجود مولانا به تصویر کشید. تصویر حضرت جلالت مرتبت که مظهری از مظاهر و جلوه‌ای از جلوه‌های بارز حق بود. آری شمس به رویت حق سخت باورمند بود و ارائه جمال حق در وجود مردانی چون مولوی را عینیت بخشید و خود تماشاگر این تجلی بود. همان تجلی که بر مبنای نظریه همدلی بازتاب ابعاد روانشناختی و روحی شمس در مولانا بود. همان بازتابی که در فراجه شمس و مو لانا جوهر آن دو عارف شهیر کاملا محسوس بود و دقیقا مصداق مفهوم این همانی.

## پی‌نوشت

۱. چغانه از آلات موسیقی بوده شامل دو باریکه چوب تراشیده که انتهای یک طرف آنها را به هم متصل نموده و به شکل انبر درآورده و زنگ‌ها و زنگوله‌هایی در دو سوی آن می‌بستند و با باز و بستن این دو شاخه انبر زنگ‌ها و زنگوله‌ها به صدا درمی‌آمد. چغانه در نوع ابتدایی خود متشکل از یک کدوی خشک‌شده بوده که درون آن سنگریزه می‌ریختند و دسته‌ای به آن متصل می‌کردند. این ساز را در هنگام پایکوبی و متناسب با وزن رقص به حرکت درمی‌آوردند.

۲. آونگان کردن

( مصدر ) آویختن آونگ کردن

۳. پیر اشاره به شمس است.

4.Volkelt and Th. Lipps.

5. VICTOR BASH .

6. sympathie symbolyque.

۷. تنظیمات یا تنظیمات خیریه، نهضت نوگرایی و اصلاح‌طلبی در ساختار سیاسی ـ حقوقی، فرهنگی و اجتماعی جامعه«عثمانی در قرن نوزدهم است که از سال ۱۲۱۸ هجری شمسی (۱۸۳۹م) شروع می‌شود و با دوره» قانون اساسی اول در سال ۱۸۷۶ به پایان می‌رسد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

## منابع

ـ اورکمز، ملاحت، شمس تبریزی، (۲۰۰۹)، مدیریت فرهنگی و توریسم قونیه.
ـ جلال‌الدین رومی، (۲۰۰۹)، مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۱۰۱.
ـ رکان ترکمن، (۲۰۰۵)، آموزه‌های شمس تبریزی، انتشارات روزنامه آناتولی.
ـ اقبال، محمد، (۲۰۰۲)، جاویدنامه، مترجم خلیل توکر، انتشارات ققنوس، استانبول.
ـ پالا، اسکندر، (۲۰۰۲)، غزل از نو، استانبول، انتشارات ال می.
ـ تاتچی، مصطفی، (۱۹۹۰)، بررسی دیوان یونس امره، انتشارات وزارت فرهنگ، آنکارا.
ـ جیبجی اوغلو، ادهم، (۲۰۰۴)، واژه نامه و اصطلاحات تصوف، انتشارات آنکا، استانبول.
ـ استانبولی، یحیی ابن صالح، (۲۰۰۶)، لباس‌های طریقت، انتشارات صوفی.
ـ آیوازاوغلو، بشیر، (۲۰۰۲)، زیبایی‌های عشق، انتشارات اتوکن، استانبول.
ـ بوزکورت، (۲۰۰۴)، هنر و نظریه‌های هنری، خانه کتاب عصا، بورسا.
ـ مقالات شمس، (۱۹۷۹)، مترجم نوری، انتشارات حریت، استانبول.
ـ رومی جلال‌الدین، (۲۰۱۰)، دیوان شمس، مترجم مدحت بهاری بیطار، چاپ اول، خانه کتاب.
ـ محبتی، مهدی، (۱۳۹۴)، مولانا از شمس چه دید که اینطور مجنون شد؟ خبرگزاری دانشجویان ایران، ۱۲ مهر ماه.
ـ بهاءالدین سلطان‌ولد، محمد، (۱۳۱۶–۱۳۱۵)، ولدنامه، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران.
ـ ملاح، حسینعلی، (۱۳۵۱ خورشیدی)، حافظ و موسیقی، وزارت فرهنگ و هنر ـ اداره کل نگارش.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

# تأثیرپذیری مولوی از *نهج‌البلاغه*
# (مطالعه موردی، دنیا)

حجت ذبیحی‌فرخویی[1]
میر جوان آراسته[2]

**چکیده**

سخنان حکیمانه و آموزندهٔ بزرگان دین، به عنوان مهم‌ترین میراث علمی و معنوی، همواره در طول تاریخ، مورد توجه و عنایت شعرا و اهل معرفت بوده است، در این راستا، جلال‌الدین مولوی نیز، از این قاعده مستثنا نبوده و در جای‌جای آثار خود، به‌ویژه در مثنوی‌اش، بهره‌های فراوانی از اشارات و نکات ارزنده بزرگان دین؛ از جمله حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) برده است.

یکی از موضوعات منظومهٔ فکری مولوی که متأثر از اندیشهٔ ناب اسلامی است، نوع نگاه به مقولهٔ دنیا و نحوهٔ تعامل با آن است که بر این اساس، چیستی و ماهیت دنیا، بهره دنیا برای دیگران، خواب در دنیا، دشمنی دنیا و آخرت، فریب‌کار بودن دنیا، رفیق نیمه‌راه بودن دنیا و استفاده از دنیا برای مسابقه آخرت، موضوعاتی هستند که در این نوشتار، مطالعه شده و منتج به این شد که در جهان‌بینی مولانا، دنیا، به خودی‌خود مذموم نیست، بلکه غفلت ورزیدن و فریب دنیا را خوردن، مذموم شمرده شده است.

**واژگان کلیدی:** *نهج‌البلاغه*، علی(ع)، *مثنوی*، مولوی، دنیا، ماهیت، تضاد دنیا و آخرت.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

۱. دانشجوی دکتری رشته تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم
۲. عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب و مدیر گروه تصوف و عرفان اسلامی

## مقدمه

احادیث و فرمایشات گهربار حضرات ائمهٔ معصومین (علیهم‌السلام)، از همان سده‌های آغازین، مورد عنایت اهل معنا، حکما و شعرا بوده است، به طوری که فرمایشات این بزرگان، در آثار منظوم و منثور ادبیات فارسی راه یافته و زبان نویسندگان و شاعران، به گوهرهای کلام این بزرگان مزین شده است.

بدون شک، احادیث و رهنمودهای ارزندهٔ بزرگان دین، یکی از مهم‌ترین میراث علمی و معنوی جهان اسلام به شمار می‌آید، بر همین اساس، بزرگان و مشاهیر علم و ادب، توجه ویژه‌ای به این میراث گران‌سنگ داشته‌اند. سخنان رسول‌الله(ص) و امامان معصوم(ع)، به نوعی ترسیم‌گر جهان‌بینی اسلامی نیز هستند؛ چرا که بر پایه آموزه‌های دینی، این حضرات، به عنوان معلمان حقیقی درس زندگی معرفی شده‌اند، بر همین اساس، کم نیستند، شاعران و متفکرانی که در پی حقیقت بوده و به دنبال آن، بهره‌های فراوان علمی و معنوی را از این حضرات برده‌اند.

یکی از این سرچشمه‌های فیّاض، کلام فصیح و پربار مولای متّقیان، حضرت علی(ع) است که پرتویی از آن، به آثار ادیبان و اندیشمندان، جلوه‌ای ناب و درخششی ابدی بخشیده است و می‌بخشد. در این میان، مولانا جلال‌الدین، به عنوان متفکر و اندیشمند اسلامی نیز، چه در *مثنوی* و چه در *دیوان* خود، از اندیشه‌های ناب امام علی(ع) بی‌نصیب نبوده و به انحای مختلف، از کلام آن امام، تأثیر پذیرفته است.

یـکی از موضوعات مهم و کلیدی در فرمایشات علی(ع)، موضوع دنیا و نحوه تعامل با آن است. مولوی نیز، به عنوان فقیه و آشنا به مبانی اسلامی، در جای‌جای آثارش، به این مهم اشاره کرده است. به همین منظور، بحث دنیا، به صورت مطالعه موردی، در این مقاله مورد پژوهش قرار گرفته و در همین راستا، نوع نگاه مولوی نیز به دنیا و نحوهٔ تأثیرپذیری از خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار حضرت علی(ع) مورد بررسی قرار گرفته است.

پر واضح است که کنار هم قرار دادن کلمات و جملات و عبارات وحی‌گونهٔ مولای متقیان(ع) با شعر ناب و جوشیده از دل مولانا، علاوه بر آن که برای درک و فهم شعر مثنوی مفید است، امکان درک مفاهیم متعالی کلام گران‌سنگ *نهج‌البلاغه* را نیز بیشتر می‌کند.

## پیشینه تحقیق

خوشبختانه، آثار قلمی مفید و ارزشمندی در زمینه تأثیرپذیری شعرا و حکما از کلام گهربار مولای متقیان علی(ع) خلق شده که لازم است در این قسمت، به منظور ارج نهادن به خدمات علمی نویسندگان، به آثاری که مرتبط با موضوع این نوشتار بوده و سال‌های قبل به مجامع علمی عرضه شده، اشاره‌ای داشته باشیم:

۱. کتاب *احادیث مثنوی* اثر مرحوم استاد بدیع‌الزمان فروزان‌فر؛
۲. کتاب *معارفی از تشیع در مثنوی معنوی* از قدرت صولتی؛
۳. کتاب *تأثیر نهج‌البلاغه و کلام امام امیرالمؤمنین علی(ع) در شعر فارسی* از محسن راثی؛
۴. رساله اخلاق عملی در نهج‌البلاغه و بازتاب آن در مثنوی از عنایت‌الله شریف‌پور؛
۵. کتاب *در بارگاه آفتاب (نهج‌البلاغه در ادب فارسی)* از علیرضا میرزا محمّد؛
۶. مقاله خانم‌ها، سهیلا پرستگاری و لاله معرفت با عنوان «تأثیرپذیری مولانا از *نهج‌البلاغه*» که در

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

شماره ۴، زمستان سال ۱۳۹۱ فصلنامه متن‌شناسی ادب فارسی به چاپ رسیده است.

## چیستی و ماهیت دنیا

قبل از پرداختن به موضوع اصلی، مناسب است که به معنا و مفهوم «دنیا» اشاره شود؛ چرا که شناخت بهتر این اصطلاح، ما را در تبیین چیستی و ماهیت آن و نیز در مباحث بعدی این نوشتار، یاری می‌رساند. به «دنیا»، از دو حیث نگاه شده است و بر همین اساس، دو وجه تسمیه بر آن بیان کرده‌اند: اولی، از ریشه کلمه «دَنی»، به معنای پست است، یعنی پستی عالم ماده، در مقایسه با عوالم بالاتر؛ دومی از ریشه کلمه «دنو» به معنای نزدیک؛ چون دنیا، در مقایسه با آخرت، نزدیک‌تر از آن است.

چه‌بسا وجه تسمیهٔ دنیا، بر محور هر دو معنا بوده باشد؛ چرا که در روایتی آمده است، شخصی یهودی نزد علی(ع) آمد و پرسید که چرا دنیا را دنیا نامیده‌اند و آخرت را آخرت؟ حضرت فرمود: دنیا، دنیا نامیده شده است، چون به هر چیزی بسیار نزدیک است؛ به عبارتی، حضرت با کلمه «اَدنی» پاسخ دادند و کاربرد لغت «ادنی» در این جمله، بسیار زیبا و خلاقانه بیان شده است. کلمهٔ «اَدنی»، به شیئی که هم بسیار نزدیک گفته می‌شود و هم به شیئی که بسیار پست باشد، اطلاق می‌شود (بحارالانوار، محمد باقر مجلسی: ۵۴/ ۳۵۵).

نگاه به دنیا با تأکید بر فرمایشات حضرت علی(ع)، یکی از مباحث درازدامنی است که مفسرین و اندیشمندان اسلامی، با نگاه‌های مختلف سعی در تفسیر آن داشته‌اند. علت این امر، گاهی با نظر به روایاتی است که در مدح دنیا آمده و گاهی هم با نظر به روایاتی است که در ذم دنیا آمده است، بنابراین، در یک نگاه کلی، دنیا از منظر علی(ع)، به دنیای ممدوح و دنیای مذموم تقسیم می‌شود: دنیای ممدوح دنیایی است که بودن در آن، موجب کسب فضائل انسانی و تهیه زندگی سعادتمند ابدی شود و دنیای مذموم، دنیایی است که انسان، دلبسته و فریفته آن شود و به تبع آن، از راه فضیلت دور گشته و در تمام مفاسد و خطاهای آن غوطه‌ور شود.

بر همین اساس، علی (ع)، برای تفهیم بی‌ارزش بودن دنیا، از مثال‌های زیادی استفاده کرده‌اند تا ماهیت دنیا را بهتر به اشخاص بشناسانند و از غرق شدن‌شان در دنیا و زخارف آن جلوگیری کنند. آن حضرت می‌فرمایند: هر آنچه که انسان را از خدا دور و غافل می‌کند، مذموم است؛ مانند: «دُنْیَاکُمْ هَذِهِ أَزْهَدُ عِنْدِی مِنْ عَفْطَةِ عَنْز» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳)؛ دنیای شما در نظر من، بی‌ارزش‌تر از آبی است که از بینی گوسفندی بیرون آید یا فرمودند: «یا دنیا یا دنیا، إلیک عنّی» (همان: حکمت ۷۷)؛ ای دنیا! ای دنیا! از من دور شو. نیز در حکمت دیگری، چنین فرمودند: به خدا سوگند، این دنیای شما در نظرم از استخوان خوکی که در دست یک جذامی باشد، بی‌ارزش‌تر و پست‌تر است (همان: حکمت ۲۳۶). با تأمل در این تمثیل‌ها علی(ع)، به خوبی روشن می‌شود که آنچه که مورد نکوهش واقع شده، غفلت شدن از خدا و دلبستگی به دنیا است؛ چرا که غفلت و دلبستگی، مانع کسب فضائل انسانی می‌شود.

مولانا جلال‌الدین نیز، با وقوف بر اینکه اصل دنیا فی‌نفسه مذموم نیست، در ابیاتی زیبا، به تشریح ماهیت دنیا پرداخته است. بدون شک، این نگاه مولانا، در پاسخ به یک پرسش مقدر است؛ پرسشی که اذهان حقیقت‌جو را به تکاپو وا می‌دارد. پرسشی که ذهن جوال پرسشگر، با دیدن پارادوکس ظاهری نگاه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

به دنیا، درصدد یافتن پاسخ به آن برآمده است.

چیست دنیا؟ از خدا غافل بدن — نی قماش و نقره و میزان و زن
مال را کز بهر دین باشی حمول — نعم مال صالح خواندش رسول[1]
آب در کشتی هلاک کشتی است — آب اندر زیر کشتی پشتی است
چون‌که مال و ملک را از دل براند — ز آن سلیمان خویش جز مسکین نخواند

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ب ۹۸۹ـ ۹۸۵)

ماهیت دنیای مذموم از نظر مولوی، غافل شدن از دنیاست. تعلق قلب است به هر چیزی که انسان را از خدا باز بدارد؛ چرا که دنیا نزد مولوی ـ همچون دیگر محققین طایفه صوفیه ـ هر چیزی است که انسان را از خدا مشغول دارد و حظ نفس در آن باشد و بدین معنی، حالتی است از احوال قلب و آن توجه به دل است به لذت عاجل و هر چه مانع سالک از راه حق و حجاب او از وصول به کمال انسانیت باشد (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۲/ ۳۸۲–۳۸۱).

به بیان دیگر، برداشت این چنینی مولانا از دنیا، ناظر به این است که دنیا، صورت عالم ماده و مال و زن و فرزند و زر و سیم نیست، بلکه تعلق قلب است به هر چیزی که سالک را از خدا غافل سازد.[2] به دیگر بیان، مقصود آن است که مال و هر چه از امور دنیوی، هرگاه سبب فراغ دل و اطمینان خاطر و آمادگی برای ذکر و فکر و عمل نیک باشد و سالک را در نیل به حقیقت مدد کند و او را در طریق خیر یاری دهد از قبیل دنیای مذموم نیست، بلکه به تعبیر مرحوم فروزانفر، این امور، به منزلهٔ بال و پر مرغ است که بی‌آن، پرواز نتواند کرد، ولی اگر این امور و آنچه اهل ظاهر آن را امور اخروی می‌پندارند، ایجاد تعلق کند و سالک را به خود محدود و در حد خود متوقف سازد، آن امور از جنس دنیای مذموم است (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۲/ ۳۸۳).

مولانا در ادامه بیان امورات دنیایی، استفادهٔ صحیح از آن را، سبب پیش‌رفت امور دین و امور اخروی دانسته و در مقابل، استفادهٔ ناصحیح از آن را موجب هلاک و تباهی دانسته است. ایشان استفادهٔ صحیح از دنیا را همانند آب دانسته و با بیان رابطه آب و کشتی، معتقد است، چنان‌که اگر آب، به درون کشتی ریزد، آن را غرق کرده و به قعر دریا فرو می‌برد، ولی چنان‌که کشتی بر روی آب قرار گیرد و آب در زیر کشتی باشد، آن‌گاه سبب حرکت و سالم ماندن کشتی می‌شود.

نکتهٔ دیگر این که، مولانا با اشاره به سرگذشت حضرت سلیمان(ع) ـ به‌رغم متمکن و متمول بودنش ـ دل نبستن وی به امورات دنیایی را یادآور شده و همین دل نبستن را، موجب عزت و شکوه آن جناب دانسته است.[3] مطلب بعدی در مورد ماهیت دنیا و ارتباط انسان با آن، تعلق نداشتن و قطع علاقه به آن است، که مولانا، به نحو شایسته‌ای از کلام مولا علی (ع) بهره برده است.

حضرت علی(ع) می‌فرماید: «فَقَطِّعُوا عَلَائِقَ الدُّنْيَا وَ اسْتَظْهِرُوا بِزَادِ التَّقْوَى»، (نهج‌البلاغه، خطبه۲۰۴) رشتهٔ وابستگی به دنیا را قطع کنید و به توشه تقوا پشت‌گرم باشید. این کلام حضرت، بیانگر این است، هر اندازه که انسان در بند مال و تعلقات دنیایی قرار گیرد، به همان اندازه، خود را اسیر آن‌ها نموده است،

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

بنابراین، مولانا نیز، آزادی و حریت انسان را در دوری از تعلقات دنیایی دانسته است:

بنـد بگسـل، بـاش آزاد ای پـسر — چـند باشـی بنـد سیـم و بنـد زر
گـر بریـزی بحـر را در کـوزه‌ای — چنـد گنجـد قسـمت یـک روزه‌ای
کـوزه‌ی چشـم حریصـان پـر نشـد — تـا صـدف قـانع نشـد پـر در نشـد

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ب ۲۲ ـ ۱۹)

اشارهٔ مولانا به گسستن و رهاشدن، به‌نوعی، یادآور آزادی از قیود دنیایی و حریت است، حریتی که در انسان، به عنوان اصل و اساس به شمار می‌آید؛[۴] چرا که به تعبیر محمدرضا لاهوری، اشارهٔ مولوی به بیرون آمدن از بند، یادآور این سخن حکیمانه است که می‌فرماید، «در بند هرچه باشی، بنده آن باشی» است و لفظ پسر، خطاب کردن، مشعر بر آن است که در بند سیم و زر بودن، مرتبه طفولیت است.[۵]

## دنیا برای دیگری است

قَالَ الامام علی(ع): «الدُّنْیَا خُلِقَتْ لِغَیْرِهَا وَ لَمْ تُخْلَقْ لِنَفْسِهَا». (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۶۳) امام علی(ع) فرمودند: دنیا برای دیگری آفریده شده است، نه برای خود. در این گفتار حکیمانه، موقعیت واقعی دنیا در عبارت کوتاهی بیان شده است. برابر آموزه‌های دینی، اگر دنیا را برای دنیا بخواهیم، دنیا، مذموم و نکوهیده است و اگر دنیا را ابزاری برای رسیدن به آخرت و مزرعه‌ای برای کِشت بذر نیکی‌ها و معارف بدانیم، ممدوح است و سرای نمونه.

نگاه جامع‌الاطراف علی (ع) به مقولهٔ دنیا در این سخن نورانی، ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که باید از دنیا، در جهت پیشبرد اهداف عالی انسانی استفاده شود؛ چرا که برابر آموزه‌های دینی، هدف از آفرینش این جهان، تکامل و آمادگی برای زیستن در جهان آخرت است. مؤید این مطلب، فرمایش دیگری از آن حضرت است که فرمودند: «وَ مَنْ أَبْصَرَ بِهَا بَصَّرَتْهُ وَ مَنْ أَبْصَرَ إِلَیْهَا أَعْمَتْهُ»، «کسی که دنیا را وسیله بصیرت قرار دهد، او را بینا می‌سازد و کسی که به آن به عنوان هدف نگاه کند، نابینایش می‌کند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۲).

مولوی نیز، با تأثیرپذیری از این فرمایش حکمیانه علی(ع)، این جهان را این‌سان معرفی کرده است:

زان لـقـب شد خاک را دار الـغـرور — کـه کَشَد پـا را سـپس یـوم العُبـور
پیش از آن بر راسـت بر چپ می‌دوید — کـه بچینـم درد تـو، چیـزی نچیـد
چـون سپـاه ریـح آمد، بسـت دم — خـود نمی‌گویـد تـو را مـن دیـده‌ام

(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/ ب ۳۶۲۲ ـ ۳۶۲۰)

کلمهٔ «دارالغرور»، کنایه از دنیاست، اما تنها به معنای دنیا نیست، بلکه یک صفت نیز هست و آن این که، جایی است که همه چیز را وارونه نشان می‌دهد؛ به عبارت دیگر، دنیا وارونه‌نماست. به تعبیر دیگر،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

از دید مولانا، «دارالغرور»، همان خدعه سراست. در همین راستا، دعای بسیار زیبایی از پیامبر اکرم(ص) وارد شده که فرمودند: «اللهم ارنی الاشیاء کما هی»، (ابن‌ابی جمهور، ۱۴۰۳ق: ۴ /۱۳۲) یعنی خدایا! دنیا را همچنان که هست به من بنمای. مولانا نیز، در بیت بسیار زیبایی، به ترجمهٔ این دعا اشاره کرده است.[۶]

مرحوم آقای شهیدی نیز، با استناد به آیه ۱۸۵سوره مبارکه آل‌عمران،[۷] «دارالغرور» را سرای فریب معنا کرده و اشاره کرده که این اصطلاح، کنایه از دنیا و نعمت‌های است، همچنین، اشاره کردند که منظور از «یوم العبور»، روز گذشتن از این جهان است؛ چراکه دنیا، تا دم مرگ، همراه خواهد بود. (شهیدی، ۱۳۷۳: ۷/ ۵۳۵)

## خواب‌گردها

قال الإمام علی (ع): «أَهْلُ الدُّنْيَا كَرَكْبٍ يُسَارُ بِهِمْ وَ هُمْ نِيَام». (نهج‌البلاغه، حکمت ۶۴) مام علی(ع) فرمودند: مردم دنیا، همانند اهل کاروانی هستند که آنها را می‌برند و آنها در خواب‌اند. طبق فرمایش مولا علی(ع)، اهل دنیا، همانند کاروانی هستند که در حال حرکت می‌باشند. مقصد و انتهای این حرکت، مرگ و آخرت است. برخی از این کاروانیان، متوجه این امر بوده و لذا، مسیرشان را آگاهانه می‌پیمایند، ولی دنیاپرستانی که در تمام عمر به دنیا مشغول‌اند، همیشه در خواب بوده و ساربان، آنها را به سوی مقصد می‌برد.

از منظر مولانا نیز، همه انسان‌ها در حال سفر هستند، سفر به سوی مقصدی معلوم. و لیکن، بایسته است که اراده و همت انسان در این سفر، عالی بوده باشد تا جانب خوبی و تعالی سفر کند.

نیک بنگر ما نشسته می‌رویم — می‌نبینی قاصد جای نویم
پس مسافر این بود ای ره پرست — که مسیر و روش در مستقبل است
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/ ب۲۷۸۶)

در کلامی دیگر از امام آمده است: «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (مجلسی، بی‌تا: ۴/ ۴۳). مردم در خواب هستند، پس وقتی مردند، بیدار می‌شوند. در واقع، کلام آن حضرت، به‌نوعی کنایه از قصور درک و فهم انسان از دریافت حقیقت هستی است، و بدین معناست که همه مردم، تا زمانی که در زندگی فانی دنیا هستند، نسبت به کارهای آخرت در خواب غفلت هستند و هرگاه بمیرند و به زندگی باقی و همیشگی برسند، بیدار شده و غفلت از آنها بر طرف می‌شود و از کارهای زشت و اخلاق پستی که در دنیا داشتند، سخت پشیمان می‌شوند، بنابراین، بایسته است که مؤمن، از خواب غفلت بیدار شود و با بریدن از دلبستگی‌های دنیا و ترک علائق نفسانی، نفس خویش را بمیراند تا به مقام «موتوا قبل ان تموتوا»، «بمیرید پیش از آن که شما را بمیرانند»، برسد و از پشیمانی پس از مرگ برهد و در جوار رحمت خدای رحمان به زندگی پاک و همیشگی برسد.

در رابطه با مضمون این فرمایش علی(ع)، مولوی هم این‌گونه بیان داشته است:

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

این جهان خواب است اندر ظن مه‌ایست — گر رود در خواب، دستی باک نیست
این جهان را که به صورت قائم است — گفت پیغمبر که حلم نائم[۸] است
از ره تقلید تو کردی قبول — سالکان این دیده پیدا بی رسول
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۷۱)

مولانا در این ابیات، ضمن اشاره به حدیثی از حضرت ختمی مرتب(ص)، بین افرادی که خواب بودن این جهان را پذیرفته‌اند، فرق قائل شده است؛ چراکه از منظر وی، کسانی که مقلد بوده و از طریق تقلید، خواب بودن این جهان را پذیرفته‌اند، با کسانی که سالک بوده و از طریق علم خود به خواب بودن جهان رسیده‌اند، فرق دارند؛ به بیان دیگر، در این ابیات، خواب دانستن عالم فانی در نظر سالکان، امری است از روی علم؛ زیرا آنان، بدون واسطهٔ رسول، به این حقیقت رسیده و این معنی را دریافته‌اند (لاهوری، ۱۳۷۷: ۵۰۹).

مرحوم استاد شهیدی، راجع به درک سالکان از خواب بودن این جهان، معتقدند که سالکان، کنایه از عالمانی دارد که حقیقت را دریافته و از روی علم‌الیقین آن را می‌پذیرند و می‌دانند زندگانی این جهان خوابی بیش نیست، اما وظیفه جاهلان، پذیرفتن است از روی تقلید (شهیدی، ۱۳۷۳: ۴/ ۲۷۰).

مولانا در جای دیگری از مثنوی، یک بار دیگر از همین گفتار مولا علی(ع) الهام می‌گیرد و حیات و ممات، و دنیا و آخرت را به خواب و بیداری مانند می‌کند و نتیجه می‌گیرد که اکثر اهل دنیا، متوجه این حقیقت نشده، لذا در غفلت به سر می‌برند و به گمان خود، حیات دنیا ابدی است، در حالی که مرگ دیگران را هر روز به چشم خود می‌بینند.

همچنان دنیا که حلم نائم است — خفته پندارد که این خود دایم است
تا بر آید ناگهان صبح اجل — وا رهد از ظلمت ظن و دغل
خنده‌اش گیرد از آن غم‌های خویش — چون ببیند مستقر و جای خویش
هر چه تو در خواب بینی نیک و بد — روز محشر یک به یک پیدا شود
آن چه کردی اندر این خواب جهان — گرددت هنگام بیداری عیان
تا نپنداری که این بد کردنی است — اندر این خواب و ترا تعبیر نیست
بلکه این خنده بود گریه و زفیر — روز تعبیر ای ستمگر بر اسیر
گریه و درد و غم و زاری خود — شادمانی دان به بیداری خود
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۵۲۴)

## دشمنی دنیا و آخرت

قال الامام علی(ع): «إِنَّ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةَ عَدُوَّانِ مُتَفَاوِتَانِ وَ سَبِيلَانِ مُخْتَلِفَانِ فَمَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا وَ تَوَلَّاهَا أَبْغَضَ الْآخِرَةَ وَ عَادَاهَا». (نهج البلاغه، حکمت۹۹) علی(ع) می‌فرماید: همانا دنیا و آخرت، دو دشمن و ضد همدیگرند و دو راه مختلف، پس کسی که دنیا را دوست دارد، آخرت با او دشمن می‌شود و بر او

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

خشم می‌گیرد.

برابر آموزه‌های دینی، خلقت دنیا، خلقت وسیله‌ای و خلقت آلی است؛ یعنی هدف از خلق دنیا، وسیله بودن آن است برای اهداف دیگر، اما نقطه مقابل دنیا، آخرت است که خلقت آن، جنبه استقلالی و هدفی دارد، لذا ممکن نیست بین این‌ها جمع کرد، یعنی باید به دنیا به دید وسیله نگاه کرد و به آخرت به دید هدف و این ممکن نیست که به هر دو، با دید هدف نگاه کرد و لذا، هیچ گاه نمی‌شود بین لحاظ آلی و استقلالی جمع کرد؛ چون عقلاً محال است که انسان به یک شی، هم دید آلی داشته باشد و هم دید استقلالی؛ یعنی محال است که هم دنیا هدف باشد و هم آخرت. این‌ها با هم جمع نمی‌شود.

مولوی، در چندین بیت، به نزاع دنیا و آخرت پرداخته و در ادامه، به ناسازگاری دنیا و آخرت نیز پرداخته و در این میان، به مکر و فریب دنیا نیز اشاره کرده است. دکتر شهیدی، با اشاره به معنای کنایه‌ای جوال اندر شدن، گرفتار شدن در دام دنیا را هم یاد آورده شده است و در این راستا، به حدیثی هم از رسول‌الله(ص) اشاره کرده و نتیجه گرفته که مَثل دنیا و آخرت، همانند دو زنی هستند که هووی همدیگر بوده و چنان‌که شوهرشان، به یکی تمایل بیش‌تر نشان بدهد، از میل به دیگر کاسته می‌شود.[۹]

این پـذیرفـتی بـمانـدی ز آن دگـر — که مـحب از ضد محبوب است کـر
آن یکـی بانگ این کـه اینک حاضرم — بـانـگ دیـگر بنـگر انـدر آخـرم
حاضری‌ام هسـت چـون مکر و کمین — نقـش آخـر ز آینـه‌ی اول بـبین
چون یکی زیـن دو جوال اندر شـدی — آن دگـر را ضـد و نادر خـور شدی

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۲۴۰)

و در جای دیگر گفته:

ای خنـک آن کـو ز اوّل آن شـنید — کِـش عقـول و مَسـمَع مـردان شـنید
خانـه خالـی یافـت و جـا را او گرفـت — غـیرِ آنش کـژ نمایـد یـا شـگفت

مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۲۴۱)

از دیدگاه مولوی، خوشا به حال کسانی که از آغاز، این نکته را دریافته و دلشان را از دوستی دنیا، تهی کرده‌اند.

## دنیا یا آخرت؟؟

طبق دیدگاه اسلام، خداوند دنیا را در اختیار بشر قرار داد تا بتواند با اعمال خود آخرت خود را آباد سازد و آخرت که محل سنجش اعمال انسان معرفی شده است، چیزی جز باطن این دنیا نیست، پس اگر کسی دنیا را وسیله کار برای آخرت ندانست و همه چیز را در این دنیا جست‌وجو نمود، فقط از دنیا بهره‌مند خواهد شد، اما از آخرت بهره‌ای نخواهد برد، اما اگر کسی به سراغ آخرت برود، هم از دنیا بهره خواهد برد و هم از آخرت (بقره/ ۲۰۲).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

در همین راستا، سخنان و رهنمودهای ارزنده‌ای از وجود شریف مولای متقیان علی(ع) در منابع اسلامی ثبت شده که می‌تواند به عنوان سند راهبردی، گره‌گشای مشکلات جامعه بشری امروزی بوده باشد؛ از جمله آن فرمایشات نورانی، می‌توان به مورد زیر اشاره کرد:

قال الامام علی(ع): «النَّاسُ فِی الدُّنْیَا عَامِلَانِ عَامِلٌ عَمِلَ فِی الدُّنْیَا لِلدُّنْیَا قَدْ شَغَلَتْهُ دُنْیَاهُ عَنْ آخِرَتِهِ یَخْشَی عَلَی مَنْ یَخْلُفُهُ [یُخَلِّفُ] الْفَقْرَ وَ یَأْمَنُهُ عَلَی نَفْسِهِ فَیُفْنِی عُمُرَهُ فِی مَنْفَعَةِ غَیْرِهِ وَ عَامِلٌ عَمِلَ فِی الدُّنْیَا لِمَا بَعْدَهَا فَجَاءَهُ الَّذِی لَهُ مِنَ الدُّنْیَا بِغَیْرِ عَمَلٍ فَأَحْرَزَ الْحَظَّیْنِ مَعاً وَ مَلَکَ الدَّارَیْنِ جَمِیعاً فَأَصْبَحَ وَجِیهاً عِنْدَ اللَّهِ لَا یَسْأَلُ اللَّهَ حَاجَةً فَیَمْنَعُه» (نهج البلاغه، حکمت ۲۶۹).

علی(ع) می‌فرماید: «مردم در دنیا دو دسته عمل کننده هستند: یک دسته برای کسانی که در دنیا برای دنیا کار کرد و دنیا او را از آخرتش باز داشت، بر بازماندگان خویش از تهیدستی هراسان، و از تهیدستی خویش در امان است، پس زندگانی خود را در راه سود دیگران از دست می‌دهد؛ دیگری آنکه در دنیا برای آخرت کار می‌کند و نعمت‌های دنیا نیز بدون تلاش به او روی می‌آورد و بنابراین، بهره هر دو جهان را چشیده و مالک هر دو جهان می‌گردد و با آبرومندی در پیشگاه خدا صبح می‌کند و حاجتی را از خدا درخواست نمی‌کند، مگر آنکه روا می‌گردد».

برابر فرمایش علی(ع)، آنچه مطلوب انسان خردمند است، توجه به آخرت و تلاش برای آبادانی آن است؛ تلاشی که در سایه آن، زندگی دنیایی هم سامان می‌یابد؛ به بیان دیگر، انسان خردمند، در استفاده از مواهب دنیایی، سعی دارد تعادل خود را حفظ نماید، به طوری که، در نزاع بین دنیاگرایی و آخرت‌گرایی، سرافراز بیرون بیاید، بنابراین، آنچه معقول است، نحوه مواجهه و تعامل با این تضاد دنیاگرایی و آخرت‌گرایی است. در همین راستا، شهید مطهری(ره) ضمن بررسی تضاد میان دنیا و آخرت از نظر هدف قرار گرفتن یکی و برخورداری از دیگری، تضاد این دو را از نوع تضاد میان ناقص و کامل می‌داند، که هدف قرار گرفتن ناقص، مستلزم محرومیت از کامل است، اما هدف قرار گرفتن کامل، مستلزم محرومیت از ناقص نیست، بلکه مستلزم بهره‌مندی از آن به نحو شایسته و در سطح عالی و انسانی است (مطهری، ۱۳۵۴: ۳۱۰ ـ ۳۰۸).

مولوی نیز، ضمن سفارش به سمت دین، با تمثیل‌های ناب خود، آخرت و دنیا را به قطار شتر و پشم شتر تشبیه کرده و می‌گوید، اگر هدف کسی داشتن قطار شتر باشد، به طور طبیعی، پشم و مو را هم خواهد داشت، اما اگر هدف کسی فقط مو و پشم باشد، هرگز صاحب قطار شتر نخواهد شد.

صید دین کن تا رسد اندر تبع — حسن و مال و جاه و بخت منتفع
آخرت قطار اشتر دان به ملک — در تبع دنیاش همچون پشم و پشک
پشم بگزینی شتر نبود ترا — ور بود اشتر چه قیمت پشم را

(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ب ۳۱۴۴ ـ ۳۱۴۲)

با عنایت به کلام نورانی مولا علی(ع) و با توجه به ابیات مولانا، از آنچه گذشت، به خوبی روشن

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

می‌شود که در پرتو مبانی و دستورهای اسلامی، نیازی به روگردانی از دین، برای به دست آوردن دنیا نیست و اسلام به شکلی زیبا توجه به دنیا را ضروری می‌داند. البته باید توجه داشت که روآوردن به امور دنیوی نباید انسان را از هدف اصلی باز دارد. ساختن آخرتی آباد، ممکن نیست، مگر با توسل به دنیا و توجه به اسباب موجود در آن. برخی مستشرقان نیز به این نکته مهم توجه کرده و آن را از خصوصیات جالب توجه دین اسلام شمرده‌اند؛ به عنوان نمونه، ژان ژاک روسو می‌نویسد:

> حضرت محمد(ص) نظریات صحیحی داشت و دستگاه سیاسی خود را خوب مرتب نمود. تا زمانی که طرز حکومت او در میان خلفای وی باقی بود، حکومت دینی و دنیوی و شرعی و عرفی یکی بود و مملکت هم اداره می‌شد.[11]

## خانه فریب

قال الامام علی (ع): «هَذَا مَا اشْتَرَی عَبْدٌ ذَلِیلٌ مِنْ مَیِّتٍ قَدْ أُزْعِجَ لِلرَّحِیلِ اشْتَرَی مِنْهُ دَاراً مِنْ دَارِ الْغُرُورِ مِنْ جَانِبِ الْفَانِینَ وَ خِطَّةُ الْهَالِکِین». علی(ع) می‌فرماید: این است آنچه که یک بنده ذلیل از مرده‌ای که ناچار به کوچ از این دنیا شده، خریده است. او، خانه‌ای از خانه‌های فریب خریده است. در محله فنا شدگان و خطه به هلاکت افتادگان (صبحی، ۱۴۱۴ ق: ۳۶۵).

فرمایشات ذکر شده از علی(ع)، بخشی از نامه تکان دهنده‌ای است به شریح قاضی، که خانه‌ای گران قیمت در عصر خویش خریداری کرده بود. این نامه حاوی موضوعات بسیار آموزنده سیاسی و اخلاقی، هم‌چون، برخورد قاطعانه با خیانت کارگزاران، هشدار از بی‌اعتنایی دنیای حرام و عبرت از گذشتگان است. بدون شک، آنچه که حضرت را وادار کرده تا چنین نامه‌ای را بنگارد، گوشزد کردن خطر گمراهی و نیفتادن در مسیر فریب‌کاری دنیاست.

از منظر مولانا، همهٔ انسان‌ها در جنش و حرکت به سوی یک جاذب و کِشنده‌ای هستند. این جاذب می‌تواند جاذب صادق باشد، که انسان جذب شده را به سوی درستی می‌کشد و یا جاذبی دروغین و کاذب، که انسان را به سمت دروغ و گمراهی جذب می‌کند. بر همین اساس، انسان در مسیر زندگی خود گاهی به سمت گمراهی گام برمی‌دارد و گاهی نیز به سمت رشد و آگاهی. در این بین، چیزهایی که انسان را به سوی گمراهی هدایت می‌کنند، پیدا و آشکار نیستند و انسان، مانند شتر کوری است که مهارش را نمی‌بیند، اما کشش را حس می‌کند و به سمتش می‌رود.

مولوی معتقد است، دلیل این که انسان از دیدن کشنده و مهار، محروم است، این است که اگر آن آشکار می‌شد، آن‌گاه جهان مادی، دیگر دارالغرار یا خانه فریب دانسته نمی‌شد.

اشتر کوری مهار تو رَهین — تو کشش می‌بین مهارت را مبین
گر شدی محسوس جذّاب و مهار — پس نماندی این جهان دار الغِرار

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ۱۹۷)

از دیدگاه مولانا، رشته‌ای بر گردن انسان‌ها افتاده و آنها را می‌کشد، بدون اینکه آن را احساس کنند

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

و اگر بدانند و احساس کنند که به کجا می‌روند، بسیاری از آنان نمی‌روند. در تمثیلی دیگر می‌فرماید، اگر گاو از هدف قصاب آگاه بود، هیچ‌گاه با پای خود به دنبال قصاب به دکان قصابی نمی‌رفت و غذایی که به او داده می‌شود را هیچ‌گاه نمی‌خورد و اجازه نمی‌داد تا شیرش را بدوشند. اگر گاو می‌دانست، علفی که به او داده می‌شود به قصد پروار کردنش است تا روزی کشته و خورده شود، کی توانایی هضم علفی که خورده بود را داشت؟

گـــاو اگر واقـــف ز قصابـــان بـــدی　　کـی پـی ایشـان بـدان دکان شـدی
یا بـــخوردی از کـف ایـشان سپـوس　　یـا بـــدادی شیرشـان از چاپلـــوس
ور بخوردی کی علف هضمش شـدی　　گـــر ز مقصـود علـــف واقـف بـدی
(مولوی، ۱۳۶۷: ۳/۸۴۷)

مولوی، نتیجه می‌گیرد که ستون این جهان، غفلت است و اکثر مردم، باطن عالم را نمی‌بینند و نمی‌فهمند که کجا می‌روند؛ چرا که اگر بدانند که چه آینده‌ای در انتظار آنهاست، بسیاری از این کارها را انجام نمی‌دهند.

پس ستون این جهان خود غفلت است　　چیست دولـت؟ کایـن دوادو بـالتست[۲۱]
اولـــش دودو بـه آخـر لـت بـخـور　　جـز در ایـــن ویـــرانه نبود مرگ خر
تو به جد، کاری که بگرفتی بـه دست　　عیبش آیندم بر تو پوشیده شده است
(فیض کاشانی، ۱۳۷۹: ۲۲۴)

## دنیا رفیق نیمه‌راه

در آموزه‌های دینی و در سخنان بزرگان اهل معرفت، ناپایداری رفاقت دنیا، به طور چشم‌گیری مورد توجه واقع شده است، به طوری که، فهم این مهم را فقط به صاحبان خرد و اندیشه نسبت داده‌اند. انسان در مسیر تکامل خویش، ناگزیر است بخشی از زندگی خود را در این جهان ماده سپری کند، بنابراین، حضور انسان در این دنیا، به مانند حضور مسافر است در مسافرخانه؛ چراکه شخص مسافر، چند مدتی در مسافرخانه می‌ماند و سپس به مقصد خود ادامه می‌دهد.

آنکه دنیا را به چشم مسافرخانه می‌نگرد، سعی و اهتمام خود را صرف توشه آخرت می‌نماید، که همیشه همراهش باشد، در صورتی که افراد غافل، این‌گونه نیستند. در اندیشهٔ مولانا، غالب انسان‌ها، دوست همیشگی و اصلی خود را نمی‌شناسند و اهمیتی به او نمی‌دهند، اما بعد از مدتی و با اتمام سفر، از وجود دوست واقعی خود آگاه می‌شوند.

علی(ع) در خطبه ۱۱۱ نهج‌البلاغه، ضمن اشاره به نحوه آمدن انسان به این جهان آفرینش، به نحوهٔ کوچ از این جهان هم اشاره فرموده‌اند: «فَجَاءُوهَا كَمَا فَارَقُوهَا حُفَاةً عُرَاةً قَدْ ظَعَنُوا عَنْهَا بِأَعْمَالِهِمْ إِلَى الْحَيَاةِ الدَّائِمَةِ وَ الدَّارِ الْبَاقِيَةِ»، به زمین باز گشتند چونان که در آغاز آن را پا برهنه و عریان ترک گفتند،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

و با اعمال خود به سوی زندگی جاویدان و خانه همیشگی کوچ کردند.

حضرت در این خطبه، عدم همراهی دنیا را بازگو کرده است، چیزی که اغلب مردم از آن غافل هستند، غفلتی که در اثر آلوده شدن به دنیا، به سراغ انسان می‌آید، آن‌چنانی که انسان، این جهان را همیشگی و آن را رفیق دائمی می‌پندارد.

جلال‌الدین مولوی، در ابیاتی، به سه رفیق انسان اشاره می‌کند، رفیقانی که تا لب گور انسان را همراهی می‌کنند. از دیدگاه وی، از میان این رفیقان، اعمال وی، تنها یار جدانشدنی او هستند. همه همراهان آدمی از قبیل دارایی‌ها و دوستان و خانواده، جزء رفیقان نیمه‌راه بوده و بالاخره روزی او را تنها می‌گذارند، ولی اعمال او، مانند یاری وفادار، همیشه همراه او هستند. با توجه به منظومه فکری مولانا، پر واضح است که منظور از رفیقان نیمه‌راه، تعلقات دنیایی است. به عبارتی، آنچه که مربوط به عالم ماده است، انسان را تا دم گور مشایعت می‌کند.

در زمانه مر ترا سه همرهند — آن یکی وافی و این دو غدرمند
آن یکی یاران و دیگر رخت و مال — و آن سوم وافی است وآن حسن الفعال
مال ناید با تو بیرون از قصور — یار آید لیک آید تا به گور
چون ترا روز اجل آید به پیش — یار گوید از زبان حال خویش
تا بدین جا بیش همره نیستم — بر سر گورت زمانی بیستم
فعل تو وافی است زو کن ملتحد — که در آید با تو در قعر لحد
گر بود نیکو ابد یارت شود — ور بود بد در لحد مارت شود

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/ ب ۱۰۴۹ ـ ۱۰۴۶)

جلال‌الدین، در ابیات دیگری، دنیا و تعلقات دنیا را بی‌حاصل و بی‌وفا دانسته و نفس‌هایی که به دنیا تمایل کنند را هم مرده دانسته است، اما به تعبیر مرحوم ملاهادی سبزواری، صاحبان خرد و اندیشه، از آب وحی سیراب می‌شوند و در پرتو آن، ایمان آورده و دل‌های مرده‌شان، زنده شده و حیات ابدی پیدا می‌کنند (سبزواری، ۱۳۷۴: ۲/ ۳۲۵).

این جهان و اهل او بی‌حاصلند — هر دو اندر بی‌وفایی یک دلند
زاده‌ی دنیا چو دنیا بی‌وفاست — گر چه رو آرد به تو آن رو قفاست
نفس اگر چه زیرک است و خرده‌دان — قبله‌اش دنیاست او را مرده دان
آب وحی حق بدین مرده رسید — شد ز خاک مرده‌ای زنده پدید

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۶۴۹ ـ ۱۶۴۶)

## روز آمادگی برای مسابقه

در جهان‌بینی اسلامی، تعابیر گوناگونی در مورد دنیا شده است. یکی از آن تعابیر، تعبیر حکیمانه مولا

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

علی(ع) است که تفسیر بسیار روشنی از دنیا و آخرت و نیز از موقف انسان در آن دو نشئه به دست می‌دهد و دنیا را روز آمادگی، و آخرت را به میدان مسابقه تشبیه می‌کند، بنابراین، دنیا، دوران آمادگی است؛ آماده شدن برای هدف نهایی و اصیل. در این دوران، انسان باید دائماً در حال خودسازی باشد. در حال تمرین و ممارست باشد. علی(ع) می‌فرماید: «أَلَا وَ إِنَّ الْيَوْمَ الْمِضْمَارَ وَ غَداً السِّبَاقَ وَ السَّبَقَةُ الْجَنَّةُ وَ الْغَايَةُ النَّار» امروز روز ریاضت است و فردا مسابقه و خط پایان، دروازه بهشت و آنکه بدان نرسد، جایش دوزخ است (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۸).

«مضمار»، از مادّه «ضمور» و «اضمار»، در لغت به معنی آماده و ورزیده کردن اسب برای مسابقه است؛ کسانی که می‌خواستند مسابقه بدهند، اسب‌ها را تمرین می‌دادند، تا لاغر و ورزیده و آماده مسابقه بشوند، که به آن دوره، «مضمار» یا دوره تمرین و آمادگی می‌گویند، بنابراین، دنیا مسابقه قیامت است و اگر کسی توانست این مسابقه را ببرد، جایزه‌اش بهشت است و پس از مرگ، دیگر امکان بازگشت انسان به دنیا وجود ندارد.

مولانا نیز، تعبیر زیبایی از این فرمایش حکیمانه دارد، بدین قرار:

روز آخر شد، سبق فردا بود — راز ما را روز کی گنجا بود
ای به کرده اعتماد واثقی — بر دم و بر چاپلوس فاسقی

استاد شهیدی می‌نویسد، «سَبَق» به معنای مسابقت و پیش افتادن است. و واژه «فردا» کنایه از قیامت است؛ قیامتی که به صراحت قرآن، «یَومَ تُبلَی السَّرائر» است و حقیقت در آن روز آشکار خواهد شد (شهیدی، ۱۳۷۳: ۵/ ۲۴۴). بنابراین، شخص عاقل، ضمن شناخت امروز و فردا، الزامات زندگی در فردا را نیز مهیا می‌کند. شرایط زندگی در روزهای آینده را درک کرده و به تبع آن، اقداماتی را نیز انجام می‌دهد.

## نتیجه‌گیری

فرمایشات علی(ع)، همواره مورد توجه اندیشمندان و شعرا بوده است. در این میان، آشنایان به مبانی اسلامی، گوی سبقت را از دیگران ربوده و بیشترین بهره‌ها را از کلام الهی‌گون آن حضرت، برده‌اند. مولانا جلال‌الدین نیز، منظومهٔ فکری خویش را، مزین به سخنان گهربار علی(ع) کرده و در موضوعات مهمی، از کلام آن حضرت تأثیر پذیرفته است؛ چرا که وی، علاوه بر بهره‌مندی از اساتید صاحب نام عصرخویش، خود نیز، بیگانه با آموزه‌های اسلامی نبوده است.

یکی از موضوعاتی که مولانا در آثار خود بدان پرداخته و تحت تأثیر عمیق نهج‌البلاغه علی(ع) قرار گرفته، موضوع دنیا و نوع نگاه به آن است. مولوی با تکیه بر منابع اسلامی، و با الهام از آموزه‌های دینی، توانسته، نگاهی جامع به مقوله دنیا داشته باشد. نگاهی که توانسته بین مذمت دنیا و مدح آن، تفسیر روشنی از آن به جویندگان حقیقت ارائه بدهد.

مولوی با تأثیر پذیرفتن از کلام علی(ع)، دنیا را مجموعه‌ای از مادیات دانسته است، مادیاتی که انسان، از بدو تولد تا زمان مرگ، با آنها سر و کار دارد و بر همین اساس، نوع نگرش به دنیا و نحوه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

بهره‌گیری از مواهب آن، می‌تواند بر سعادت و شقاوت انسان اثر بگذارد. از دیدگاه جلال‌الدین، دنیا، به خودی‌خود، مذموم نبوده، بلکه آنچه که در آموزه‌های اسلامی با عنوان ذم دنیا وارد شده، توجه و رو آوردن به دنیا و غفلت از فریب و ناپایداری آن است.

## پی‌نوشت

۱. اشاره است به حدیث رسول گرامی(ص) که فرمودند: «نعم المال الصّالح للرّجل الصّالح»، بهترین خواسته نیکوکار، از آن مرد نیکوکار است. مجموعهٔ ورام، ج۱، ص ۱۵۸.

۲. برای مطالعه بیش‌تر دربارهٔ معرفت دنیا و حقیقت از نظر مولوی ر. ک: همایی، جلال‌الدین: مولوی‌نامه، ج۱، ص۱۶۰ به بعد. همچنین، کاشفی، ملا حسین: لب لباب مثنوی، تصحیح سید نصرالله تقوی، ص۱۹۷ به بعد.

نیا و حقیقت از نظر مولوی ر. ک: همایی، جلال‌الدین: مولوی‌نامه، ج۱، ص۱۶۰ به بعد. همچنین، کاشفی، ملا حسین: لب لباب مثنوی، تصحیح سید نصرالله تقوی، ص۱۹۷ به بعد.

۳. در روایات اسلامی و اشعار فارسی و عربی، نمود قدرت و ثروت و مکنت است.

۴. مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک * چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

۵. مکاشفات رضوی، محمد رضا لاهور ی( ۱۰۹۸ ق، ص۸. در مولتان به دنیا آمد. وی از صوفیان شیعه مذهب هند است که در قرن یازدهم هجری قمری می‌زیست. از باب ارادت به امام هشتم شیعیان، علی‌بن‌موسی الرضا (ع)، کتاب شرح خود بر مثنوی را «مکاشفات رضوی» نامید.

۶. ای خدا بنمای تو هر چیز را * آن چنان که هست در خدعه‌سرا

۷. «وَ مَا الْحَیاةُ الدُّنْیا إِلَّا مَتاعُ الْغُرُورِ».

۸. اشاره است به حدیث نبوی از طریق جابر: که حضرت فرمودند: «الدُّنیا حُلمُ النّائم». علی(ع) هم فرمودند: «الدنیا حُلمٌ وَ الاغترارُ بِها نَدَمٌ» (غرر الحکم، ج ۱/ ۳۶۴).

۹. «مَثَلُ الدُّنیَا وَ الآخِرَةِ کَمَثلِ ضَرَّتَینِ بِقَدرِ مَا أرضَیتَ إحداهُما اسخَطتَ الاخرَی». شرح مثنوی (شهیدی)، ج ۵، ص ۲۴۰.

۱۰. دفتر ۴، از بیت ۳۱۴۲ به بعد. لازم به ذکر است که اسماعیل حقی برسوی، صاحب تفسیر روح‌البیان نیز، با اشاره به تضاد دنیا و آخرت، به این ابیات مولانا استناد کرده است. ج۳، ص ۲۴.

۱۱. دولت، واژه‌ای است که از دو بخش «دو» و «لت» تشکیل شده است. یعنی تمام چیزی که مردم غافل نصیبشان می‌شود این است که در ابتدا «دو» یا دوان به سوی اهداف مادی است و در آخر، «لت» می‌خورد، که به معنی ضربه خوردن و سیلی خوردن و تنه خوردن است. یعنی در ابتدا دویدن و در انتها ضربه خوردن است.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## منابع

ـ قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
ـ نهج‌البلاغه، (۱۴۱۴ق)، صبحی صالح، قم: هجرت.
ـ ابن ابی‌جمهور، (۱۴۰۳ق)، عوالی اللّئالی، قم: سیدالشهداء
ـ حقی بروسوی، اسماعیل، (۱۱۳۸ ه ق)، تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر
ـ مطهری، مرتضی، (۱۳۵۴)، سیری در نهج‌البلاغه، قم: صدرا.
ـ سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۴ش) شرح مثنوی، تصحیح مصطفی بروجردی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۶۷)، شرح مثنوی شریف، تهران: زوار.
ـ شهیدی، سید جعفر، (۱۳۷۳)، شرح مثنوی، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۷۹)، عرفان مثنوی، تصحیح مهدی انصاری، تهران: امیرکبیر.
ـ کاشفی، ملاحسین،( ۱۳۷۵)، لب لباب مثنوی، تصحیح سیدنصرالله تقوی، تهران: اساطیر
ـ مثنوی معنوی، (۱۳۷۳)، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی
ـ محمدرضا لاهوری، محمدرضا، (۱۳۷۷)، مکاشفات رضوی، تصحیح کوروش منصوری، تهران: روزنه
ـ همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۶)، مولوی‌نامه، تهران: هما

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

# شیوه‌های مجلس‌گویی در *مقالات* شمس تبریزی

مهسا رون[1]

**چکیده**

*مقالات* شمس تبریزی که به همّت مریدان مولانا گردآمده‌است مجموعه سخنان و گفت‌وگوهایی است که شمس با مخاطبان خاص و عام خود داشته‌است. هرچند، در نگاه اوّل، درهم‌ریختگی و عدم انسجام درونیِ بخش‌های مختلف *مقالات* شمس مخاطب را سردرگم می‌کند، اما همین امر نیز حاکی از اصلی غالبِ در کلام اهل موعظه و مجلس‌گویان یعنی «تداعی ذهنی» است، بنابراین هرچند شمس اهل اقامت دائم در یک شهر و دیار و برگزاری مجالس وعظ منظم در خانقاه و مسجد و مدرسه نبوده اما *مقالات* او را می‌توان نمونه‌ای از نوع ادبی مجلس‌گویی‌های صوفیانه دانست.

آنچه در این پژوهش بدان می‌پردازیم بررسی انواع شیوه‌های مجلس‌گویی، به‌مثابهٔ یکی از زیر ژانرهای ادب تعلیمی، در کلام شمس است. هرچند در *مقالات* او، آن‌چنان که مثلاً در مجالس سبعه و فیه‌مافیه مولانا شاهد هستیم، اجزای فرم و ساختار مجلس‌گویی همچون طلیعه، خطبه و ختام کلام رعایت نشده است، اما تأثیر عمیق سخنان این پیر آزاده و آتشی که بر دل و جان بزرگی چون مولانا زد نشان از بهره‌مندی سخن او از اصول بلاغت منبری دارد. این پژوهش نشان می‌دهد، گذشته از محتوای پرمغز کلام شمس، عناصری همچون خطابی بودن نثر، پرسش و پاسخ با مخاطب، ذکر آیات و احادیث و اشعار به مقتضای موضوع کلام، آوردن حکایت و تمثیل به قصد تبیین مطلب و اقناع شنونده، نزدیکی به ساختار زبان مردم و... از عوامل تأثیرگذاری کلام او بر مخاطب است.

**واژگان کلیدی:** ادب عرفانی، مجلس‌گویی، بلاغت منبری، *مقالات* شمس.

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی، عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) ـ قزوین

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

## مقدّمه

مجلس‌نویسی، به‌مثابهٔ یکی از زیرژانرهای ادب تعلیمی، گونه‌ای موردتوجّه برای ثبت و ضبط کلام واعظان، اهل منبر، مشایخ و عرفا بوده که تا امروز هم در ادب فارسی ادامه حیات داده است. منبر وعظ، به‌عنوان رسانه‌ای عمومی برای عامّهٔ مردم و گاه خصوصی برای مخاطبان و مستمعانی ویژه، همواره روشی برای تعلیم و تبلیغ بوده و آن دسته از این مواعظ که صورت مکتوب به‌خود گرفته‌است در در زیرژانر مجلس‌نویسی قرار می‌گیرد.

در برخی متون تعلیمی اصول و آداب وعظ و شرایط واعظ و مستمع و... آمده است و آثاری نیز در ژانر مجلس‌گویی صوفیانه نوشته‌شده است، اما آن‌چنان‌که در پیشین Z تحقیق بدان اشاره خواهد شد، پژوهشگران معاصر به سیر تطوّر و تحوّل این مجلس‌گویی‌ها پرداخته‌اند و این موضوع در پژوهش حاضر نمی‌گنجد. در این پژوهش برآنیم تا شیوه‌های مجلس‌گویی را در یکی از مهم‌ترین آثار عرفانی از این ژانر که کمتر نیز مورد توجه قرار گرفته‌است واکاوی نماییم.

*مقالات* شمس تبریزی که در واقع مجموعه‌ای از سخنان اوست که به‌همّت مریدان مولانا گردآمده در نگاه نخست یادداشت‌هایی نامنظّم و فاقد انسجام درونی به نظر می‌آید؛ برخی همین ویژگی شفاهی بودن را یکی از عوامل ابهام در *مقالات* شمس دانسته‌اند؛ چرا که «مجلس‌نویسان سخنان شمس را با سرعت و حتی بعضاً با تغییر کلمات و حذف‌ها می‌نوشته‌اند و درنتیجه در گفتار شمس ابهام پدید می‌آمد» (بامشکی، ۱۳۸۸: ۴۶)؛ البته شمس خود نیز تصریح کرده که اهل نوشتن سخنان خویش نبوده‌است؛ آنجا که می‌گوید: «من عادت نبشتن نداشته‌ام هرگز. سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌مانَد و هرلحظه مرا روی دگر می‌دهد» (تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۵). این سخن شمس نیز شاهدی است بر این مدّعا که این مریدان مولانا بوده‌اند که احتمالاً فی‌المجلس کلام او را ثبت و ضبط کرده‌اند. در هر صورت حاصل جمع آوردن سخنان این پیر *مقالات* است که می‌توان اصول مجلس‌گویی را در آن واکاوی کرد.

## پیشینهٔ پژوهش

غلامرضایی در فصل چهارم کتاب خود، *سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه* (۱۳۸۸)، به مجلس‌گویی و تأثیر شیوه‌های آن بر نثر متصوّفه پرداخته و مشخّصاً شیوه‌های طرح و بیان مطلب در مجلس‌گویی و وجوه بلاغی آن را در *مجالس سبعهٔ* مولانا مورد بررسی قرار داده‌است. او ویژگی‌هایی همچون خطابی بودن نثر، سادگی زبان، نزدیکی به زبان گفتار، درآمیختگی به آیه و حدیث و شعر، نقل تمثیل و حکایت، مسجّع بودن نثر، گفت‌وگو در کلام، ترجمه کردن آیات و احادیث و بهره‌گیری از برخی وجوه بلاغی همچون تکرار، پرسش، حسّی کردن مطلب و... را، با ذکر شواهدی از *مجالس‌سبعه*، نشان داده است.

از میان پژوهش‌های دیگری که در خصوص عناصر زبانی *مقالات* شمس انجام گرفته‌است می‌توان به مقالهٔ سمیرا بامشکی با عنوان «بررسی عوامل سازندهٔ ابهام در *مقالات* شمس با تأکید بر مسئلهٔ انسجام دستوری» (۱۳۸۸) اشاره کرد که نویسنده در آن می‌کوشد عوامل ایجاد ابهام در این اثر گرانمایه عرفانی را واکاوی کند. این پژوهش نشان می‌دهد که ابهام در *مقالات* شمس عامدانه و آگاهانه به عنوان یک صنعت هنری به کار نرفته بلکه مربوط به ویژگی‌های زبانی و سبکی متن است و از منظر بررسی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

انسجام دستوری ـ که در تحلیل گفتمان مطرح است ـ عوامل زبانی ایجادِ این ابهام ازجمله ایجاز، تداعی معانی و التفات برشمرده شده است.

گذشته از پژوهش‌های مذکور، مقالاتی نیز در خصوص تاریخچهٔ مجلس‌گویی؛ همچون «سیر تطوّر مجلس‌گویی صوفیان به عنوان نوعی ادب تعلیمی» (۱۳۹۳) نوشتهٔ وفایی و همکاران انجام گرفته‌است، اما در این پژوهش برآنیم با مطالعهٔ *مقالات* شمس تبریزی شیوه‌های مجلس‌گویی را در کلام تأثیرگذار این پیر آزاده بررسی و تحلیل نماییم.

## مباحث نظری

### مجلس‌گویی؛ گونه‌ای در ادب عرفانی

مجلس‌گویی و وعظ، به عنوان یکی از روش‌های مرسوم تبلیغ، از دیرباز رواج داشته است. عرفا و صوفیه نیز از این روش برای تعلیم اعتقادات عرفانی به مردم و به طور خاص مریدان بهره می‌برده‌اند. بزرگان صوفیه و مشایخ هر فرقه در خانقاه‌ها، مدارس و مساجد مجالس وعظ برپا می‌کردند و عموم مردم از طبقات مختلف جامعه در این جلسات حضور می‌یافتند. این گونهٔ ادبی «درست از هنگامی که تعلیمات وعظی صوفیانه از حالت شفاهی به صورت کتبی درآمد و ادبیات مستقلی را پی افکند پایه‌گذار سنّتی فرهنگی شد که آیندگان نیز قدم در آن نهادند» (وفایی و همکاران، ۱۳۹۳: ۶۶). البته باید به این نکته توجه داشت که نثر واعظانه در کتاب‌هایی همچون *انیس‌التائبین* و *سراج‌السائرین* احمد جام با مجلس‌گویی عرفا در کتبی همچون *مجالس‌سبعه* مولانا متفاوت است؛ زیرا مریدان خطابهٔ شیخ را بر سر منبر فی‌المجلس از شفاهی به صورت کتبی درمی‌آوردند اما در نثر واعظانه مطالب، ابتدا به ساکن، کتابت می‌شده‌است (همان، ۵۸).

در این مجالس واعظانِ ماهر با تسلّط بر علوم شرعی زمان خود همچون اصول و فقه و حدیث و تفسیر و قصص و سیَر و امثال آن با بیانی شیوا و نیکو سخن را آغاز می‌کردند و پس از بیان مطالبی درخورِ فهم مستمعان و به‌مقتضای حال آنان کلامشان را شایسته به پایان می‌بردند. آنان، در میانهٔ سخن، آنجا که لازم می‌دانستند با بیان لطیفه‌های شیرین و ذکر تمثیل انبساط خاطر شنوندگان را فراهم می‌ساختند و گاه با گفتن حدیث هول قیامت آنان را می‌گریاندند و فی‌الجمله در تهییج مردم مهارت داشتند (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۳۱۲)؛ از پررونق‌ترین نمونه‌های این مجالس مجلس‌گویی‌های مولاناست که از مردم کوچه‌وبازار گرفته تا حاکم قونیه، معین‌الدّین پروانه، در آن شرکت می‌جستند و با استقبال همگان مواجه بود. سخنان او در این مجالس به همّت شاگردان و مریدانش ثبت و کتابت شده‌است؛ *مجالس‌سبعه* حاصل کتابت هفت مجلس از مجالس مولاناست.

زرین‌کوب سبک بیان مولانا در *مثنوی* را نیز ترکیبی از خطابه و قیاسات خطابیِ اهلِ تعلیم با شیوه‌های بلاغت منبری دانسته و معتقد است که وی، با همان محتوا و هدف تعلیمی که نزد وعّاظ و مذکّران زمانه او معمول بوده البته با تکیه بر آراء صوفیه، به تقریر معانی عرفانی پرداخته و چه‌بسا اگر *مثنوی* نیز به نثر نوشته می‌شد از نمونه‌های کامل بلاغت منبری صوفیه بود (۱۳۶۴: ۱۲۳).

فی‌الجمله موعظه‌های صوفیانه، در کنار رسالات عرفانی، زندگی‌نامه‌ها، خاطرات و مراسلات عرفا

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ازجملهٔ میراث منثور صوفیان ایرانی است. خطیبان زیادی بوده‌اند که مواعظشان به‌همّت مریدان آنها به شیوهٔ معروف محدّثان قدیم یادداشت و گردآوری شده‌است؛ از میان خطبای غیرصوفی می‌توان به شهرستانی و سعدی اشاره کرد که مواعظشان باقی مانده‌است. در بین عرفا نیز مجموعه گفت‌وگوهای غیررسمی و «خودمانی» مولانا به اهتمام مریدان وی در کتاب فیه‌مافیه جمع آمده‌است. البته ظاهراً «این رسم ثبت و ضبط گفت‌وگوهای غیررسمی مشایخ در حلقهٔ رومی رایج بوده است، چه مجموعه‌هایی نیز از مجلس‌های دو تن از مشایخ وی، سید برهان محقق و شمس تبریزی و نیز از گفته‌های پدرش بهاءولد فراهم شد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۶۷).

محمّدعلی موحّد، آن هنگام که به تصحیح *مقالات* شمس تبریزی همّت گماشت، در مقدّمهٔ اثر اذعان کرد که درمیان مجموعه‌هایی که از گفتارهای بزرگان طریقت مولوی همچون *معارف* سلطان‌العلما، *مقالات* برهان‌الدین‌محقّق ترمذی و... در دست داریم.

> تنها *مقالات* شمس است که از سواد به بیاض نینجامیده و به صورت مشتی یادداشتِ ازهم‌گسیخته و نامنظم باقی مانده‌است. لیکن این سخنان باهمهٔ آشفتگی‌ها و ناتمامی‌ها چون الماس درمیان *مقالات* دیگر می‌درخشد (شمس تبریزی، مقدّمهٔ موحّد، ۱۳۹۱: ۱۸).

او گفتار شمس را، به‌رغم شکستگی و درهم‌ریختگی، دارای جذبه‌ای خیره‌کننده، ساده و بی‌پیرایه، نغز، تنیده از تاروپود طنز و تمثیل و خالی از هرگونه تکلف و فضل‌فروشی و لبریز از روح و حرکت دانسته است.

## مخاطبِ کلام شمس تبریزی

بی‌شک هر کلامی برای مخاطبی بیان می‌شود؛ مثلاً در قرآن، مخاطب خاصِ خداوند پیامبر (ص) است اما خطاب‌های مختلفی نیز در این کتاب آسمانی به آدمیان در سطوح مختلف دیده می‌شود؛ یا در *مثنوی* شکل‌های گوناگونی از برخورد با مخاطب در روایت را شاهد هستیم اما مخاطب خاص مولانا در این اثر، حسام‌الدین چلبی است که گاه جایگاه این مخاطبِ ویژه آن‌چنان بالا می‌رود که خطاب به او می‌گوید:

همچنان مقصود من زین مثنوی — ای ضیاءالحق حسام‌الدین! تویی
مثنوی اندر فروع و در اصول — جمله آنِ توست، کردستی قبول

(مولوی، بی‌تا: د۴/ ۷۵۴ ـ ۷۵۵)

در واقع خطاب‌هایی که در دفترهای ششگانهٔ مثنوی به حسام‌الدین می‌شود پویایی و غرابت خاصی به روایات مثنوی بخشیده‌است (توکّلی، ۱۳۸۹: ۸۱ و۹۳). در مجلس‌گویی‌های صوفیه و عرفا نیز مخاطب و مستمع عنصری مهم بوده که صاحب‌سخن کلامش را به فراخور حال و مقام او تنظیم می‌کرده‌است؛ البته بیشتر مخاطبان مجلس‌گویی‌های صوفیان مردمانِ عوام و متوسط بوده‌اند و واعظان و مجلس‌گویان درحدّ عقول آنان سخن می‌راندند؛ مخاطبانی که معمولاً عربی نمی‌دانسته‌اند و به ظرایف مسائل دینی و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

اعتقادی و کلامی واقف نبودند. بی‌شک مسائل استدلالی با ساختار ذهن چنین مخاطبی سازگار نبوده و واعظان می‌بایست به مقتضای حال آنان سخن می‌گفتند (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۳۱۴).

با مطالعهٔ *مقالات* شمس نیز می‌توان دریافت که کلام او دو مخاطب دارد؛ یک مخاطب خاص که بی‌شک شخص مولاناست و مخاطبانی عام که شامل عموم مردم و مریدان مولانا بوده‌اند، اما باید توجه داشت از آنجا که شمس نه اهل خانقاه بوده و نه رحل اقامت در مدرسه می‌افکنده است و خود را غریبی می‌دانست که کاروانسرا لایق اقامت اوست، بنابراین، به‌معنای سنّتی و رایج، اهل مجلس‌گویی‌های منظم در خانقاه و مدرسه و مسجد نبوده است. او خود معترف است که «آبی بودم بر خود می‌جوشیدم، و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم، تا وجود مولانا بر من زد، روان شد، اکنون می‌رود خوش و تازه و خرّم...» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۶۲)؛ شمس اهل مرید گرفتن نبوده و خود اذعان کرده‌است که: «من مرید نگیرم. من شیخ می‌گیرم، آنگاه نه هر شیخ، شیخ کامل» (تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۲۶). پس مخاطب اصلی کلامِ شمس جان بیداری چون مولانا بوده که مصاحبت با او پیر خاموشی چون شمس را به سخن آورده است چراکه این دو هم‌جنس هم بوده‌اند:

> کسی را می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آرم که از خود ملول شده‌بودم تا تو چه فهم کنی ازین سخن که می‌گویم که از خود ملول شده‌بود. اکنون چون قبله ساختم آنچه من می‌گویم فهم کند و دریابد (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۹۸).

شمس، عوام‌النّاس را مخاطب خود نمی‌داند و می‌گوید: «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» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۳۲). مخاطب شمس تنها کسی است که از منیّت تهی شده‌باشد: «پُرسَری آمد که با من سرّی بگو. گفتم من با تو سرّ نتوانم گفتن، من سرّ با آن‌کس توانم گفتن که او را درو نبینم، خود را درو بینم. سرّ خود را با خود گویم. من در تو خود را نمی‌بینم، در تو دیگری را می‌بینم» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۴۵). شمس درپیِ امثال مولاناست که تسلیم محض او باشد و در دریافت حقایق چون وچرا نکند. او برآن است که مخاطَبی از کلام او فایده می‌برد که از سرِ تسلیم و نیاز استماع کند:

> اگر سخن من چنان خواهد استماع کردن به‌طریقِ مناظره و بحث از کلام مشایخ یا حدیث یا قرآن، نه او سخن تواند شنیدن، نه از من برخوردار شود و اگر به‌طریقِ نیاز و استفادت خواهد آمدن و شنیدن که سرمایه نیازست، او را فایده باشد (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۳۲ـ۳۳).

بنابراین شمس آنگاه که حقیقتی عرفانی را بیان می‌کند و ناگاه مریدی از جمع مریدان مولانا سؤالی به زبان می‌رانَد با لحن تند و خطابی فریاد برمی‌آورد که:

> من برای خدا می‌گویم، تو سؤال چون می‌کنی؟!... اگر تو بهتر می‌زنی بستان بزن. ترا ره می‌باید رفتن، ترا با رهبر چه بحث رسد؟ ره رو ای خر! نه آن خر که بر پول [پل] گذرد، نه آن خر مصری که به روزی به منزل برد و همان روز بازگردد. تو نتوانی نیم‌منزل نیز رفتن با

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

هزار راندن و گفتن. شکایت و ناله از خود کن (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۵۲).

البته هرچند مخاطب اصلی سخنان شمس عامّه مردم نبوده‌اند و گاه باطن و حقیقت کلام او را درنمی‌یافتند و او هم بدیشان حق می‌داد و می‌گفت: «این مردمان را حق است که با سخن من اِلف ندارند، همه سخنم به وجه کبریا می‌آید، همه دعوی می‌نماید» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۶۰). اما آن‌چنان که از ساختار گفت‌وگویی و گاه خطابی مجلس‌گویی‌های شمس در *مقالات* برمی‌آید ـ و در ادامه بدان خواهیم پرداخت ـ گاه در جلساتی که با حضور مریدان مولانا برپا بوده شمس سخنانی بر زبان می‌رانده است یا مریدی سؤالی از سبب نزول آیه‌ای از شمس می‌پرسیده و او نیز پاسخ می‌گفته‌است؛ بنابراین در سخنانی که شمس در جمع مریدان خاص و عام مولانا بر زبان رانده و در قالب *مقالات* شمس گردآمده‌است می‌توان به شیوه‌های او در مجلس‌گویی پی برد.

## شیوه‌های مجلس‌گویی در *مقالات* شمس

محمّدعلی موحّد، در مقدّمهٔ مبسوط خود بر تصحیح *مقالات*، اظهار تأسف کرده که چرا شمس، با آن پایه از نکته‌سنجی و لطیفه‌پردازی و سخن‌آرائی، خود دست به نوشتن نزده‌است که شاید در آن صورت می‌توانست بزرگترین شاهکار نثر فارسی عرفانی را بیافریند (شمس تبریزی، مقدّمهٔ موحّد، ۱۳۹۱: ۳۶ـ۳۷). او از بیانِ مطمئن و مسلّط شمس در کنار لحن بی‌اعتنا و بی‌تکلّف و رندانهٔ او به یک نوع «زیبایی وحشی جذّاب» تعبیر کرده و تمثیلات و صورتگری‌های کلام او را همچون شعر مولانا به دور از ابتذال و غافل‌گیرکننده دانسته‌است (همان، ۳۸).

در این بخش، شیوه‌های مجلس‌گویی را در کلام شمس تبریزی نشان خواهیم داد؛ بی‌شک نمونه‌های متعدّدی برای هر یک از موارد زیر در *مقالات* یافت می‌شود که در این مجال اندک صرفاً به ذکر دو یا سه شاهد برای هر مورد بسنده کرده‌ایم:

### نزدیکی به ساختار گونهٔ گفتاری

یکی از اقتضائات مهم زبان گفتار سادگی، دوری از تکلّف و مغلق‌گویی و زودیابی است. هرچند سخنان شمس در برخی موارد ابهاماتی دارد که در پژوهش‌های دیگر به دلایل آن پرداخته شده، اما در اغلب موارد با نثری روان مواجهیم که برای مستمعان قابل درک بوده‌است؛ چراکه فی‌المجلس مستمع امکان تأمّل و تفکّر برای درک جملات پیچیده را ندارد، پس گوینده باید پیام را در قالب جملات کوتاه و ساده منتقل کند تا شنونده کلام را دریابد. در *مقالات* شمس نیز بیشتر جملات ساختار زبان گفتار را داراست یعنی آوردن جملاتی کوتاه با افعالی ساده و گاه با جابه‌جایی ارکان جمله. چون *مقالات* درواقع صورت مکتوب‌شدهٔ گفتارهای شمس است و طبعاً ساختارش همان سادگی، ایجاز و صراحت زبان گفتار را دارد:

> مولانا را جمال خوب است، و مرا جمالی هست و زشتی هست. جمال مرا مولانا دیده‌بود، زشتی مرا ندیده‌بود. این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمامِ مرا ببینند: نغزی مرا و زشتی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

مرا. آن کس که به صحبت من ره یافت، علامتش آن است که صحبت دیگران برو سرد شود و تلخ شود (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۲۹ـ۳۰).

یا آنجا که می‌گوید:

آنها که با اولیای حق عداوت می‌کنند پندارند که درحقِ ایشان بدی می‌کنند. غلط است بلکه نیکی می‌کنند. دل ایشان را بر خود سرد می‌کنند زیرا ایشان غمخوار عالمند و این مهر و نگرانی بر کسی همچو باری است بر آدمی و چون کاری کند که آن مهر بگسلد چنان است که از او کوه قافی برمی‌دارند (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۵۳).

بسامد بالای افعال یکی دیگر از ویژگی‌های گونه گفتاری است که موجب ایجاز در زبان هم می‌شود. در گفتار، بار اصلی جمله بر دوش فعل است و غالباً اجزای دیگر جمله حذف می‌شود. بند سه‌خطی ذیل با چهارده فعل از کلام شمس نمونه‌ای از بسامد بالای افعال و ایجاز در *مقالات* است:

بسیار بزرگان را در اندرون دوست می‌دارم، و مهری هست الّا ظاهر نکنم، که یکی دو ظاهر کردم و هم از من در معاشرت چیزی آمد حق آن صحبت ندانستند و نشناختند. بر خود گیرم که آن مهر که بود سرد نشود. با مولانا بود که ظاهر کردم. افزون شد و کم نشد (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۴۹).

جابه‌جایی اجزای جمله، به ویژه تقدّم فعل بر نهاد و اجزای دیگر جمله نیز در مقالات شمس دیده می‌شود که از ویژگی‌های ساختار زبان گفتار است و به قصد تأکید بر کنش صورت می‌گیرد.

## بهره‌گیری از آیات و احادیث و اشعار در خلال کلام

شمس در جای جای کلام خود، به مقتضای موضوع، آیات و احادیثی نقل کرده و گاه با ذکر ترجمه‌ای شیرین به تفسیر آن نیز پرداخته‌است:

اِنَ الّذین قالوا ربُّنا الله ثُمَّ استقاموا، آنها که هم در این عالم گفتند آنچه غافلان آنجا خواهند گفتن که نه ما را خدایی است؟ و در آن ایستادند بی‌تلوّن ایشان را در قیامت کِی درآرند؟ همین که به لب گور رسیدند صدهزار شعلهٔ نور بینند. ملک‌الموت کجاست؟ ایشان را ملک‌الحیاة است، گور کجاست مرا خلاص است از گور و زندان، الدّنیا سجنُ المؤمن یکی را می‌گویند همین که ازین زندان بیرون آیی حریف سلطان شوی، و پهلوی او بر تخت رَوی و بنشینی ابداً، گوید گلوم بگیر، زو بیفشار، تا خلاص یابم. فتَمَنّوا المَوتَ، چون از صادقانی (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۵۵).

هرچند نفس تأویل کند، تو خویشتن را ابله ساز، اِنَّ أکثرَ أهلُ الجنّةَ البُله. اغلب دوزخیان ازین زیرکان‌اند، ازین فیلسوفان، ازین دانایان؛ که آن زیرکی ایشان حجاب ایشان شده... ره دور است اما چون می‌روی از غایت خوشی دوری راه نمی‌نماید. چنانست حُفَّتِ الجَنَّةُ بالمکارِهِ.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

گِرد بر گِرد باغ بهشت خارستانست. اما از بوی بهشت که پیشباز می‌آید و خبر معشوقان به عاشقان می‌آرد، آن خارستان خوش می‌شود (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۶۳ـ۶۴)؛ (همچنین نک: ص۱۱۷ـ۱۱۸؛ ۱۵۴ـ۱۵۵ و...).

همچنین شمس بارها در میانهٔ کلام خود مصرع یا بیتی فارسی و گاه عربی به‌مقتضای موضوع ذکر کرده که به سخنش تنوّع بخشیده و این رسمی معمول در مجلس‌گویی‌ها بوده‌است. در اینجا صرفاً به ذکر دو نمونه بسنده می‌کنیم:

بعضی را گشایش بُوَد در رفتن، بعضی را گشایش بُوَد در آمدن. هشدار و نیکو ببین که این گشایش تو در رفتن است یا در آمدن؟

هشدار که وصل او به دستان ندهند　　شیـر از قـدح شرع بـه مستان ندهند
آنجـا که مجرّدان به هـم بنشیـنند　　یک جرعه به خویشتن‌پرستان ندهند
(شمس تبریزی، ۱۳۷۵ ۵۹ـ۶۰)

می‌گوید: یارب سوختم. ازین بنده چه می‌خواهی؟ فرمود: همین که می‌سوزی! همان حدیث شکستن جوهرست که معشوقه گفت: جهت آنکه تو بگویی چرا شکستی! و حکمت در این زاری آن است که دریای رحمت می‌باید که به جوش آید. سبب، زاری تست. تا ابر غمِ تو برنیاید دریای رحمت نمی‌جوشد.

فانَّ الأمَّ لَـم تُرضِع غُلاماً　　علی الاشفاقِ مُذسَکَتَ الغُلامُ
(شمس تبریزی، ۱۳۷۵ ۱۷۳)

## ساختار گفت‌وگویی و پرسش و پاسخ با مخاطب

ساختار حاکم بر *مقالات* شمس ساختار گفت‌وگویی است. در واقع *مقالات* «تجربه‌ها، خاطره‌ها و گفت‌وگوهای واقعی شمس با افراد مختلف است. گوینده در دنیای ذهنی خود با خود یا مفهومی در درون خود سخن نمی‌گوید، بلکه در جهان عینی با مخاطبانی واقعی مکالمه دارد و این را از بافت سخن می‌توان فهمید» (بامشکی، ۱۳۸۸: ۵۶ـ۵۷).

شمس با افرادی اعمّ از مولانا، مریدان مولانا، مردم عامّی و متوسط که سؤالی از او می‌پرسیدند و ... گفت‌وگو کرده و سپس خود، به‌عنوان یکی از طرف‌های گفت‌وگو، این مکالمه را روایت کرده و بعد، در *مقالات* مکتوب شده‌است؛ همچون این پرسش مریدان مولانا از شمس و پاسخ او در شأن نزول آیه‌ای از قرآن:

پرسیدند که سبب نزول انّا فتحنا چه بود؟ گفتم: چون این آیت نازل شد که: لاأدری مایُفعَلُ بی و لا بکُم، نمی‌دانم که با من چه خواهند کردن و با شما چه خواهند، ایشان جز ظاهری «نمی‌دانم» فهم نکردند؛ آغاز کردند طعنه کردن... (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۷۶).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

در *مقالات* شمس به روایات زیادی برمی‌خوریم که ساختار (گفتم/ گفت) بر آنها حاکم است؛ گویی شمس گفت‌وگوی خود را با شخصی بازگو می‌کند:

گفت: اکنون ای دوست درخواست می‌کنی که آینه را به دست من ده تا ببینم. بهانه نمی‌توانم کردن. سخن ترا نمی‌توانم شکستن. اکنون آینه به دست تو بدهم الا اگر بر روی آینه عیبی بینی آن را از آینه مدان، در آینه عارضی دان آن را، و عکس خود دان... گفت: قبول کردم و سوگند خوردم. گفت: شرط و عهد آن باشد که هر عیبی که بینی آینه را بر زمین نزنی و گوهر او را نشکنی، اگرچه گوهر او قابل شکستن نیست. گفت: حاشا و کلّا؛ هرگز این قصد نکنم و نیندیشم. در حق آینه هیچ عیبی نیندیشم. گفت: اگر بشکنی قیمت گوهر او چندین است... (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۲۸).

دنیا بد است اما در حق آن کس که نداند دنیا چیست؛ چون دانست که دنیا چیست او را دنیا بد نباشد. می‌پرسد دنیا چه باشد؟ می‌گوید: غیر آخرت. می‌گوید: آخرت چه باشد؟ می‌گوید: فردا. می‌گوید: فردا چه باشد؟ عبارت سخت تنگست. زبان تنگست. این‌همه مجاهده‌ها ازبهر آنست که تا از زبان برهند که تنگست (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۵۲).

گفت: دانشمندان را بدنام کردی جمله به این سماع! گفتم: ندانستی که ظاهر نشود مگر بدیشان نیک از بد و کافر از مسلمان؟ می‌گوید: تو به رقص به خدا رسیدی، گفت: تو نیز رقصی بکن به خدا برسی؛ خطوتین و قد وصل (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۱۴).

## آوردن حکایت و تمثیل به‌مقتضای موضوع

از آنجا که مخاطبان مجالس وعظ صوفیه غالباً مردمان عوام و متوسط جامعه بودند طبعاً توان ذهنی درک استدلال‌های عقلی را نداشته‌اند، بنابراین گوینده برای حسّی و ملموس کردن گفته‌هایش به جای آوردن استدلال از مثال و تمثیل و تشبیه بهره می‌برد تا منظور خود را روشن‌تر سازد و بر جاذبهٔ کلامش بیفزاید و در پی آن مخاطب نیز مطلب را بهتر بفهمد (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۳۳۱ـ۳۳۲).

شمس نیز در کلام خود برای مریدان مولانا و عامّهٔ مردم و حتی در خطاب به خود مولانا هرجا به ذکر حقیقتی عرفانی پرداخته بنابه اصل «تداعی ذهنی» حکایتی یا تمثیلی به ذهنش رسیده و از آن بهره برده است. البته او خود نیز همچون دیگر عرفا قصّه و حکایت و تمثیل را ابزاری برای بیان حقایق می‌داند و نه وسیله‌ای برای سرگرم کردن مخاطب و بر این باور است که: «هر قصّه‌ای را مغزی هست، قصه را جهت آن مغز آورده‌اند بزرگان، نه از بهرِ دفع ملالت، به صورت حکایت برای آن آورده‌اند تا آن غرض در آن بنمایند» (شمس تبریزی، :۱۱۴۱۳۷۵). یا در جای دیگر گوید: «غرض از حکایت معاملهٔ حکایت است نه ظاهر حکایت که دفع ملالت کنی به صورت، بلکه دفع جهل کنی» (همان، ۱۲۴ـ۱۲۵).

بنابراین در متون عرفانی تعلیمی، تمثیل بسامد زیادی دارد هرچند که از نگاه منطقیون ضعیف‌ترین نوع استدلال به شمار می‌رود اما برای مخاطب عام جنبهٔ اقناعی بالایی دارد. شمس نیز در جای‌جای کلام خود از تمثیل بهره برده است و گاه از این تمثیل‌ها رمزگشایی نیز می‌کند:

حدیث آن بازرگان حکایت کرده شد که پنجاه سفر داشت، یعنی پنجاه مُضارب، به هر طرفی

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

رفتند از برّوبحر، به مالِ او تجارت می‌کردند. او به طلب گوهری رفته‌بود، به آوازهٔ سبّاحی، از آن سبّاح درگذشت، سَبّاح در عقب او آمد، احوال گوهر میان بازرگان و سبّاح مکتوم بود، بازرگان خوابی دیده بود ازجهتِ گوهر، بر آن خواب اعتماد داشت... امروز غوّاص مولاناست و بازرگان من و گوهر میان ماست. می‌گویند که طریق گوهر میان شماست، ما بدان راه یابیم؟ گفتم: آری، ولیکن طریق این است. من نمی‌گویم به من چیزی دهید، می‌آیید به صورت نیاز، آن به زبان حال پرسیدن است که راه خدا کدامست؟ بگو (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۴۷).
اصل خود را رها کرده و خوار کرده ازبهرِ اعزازِ فرعی که هرگز عزیز نخواهد شدن. گوسفند سر خود می‌بیند که دو لَکیس می‌ارزد، و دنبهٔ خویش نمی‌بیند، پسش انداخته است اصل آن است. شادی را رها کرده غم را می‌پرستند. این وجود که بدو مغروری همه غم است (همان، ۹۱).
از من کلمه‌ای شنید، آن همه گفت بر او سرد شد. دگر توانست گفتن هیچ. منقبض چرایی؟ منع آمد، ممتنع شدی. باز اطلاق آمد و منطلق شدی. آنچه بیارد حضرت بگویی. آنچه می‌گفتی که واقعه بازگفتم تا دل من خالی شود دل را از واقعه تهی می‌کنی؛ عجب! از چه پر خواهی کردن؟ یکی خمّار خَمر می‌فروخت. یکی گفت که خمر می‌فروشی، عجب! به عوض آن جه خواهی خریدن؟ (همان، ۱۹۳ـ۱۹۴).

## خطابی بودن نثر

از آنجا که در مجلس‌گویی سخنران با مخاطب حاضر سخن می‌گوید، گاه سخن لحن خطابی پیدا می‌کند. شمس نیز، به‌مقتضای مواجهه مستقیم با مخاطب، گاه با لحنی خطابی، با مخاطب حاضر خود به صیغهٔ دوم شخص سخن گفته او را موعظه یا عتاب کرده یا با پرسش‌های خود او را به تفکّر واداشته‌است:

اکنون چه خواهی کرد و چه خواهی داد؟ پیش دلت چیست؟ بگو آنچه هست! اگر مانعی هست بازگو، اگر با من بازگویی مانع را، من طریق بیاموزم که بر تو سهل شود. من طریق به از تو دانم. من حدیث گوهر می‌گویم، تو از پولی برنمی‌خیزی!... در چیزی دیگر مشغولی؟ باری در آنچه هستی روی از ما مگردان و ترک ما مگو. در هر حال که هستی آنچه داری بده و اگر نداری بر آن باش که حاصل کنی. از آنچه جهت یاران دیگر دعوت سازی، اندکی جهت ما نگه‌دار (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۴۷ـ۴۸).
ترا از قِدَم عالم چه؟ تو قِدَم خویش را معلوم کن، که تو قدیمی یا حادث؟ این قدر عمر که ترا هست در تفحص حال خود خرج کن، در تفحص قِدَم عالم چه خرج کنی؟ شناخت خدا عمیق است! ای احمق عمیق تویی. اگر عمیقی هست تویی. تو چگونه یاری باشی که اندرون رگ و پی و سرّ یار را چون کف دست ندانی؟ چگونه بنده خدا باشی که جمله سرّ اندرون او را ندانی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۹۹)

یا آنجا که خطاب به مولانا می‌گوید:

با خلق اندک‌اندک بیگانه شو. حق را با خلق هیچ صحبت و تعلّق نیست. ندانم از ایشان چه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

حاصل شود؟ کسی را از چه بازرهانند یا به چه نزدیک کنند؟ آخر تو سیرت انبیا داری، پیروی ایشان می‌کنی؛ انبیاء اختلاط کم کرده‌اند، ایشان به حق تعلق دارند، اگرچه به ظاهر خلق گِرد ایشان درآمده‌اند (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۰۳).

## التفات

انتقال کلام از غایب به مخاطب و از مخاطب به غایب، که در بدیع «التفات» خوانده می‌شود، از ویژگی‌های بلاغت منبری دانسته شده است که آن را با کلام قصه‌گویان و معرکه‌داران پیوند می‌دهد و به کلام مجلس‌گویان تحرّک و هیجان‌انگیزی می‌بخشد و گاه نیز موجب گسسته شدن رشتهٔ ارتباط کلام و موجد ابهام است (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۱۵۱).

شمس به‌عنوان یکی از دو طرف گفت‌وگو، گفت‌وگو را روایت می‌کند ولی گاه‌گاهی خطاب غیرمستقیم او تبدیل به خطاب مستقیم و سبب ایجاد ابهامی ظاهری ناشی از «احساس تعدّد مخاطب‌ها»... می‌گردد. مخاطبی که به صورت سوم‌شخص غایب ظاهر شده، تبدیل به مخاطب مستقیم می‌شود (بامشکی، ۱۳۸۸: ۶۷ ـ ۶۸).

مثلاً شمس می‌گوید:

آن دگر پنداشت که حال ما را نقصانی درآمد، می‌گوید با یاران خود، که با ما دشمنند، همّت ما را دیدی که چه کرد؟ ای زنک تو چه دانی که همّت چیست؟ برو، وضو کن، نماز کن و توبه کن. بگو در کفر بودم ایمان آوردم، از کفر بگشتم. پنبه بخر و دوکه، بنشین و می‌ریس! تو که باشی؟ خود مردان مرد را آرزو آید که دو سبوی آب بر درم نهند (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۸۴).

التفات‌ها در مجلس‌گویی عرفا، به‌خصوص در مثنوی مولانا که سبکی شبیه بلاغت منبری دارد، متأثّر از سبک قرآن است که در خطاب حضوری، به‌قصد ابلاغ پیام به مخاطبِ حاضر، تا جایی که موجب ابهام و حیرت او نشود، ظهور می‌یابد (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۴۰۱).

## بهره‌گیری از تعابیر گفتاری و عامیانه و ضرب‌المثل‌ها

بهره‌گیری از تعابیر کنایی و عامیانه و ضرب‌المثل‌ها به عنوان چاشنی کلام نیز نثر *مقالات* را به زبان گفتاری نزدیک و آن را پویا و متنوّع می‌سازد و کسالت و خستگی را نیز از مخاطب و خواننده دور 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 ازین دشنام دادن بهتر و خوشتر کاری بده؛ تا عوض این تسبیحی گوید و تهلیلی، مشغول عالم حق گردد. ایشان کجا افتادند به من که ولیست یا ولی نیست؟ ترا چه اگر ولی هستم یا نیستم! (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۴۹).

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

شمس سپس تمثیلی ساده می‌آورد که منظور خود را روشنتر سازد و پیامش را به مخاطب منتقل کند: «چنانکه گفتند جُحی را که این سو بنگر که خوانچه‌ها می‌برند. جُحی گفت: ما را چه؟ گفتند: به خانهٔ تو می‌برند. گفت: شما را چه؟ اکنون شما را چه؟ ازین سبب از خلق پرهیز می‌کنم» (همان).

یا ذکر تعابیری همچون «خاک برسرِ...» یا «کسی به گَرد پای کسی نرسیدن» در جملات زیر:

> اگر این معنی‌ها به تعلم و بحث بشایستی ادراک کردن، پس خاک برسر ببایستی کردن ابایزید را و جنید را از حسرتِ فخر رازی؛ که صد سال او را شاگردی فخر رازی بایستی کردن. گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده‌است فخر رازی در تفسیر قرآن، بعضی گویند پانصد تا کاغذ؛ صدهزار فخر رازی در گردِ راه ابایزید نرسد و چون حلقه‌ای بر در باشد (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۵۳).

ذکر امثالی که عامهٔ مردم با آن آشنا بوده‌اند نیز در *مقالات* دیده می‌شود: «کَل کَل را می‌گفت که مرا دارو کن. کَل گفت: اگر من دارو داشتمی سرِ خود را دارو کردمی» (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۲۲).

یا آنجا که در حکایتی از زبان غلام هندو می‌آورَد: «بد مکن که بد افتی، چَه مکن که خود افتی» (شمس تبریزی، ۱۳۵۶: ۱۳۰). البته شمس گاه از ذکر تعابیر رکیک نیز در خلال سخنان خود ابایی ندارد.

## نتیجه‌گیری

در این پژوهش، با نگاهی به نوع ادبی مجلس‌گویی و ویژگی‌های آن و مطالعهٔ *مقالات* شمس با نظر به ویژگی‌های این زیرژانر ادب عرفانی دریافتیم هرچند شمس هیچ‌گاه اهل اقامت دائم در یک شهر و دیار و تربیت مرید و برگزاری مجالس منظم در خانقاه و مسجد و مدرسه نبوده‌است، اما مقالات او را نیز می‌توان در زمرهٔ نوع ادبی مجلس‌گویی به شمار آورد؛ به بیان دیگر، در *مقالات* شمس درواقع گفت‌وگوهای این پیر آزاده و مجموعهٔ سخنانی که با مخاطبان خاص و عام داشته، به‌همّت مریدان مولانا، به صورت یادداشت‌های نامنظم و غیرمنسجمی گِرد آمده‌است، اما مطالعهٔ همین سخنان نیز از وجود اصولی در شیوهٔ بیان شمس تبریزی حکایت دارد؛ ویژگی‌هایی همچون نزدیکی به ساختار گونه گفتاری، بهره‌گیری از آیات و احادیث و اشعار فارسی و عربی به مقتضای موضوع سخن، غلبهٔ ساختار گفت‌وگویی در پرسش و پاسخ با مخاطب، آوردن حکایت و تمثیل به فراخورِ موضوع به قصد انتقال پیام به مخاطب، خطابی بودن نثر، التفات و بهره‌گیری از تعابیر عامیانه و ضرب‌المثل‌ها؛ بنابراین، با نظر به این ویژگی‌ها در شیوهٔ بیان شمس، با کمی تسامح، می‌توان *مقالات* را نیز در زمرهٔ مجلس‌گویی‌های عرفا به‌شمار آورد.

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

## منابع

ـ بامشکی، سمیرا، (۱۳۸۸)، «بررسی عوامل سازندهٔ ابهام در مقالات شمس با تأکید بر مسئلهٔ انسجام دستوری»، مطالعات عرفانی، پاییز و زمستان، شماره۱۰، صفحات۴۵ـ۸۶.
ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۸)، در سایهٔ آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی، تهران: سخن.
ـ تبریزی، شمس‌الدّین محمّد ،(۱۳۷۵)، خُمی از شراب ربّانی (گزیدهٔ مقالات شمس)، با مقدّمه و گزینش محمّدعلی موحّد، تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان.
ـ تبریزی، شمس‌الدّین محمّد، (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، با تصحیح، تعلیق و مقدّمه محمّدعلی موحّد، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
ـ توکّلی، حمیدرضا، (۱۳۸۹)، از اشارت‌های دریا: بوطیقای روایت در مثنوی، تهران: مروارید.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۳)، تصوّف ایرانی در منظر تاریخی آن، ترجمهٔ مجدالدّین کیوانی، تهران: سخن.
ـ ــــــــــــــــــ (۱۳۶۴)، سرّ نی، جلد اول، تهران: علمی.
ـ غلامرضایی، محمّد، (۱۳۸۸)، سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه از اوایل قرن پنجم تا اوایل قرن هشتم (کلیات)، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
ـ وفایی، عباسعلی و همکاران، (۱۳۹۳)، «سیر تطوّر مجلس‌گویی صوفیانه به عنوان نوعی ادب تعلیمی؛ از آغاز تا پایان دورهٔ صفوی»، پژوهشنامهٔ ادبیات تعلیمی، س۶، ش۲۳، پاییز، صفحات۳۹ ـ ۷۴.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

# شمس در منظومهٔ *مثنوی*
# (بازیابی شخصیت شمس تبریزی در *مثنوی* معنوی)

مهرداد زارعی[1]
پانیذ منصوری[2]

**چکیده**

آتشی که جرقهٔ برخورد با شمس در جان مولانای واعظ زد، زندگی پس از آن واقعه را یک زندگی تماماً شاعرانه کرد. در میان اشعار مولانا، بخش عمده‌ای از غزلیات، محصول عشق مولانا به شمس است، اما در *مثنوی*، مولانا در پی آن بود تا منظومه‌ای تعلیمی به سبک *حدیقه‌الحقیقه* سنایی و منظومه‌های عرفانی عطار بسراید؛ با این‌حال مولانا در حین سرایش *مثنوی* نیز مانند غزلیات، تحت‌تأثیر نام و یاد شمس در حین بیان مطالب تعلیمی، شمه‌هایی از احوالات روحانی خود با شمس را نیز بازمی‌گوید. حضور شمس در *مثنوی* در دو موضع قابل دریافت است:

الف) مواردی که ذکر شمس آسمان، یعنی خورشید یا آفتاب، یاد شمس تبریز را برای مولانا تداعی می‌کند؛ دراین موارد نام بردن از آفتاب مقدمه‌ای می‌شود برای گذر از آن به یاد شمس‌تبریزی.

ب) مـواردی که مولانا، شمس را در قالب یکی از شخصیت‌های داستان‌های *مثنوی* می‌گنجاند؛ در این موارد به قراین می‌توان فهمید که مولانا در حال بازگو کردن جلوه‌هایی از شخصیت شمس و خاطراتش با اوست. در دستهٔ اول که ذکر لفظ شمس، به تداعی یاد شمس تبریزی می‌انجامد به‌سبب این که در این لحظات مولانا غرق در انوار شمس می‌شود، ابیات، بیشتر حول توصیف شمس و عشق شورانگیزش به او می‌چرخد، اما در دستهٔ دوم، برش‌هایی از وقایعی که در آن شانزده ماه، بر شمس و مولانا گذشته را می‌توانیم دریافت کنیم.

**واژگان کلیدی:** شمس‌تبریزی، مولانا، *مثنوی*معنوی.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

---

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی
۲. دانشجوی کارشناسی‌ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی

## مقدمه

مولانا امروزه به‌عنوان شاعری عارف، شخصیت شناخته‌شده‌ای در جهان است. نکتهٔ جالب در مورد زندگی این شاعر جهانی این است که شعر در نیمهٔ نخستین زندگی او جایگاه و ارزش چندانی نداشته است، اما عشق شمس تبریزی و آتشی که جرقهٔ برخورد با او در جان این مولانای واعظ زد، زندگی پس از آن واقعه را زندگی‌ای تماماً شاعرانه کرد. «آن داعیهٔ عظیم که موجب طلوع شعر (شروق) در مولانا شده بی‌گمان همان آتش عشق پیر تبریز بود» (موحد، ۱۳۹۰: ۱۷۴). حجم اشعار مولانا، بیانگر این واقعیت است که بخش قابل‌توجهی از روزهای زندگی مولانا پس از شمس، به سرودن گذشته است. در واقع عشق شمس در حکم اخگری بود که در وجود مستعد و آتش‌گیرندهٔ مولانا زده شد و استعداد فروخفتهٔ او را که چه بسا ممکن بود هرگز به فعلیت نرسد، نمایان کرد. شمس، حادثه‌ای بود که مولانا را شاعر جاودانهٔ جهان کرد.

در میان اشعار مولانا، غزلیات، خود یکسره محصول عشق مولانا به شمس است. نکتهٔ قابل توجه درمورد غزلیات مولانا این است که بخش اعظم غزلیات به نام شمس تبریزی ختم می‌شود و این برخلاف سنت غزل‌سرایی است که معمولاً شاعر در بیت آخرِ غزل، نام خویش را به‌عنوان تخلص می‌آورد. گویی مولانا بدین وسیله می‌خواهد اهمیت شمس تبریزی را در پدید آمدن این اشعار نشان دهد و به تعبیری او را صاحب دیوان می‌داند. غزلیات شمس، بیانگر لحظات بی‌خویشی مولاناست و در این بی‌خویشی، مولانا که جانش با شمس پیوند خورده مدام با او در نهانی‌گاه وارد گفتگو می‌شود، اما *مثنوی* معنوی، خود حکایت دیگری دارد.

در *مثنوی*، مولانا آگاهانه درپی آن است که راز عشق شمس را از نامحرمان نهان کند. او هر اندازه در غزلیات شمس، بی‌هیچ بندی بر ذهن و زبان خویش از عشق شمس و جلوه‌های گوناگون آن سخن می‌گوید، در مثنوی معنوی ـ که منظومه‌ای است تعلیمی ـ سعی می‌کند بر آن جوشش‌های هوش‌ربا، بند نهد و به بیان تعالیم عرفانی خویش بپردازد. بااین‌حال، مولانایی که تولد و زندگی معنوی خود را مدیون شمس تبریزی است در خلال داستان‌های *مثنوی* به بهانه‌های گوناگون به یاد شمس می‌افتد و در ضمن بیان حکایات تعلیمی و داستان‌های تمثیلی، شمه‌هایی از احوالاتی که بر شمس و وی رفته است را بازگو می‌کند. *مثنوی*، دفتر تعلیم عاشقی است. همین است که عشق شمس گاه و بی‌گاه خود را آشکار می‌سازد. در این مقاله در پی آنیم تا این جلوه‌های گاه و بی‌گاه حضور شمس در *مثنوی* را بیابیم و بازنماییم.

## جلوه‌های شمس در *مثنوی*

حضور شمس در *مثنوی* را در می‌توان در دو بخش دسته‌بندی کرد:

۱ـ مواردی که ذکر شمس آسمان، یعنی خورشید/ آفتاب، یاد شمس تبریز را برای مولانا تداعی می‌کند و درک حضور شمس در خاطر مولانا در این لحظه‌ها آشکارتر است.

۲ـ مواردی که مولانا، شمس را در قالب یکی از شخصیت‌های داستان‌های *مثنوی* می‌گنجاند، که در این موارد به قراین می‌توان فهمید که مولانا در حال بازگو کردن جلوه‌هایی از شخصیت شمس و خاطراتش با اوست. با این که مولانا بنا به خواست حسام‌الدین کوشید تا منظومه‌ای تعلیمی به سبک *حدیقه‌الحقیقه*

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

سنایی و منظومه‌های عرفانی عطار بسراید، اما وی در جای‌جای *مثنوی* به بهانه‌های مختلف به یاد شمس می‌افتد و با بیان داستان‌های تمثیلی، داستان خود و شمس و آنچه بین آن‌ها رفته است را در ضمن داستان می‌آورد و به تعبیر خودش: سر دلبران را در حدیث دیگران می‌گوید. سلطان‌ولد می‌گوید:

> سبب انشای مثنوی ولدی در بیان اسرار احدی آن بود که حضرت والدم و استادم و شیخم سلطان‌العلما و العارفین مولانا جلال‌الحق و الدین محمدبن‌الحسین البلخی ـ قدسناالله بسره‌العزیز ـ در مثنوی خود، قصه‌های اولیای گذشته را ذکر کرده است و کرامات و مقامات ایشان را بیان فرموده غرضش از قصه‌های ایشان اظهار کرامات و مقامات خود بود و از آن اولیائی که همدل و همدم و همنشین او بودند، مثل سلطان‌الواصلین سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی و سلطان‌المحبوبین و المعشوقین شمس‌الدین تبریزی و قطب‌الاقطاب صلاح‌الدین (فریدون) زرکوب قونوی و زبده‌الاولیاء و المسالکین چلبی حسام‌الدین ... ولد اخی ترک قونوی عظمناالله بذکرهم، احوال خود را و احوال ایشان را به‌واسطهٔ قصه‌های پیشینیان در آنجا درج کرده چنان که فرموده است:
>
> خوش‌تر آن باشد که سر دلبران  گفته آید در حدیث دیگران
>
> لیکن چون بعضی را آن فطانت و زیرکی نبود که مصدوقهٔ حال را فهم کنند و غرض او را بدانند در این مثنوی مقامات و کرامات حضرتش را و از آن مصاحبانش که همدم او بودند ... شرح کرده شد تا مطالعه‌کنندگان و مستمعان را معلوم شود که آن‌همه احوال او و مصاحبانش بوده است تا شبهت و گمان از ایشان برود زیرا چون فهم کنند که این اوصاف همان اوصاف اوست که در قصه‌های ایشان فرموده است معلوم کنند که مقصود احوال خود و مصاحبانش بوده است (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۱).

در ادامه، این جلوه‌های دوگانه را در شش دفتر مثنوی بررسی می‌کنیم.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

## دفتر اول

آفتاب آمد دلیل آفتاب  گر دلیلت باید از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد  شمس هر دم نور جانی می‌دهد
سایه خواب آرد ترا همچون سمر  چون برآید شمس انشق القمر
خود غریبی در جهان چون شمس نیست  شمس جان باقیست کاو را امس نیست
شمس در خارج اگر چه هست فرد  می‌توان هم مثل او تصویر کرد
شمس جان کو خارج آمد از اثیر  نبودش در ذهن و در خارج نظیر

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ /۱۱۶ـ۱۲۱)

آفتاب با نام شمس‌تبریزی پیوند دارد و نزد مولانا نام بردن از آفتاب مقدمه‌ای است برای گذر از آن

به شمس‌تبریزی در ابیات بعدی:

چون حدیث روی شمس‌الدین رسید — شمس چارم آسمان سر درکشید
واجب آید چونک آمد نام او — شرح کردن رمزی از انعام او
این نفس جان دامنم بر تافتست — بوی پیراهان یوسف یافتست
کز برای حق صحبت سال‌ها — بازگو حالی از آن خوش‌حال‌ها
تا زمین و آسمان خندان شود — عقل و روح و دیده صد چندان شود
لا تکلفنی فانی فی الفنا — کلت افهامی فلا احصی ثنا
کل شیء قاله غیر المفیق — ان تکلف او تصلف لا یلیق
من چه گویم یک‌رگم هشیار نیست — شرح آن یاری که او را یار نیست
شرح این هجران و این خون جگر — این زمان بگذار تا وقت دگر
قال اطعمنی فانی جائع — و اعتجل فالوقت سیف قاطع
صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق — نیست فردا گفتن از شرط طریق
تو مگر خود مرد صوفی نیستی — هست را از نسیه نیزد نیستی
گفتمش پوشیده خوش‌تر سر یار — خود تو درضمن حکایت گوش‌دار
خوش‌تر آن باشد که سر دلبران — گفته آید در حدیث دیگران..
فتنه و آشوب و خون‌ریزی مجوی — بیش ازین از شمس تبریزی مگوی

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ /۱۲۳_۱۴۲)

«شرح رمزی گفتن» در بیت دوم دلالت آشکاری دارد بر این که از شمس، جز به رمز نمی‌توان سخن گفت. همان‌گونه که وی در چند بیت بعد از این بیت نیز می‌گوید:

گفتمش پوشیده خوش‌تر سر یار — خود تو در ضمن حکایت گوش‌دار
خوش‌تر آن باشد که سر دلبران — گفته آید در حدیث دیگران

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ /۱۳۵_۱۳۶)

و در دفتر ششم می‌گوید:

جز به رمز ذکر حال دیگران — شرح حالت می‌نمیارم بیان

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶ /۱۹۱)

مولانا که در فراق شمس تبریزی است، خود را به یعقوبی تشبیه می‌کند که در فراق یوسف است. جانان مولانا و احتمالاً حسام‌الدین چلبی از او می‌خواهد به نشانهٔ حق‌گزاری، از روزگار هم‌نشینی با شمس، شمه‌ای از احوال خوش خود با او را بازگوید. مولانا در پاسخ می‌گوید با این تقاضا مرا به‌سختی

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

میناداز؛ زیرا من در حالت بی‌خویشی هستم و دراین حالت، اوصافی از آن یار بی‌نظیر بر زبانم می‌رود که شنوندهٔ هشیار چیزی از آن درنمی‌یابد. پس شرح این هجران را باید به زمان دیگری واگذاشت.

نظیر ایـن ابیات و حالات را در دفتر دوم نیز می‌یابیم. در دفتر دوم، آنگاه که دربارهٔ حقیقت واحد اولیای الهی سخن به میان آمده است، ذهن مولانا باز هم براثر تداعی معانی از خورشید، به شمس تبریزی منتقل می‌شود و شورمندانه از مخاطب می‌خواهد تا حوصله‌ای به خرج دهد تا او بتواند شمه‌ای از اوصاف بی‌مانند معشوق گم‌گشته را بازگو نماید، اما بلافاصله بر خود نهیب می‌زند که وصف معشوقی مانند شمس در قالب و ساختار نمی‌گنجد و چند نکته دربارهٔ محدودیت ذاتی زبان بر زبان نرانده، حواس مخاطب به سمت استماع بقیهٔ داستان صوفی و درخواست او از خادم در تیمار داشت بهیمهٔ او کشانده می‌شود و لذا اوصاف شمس بیان ناشده می‌ماند و مولانا به ناچار از لذت یاد کرد معشوق خویش صرف‌نظر می‌کند.

یک‌زمـــان بگـذار ای هـــمره مـلال — تـا بگویـم وصـف خالـی زان جمـال
در بـیـــان نـایـــد جمـال حـــال او — هـر دوعالـم چیسـت عکس خـال او
چونـک مـــن از خال خوبـش دم زنم — نطـــق می‌خواهـد کـه بشـکافد تنـم
همچـو مـوری اندرین خرمن خوشـم — تـا فـزون از خویـش بـاری می‌کشـم
کـی گـذارد آنک رشـک روشنیسـت — تـا بگویـم آنـچ فـــرض و گفتنیسـت
بحـر کـــف پیـش آرد و سـدی کنـد — جـــر کنـد وز بعد جـــر مـــدی کنـــد
این زمـــان بشـنو چـه مانع شـد مگر — مستمـــع را رفـت دل جـــای دگـــر
خاطـرش شـــد سـوی صـــوفی قنق — انـــدر آن ســـودا فـــروشد تـــا عنـق
لازم آمـد بـــاز رفـــتن زیـــن مقـــال — سـوی آن افسـانه بـــهر وصـف حال

(طاهری، ۱۳۹۲: ۱۹۴)

طاهری همچنین معتقد است:

> در این دفتر دور از انتظار نیست که شمس خیالی مولانا از پستوی تاریک ذهن او در نخستین گام آفرینش مثنوی چهره بنماید و به شاعر مجال بدهد ضمن یادآوری او، مهم‌ترین بخش زندگی خود را به‌صورت پوشیده در لایه‌های پنهان قصهٔ پادشاه و کنیزک بازسازی کند، ازاین‌رو می‌توان گفت شخصیت اصلی قصه نه پادشاه است و نه کنیزک، بلکه شمس تبریزی است که به شکل طبیب الهی در روایتی رؤیاگونه بر مولانا ظاهرشده است. بعد از خروج از مسجد و مشاهدهٔ تحقق وعدهٔ الهی، پادشاه (خود مولانا) تصریح می‌کند که:
>
> گفت معشوقم تو بودستی نـه آن — لیک کـار از کار خـیزد در جهان
> ای مرا تو مصطفی من چون عمر — از بـرای خـدمـتـت بنـدم کمـر
>
> مهمان غیبی که در توصیف طبیب الهی به‌کاررفته، در ادامهٔ داستان به‌صراحت معرفی و معلوم می‌شود. این طبیب کسی جز شمس تبریزی نیست و نام او با آفتاب عالم حس

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

یکسان است و همان نقشی را که خورشید در زندگی کائنات دارد، شمس تبریزی نیز برای زندگانی تاریک مولانا ضروری است (طاهری، ۱۳۹۲: ۳۱۷).

شمیسا اما برخلاف نظر غالب، معتقد است طبیب الهی در این داستان شمس نیست، بلکه در این داستان زرگر، سمبل شمس‌تبریزی است و خود در علت اظهار این دیدگاه متفاوت بیان می‌دارد:

در خود داستان قرائن داستانی است. کنیز و زرگر یکدیگر را قبلاً می‌شناختند، زرگر را از شهر سمرقند دعوت می‌کنند و او به مدت شش ماه با کنیزک محشور بوده است. ثانیاً در ادبیات فارسی خورشید را زرگر خوانده‌اند... بدین ترتیب خلاصهٔ تفسیر من این است که ناخودآگاه و روح مولانا (کنیزک) شیفتهٔ کسی شده بود که وجود و خودآگاه را (شاه) آشفته بود و برای نجات می‌باید آن روح را با نابودی مشغلهٔ روحی نجات می‌دادند و مولانا باآنکه اکنون شفا یافته است خاطرهٔ آن مشغلهٔ عظیم روحی را هنوز گرامی می‌دارد (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۳۴).

در تفسیر شمیسا «طبیب روحانی» صلاح‌الدین زرکوب است که مولانا با او به آرامش رسید و بی‌قراری در فراق شمس را کنار نهاد و «شاه» خودآگاه و عقل مولانا است که در صدد نجات خود و خروج از بحران است. (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۳۶). البته شمیسا در بخش پایانی تفسیر خود از این داستان، با نظر غالب هم‌رأی می‌شود و می‌نویسد:

تفسیر دیگری که از این داستان می‌توان کرد این است که طبیب روحانی را شمس تبریزی بدانیم و زرگر را سید برهان‌الدین ترمزی. شمس تبریزی نمایندهٔ حال و برهان محقق نمایندهٔ قال بود. او بودکه مولانا را برای تحصیل به شام فرستاد اما بعدها شمس از مولانا خواست که زندگی عالمانهٔ فقیهانه را به کناری نهد (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۳۸).

در کل روایت پادشاه و کنیزک، تلاش راوی برای سرپوش گذاشتن بر واقعیت‌ها را مشاهده می‌کنیم.

باوجود کتمان‌کاری ضمیر آگاه، در اثنای نقل قصه چون سررشتهٔ کلام از دست مولانا به‌در می‌رود و افسار سخن به دست ضمیر ناخودآگاه وی می‌افتد یاد و خاطرهٔ شمس به میان می‌آید و محتاط‌کاری وسواس‌گونه در کتمان حقایق، تا حدی نقش بر آب می‌شود و به‌صراحت تمام از شمس‌تبریزی سخن می‌راند:

چون حدیث روی شمس‌الدین رسید　　شمس چارم آسمان سر درکشید

(طاهری، ۱۳۹۲: ۳۲۰)

بنا به نظر طاهری بین پایان اسرارآمیز داستان شمس تبریزی و سرنوشت نامشخص طبیب الهی در داستان مشابهت شگفت‌انگیزی وجود دارد. در داستان، بعد از معالجهٔ کنیزک حضور طبیب بی‌آنکه سخنی در باب وی گفته شود، گم و ناپدید می‌شود. مولانا ظاهراً به قصد پیرنگ داستان را به‌گونه‌ای

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

طراحی کرده است تا با ابهام حساسیت برانگیزی سرنوشت شمس را نیز به مخاطب تیزبین خود به‌صورت غیرمستقیم منتقل کند (طاهری، ۱۳۹۲: ۳۲۵).

سایهٔ یزدان بود بندهٔ خدا — مرده او زین عالم و زندهٔ خدا
دامن او گیر زوتر بی‌گمان — تا رهی در دامن آخر زمان
کیف مد الظل نقش اولیاست — کو دلیل نور خورشید خداست
اندرین وادی مرو بی‌این دلیل — لا احب الافلین گو چون خلیل
رو ز سایه آفتابی را بیاب — دامن شه شمس تبریزی بتاب

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۰۵ـ۴۱۰)

این ابیات پس از حکایت کوتاه دوبیتی «قصهٔ دیدن خلیفه لیلی را» آمده است. مولانا پس از بحثی کوتاه در مورد خواب و بیداری و اینکه «خفته آن باشد که او از هر خیال/ دارد امید و کند با او مقال» تمثیل مُثُل افلاطون را در قالب پرنده و سایه‌اش بر زمین در توصیف خدا و اولیای او می‌آورد. از نظر مولانا اولیای خدا سایهٔ اویند بر زمین. شمس یکی از این اولیاست که باید به او متوسل شد. مولانا در دفتر دوم نیز یک‌بار دیگر از این تمثیل استفاده می‌کند:

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی — زیر سایهٔ یار خورشیدی شوی

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۲)

اندکی جلوتر به این بیت و ابیات بعد آن می‌پردازیم. طاهری «قصهٔ دیدن خلیفه لیلی را» پاسخ مولوی بر آن دسته از اطرافیانش می‌داند که وی را به‌سبب علاقهٔ فراوان به شمس ملامت می‌کنند و در مورد ابیاتی که به آن اشاره کردیم می‌نویسد:

> جالب اینکه در ادامهٔ این ابیات، پرده از حقیقت وجودی لیلی این قصه برمی‌دارد و آشکارا می‌گوید منظور من از لیلی، شمس تبریزی است که بنده و سایهٔ خداست که باید دامن او را گرفت و به مدد او از آشوب بلا و فتنه‌های آخرزمان رست (طاهری، ۱۳۹۲: ۱۶۳).

شمیسا معتقد است در بخش «طلب کردن امت عیسی (علیه‌السلام) از امرا که ولی عهد از شما کدامست» ابیات به نحوی هستند که داستان خلیفه تعیین کردن مولانا بعد از غیبت شمس را هم به یاد می‌آورد

بعد ماهی خلق گفتند ای مهان — از امیران کیست بر جایش نشان
تا به‌جای او شناسیمش امام — دست و دامن را به دست او دهیم
چونک شد خورشید و ما را کرد داغ — چاره نبود بر مقامش از چراغ
چونک شد از پیش دیده وصل یار — نایبی باید ازومان یادگار

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

چونک گل بگذشت وگلشن شدخراب　　بـــوی گل را از کـــه یابیـم از گلاب
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۶۶۸ـ۶۷۲)

گویا انتخاب خلیفه بعد از شمس با دشواری صورت گرفته است. سرانجام صلاح‌الدین زرکوب به این مقام رسید و بعد از او نوبت به حسام‌الدین رسید. مریدان به حسام‌الدین حسد می‌بردند. مولانا تأکید می‌کند که فرق در ظاهر است و باطن همهٔ آنان یکی است (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۴۱).

نـه غلـط گفتـم کـــه نایب بـا منوب　　گـر دو پنداری قبیح آید، نـــه خـــوب
ده چـــراغ ار حاضـر آیـــد در مـکان　　هـــر یکـی باشد بـــه‌صورت غیـر آن
فـــرق نتـوان کرد نـــور هـــر یکـــی　　چـون به نـورش روی آری بـــی‌شک
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ /۶۷۴ـ۶۷۹)

بدین ترتیب می‌توان از این داستان احتمالاً استنباط کرد که در جانشینی شمس تبریزی (یا صلاح‌الدین زرکوب) نظر مولانا مورد خدشهٔ برخی از مریدان بود و مولانا این نکته را مورد تأکید قرار می‌دهد که در اصل فرقی نیست و فرق در ظاهر است (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۴۲).

ای دریـغـــا مـــرغ خـــوش‌آواز مـن　　ای دریـغـــا هـــمـدم و همـراز مـن
ای دریـغـا مـرغ خـوش‌الحـان مـن　　راح روح و روضـــه و ریـــحـان من...
ای دریـغـا نـــور ظلـمـت‌سـوز مـن　　ای دریـغـا صبـح روز افـــروز مـــن
ای دریـغـا مـرغ خـوش‌پـــرواز مـن　　ز انـتـــهـا پـریـده تـا آغـاز مـن...
ایـــن دریـغـاها خـیـال دیـدنـست　　وز وجـــود نـــقـد خـود ببریـدنست
غیرت حـــق بـــود و باحق چاره‌نیست　　کـــو دلی کز عشق حق صدپاره‌نیست
غـــیرت آن باشـد که او غیر همه‌ست　　آنـک افـزون از بیـان و دمـدمـه‌ست
ای دریغـــا اشـک مـــن دریـا بـدی　　تـــا نـــثـار دلـــبـر زیـبـا بـــدی
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ /۱۶۹۵ـ۱۷۱۳)

این ابیات، نوحهٔ بازرگان است بر طوطی خوش آواز از دست رفتهٔ خویش، اما در حقیقت مولانا که زهر فراق شمس بر وجودش زخمی عمیق زده، در اینجای داستان با دیدن حال و روز بازرگان در فراق طوطی، زخمش سر باز می‌کند و به نوعی این خود مولاناست که در اینجا به یاد شمس تبریزی، نوحه سرایی می‌کند. آری، مولانا در حدیث دیگران و به رمز، سر دلبرش را و شرح آن هجران و آن خون‌جگر را شرح می‌دهد.

همهٔ این موارد را شارحان (در لایهٔ اول تفسیری) خطاب به خداوند می‌دانند. حال آنکه اگر

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

چنین بود چند بیت کفایت می‌کرد. این‌همه سوز و درد نشان که او از حادثه‌ای عینی یاد می‌کند و قسمت اعظم داستان همین بیان سوز و ساز عاشق دلسوخته‌ای است که از معشوق دور افتاده است و این ابیات از ابیات مربوط به روایت داستان بیشتر است. البته ابیاتی هم هست که در آن سخن از خداست اما می‌گوید این را می‌گذارم و اکنون از جفای نگار سخن می‌گویم (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۴۹).

در همین حکایت مولانا تألم خاطر و سوز دلش را از هجران شمس را این‌چنین از زبان بازرگان بازگو می‌کند:

ای دریغـــا ای دریغـــا ای دریـــغ　　کانچنان مـــاهی نهان شـد زیـــر میغ
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ /۱۷۲۳)

دکتر پورنامداریان در مورد این ابیات می‌نویسند:

سخن از پنهان شدن روح در زیر ابر جسم، او را به یاد پنهان شدن خورشید وجود شمس تبریزی که روح الهی در او تحقق یافته بود، می‌اندازد. یاد هجران و فراق اوست که آتش غم و اندوه این هجران و فراق را تیز می‌کند و هجران چون شیری خون‌ریز بر او هجوم می‌آورد (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۳۶۰).

در ادامه، حضور شمس در وجودش آن‌چنان قوت می‌گیرد که با وی وارد گفتگو می‌شود:

چـــون زنم دم کـــآتش دل تـیـز شد　　شیـر هجـــر آشـفتـه و خـون‌ریز شد
آنک او هشـیار خود تندسـت و مست　　چون بود چون او قدح گیرد به دسـت
شیر مستی کـــز صفـــت بـیـرون بود　　از بـسـیـط مـرغـــزار افـــزون بـــود
قـافـیـــه انـدیـشـــم و دلـــدار مـن　　گـویـدم مـنـــدیـش جـز دیـدار مـن
خـــوش‌نشین ای قـافیه‌انـدیـش من　　قـافـیـهٔ دولـت تـویـی در پیش مـن
حـــرف چـه بود تا تـــو اندیشی از آن　　حـــرف چـــه بـــود خـار دیـوار رزان
حـرف و صوت و گفت را بـــرهم زنم　　تـــا کـه بـی‌این هـرسه با تـو دم زنم
آن دمـــی کز آدمـــش کـردم نـهـان　　بـا تـو گـویـم ای تـو اسـرار جـهـان
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۷۲۴_۱۷۳۱)

شمس از پستوهای ذهن مولوی به درآمده و با عاشق خود نجوا می‌کند و خطاب به وی می‌گوید: به‌جز دیدار من به چیز دیگری فکر نکن. در این لحظه که لحظهٔ باریابی به آستان معشوق است زبان‌آوری و قافیه اندیشی حجاب راه است و خارج از آداب وصال. مولانا نیز خواستهٔ وی را می‌پذیرد و می‌گوید با تو در میان می‌گذارم آن حقایقی را که مدام در طول سرودن مثنوی از بازگفتن آن‌ها سرباز

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

می‌زدم؛ چراکه از سویی در حرف و صوت نمی‌گنجید و از سوی دیگر در صورت بیان نیز انسان‌های معمولی را تاب شنیدن آن‌ها نبود. به تو می‌گویم چون تو خود عین آن رازها و حقایق هستی.

کز کرشم غمزه‌ای غمازه‌ای — بر دلم بنهاد داغی تازه‌ای
من حلالش کردم ار خونم بریخت — من همی‌گفتم حلال او می‌گریخت
چون گریزانی ز نالهٔ خاکیان — غم چه ریزی بر دل غمناکیان
ای که هر صبحی که از مشرق بتافت — همچو چشمهٔ مشرقت در جوش یافت
چون بهانه دادی این شیدات را — ای بها نه شکر نه لبهات را
ای جهان کهنه را تو جان نو — از تن بی‌جان و دل افغان شنو
شرح گل بگذار از بهر خدا — شرح بلبل گو که شد از گل جدا
از غم و شادی نباشد جوش ما — با خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادرست — تو مشو منکر که حق بس قادرست

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۷۹۷ـ۱۸۰۴)

در ابیات فوق ـ که قسمتی دیگر از داستان طوطی و بازرگان است ـ باز هم جر جرار کلام بر اساس تداعی معانی، شمس را از ضمیر پنهان مولانا بیرون می‌کشد و راوی را دچار اضطراب می‌کند. شمس در اینجا هم گویی از مولانا دوری می‌گزیند. مولوی که شیفتهٔ توصیف زیبایی و کمالات معشوق است، به خود نهیب می‌زند که شرح گل را فروگذارد و هجران بلبل (خود) را بیان کند. منتها در این ابیات به احتمال فراوان، به دوری گزیدن شمس بعد از آمدن او به قونیه و وقوع اتفاقات مهم در زندگی مولانا اشاره شده است.

در این داستان در سه نوبت دیگر، شمس حضور سایه‌وارمی یابد. توصیفی که در ابیات زیر می‌شود، جز شمس به‌عنوان انسان کامل و وارسته بر کس دیگری قابل اطلاق نیست. کسی که فاصله‌اش را با خداوند از بین برده و کمترین توجه او به خداوند با بیشترین اقبال مواجه می‌شود و در نزد خدا لغزش‌هایش، اطاعت است، کفر ظاهری‌اش از هر نوع ایمانی پیش‌تازتر است. او کسی است که هرلحظه معراجی را تجربه می‌کند و بنابر حدیث قرب نوافل، مکان و لامکان در تصرف قدرت معنوی اوست.

هر دمش صد نامه صد پیک از خدا — یار بی زو شصت لبیک از خدا
زلت او به ز طاعت نزد حق — پیش کفرش جمله ایمان‌ها خلق
هر دمی او را یکی معراج خاص — بر سر تاجش نهد صد تاج خاص
صورتش بر خاک و جان بر لامکان — لامکانی فوق وهم سالکان
لامکانی نه که در فهم آید — هر دمی در وی خیالی زایدت
بل مکان و لامکان در حکم او — همچو در حکم بهشتی چار جو
شرح این کوته کن و رخ زین بتاب — دم مزن والله اعلم بالصواب

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ /۱۵۷۸ـ۱۵۸۴)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

در نوبت دوم، همان‌گونه که در پایان داستان پادشاه و کنیزک آمده است، مولوی از عمل متناقض‌نمای انسان کامل که نمونهٔ شناخته شدهٔ او برای مولانا، شمس تبریزی است دفاع می‌کند و می‌گوید رفتار چنین انسانی با معیارهای عادی بشری قابل ارزیابی نیست ... نوبت سوم در بیت‌های زیر، شمس از پستوی تاریک خاطرات سرکوب شده مولانا سر برآورده و خود را بر فضای روایت تحمیل می‌کند.

ای دریغا ای دریغا ای دریغ　　کانچنان ماهی نهان شد زیر میغ
(طاهری، ۱۳۹۲: ۳۶۹_۳۷۱)

در پایان «قصهٔ اعرابی درویش و ماجرای زن او با او» مولانا در صفت پیر، ابیاتی آورده که این‌گونه آغاز می‌شود:

ای ضیاءالحق حسام‌الدین بگیر　　یک دو کاغذ برفزا در وصف پیر
گر چه جسم نازکت را زور نیست　　لیک بی‌خورشید ما را نور نیست
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۹۳۴_۲۹۳۵)

دور نیست اگر ابیات این بخش را وصف «شمس» بدانیم یا لااقل یکی از مصادیق عینی پیر در نزد مولانا در این لحظه را شمس بدانیم. به‌ویژه که واژهٔ خورشید ما را به آن‌سو دلالت می‌کند.

## دفتر دوم

مولوی در آغاز دفتر دوم از تأخیر در مثنوی می‌گوید و علتش که به معراج حقایق رفتن حسام‌الدین بوده. مولوی حسام‌الدین را بلبلی می‌خواند که پس از صید معانی بازشده است. وی در ادامه توصیه می‌کند:

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی　　زیر سایهٔ یار خورشیدی شوی
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۲)

اما خورشیدی خواندن حسام‌الدین همان و تداعی یاد شمس همان. مولوی، گویی در ابیات بعدی خطاب به مریدان و اطرافیان و کسانی که موجب رنجش شمس و مهجوری او شدند می‌گوید که قدر شخصیتی این‌چنینی را بدانند و با بدگویی و زبان تلخ، موجب رنجش وی نشوند تا از نعمت وجودش بهره‌مند شوند

یار چشم تست ای مرد شکار　　از خس و خاشاک او را پاک دار
هین بجاروب زبان گردی مکن　　چشم را از خس ره‌آوردی مکن
چون‌که مؤمن آینهٔ مؤمن بود　　روی او ز آلودگی ایمن بود

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۹۸۱۹

یـــار آیـینـــست جـــان را در حـــزن / در رخ آیـینـــه ای جـــان دم مـــزن
تـــا نپـوشـد روی خـــود را در دمـت / دم فـــرو خـــوردن بباید هـــر دمـــت
کـم ز خاکـی چونک خاکـی یار یافت / از بهـاری صد هـــزار انـــوار یـافـــت
آن درختـــی کـــو شـود بـــا یار جفت / از هـوای‌خـــوش ز سـرتاپا شـکفت
در خـــزان چـــون دیـــد او یار خلاف / درکشیـــد او رو و سـر زیـــر لـــحاف
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۸ـ ۳۵)

در ادامه از وجود کلاغان در اطرافش شکوه می‌کند که موجب پنهان شدن بلبل یعنی خودش می‌شوند.

خواب بیداریسـت چـــون با دانشست / وای بیـداری کـــه بـا نـادان نشسـت
چونک زاغـــان خیمه بر بهمن زدنـــد / بلبـلان پنهـان شـــدند و تـن زدنـــد
زانـــک بـی‌گلـزار بلبـــل خـامشست / غیبـــت خـــورشید بیـــداری‌کشست
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۹ـ۴۱)

وی در سرآغاز دفتر اول نیز همین تم را تکرار کرده و همین استعاره‌ها را در مورد خودش و شمس به کار برده است:

هـــر کـــه او از هـم‌زبـانـی شـد جدا / بی‌زبـــان شـــد گـــرچه دارد صد نـوا
چونک گل رفت و گلسـتان درگذشت / نشـنوی زان پـس ز بلبل سرگذشـت
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۸ـ۲۹)

و در بیت زیر از همان دفتر

شـــرح گـــل بـگـــذار از بـهـــر خـدا / شـرح بلبـل گـو کـه شـد از گل جـدا
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۸۰۲)

او سپس با لحنی عاشقانه خطاب به شمس می‌گوید که از اینجا رفته‌ای تا جای دیگری از زمین را با وجودت روشن کنی

آفـتـابـــا ترک ایـــن گلـشـن کـنـی / تـا کـــه تحـت‌الارض را روشـن کنی
آفـتـاب مـعـرفـــت را نـقـل نیسـت / مشـرق او غیـر جـــان و عقل نیسـت
خاصه خورشـید کمالی کان سریسـت / روز و شـب کـردار او روشن‌گریسـت
مطلـــع شـمـس آی گـــر اسکنـدری / بعـــدازآن هـرجـــا روی نیکـــو فری
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۴۲ـ۴۵)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

چـــون خلیـل آمـــد خیـال یـار مـن　　صـــورتش بـــت مـــعنی او بت‌شـکن
شـکر یزدان را که چـــون او شد پدید　　در خیالـش جـــان خیـال خـــود بدید
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۷۴ـ۷۶)

پیداست که در اینجا منظور از خیال یار، خیال شمس است که با پیدا شدنش، جان مولانا تصویر خود را در آینهٔ جان او می‌بیند. طاهری می‌نویسد:

> مولانا در دفتر دوم، ماجرای درآمدن شمس به قونیه و حسادت و دشمنی مریدان با او را در قالب حکایت‌وارهٔ درافتادن «بازی در میان جغدان» بازسازی کرده است. ... یک نشانهٔ درون‌متنی مهم در همین حکایت اصلی وجود دارد که تأویل باز را به شمس تبریزی و جغدان را به مریدان کور باطن مولوی که لیاقت درک حضور معنوی شمس را نداشته و بر ظاهر قضاوت می‌کردند و او را درویشی آواره می‌دانستند، ممکن می‌سازد و آن نشانه درون‌متنی ذکر صریح نام و خاطره شمس تبریزی و شایعه مرگ وی که مولانا بعد از مدت‌ها (حداقل ۱۵ سال بعد از غیاب شمس) نمی‌خواهد آن را باور کند.
>
> مـشرق خـورشیـد بـرج قـیـرگـون　　آفـتـاب مـا ز مـشرق‌هـا برون...
>
> ازجمله حسودانی که هرگز نه مرادشان برآورده می‌شود و نه درد حسدشان مداوا، حسودان آفتاب است. مولانا بارها در دفترهای شش‌گانهٔ مثنوی به این مسئله اشاره‌کرده و در اغلب موارد معنای ضمنی آن اشاره به حسادت مریدان اطراف او نسبت به شمس تبریزی یا حسام‌الدین چلپی است.
>
> آن کـه او بـاشـــد حـسـود آفـتـاب　　وان کـه مـی‌رنجـد ز بـود آفـتاب
> ایـــنـــت درد بـــی‌دوا دور است آه　　ایـنـت افتـاده ابـد در قـعـر چـاه
> نـفـی خـــورشیـد ازل بـایـســت او　　کـی بـــرآیـد ایـن مـراد او بـگـو
>
> بلافاصله بعد از اشاره به حسادت دل‌کوران (مریدان) نسبت به آفتاب (شمس)، حکایت‌وارهٔ باز و جغدان طرح شد... در این حکایت‌واره، سرهنگ قضا بازی را خاک در چشمانش می‌کند و او را در آشیانهٔ جغدان می‌افکند. جغدان بر سرش می‌زنند و پر و بالش را می‌کنند و می‌گویند آمده است تا جای ما را بگیرد. درافتادن باز در آشیانهٔ جغدان، آمدن شمس تبریزی به قونیه و گرفتار شدن وی در دام حسادت اطرافیان مولاناست؛ زیرا دغدغه اشغال جایگاه جغدان از سوی باز همان اشکالی است که بنا به‌تصریح سلطان‌ولد در *ولدنامه*، *رسالهٔ فریدون سپهسالار* و *مناقب‌العارفین*، نو مریدان مولوی بر شمس می‌گرفتند و می‌گفتند: «این چه حالت است و این شخص چه کس است و کیست و از کجاست که او (مولانا) را از دوستان قدیم و قرابات حمیم و مناصب عظیم بریده به خود مشغول کرد و چنان بزرگی و بزرگ‌زاده‌ای ربوده و سبغه احادی شد» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۶۲۰). جوابی که باز در همین حکایت در برابر اشکال تراشی‌های جغدان عرضه می‌کند یادآور سخنان شمس است (طاهری، ۱۳۹۲: ۱۸۵ـ ۱۸۷).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

چـون نمی‌آینـد اینجـا کـه مـنم / کـانـدریـن عـز آفـتـاب روشـنم
مشـرق خـورشیـد بـرج قیرگـون / آفـتـاب مـا ز مـشـرق‌هـا بـرون
مـشـــرق او نـسـبـــت ذرات او / نـه بـرآمـد نـه فـروشد ذات او
مـا کـه واپـس مانـده ذرات وییـم / در دو عـالـم آفـتـاب بـی‌فیـیم
بـاز گـرد شـمس می‌گـردم عجـب / هـم ز فـر شمس باشد این سبب
شـمس باشـد بـر سبب‌هـا مطلـع / هـم ازو حـبل سبـب‌هـا مـنقـطع
صـد هـزاران بـار بـبـریـدم امیـد / از که؟ از شـمس؟ این شما باور کنید؟
تـو مـرا بـاور مـکـن کـز آفتاب / صبر دارم مـن و یـا مـاهی ز آب
ور شـوم نـومیـد نـومیـدی مـن / عیـن صنـع آفتـابست ای حـسن

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۱۰۶ـ۱۱۱۴)

این ابیات نیز از آن دست ابیات مثنوی است که بر زبان راندن لفظ خورشید و آفتاب، عنان اندیشهٔ مولانا را به طرف خاطرهٔ شمس تبریزی می‌گرداند. در بیت پنجم از اینکه به‌رغم هشدارهای قبلی به خود که «بیش ازین از شمس تبریزی مگو» دوباره از شمس می‌گوید، اظهار تعجب می‌کند، اما در عین حال، سبب توجه او را خود شمس می‌داند. در ادامهٔ همین ابیات، سخن از افرادی است که دلالت خداوند به یافتن یقین را درنمی‌یابند، در نتیجه چشم باطنشان کور می‌شود. مولانا می‌گوید که به‌خاطر استغراقش در عشق شمس، ناتوان از شفای این کوردلان است و از حسام‌الدین می‌خواهد تا این جاهلان را از گمان برهاند و به ظن راست برساند:

ما ز عشـق شمس دیـن بـی‌ناخنیم / ورنـه مـا آن کـور را بینـا کنیـم
هـان ضیاءالحـق حسـام‌الدین تو زود / داروَش کـن کـوری چشـم حسود

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۱۲۲ـ۱۱۲۳)

## دفتر سوم

در این دفتر، نخستین جایی که به نظر می‌رسد مولانا در قالب داستانی به واقعه‌ای از دوران حضور شمس اشاره می‌کند «قصهٔ خورندگان پیل‌بچه» است. «بی‌شک مولانا در این داستان، اذیت و آزار و غیبت و بدگویی مریدان را در حق شمس تبریزی و صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی در نظر دارد» (شمیسا، ۱۳۹۴: ۲۸۸).

طاهری معتقد است که در داستان دقوقی، شمس در جلوه‌های مختلف رخ می‌نماید. هر سهٔ این شمع‌ها، درختان و مردان نمادی از انسان کامل و در نظر مولانا شمس تبریزی هستند. در عالم بی‌چون (عالم مثال) کمیت‌ها (یک و هفت) و ماهیت‌ها (شمع و درخت و انسان) که سنجه‌های این جهانی هستند، از بین می‌روند. مولانا بارها به وحدت اولیاء به‌رغم کثرت ظاهری‌شان اشاره‌کرده است؛ از جمله

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

چون از ایشان مجتمع بینی دویار — هم یکی باشند و ششصد هزار
بر مثال موجها اعدادشان — در عدد آورده باشد بادشان

شمع، تجلی مثالی معنویت و نورانیت ابدال (شمس تبریزی) و درخت، تجلی مثالی سودمندی (سایه و میوه) آن‌هاست، بنابراین توجیه نباید تعداد ابدال ما را از مطابقت آن‌ها با شمس تبریزی بازدارد. حتی اگر این اصل عرفانی را یکی از اعتقادات بنیادین مولاناست نادیده بگیریم، تکثر ابدال می‌تواند بنابر تعبیر فروید، مکانیزم «انحراف توجه» از اصل واقعه و تجربه باشد که ضمیر پنهان راوی برای صیانت از خود، دست به تحریف تجربه عینی زده، لذا ذهن خلاق اما به‌شدت درگیر مولانا، تصویر ذهنی واحد از شمس را متکثر نموده و به اشکال شمع، درخت ابدال بازسازی کرده است.

ناپدید شدن ابدال در پایان قصه، بی‌شباهت به پایان کار شمس تبریزی نیست. پایان کاری که هرچه بود ـ قتل یا هجران دائمی ـ همواره برای مولانا گره ناگشوده‌ای باقی ماند و هرچه از آن روز یا شب نکبت‌بار گذشت، بر پیچیدگی و درهم تنیدگی این گره افزوده شد و شب و روز مولانا را با کابوسی وحشتناک پر کرد. اگرچه در ظاهر به زبان و رفتار، وانمود می‌کرد عشق بی‌نظیرش به آن یار آسمانی را به زرکوب و پس از آن به حسام‌الدین منتقل کرده و به وجود معنوی آنان آرامش یافته، در نهان گاه ذهنش، حتی یک آن نمی‌توانست او را فراموش کند، بنابراین در این داستان نیز مثل داستان پادشاه و کنیزک و طوطی و بازرگان، شمس نهان شده در ضمیر پنهان مولانا، به شکل ابدال ظهور یافته است و اگر مولانا در عالم عینیت از شمس محروم شده بود، در عالم ذهنیت و در خلال روایت‌های رؤیاگون می‌توانست به دیدار آن یار گم‌شده خود نائل شود. وی در ابیات پایانی قصه، تعابیری به‌کاربرده است که دقیقاً شرح حال اوست در سال‌های غیبت همیشگی شمس. مولانا چگونه می‌توانست بپذیرد یک‌باره شمس بی‌هیچ نام و نشانی قونیه را ترک کند و هرگز از هیچ شهر و دیاری خبری از زنده و مرده او به گوش کسی نرسد؟

در تحیر مانده‌ام کاین قوم را — چون بپوشانید حق بر چشم ما
آن‌چنان پنهان شدند از چشم او — مثل غوطهٔ ماهیان در آب جو
سال‌ها در حسرت ایشان بماند — عمرها در شوق ایشان اشک راند
(طاهری، ۱۳۹۲: ۴۱۵ـ ۴۱۹)

گفت ای عنقای حق جان را مطاف — شکر که بازآمدی زان کوه قاف
ای سرافیل قیامتگاه عشق — ای تو عشق عشق و ای دلخواه عشق
اولین خلعت که خواهی دادنم — گوش خواهم که نهی بر روزنم
گر چه می‌دانی بصفوت حال من — بنده‌پرور گوش کن اقوال من
صد هزاران بار ای صدر فرید — ز آرزوی گوش تو هوشم پرید
آن سمیعی تو وان اصغای تو — و آن تبسم‌های جان‌افزای تو
آن بنوشیدن کم‌وبیش مرا — عشوهٔ جان بداندیش مرا

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

قلب‌های من که آن معلوم تست / بس پذیرفتی تو چون نقد درست
بهر گستاخی شوخ غره‌ای / حلم‌ها در پیش حلمت ذره‌ای
اولاً بشنو که چون ماندم ز شست / اول و آخر ز پیش من بجست
ثانیاً بشنو تو ای صدر ودود / که بسی جستم ترا ثانی نبود
ثالثاً تا از تو بیرون رفته‌ام / گوییا ثالث ثلاثه گفته‌ام
رابعاً چون سوخت ما را مزرعه / می‌ندانم خامسه از رابعه
هر کجا یابی تو خون بر خاک‌ها / پی بری باشد یقین از چشم ما

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳ /۴۶۹۴_۴۷۰۷)

این ابیات در پایان حکایت وکیل صدر جهان از زبان وی خطاب به صدر جهان آمده است. به نظر می‌رسد وصال دوبارهٔ وکیل با معشوق خود، صدر جهان، در پایان داستان، خاطرهٔ شیرین بازگشت شمس به قونیه و محضر مولانا ـ در آن واقعهٔ سعایت بدخواهان ـ را تداعی‌گر شده است و این ابیات که بر زبان وکیل نهاده شده می‌تواند خطاب مولانا باشد به شمس در آن لحظهٔ ناب. دکتر زرین‌کوب نیز با خواندن این حکایت، چنین برداشتی می‌کنند: «در عین حال، آنچه اینجا در باب عشق پرشور این مرد مهجور در حق مولای خویش در بیان مولانا می‌آید تصویری هم از تجربهٔ شور و عشق خود او به شمس تبریز ارائه می‌کند» (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۴۳۸).

آنچه صائب بودن نظر ما را در این مورد تأیید می‌کند، بیتی است که مولانا در بخش قبلی داستان ـ یعنی دیدار وکیل با صدر جهان و از هوش رفتن او ـ آورده است:

سایه‌ای و عاشقی بر آفتاب / شمس آید سایه لا گردد شتاب

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ۴۶۲۳)

بر اساس روایت افلاکی در *مناقب‌العارفین*، شمس و مولانا سال‌ها پیش از دیدار تاریخی خود در قونیه، در دوران تحصیل مولانا در دمشق یکدیگر را دیده بودند: «اول بار به حضرت مولانا در کورهٔ دمشق در میدان شهر مصادف شد و آن زمان مولانا به تحصیل علوم مشغول بود» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۶۱۸). دکتر شمیسا نیز این روایت را پذیرفته است و یکی از دلایل صحت آن را در مثنوی و در داستان وکیل صدر جهان جسته‌اند.

> برخی در شرح حال مولانا نوشته‌اند که در دمشق با شمس تبریزی ملاقات داشت، اما آشنایی آنان مربوط به بعد از سفر شمس به قونیه است. اما ازین داستان می‌توان استنباط کرد که بین مولانا و شمس در دمشق روابط عمیقی ایجادشده بود و لذا سفر شمس به قونیه بی‌سببی نبوده است (شمیسا، ۱۳۹۴: ۳۳۲).

این ابیات که در احوال صدر جهان سروده شده‌اند، بی‌ارتباط با این فرضیه نیستند:

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

هیچ عاشق خود نباشد وصل‌جو / که نه معشوقش بود جویای او
لیک عشق عاشقان تن زه کند / عشق معشوقان خوش و فربه کند
چون درین دل برق مهر دوست جست / اندر آن دل دوستی می‌دان که هست
در دل تو مهر حق چون شد دوتو / هست حق را بی‌گمانی مهر تو
هیچ بانگ کف زدن ناید به‌در / از یکی دست تو بی‌دستی دگر
تشنه می‌نالد که ای آب گوار / آب هم نالد که کو آن آب‌خوار

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ۴۳۹۳ـ۴۳۹۸)

این تمثیل مولانا را شمس نیز در مقالاتش آورده و در آنجا خود را آب زلال و مولانا را تشنه خوانده است. «ایشان بزرگان بوده‌اند، شیخان بوده‌اند. من ایشان را چه کنم؟ من تو را خواهم که چنینی. نیازمندی خواهم، گرسنه‌ای خواهم، تشنه‌ای خواهم. آب زلال تشنه جوید» (شمس، ۱۳۹۱: ۲۸۷). در صورت پذیرفتن این روایت، باید در این گفتهٔ سپهسالار به دیدهٔ تردید نگریست:

> نقل است که سبب نقل مولانا شمس‌الدین ـ عظم الله ذکره ـ به‌طرف روم و پیوستن به حضرت خداوندگار آن بود که وقتی مولانا شمس‌الدین در وقت مناجات می‌فرمود که هیچ آفریده‌ای از خاصان تو نباشد که صحبت من را تحمل تواند کردن؟ درحال از عالم غیب اشارت رسید که اگر حریف صحبت خواهی به‌طرف روم سفر کن (سپهسالار، ۱۳۸۷: ۱۰۶).

از این روایت، این‌چنین برداشت می‌شود که شمس پیش از حضورش در قونیه از وجود مولانا بی‌خبر بوده، حال آنکه براساس روایت افلاکی این دو پیش‌تر و در دمشق یکدیگر را دیده بودند.

> اهمیت داستان وکیل صدر جهان این است که در زندگی‌نوشت مولانا تغییراتی ایجاد می‌کند. برمبنای این داستان (در معنای تفسیری) مولانا از زمانی که در حلب درس می‌خواند با شمس در دمشق رابطه داشت و به همین سبب بود که بعدها شمس به قونیه آمد (وگرنه قونیه جایی نبود که آمدن بدانجا برای شمس مفید فایده‌ای باشد) و مولانا که با او سابقهٔ آشنایی داشت او را به خانهٔ خود برد (شمیسا، ۱۳۹۴: ۳۳۰ـ۳۳۱).

## دفتر چهارم

مولوی در دیباچهٔ دفتر چهارم نیز از شمس به تعریض تمام سخن می‌گوید. روی سخن به‌ظاهر با حسام‌الدین چلبی است، اما از آنجا که در نظرگاه مولوی بین اولیای خدا به‌رغم تفاوت ظاهری آن‌ها فرقی نیست و حسام‌الدین جایگاه شمس را در نزد او دارد، اگر از حسام‌الدین سخن بگوید، در واقع انگار از شمس سخن می‌گوید. مولانا در این فراز از مثنوی، حسام‌الدین را بنا به کنیهٔ او ـ ضیاء ـ به خورشید مانند می‌کند و آن را در برابر قمر قرار می‌دهد، سپس برای تأیید سخن به آیاتی از قرآن استشهاد می‌کند که شمس را به ضیاء و قمر را به نور تعبیر کرده است، آن‌گاه شمس را بر قمر برتری می‌بخشد.

به‌نظر می‌رسد در اینجا نیز از رابطه خود با شمس سخن می‌گوید؛ زیرا با توجه به یکی از پاره‌های

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

سخن شمس در مقالات، می‌توان مدلول موردنظر مولانا را از ضیاء و شمس و نور و قمر دریافت. در این پاره، شمس خود را به آفتاب و مولوی را به قمر مانند کرده است. عین گفتهٔ شمس چنین است:

> نفاق کنم یا بی‌نفاق گویم؟ این مولانا مهتاب است. به آفتاب وجود من دیده در نرسد، الا به ماه در رسد. از غایت شعاع و روشنی، دیده طاقت آفتاب ندارد و آن ماه به آفتاب نرسد، الا مگر آفتاب به ماه برسد. لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار (شمس، ۱۳۷۷: ۱۱۵).

مولوی در دیوان شمس نیز در چند نوبت همین تعبیرها را در تبیین رابطه خود و شمس تبریزی به‌کاربرده است؛ ازجمله:

شمس تبریز که مشهورتر از خورشید است — من که همسایهٔ شمسم چو قمر مشهورم
(طاهری، ۱۳۹۲: ۱۹۴ـ ۱۹۵)

حال با در نظر داشتن این تحلیل و گفتهٔ شمس، سخن مولانا را مرور می‌کنیم:

ز آن ضیا گفتم حسام‌الدین تو را — که تو خورشیدی و این‌ها وصف‌ها
کین حسام و این ضیا یکیست هین — تیغ خورشید از ضیا باشد یقین
نور از آن ماه باشد وین ضیا — آن خورشید این فرو خوان از نبا
شمس را قرآن ضیا خواند ای پدر — و آن قمر را نور خواند این را نگر
شمس چون عالی‌تر آمد خود ز ماه — پس ضیا از نور افزون دان به جاه
بس کس اندر نور مه منهج ندید — چون برآمد آفتاب آن شد پدید
آفتاب اعواض را کامل نمود — لاجرم بازارها در روز بود
(مولوی، ۱۳۷۵: ۴/ ۱۶ـ۲۲)

## دفتر پنجم

یک دهان خواهم به پهنای فلک — تا بگویم وصف آن رشک ملک
ور دهان یابم چنین و صد چنین — تنگ آید در فغان این حنین
این‌قدر گر هم نگویم ای سند — شیشهٔ دل از ضعیفی بشکند
شیشهٔ دل را چو نازک دیده‌ام — بهر تسکین بس قبا بدریده‌ام
من سر هر ماه، سه روز ای صنم — بی‌گمان باید که دیوانه شوم
هین که امروز اول سه روزه است — روز پیروزست نه پیروزه است
هر دلی که اندر غم شه می‌بود — دم‌بدم او را سر مه می‌بود
(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ ۱۸۸۴ـ۱۸۹۰)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

این ابیات در بافت داستان خود، وصف ایاز است از زبان محمود، اما اگر مثنوی را به توصیهٔ مؤکد مولانا «نقد حال» او بدانیم، قطعاً مولاناست که در باب عشق شمس تبریزی سخن می‌گوید. در ادامهٔ این ابیات، مولانا با بیان داستان محمود و ایاز، به یاد داستان عشق خویش با شمس تبریزی می‌افتد، بنابراین از روایت داستان خارج می‌شود و به بیان حال و هوای خویش می‌پردازد:

قصهٔ محمود و اوصاف ایاز — چون شدم دیوانه رفت اکنون ز ساز
زان که پیلم دید هندستان بخواب — از خراج امّید بُر، ده شد خراب!
(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ ۱۸۹۱_۱۸۹۲)

تقریباً هرجا که آفتاب به مناسبتی در مرکز توجه مولوی قرار می‌گیرد، ذهن او به‌صورت خودکار به سمت‌وسوی یاد و خاطرهٔ شمس‌الدین تبریزی می‌لغزد، به‌گونه‌ای که یکی از معانی ضمنی این واژه محققاً شمس است. با توجه به این اصل به‌عنوان نمونه در ابیات زیر که ضمن یکی از حکایت‌های دفتر پنجم ـ معشوقی از عاشق پرسید که خود را دوست‌تر داری یا مرا... ـ آمده است، این استحاله معنوی یعنی سرنوشت تعالی‌یافتگی خود را بر اثر تابش وجود معنوی شمس تبریزی بازگو کرده است (طاهری، ۱۳۹۲: ۱۵۱).

هم‌چو سنگی کو شود کل لعل ناب — پر شود او از صفات آفتاب
وصف آن سنگی نماند اندرو — پر شود از وصف خور او پشت‌ورو
بعد از آن گر دوست دارد خویش را — دوستی خور بود آن ای فتا
ورکه خود را دوست دارد ای بجان — دوستی خویش باشد بی‌گمان
خواه خود را دوست دارد لعل ناب — خواه تا او دوست دارد آفتاب
اندرین دو دوستی خود فرق نیست — هر دو جانب جز ضیای شرق نیست
تا نشد او لعل خود را دشمنست — زانک یک من نیست آنجا دو منست
زانک ظلمانیست سنگ و روزکور — هست ظلمانی حقیقت ضد نور
خویشتن را دوست دارد کافرست — زانک او مناع شمس اکبرست
(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ ۲۰۲۵_۲۰۳۳)

## دفتر ششم

یاد شمس در دفتر ششم مثنوی نیز جاری است. دکتر شمیسا می‌نویسند:

به نظر من کسانی که با مثنوی مأنوسند با توجه به مفهوم ناخودآگاه و ناخودآگاهی می‌توانند یاد و مدح شمس تبریزی را حتی در داستان‌هایی که به‌ظاهر هیچ ربطی به مولانا و شمس ندارند بیابند و حس کنند؛ مثلاً در دفتر ششم در «معاتبهٔ مصطفی علیه‌السلام با صدیق رضی الله» صدیق با مصطفی چنین سخن می‌گوید:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

از زمـیـنم بـرکـشیـد او بـر سمـا  هـمـره او گـشـتـه بـودم ز ارتـقـا
گفتم این مـاخـولـیا بـود و محـال  هیـچ گـردد مستحیـلی وصف حـال
چـون ترا دیـدم بدیـدم خـویش را  آفـریـن آن آیـنـهٔ خـوش کیـش را
چـون ترا دیـدم مـحـالم حال شد  جـان مـن مستـغـرق اجـلال شـد
چون ترا دیدم خـود ای روح‌البـلاد  مهـر ایـن خـورشید از چشمـم فتـاد
گشت عـالی‌همت از نـو چشم من  جـز بـه خـواری نگـردد انـدر چـمن
نـور جستم خـود بدیـدم نـور نـور  حـور جستم خـود بدیـدم رشک حور
یـوسفی جستـم لـطیـف و سیم‌تن  یـوسـفسـتـانی بـدیـدم در تـو مـن
در پـی جنـت بـدم در جست‌وجـو  جـنتـی بـنـمـود از هـر جـزو تـو
هست این نسبت به من مدح و ثنا  هست این نسبت به تو قـدح و هجا

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/ ۱۰۸۱ـ۱۰۹۰)

آیا مخاطب یادآور شمس تبریزی نیست که مولانا خود را در او دید و یافت؟ و آیا خورشید ناخودآگاه در ذهن او به شمس تبریزی مربوط نشده است؟ (شمیسا، ۱۳۹۴: ۱۸۱ ـ ۱۸۲)

می‌رود بـی روی پوش ایـن آفتاب  فـرط نـور اوست رویـش را نـقـاب

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/ ۶۹۱)

به‌تعبیر مولانا، نور ولی، روی پوش اوست و دیگران را از دیدن او مانع می‌شود. این بیت نیز باز یادآور حالت شمس و احوال مولانا با وی است. شمس از اولیای حق بود. «فرق انبیا و اولیا در این است که انبیا مأمور به دعوت عام هستند اما اولیا روی در خواص دارند و سخن با عوام نمی‌گویند» (موحد،۱۳۸۷: ۲۳) و از اینجاست که شمس می‌گوید: «مرا در این عالم با این عوام هیچ کاری نیست، برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که راهنمای عالم‌اند به‌حق انگشت بر رگ ایشان می‌نهم» (شمس، ۱۳۹۱: ۱۵۷). مولوی در عین شناخت کامل شمس، او را غیرقابل‌توصیف می‌داند:

خود غریبی در جهان چون شمس نیست

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۰۰)

وی معتقد است کار هرکسی نیست که شمس را بشناسد و این به خاطر شخصیت خارق‌العاده شمس می‌باشد. خود شمس نیز براین عقیده است:

> شناخت این قوم مشکل‌تر از شناخت حق است. آن را به استدلال توان دانستن، که چوبی تراشیده دیدی، هرآینه او را تراشنده‌ای باشد. یقین که به خود نباشد. اما آن قوم که ایشان را همچون خود می‌بینی به‌صورت و ظاهر، ایشان را معنی دیگر دور از تصور تو و اندیشه تو ... (همان، ۳۴۵)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

ســـاربانا بـــار بگشـــا ز اشتـــران　　شـــهر تبریزســـت و کـــوی گلســـتان
فـــر فردوسیســـت ایـــن پالیـــز را　　شعشـــعهٔ عرشیســـت ایـــن تبریـــز را
(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/ ۳۱۱۳ـ۳۱۱۴)

شهر تبریز برای مولانا شهر شمس‌الدین تبریزی است و بارها در دیوان غزلیات خویش به بهانه‌های مختلف از آن یاد کرده است.

## نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت می‌بینیم که مولانا در مثنوی هم مانند *دیوان‌کبیر*، تحت تأثیر جاذبهٔ آسمانی شمس سخن می‌گوید. با اینکه قصد مولانا از سرودن مثنوی تعلیم دادن به سبک حدیقهٔ سنایی و منظومه‌های عرفانی عطار بود، اما مولانا در حین سرایش مثنوی هم به‌مانند غزلیات، تحت تأثیر نام و یاد شمس در حین بیان مطالب تعلیمی شمه‌ای از عشق شمس را نیز بازمی‌گوید.

براساس آنچه گفته شد، تداعی یاد شمس در *مثنوی* در دو موضع قابل دریافت است:

۱ـ مواردی که ذکر شمس آسمان، یعنی خورشید یا آفتاب، یاد شمس تبریز را برای مولانا تداعی می‌کند که درک حضور شمس در خاطر مولانا در این لحظه‌ها آشکارتر است. در *مثنوی* معنوی کلمهٔ شمس به طورکلی در شش دفتر، سی‌وهشت بار به‌کار رفته است که البته موارد از آن، تنها بر خورشید دلالت معنایی دارند.

همچنین جدای از دوبار استفاده از صفت تبریزی در کنار نام شمس، نُه‌بار نیز کلمهٔ تبریز مورد استفاده قرارگرفته است. در این دسته که تداعی نام، به یاد شمس می‌انجامد ازآنجا که در این لحظات، مولانا غرق در جذبهٔ شمس می‌شود، ابیات بیشتر، حول توصیف شمس و عشق شورانگیزش به او می‌چرخد.

۲ـ مواردی که مولانا، شمس را در قالب یکی از شخصیت‌های داستان‌های *مثنوی* می‌گنجاند. که در این موارد به قراین می‌توان فهمید که مولانا در حال بازگو کردن جلوه‌هایی از شخصیت شمس و خاطراتش با او است. از جمله حکایت‌هایی که شمس در قالب یکی از شخصیت‌ها در آن حضور دارد، می‌توان به این موارد اشاره کرد: قصهٔ پادشاه و کنیزک، طوطی و بازرگان، درافتادن بازی در میان جغدان، قصهٔ خورندگان پیل‌بچه، داستان دقوقی، وکیل صدر، جهان، داستان محمود و ایاز، معاتبهٔ مصطفی علیه‌السلام با صدیق رضی‌الله. در این داستان‌ها، برش‌هایی از وقایعی که در آن شانزده ماه، بر شمس و مولانا گذشته را می‌توانیم دریافت کنیم.

با نگاهی به پراکندگی یاد کرد شمس در دفاتر شش‌گانهٔ مثنوی درمی‌یابیم مولوی در دفاتر ابتدایی، ضمن روایت داستان‌های تمثیلی خویش، بسیار به یاد شمس و احوالی که در آن دوران داشته‌اند، می‌افتد، اما به‌مرور که در دفاتر مثنوی پیش می‌رویم، یادکرد نام شمس و حضور نهانیش در قالب داستان‌ها کمتر می‌شود.

به‌نظر می‌رسد مولانا تمایل چندانی ندارد که دربارهٔ شمس با مخاطبان مثنوی آشکارا سخن بگوید. وی که در حضور مریدان و یاران ابیات مثنوی را به زبان می‌آورد، به‌زودی درمی‌یابد که آن‌ها نمی‌توانند

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

عظمت شمس را درک کنند.

همچنین باید اشاره کنیم این تداعی‌های گاه و بی‌گاه در مواردی، سیر منطقی بیان اندیشه‌های عرفانی یا داستان‌های تمثیلی را برهم می‌زند و در اثنای مطلب ابیاتی بر زبان مولانا می‌آید که ساختار منطقی کلام را پریشان و نابسامان می‌سازد.

هجوم عواطف حاصل از عشق شمس تبریزی البته عامل مهمی در پیدایش این ابیات است، اما عوامل بسیار دیگری نیز در این میان نقش دارند که مولانا معمولاً با عباراتی نظیر «ختم کن والله اعلم بالصواب» مخاطبان خویش را از آن عوامل و عوالم دور نگاه می‌دارد.

همچنین جدای از مواردی که در مقاله به آن‌ها اشاره رفت، با مطالعهٔ *مقالات* شمس درمی‌یابیم که بسیاری از حکایات و سخنانی که در این کتاب است در *مثنوی* مولانا نیز وجود دارند. به همین جهت می‌توان گفت سخنان شمس یکی از منابع فکری مولانا در *مثنوی* است. بحث پیرامون این مسئله خارج از حوصلهٔ این جستار است و خود، تحقیق مستقلی را می‌طلبد و ما در اینجا تنها به ذکر همین بسنده می‌کنیم که از این جهت نیز حضور شمس در مثنوی پررنگ است.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

## منابع

ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، تصحیح و حواشی و تعلیقات تحسین یازیجی، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
ـ سپهسالار، فریدون ابن احمد، (۱۳۸۷)، رسالهٔ سپهسالار، تصحیح محمدافشین وفایی، چاپ دوم، تهران: سخن.
ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۰)، در سایهٔ آفتاب، تهران: سخن.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۴)، بحر در کوزه، چاپ ششم، تهران: علمی.
ـ طاهری، قدرت‌الله، (۱۳۹۲)، روایت سر دلبران، تهران: علمی.
ـ سلطان‌ولد، محمدبن‌محمد، (۱۳۷۶)، ولدنامه، تصحیح جلال‌الدین همایی،تهران: هما.
ـ شمس‌تبریزی، ملک داد، (۱۳۹۱)، مقالات شمس، به‌تصحیح محمدعلی موحد، چاپ چهارم ،تهران: خوارزمی.
ـ شمیسا، سیروس، (۱۳۹۴)، مولانا و چند داستان مثنوی، چاپ سوم، تهران: قطره.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۸۷)، قصهٔ قصه‌ها، چاپ سوم ،تهران: کارنامه.
ـ ــــــــــــــــ ، (۱۳۹۰)، شمس تبریزی، چاپ پنجم ،تهران: طرح نو.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، به سعی و تصحیح رینولدالین نیکلسون، تهران: توس.
ـ ــــــــــــــــــــــ ، (۱۳۸۴)، فیه‌مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

## مجموعـــــه مقالات سال ۱۳۹۸

پنجمین همایش بین المللی شمس و مولانا

**ما دو کس عجب افتاده ایم. دیر و دور تا چو ما دو کس بهم افتد.**

**سخت آشکار آشکاریم، اولیا آشکارا نبوده اند؛ و سخت نهان نهانیم، این بود معنی الظاهر الباطن، هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن.**

**آن خود عقیدهٔ شماست که شما را چنان نمود. اما اگر او را فهم این سخن بودی چگونه گفتی که این سخن که تو می گویی از اصل چیزی نیست؟**

شورای اسلامی شهر خوی