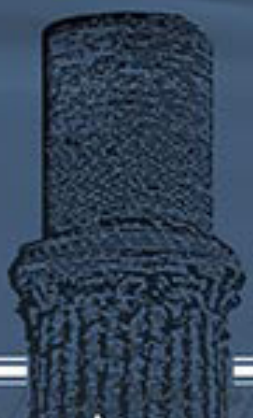

مؤسسه‌ی تولیت، تبلیغ و نشر میراث مفاخر

شمس و مولانا

مجموعه مقالات همایش بین المللی

مجموعه مقالات سال ۱۴۰۱

هشتمین همایش بین المللی شمس و مولانا

جلد ۱

بسم الله الرحمن الرحیم

مجموعه مقالات هشتمین همایش بین المللی شمس و مولانا
مهرماه ۱۴۰۱

کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر

مجموعه مقالات هشتمین همایش بین‌المللی شمس تبریزی مهر ماه ۱۴۰۱
● کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر

رئیس همایش: رضا جعفرپور
دبیر اجرایی: فاطمه رحیم‌لو
دبیر علمی: دکتر فاطمه مدرسی
ویراستار: فاطمه رحیم‌لو
صفحه‌آرایی: فاطمه رحیم‌لو
طراحی روی جلد: صابر عباسی‌اقدم
تعداد صفحات: ۳۸۴ ص
سال چاپ:
ناشر: شعر سپید
آدرس: انتشارات شعر سپید: بلوار شهید چمران نرسیده به میدان شهید مطهری جنب نساجی مازنداران
www.farabips.com

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

کمیته اجرایی همایش

رئیس شورای سیاست‌گذاری:حسن نصراله‌پور
رئیس همایش: رضا جعفرپور
دبیر علمی: دکتر فاطمه مدرسی
دبیر اجرایی: فاطمه رحیم‌لو
امور بین‌الملل: مرتضی برین، دکتر اروجلو
مدیر برگزاری: امیر هنرور
مدیر داخلی: صابر عباسی‌اق‌م
جانشین دبیر علمی: دکتر فاطمه حاجی‌قاسملو
نماینده تفاهم‌نامه فیمابین پژوهشگاه و تولیت: افسر الملوک ملکی
دبیرخانه علمی همایش: پژوهشکده زبان و ادبیات (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)
کمیته برگزاری: دکتر سیدحسین حسن‌زاده، غلامرضا صنعتی، محرم اسلامی
منیر طلبی، نسرین جعفرلو حاجیه مقدم، فرید خان‌احمدی، حسن حسین‌پور و جواد قرالو

فهرست

مقدمه ۱

بررسی زبان محاوره در مقالات شمس ۵
عسکری ابراهیمی‌جویباری
میثم محمودیان

سرای سکوت
(بحثی درباره سوت و تولد دوباره در دیدار با شمس تبریزی) ۲۶
شهرام احمدپور
علی مقدم

تبیین اندیشهٔ جهان‌وطنی در مثنوی بر پایهٔ باور به اصالت روح
(مطالعه و بررسی آموزه‌ها و مؤلفه‌های وحدت‌آفرین و تفرقه‌انگیز) ۳۸
سمیه اسدی

شأن و منزلت زنان در زیست جهان فکری
زندگی شخصی و تعاملات اجتماعی مولانا ۵۹
مجتبی اعتمادی‌نیا

بررسی چگونگی کاربرد وجه فعل اخباری در غزلیات مولوی ۷۹
هانیه امیری‌کیا
مهسا مومن‌نسب

اندیشه‌های حلاج در نگاه مولانا ۹۵
علی برادران‌راد

شمس تبریزی، ولی‌ای که نباید او را به قضاوت نشست ۱۳۹
شهناز بهروزی

تفاوت و شباهت روایت ارتباط شمس و مولانا در رساله سپهسالار و مناقب‌العارفین ۱۵۹
نیلوفر بهرام‌زاده
خورشید نورمحمدزاده

تبیین جایگاه ابرار در میان مقامات اولیا از دیدگاه قرآن، شمس تبریزی و مولانا ۱۷۲
عطیه بهرام‌پور

چرایی و چگونگی تأثیرپذیری مولوی از شمس تبریزی ۱۹۲
طیبه پرتوی‌راد

جهان در جهان‌بینی مولانا ۲۰۸
فرشته جعفری

بررسی ایمان در شش دفتر مثنوی معنوی مولوی ۲۲۴
انیس جهانگیر

عرفان چیست؟ صوفی کیست؟ ۲۴۵
سیدعلی حسینی

روایی اشعار مولوی در متون خواجگان نقشبندیه ۲۵۲
مریم حسینی

تحلیل بازتاب مفهوم خداوند در تصویر خورشید با تکیه بر مثنوی مولانا ۲۷۲
مریم حق‌شناس

بررسی جایگاه و نقش فرهنگ در اندیشه‌ی مولانا ۲۸۸
روابه خاکپور

بررسی تطبیقی «تأثیر عشق بر خودشناسی» در مثنوی معنوی و خودشکوفایی» در نظریهٔ روانشناسی مزلو ۲۹۶
فاطمه مدرسی
مهتاب رجب‌زاده

غزلِ بی‌روی‌پوش (خلاف‌آمد ساختاری در غزلیات شمس) ۳۱۳
مهسا زنجانی
محسن محمدی‌فشارکی

نماد و نمادپردازی در مقالات شمس تبریزی ۳۲۱
آمنه شریفی
رحیم کوشش‌شبستری

دشمنی از نظرگاه مولانا ۳۳۷
ایرج شهبازی

بررسی گرمابه‌های عمومی و نگاره‌های آن در شعر مولانا از منظر جغرافیای انسانی ۳۵۸
رامین صادقی‌نژاد

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

رب لطیف و بخشایندهٔ کریم را سپاس می‌گوییم که از خزاین رحمت بی‌پایان خود درّ علم و گهر دانش را بر خلایق ارزانی داشت و ما را شرح صدر عطا فرمود و مصایب و مشکلاتمان را آسان نمود و عقده از کارمان بگشود و توفیق را رفیقمان گردانید تا بتوانیم در هشتصدمین سال دیدار دو یار در شهر فضل‌پرور خوی که معطر به روح و جسم پاک شمس و یاد و نام مولانای بزرگ و ده‌ها فاضل، ادیب و اندیشمند دینی است گرد آیم و جرعه‌ای از شراب ناب *مقالات* شمس، این عارف کم‌گوی بسیار دانش و سروده‌های ناب مولانای دل‌های عاشق را هدیهٔ فرزانگان این مرز و بوم و شیفتگان فرهنگ و ادب ایرانی و دیگر کشورهای جهان سازیم

سلام و درود بر رسول مهر، آن خیر البشری که علم را بر عبادت و زهد فزونی نهاد «العلم افضل من العباد» و عالم با ایمان را از زاهد و عابد برتر دانست که عابد گلیم خویش به در می‌برد ز موج و عالم دیندار جهد می‌کند که بگیرد غریق را.

در این امر فرخنده نخست لطف و رحمت حق هادی طریق بود و عنایت باری تعالی و پس از آن همت دوستداران شمس مددکار گردید تا بحمدالله امروز به این مقصد عالی رسیدیم تا بتوانیم از این شجرهٔ مبارکه بار معرفت بچینیم.

دانشی مردان و زنان دلبستهٔ شمس و مولانا، قدمتان به خطهٔ آذربایجان این دیار علم، معرفت، عشق و ایمان پر خیر و برکت باد. با دلی سرشار از عشق و آکنده از مهر به شما خیر مقدم عرض می‌کنیم و با ارادتی خالصانه خاک پای شما شیفتگان شمس و مولانا را توتیای دیدگانمان می‌سازیم.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

مایه سرور و مباهات دوستداران شمس و مردم فرهیخته خوی و آذربایجانی‌غربی است که مجال می‌یابند چند روزی در دارالقرار شمس میزبان نیکان فرزانه و عالمان با عمل باشند و از سیر در عالم معنا که آکنده از ادراکات عرفانی و استغراق در معانی قرآن و حدیث است حظ روحانی و معنوی ببرند. چرا که کلام شمس این عارف قلندر و مولای دل‌ها دریای زخاری از مواعظ و علم و آداب و معارف قرآنی و دقایق معرفت و ذوق‌انگیز و مضامین دلاویز و قصص عبرت‌آمیز و اندیشه‌های تربیتی و اجتماعی مترقیانه‌ای است که در مواردی بسیار برای جامعهٔ کنونی بشری و حتی نسل‌های آینده می‌تواند سرمشقی درخور باشد. نیکان و عالمان با عمل بسیاری در این امر فرخنده جهد وافر کردند و رنج فراوان بردند

نخست قدردان لطف و مهر استادان فاضل شمس‌شناسی هستیم که دعوت ما را برای سخنرانی در باب همایش شمس و مولوی پذیرفتند و همچنین دیگر پژوهشگران فرهیخته‌ای که تحقیقات ارزنده‌ای را به دبیرخانهٔ همایش ارسال کردند که از طرف داوران برجسته ۵۳ مقاله به مرحلهٔ نهایی داوری هشتمین همایش راه یافت که به علت ضیق وقت و کم بودن مدت همایش از میان آنهاچند مقاله (۶) برای ارائه حضوری .... و بقیهٔ مقاله‌ها به حول و قوهٔ الهی زینت بخش مجموعه مقالات هشتمین همایش شمس و مولانا خواهدشد.

در این همایش استاد دانشمند و فرهیختهٔ شمس و مولوی‌شناس ممتاز و برجسته از دانشگاه‌های ایران و خارج از این مرز و بوم اما دلبستهٔ فرهنگ، ادب و عرفان ایران زمین از دانشگاه‌های چون: دانشگاه استانبول، سلجوق قونیه، اتاتورک ارزروم و یوزونجی یبل وان لذت حضور پرخیر و برکتشتان را با سخنان عالمانه به ما بخشیدند.

در ادامهٔ دو روز همایش، استادان گران‌مایهٔ شیرین سخنِ ایرانی و غیر ایرانی که نتوانستند در این همایش حضور یابند در روزهای بعد از همایش در فضای مجازی بینندگان را مجذوب سخنان گهربار خویش در باب شمس و مولانا ساختند.

تلاش برگزار کنندگان همایش بر این بوده که مقاله‌ها و سخنرانی‌ها هشتمین همایش با اولویت شمس‌پژوهی و مقالات شمس برگزیده شوند که این رویه در سال‌های آینده نیز ادامه خواهد یافت. باشد که با تداوم این رویکرد با همکاری پژوهشگران داخلی و خارجی تحقیقات ارزنده‌تری در باب شمس این عارف نعزاندیش و گزیده‌گوی انجام شود.

از جمله رویدادهای فرخندهٔ این همایش عقد قرار داد همکاری با شمس‌پژوهان و استادان غیر ایرانی ایران دوست و ارائهٔ جدیدترین یافته‌ها از نسخ خطی *مقالات* شمس تبریزی بود.

در اینجا بر خود فرض می‌دانیم که از عنایات جناب آقای کاظمی فرماندار بزرگوار و جناب آقای نصراله‌پور شهردار محترم و جناب آقای شهسوار بزرگوار ریاست محترم شورای اسلامی شهر و اعضای شورای اسلامی که با سعی بلیغ و همکاری بی‌دریغیشان به حمایت ما برخاستند قدردانی کنیم و همچنین از مساعدت‌های صمیمانهٔ دانشگاه‌های سراسر کشور و پژوهشگاه علوم انسانی و انجمن پژوهش‌های زبان و ادب فارسی و انجمن ترویج سپاسگزاریم.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

تلاش‌های هیات علمی فاضل و فرهیخته در خور تقدیر و سپاس است. از بزرگ مرد کم نظیر جناب آقای دکتر مستکین که با صدای دلنشین و سخنانی دلپذیر در هدایت و ادارهٔ جلسه‌ها سعی وافر و تلاشی بی‌حد نمودند سپاس ویژه داریم. کوشش‌های هیأت اجرایی و جناب آقای جعفرپور ریاست محترم و خستگی‌ناپذیر هشتمین همایش شمس و مولانا ستودنی است. مراتب قدرشناسی خود را از این بزرگواران و سرکار خانم‌ها: رحیم‌لو، دکتر حاجی‌قاسملو، سرکار خانم افسرملوک ملکی (از پژوهشگاه علوم انسانی)، جناب آقای دکتر لطفی و و جناب آقای عباسی‌اقدم و دیگر عزیزان دست‌اندر کار در این امر خیر و صواب ابراز می‌داریم.

فاطمه مدرسی
دبیرعلمی هشتمین همایش
بین‌المللی شمس و مولانا

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

ولایــت آن باشــد کــه او را ولایــت باشــد بــر نفــس خویشــتن،
و بر احوال خویشتن،
و بر صفات خویشتن،
وبر کلام خویشتن،
و سکوت خویشتن،
و قهر در محل قهر،
و لطف در محل لطف.

شمس تبریزی

بررسی زبان محاوره در *مقالات* شمس

عسکری ابراهیمی‌جویباری[1]
میثم محمودیان[2]

چکیده

واژه‌ها، اصطلاحات، تعبیرات، کنایات، ضرب‌المثل‌ها و عباراتی که در بین مردم کوچه و بازار رواج دارد، در اصطلاح زبان محاوره می‌گویند. اگرچه زبان محاوره در متون ادب پارسی حضور گسترده‌ای دارد؛ لکن در متون عرفانی از بسامد بیشتری برخوردار است و در واقع، مخاطب عرفا بیشتر از بین مردم بی‌سواد و کم سواد بودند و از سوی دیگر، عرفا بیشتر به تأثیر سخن خود در روح و روان مخاطب می‌اندیشیدند و به‌همین جهت، بیشتر به زبان مردم کوچه و بازار نزدیک شدند. شمس تبریزی نیز که از جنس عرفاست و از شهرت طلبی بر کنار بود، سخنانش مانند زندگی او ساده و بی‌پیرایه است. در این پژوهش به شیوهٔ توصیفی ـ تحلیلی تلاش دارد تا به این پرسش پاسخ گوید که بسامد زبان محاوره در مقالات چگونه است و از مهم‌تر، چه موضوعاتی از زبان محاوره در شعر او بازتاب داشته است؟

واژگان کلیدی: زبان محاوره، مصداق‌ها، *مقالات* شمس.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

---

۱. عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری
۲. دانشجوی دوره دکترای مدیریت کسب و کار دانشگاه CIU قبرس

مقدمه

مطالعه در متون منظوم و منثور ادب فارسی نشان می‌دهد که همیشه شاعر یا نویسنده با زبان و فرهنگ عامّهٔ مردم ارتباط تنگاتنگ و نزدیکی دارد. زبانی که خشت بنیادین زبان دوره‌های بعد از خود است و با تغییرات و تحوّلاتی در جریان تاریخ شعر و نثر به کار گرفته شد. نمونه‌های فراوان از کاربرد زبان محاوره در شعر رودکی و فردوسی نشان می‌دهد که شعر آغازین، مزیّن به زبان و فرهنگ عامّه بوده است، امّا به دلیل نقّادی و ژرف‌بینی ملک‌الشعرای دربار، هر شعری اجازهٔ ورود در متون منظوم فاخر را نمی‌یافت. با این همه، تعبیرات، اصطلاحات و قصه‌های عامّیانه توانست در تار و پود متون ادبی ریشه بدواند و به طور طبیعی جلوه کند. این که چرا حماسهٔ ملّی مورد اقبال عمومی قرار گرفت، ناشی از حضور زبان و فرهنگ عامه در این آثار است، به عبارت دیگر «حماسهٔ ملّی اگرچه لباس ادب رسمی بر تن کرده است؛ امّا محتوای آن را باید از آثار ادب عوام شمرد» (محجوب، ۱۳۸۳: ۴۸).

البتّه فـردوسی از نظر لفظ هم تحت تأثیر زبان محاوره بود، امّا مهارت و دقّت نظر او در پیوند این دو زبان باعث شد که خواننده فقط با دیدهٔ تحقیق و ژرف‌نگری می‌تواند در لابلای اشعارش به این زبان دست یابد. سیر کاربرد زبان محاوره در متون ادبی نشان می‌دهد که زبان محاوره از آغاز، پا به پای زبان ادبی در عرصهٔ ادب فارسی حضور دارد: «ذویزن به هر دو زانو در آمد ..... پس گفت: ای مَلِک! من پسر فلان بن فلانم» (ترجمهٔ تاریخ طبری بلعمی، به نقل از: دبیرسیاقی، ۱۳۴۴: ۳۱).

تـــا بـــه خـــاک انـــدرت نگردانـــد　　خـــاک و مـــاک از تـــو بـــر نـــدارد کار
(رودکی، ۱۳۷۳: ۱۲۲)

کـــه تنـــدی و تیـــزی نیایـــد بـــه کار　　بـــه نرمـــی بـــر آیـــد ز ســـوراخ مـــار
(فردوسی،۱۳۷۰: ۲/ ۳۲۶)

از قرن ششم که آرام‌آرام انحصاری بودن شعر و وابستگی آن به دربار کم می‌شود، در متون این دوره بازتاب زبان محاوره بیشتر احساس می‌شود. به همین دلیل در این قرن شاعری را می‌یابیم که او را سنّت‌شکن رسوم پیشینیان می‌دانند:

> و بزرگ‌ترین وجه اهمیّت او [انوری] در همین نکتهٔ اخیر یعنی استفاده از زبان محاوره در شعر اوست، و او بدین ترتیب تمام رسوم پیشینیان در شعر در نوشت و طریقه تازه در آن ابداع کرد (صفا، ۱۳۷۳: ۲/ ۶۶۷).

سبک‌شناسان معروف عصر ما نیز با دکتر صفا هم عقیده هستند که گفته‌اند:

> انوری زبان مردم کوچه و بازار را با زبان سختهٔ اهل علم و ادب پیوند داده و گفتگوهای بسیار ساده و طبیعی، توأم با جمله‌ها و عبارات معترضهٔ فراوان در شعر

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

خویش آورده است (غلامرضایی، ۱۳۷۷: ۱۸۹).

اگر برای زبان محاوره مصداق‌هایی تعیین گردد این نکته به اثبات می‌رسد که در دیوان تمامی شعرا و نویسندگان زبان، فرهنگ، رسوم، اصطلاحات، کنایات و ضرب‌المثل‌های عوام حضوری چشم‌گیر دارد. (غلامرضایی،۱۳۸۱: ۱۶۶) و به‌ویژه در متون ادبی که گستردگی زبان محاوره در آن بیش از دیگر متون است و علّت آن را باید در این نکته دانست که دیگران در آرایش ظاهر کلام می‌کوشیدند و در پی نمایش سحر کلام خود بودند تا وقتی آن را دربر ارایه می‌دهند، دانش و قدرت بیان خود را به رخ درباریان و دیگر گویندگان و نویسندگان زبر دست بکشند؛ امّا عرفا می‌خواستند که دست سالکان و راهیان طریقت را بگیرند و با انتقال اندیشه‌های ناب خود، سهمی در هدایت آنان داشته باشند. شمس تبریزی که از شهرت‌طلبی گریزان بود، از جملهٔ آنان است که موج زبان محاوره که در اشکال گوناگون بیان شد، می‌توان در شعر او یافت، سخن شمس گاه خالی از محاوره است، آنجا که چون حکیمی نکته‌هایی فلسفی، کلامی و منطقی بیان می‌کند (دربارهٔ حدوث و قدیم بودن روح (۲/ ۱۰۵) و گاه نیز رنگ محاوره می‌گیرد. آنجایی که بخواهد به افسانه و حکایت عامیانه اشاره کند یا آنجا که از زبان عوام سخن می‌گوید.

با توجه به گذشت قرن‌ها از متون منظوم، تعیین تمامی مصداق‌های زبان محاوره کاری دشوار و پر دامنه است، زبان محاوره به طور عام در واژگان و ترکیبات اسمی و فعلی خلاصه می‌شود و به طور خاص، مجموعه‌ای از نکته‌های دستوری و ساختاری است که از دیرباز در شعر کهن بازتاب داشت و مهم‌ترین عناوین آن عبارتند از: اِتّباع، اسم صوت، مشاغل و اصطلاحات مربوط به آن، ضرب‌المثل‌ها، اعتقادات عوام، خبیثات، قصّه‌های عامیانه، بازی‌های کودکان، تکرار واژه‌ها، رسوم عوام، اعداد، مبهمات، شبه جمله، اصطلاحات اهل بازار و غیره. در این جا مطابق عناوین دستوری و سبکی بالا، به‌طور جداگانه هر کدام از آن‌ها را در صورت لزوم تعریف نموده و ضمن آوردن مصادیقی از نظم و نثر، به‌ویژه از *مقالات* شمس به نقد، بررسی و تحلیل نمونه‌ها و داده‌ها پرداخته خواهد شد:

اتباع

اتباع مصدر باب افعال در لغت به معنی پیروی کردن است.

> و در اصطلاح دستور، لفظی است مهمل و بی‌معنی یا فاقد معنی روشن که به دنبال اسم یا صفت می‌آید، برای تأکید و گسترش معنی آنها یا بیان نوعی مفهوم جنس و قسم (انوری و گیوی، ۱۳۷۷: ۲/ ۹۸).

اتباع را باید از مصداق‌های زبان محاوره دانست؛ زیرا در نوشته‌های رسمی به کار نمی‌رود و«بیشتر اختصاص به تداول عامه دارد، ولی گاهی در شعر گویندگان نامی قدیم و نیز در آثار شعرا و نویسندگان امروز هم دیده می‌شود» (همان، ۹۹). اتباع در *مقالات* شمس حضور چندانی ندارد و از آن جمله است موارد زیر:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

تَرت و مَرت؛ یعنی تار و مار:
«ترت و مرت کرده باشد.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۶۴)
فردوسی به صورت **تال و مال** به کار برده:

تهمتـن بـه زابلسـتان اسـت و زال　　شـود کار ایـران کنـون تـال و مـال
(فردوسی، ۱۳۷۰: ۲/ ۶۶۷)

خان و مان:
«او بر آن پل خان و مان ساخت» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۵۳).

گَرد و مَرد؛ یعنی ظاهر و باطن:
«گفت: من از خدا خجل نتوانم شدن، ترا همچنین که خدا آفریده است گَرد و مَرد نیکو آفریده است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۲۱).
مولانا در موارد متعدّی از این اتباع استفاده کرده:

تو مرد را ز گرد ندانی، چه مردی است　　در گرد و مرد جوی که با گرد کار نیست
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۰۵)

همچنین است: **قلندر مَلَندر** (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۳۱)

اسم صوت

اسم صوت

لفظی است مرکّب که معمولا از طبیعت گرفته و خود بیانگر صداهایی از قبیل صوت خاص انسان یا حیوان، صوت خواندن حیوانات و صوت به هم خوردن چیزی به چیزی است (انوری و گیوی، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۰۲).

اسم صوت در *مقالات* بیشتر مربوط به اشیا است:

تَراقاتَراق؛ صدای شکستن متوالی:
«بیا تا گردکان خوری. بر درخت بر رفت و تراتاتراق در گرفت» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۰۰).
«او می‌گوید که: این چگونه گردکان است؟ تَراقاتراقَش به گوشِ من نرسید» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۰۱).
تاق و تُرُنب؛ صدای طبل، سر و صدا:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

بعضی عاشقان با تاق و ترنب و معشوقان و محبوبان ساکن! گفتم بدان ماند آن تاق و ترنب و سور و دعوت که یکی ترا به باغ برد .... (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/۳۰۰).

چَغ چَغ؛ صدای شکستن چیزی:
«شوهر، جوانی بود که اگر دست بر این دیوار نهادی، دیوار چغ چغ کردی که بیفتد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۲۲).

طاب یا تاپ:
«در را طاب بزد و فرار کرد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۹۱).

طَراقه: صدای بر خورد دو چیز سخت با همدیگر:
«لحظه‌ای طراقه ای بر آمد، سرش بشکافت» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۲۱).

لَم لَم:
ساعت بر طشت بزنم: لَم لَم. تو را آن آواز در میانه گم شود.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۵۱).
در عبارتی بسیار عامیانه، **عَف:** صدای پارس کردن سگ را هم به کار می‌برد:
«برون رو ای مادر! به سر محله، آن سگ سرخ را بگو: عف کردی! عف تویی، عف پدرتو مادرت. اگر مردی بیا به سرِ تنور، نیزه ات فرو خلم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۲۷).
مریدِ وی نیز می‌گوید:

کس به دراز گردنی بر سر کوه کی رسد ور چه کنند عف عفی، غم نخوریم ما ز عَف
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/ ۵۰۷)

خاقانی با حسن تعلیل بسیار زیبا و با بهره جستن از صنعت جناس تام و ایهام، در بارهٔ عفو (اسم صوت سگ) با عفو به معنی اظهار پشیمانی در درگاه خداوند تعالی، سخن خود را تازگی خاص داده است:

سگی کردی کنون العفو می گو گر پشیمانی که‌سگ‌هم‌عفومی‌گوید،مگردل‌شدپشیمانش
(خاقانی، ۱۳۵۷: ۲۱۴)

کافِ تصغیر

کافِ تصغیر در سخن شمس به فراوانی به‌کار رفته و می‌توان گفت که هر کلمه‌ای را که او دم دستش می‌دید، یک کاف تصغیر بر آن می‌افزود، نظیر:
آستینک (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۳۷)، انگشتک (همان، ۱/ ۱۲۴؛ ۲/ ۱۷۵)، بهترک (همان، ۱/ ۱۰۴؛ ۲/ ۲۵۸) بیشترک (همان، ۱/ ۳۴۹، ۳۷۹؛ ۲/ ۲۵۶)، پولک (همان،۱/ ۳۳۷)، پیشترک (همان، ۲/ ۱۶۹)،

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

تُرکَک (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۰)، جلالک (همان، ۱/ ۳۷۰)،جوانک (همان، ۱/ ۳۳۶)، چشمک (همان، ۱/ ۳۳۷)، چیزک (همان، ۲/ ۹۹)، حجرگک (همان، ۲/ ۱۳۹۲)، خردک (همان، ۲/ ۲۷۳)، خرک (همان، ۱/ ۱۵۵،۱۵۸،۲۵۴؛ ۲/ ۲۳۲)، دامادک (همان، ۲/ ۲۵۴)، درَمک (همان، ۱/ ۳۳۶)، دَستَک (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۵۶،۳۰۰)، راستک (همان، ۲/ ۱۲)[۳]، رندکان (همان، ۱/ ۳۳۶)، زنک (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۸۴؛ ۲/ ۲۳۱)، سرک (همان، ۱/ ۳۸۳؛ ۲/ ۲۰۵)، شاگردک (همان، ۱/ ۹۵)، شیخک (همان، ۱/ ۹۸)، طبلک (همان، ۱/ ۱۵۵)، غلامک (همان، ۲/ ۲۳۹)،قدرک (همان، ۲/ ۷۰)، کارک (همان، ۱/ ۹۵؛ ۲/ ۶۷،۲۴۹)، کافرک (همان، ۲/ ۹۹)، کرمک (همان، ۲/ ۲۱۶)، کلیدک (همان، ۱/ ۳۸۱)، کنیزک (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۴۳،۳۴۴)، گبرک(همان، ۲/ ۹۵)، گربکک (همان، ۲/ ۲۴۲)، مردک (همان، ۲/ ۳۴)، مرغک (همان، ۱/ ۱۹۷،۲۴۳)، ملحدک (همان، ۲/ ۲۴۸)، یارکان (همان، ۱/ ۱۴۱).

گاه دو واژهٔ مصغّر را پیاپی به کار می‌برد:

«او و آن سجعکش و تشبیهکش!» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۸۷)

«اِلّا سخن حق بگوی، خوشک و نغزک» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۹۴).

در مواردی صفت تفضیلی تر+ کاف تصغیر را به دنبال اسم‌های دیگر می‌آورد:

کلان‌تَرَک (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۷۷)، گرم‌تَرَک (همان، ۱/ ۱۹۶)، هشیارترک (همان، ۲/ ۲۵۷).

بسامد کاف در این عبارات قابل توجّه است:

«چشمک چنان به خشوع مظلومک باز می‌کند که جهان را به یک نظر لقمه ای کند. همچنین سرک بر زانو نهاده است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۷۱).

مولانا که در لفظ و معنی تحت تاثیر شمس بوده، در استفاده از کاف تصغیر در ادب فارسی بی‌نظیر است و چندین غزل او به کاف تصغیر ختم می‌شود، مطلع نیز نمونه‌ای از این غزلیات اوست:

رو رو که نه ای عاشق، ای زلفک و ای خالک ای نازک و ای خشمک، پا بسته به خلخالک

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۵۱۲)

چهٔ تصغیر که جنبهٔ محاوره دارد هم به ندرت در مقالات به کار رفته، نظیر غلامچه:

« شهاب می‌گفت: این غلامچه، گفتم: شام روم، تحصیل کنم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۰۸، ۲۴۴، ۲۶۵، ۲۶۷)

مشاغل و اصطلاحات مربوط به آن

با بررسی و کنکاش در *مقالات* شمس می‌توان به این نتیجه رسید که تنها معدودی از مشاغل در نثر او به کار رفته:

آهنگر (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۴۲)، انجیرفروش (همان، ۲/ ۷۱)، بقّال (همان، ۱/ ۱۱۲)، تن‌شور (همان، ۱/ ۱۵۱)، جولاهه (همان، ۱/ ۳۱۱)، حلوایی (همان، ۱/ ۲۴۳)، خربنده (همان، ۱/ ۱۵۸)، خطّاط (همان، ۲/ ۵۵)، درزی (همان، ۲/ ۴۲)، رسن‌باز (همان، ۲/ ۲۳۲)، رگزن (همان، ۱/ ۲۲۳)،سوزنگر (همان،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲

۲/ ۲۲۰)، کفشگر (همان، ۱/ ۱۱۳) نانبا (همان، ۲/ ۳۰).

تن‌شور

«فلان زن متوفّی بر تن‌شور می‌خندید.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۵۱).

سر پز

«شب بر سرپز رفتمی، ترید کردمی، بوی بردی» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۸، ۲۳۲).

نظیر همین عبارت در *مناقب‌العارفین* نیز آمده:

«مگر روزی سر پز از حالِ او اندکی بوی برده» (افلاکی،۱۳۸۵: ۲/ ۶۳۰).

آنچه که در بین عوام شایع بود، چندین شغل را از جمله مشاغل پست قلمداد می‌کردند، از جمله، کبریت‌فروشی و جولاهگی.

> چنانکه گفت یکی را که خواجه تو جهودی؟ گفت: نی. فقیهم. گفت: کاشکی جهود بودیی. گفت: چرا؟ گفت: مرا کبریت می‌باید. ـ آنجا عادت بود که جهودان پگاه بیرون نه آیند از خوف ایذای مسلمانان که ثواب دارند ایذای ایشان را و کبریت ایشان فروشند و جنس کبریت ـ گفت: مرا از بهر این جهود می‌خواهی؟ گفت: آری. گفت: ای خواجه! من کبریت بیارم ترا، جهودی من آرزو مبر، من همان کار می‌کنم! (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۳۴)

از جمله مشاغل پست دیگر جولاهگی بود: «جولاهه: بافنده. کنایه از حرفه و شغل پست. سخن جولاهگانه؛ یعنی عامیانه، به زبان عوام حرف زدن: سخنِ جولاهگانه بگویم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ متن و تعلیقات ۴۴ و ۴۰۴).

اصطلاحات مشاغل: لکیس: واحد کوچک پول و وزن (همان، ۱/ ۱۱۶)، مکیس (مکاس) کردن: چانه‌زدن (همان، ۱/ ۱۱۲) من یزید: حراج کردن (همان، ۱/ ۸۸، ۹۱) نیشکرده و نشکرده {:آلتی که کفاشان برای تراشیدن چرم به کار می‌برند} (همان، ۱/ ۱۱۳).

اضافه کردن اسم شخص به شغل هم، از موارد کاربرد عامیانه است:

«چنانکه آن سیّد خطّاط گفت....» (همان، ۲/ ۵۵)

خاقانی نیز ترکیبات لُنبک سَقّا و بوعلی دقّاق را آورده:

بهـرام ننگـرد بـه بَراهـام، چـون نظر برخـان و خـوانِ لُنبکِ سـقّا بـر افکند
(خاقانی، ۱۳۵۷: ۱۴۰)

دقایقـی که مرا در سـخن به نظم آید به سَـرِّ آن نرسـد وهـمِ بوعلـی دقّاق
(خاقانی، ۱۳۵۷: ۲۳۶)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

ضرب‌المثل‌ها

ضرب‌المثل‌ها در *مقالات* شمس دارای بسامد بالایی است و علّت این امر را باید در این نکته دانست که در پای سخنان او از هر دست حاضر می‌شدند. موارد ذیل به عنوان نمونه ذکر می‌گردد:

زیره به کرمان بردن (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۶۹)، سوزن را راه نبودن (همان، ۱/ ۱۰۷)، هزار جو ارزیدن (همان، ۱/ ۱۰۸)، طبع کودکان گرفتن پیران (۱/۱۲۳)،از زانو تا زانو فرق داشتن (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۳۰و ۱۳۵)، از بلندی چنان است، که اگر نگاه کنی؛ کلاه بیفتد (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۳۹)، دیروز از شکم مادر بیرون آمدن و ادعا کردن (همان، ۱/ ۱۸۳) کَل اگر طبیب بودی؛ سر خود دوا بکردی (همان، ۱/ ۲۶۶)، خر اینجا خسبد{: کار اینجا خراب می‌شود}(همان، ۱/ ۳۰۷)، سوراخ دعا گم کردن (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۰۹)، از کوزه همان برون تراود که در اوست (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۳۹)، بالای استاد دکان نگرفتن (همان، ۲/ ۲۳۸).

و این ضرب‌المثل معروف در نثر او به زیبایی نمود یافته: «کَل، کَل را گفت که: مرا دوا کن. کَل گفت: اگر من دارو داشتمی؛ سر خود را دارو کردمی» (همان/ ۱/ ۲۶۶).

علاوه بر این، سخنانی است که اگرچه به‌ظاهر ضرب‌المثل نیست؛ ولی ضرب‌المثل گونه است که بر ساختهٔ نویسنده است و در تبیین و تشریح موضوعات آمده، نظیر:

> اصل خود را رها کرده و خوار کرده از بهر اعزازِ فرعی که هرگز عزیز نخواهد شدن. گوسفند سر خود می‌بیند که دو لکیس می‌ارزد و دنبهٔ خویش را نمی‌بیند، پسش انداخته است، اصل آن است (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۹۵).

و در جای دیگر در بارهٔ افراد بی‌تمییز گفته: «تو گاو را از اشتر واز نمی‌شناسی» (همان، ۱/ ۲۸۳).

اعتقادات عوام

بسیاری از اعتقادات و پندارهای خرافی که اغلب، حاصل جهل می‌باشد، قرن‌های متمادی در بین مردم شایع و رایج است و چه بسا اعتقاد راسخ بدان داشته و کاربرد فراوان آن در نظم و نثر گواه این حقیقت است. چنان که پندار مردمان در بارهٔ سبب زلزله که از قدیم مطرح بوده است و طبق این افسانه زمین بر شاخ گاو قرار دارد و هنگامی که گاو، شاخ خود را تکان می‌دهد، زلزله پدید می‌آید: «زلزلهٔ زمین از شاخ گاو بودی، جمله زمین بلرزیدی. یکی شهر فرو می‌رود، یکی به سلامت» (همان، ۲/ ۸۲).

همزاد داشتن

طبق افسانه‌ها برای هر شخصی، همزادی از دیو و پری است:

«پس چون ما را میل هست، الّا همزادی هست، چنانکه می‌گویند: هر کسی را همزادی از پری یا از دیوی که با او به هم در وجود آید و دوستدار و پس دوک است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۳۶).

آقای موحّد در توضیح عبارات فوق آوردند:

وصفی از همزاد، مطابق اعتقادات عامه؛ یعنی پری یا دیوی که با شخص در یک زمان، زاده و ملازم او در دوران زندگی است و چون سایه در پی او می‌دود. در شعر نظامی که می‌گوید:

فرمود به دوستانِ همزاد تا بر پی او روند چون باد

همزاد در مصراع اول، به معنی هم سن و سال به کار رفته است؛ ولی در مصراع دوم ایهامی هست به همزاد در معنی بالا که پس دوک آدمی است و همواره چون باد بر پی او می‌رود (موحّد، ۱۳۸۴: تعلیقات و توضیحات ۳۶۰).

ملک‌الشّعرای نیز در اشاره به این افسانه است که می‌گوید:

دیو و غول و جن و همزاد و پری با همه دانایی و افسونگری
در میانشان دشمنی بود از قدیم کارشان زین دشمنی نامستقیم
(بهار، ۱۳۸۱: ۸۵۱)

همچنین است: افسانهٔ غول و بیابان (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۱۵).

خبیثات

دشنام و به تعبیر امروز، فحش‌دادن و حرف‌های رکیک‌زدن در بین مردم کوچه و بازار رواج دارد. این که چرا و چگونه سخنان رکیک و ناموزن در متون ادبی رخنه کرده است، دلایل متعدّدی را می‌توان بر شمرد که در اینجا مجال آن نیست؛ امّا این که چرا در متون عرفانی هم این گونه سخنان برای خود جایی باز کرده است، سخنی است که دیگران خواسته‌اند جوابی برای آن پیدا کنند و به نظر می‌رسد که اقناع کننده نیست:

خوانندهٔ مثنوی شاید در مطالعهٔ آن، بارها با تعجّب از خود سوال کند که در تقریر این نکات عالی، مولانا چه حاجت به آن قصّه‌های نازل داشته است؟ به هر حال تغافل و تساهل خود مولانا را از این بابت باید تا حدّی حمل بر الزام وی به رعایت حال مستمع و توجّهٔ وی به مقتضای احوالی کرد که آنچه امروز از روایات مناقب‌های مولانا و اقوال کسانی چون سلطان‌ولد و فریدون سپهسالار و احمد افلاکی برمی‌آید، برای القای تصوّر درستی از چنان احوال کافی به نظر نمی‌آید (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۴۰۱).

شمس هم‌چون مولانا از ذکر این گونه کلمات ابایی ندارد؛ اگرچه تعداد آن اندک است. در مواردی هم به دشنام دادن خود اذعان دارد چنان که در این گفتار آمده:

آخر جایی که نام خدا گویند، سحر باطل می‌شود ..... چندین باران حیات و آب زندگانی که از او می‌بارد و می‌زند بر خلق، سحر چگونه پذیرد او را؟ دشنام دادم که احمق فضول! ترا کی

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

این فضول می‌فرماید؟ از این رنجید. ابله چه می‌رنجی (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۲۳).

کلمات و ترکیبات ذیل از جمله واژه‌های رکیک در مقالات شمس است:
بَغا {:روسپی}(شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۴۹، ۲۶۶)، دامادکِ خر (همان، ۲/ ۲۵۴)،طِریل {لفظی برای دشنام بوده است}(همان، ۱/ ۲۱۵، ۳۰۵)، غَر خواهر (همان،۱/ ۸۳؛ ۲/ ۳۴۹)، قحبه (۲۹همان، ۱/ ۶؛ ۲/ ۲۳۱)، کوله {:حرامزاده}(همان، ۱/ ۳۳۶)، مادر غَر (همان، ۱/ ۲۹۵)، مخنّث بَغا {:نامرد روسپی}(همان، ۱/ ۲۳۷).
«نبیرهٔ شهاب سهروردی مرا می‌گفت: التّردّد تودد. گفتم: از آنِ تو باری نی، ای غَر خواهر که تویی» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۸۳).

البتّه غیر از موارد فوق، واژه‌هایی بسیار رکیک هم در *مقالات* شمس به کار رفته است که از ذکر آن خودداری می‌شود (ر.ک: شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۸۴،۲۹۵، ۳۴۹، ۶۹، ۲۴۲،۲۴۴، ۲۵۸، ۲/ ۲۶۸)

قصّه‌های عامیانه

قصّه‌های عامیانه در مقالات شمس موج می‌زند و از تمامی این قصّه‌ها جهت بیان مطالب ناب عرفانی سود جسته است قصهٔ عارفی که در بغداد می‌شنود: صد خیار به پولی (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۱۰و ۱۲۷)، قصّهٔ بقّالی که به خاطر یک پول چانه می‌زد (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۱۲)، جُحی (همان، ۱/ ۱۲۱، ۱۵۵)، قصّهٔ کَری که از آسیا می‌آمد (همان، ۲/ ۶۸ و ۶۹).

تکرار واژه

اگرچه تکرار واژه در همه جا از مصداق‌های زبان محاوره محسوب نمی‌گردد، اما در برخی از موارد، بی‌تردید حکایت از زبان عوام دارد:

تکرار دو بار یک واژه

الله الله(شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۴۶)، اخ اخ (همان، ۲/ ۲۵۶)، خام خام (همان، ۲/ ۳۶)، خشک خشک (همان، ۱/ ۳۴۰)، خوش خوش (همان، ۱/ ۳۷۳)، دزد دزد (همان، ۱/ ۳۰۹)، زود زود (همان، ۲/ ۹۴ و ۲۰۳)، سرد سرد (همان، ۲/ ۱۶۰)، طرف طرفه (همان، ۲/ ۲۶۱)، عللو {: داد و فریاد}[۵] (همان، ۲/ ۲۰۵)، غلط! غلط! (همان، ۱/ ۲۲۷)، کشان کشان (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۳۴)، لب لب (همان، ۱/ ۷۷)، لته لته: پاره پاره (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۵۷)، هیهای هیهای (همان، ۱/ ۲۵۲)، یکان یکان (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۰۵).

تکرار دو بار یک واژه که حاکی از سخن عامیانه است، پرکاربرد است: «مادرشان مرغ خانگی است، لب لبِ جو می‌رود» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۷۷).

تکرار سه بار یک واژه

«فرو می‌رود و می‌رود و می‌رود چون قارون» (همان، ۱/ ۲۹۰).

«خوش می‌گرید آه آه آه.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۴۲).

تکرار دو واژه به صورت پیاپی

«زینهار زینهار! الله الله!» (همان، ۱/ ۲۶۹).

تکرار دو واژه در عبارات

«انگشت انگشت بگیری، خیک خیک برود.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۸۳).

تکرار کلمهٔ «چنین» در عبارات زیر، با این شیوهٔ بیان هنوز هم در بین مردم رایج است:

«چنانکه محمد امیرچی می‌گفت که: شخص در آید، چنین و چنین گوید که: مادر زنش چنین و زنش چنین و کنیزک چنین. کسی را رها نکرد که نیالود!» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۰۵).

اعداد

اعداد در زبان محاوره از قدیم به شکل‌های گوناگون کاربرد داشته و در متون ادبی به طور متنوّع به کار رفته است:

به صورت تخفیف: چار، چارم، چل روز (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۸۷)، چل هزار سال (همان، ۱/ ۲۳۵)، چله (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۲۳، ۱۷۱، ۱۷۹، ۲۰۰، ۲۴۳، ۳۲۳).

چند نمونه: «امّا غیبت از کبایر است. از آن چار گناه کبیره است که آن را از زشتی گناهان دیگر جدا داشته‌اند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۷۹).

«و چل روز چنانکه توانستم کوشیدم» (همان، ۱/ ۱۸۷).

«این مشکل تو بی او حل نشود؛ اگرچه صد چله بر آری» (همان، ۱/ ۱۲۳).

«این چله داران متابع موسی شدند؛ چو از متابعت محمد مزه نیافتند» (همان، ۱/ ۱۷۱).

خاقانی نیز می‌گوید:

پس از چندین چله در عهد سی سال　　شوم پنجاهه گیرم آشکارا

(خاقانی، ۱۳۵۷: ۲۵)

به صورت تخمین

«در هنگام تردید و تخمین، دو عدد متوالی از یک مرتبه یا طبقه را با هم به‌کار می‌برند و در این صورت، عدد کوچک را نخست می‌آورند» (انوری و گیوی،۱۳۷۷: ۲/ ۱۷۳).

دو سه (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۱۸)، سه چهار (همان، ۱/ ۱۳۲؛ ۲/ ۹۵، ۲۳۹، ۲۴۹)، هفت هشت (همان، ۱/ ۱۲۰؛ ۲/ ۲۷۱)، سی چهل (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۷۹)

دوانزده به صورت دوازده: «همچنان عزیزی پیغامبر را دید صلوات الله علیه بعد از دوانزده سال» (همان، ۲/ ۲/۴۹ ؛۱/ ۳۷۰؛ ۲/ ۸۶).

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

مبهمات

مبهمات «کنایاتی هستند که در معانی آنها یک نوع ابهام است» (خیام‌پور،۱۳۸۲: ۳۳). برخی از مبهمات در زبان غیر رسمی و محاوره‌ای کاربرد فراوانی دارد: مانند فلان و فلانی. در *مقالات* شمس کنایات، گاه به صورت ضمیر مبهم و گاه به صورت صفت مبهم به‌کار رفته است:

فلان (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۰۵، ۱۸۶،۱۸۱، ۲۲۷)، فلانی (همان، ۱/ ۱۸۳ ،۲۰۷؛ ۲/ ۱۷،۹۷)، فلان اَخلاطی (همان، ۲/ ۲۱۲)، فلان بزرگ (همان، ۱/ ۲۸۶)، فلان جا (همان، ۱/ ۱۱۶، ۱۶۵، ۳۵۹)، فلان بقعه (همان، ۱/ ۱۳۰)، فلان پادشاه (همان، ۱/ ۲۷۰)، فلان چیز (همان، ۱/ ۱۷۱، ۲۰۸)، فلان زن (همان، ۱/ ۱۵۱)، فلان سو (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۶۶)، فلان شهر (همان، ۱/ ۱۲۳)، فلان شیخ (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۰۰،۱۸۴،۱۸۳،۱۷۹؛۲/ ۱۷۳)، فلان قلعه (همان، ۱/ ۲۶۹)، فلان کس (همان، ۱/ ۱۷/ ۲؛۱۱۷)، فلان مرد (همان، ۱/ ۲۳۴)، فلان یار (همان، ۱/ ۱۸۷،۱۸۸)، آن فلان (همان، ۱/ ۷۳، ۱۴۰)، جنازهٔ فلان (همان، ۱/ ۲۸۳)، سخن فلان (همان، ۱/ ۱۷۰)، صوتِ فلان (همان، ۱/ ۱۵۶)، سفرهٔ فلانی (همان، ۱/ ۲۵۴).

«آن فلان گفت که: همه خود همچنین‌اند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۷۳).

«چنانکه آن فلان دوست مرا پرسیدند جهت ما که او فقیه است یا فقیر؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۲۶)

تکرار فلان در این عبارت: «اکنون او را پیش که فرستم که عالم شود، فلان یا فلان یا فلان؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۱۱) به صورتِ فلان فلان (همان، ۲/ ۲۱۲).

فلان بن فلان (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۲۲).

«فلانی چندینی یاد دارد از هر فنی و جامگی او چندینی باشد و فلانی را که هیچ محفوظ نباشد، جامگی او چندینی!» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱ /۱۰)

به صورت فلانه هم دیده شد «فلانهٔ مادر» (همان، ۱/ ۱۸۳).

شبه جمله

شبه جمله کلمه یا گروهی از کلمه ها است که اغلب برای بیان حالات عاطفی و احساسی گوینده به کار می‌رود. مانند حالت درد، تحسین، تعجّب، شادی، افسوس، امید و آرزو، تحذیر مانند آنها (انوری و گیوی، ۱۳۷۷: ۲/ ۲۴۰/).

مانند: آه (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۷۳، ۱۴۱، ۲۳۲ ،۲۶۹؛ ۲/ ۵۶)، آخ (همان، ۲/ ۳۴، ۳۵، ۲۴۹)، آوَخ (همان، ۲/ ۳۴، ۳۵)، ای والله (همان؛ ۱/ ۲۲۲)، بسم الله (همان، ۱/ ۲۲۶)، خَه (همان، ۲/ ۵۸،۶۶،۹۰،۱۴۰،۲۲۷) وای (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۵۲، ۲۶۶،۲۳۹،۲۱۷)، ها {:حرف تنبیه و استفهام} (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۸۶ و ۱۱۰،۲۰۸)، هان (همان، ۱/ ۲۳۴)، های (همان، ۲/ ۷۵)، هله (همان، ۱/ ۷۲، ۱۰۹،۲۷۳؛ ۲/ ۶۹، ۱۴۷، ۱۶۶)، هی (همان، ۱/ ۲۹۴،۲۳۰، ۲/ ۳۳) هی هی (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۸۲).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

والک:

«وای بر تو. در عربی محاوره به کار برده می‌شود. ظاهراً صورتی از ویلک و ویلک» (وحّد، ۱۳۸۴: ۵۲۵).

می‌رفتم در آن بیشه که شیران نمی‌یارند رفتن. یکی جوان زفت می‌آید، می‌گوید مرا: والک! من هیچ بدو التفات نکردم و نظر نکردم ..... بعد از آن، بار دگر که گفت: والک! به سر باز گشتم به سوی او (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۲۲).

مولانا نیز می‌گوید:

بـا یارِ عرب گفتم، در چشـمِ تَرَم بنگر می‌گفت به زیر لب: لا تَخدعَنی والک
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۵۱۳)

«ها» در نثر شمس تبریزی نمود خاصی دارد، چه با تکرار واژه و چه بدون تکرار:
«چو با او سخن بگویی؛ گوید: ها! چه هاها! چون های های؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۸۶)

هله:

«هله! این صفتِ پاک ذوالجلال است و کلام مبارک اوست» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۷۲).
یکی از ویژگی‌های بارز نثر شمس به‌کار بردن، کاربرد شبه جملهٔ زهی است (ر.ک. شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۸۴، ۲۴۸، ۳۱۷ .....؛ ۲/ ۳۶، ۶۴، ۸۸، ۱۰۶ ....).

مولانا شاید به تبعیّت از شمس است که در به‌کاربردن این شبه جمله بسیار اصرار دارد:

زهی باغ! زهی باغ! که بشکفت ز بالا زهی قدر! زهی بدر! تبارک و تعالی
پزهی فر! زهی نور! زهی شر! زهی شور! زهی گوهرِ منشور! زهی پشت و تولّا!...
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۸۳)

واژه‌ها

برخی از واژه‌ها فقط در میان تودهٔ مردم کاربرد دارد و به طور معمول در زبان رسمی جایی ندارد، امّا نویسندگان و شعرا خودآگاه یا ناخودآگاه این نوع از واژه‌ها را در آثار خود به کار می‌برند، نظیر:
آبریز (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۱۷، ۳۴)، آرزوانه {چیزهای دوست داشتنی} (همان، ۱/ ۲۷۳)، تیزی (همان، ۱/ ۳۵۶؛ ۲/ ۲۶۹)، ریدن (همان، ۱/ ۱۰۰) ریستن {:ریدن} (همان، ۲/ ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۷۳)، ریشاییل {: پر ریش، ریش دراز}(همان، ۱/ ۹۸)، عورت یا عورتان: { در اشاره به زن}(شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۵۷، ۱۵۸؛ ۲/ ۱۰۴، ۲۰۴، ۲۰۵)، سقایه {مبرز، طهارتخانه} (همان، ۱/ ۱۹۳ ،۲۱۴، ۳۸۱؛ ۲/ ۱۸۱)، لوطی (همان، ۱/ ۱۵۴)، لِنگ {: پا} (همان، ۲/ ۲۳۱)، لولیانه (همان، ۲/ ۲۴۲)، مام {: مادر} (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۴۷)، مِبرز (همان، ۲/ ۶۲)، میزیدن (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۶۲).

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

ترکیبات اسم

انواع ترکیبات اسمی، وصفی، قیدی و مصدری را به کار می‌برد که بخش قابل توجهی از آن برگرفته از زبان عوام می‌باشد. از آن جمله است: همکاسه و من یزید در عبارات زیر: «آنگه ایشان را با این عقل و ادب، باید که در ابایزید و جنید و شبلی به دو روز برسند و همکاسه شوند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۷۳). خاقانی گوید:

هم کاسگی ذرّه بس فخر نیست آن را کز خور خواره آمد و از ماه نو خلالش
(خاقانی، ۱۳۵۷: ۲۲۹)

«بط بچگان کلان تَرَک شدند، با مادر به لب جو آمدند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۷۷).
«مرا در من یزید انداختی» (همان، ۱/ ۸۸).
همچنین است ترکیبات زیر:
خیارزار (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۷۸؛ ۲/ ۲۴۷)[۴]، همکاسه (همان، ۱/ ۷۳، ۳۱۸)، کلان تَرَک (همان، ۱/ ۷۷)، شیخکِ ریشاییل (همان، ۱/ ۹۸) شیء الله (همان، ۱۰۳/ ۱) پیله بابا {: پیره بابا، بابا بزرگ}(همان، ۱/ ۳۳۷، ۶۷)، ختنه سوران (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۹۳)، انگشت‌نما (همان، ۱/ ۵۲؛ ۲/ ۲۷۰)، خوش و بش (همان، ۱/ ۳۴۹)، سلام خشک (همان، ۱/ ۳۶۹)، صف نعال (همان، ۲/ ۷۱)، تبریزی بچه (همان، ۲/ ۱۰۳)، خواب خرگوش (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۱۱۰)، نان انبان {:شکم}(همان، ۲/ ۴۰) رسن باز (همان، ۲/ ۲۳۲/)، عمود باز (همان، ۲/ ۲۳۲) پس دوک {چیزی که مانند سایه به دنبال دیگری رود} (همان، ۲/ ۲۳۶)، مرده شوی (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۵۸)، به گردن تو (همان، ۲/ ۲۶۴).

افعال و ترکیبات فعلی

شامل: فعل در ساختارهای مختلف صفت مفعولی، فاعلی مصادق جعلی می‌باشد. طبیعی است که فعل از پر کاربردترین اقسام کلمات است؛ اما آن چه که باعث شگفتی است استفادهٔ فراوان همهٔ شاعران و نویسندگان ادب فارسی از ترکیبات فعلی است که جزء زبان محاوره محسوب می‌گردد:
گیرم: به معنی فرض می‌کنم (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۸۵، ۳۳۸؛ ۲/ ۵۳)، گیر: به معنی فرض کن (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۱۴۴)، به دو پول ارزیدن (همان، ۱/ ۸۴/)، انگشتک زدن {:بشکن زدن} (همان، ۱/ ۱۲۴)، در دوغ افتادن (همان، ۱/ ۱۷۹)، علیک گفتن سلام (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۸۱،۲۹۰)، سخن در دهان افتادن (همان، ۱/ ۲۱۰)، به کون فرو افتادن (همان، ۱/ ۲۲۲)، هر چه بادا باد (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۵۳)، گاو را از شتر نشاختن (همان، ۱/ ۲۸۳)، زانو زدن (در مقابل کسی) (همان، ۲/ ۱۶)، آرد در دهن داشتن (همان، ۲/ ۶۴)، انگشت انگشت کردن {:ریز ریز کردن} (همان، ۲/ ۲۳)، به زبان آمدن (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۴۸)، غم نان خوردن (همان، ۲/ ۵۳)، دست بر دست زدن (همان، ۲/ ۵۶)، سر را به باد دادن (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۷۷)، امکان سر خاریدن نبودن (همان، ۲/ ۷۵)، سرگین به دهان (همان، ۲/ ۸۸)، بیات شدن (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۸۹، ۹۰)، دل سرد کردن

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

(همان، ۲/ ۲۴۳)، دل خوش شدن (همان، ۲/ ۲۴۹).
«من می‌گویم که دو عالم بیش ارزی و عزیزی و مکرمی. او می‌گوید: نه. من دو پول می‌ارزم، بهای من دو پول است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۸۴).
در *فیه‌مافیه* هم آمده: «و اگر نه آن گوینده که قوم را از ملالت نبرد، دو پول نیرزد» (مولوی، ۱۳۸۷: ۹۸). «در دوغ افتاده‌ایم، آنگاه کدام دوغ!» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۷۹).
از زبان محاورهٔ ترکی نیز در مواردی استفاده شده است نظیر: قنق گرگ {: مهمان می‌خواهی؟} (همان، ۲/ ۳۲).

منادا

منادا در *مقالات* شمس ضمن این که از بسامد بلایی بر خوردار است، متنوّع نیز می‌باشد که از آن جمله است، های که: «در تداول عامه، حرف ندا و خطاب است، چون آی و ای (دهخدا، ۱۳۷۳: ۲۰۶۶۵).
«های نماز نیز به ایما می‌گزاریم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۷۵/) «های در خون خود در می‌آیید» (همانجا)
خاقانی نیز در خطاب به خود می‌گوید:

های خاقانی بنای عمر بر یخ کرده‌اند زو فُقع مگشای چون محکم نخواهی یافتن
(خاقانی، ۱۳۵۷: ۳۶۱)

موارد دیگر عبارت است از:
ای جان! (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۵۶/)،ای جان و جهان! (همان، ۱/ ۲۵۶)، ای غَر خواهر! (همان، ۱/ ۸۳)، ای فلان! (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۷۲)، ای مادر! (همان، ۲/ ۲۲۶)، وای پیر بابا! (همان، ۱/ ۲۱۳)، وا خدا! (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۱۳)، وا شیخی! (همان، ۱/ ۲۵۴)، وا مریدی! (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۵۴)، وا پیله بابای! (همان، ۱/ ۶۷).
گاه منادای مکرّر به گونه‌ای که عوام به هنگام عصبانیّت برای تحقیر و توهین به کار می‌برند، چندین بار ذکر گردی: «دشنام‌ها داد که: ای خر! ای سگ! ای پلید! کجا آمدی؟ از اینجا برو» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۶۸).
«ای خر! ای خر! ای سگ! ای سگ! ای تَندیس! از ظاهر من خبر نتوانی داد» (همان، ۲/ ۴۲).

اصطلاحات اهل بازار

> علاوه بر زبان گفت و شنود و محاوره‌های عادی و جاری روزانه، هریک از قشرهای اجتماعی، هر صنف و هر دسته و اهل هر رشته از دانش و هنر، لغت‌هایی خاص خود دارند که بعضی از آنها به گوش اهل زبان رسیده و کم و بیش وارد زبان عمومی‌شده است (محجوب، ۱۳۸۳: ۱۰۴۰، ۱۰۴۱).

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

صد خیار به پولی (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۱۰)، یک پول (همان، ۱/ ۱۱۲)، مکیس کردن (همان، ۱/ ۱۱۲)، من یزید (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۸۸، ۹۱).

واحد شمارش

از قدیم هر چیزی واحد شمارش جداگانه‌ای داشت؛ امّا گاه در زبان محاوره، برای همه چیز از لفظ «تا» استفاده می کنند، امری که از گذشته تا به امروز رایج است (ر.ک: انوری و گیوی،۱۳۷۷: ۲/ ۱۷۵).

در *مقالات* شمس به مواردی از این قبیل برمی‌خوریم: «خلق به یک بار جمع شدند. تایی چند از آن مرغان بپرانید» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۴۳). «گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده است فخرِ رازی در تفسیر قرآن» (همان، ۱۲۸)

«دعوی کرد صد تا بغوسی و صد تا چادر بغدادی و صد اطلس استنبولی و صد تا جامهٔ دیگر» (همان، ۶۳۴).

دعا

در *مقالات* شمس دعا به شیوهٔ عوام هم کاربرد دارد:

عید مبارک باد! (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۸۴)، دور از شما (همان، ۲/ ۲۴۸)، خداش عمر دهاد! (همان، ۲/ ۲۱۵)، جزای خیر دهاد! (همان، ۲/ ۲۱۶)، آفرین بر مردی تو باد! (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۷۲).

دعای مکرر در نمونه‌های زیر، زیبا افتاد: «یا رب! مبارک گردان! ان شاء الله ده شود!» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۷۰) «عورتش می‌گوید: هر جا که هست، هی عمرش دراز باد! وقتش خوش باد!» (همان، ۲/ ۷۸)

نفرین

نفرین نیز به شیوهٔ عوام در *مقالات* شمس بازتاب داشته است. نظیر:

خاکت بر سر! (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۶۹) خاک بر سرش! (همان، ۲/ ۴۳)، عالم بر سر (کسی) کردن (همان، ۱/ ۱۲۸)، دهانم شکسته باد! (همان، ۲/ ۶۵) لعنت بر آن پشت باد (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۱۴).

نفرین‌های پیاپی

«گفتم هزار لعنت بر آن کس که این گفت! و گردنش بشکند! و رویش سیاه شود!» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۷۹) «شیخ گفت: گردنت زده و زبانت بریده باد!» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۵۱) «پس خاک عالم بر سر بایستی کردن ابایزید را و جنید را از حسرت فخر رازی» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/۱۲۸).

مَه

حرف نفی به معنی نه. و این کلمه در مورد نفی کردن و رد کردن دو چیز با تکرار به‌کار می‌رود و بیشتر به صورت نفرین. نه این باشد و نه آن. یا این مباد و آن نیز مباد، به‌کار رفته است (سجادی،۱۳۸۲: ۲/ ۱۴۸۶).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

همچنین گفته‌اند که «مَه» علامت انکار و تحقیر است در برابر خَه که مفید معنی قبول و تحسین می‌باشد.

«اکنون چه می‌خواهی؟ مَه او و مَه پیله باباش! مه همدانش! همچنان به زمین فرو رود، خبر ندارد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۲۶)

معنی عبارت فوق آن که: خاک بر سر او و خاک بر سر پیر باباش! و ....!

بـــا چنیـــن جـــور در ولایـــت تـــو مـــه تـــو و مـــه ســـپاه و رایـــتِ تـــو
(سنایی، ۱۳۶۸: ۵۶۶)

یعنی؛ خاک بر سر تو و سپاه تو و رایتِ تو باز از سنایی است:

چـــه کنـــی خاکـــدان پُـــر مـــارش کـــه مَـــه او، مَه سـگش، مَـه مردارش
(سنایی، ۱۳۶۸: ۴۷۱)

چوصَرع آمیخت وعقلی، مَه سر بادو مَه دستارش چو دزد افتاد بر باری مه خر باد و مه پالانش
(خاقانی، ۱۳۵۷: ۲۱۱)

مه خاقانی و مه کام که دارد طمع خام کز آن فتنهٔ ایّام چه اِنعام توان خواست
(خاقانی، ۱۳۵۷: ۵۶۵)

کنایات

کنایاتی که برخاسته از محاورهٔ مردم کوچه و بازار است در سخنان شمس به فراوانی یافت می‌شود که برخی از آن ریشه در گذشته دارد، نظیرِ پنبه و دوکدان خریدن: «پنبه بخر و دوکه.؛ بنشین و می‌ریس» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۴۹۸).

گویا کار ریسیدن ویژه زنان بوده است و برای تحقیر افراد و تشبیه آنان به زن گاه دوک و پنبه به نزد آن شخص می‌فرستادند و این کنایه از آن بوده که شما شایستهٔ کار مردان نیستید و «فرستادن هرمزد دوکدان و جامهٔ زنان نزد بهرام چوبینه» در همین راستاست که تفصیل آن در شاهنامه آمده است (فردوسی، ۱۳۷۰: ۲/ ۱۹۹۸به بعد).

در دوغ افتادن: کنایه از گرفتار شدن.

«در دوغ افتاده‌ایم، آنگاه کدام دوغ! دوغی که پایانش نیست. کاسه‌ای نیست که او را کرانه باشد تا از دوغ بر آید» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۷۹).

همچنین است:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

پُر سر: کنایه از انسان مغرور (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۰۵) چه سگ بودن {امروزه می‌گوییم سگ کیه!} (همان، ۱/ ۳۳۸)، خاکباشی: فروتنی (همان، ۱۲۶)، در تیر کسی بودن: کنایه از پیرو کسی بودن (همان، ۱۱۰) ریش اندازهٔ ریش کردن (همان، ۱/ ۲۱۴)، کار آن دارد: مهم این است که (همان، ۱/ ۱۴۵)، سر دستی {:اندک مایه} (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۳۲۶)، آرد در دهان داشتن: کنایه از دشواری سکوت} (همان، ۲/ ۶۴)، (کسی را) به خر بر نگرفتن (همان، ۲/ ۲۰۴)، در کوزهٔ فقاع کردن (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۰۸).

تلفظهای عامیانه

در زبان گفتار، تلفظهایی وجود دارد که بر سهولت کاربرد و تسامح و تساهل کاربرد زبانی دلالت دارد و کلمات و ترکیبات به صورت حذف، قلب، ابدال و افزایش هم تلفظ و هم نوشته می‌شود. این تغییر و تحوّلات فقط مختص زبان فارسی نیست. مثلاً اهل تحقیق دربارهٔ قلب گفته‌اند:

> درتمام زبان‌های عالم موجود است و همهٔ زبان‌ها این عادت دارند که بعض کلمات را به طریق مقلوب ادا کنند و از این عمل گاهی دو لغت به وجود می‌آید که یکی اصل و دیگری مقلوب آن است، در زبان دری نیز به سبب اختلاط و امتزاج لهجه‌ها حروف به یکدیگر بدل می‌شود که نمونهٔ آن در فرهنگ‌ها ضبط است و می‌توان بدانجا رجوع کرد (بهار،۱۳۷۳،۱: ۲۲۱).

در مقالات این نوع کاربردها بسیار است، از آن جمله است موارد زیر:
مانند: اِشتاب (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۲۹۱)، باژگونه (همان، ۱/ ۳۵۰)، برتابرت {:بردابرد} (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۱۳، ۴۴۴)، پاپوچ {: پاپوش} (همان، ۱/ ۲۵۴)، پرتاو {:پرتاب} (همان، ۱/ ۱۱۰)، تَتار(شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۳۱، ۲۴۶)، دهول {شکلی دیگر از دهل}(همان، ۱/ ۳۸۴)، نانبا (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۳۰) نانبیسنده (همان، ۱/ ۳۲۱)

وژه: وجب
«یک وژه بر زمین فرو برده بود.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۱۸)

نامیدن اشخاص با القاب ناپسند

با اینکه قرآن کریم (حجرات/ ۱۱) صراحت دارد که یکدیگر را با القاب زشت نخوانید ، متاسفانه این عادت زشت از سر مردم باز نشده و از قدیم رواج داشته است. نظیر سیه(سیاه) شلوار که:
ظاهراً علامت افراد ایلیاتی و مردم دور از شهر است:
«سیه شلواری که ملک عادل، معتقد او بود» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴: ۲/ ۱۳ و تعلیقات: ۱۰۰۸).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد برمی‌آید که زبان محاوره همواره در متون ادبی از بسامد بالایی برخوردار است. شاهنامهٔ فردوسی گواهی بر این مدّعاست و خاقانی که آن همه در سخن او طُمطُراق دیده می‌شود، دیوان او سرشار از محاوره است.۶ از آنجا که مخاطب عرفا عوام بوده‌اند، زبان محاوره در متون عرفانی بیش از دیگر متون مورد توجّه قرار می‌گیرد و به همین علّت، واژه‌ها، اصطلاحات، ترکیبات اسمی و فعلی، کنایات، قصّه‌های عامیانه در جای جای آثار آنان موج می‌زند. یکی از این عرفا شمس تبریزی است که مقالات او سرشار از زبان مردم کوچه و بازار است. با توجّه به مصداق‌هایی که برای زبان محاوره بر شمردیم، باید گفت همهٔ مصداق‌های زبان محاوره در اثر او دیده می‌شود؛ لکن برخی از مصداق‌ها کم رنگ و برخی دیگر پر رنگ‌تر ظاهر شدند. به عنوان نمونه، اتباع و اعداد، مشاغل و اصطلاحات مربوط به آن، در *مقالات* شمس حضور چندانی ندارد و در عوض کاف تصغیر به فراوانی به کار رفته و بهتر است که گفته شود هر کلمه‌ای را دم دستش می‌دید، یک کاف تصغیر بر آن می‌افزود. کثرت ضرب‌المثل‌ها نیز مشهود است و سبب آن را باید در این نکته دانست که در پای سخنان او از هر دست حاضر می‌شدند و مردم را با افسانه‌ها که در ضمن آن نکات بدیع عرفانی و اخلاقی را بیان می‌نمودند، جذب می‌کردند. اعتقادات و پندارهای خرافی و عوامانه در نثر او دیده هم وجود دارد و دشنام و به تعبیر امروز، فحش و حرف‌های رکیک هم در ضمن حکایات او آمده است. اگرچه تکرار واژه در همه جای اثر او از مصداق‌های زبان محاوره محسوب نمی‌گردد؛ اما در برخی از موارد، بی‌تردید حکایت از زبان عوام دارد. کاربرد اعداد به شیوهٔ عوام از تنوّع برخوردار نیست؛ لکن مبهمات در *مقالات* شمس، به صورت ضمیر و صفت مبهم به طور وسیع کار رفته است. شبه جمله از بسامد بالایی بر خوردار است و در مواردی نیز از زبان محاورهٔ ترکی و عربی هم استفاده کرده است. مناداها نیز به شیوهٔ عوام، جنبهٔ توهین و تحقیر دارد و در مجموع باید گفت که واژه‌ها، اصطلاحات، کنایات، ترکیبات اسمی و فعلی که به فراوانی در *مقالات* شمس به کار رفته است و بخش قابل توجهی از آن برگرفته از زبان عوام می‌باشد، چاشنی بیانات ناب عرفانی اوست.

پی‌نوشت

۱. ولی«در برخی از کتب قواعد، آن را از باب افتعال مانند اتّحاد دانسته‌اند» (انوری و گیوی، ۱۳۷۷ : ۹۸).

۲. مولانا غزلی با ردیف «راستک» دارد، مطلع:

انـدر آ بـا مـا نشـان ده راسـتک　　ماجـرا را در میـان نِـه راسـتک

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۵۱۴)

۳. دقّاق: آرد فروش.

۴. این ترکیب در معارف سلطان‌ولد هم آمده است. (ر.ک: سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۲۴۸)

۵. به صورتِ عللا و علالا هم به کار برده‌اند:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

گر افلاک نباشد؛ به خدا پاک نباشد　　دل غمناک نباشد، مکن بانگِ علالا
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۹۲، ۱۳۴، ۱۳۶)

۶. ر.ک: مقالهٔ «زبان محاوره در دیوان خاقانی» به قلم نگارنده، فصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج (سال سوم، بهار ۱۳۹۰، شمارهٔ ۶، صص ۲۸– ۱).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰ - ۶۱۶۲۸

منابع

ـ انوری، حسن، احمدی گیوی، حسن، (۱۳۷۶)، دستور زبان فارسی (ج۲)، تهران، فاطمی.
ـ افلاکی،شمس‌الدّین احمد، (۱۳۸۵)، مناقب‌العارفین،تصحیحِ تحسین یازیجی، تهران، انتشارات دنیای کتاب.
ـ بهار، محمّدتقی، (۱۳۷۵)، سبک‌شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی، تهران، امیرکبیر.
ـ _____، (۱۳۸۱)، دیوان اشعار، تهران، نشر علم.
ـ خاقانی شروانی، (۱۳۵۷)، دیوان، به کوشش ضیاءالدّین سجّادی، تهران، زوار.
ـ خرمشاهی، بهاءالدین، (۱۳۷۸)، حافظ نامه، تهران، علمی و فرهنگی
ـ دبیر سیاقی، محمد، (۱۳۴۴)، مشتی از خروار یا نمونهٔ نثرهای به جا ماندهٔ فارسی، تهران، انتشارات علمی.
ـ دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۴)، امثال و حکم، تهران، امیرکبیر.
ـ رودکی سمرقندی، (۱۳۷۳)، دیوان، تنظیم، تصحیح و نظارت: جهانگیر منصور، تهران، ناهید.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۴)، بحر در کوزه، تهران، انتشارات علمی.
ـ سجّادی، سیّدضیاءالدین، (۱۳۸۲)، فرهنگ لغات و تعبیرات با شرح اعلام و مشکلات دیوان خاقانی شروانی، تهران، زوّار
ـ سلطان‌ولد، محمدبن‌محمد، (۱۳۷۷)، معارف سلطان‌ولد، به کوشش: نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی.
ـ سنایی غزنوی، (۱۳۶۸)، حدیقهٔالحقیقهٔ و شریعهٔالطریقه، تصحیح و تحشیه: مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
ـ شمس‌الدّین محمد تبریزی، (۱۳۸۴)، مقالات شمس، تصحیح و تعلیق: محمدعلی موحّد، تهران، انتشارات خوارزمی.
ـ شمیسا، سیروس، (۱۳۷۶)، سبک‌شناسی شعر، تهران، فردوس.
ـ صفا، ذبیح ا...، (۱۳۶۸)، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، فردوس.
ـ غلامرضایی، محمد، (۱۳۷۷)، سبک‌شناسی شعر پارسی از رودکی تا شاملو، تهران.جامی.
ـ فردوسی، (۱۳۷۰)، شاهنامه، به تصحیح ژول مول، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
ـ محجوب، محمّدجعفر، (۱۳۸۳)، ادبیات عامیانه‌ی ایران، به کوشش دکتر حسن ذوالفقاری، تهران، چشمه.
ـ موحّد، محمدعلی، (۱۳۸۴)، تصحیح و تعلیق مقالات شمس، تهران، انتشارات خوارزمی.
ـ مولوی، جلال‌الدّین محمد، (۱۳۷۵)، کلیّات دیوان شمس، به تصحیح: استاد بدیع‌الزّمان فروزانفر، تهران، انتشارات راد.
ـ _____، (۱۳۸۴)، مثنوی معنوی، به کوشش قوام‌الدّین خرمشاهی، تهران، انتشارات دوستان.
ـ _____، (۱۳۸۷)، فیه‌مافیه، با تصحیحات و حواشی: بدیع‌الزّمان فروزانفر، تهران، انتشارات زوّار.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

سرای سکوت
(بحثی درباره سوت و تولد دوباره در دیدار با شمس تبریزی)

شهرام احمدپور[1]
علی مقدم[2]

چکیده
«سکوت» یکی از مفاهیم بنیادین عرفان، به ویژه عرفان اسلامی، است. یکی از کسانی که به این سکوت عرفانی نائل می‌شود و تولد دوباره می یابد ،مولوی است.مطالعه در آثار او ورابطه‌اش با شمس تبریزی نشان می‌دهدکه شمس، خاموشی و سکوت را به مولوی آموخت تا از درون مولوی متشرع، مولوی عارف و عاشق زاده شود. این طبیب حاذق روان دریافته بود که انباشتگی اطلاعات در مولوی مهم‌ترین مانع است و به همین دلیل به او آموخت «که تعلم نیز حجاب بزرگی است». شمس با دقت مراقب احوال مولوی بود و مولوی هم شیفته شمس، اما تاتهی شدن از خود راه درازی در پیش بود. به همین دلیل، شمس به دفعات آموزه‌های خود را تکرار می‌نمود. حتی به نظر می‌رسد مسافرت‌های گاه و بی‌گاه شمس با هدف خاصی صورت می‌گرفته است تا مولوی سر انجام نه شمس تبریزی، بلکه شمس درونی خود را بیابد.

آموزه‌های شمس بی‌نتیجه نماند.چنان که تغییر حال مولوی و آثار او زاده دیدار او با شمس، تاثیر آموزش‌های او و فراگیری سکوت عرفانی بود. شاید به همین دلیل مولوی تخلص «خاموش» را برای خود برگزید. سرانجام مولوی با تسلیم کامل خود به شمس، خاموشی را تجربه کرد تا با نشستن در مرکز این طوفان، آتشفشان دلش سر باز نماید و سرانجام با فراگرفتن سکوت عرفانی، تولد دوباره بیابد و به مولوی عاشق و عارف جاودانه‌ای بدل گردد.

واژگان کلیدی: سکوت عرفانی، مولوی، شمس تبریزی، تولد دوباره.

۱. دکترای علوم سیاسی گرایش سیاست گذاری عمومی
۲. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی تبریز

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲

روشن‌تر از خاموشی چراغی ندیدم و سخنی به از بی‌سخنی نشنیدم، ساکن سرای سکوت شدم و صد ره صابری در پوشیدم تا کار به غایت رسید (بایزید بسطامی به نقل از عطار، بی‌تا: ۱/ ۱۷۴).

ای چشمه خوشگوار! ارزانی تشنگان باشی، آب تو بر آنان که حرف می‌زنند، بسته است و به روی آنان که سکوت برگزیده‌اند، باز است. ای چشمه! آنکو مهر سکوت بر لب می‌زند، ترا می‌باید و می‌نوشد (کارانتزاکیس ۱۳۶۱:۲۷۸).

مقدمه

مفهوم «سکوت ذهن» یکی از مفاهیم اساسی است که انسان در طول تاریخ بدان توجه داشته است و به این نکته به طور پراکنده در متون کهن توجه شده است. این مفهوم که نوعی ادراک روانی «عاطفی» است و لزوما ضد عقلل نیست، با اصطلاحات و واژه‌های گوناگون، در زبان و فرهنگ هر قوم و ملتی بیان شده است. از آن قبیل است: آوند تهی، سکوت غرا، سکوت مطلق، پالایش جان، خاموشی، ظلمت درخشان، تخلیه ذهن، هیچ بزرگ و ... .

به نظر می‌رسد که از زمان رنسانس و تفوق عقل‌گرایی، همان طور که ادیان و مذاهب در حاشیه قرار گرفته‌اند، مفهوم سکوت ذهن هم که بیشتر مفهومی عرفانی است تا دینی، به بوته فراموشی سپرده شده است. در جهان کنونی دلایل متعدد و مهم‌تر از همه ارزش گذاری جامعه بر سرعت و انباشتگی اطلاعات، بعث شده است تا انسان کنونی حتی در دوران کودکی نتواند «سکوت» راتجربه کند. عدم امکان تجربه سکوت و قطع ارتباط با ناخود آگاه موجب عدم تعادل و گسیختگی در شخصیت انسان می‌شود که کارل گوستاو یونگ، این وضعیت را «انشعاب آگاهی» تعبیر می‌کند وبه نظر وی: «جدایی میان ایمان وشناخت،نشانه انشعاب آگاهی است که مشخصه آشفتگی ذهنی این عصر است» (یونگ، ۱۳۶۷: ۸۴،۸۸،۹۰).

از سوی دیگر،طبق آمار منتشر شده به وسیله دکتر چوپرا در کتاب *شفای کوانتومی*، در هر شبانه روز حدود ۵۰۰۰۰ فکر پراکنده و متعدد از ذهن انسان عبور می‌کند. مجموعه تحریکات عصبی که امروزه به وسیله وسایل صوتی ـ تصویری ورایانه وارد مغز انسان می‌شود، غیرقابل محاسبه است. پرسش اساسی این است که آیا انسان برای ادامه زندگی به این همه اطلاعات نیاز دارد؟ اریک فروم با توجه به انباشتگی اطلاعات و درماندگی انسان برای توجیه زندگی خود و پاسخ دادن به پرسش کودکانمان که کجا می‌روند و برای چه زندگی می‌کنند، به صراحت می‌گوید: «پاسخ آنها را نمی‌دانیم، زیرا فراموش کرده‌ایم که چنین پرسشی از خود به عمل آوریم» (فروم ۱۲:۱۳۶۳) که در چنین شرایطی آیا سخن گفتن از«سکوت ذهن» بی معنا خواهد بود؟ در پاسخ به پرسش مزبور می‌توان گفت که این نوشته و تامل در آن هنگامی معنادار و احیانا مفید خواهد بود که خواننده وجود روان را قبول داشته باشد و برای شناختروانی خود ارزش قائل گردد، زیرابسیاری از رفتارهای ما ریشه در درون ناخود آگاه ما دارد (نیز برای آگاهی بیشتر ر.ک.به: یونگ ۲۰:۱۳۷۰). با این تذکر، شاید یکی از علل عمده عدم درک مفهوم سکوت ذهن، عادت‌های ما

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

باشد.کافی است توجه داشته باشیم که تمام انسان‌ها از بدو تولد به وسیله پدر و مادر سخن گفتن را که امری طبیعی است، فرا می‌گیرند، اما آنچه در این نوشته کانون بحث فرا می‌گیرد، اما آنچه در این نوشته کانون بحث قرار می‌گیرد، این است که «سخن گفتن با دیگران» به تدریج به صورت یک «عادت» در می‌آید و چنان بر ما غلبه می‌کند که حتی در تنهایی و خلوت خود، به گونه‌ای خارج از کنترل، با خویشتن خویش مشغول گفت‌وگو هستیم و این گفت‌وگو لحظه‌ای هم پایان نمی‌گیرد.

اگر چه این عادت از سوی بیشتر مردم بدیهی انگاشته می‌شود، اما با توجه به بحث پیش رو، طبیعی است که آن را به نوعی اعتیاد دراز مدت تشبیه کنیم و باید حق داد که شکستن و غلبه بر این عادت نیز، مانند هر نوع اعتیادی مزمن کاری بسیار مشکل و حتی گمان بعضی، غیر ممکن است.

بی‌آنکه بخواهیم به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم که: منظور از سکوت ذهن چیست؟ آیا این کار به راستی به طور کامل امکان‌پذیر است و در صورت امکان چه خاصیت و دستاوردهایی برای انسان خواهد داشت؟ چه رابطه‌ای بین سکوت و اندیشه، سکوت و اشراق، سکوت و سلامت جسمی ـ روانی، سکوت و خلاقیت و ... وجود دارد؟ چون بنای کار بر اختصار است، با وجود آنکه آثار مستقلی درباره سکوت در عرفان یا روان‌شناسی چاپ و منتشر شده است و چون نمی‌خواهیم در این نوشتار به طور جدی به این مساله بپردازیم، بنابراین از طرح در از دامن سابقه مفهوم سکوت از دیدگاه بعضی از ادیان، مکاتب و فرهنگ‌ها چشم‌پوشی می‌کنیم، اما ناگزیر از آنیم که به ذکر بعضی از این تجربه‌ها اشاره کنیم و نظر بعضی از ادیان، مکاتب و فرهنگ‌ها را به اجمال ذکر کنیم.

سکوت در ادیان، مکاتب و فرهنگ‌ها

این نکته نیز گفتنی است که سکوت ذهن در سلوک عارفانه تجربه می‌شود، اما پدیده عرفان، چنان که می‌دانیم، هیچ دین و مذهب خاصی تعلق ندارد، بلکه می‌توان در همه ادیان و مذاهب شاهد سلوک عارفانه بود. والتر استیس در پاسخ به این پرسش که آیا آگاهی عرفانی در میان ادیان جهان به یک دین خاص التفات و تعلق دارد، به روشنی پاسخ منفی می‌دهد. به باور وی معمولا هر عارفی در هر فرهنگی، احوال خویش را بر وفق آیینی که در دامن آن پرورش یافته است، تغییرمی‌کند (استیس، ۳۶:۱۳۶۱) بنابراین، آگاهی عرفانی در سرشت همه انسان‌ها مکتوم است، ولی بیشتر آنها، به اصطلاح روان‌شناسی، از ناخودآگاه به خود آگاه راه نمی‌یابد و اگر هم را یابد به صورت احساسات اخلاقی بروز می‌کند. در اینجا نیز باید فرض کرد که آثار چنین اگاهی ای به صورت انگیزه‌های دینی در می‌آید (استیس، ۱۳۶۱: ۳۵۶ ـ ۳۵۷). بنابراین توضیح، می‌توان مفهوم سکوت ذهن را در آثار عرفانی گوناگون بررسی و مورد استناد قرار داد، بی آنکه دغدغه دینی را که عارف به زبان آن دین سخن گفته است، داشته باشیم.

طبق آئین دائو، سالک «لب چواز سخن بسته دارد / و در احساس‌ها را فراز کند / هرگز نفرساید / به خلاف آن، هر که مالامال سخن باشد/ وگرفتار کارهای خویش / هرگز نمی‌تواند رست» (دائو، ۴۴۲:۱۳۷۷). همین مفهوم را می‌توان نزد فرزانگان اوپانیشادها نیز یافت:

رستگاری همانا رهایی «پوروشا» یعنی نفس بسیط فردی از اسارت ماده و حسیات و

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲ -

> وارستگی ابدی از جهان و سایر جوهرهای فردی است.ازآن پس حیات پوروشا در صلح و صفای جاودانه و سکوت و آرامشی خواهد بود که از تصاریف دنیوی و تزاحم سایر موجودات زنده نخواهد آشفت و آنان که همان نقاوه آگاهی مجرد، مصفاتر از بلور و بی‌رنگ و بی‌نشان خواهند بود و از لوث تجربه و تعلق، کوچک‌ترین نشانه‌ای نخواهند داشت. این نیروانای آنان است ... و این سعادت را از رهگذر مناسک یوگایی تعطیل که در ضمیر آدمی می‌گذرد، به دست آورده‌اند (استیس، ۱۳۶۱:۱۶۳).

اینک سکوت را به عنوان منبع لایزال، از زبان عارف هندو، سیرا دروبیندو بشنویم: آنان که به آرامش درون دست یافته‌اند، همواره در می‌یابند که نیروهای موثر در کار جهان، از منبع لایزال آن سکوت مایه می‌گیرند (همان، ۱۸۰)

نکته بسیار مهم این است که «واحد افلاطونی، تهی محض است، واحد عرفانی هم تهی است هم سرشار» (همان، ۱۶۵).

و بالاخره در عرفان چینی (تائویی) رابطه طریقت و آوند تهی چین بیان می‌شود: طریقت (تائو) به آوندی تهی می ماند / اما آوندی که همچنان می‌توان از آن فیض یاب شد/ بی انکه نیاز به سرشار کردنش باشد./ بی انتهاست: زاینده هرآنچه در جهان هست/به برکه ای ژرف می‌ماند که هرگز نمی‌خوشد/ نمی‌دانم زاده کیست؟ گویی پیش از خدا بوده است (استیس ۱۳۶۱:۱۷۱).

به طور کلی، چنین می‌نماید که سکوت ذهن مانند بسیاری از پدیده‌ها دارای یک «طیف» است و به بیانی دیگر «ذومراتب» است. توضیح این مساله بدین صورت است که سالک این راه از پراکندگی و تکثر افکار و خیالات خود خسته و دلزده می‌شود و متوجه می‌شود که در این پراکندگی و تکثر، نیروهای لایزال ناخودآگاه او به هرزآب می‌رود. بنابراین تصمیم می‌گیرد در وهله نخست از تعداد و پراکندگی موضوعات گوناگونی که هر دم به ذهن او وارد می‌شود، بکاهد.

کاستن از تعدد و تنوع افکار و اوهام به تمرین و ممارست دایم نیاز دارد، زیرا ذهن طبق عادت‌های پیشین، میل دارد که به وضعیت سابق برگردد. اینجاست که مبارزه علیه عادت‌های گذشته شروع می‌شود و هر کس بنا بر استعدادها و خلق و خوی ویژه خود، مقداری از این «راه» را طی می‌کند، اما این راه در حقیقت بی‌پایان است، ولی مسلما سالک در حین طی طریق خود، نوعی سبکی و فرحناکی را تجربه می‌کند و بر قوای درونی خویش بیشتر آگاهی و تسلط می‌یابد. ادامه این راه تا آنجا ادامه می‌یابد که به یک موضوع واحد ختم شود. در این صورت شخص به «امر واحد» رسیده است و از این پس می‌توان او را یک «موحد» واقعی نامید. این نکته نیز شایان گفتن است که رسیدن به «امر واحد» یک موضوع است و نگه داشتن ذهن در این «حال» و مراقبه موضوع دیگری، زیرا عادت‌های پیشین، تحریکات محیطی و درونی اجازه نمی‌دهد که ذهن مدت زیادی در این «حال» بماند.

سکوت مطلق و تولد دوباره

نجات دادن ذهن از پراکندگی و تمرکز بر یک موضوع (امر واحد) و به ویژه مراقبت بر آن، مسلما

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

بسیاری از گرفتاری و بیماری‌های ذهنی ـ روانی رابر طرف می‌کند. اما رسیدن به این نتیجه، اگر چه بسیار ارزشمند است، هدف نهایی نیست. به بیان دیگر، این مرحله نه تنها پایان راه نیست، به عکس آغاز آن است. آنچه عارفان بزرگ و سالکان این راه بر آن تاکید می‌کنند، این است که پس از رسیدن به «امر واحد» باید از این مرحله هم عبور کرد و حتی بر «امر واحد» نباید تمرکز کرد، با او نباید گفت و گو کرد و دعا و نیایش به در گاه «او» نیز باید خاتمه یابد. باید سالک «ساکن سرای سکوت» شود، زیرا «روشن‌تر از خاموشی چراغی» نیست. به تعبیر روان‌شناسانه، خودآگاهی باید در «سکوت مطلق» قرار گیرد تا ناخودآگاهی زبان به سخن بگشاید. به نظر می رسد که این مرحله، مشکل‌ترین مراحل «سکوت عرفانی» است، زیرا همواره خود آگاهی در مقابل ناخوداگاهی مقاومت می‌کند و این مقاومت گاه تا آنجا ادامه می‌یابد که صدای ناخوداگاهی خاموش می‌شود. اما در صورتی که ناخودآگاهی در این مبارزه پیروز شود، آن گاه «تولد دوباره» به وقوع می‌پیوندد و مولود دیگری (و در بحث مورد نظرما مولوی دیگری) پا به عرصه هستی می‌گذارد. این فرآیند شگفت‌انگیز و حیرت‌آوری است که بسیاری از انسان‌ها در طول تاریخ بشریت آن را تجربه و به زبان خاص خود بیان کرده‌اند. والتر استیس جهانی بودن این تجربه را به روشنی توضیح داده است: اگر فقط یک روایت از شخص واحدی داشتیم که ادعا می‌کرد به او حالتی کاملا بی‌تمایز و بی‌تعین دست داده، حق داشتیم چنین داشتیم چنین روایتی را قویا مشکوک بشماریم ... ولی اگر تعداد بی‌شماری از این روایت‌ها داشته باشیم که از منابع مستقل نقل شده و همه موید روایت نخستین باشند، لاجرم تردیدمان تخفیف پیدا خواهد کرد (استیس ۱۳۶۱:۱۴۹).

چون بیان چنین تحولاتی جز به زبان رمزی قابل بیان نیست، ناگریز هر قوم و ملتی مطابق زبان و فرهنگ خاص خود از این تجربه با زبان رمز و نماد و تمثیل سخن گفته است. با همه اینها به نظر می‌رسد که پس از عبور از الفاظ، اصطلاحات و داستان‌های رمزی هر قوم و پس از کنار زدن این حجاب زدن این حجاب سطحی و ظاهری به یک تجربه واحد می‌رسیم که در قالب های مختلف زبانی ـ آیینی بیانو ارائه گردیده است. این تجربه واحد همان «تولد دوباره» شخص از زهدان سکوت است. با توجه به اینکه بنای این نوشته بر اختصار است، ذکر نمونه‌های متعدد در فرهنگ‌های گوناگون و حتی فرهنگ ایرانی ـ اسلامی خارج از حوصله این نوشتار است و ما تنها به ذکر یک نمونه، یعنی مولوی که به ذهن و زبان فارسی زبانان نزدیک‌تر است، بسنده می‌کنیم.

تولد دوباره مولوی در دیدار شمس تبریزی

چراغی افروخته، چراغی ناافروخته را بوسه داد و رفت (مولوی ۲۲۶:ب۱۳۶۰). یکی از بهترین نمونه‌های تولد دوباره (زایش مجدد) از زهدان خاموشی وسکوت در عرفان اسلامی ـ ایرنی، تولد دوباره مولوی در حوالی چهل سالگی پس از ملاقات معروف و سر نوشت سازش با شمس تبریزی است که بی‌شک بدون این ملاقات، مولوی نمی‌توانست به افاق بی‌کران شخصیت خود نائل گردد و هم چون پیش از ملاقاتش با شمس به صورت یک عالم متشرع، اگر چه مورد احترام فراوان و دارای بحث و درس و تلمیذ بود، باقی می‌ماند.

ملاقات‌های مولوی وشمس تبریزی، چند و چون و بستر تاریخی آنها در آثار هم عصر مولوی و بعد از

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

وی تکرار آمده است. ما بی‌انکه از دیدگاه تاریخی به این مسئله بپردازیم، مستقیما وارد اصل مطلب و به ویژه آموزش‌های بنیادی شمس تبریزی به مولوی می‌شویم و این ملاقات‌ها را تنها از چشم‌انداز سکوت عرفانی وتولد دوباره می‌نگریم. بنابراین، طبیعی است که در این نوشته به دیگر ابعاد شخصیت شمس و مولوی و افکار و رویدادهای زندگی آنها و ... نپردازیم. به هرحال و در یک کلام، چنان که خواهیم دید، آنچه شمس تبریزی بیش از همه به مولوی آموخت و به وسیله آناز بطن مولوی عالم عابد متشرع، یک مولوی عارف و عاشق به دنیا آورد، خاموشی و سکوت بود تا مولوی پس از رسیدن و چشیدن آن، فریاد «او» را که در اندرون خسته دل او در فغان و در غوغا بود،[1] بشنود. برای انجام این کار شمس به روشنی تاکید می‌کند که این امر نوعی ادراک عاطفی و چششی است و نه تعقلی و استدلالی. وی پر بودن ذهن و اندیشیدن به مسائل گوناگون را مانع بزرگی برای سکوت عرفانی و خاموشی مطلق می‌داند و می‌گوید: این ذوفنون عالم که در فقه و اصول و فروع متبحراست. این‌ها هیچ تعلق ندارد به راه خدا و انبیاء، بل پوشاننده است او را اول از این‌ها همه بیزار می‌باید شد (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۷۸).

ایـن نکته ظریفی بـود که شمس بایستی به مولوی یاد می‌داد. بدون اغراق، چنان که گفتیم، اصیل‌ترین و مهم‌ترین نکته‌ای که شمس تبریزی به مولوی آموخت، آشنا کردن او با خاموشی مطلق بود. این طبیب حاذق روان به خوبی دریافته بود که انباشتگی اطلاعات نه تنها باعث تعالی شخصیت نمی‌شود، بلکه نوعی وابستگی حقارت‌آمیز نیز در انسان به وجود می‌آورد: بدان که تعلم نیز حجاب بزرگ است. مردم در آن فرو می‌رود، گویی در چاهی یا خندقی فرو رفت. و آن گاه آخر پشیمان که داند که او را به کاسه لیسی مشغول کردند تا از لوت باقی ابد بماند. آخر، حرف و صوت کاسه است (همان، ۲۰۲).

و این نکته‌ای است که یونگ هوشمندانه به آن توجه داشته است. به اعتقاد وی انسان با انباشتن خود از خارج کسی نمی‌شود، زیرا وابستگی شخصیت به بیرون بیشتر باعث فقردرون می‌شود.

> گسترش حقیقی شخصیت، به معنای وقوف بر رشدی است که از سر چشمه‌های درونی مایه می‌گیرد، بدون عمق روانی هرگز نمی‌توان به قدر کافی با عظمت هدف خود متناسب بود (یونگ۱۳۶۸:۷۲).

تعلیم این نکته دقیق کار آسانی نبود، زیرا مولوی کوزه خالی نبود، پر بود و در ابتدای کار باید از خود تهی می‌شد. تخلیه ذهنی ـ روانی هر انسانی از آموخته‌ها واعتقادات قلبی ـ که گاه به صورت عادت‌های مزمن در می‌آید ـ کاری دشوار و تقریبا غیر ممکن است. مولوی نیز از این امر مستثنی نبود، به ویژه که مرید و محراب و منبر داشت، مجلس درس داشت، پدرش مردی عالم و نامور بود و مولوی به فرزندی او می‌بالید. اما شمس هم به خوبی می‌دانست که همین تعلقات مانع آن می‌شود که مولوی صدای خویشتن درونی خود را، چنان که باید و شاید، نشنود و بنابراین، تخلیه چنین کسی از آموخته‌ها و اعتقادات عادتی‌اش، به یک بارگی امکان‌پذیر نیست. زیرا همان طور که یونگ توضیح داده است، مقاومت شدیدی در مقابل تغییر شخصیت وجود دارد. بدین معنا که عاجزان و حقیران، الهام شخصیت برتر را همواره تاسطح حقارت خود فرود می‌آورند.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

اما کسی که در درون خویش بزرگ است، خواهد دانست که رفیق روحش، آنکه از دیر باز چشم انتظارش بود، آن رفیق جاویدان، اکنون به راستی از راه رسیده تا اسارت رابه اسیر برد ... آن گاه حیات او را به سوی آن حیات عالی‌تر جاری کند و این است لحظه مهلک‌ترین خطرات (یونگ، ۱۳۶۸: ۷۳).

چنین می‌نماید که روان انسان تا رسیدن به این لحظه خطرناک و مهلک از مراحل مقدماتی دیگری عبور می‌کند. که یونگ از آن به «تنزل سطح فکری» یا «فقدان کنش» یاد می‌کند. در این حالت خود آگاهی انسجام خود را از دست می‌دهد و تعادل فکری از بین می‌رود. این امر به صورت بی‌حالی، بی‌حوصلگی و افسردگی در درون احساس می‌شود، به گونه‌ای که انسان دیگر میل و جرات روبرو شدن با کارهای روزانه را نیز ندارد (همان، ۷۱).

توصیف احوال مولانا در این دوران که در حالت حیرت و بی‌تصمیمی به سر می‌برد، از زبان شمس شنیدنی است: او را مستی خوش است. خواه این کس در آب سیاه افتد، خواه در آتش و خواه در دوزخ، او دست در زیر زنخ زده است، نظاره می‌کند (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۷۲).

به ویژه پس از نخستین غیبت شمس، اختلال روانی مولوی شدیدتر می‌شود. غزلی که به اعتقاد بعضی محققان اولین بار مولوی برای شمس می‌فرستد، به خوبی بیان کننده احوالات درونی و روانی مولوی در این دوران است:

به خدیی که در ازل بوده است — حی و دانا و قادر و قیوم
که از آن دم که تو سفر کردی — از حلاوت جدا شدیم چو موم
در فراق جمال تو ما را — جسم ویران و جان در وچون بوم
بی حضورت سماع نیست حلال — همچو شیطان، طرب شده مرجوم

(مولوی، ۱۳۶۰ الف: ۶۶۳)

اگرچه شمس با دقت و ظرافت مواظب احوال مولوی بود و مولوی هم شیفته شمس شده بود، اما تا رسیدن به خواسته حقیقی شمس یعنی تخلیه کامل و تهی شدن از خود راه درازی در پیش بود. شاید به همین سبب شمس لازم می‌دانست که به دفعات آموزه اصلی و مهم خود را تکرار کند:

هر که فاضل‌تر دورتر از مقصود، هر چند فکرش غامض‌تر، دورترست. این کار دل است، کار پیشانی نیست (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۷۵).
این کوشش بحث همان است که تو می‌خواهی که به علم معلوم کنی، این راه را رفتن می‌باید و کوشید (همان، ۱۲۸).

درک نکته‌ای که شمس بر آن پافشاری می‌کند، از طریق احساس باطنی میسر است نه از طریق عقل و علم. تاکید او بر این که «این علم به مدرسه حاصل نشود و به تحصیل شش هزار سال» (شمس

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۱۳۲۰-۶۶۲۸

تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۱۴) دال بر همین موضوع است و این نکته‌ای است که یونگ درباره اندیشه ورزانی که می‌خواهند همه چیز را به طریق علمی بفهمند، توضیح می‌دهد که اندیشه علمی را عادت بر آن است که چنین مسائلی را بدون حسن تفاهم بررسی می‌کند، اما اگر به احساس راه دهد، درخواهیم یافت که «این یاری است که به روایت آثار باستانی، رب النوع آفتاب او را در ارابه خویش همراه می‌برد» (یونگ ۱۳۶۸:۸۴).

شمس برای تفهیم خاموشی و تخلیه ذهن از تکرار آموزش‌های خود خسته نمی‌شود و هم چنان بر این امر پافشاری می‌کند: گفتیم که خاموش باشید تا راهی بیابند، «گفت» غبارانگیز است ... تا آن علم‌ها سرد نشود، این علم گرم نشود (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۹۰؛ نیز ر.ک. همان، ۱۳۰). تاکید شمس بر خاموشی تا آنجا پیش می‌رود که سخن گفتن را نشان غربیگی می‌داند (همان، ۷۷۰) و حتی هنگام سخن گفتن خود این انتقاد و ایراد را وارد می‌داند که: «آنگاه که سخن می‌گویم، من بی‌مزه‌ترین حالت‌ها را دارم» (همان، ۱۸۷).

افزون بر این، شمس بر مشکلات تخلیه ذهن و رسیدن به سکوت مطلق کاملا واقف است، چنان که: هر که تمام عالم شد، از خدا تمام محروم شد و از خود تمام پر شد ... و او را که پراست، صد هزار پیغامبر نتوانند تهی کردن (همان، ۲۰۶).

یونگ تصریح می‌کند که یک محاوره واقعی تنها هنگامی امکان می‌یابد که «من» وجود یک هم صحبت را قبول کند و این امر از همه انتظار نمی‌رود، زیرا در نهایت هر کسی برای تمرین روحی مناسب نیست. وی باور دارد که:

> شاید آن فیض خاموش، که دیگر مورد باور شکاک امروزی نیست، از پی محاوره تمرین روحی در رسد. اما چه خواهد شد اگر این خود مسیح منتظر باشد که بی‌واسطه به زبان دل گناهکاران پاسخ می‌گوید؟ (یونگ، ۱۳۶۸: ۸۵)

سرانجام ملاحظه می‌کنیم که آموزش‌های شمس بی‌پاسخ و بی‌نتیجه نمی‌ماند، زیرا بازتاب سخنان شمس را به خوبی می‌توانیم در آثار مولوی و بعضی اشارات شمس دنبال کنیم. شمس خود در این باره می‌گوید: چنان که مولانا می‌فرماید که تا با تو آشنا شدم،این کتاب‌ها در نظرم بی‌ذوق شده است (شمس تبریزی ۱۳۷۷: ۱۸۶).

و درباره انعکاس آموزش شمس در آثار مولوی همین بس که *مثنوی* به ویژه *دیوان شمس* زاده و نتیجه دیدار او با شمس و تحت تاثیر آموزش‌های او و فراگیری سکوت عرفانی و خاموشی است. شاید به دلیل همین تاکید شمس بر خاموشی و سکوت است که مولوی تلخص «خاموش» را، به اعتقاد بعضی از محققان، برای غزلیات خود برمی‌گزیند (ر.ک. به: مولوی، ۱۳۷۰: مقدمه نه) و بدین ترتیب اکنون مولوی خود منتقد سر سخت انباشتگی اطلاعات و علم است و از علمای زمان خود ایراد می‌گیرد که: اکنون هم چنین علمای اهل زمان در علوم موی می‌شکافند و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلق ندارد به غایت دانسته‌اند و ایشان را بر آن احاطت کلی گشته و آنچ مهم است و به او نزدیک‌تر از همه آن است، خودی

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

اوست و خودی خود را نمی‌داند (مولوی، ۱۳۶۰: ۱۷)

و درباره سکوت می‌گوید: حق تعالی با موسی (ع) سخن گفت. آخر با حرف و صوت سخن نگفت و به کام و زبان نگفت زیرا حرف را کام و لبی می‌یابد تا حرف ظاهر شود، تعالی و تقدس، او منزه است از لب و دهان و کام. پس انبیا را در عالم بی‌حرف و صوت گفت وشنود است با حق (همان، ۱۵۶).

بالاخره مولوی، چنان که یونگ به درستی توضیح داده است، «درست مانند دایره‌ای بزرگ‌تر که دایره کوچک‌تر را احاطه کند» (یونگ، ۱۳۶۸: ۹۶)، خود را به شمس تسلیم می‌کند؛

شمس‌الحق تبریز چو در دام کشیدت　　منگر به چپ و راست که امکان حذر نیست
(مولوی، ۱۳۶۰الف: ۱/ ۱۳۵)

پس از تسلیم بی‌قید و شرط است که مولوی خاموشی را تجربه می‌کند، یعنی در مرکز طوفان می‌نشیند در مرکز سکوت است که آتشفشان دل مولوی را باز می‌کند. بنابراین اغراق‌آمیز نیست اگر بگوییم آنچه از مولوی برای نسل‌های بعدی به یادگار مانده است، به تمامی حاصل همین آتشفشان روحی بود که تا در مرکز سکوت مطلق قرار نمی‌گرفت، محقق نمی‌شد.

آثار باقی مانده از مولوی در باره خاموشی و سکوت عرفانی در غزلیات، مثنوی معنوی و دیگر آثارش آن قدر زیاد است که حتی اشاره کوتاهی به انها خارج از حوصله این مقاله است. اما در اینجا به مناسبت موضوع به ذکر ابیاتی چند از غزلیات بسنده می‌کنیم:

خاموش که خاموشی بهتر زعسل نوشی　　در سوز عبارت را، بگذار اشارت را
(مولوی، ۱۳۶۰الف: ۱/ ۳۵)

درخاموشی‌است تابش خورشید بی‌حجاب　　خاموش کین حجاب زگفتار می‌رسد
(مولوی، ۱۳۶۰الف: ۱/ ۳۴۹)

خامــوش کــه آن جهــان خامــوش　　در بانــگ در آرد ایــن جهــان را
(مولوی، ۱۳۶۰الف: ۱/ ۵۵)

بس کن که این گفت زبان هست حجاب دل و جان　　کاش نبودی ز زبان واقف و دانا دل من
(مولوی، ۱۳۶۰الف: ۱/۱۸۳)

چون برسی به کوی ما خامشی است خوی ما　　زآنکه زگفت و گوی ما گرد وغبار می‌رسد
(مولوی، ۱۳۶۰الف: ۱/ ۲۲۳)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

شـمس تبریـزی گشـاید راه شـرق　　چـون شـوی بسـته دهـان و راز دان
(مولوی، ۱۳۶۰الف: ۱/۲۷۰)

(برای بعضی از نمونه‌های دیگر نیز ر.ک.به: مولوی، ۱۳۶۰الف: ۱/ ۳۱۰، ۲۸۸، ۹۵ و ...) در مثنوی نیز بارها به این مفهوم پرداخته شده است. به عنوان چند مثال می‌خوانیم:

صبر و خاموشـی جذوب رحمت است　　وین نشـان جسـتن نشـان علت است
(مولوی، ۱۳۷۰ ـ ۱۳۶۹: ۳ / ۱۲۸)

«انتصتـوا» بپذیـر تـا بـر جـان تـو　　آمـد از جانـان جـزای «انتصتـوا»
چنـد گاهـی بی‌لـب و بی‌گـوش شـو　　وآنگهـان چـون لب حریف نوش شـو
(مولوی، ۱۳۶۰الف: ۵/ ۱۰۶)

چنـد گفتـی نظـم ونثـر وراز فـاش　　خواجه!یـک روز امتحان را گنگ باش
مـرد کم گوینده را فکری اسـت زفت　　قشـر گفتن چون فزون شد، مغز رفت
(مولوی، ۱۳۶۰الف: ۵/ ۶۱)

و از این قبیل است، بیت معروف زر، هر چند که در مثنوی تصحیح نیکلسون و استعلامی نیامده است:

چنـد روزی گنـگ بـاش و لال بـاش　　بعـد از آن گویـای سـر حـال بـاش
(به نقل از : کاشفی ۱۳۷۵: ۲۲۴)

تا آنکه سر انجام مولوی با فراگرفتن سکوت عرفانی از شمس تولد دوباره می‌یابد و هم چنان آن عارف بزرگ که گفت: «از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست» (عطار، بی‌تا: ۱/ ۱۶۰). او نیز از پوست مولوی عالم متشرع بیرون می‌آید و به سبب آموزش‌های شمس تیریزی و راهنمایی‌های او به مولوی عارف عاشق جاودانه بدل می‌گردد.

نتیجه‌گیری

چنان که دیدیم، سکوت عرفانی یا به عبارت دیگر تعطیل کردن حواس ظاهری و بازنی باعث تخلیه ذهن می‌شود مقابل ناخود آگاه مقاومت می‌کند، به سکوت مطلق باعث می‌شود تا ناخود آگاه زبان به سخن بگشاید و در صورتی که ناخود آگاه بر خود آگاه پیروز شود، تولد دوباره به وقوع می‌پیوندد. بیان چنین تحولی جز با زبان رمز قابل بیان نیست. دریافتیم که یکی از کسانی که به یاری شمس تبریزی، به این سکوت عرفانی نائل می‌شود و تولد دوباره می‌یابد، مولوی است.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

نگاهی به آثار او به ویژه دیوان شمس، نشان می‌دهد که ناخود آگاه او زبان به سخن گشوده است و از درون مولوی، متشرع، مولوی عارف و عاشق زاده می‌شود که همه آثار عرفانی‌اش به بعد از این مرحله تعلق دارد.

از سوی دیگر،این شمس تبریزی بود که خاموشی و سکوت را به مولوی آموخت، چرا که این طبیب حاذق بود که انباشتگی اطلاعات در مولوی مهم‌ترین مانع است و همین دلیل به او آموخت «که تعلم نیز حجاب بزرگ است» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۰۲) به همین دلیل شمس با دقت مراقب احوال مولوی بود و مولوی نیز شیفته شمس، اما رسیدن به سکوت عرفانی کامل راهی دراز در پیش بود و از این رو شمس به دفعات آموزه‌های خود را تکرار می‌نمود.

سرانجام آموزه‌های شمس بی‌نتیجه نماند، چنان که تغییر حال مولوی و پدید آمدن آثار او، دیوان شمس و مثنوی، نتیجه دیدار او با شمس، تاثیر آموزش‌های او وفراگیری سکوت عرفانی بود. به دلیل تاکید فراوان شمس بر خاموشی بود که مولوی تخلص «خاموش» را برای خود برگزید. سر انجام با تسلیم کامل مولوی به شمس و تجربه سکوت، با نشستن این طوفان، آتشفشان دلش سر باز می‌کند و سر انجام مولوی با فرگرفتن این سکوت، تولدی دوباره می‌یابد و به مولوی عاشق و عارف جاودانه‌ای بدل می‌گردد. به نظر می‌رسد مسافرت‌های گاه و بی‌گاه و ناگهانی شمس، با هدف خاصی صورت می‌گرفته و وی می‌خواسته است با این ترفند موجب شود تا مولوی نه شمس تبریزی، بلکه شمس درونی خود را بیابد که سر انجام این مقصود وی حاصل آمده است.

پی‌نوشت

۱. بر گرفته از این بیت حافظ است:

در اندرون من خسته دل ندانم کیست که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱/ ۶۸)

۲. درباره این که مولوی در این غزل «خود» و«او» را، اگر چه یکی شده‌اند، اما به دو نام می‌خواند، رجوع شود به تحلیلی جامع از یونگ درباره حضرت موسی (ع) و ذوالقرنین یا گیل گمش و انکیدو در چهار صورت مثالی (یونگ، ۱۳۶۸: ۱۰۲– ۹۸)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰-۶۱۶۲۸

منابع

ـ استیس، والترترسن، (۱۳۶۱)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ج۲، تهران: سروش.
ـ حافظ، (۱۳۶۲، دیوان حافظ ،به تصحیح پرویز ناتل خانلری، ج۲، تهران : خوارزمی.
ـ دائو، (۱۳۷۷)، راهی برای تفکر، بر گردان و تحقیق دائو ده جینگ، ترجمه عوچاشایی، ج۲، تهران، چشمه،
ـ شمس تبریزی، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح محمدعلی موحد، ج۲ تهران: خوارزمی.
ـ شمس تبریزی، (۱۳۷۳)، مقالات شمس، ویرایش جعفر مدرس صادقی، ج۱ تهران: مرکز.
ـ عطار نیشابوری، (بی‌تا)، تذکره الاولیا به تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: مولی (افست شده از روی طبع لندن).
ـ فروم،اریک، (۱۳۶۳)، روانکاوی و دین،ترجمه آرسن نظریان ،ج۵،تهران :چویش.
ـ کازانتزاکیس، نیکوس، (۱۳۶۱)، ترجمه صالح حسینی، ج۱، تهران، نیلوفر.
ـ کاشفی سبزواری، مولانا حسین، (۱۳۷۵)، لب لباب مثنوی به تصحیح سیدنصرالله تقوی، ج۱، تهران: اساطیر.
ـ مولوی، (۱۳۶۰ الف)، دیوان شمس تبریز، به کوشش مودرویش، ج۵، تهران: جاوید.
ـ مولوی، (۱۳۶۵ ب)، فیه‌مافیه، به تصحیحی بدیع‌الزمان فروزانفر، ج۴،تهران: امیر کبیر.
ـ مولوی، (۱۳۷۰)، گزیده غزلیات شمس، به کوشش محمدرضا شفیعی‌کدکنی، ج۸، تهران کتاب‌های جیبی.
ـ مولوی، (۱۳۶۹–۱۳۷۰)، مثنوی، به تصحیح محمد استعلامی، ج۲،تهران: زوار،
ـ مولوی، (بی تا)، مثنوی معنوی به تصحیح رینولدالین نیکلسون ،تهران :مولی (افست شدهاز روی طبع لندن).
ـ یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۶۸)، چهار صورت مثالی، ترجمه چروین فرامرزی ،ج۱، مشهد: آستان قدس رضوی.
ـ یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۷۰)، روان‌شناسی و دین، ترجمه محمد حسین سروی، ج۱، تهران: سخن.
ـ یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۶۷)، نفس ناشناخته، ترجمه جاوید جهانشاهی، ج۱،اصفهان: چرستش.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

تبیین اندیشهٔ جهان‌وطنی در *مثنوی* بر پایهٔ باور به اصالت روح (مطالعه و بررسی آموزه‌ها و مؤلفه‌های وحدت‌آفرین و تفرقه‌انگیز)

سمیه اسدی[1]

چکیده

آبشخور اندیشهٔ مولانا، تفکر غنی عرفان ایرانی و اسلامی است که با اصالت‌بخشیدن به روح انسانی خط بطلانی بر تعینات و معیارهای عارضی و دنیوی می‌کشد. این مکتب فکری، برای عالم ماده و جهان ناسوت با تمام متعلقاتش در برابر عالم جان و ملکوت ارزش و اعتباری جز یک گذرگاه قائل نیست. بر همین اساس و به اعتبار اصالت روح انسانی و محوریت اندیشهٔ اتحاد ارواح، تمامی معیارها و سنجه‌های مادی و ظاهری رنگ می‌بازند و پدیده‌ها معنا و مفهومی باطنی و روحانی می‌یابند. چنان که مفهوم وطن نیز دستخوش تغییر شده و معنایی متفاوت از معنای سیاست‌زدهٔ امروزی می‌یابد. پیرو همین امر، آموزه‌های مولانا در مثنوی نیز در جهت دستیابی به صلح درونی و بیرونی و بازشناخت موطن اصلی انسان و تبیین مفهوم جهان‌وطنی معنا می‌شوند. چنانکه نگرش وحدت‌گرایانهٔ مولانا بر پایهٔ باور به اصالت روح شکل گرفته و مفهوم وطن بر اساس حقانیّت عالم جان و معنا و خاستگاه روح انسانی تبیین می‌شود. ضرورت کسب معرفت و بصیرت در برابر زدودن غبار غفلت و جهل، خردورزی و دوری از تعصب، سیرت‌گرایی و نفی ظاهربینی، ارجحیت همدلی بر همزبانی و اعتبار عالم معنا به عنوان وطن حقیقی در برابر مرزبندی‌های مادی و جغرافیایی اصلی‌ترین ارکان شکل‌گیری اندیشهٔ وحدت‌آفرین جهان‌وطنی است که مولانا در جای‌جای *مثنوی* بدان پرداخته است.

واژگان کلیدی: عالم جان، روح انسانی، وطن، مولانا، مثنوی

۱. استادیار گروه زبان و ا دبیات فارسی، دانشگاه ولایت ایرانشهر

مقدمه و بیان مسئله

جهان‌وطنی، اصطلاحی برگرفته از واژهٔ یونانی کاسموپولیتز است که همین ریشه‌شناسی واژگانی را می‌توان گواه سبقهٔ طولانی این اندیشه دانست؛ تا جایی که ردپای آن در آراء سقراط و رواقیون نیز قابل مشاهده است. چنان که مهم‌ترین شاخص جهان‌وطنی سقراط طرد متداول سیاست ملی‌گرایانه به نفع یک نوع فوق‌العاده است؛ او جهان‌وطنی را سیاست برترین خود دانسته و رسالتش را بررسی جهان‌وطنی توصیف می‌کند. رواقیون نیز پیرو همین اندیشه، به همسانی اتباع خارجی در کنار هموطنان خود متعهد شدند (نقل از دیباجی و عابدی، ۱۳۹۶: ۴۸).

اگرچه جهان‌وطنی مطرح در مکتب عرفان و اشراق با جهان‌وطنی گوته و کانت یکی نیست، نظر به گستردگی مکاتب فلسفی و فکری، اندیشهٔ جهان‌وطنی گستره‌ای وسیع دارد؛ از متفکران تاریخ تفکر غرب تا اندیشمندان حوزهٔ اسلام و عرفان همواره به این اندیشه و نگرش عنایت و توجه داشته‌اند.

مولانا، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین عارفان مسلمان و ایرانی که غنای محتوای آثارش، خاصه *مثنوی*، به وجود اندیشه‌ای عمیق گواهی می‌دهد، با اصالت قائل‌شدن برای روح، مرزهای قومی و نژادی و جغرافیایی و حتی دینی را بر هم می‌زند و فارغ از هر رنگ و زبان و ملیتی، وطن را نه گسترهٔ گیتی، که «نیستان» معنا و «صحرای جان» می‌داند. بر این اساس او به اندیشهٔ جهان‌وطنی با الگوهای عرفانی و روحانی قائل است. مصادیق این اندیشه را می‌توان در مهم‌ترین اثر مولانا، یعنی مثنوی معنوی، به وضوح مشاهده کرد. چنانکه در جای‌جای آن و به اقتضای موضوع، بر مضامین وحدت‌آفرین تصریح کرده و مؤلفه‌های اختلاف‌برانگیز را نیز برشمرده است. تعریف مولانا از مفهوم وطن، مفهوم‌شناسی اندیشهٔ جهان‌وطنی و برشمردن اصلی‌ترین مصادیق وحدت و اختلاف از منظر مولانا در مثنوی در سایهٔ غلبهٔ اصالت روح، مهم‌ترین محورهای پژوهش حاضر هستند که بررسی و تحلیل آنها به تبیین اندیشهٔ جهان‌وطنی و بازتاب آن در مثنوی و مکتب فکری مولانا خواهد انجامید.

پیشینهٔ پژوهش

غنای آموزه‌های مثنوی و مکتب فکری مولانا سبب شده تا کنون پژوهش‌های فراوانی در این حوزه انجام شود. اما آنچه از این میان ارتباط نزدیک‌تری با موضوع پژوهش حاضر داشته و در پیشبرد و انجام آن نقش داشته عبارتند از:

«انترناسیونالیسم عرفانی، مبنای نگرش انسان‌شناختی مولانا»، نوشتهٔ محمدرضا عابدی که در آن به بازتعریف انسان در تفکر عرفانی مولانا پرداخته شده و به همین اعتبار ارزش‌گذاری‌های ظاهری و عارضی چون امتیازات قومی و زبانی و اقلیمی مردود دانسته شده‌اند. عدم ذکر مصادیق و ثمرات اندیشهٔ وحدت‌نگر که با محوریت اصالت بخشیدن به روح انسانی شکل می‌گیرد مهم‌ترین وجه تمایز این پژوهش با پژوهش حاضر است.

«آشنایی‌زدایی مفهوم هویت در مثنوی بر مبنای تأویل قرآنی»، پژوهش دیگری است که نگارندگان (بهجت‌السادات حجازی و هادی پورشیخعلی) به بازتعریف مفهوم هویت و وطن در اندیشهٔ مولانا بر مبنای اثرپذیری تاویلی از قرآن پرداخته‌اند و با شیوهٔ تحلیل محتوای سروده‌های مولانا در مثنوی،

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

جنبه‌های متفاوت هویت را بررسی کرده‌اند.

«تحلیل دنیامداری در مثنوی مولوی» نوشتهٔ زهره وفایی‌فرد و میرجلال‌الدین کزازی، مقالهٔ دیگری است که نگارندگان در آن به میزان و چگونگی نمود دنیا و جلوه‌های آن در مثنوی پرداخته و کیفیت و چرایی گرایش مولانا به دنیا را بررسیده‌اند و چنین نتیجه گرفته‌اند که مولانا دنیا را ارج می‌نهد؛ زیرا آن را راه رسیدن به عالم بالا و کمال می‌داند و همهٔ حوزه‌های دنیاگرایی را در چهارصد بیت به‌طور مستقیم و در داستان‌هایی به‌طور غیرمستقیم شرح داده است.

بحث و بررسی

اصالت روح و وحدت‌گرایی

عرفان، انسان را موجودی دوساحتی می‌داند که اصالت وجودی خویش را مرهون ساحت روح است. بنابراین آنچه در تفکر عرفانی و البته دینی اهمیت و حقیقت دارد، ساحت روحانی وجود است. به بیان دیگر حقیقت وجودی انسان به روح او تعلق دارد و مادامی که جسم ملبّس به پوشش روح است، با وصف حی (زنده) از آن یاد می‌شود و با جداشدن روح از جسم، ساحت جسمانی و کالبد به مرداری متعفن بدل خواهد شد. اما به‌رغم غلبهٔ این اندیشه، تقریبا اغلب اهالی عرفان، به استناد و تبعیت از دین و شریعت، در باب ماهیت و کیفیت روح سکوت اختیار کرده‌اند. چنانکه مستملی بخاری، به آیهٔ «یسألونک عن الروح...» استناد کرده و آن را چنین تفسیر و تاویل می‌کند که خداوند در این آیه می‌فرماید:

> روح از امر من است یا چیزی است که او را گفتم کان فکان، این امر تکوین است و بیش از این خلق را نخواهم گفت و پیامبر نیز در جواب سائلان از کیفیت روح همین پاسخ را می‌فرماید (شرح تعرف، ج۲/ ۸۳۷ – ۸۳۸).

مولانا نیز با اشاره به قدرت ادراک متقابل جسم و روح و این که هر یک از آن دو از وجود دیگری مطلع است، بر مجرد بودن روح مطابق مشیت الهی تاکید کرده و اذعان می‌دارد که هیچ کس توانایی رویت جان را ندارد:

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست

(مولانا، ۱۳۸۱: ۵)

مولانا از همان ابیات آغازین مثنوی، تصریح می‌کند که انسان پیش از آمدن به این دنیا، در دنیایی دیگر با اصل و منشأ وجود متحد بوده است. بنابراین جدایی و دورافتادنش از این اصل، موجب ناله و شکایت او شده است.

> درواقع اثبات می‌کند که روح انسان جایگاهی ماورایی دارد و ماقبل هبوط به این دنیا از حیات برخوردار بوده است. وی با عناوینی همچون عالم الست، نیستان، اصل و وطن اصلی و ... به اثبات این مسئله می‌پردازد (عناقه و کلاهدوز، ۱۳۸۹: --)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲

شایان توجه است، روحی را که مولانا و البته عرفا و حکمای دیگر دارای چنین جایگاهی می‌دانند، روح حیوانی که فصل مشترک انسان با سایر موجودات است، نیست. اگرچه که روح حیوانی واسطهٔ تصرف نفس ناطقه است و تا زمانی که این روح در سلامت است، نفس ناطقه قادر به تصرف در بدن است و هنگامی که روح حیوانی منقطع شود، تصرف نفس ناطقه نیز قطع می‌گردد. اما باید در نظر داشت که این روح حیوانی آن روحی نیست که در قرآن کریم ذکر شده است، بلکه روحی است که در وجود همهٔ جانوران نیز هست و آن که در قران کریم آمده «نفس ناطقه» است که نوری از انوار حق است. مولانا نیز به تبع همین اصل، روح حیوانی را مرتبه‌ای از حیات مادی انسان می‌داند که امکان زیست در جهان مادی و ناسوتی را فراهم کرده، اما هیچ قرابت و سنخیتی با روح انسانی ندارد. بنابراین مولانا همواره به مباینت روح حیوانی و روح انسانی تاکید می‌کند و اظهار می‌دارد که آنچه را که ما به عنوان صفات روح حیوانی می‌شناسیم در مورد روح انسانی و متعالی صدق نمی‌کند:

ایـن نه آن جان اسـت کافزایـد ز نان　　یـا گهـی باشـد چنیـن گاهـی چنـان
(مولانا، ۱۳۸۱: ۸۳)

بنابراین، در اندیشهٔ مولانا روح انسانی به عنوان صاحب اصالت و عنصر وحدت‌آفرین مورد توجه قرار می‌گیرد. زیرا روح انسانی از ظواهر مادی و جسمانی فارغ و بی‌نیاز است و جدای از این تعلقات و اضافات دارای ارزش و اعتبار حقیقی و مستقل است. بر همین اساس از دیگر مواضع مولانا در باب روح انسانی، توجه او به اتحاد و یگانگی ارواح انسانی است که متصل به منبع نور و منشا هستی و عالم ملکوت هستند. مولانا بر این باور است که:

> این اتحاد به دلیل ایمان و تعلّقات مذهبی، محکم و استوار می‌شود. او با تکیه بر احادیث، ارواح انسانی را نفس واحد می‌خواند و در ضمن به تفرقه و جدایی ارواح حیوانی از یکدیگر اشاره می‌کند (سلطانی‌رنانی، ۱۳۸۷: ۱۲۱).

تفرقـــه در روح حیوانـــی بـــود　　نفـــس واحـــد، روح انســـانی بـــود
(مولانا، ۱۳۸۱: ۱۷۰)

بـر این اساس، اصلی‌ترین عنصر وحدت‌آفرین میان انواع بشر، روح انسانی تعبیه شده در نهاد هر انسان است. بدین واسطه تمامی انسان‌ها به اصلی مشترک و یگانه متصل هستند که آنها را فارغ از هر تفاوت و تمایز شخصی و ظاهری یکی می‌دارد. مادام که انسان‌ها نسبت به وجود روح انسانی آگاه باشند و ارزش خود را در گرو گوهر ملکوتی وجود خویش بدانند و برای تعالی و پرورش آن بکوشند، دور از هرگونه تمایز و مصون از اختلاف و تفرقه خواهند بود. اختلاف و تمایز از جایی آغاز می‌شود که ارواح از اصل خویش جدا می‌شوند. به استناد ابیات آغازین مثنوی (نی‌نامه) مولانا بر این باور است که به‌رغم یگانگی ارواح در اصل و منشا، ارواح آدمیان پس از جدایی از اصل، موضع یکسانی نسبت به گذشته ندارند. به بیان

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

دیگر، ارواح همهٔ آدمیان به یک میزان گذشته را به خاطر نمی‌آورند. چنان که طی تمثیلی در «فیه‌مافیه» (۱۳۸۷: ۷۸-۷۹) جدایی ارواح انسانی از اصل خویش را چونان غلامانی می‌داند که از بلاد کفر به ولایت مسلمانان آورده شده‌اند؛ آن گروه که در سنین خردسالی آورده می‌شوند، خاطرهٔ کمرنگ‌تری نسبت به گروه بزرگسالان دارند. زیرا گروه اخیر، گذشته ای را پشت سر گذاشته‌اند و گاه و بی‌گاه آن را به خاطر می‌آورند. همچنین ارواح آدمیان آنگاه که در محضر حضرت حق بودند، بی‌واسطه کلام حق را می‌شنیدند و این کلام در حکم غذا و قوت ایشان بود، اما پس از انتقال ایشان از عالم ملکوت به زمین، آن گروه از ارواح که به هنگام طفولیت آورده شده‌اند، از کلام حق بیگانه و محجوبند و در کفر و ضلالت کامل فرورفته‌اند و برخی دیگر اندکی از آن عام را به خاطر می‌آورند و ایشان مومنانند، اما گروه آخر هنگامی که کلام حق را می‌شنوند گذشته را به طور کامل به یاد می‌آورند و حجاب‌ها به کلی از پیش چشم ایشان برداشته می‌شود و در آن وصل می‌پیوندند و آن انبیا و اولیایند. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که:

> جهان‌بینی عرفانی و به‌ویژه بینش عشق‌گرایانهٔ مولوی، بیش از آنکه متوجه مسئلهٔ جسمانیت و دگرگونی‌های آن باشد، تکامل روحانی را در نظر دارد. در این بینش، کثرت ارواح مستغرق در وحدت است و یگانگی آنها واقعیت تجربی یا ذهنی نیست، بلکه یک حقیقت ذاتی و ثبوتی است که نفخت فیه من روحی (راشد محصل، ۱۳۸۶: ۸۸).

و بر همین اساس است که به بیان حسن‌زاده آملی (۱۳۷۷: ۷۷) عرفا انسان را هویتی ممتد از عرش تا فرش می‌دانند.

جهان‌وطنی عرفانی؛ ثمرهٔ باور به اصالت و اتحاد روح انسانی

گسترهٔ دید مکاتب عرفانی نسبت به وجود انسان، گستره‌ای عظیم و چندوجهی است. به این معنا که عرفا از زوایای گوناگون به انسان نگریسته‌اند و ابعاد وجودی او را از روزنه‌های مختلف مورد بررسی قرار داده‌اند. بنابراین شاید کمتر بعدی از ابعاد وجودی انسان را به توان یافت که دید وسیع و ذهن جستجوگر و حقیقت‌یاب عرفا بدان نپرداخته باشد. با این وجود، آنچه را تمامی عرفا به عنوان اصل وجودی انسان پذیرفته‌اند، بعد روحانی و ملکوتی اوست. به بیان دیگر شناختی که اغلب عارفان از انسان به دست می‌دهند، جانب اصالت را به روح و جان آدمی می‌دهد. در نظام فکری عرفا، جسم و جنبه مادی انسان، تابعی از روح محسوب می‌شود که باید در خدمت تکامل و تعالی روح او قرار گیرد. این در حالی است که وجود انسان به مثابه روح عالم آفرینش شناخته شده است.

چنان که مولانا نیز در فیه‌مافیه تصریح می‌کند که «چون تأمل کنی، اصل تو باشی و اینها همه فرع تو. چون فرع تو را چندین تفاصیل و عجایب‌ها و احوال‌ها و عالم‌های بلعجب بی‌نهایت باشد، بنگر که تو را که اصلی چه احوال باشد». (مولانا، ۱۳۸۷: ۳۰) بر همین اساس و بنا به اصل اتحاد ارواح که پیشتر ذکر آن رفت، نگرش عرفان به اجتماعات انسانی، نگرشی فارغ از تمایزات نژادی و ملی و قومی است. این نگرش فراقلیمی و فراقومی تنها مختص عرفان اسلامی یا مکاتب عرفانی مبتنی بر شریعت الهی نیست، بلکه هر مشربی که منشأ عرفانی داشته باشد، ناگزیر از تادیده‌گرفتن مرزبندی‌های جغرافیایی

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲

و نژادی است. چنان که در عرفان هندویی آتمن (نور درونی انسان یا حقیقت انسان) صرفا در رابطه با برهمن مطرح است (ن.ک: رضایی، ۱۳۸۰: ۲۴۷) و در عرفان بودایی نیز انسان در تلاش است تا با کشف حقیقت درونی خود و رسیدن به «نیروانا» از رنج دنیا رهایی یابد (همان، ۱۶۸).

> حتی در تعالیم باطن‌گرای نوین مغرب‌زمین، از قبیل عرفان پست‌مدرن که بر مبنای سکولاریسم و اومانیسم پی‌ریزی شده‌اند و ملتزم به خداگرایی نیستند، محور مباحث عرفانی، انسان است و از تعلق قومی و نژادی او سخن به میان نمی‌آید، بلکه آنچه در مدیتیشن حائز اهمیت است، تاثیرگذاری بر جریان افکار و تصورات و ایجاد وقفه در آن و رسیدن به نوعی آرامش است (ن.ک: مظاهری سیف، ۱۳۸۴: ۳۸– ۳۹).

بنابراین درمی‌یابیم که نگاه مکاتب عرفانی و اندیشه‌های معرفتی به وجود و هستی انسان، نگاهی ماهیتی و فارغ از هرگونه تمایزات و مرزبندی‌های عرضی چون تفاوت‌های جغرافیایی، نژادی، ملی و ... است. البته نباید از نظر دور داشت که هر یک از این مکاتب زاویهٔ دید خاصی نسبت به انسان‌شناسی و معرفت باطن انسان دارند. به عنوان مثال، گروهی همچون هندوها و بوداییان و همچنین پیروان مکاتب عرفانی پست‌مدرن، حقیقت را در خود انسان جستجو می‌کنند و عده‌ای دیگر همچون پیروان مکاتب عرفانی شریعت‌مدار، حقیقت انسان را در ارتباط با وجود خداوند که حقیقت مطلق است می‌یابند.

> در تبیین تفاوت نگاه فراملیتی در عرفان منبعث از دین و عرفان فارغ از دین، باید گفت در مکاتب عرفانی مبتنی بر ادیان وحیانی، افق دید فراملیتی به حوزهٔ عالم ماورای طبیعت نیز کشیده می‌شود و به اصل مشترک الهی انسان‌ها منتهی می‌شود؛ اما در عرفان‌های بریده از وحی، نگاه فراملیتی در محدودهٔ عالم متوقف شده و عقیم می‌ماند، یا اینکه در غبار توهمی از حقیقت انسان ناپدید می‌گردد؛ هرچند در هر دو دیدگاه، تعیناتی که باعث جداشدن گروهی از انسان‌ها از گروهی دیگر می‌شود، هیچ‌گونه شأن و جایگاهی ندارد (مرادی و کیخا، ۱۳۹۶: ۱۹۵).

نگاه مولانا که عارفی مسلمان و پایبند به شریعت اسلام است، در رابطه با موضوع فوق مبتنی بر آموزه‌های شریعت و قرآن است. او در مثنوی، که می‌توان آن را تفسیری منظوم و عارفانه از قرآن دانست، با انسان بما هو انسان سخن می‌گوید و تمام آموزه‌ها و خطاب‌هایش نیز در راستای بازگشت انسان به اصل روحانی و ملکوتی خویش است. چنانکه در قرآن نیز هیچ‌گاه انسان بر مبنای زادگاه، زبان، جغرافیا و نژادش مورد خطاب قرار نمی‌گیرد. بلکه گاه به اعتبار حقیقت انسانی‌اش به عنوان آدمی با خطاب «یا ایهاالناس» و گاه به اعتبار ارتباطش با مبدأ هستی به عنوان مؤمن با خطاب «یا ایهاالذین آمنوا» خوانده می‌شود. مولانا نیز همواره همین انسان را مورد نظر داشته و خطاب قرار می‌دهد. بدون آنکه قیدی عارضی هم چون قیود ملیت، رنگ و نژاد و زبان برای او قایل شود. چرا که:

> از مهم‌ترین جنبه‌های ادبیات عرفانی فارسی، فراآگاهی و اگر به ذهن و زبان مولانا نزدیک شویم، خداآگاهی است. رسیدن به خداآگاهی که در حقیقت نوعی شهود عرفانی است،

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

قسمی درون‌آگاهی و تبدیل‌شدن منِ سالک به فرامن یا من جدید گسترده به شمار می‌آید (قبادی، ۱۳۸۴: ۱۴۳).

بنابراین انسان هم خاستگاه و هم مقصد خود را عالمی دیگر و فراتر از این عالم محدود و ناسوتی می‌داند و بر همین اساس به تعیّنات و معیارهای عارضی و مادی عالم طبیعت تن در نمی‌دهد و خود را محدود به جغرافیا و موطنی خاص نمی‌داند. چنین نگرشی، ناظر به تلقی عرفانی از مقولهٔ وطن است. در این دیدگاه به اعتبار اصالت روح و حقیقت ملکوتی وجود انسان، وطن او نیز باید حقیقی و ملکوتی باشد. به همین دلیل است که اساس و شالودهٔ اندیشهٔ عرفا، مبتنی بر درک اصالت و قداست جهان ماورا و بی‌اعتباری و فناپذیری عالم مادی است، بنابراین اگر حدیث مشهور «حب‌الوطن من الایمان» (نمازی، ۱۴۱۹: ۱۰/ ۳۷۵) در بستر اندیشهٔ حماسی تفسیر به علاقه به زادگاه و خاستگاه هر فرد می‌شود، در دنیای عارفانهٔ مولانا تفسیری کاملا متفاوت به دست خواهد داد؛ چرا که او نگاهی فراملیتی به مقولهٔ وطن دارد:

از دم حب‌الوطـن بگـذر مایسـت　　که‌وطن آن‌سوست‌جان‌زین‌سوی‌نیست
گـر وطن خواهی گذر آن سـوی شـط　　ایـن حدیث راسـت را کم خـوان غلط
(مولانا، ۱۳۸۱: ۵۷۳)

و همواره تاکید می‌کند که مبادا تفسیر و برداشت نادرستی از این حدیث داشته باشیم؛ به زعم او و البته مکتب عرفانی مبتنی بر شریعتِ او، ابتدا می‌بایست مصداق درست و حقیقی وطن را شناخت و سپس به تفسیر درست از حدیث مذکور دست یافت:

همچنیـن حب‌الوطـن باشـد درسـت　　تـو وطن بشـناس ای خواجه نخسـت
(مولانا، ۱۳۸۱: ۵۷۴)

وطن در نگاه مولانا، همان نیستانی است که از آن بریده شده و سودای بازگشت بدان را دارد. اصل واحدی که تمامی انسان‌ها را فارغ از اختلافات ظاهری و عارضی متحد می‌کند و اگر دل‌آگاهی و معرفت در آنها ایجاد شود، همگی را به همان اصل بازخواهد گرداند.

بنابراین، برای عارفان، وطن و ملت مفهوم خاصی نداشته و درویش هر کجا که شب آید، سرای اوست و به طور کلی در نظر عرفان، وطن یعنی ابدیت و جایی که روح پس از خلاصی از تن به آنجا خواهد رفت (مقدم، ۱۳۵۴: ۸۲)

عرفا بر این باورند که روح انسان:

لطیفه‌ای است غیبی و سرّی است الهی که کثرت را در آن راه نیست؛ اما روح حیوانی تنزل و تعیّن روح انسانی و واسطه میان مجرد و ماده است و حالتی برزخی دارد. بنابراین به تعدد

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

> و کثرت موصوف می‌گردد و از این رو از نظر جلال‌الدین محمد تفرقه از خواص روح حیوانی و وحدت از خصایص نفس انسانی است (دامادی، ۱۳۷۹: ۲۰۵).

در نتیجه، برای عارفی که به اصالت روح انسانی قائل است، عالم مادی، دنیای کثرت و اختلاف و چندگانگی است که تناسبی با هویت واحد انسانی ندارد. آنچه انسان را به این عالم مادی متصل می‌سازد و او را با تعینات و کثرات این عالم پیوند می‌زند بعد مادی و روح حیوانی است.

> چون روح حیوانی، مبدأ صفات ناپسند از قبیل حرص و حبّ جاه و غضب و حسد و نظایر آن می‌باشد و این همه موجب جدایی افراد انسان از یکدیگر می‌شود، پس روح حیوانی مبدأ تفرقه و جدایی است؛ بر خلاف جان پاک انسانی که به عشق و صفا و یگانگی و ترک خودپرستی می‌خواند و بدین اعتبار منشأ اتحاد و پیوستگی است (همان).

مولانا نیز با نگرشی مبتنی بر اصالت روح انسانی و باور به اتحاد ارواح در اصل، تمامی اختلافات و تفرقه‌ها را در این عالم نتیجهٔ عملکرد روح حیوانی و غفلت انسان‌ها از اصل واحد و منشأ ملکوتی خویش می‌داند. او همچنین به مصادیق نگرش وحدت‌گرایانه اشاره می‌کند و جای در جای مثنوی این مصادیق را در تقابل با مؤلفه‌های اختلاف‌برانگیز تبیین و تفسیر می‌نماید که عبارتند از:

آگاهی و بصیرت در برابر جهل و غفلت

نخستین مصداق نگرش جهان‌وطنی در مثنوی که خود برگرفته از باور به اصالت و اتحاد روح انسانی است، کسب معرفت و آگاهی است. از سویی آگاهی و معرفت به وجود اصل ملکوتی در درون انسان است که سبب می‌شود پس از هبوط و اسارت در جسم میل و اشتیاق به بازگشت داشته باشد. ابیات آغازین مثنوی با تمثیل عمیق «نی» به خوبی این جذبه و کشش را روایت و تصویر می‌کند. روحی که از اصل و منشأ خویش جدا شده، چونان نی بریده‌شده از نیستان، میل به بازگشت دارد و به واسطهٔ این جدایی ناله و فریاد سر می‌دهد. نفیری که تنها سینهٔ «شرحه‌شرحه از فراق» آن را درمی‌یابد و محرم شنیدن آن است. درواقع «آگاهی از این دوری و احساس تألم نسبت به آن، مخصوص انسان عارف و دل‌آگاه است» (عابدی، ۱۳۹۲: ۵۷).

> و این درون‌آگاهی عمیق از حوزهٔ دستاوردهای عقلانی (عقل حساب‌گر و آخُربین) خارج است، بلکه ثمرهٔ تفکر عرفانی و دریافت حقایق الهی و کشف و مشاهده لطایف غیبی است که عارف در سایهٔ آن خویشتن حقیقی خویش را درمی‌یابد (قبادی، ۱۳۸۴: ۱۴۴).

آگاهی به اصل حقیقی و ملکوتی است که موجب می‌شود، انسان‌ها دل به تعینات و تعلقات نبندند و به اعتبار این تعینات قائل به تفاوت و تمایز نگردند:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

یـک گهـر بودیـم همچـون آفتـاب / بی‌گـره بودیـم و صافـی همچـو آب
چـون بـه صـورت آمـد آن نور سـره / شـد عـدد چـون سـایه‌های کنگـره
کنگـره ویـران کنیـد از منجنیـق / تـا رود فـرق از میـان آن فریـق
(مولانا، ۱۳۸۱: ۳۲)

عالم مادی، عالم تکثر و چندگانگی است، بر این اساس انسان برای زیست در آن می‌بایست حلقهٔ اتصال و سنخیتی با آن داشته باشد؛ این اتصال به واسطهٔ روح حیوانی و جسم مادی شکل می‌گیرد. این در حالی است که اصل وجودی انسان و روح انسانی و ملکوتی او هیچ تناسبی با عالم کثرت و ماده ندارد. بنابراین اگر انسان به این امر آگاه باشد و بداند که اصل و منشأ حقیقی او چیست، درمی‌یابد که هستی حقیقی او چیزی ورای جسم مادی و روح حیوانی است و تمامی تفاوت‌ها و تمایزها، اموری عرضی و متصل به روح حیوانی و بعد جسمانی و ناسوتی او هستند.

> اما انسان مادام که در این دنیاست از آن حقیقتی که در باطن خود است غافل است و آن حقیقت در مرتبهٔ اول روح انسانی است که رقیقهٔ حق مطلق است و انسان در آخر سفر اول بدان دست می‌یابد و در مرتبهٔ ثانی خود حقیقت مطلق است که انسان در آخر سفر دوم بدان واصل می‌گردد (مروجی سبزواری، ۱۳۹۹: ۶۹).

روح در تنگنای ترکیب و عدد و دیگر مقتضیات عالم کثرت دچار محدودیت می‌شود و رفته‌رفته وسعت و بیکرانگی عالم ملکوت را فراموش می‌کند؛ تا جایی که خود را ناسوتی می‌پندارد و اسیر عالم مادی می‌گردد. این غفلت از اصل سبب می‌شود، انسان گرفتار تعینات گشته و قائل به برتری و حقانیت خود نسبت به سایرین شود و برای اثبات این حقانیت و حفظ خود میان دنیای کثرت‌زدهٔ مادی هر اقدامی انجام دهد. این در حالی است که کنار رفتن پردهٔ غفلت موجب می‌شود تا مرغ جان او بی‌تاب ملجأ و مبدأ شود. امری که در عرفان تحت عنوان یقظه از آن یاد می‌شود.از آنجایی که روح انسانی نفخه‌ای الهی و وجودی ملکوتی است، همواره طالب ملکوت و عالم امر است. از این روست که مولانا اذعان می‌دارد:

ای خـدا جـان را تـو بنمـا آن مقـام / کانـدر او بی‌حـرف می‌رویـد کلام
تـا کـه سـازد جـان پـاک از سـر قدم / سـوی عرصـهٔ دور پهنـای عـدم
عرصـه‌ای بـس بـا گشـاد و بـا فضـا / ویـن خیـال و هسـت یابـد زو نـوا
تنگ‌تـر آمـد خیـالات از عـدم / زان سـبب باشـد خیـال اسـباب غـم
علـت تنگی‌سـت ترکیـب و عـدد / جانـب ترکیـب حس‌هـا می‌کشـد
زان سـوی حـس عالـم توحیـد دان / گـر یکـی خواهـی بـدان جانـب بران
(مولانا، ۱۳۸۱: ۱۲۷)

بنابراین مادام که انسان به اصل ملکوتی خویش آگاه باشد، گرفتار تعینات و دوگانگی‌های عالم

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۱۶۲۸۶ - ۱۳۲

ناسوت نخواهد شد. زیرا می‌داند که «دوبینی و کثرت‌بینی مثل دیوار خانه‌ها، نور واحد خورشید حقیقت را تکه‌تکه و چندگانه می‌کند» (مصفا، ۱۳۸۴: ۲۰۹). در حالی که معرفت به اصل واحد و «تداعی اتحاد جان‌ها در عالم غیب، استوارترین عامل بازدارندهٔ چالش‌ها و محوکنندهٔ فاصله‌ها و مرزهای جدایی‌آفرین میان اقوام و ملل است» (ن.ک: حجازی، ۱۳۸۵: ۲۹). چنان که مولانا تصریح می‌کند:

تفرقه برخیزد و شرک و دوی — وحدت است اندر وجود معنوی
چون شناسد جان ما جان تو را — یاد آرند اتحاد ماجرا

(مولانا، ۱۳۸۱: ۶۳۴)

سیرت‌گرایی در برابر ظاهربینی

قرآن از دو عالم غیب و شهادت سخن می‌گوید که تعبیر دیگری از ظاهر و باطن است. هر عالمی تابع اسمی است که از آن ناشی شده است. عالم شهادت از اسم الظاهر حق و عالم غیب از اسم الباطن حق تجلّی یافته است. عالم شهادت عالم محسوس و مادی است و عالم غیب عالم غیر محسوس و مجرد است. مرز دینداری و بی‌دینی، ایمان به عالم غیب است و مؤمنان کسانی هستند که به عالم غیب ایمان دارند: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ.» (بقره/ ۳) متعلق باورهای دینی حقایق غیبی است. خدا، فرشتگان، وحی، حیات پس از مرگ و عالم آخرت همه حقایق نامحسوس، غیرمادی و غیبی هستند. سیرت‌گرایی یعنی فراتر رفتن از عالم حس و گرایش به عالم معنا و غیب. دینداری معمولی، ایمان و قبول عالم غیب است و ایمان عرفانی، شهود عالم غیب. بدین سان، ایمان و عرفان چشم آدمی را به جهانی بزرگ‌تر از آنچه که در ظاهر به نظر می‌رسد می‌گشاید. عرفان عبور از ظاهر به باطن و از صورت به معناست. بر همین اساس، مولانا نیز همواره سالک را به عبور از ظاهر فرامی‌خواند و اذعان می‌دارد که اسیر ظواهر و اختلافات و تفاوت‌های ظاهری شدن است که موجبات تفرقه را فراهم می‌آورد. در حالی که اگر نگاه باطن‌بین داشته باشیم، متوجه اصل واحد انسانی خواهیم شد و بر اساس قضاوت‌های ظاهری قائل به برتری یا کهتری شخص یا گروهی نخواهیم شد. همچنین به همین اعتبار علم ظاهری را در برابر علم باطن فاقد ارزش حقیقی می‌شمارد، هم‌چنان‌که لفظ در برابر معنی اعتبار و ارزشی ندارد:

اشتراک لفظ دائم رهزن است — اشتراک گبر و مؤمن در تن است
جسم‌ها چون کوزه‌های بسته سر — تا که در هر کوزه چه بود در نگر
...گر به مظروفش نظر داری شهی — ور به ظرفش بنگری تو گمرهی
لفظ را مانندهٔ این جسم دان — معنی‌اش را در درون مانند جان
دیدهٔ تن دائما تن‌بین بود — دیدهٔ جان جان پر فن بین بود

(مولانا، ۱۳۸۱: ۸۳۷)

و در مواضع مختلف ظاهربینی را نفی کرده و از توقف در ظاهر منع می‌کند؛ او همواره انسان و

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

سالک را به گشایش چشم باطن و دیدهٔ بصیرت‌بین در برابر چشم سر و دیدهٔ ظاهربین توصیه و تشویق می‌کند. چنان که بارها تاکید می‌کند که حس تن تنها برای مشاهدهٔ دنیای مادی به کار می‌آید و قادر به دیدن کثرات است، در حالی که حقیقت ورای این دنیای متکثر و مادی است و حواس مادی راهی به حقایق و باطن نمی‌برند:

خاک زن در دیدهٔ حس‌بین خویش — دیدهٔ حس دشمن عقل است و کیش
دیدهٔ حس را خدا اعماش گفت — بت‌پرستش خواند و ضد ماش گفت
زانکه او کف دید و دریا را ندید — زانکه حالی دید و فردا را ندید
(مولانا، ۱۳۸۱: ۲۱۹)

عقل انسان نیز در مرتبهٔ ناسوتی، عقل جزئی و معاش‌اندیش است که درک و دریافتی از حقیقت ندارد و به معرفت دست پیدا نمی‌کند. از آن جایی که ابزار شناخت و فهم عقل جزئی، حواس ظاهری و کارکرد آن محدود به استدلال و تحلیل پدیده‌های محسوس است، تنها برای درک و شناخت ظواهر و امور دنیوی و مادی به کار می‌آید و امکان شناخت امور حقیقی و باطنی را ندارد. امری که مولانا از ان تعبیر به «پای چوبین» کرده و اظهار می‌دارد که در راه شناخت حقیقت دیدهٔ ظاهربین، کور و پای استدلال و استدلالیان چوبین و لنگ است. انسان‌ها مادام که با ابزار ناکارآمد عقل سبب‌جو و جزئی امور را تدبیر و قضاوت می‌کنند، گرفتار چندگانگی و اختلاف خواهند بود، زیرا هر کس به فراخور درک و دانش محدود خویش اسبابی را بازمی‌شناسد و غافل از مسبب و حقیقت اصلی و یگانه، خویش را صاحب حق می‌شمارد. در حالی که:

این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست — که نه هر دیدار صنعش را سزاست
دیده‌ای باید سبب سوراخ‌کن — تا حجب را برکند از بیخ و بن
تا مسبب بیند اندر لامکان — هرزه داند جهد و اسباب دکان
با سبب‌ها از مسبب غافلی — سوی این روپوش‌ها ز آن مایلی
(مولانا، ۱۳۸۱: ۷۰۱)

ظاهربینی موجب انکار باطن می‌شود. چشم بصیرت داشتن همان چشم باطن داشتن است. منکران انبیا چون از حقیقت باطنی نبوت بی‌خبر بودند، در نبی جز ظواهر نمی‌دیدند؛ به همین دلیل، نبوت و معجزات و کرامات را نفی می‌کردند. در حالی که شباهت‌های ظاهری دو چیز دلیل بر یکسانی مطلق آنها نمی‌شود. چنانکه از آموزه‌های اصلی مکتب مولانا و همچنین از مصادیق بارز وحدت‌گرایی که منجر به باور به اندیشهٔ جهان‌وطنی می‌شود، نفی قیاس ظاهری است. امری که در مثنوی فراوان بدان اشاره و تاکید شده است:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر — گر چه باشد در نبشتن شیر و شیر

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

جمله عالم زین سبب گمراه شد / کم کسی زابدال حق آگاه شد
همسری با انبیا برداشتند / اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته اینک ما بشر، ایشان بشر / ما و ایشان بسته خوابیم و خور
این ندانستند ایشان از عمی / هست فرقی در میان بی‌منتها
هردو گون زنبور خوردند از محل / لیک شد زان نیش و زین دیگر عسل
هردو گون آهو گیا خوردند و آب / زین یکی سرگین شد و زان مشک ناب
هر دو نی خوردند از یک آبخور / آن یکی خالی و این پر از شکر
صد هزاران این چنین اشباه بین / فرقشان هفتاد ساله راه بین

(مولانا، ۱۳۸۱: ۱۵)

بنابراین باور به ثنویت عالم ظاهر و باطن امر حائز اهمیتی است که خود منجر به وحدت‌بینی می‌شود. و این یکی از همان پارادوکس‌های عرفانی است. کسی که فقط یک وجه واقع را می‌بیند، به کثرت می‌رسد، اما انسانی که از دو وجه واقع آگاه است به وحدت نائل می‌شود. ظاهر، عالمْ کثرت است و باطن، عالمْ وحدت. در نگرش عرفانی، همه کثرات به وحدت برمی‌گردند و در پیشگاه خورشید وحدت رنگ می‌بازند. این در حالی است که ظاهربین کثرات پراکنده می‌بیند و بر اساس دریافت‌های چشم ظاهربین و استدلال‌های عقل جزئی با تعدد حقیقت مواجه می‌گردد؛ اما باطن‌بین همه این کثرات را در زیر چتر وحدت واحد و جلوه‌های مختلفی از حقیقت واحد می‌بیند؛ از این رو، به وحدت و معرفت می‌رسد و در پرتو آن انواع دیگر وحدت را بازمی‌شناسد.

مومنان معدود لیک ایمان یکی / جسمشان معدود و لیکن جان یکی
جان گرگان و سگان از هم جداست / متحد جان‌های شیران خداست

(مولانا، ۱۳۸۱: ۵۰۷)

چنان که گذشت، اصل وجودی انسان، روح انسانی و ملکوتی اوست و تنها میزان و سنجه برای برتری انسانی بر انسان دیگر نیز همین اصل وجودی است؛ به این معنا که انسان‌ها به اعتبار جایگاه روح ملکوتی خویش ارزش‌گذاری خواهند شد. چه بسا انسان‌هایی که تنها در ظاهر شاخصه‌های انسان بودن را دارند و روح انسانی آنها در اسارت تن و غلبهٔ روح حیوانی فراموش شده است. به همین دلیل است که در دو بیت فوق، مولانا تنها جان و روح مردان حق را متحد و یگانه می‌شمارد و انسان‌هایی را که تحت سلطهٔ نفس و روح حیوانی هستند جدا از ارواح دیگر می‌داند.

بنابراین انسان‌ها فارغ از نام و رنگ و نژاد و دیگر عوارض دنیوی، مادامی که به ارزش و اعتبار روح انسانی و اصل ملکوتی خویش آگاه و قائل باشند، همگی شهروندان موطنی واحد هستند و مرزبندی‌های جغرافیایی معیار برتری یا فرودست‌بودن اقوام انسانی نخواهد بود. صرفِ داشتن رنگ پوستی خاص، اعتبار و ارزش نخواهد بود. چه بسا انسان‌هایی که تنها به دلیل داشتن شاخصه‌های ظاهری یک قوم و نژاد،

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

قائل به برتری و حقانیت خویش هستند، در حالی که در باطن و حقیقت اصل وجودی و روح انسانی‌شان تحت سلطهٔ روح حیوانی و هوای نفس نابود شده است.

از آنجایی که یکی از ثمرات ظاهربینی و صورت‌گرایی، کثرت‌بینی است، دسته‌بندی و مرزبندی نمود می‌یابد. کثرت‌بین چون به هر جزء، مستقل می‌نگرد، قائل به زشتی و زیبایی است و بر همین مبنا میان تمامی امور مرز خوب و بد، بالا و پایین، برتر و فروتر و ... می‌کشد. این در حالی است که دیدهٔ باطن‌بین و چشم بصیرت، تنها به یک حقیقت یگانه نظر دارد و سایر امور را پرتوهایی از این نور واحد می‌داند و چون حقیقت یگانه است و نیک، انسان حقیقت‌بین نیز تمام تجلی‌های حقیقت را نیک می‌بیند و به صلح و وحدت با آنها دست می‌یابد. درواقع انسانی که عالمِ به غیب و شهادت و قائل به ثنویت ظاهر و باطن است، تمامی تعارض‌ها رخت برمی‌بندد. معرفت باطنی و حقیقی تعارضات و تفرقه‌ها را از میان برمی‌دارد، در حالی که ظاهربینی و صورت‌گرایی منشأ ستیز و نزاع است:

اختـــلاف خلـــق از نـــام اوفتـــاد　　چـــون بـــه معنـــی رفـــت آرام اوفتـــاد

(مولانا، ۱۳۸۱: ۲۹۷)

خردگرایی در برابر تعصب

خردگرایی، اعتقاد به خودکفایی و استقلال عقل انسان در شناخت هستی، سعادت واقعی و راه رسیدن به آن، از عناصر اساسی دنیاگرایی است. انسان‌مداران در جنبهٔ معرفت‌شناختی معتقدند هیچ چیزی وجود ندارد که با سرپنجهٔ قدرت عقلانی بشر کشف نشود.

> آنچه در شناخت عقل معتبر است، شهود عقل است نه ادراک حسی و وهمی؛ زیرا حس خطا می‌کند؛ اما آنچه عقل به شهود دریافت و برای او بدیهی شد، به‌یقین درست است (فروغی، ۱۳۷۷: ۱۰۲).

محوریّت خرد در همهٔ مکتب‌های انسان‌مدار برای بهره‌مندی هر چه بهتر و بیشتر از زندگی این جهانی است. در مثنوی حکایت‌های فراوانی وجود دارد که در آنها مولانا کارآمدی خرد را در زندگی این جهانی بیان می‌کند. از آن جمله می‌توان به حکایت «دادن شاه گوهر را میان دیوان و مجمع به دست وزیر که این چند ارزد و مبالغه‌کردن وزیر در قیمت و فرمودن شاه که آن را بشکن و گفتن وزیر که این را چون بشکنم الی آخر»، «شیر و نخجیران و مکر خرگوش»، «رنجانیدن امیری خفته که مار در دهانش رفته بود»، «کنیزک که با خر خاتون شهوت می‌راند»، «قصه شکایت استر با شتر»، «لابه‌کردن قبطی سبزی را»، «قصه آن مرغ گرفته که وصیت کرد که بر گذشته پشیمانی مخور»، «قصهٔ آبگیر و آن سه ماهی یکی عاقل و دیگر نیم‌عاقل و آن دگر مغرور و ابله»، «دیدن زرگر عاقبت کار و سخن بر وفق عاقبت گفتن با مشعیر ترازو»، «حیله دفع مغبون‌شدن در بیع و شرا»، «در وهم افکندن کودکان اوستاد را»، «آشکارشدن دانایی و زیرکی لقمان پیش امتحان‌کنندگان»، «گریختن عیسی به کوه از دست احمق»، «جواب ابلهان خاموشی است»، «شور بایزید و گفتن ما اعظم شأنی»، «گفتگوی موسی و

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

فرعون»، «دزد قوچ و مرد ساده‌اندیش»، «مشورت با عاقل»، «امیرشدن جوان هذیلی و اعتراض پیران»، «بازار خرگیری» اشاره کرد.

بر دل‌آگاهان پوشیده نیست که منظور و مراد مولانا از خرد محمود، عقل شهودی و متصل به عقل کل است. او حتی وقتی خردگرایی در اور دنیوی را توصیه می‌کند، به عقل و خردی نظر دارد که ثمرهٔ حکمت است و از آبشخور حکمت الهی سیراب می‌شود. زیرا عقل جزئی و منفصل از حکمت، در امور دنیوی نیز مصون از خطا و تعصب و جانب‌داری نیست. عقل و خرد معاش‌اندیش و کارآمدی آن در پیشبرد امور مادی و دنیایی، در راه کشف و وصول به حقیقت ناکارآمد و ناتوان است. باور به ارزش و اعتبار روح انسانی و بعد ملکوتی انسان، و این که ملجأ و موطن اصلی او عالمی ورای عالم مادی و این جهان است، سبب می‌شود در این دنیا متوقف نشده و دل به تعلقات این دنیا نبندد. بر همین اساس، خواهد دانست که ابزار شناخت حسی و مادی او که برای زیست دنیوی و مادی کارامد هستند، راهی به عالم حقیقت و ملکوت ندارد. بنابراین می‌کوشد خرد دنیادار خود را به عقلِ عقل یا عقل کلی که ابزار کسب معرفت و شناخت حقیقت است بدل سازد. درواقع دعوت به خردگرایی در *مثنوی*، برای پرورش عقل و اتصال آن به عقل کل و بدل ساختنش به عقل شهودی یا ربانی است.

بر همین مبنا است که موضع مولانا در قبال عقل موضعی به ظاهر دوگانه است. او همواره عقل جزئی و معاش‌اندیش را تقبیح و رد کرده و عقل کل و آخِربین را می‌ستاید. چرا که به اصالت عالم ملکوت و وحدت باطن باور دارد و برای دنیای مادی و جهان ناسوتی که محل نزاع و تفرقه است اعتباری قائل نیست. خرد دنیایی توانایی شناخت امور باطنی و معنوی و قضاوت درست در باب آنها را ندارد. زیرا به دریافت‌های حسی و ظاهری استناد می‌کند. به همین دلیل در مواجهه با امور باطنی نیز یا به سراغ داشته‌های محسوس رفته و با توسل به قیاس و استدلال می‌کوشد این امور را تحلیل کرده و متعصبانه و جانب‌دارانه به قضاوت آنها بنشیند و یا با تبعیت و تقلید کورکورانه به دیگرانی که صائب می‌پندارد، اقتدا می‌کند. بنابراین نقطهٔ مقابل خردورزی، تعصب قرار دارد که مولانا آن را علت اصلی جنگ بین ملت‌ها می‌داند:

سخت‌گیری و تعصب خامی است　　تا جنینی کار خون‌آشامی است
(مولانا، ۱۳۸۱: ۳۵۳)

و تا اندازه‌ای از تعصب دور می‌شود که حتی نماز، روزه و فرایض دینی را عرضی می‌داند. او به پاداش در جهان برین برای اعمال شرعی اعتقاد ندارد و بر آن است که آنچه از انسان باقی می‌ماند، همان اصل وجودی، یعنی انسانیّت اوست:

جوهری داری ز انسان یا خری　　این عرض‌ها که فنا شد، چون بری
این عرض‌های نماز و روزه را　　چون که لایبقی زمانین انتفی
(مولانا، ۱۳۸۱: ۱۹۷)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

تعصب، همچنین از ثمرات ظاهربینی و معتبرشمردن شناخت حس ظاهر است. مولانا در داستان پیر چنگی در دفتر اول آشکارا به این موضوع اشاره می‌کند:

> حس ظاهر نشانهٔ اتصال به حق نیست. خدا را با هر جانی پیوندی و با هر دلی رازی در میان است تا فریفتگان اعمال و حرکات جسمی نپندارند که تنها از راه خاص و بر زبان آوردن عبارات و مناجات‌های موروث مشمول رحمت الهی توان بود؛ بلکه سازی که از سر سوز دل و درد اشتیاق بنوازند و زخمه‌ای که از روی صدق و عشق بر ابریشم و سیم و رباب زنند هم راهی به خداست (فروزانفر، ۱۳۸۹: ۳/ ۷۵۹).

در این داستان نوازندهٔ ساز و رباب که در شریعت نکوهش می‌شود، در سایهٔ لطف و توجه خداوند است. مولانا در پایان این داستان به‌روشنی اشاره می‌کند وجود نور ایمان در قلب انسان مهم است و اهمیتی ندارد که این نور از چه طریقی و چه آیینی به قلب انسان تابیده شده باشد. او همچنین در اثبات نظر خود برای سرکوبی افکار متعصبانه، از آیات و احادیث دینی بهره می‌گیرد. چنانکه در میان داستان پیر چنگی با اشاره به تعلق خاطر حضرت رسول (ص) به عایشه و گفتن کلّمینی یا حمیرا، می‌گوید:

مصطفی آمد که سازد همدمی — کلّمینی یا حمیرا کلّمی
ای حمیرا اندر آتش نه تو نعل — تا ز نعل تو شود این کوه لعل

(مولانا، ۱۳۸۱: ۸۳)

فروزانفر در شرح این ابیات آورده است:

> روح مجرد تا در دام تعلق جسم گرفتار است، احکام این آویزش و تعلق از وی گسیخته نمی‌شود و هرچند به کمال رسد و از لذات و خوشی‌های آن بهره‌ور گردد، بازش به خوشی و لذت جسمانی نیاز است و بدین سبب در فقر محمدی رعایت نفس و ایفا حقوق بدن شرط است و روندهٔ این راه باید حقوق روح و حظوظ جسم را هریک جداگانه ادا کند و به‌اصطلاح جامع وحدت و کثرت باشد. حضرت رسول اکرم بنابر همین قاعده، مباشر اموردنیوی را مانع وصول نمی‌شمرد و خود نیز با کمال ریاضت و استغراق، گاه‌به‌گاه احکام تعلق جسمانی را به ادا می‌رساند. ظاهراً مراد مولانا این است که خار آویزش و تعلق هرگاه به حکم شرع و برای آسایش روح باشد، موجب نقص نیست؛ بلکه نردبان کمال روحانی نیز تواند بود یا آنکه احکام پیوستگی جان و تن به یکدیگر از لوازم نشأت جسمانی است و کاملان و واصلان هم از آن مادام‌که در حبس تن‌اند، رهایی نمی‌یابند. چنان‌که حضرت سیّد کائنات هم توجه به عایشه داشت و از محادثهٔ وی لذت می‌برد (فروزانفر، ۱۳۸۹: ۳/ ۸۱۲).

از دیگر مواضعی که مولانا به مقولهٔ تعصب می‌پردازد، حکایت «پیل در خانهٔ تاریک» است. مولانا در دفتر سوم مثنوی، قصه اختلاف مردم که در شناسائی فیل که در یک اتاق تاریک بوده را بیان می‌کند؛ بدین‌گونه که هر یک از حاضران جهت شناسایی فیل با لمس جزئی از بدن آن، او را به زعم خود تعریف

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

می‌کرد. مولانا اظهار می‌دارد که علت این برداشت‌های ناقص و ناکافی (از هیکل فیل) تاریکی (جهل) است؛ چنانکه اگر روشنی (علم) شمع کوچکی در آن اتاق تاریک موجود می‌بود، این همه اختلاف نظر در میان حاضران به وجود نمی‌آمد:

در کـف هـر کـس اگـر شـمعی بدی　　اختـلاف از گفتشـان بیـرون شـدی
(مولانا، ۱۳۸۱: ۳۵۲)

از دلایل و عوامل ایجاد تعصب، جهل و نادانی و ناآگاهی است. جهل همچون پرده‌ای در برابر تابش نور حقیقت است که مانع مشاهدهٔ اصل امور خواهد شد. بنابراین انسان مادامی که گفتار جهل و نادانی است، قادر به رویت حقیقت امور نخواهد بود و تنها به شناخت شخصی و حسی خود نسبت به امور و پدیده‌ها اقتدا و اکتفا خواهد کرد و همین امر سبب می‌شود دریافت خود را حقیقت بپندارد و با دیگرانی که چونان او گرفتار دریافت حسی و نادرست هستند دچار اختلاف شود. این در حالی است که با کنار زدن پردهٔ جهل و تعصب، نور معرفت، حقیقت را به درستی نمایان خواهد کرد و اختلاف‌ها از میان برداشته خواهد شد. مولانا تنها به ذکر عامل ایجاد تعصب بسنده نمی‌کند، بلکه چنانکه پیش‌تر نیز اشاره شد، انسان را به خردگرایی و شهود فرامی‌خواند تا گرفتار جهل و تعصب نشود:

هـوش را بگـذار وآن‌گـه هـوش‌دار　　گـوش را بربنـد وانگـه گـوش‌دار
نـه نگویـم زانـک خامـی تـو هنـوز　　در بهـاری تـو ندیدسـتی تمـوز
این جهان همچون درخت است ای کرام　　مـا بـر او چـون میوه‌هـای نیـم خـام
سـخت گیـرد خام‌هـا مـر شـاخ را　　زانکـه در خامـی نشـاید کاخ را
چون بپخت و گشت شیرین لب گزان　　سسـت گیـرد شـاخ‌ها را بعـد از آن
چـون از آن اقبال شـیرین شـد دهان　　سـرد شـد بـر آدمـی ملـک جهـان
سـخت‌گیری وتعصـب خامـی اسـت　　تـا جنینـی کار خون‌آشـامی اسـت
(مولانا، ۱۳۸۱: ۳۵۳)

همدلی در برابر هم‌زبانی

در اندیشه عرفانی مولانا زمانی‌که انسان به خودآگاهی و معرفتِ خودی رسید، آنگاه در می‌یابد که فسلفه خلقت آدمی عشق است و باید عاشقانه به خدا، ماوراء و اطراف نگاه کرد. به باور او هر مذهبی، قسمتی از حقایق را در خود جای داده است و به این ترتیب قابل احترام است. همان‌گونه که هر انسان جزئی از کلّ انسانیت است و هر جمال، جلوه‌ای از زیبایی خداوند است. به باور عرفا، خداوند منبسط بوده و در تمام عالم گسترده است و هیچ‌کس نمی‌تواند خود را نماینده مطلق حقیقتِ کلِ خداوند بداند، زیرا؛ حقیقت کاملِ خدا در انحصار کسی نیست، و هرکسی آیتی از حقیقت خدا را نزد خود دارد. پس انسان‌ها برای دست‌یابی به آن حقیقت کلّی با تمام جهان باید از درِ آشتی و صلح درآیند، و ابزار شناخت باید دانایی و خرد باشد.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

مادامی که معیارهای ظاهری و عارضی دنیای مادی اساس شناخت و اعتباربخشی باشد، اختلاف و تفرقه و جنگ مستمر خواهد بود. اما باور به اصالت روح و اتحاد عنصر ملکوتی وجود انسان، سبب می‌شود تنها معیار و میزان ارزش و اعتبار، روح انسانی باشد. بنابراین هیچ قومی به دلیل رنگ پوست، زبان و حتی شریعتی خاص، خود را بر دیگری برتر نخواهد یافت و اختلاف لهجه و زبان مانع همبستگی و مصاحبت نمی‌شود. چرا که زبان عشق، زبان دل و روح انسانی است و تمامی انسان‌ها در هر کجای عالم خلقت به واسطهٔ دارابودن روح انسانی قادر به فهم آن هستند. مولانا نیز به همین اعتبار همدلی را بر هم‌زبانی ارجح می‌داند و اذعان می‌دارد که بسیاری از اختلاف‌ها به سبب اختلاف زبان صورت می‌گیرد:

چار کس را داد مردی یک درم — آن یکی گفت این به انگوری دهم
من عنب خواهم نه انگور ای دغا — آن یکی دیگر عرب بد گفت لا
من نمی‌خواهم عنب خواهم ازم — آن یکی ترکی بد و گفت این بنم
آن یکی رومی بگفت این قیل را — ترک کن خواهیم استافیل را
در تنازع آن نفر جنگی شدند — که ز سر نام‌ها غافل بدند
مشت بر هم می‌زدند از ابلهی — پر بدند از جهل و از دانش تهی

(مولانا، ۱۳۸۱: ۲۹۷)

مولانا پس از ذکر این ابیات، اظهار می‌دارد که هر چهار نفر خواست و طلب واحدی داشتند، اما اختلافشان در زبان موجب نزاع آنها شد. در حالی که اگر شخصی آگاه و «صاحب سر» حضور می‌داشت، آنها را آگاه کرده و اختلاف از میان برمی‌خاست. او همچنین با زیر سوال‌بردن مرزهای نژادی و قومی و زبانی، تصریح می‌کند که زبان و نژاد تعیین‌کنندهٔ هویت و شأن انسانی نیستند و تنها عنصر وحدت‌آفرین روح انسانی و گوهر دل است:

ای بسا هندو و ترک هم‌زبان — ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگر است — همدلی از هم‌زبانی بهتر است
غیر نطق و غیر ایما و سجل — صد هزاران ترجمان خیزد ز دل

(مولانا، ۱۳۸۱: ۵۳)

در این ابیات، مولانا پیرو باور به اصالت باطن و اصل مشترک انسانی، همدلی را بر هم‌زبانی ترجیح می‌دهد. از نگاه او جداکردن انسان‌ها با معیار تفاوت‌های عارضی همچون زبان، اعتبار بخشیدن به دریافت‌های ظاهری است، این در حالی است که چنین نگرشی از ساده‌انگاری و تعصب نشأت می‌گیرد.

> در روزگارانی که دنیا را غبار تعصب و کینه‌توزی تیره و تار کرده بود، مولانا ترک و تاجیک و ایرانی و هندی و تازی و پارسی و شرقی و غربی را یگانه شمرده و عالم هستی و همه مردمان جهان را زاییده یک گوهر دانسته است (دامادی، ۱۳۷۹: ۲۰۳).

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

بنابراین همدلی نیز از مصادیق باور به اصالت روح و اندیشهٔ وحدت‌آفرین اتحاد ارواح است. چنانکه گذشت، در نگرش عرفانی جانب اصالت به ساحت روحانی انسان داده شده است؛ روح به لحاظ وجودی، مجرد است و با حقیقت و حکمت و شهود مناسبت دارد و فارغ و مبرا از تعینات مادی و اقلیمی و نژادی است. امری که مولانا نیز بدان اذعان می‌کند:

روح بـا علم اسـت و با عقل اسـت یار　　روح را بـا تـازی و ترکـی چـه کار
(مولانا، ۱۳۸۱: ۱۶۵)

و تداعی اتحاد ارواح و جان‌ها در عالم غیب و ملکوت، استوارترین عامل بازدارندهٔ نزاع‌ها است که تمایزات و اختلاف‌های ظاهری و عَرَضی را از بین می‌برد.

حقانیت عالم جان و در تقابل عالم جسم و جغرافیای مادی

بسیاری از پیروان اسلام برای عشق طبیعی خود به زاد و بوم یا سرزمین نیاکان، به حدیثی معروف «حب الوطن من الایمان» استناد می‌کنند. روشن است که پیشروان عصر روشنگری در ممالک اسلامی (با جابجایی مفهومی) برداشتی معاصر و مدرن از «وطن» ارائه کرده‌اند که بر پایه مفهوم تاریخی «ملت» استوار است، در حالی که گفتمان دینی، تنها مفهوم ایستای «امت» را مشروع و معتبر می‌شناخت.

مولانا در برخورد با مفهوم «وطن» حتی از بینش دینی سنتی فراتر می‌رود؛ او نخست به عنوان مسلمانی اصولی، دلبستگی به زادوبوم را به خاطر اعتقاد به «امت اسلامی» رد می‌کند و سپس به عنوان عارفی متأله، نسبت به برداشت ظاهری و سطحی از مفهوم وطن در حدیث نبوی هشدار می‌دهد:

از دم حب‌الوطـن بگـذر، مایسـت　　که‌وطن آنسوست جان، این سوی نیست
گـر وطن خواهی گذر آن سـوی شـط　　ایـن حدیث راسـت را کم خـوان غلط
(مولانا، ۱۳۸۱: ۵۷۳)

بنابراین، وطن نزد مولانا معنایی باطنی و قدسی دارد؛ او وطن را جایگاه و مکانی خارجی و جغرافیایی نمی‌داند، بلکه وطن در باور او «لامکانی که در او نور خداست». بر مبنای این دیدگاه، وطن منزل ازلی یا خاستگاه لاهوتی نوع بشر است که آدمی از آن جدا افتاده است؛ همان نیستانی است که نی از دوری آن ناله سر می‌دهد و همان هندوستانی که طوطی از دوری آن به سوز و گداز می‌افتد و با این رویکرد عرفانی است که مولانا مهر و دلبستگی به این دنیای ناپایدار یا عالم فانی را نکوهش می‌کند.

در منطق ایمانی او تنها عالم باقی یا آن وطن جاوید است که شایستهٔ ستایش و پرستش است؛ تنها با دوری از این وطن ظاهری (عالم فانی) و پیوستن به آن وطن حقیقی (وطنگاه بقا) است که انسان به ذات حق نزدیک می‌شود. چنانکه در حکایتی دیگر، داستان مردی را روایت می‌کند که در بستر مرگ است و همسرش در اندوه از دست دادن او ناله سر می‌کند و با عتاب مرد مواجه می‌شود:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

گفت جفت: امشب غریبی می‌روی　　از تبار و خویش غایب می‌شوی
گفت: نه نه، بلکه امشب جان من　　می‌رسد خود از غریبی در وطن
(مولانا، ۱۳۸۱: ۴۳۹)

نتیجه‌گیری

باور به اصالتِ ساحت ملکوتی و روح انسانی، تمامی معادلات و مناسبات مادی و دنیوی و ظاهری را بر هم می‌زند. چنان که در عرفان و مکاتب عرفانی بی‌اعتبار دانستن تعلقات و تعیّنات مادی سبب شده تا عرفا و صوفیان برای بازگشت به خاستگاه و موطن حقیقی انسان بکوشند و قدم در مسیر سلوک بگذارند. مولانا نیز به عنوان عارفی شریعت‌مدار، اصل وجودی انسان را روح و بعد ملکوتی او می‌داند و بر همین اساس رویکردی متفاوت و دیگرگونه به عالم جسم و ماده دارد. او این جهان و جسم مادی را تنها معبری می‌داند که انسان مدتی در آن گرفتار آمده است. توجه به ندای روح که برخاسته از معرفت باطن و بصیرت درون است، موجب می‌شود انسان در این عالم قرار نداشته باشد و همواره سودای بازگشت به ملجأ و موطن حقیقی را در دل و سر بپروراند.

همین اندیشه زمینه‌ساز شکل‌گیری نظامی متفاوت از نظام‌های مادی است که بر اساس مرزبندی‌ها و معیارهای ظاهری و مادی شکل گرفته است. در جهان‌بینی مولانا، جانب اعتبار و اصالت به روح و عالم معنا بخشیده شده و بر همین اساس جهان و عالم حقیقی، عالم جان و غیب است. ارزش انسان‌ها نیز به همین اعتبار، بر مبنای تعالی روح انسانی و ملکوتی آنها معین و سنجیده می‌شود. بنابراین تمامی مناسبات زبانی، قومی و نژادی و حتی دینی در سایهٔ اعتبار روح انسانی رنگ می‌بازد و وطن، مفهومی متفاوت و به گسترهٔ گیتی پیدا می‌کند. مرزبندی‌های جغرافیایی از میان برداشته می‌شود و اندیشهٔ جهان‌وطنی به اعتبار اصالت وجودی انسان بما هو انسان حکم‌فرما می‌شود.

چنان که در حکایات و آموزه‌های مثنوی شاهد آن هستیم. به‌گونه‌ای که مناسبات و معیارهای انسانی که بر مبنای شناخت حسی و ظاهربینی و به مدد عقل جزئی شکل گرفته‌اند، بی‌اعتبار دانسته شده و به لزوم کسب معرفت و بصیرت و اتصال عقل آخوربین به حکمت و عقل آخِربین تاکید می‌شود. دوری از اندیشه و باورهای متعصبانه و التزام به خردورزی و ممانعت از تقلیدهای کورکورانه در کنار به رسمیت‌شناختن و ترجیح همدلی بر هم‌زبانی و باور به حقانیّت عالم معنا در برابر عالم ماده و جسم، ثمرات معرفت مبتنی بر اصالت روح است که منجر به نگاهی وحدت‌گرا شده که در سایهٔ آن تمامی اختلافات و نزاع‌های دنیایی رنگ می‌بازد و نوع بشر به صلح و آرامش دست می‌یابد.

منابع

ـ قرآن کریم
ـ حجازی، بهجت‌السادات و هادی پورشیخعلی، (۱۳۹۸)، «آشنایی‌زدایی مفهوم هویت در مثنوی بر مبنای تأویل قرآنی»، نشریهٔ الهیات تطبیقی، سال دهم، شماره بیست و دوم، صص ۸۱– ۹۲.
ـ حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۷۷)، انسان در عرف عرفان، تهران: سروش.
ـ دامادی، سیدمحمد، (۱۳۷۹)، شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت، تهران: دانا.
ـ دیباجی، سید محمدعلی و مصطفی عابدی جیغه، (۱۳۹۶)، «جهان‌وطنی نوری به مثابه اتوپیای اشراقی»، مجله حکمت و فلسفه، سال سیزدهم، شماره سوم، صص ۴۷– ۶۲.
ـ راشد محصل، محمدرضا، (۱۳۸۶)، «پارادوکس حیات در جهان جان»، مجموعه مقالات مولاناپژوهی، دفتر دوم، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
ـ رضایی، عبدالعظیم، (۱۳۸۰)، تاریخ ادبیات جهان، ج۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
ـ سلطانی رنانی، مهدی، (۱۳۸۷)، «تحلیلی بر روح در ادبیات عرفانی»، مجله ادیان و عرفان، سال پنجم، شماره ۱۸، صص ۱۱۳– ۱۲۹.
ـ عابدی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، «انترناسیونالیسم عرفانی، مبنای نگرش انسان‌شناختی مولانا»، دو فصلنامه انسان‌پژوهی دینی، سال دهم، شماره ۳۹، صص ۵۱– ۶۹.
ـ عناقه، عبدالرحیم و الهه کلاهدوز، (۱۳۸۹)، «بررسی غربت انسان در اشعار مولانا»، نشریهٔ پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، دورهٔ ۴، شمارهٔ ۳، صص ۱۶۱– ۱۸۸.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۹)، شرح مثنوی شریف، ج ۳، تهران: زوّار.
ـ فروغی، محمدعلی، (۱۳۷۷)، سیر حکمت در اروپا، تهران: انتشارات البرز.
ـ قبادی، حسینعلی، (۱۳۸۴)، «فراآگاهی عرفانی در آثار مولوی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ۵۶، شماره۲، پیاپی ۵۸۵، صص ۱۴۳– ۱۶۲.
ـ مرادی، محمد و احمدرضا کیخا فرزانه، (۱۳۹۶)، «تاثیر نگرش عرفانی نظامی بر شکل‌گیری هویت فرهنگی جهان‌وطنی در خمسه نظامی»، نشریهٔ عرفان اسلامی، شماره ۶۰، صص ۱۹۱– ۲۰۸.
ـ مروجی‌سبزواری، حمیدرضا، (۱۳۹۹)، حکمت پهلوانی (شرح داستان اول مثنوی)، تهران: انتشارات زرنوشت.
ـ مستملی بخاری، ابوابراهیم، (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، با مقدمه محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر.
ـ مصفا، محمدجعفر، (۱۳۸۴)، با پیر بلخ (کاربرد مثنوی در خودشناسی)، تهران: انتشارات پریشان.
ـ مظاهری سیف، حمیدرضا، (۱۳۸۴)، «نقد عرفان پست‌مدرن»، کتاب نقد، سال هشتم، شماره سی و پنجم، صص ۱۹– ۵۰.
ـ مقدم، علی، (۱۳۵۴)، دیباچه‌ای بر عرفان مولانا، تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

ـ مولانا، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۱)، مثنوی معنوی، به اهتمام توفیق سبحانی، تهران: روزنه.
ـ ــــــــــــــــــ ، (۱۳۸۷)، فیه‌مافیه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: زوّار.
ـ نمازی، علی، (۱۴۱۹ق)، مستدرک سفینه‌البحار، ج ۱۰، قم: موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزهٔ علمیه قم.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۰۱۳۲۰

شأن و منزلت زنان در زیست‌جهان فکری زندگی شخصی و تعاملات اجتماعی مولانا

مجتبی اعتمادی‌نیا[1]

چکیده

بررسی جایگاه و شأن و منزلت زنان در تمدن‌های پیشامدرن، ازآن‌رو که به نوعی بر بنیان‌های انسان‌شناسی دوران پیشامدرن در تمدن‌های مختلف پرتو می‌افکند، یکی از ملزومات بازخوانی انتقادی سنت به‌شمار می‌رود. در بازخوانی انتقادی سنت عرفان اسلامی، از منظر ما باشندگان دنیای مدرن، بررسی جایگاه و شأن و منزلت زنان از اهمیت به‌سزایی برخوردار است و مولانا در این میان به‌عنوان یکی از مشهورترین و پرآوازه ترین عارفان تمدن اسلامی، موردپژوهی بایسته‌ای به‌شمار تواند آمد. نگاه مولانا به زنان را می‌توان در سه حیطهٔ زیست‌جهان فکری، زندگی شخصی و تعاملات اجتماعی وی پی گرفت. از حیث نظری، نگاهی دوگانه به زنان در آثار تعلیمی مولانا قابل ردیابی است. مبتنی‌بر نگاه نخست که بسامد بیشتری در آثار تعلیمی وی به‌ویژه مثنوی دارد، زنان مهیاترین دام شیطان، فتنه‌گران تاریخ انبیاء، مظهر و تجسم نفس امارهٔ بالسوء و بی‌بهره از عقل کامل به‌شمار می‌آیند. اما مبتنی‌بر نگاه دوم، دست‌کم اندکی از زنانِ برگزیده می‌توانند در بهره‌مندی از فضایل و دست‌یابی به مراتب متعال کامل، گوی سبقت را از مردان بربایند. مبتنی‌بر گزارش‌های موجود، مولانا در زندگی شخصی و تعاملات اجتماعی خود برخلاف رویکرد نظریِ پربسامدش که متضمن نوعی نگاه تحقیرآمیز نسبت به زنان است، همراه از سر احترام و ارجگزاری به زنان نگریسته و برخلاف بسیاری از پیشینیان و نیز همگنانِ هم‌روزگار خود، پیوسته با زنان براساس مهربانی، حرمت‌گزاری و درک متقابل رفتار کرده و شأن، حقوق و آزادی‌های انسانی و طبیعی آنان را به قدر کفایت پاس داشته است.

واژگان کلیدی: زنان، مولانا، زیست‌جهان فکری، زندگی شخصی، تعاملات اجتماعی.

۱. استادیار گروه معارف دانشگاه فرهنگیان، پردیس حکیم فردوسی، البرز

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

مقدمه

بررسی جایگاه و شأن و منزلت زنان در تمدن‌های پیشامدرن، ازآن‌رو که به نوعی بر بنیان‌های انسان‌شناسی دوران پیشامدرن در تمدن‌های مختلف پرتو می‌افکند، یکی از ملزومات بازخوانی انتقادی سنت به‌شمار می‌رود. واقعیت این است که ما دانسته یا نادانسته، متأثر از اندیشه‌ها و بسترهای فرهنگیِ برابری‌خواهانهٔ دنیای مدرن، بسیاری از قضاوت‌ها و احکام حقوقی، قضایی و فقهی سنتیِ ناظر به زنان را با شهودهای اخلاقی امروزین خود ناسازگار می‌یابیم. اینکه این قضاوت‌ها و احکام سنتی تا چه حد به‌نحو موجّه قابل انتساب به متون معتبر اسلامی است، بحثی خارج از مقصد این نوشتار است اما به‌هرروی، عموم این قضاوت‌ها و احکام در طول تاریخ اسلام، نوعاً به عنوان دیدگاه مقبول اسلام از سوی عالمان مسلمان نشر یافته و تبلیغ شده است.

طُرفه آن که عموم عالمان مسلمان در شاخه‌های مختلف علوم اسلامی دراین‌باره تا حدود زیادی هم‌رأی و هم‌نظرند. دست‌کم در دوران پیشامدرن نوع نگاه فقیهان، متکلمان، محدثان، فیلسوفان و عارفان نسبت به شأن و منزلت زنان، مشابهت‌های بسیاری با یکدیگر داشته و نوعی هم‌آوایی و اجماع در این حیطه جلب‌نظر می‌کند. به عبارت دیگر، تفسیری که عالمان مسلمان از شأن و منزلت زنان و بایسته های فرهنگی آنان داشته‌اند، کمتر محل نقض و مناقشه واقع شده است. در این نظرگاه عمومی و مشترک، زنان اغلب به‌نحو سرشتی واجد ضعف و نقصان عقل دانسته شده‌اند و به این اعتبار از مشورت با آنان نهی شده است. حتی بسیاری از عالمان مسلمان با استناد به روایتی منسوب به پیامبر اسلام(ص) از ضرورت مشورت با زنان و عمل کردن برخلاف آن سخن گفته‌اند (ن . ک: غزالی، ۱۳۸۶: ۲ / ۹۳).

بر این اساس، فرمانبرداری مردان از زنان حتی در امور بایسته، امری مذموم و ناپسند به‌شمار آمده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق: ۳ / ۱۰۱ـ۱۰۰). به این ترتیب به مردان پیشنهاد شده است که در مقابله با ضعف و نقصان ذاتی زنان، با تدبیر و سیاست عمل کنند و از سخت‌گیری بپرهیزند به‌نوعی با این دشواری به‌نحو گریزناپذیر کنار بیایند (غزالی، ۱۳۹۳: ۱/ ۳۱۶). مبتنی‌بر این نظرگاه، زنان نیکوکار آنچنان کم‌یاب‌اند که تقریباً می‌توان وجود آنان را نادیده گرفت و درعوض، اغلب زنان را باید در زمره سپاهیان ابلیس به‌شمار آورد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق: ۳/ پ۱۰۰). چنان که در ادامه گفته خواهد آمد، باور به نقصان و نفسانیت سرشتی زنان موجب شده است که بسیاری از عارفان، زنان را مظهر نفس امارهٔ بالسوء بینگارند و به این ترتیب محدودیت‌های بارشده بر رفتارها و تعاملات اجتماعی آنان را توجیه نمایند. مولانا که به‌نحوی یکی از میراث‌داران این نظرگاه فرهنگی به‌شمار می‌رود، در دو حیطه نظر و عمل رویکردهای متفاوتی درقبال آن درپیش گرفته که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

نگارنده در متن پیش‌رو می‌کوشد با بررسی شأن و جایگاه زنان در منظومه فکری و سلوک عملی مولانا، گامی خُرد در جهت بازخوانی انتقادی سنت عرفان اسلامی نزد یکی از مشاهیر این اقلیم فرهنگی در تمدن اسلامی بردارد. در این راستا، مبتنی بر روشی توصیفی ـ تحلیلی ضمن نگاهی اجمالی به دیدگاه استادان و مؤثران بر مولانا نسبت به زنان، شأن و جایگاه آنان در منظومه فکری و نیز زندگی شخصی و تعاملات اجتماعی وی محل بحث و تأمل قرار می‌گیرد.

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲ -

پیشنیه پژوهش

اگرچه اغلب شارحان مثنوی هریک درمقام توضیح ابیات مرتبط با زنان، به‌نوع نگاه مولانا نسبت به زنان پرداخته‌اند، اما بنابه احصای نگارنده مهم‌ترین آثار و پژوهش‌هایی که تاکنون به‌نحو جدی و خاص این موضوع را محل توجه قرار داده‌اند بدین شرح‌اند:

زلیخا ثقفی (۱۳۸۱) در کتاب *تجلی زن در آثار مولوی* کوشیده است تا جایگاه زن را در آثار منثور مولوی و نیز مثنوی نمایان سازد. نویسنده ضمن تشخیص رویکرد دوگانه مولانا نسبت به زنان، نگرش‌های منفی او را بازتابی از فرهنگ فئودالی روزگار حیاتش به‌شمار می‌آورد. توصیه نویسنده آن است که باید در پس تعابیر نمادین و تمثیلی مولانا درباره زنان که گاهی با چاشنی هزل درآمیخته، گوهر معانی ژرف انسان‌ساز را دریافت و از ظواهر عبارات درگذشت.

اکرم جودی نعمتی (۱۳۸۱ ـ ۱۳۸۲) در سه قسمت از سلسله مقالات «زن در آینه شعر فارسی» نگاه مولانا نسبت به زنان را محل بحث و بررسی قرار داده است. نعمتی در مقالات خود کوشیده است تا آثار منظوم و منثور مولانا و نیز سرگذشت‌نامه‌های مشهوری که درباره وی به‌رشته تحریر درآمده را مطمح‌نظر قرار دهد. او ضمن تشخیص دو نوع نگاه مثبت و منفی نسبت به زنان در آثار مولانا، به بررسی مؤلفه‌های آنها می‌پردازد. نعمتی در این مقالات با تعریض نسبت به نگاه منفی و مردسالارانه مولانا نسبت به زنان، درمجموع با همدلی تمام آن را قابل اغماض تلقی کرده و در کمال تعجب، نگرش مولانا به زن را از مثبت‌ترین نگرش‌ها در میان شاعران و عارفان به‌شمار آورده و در قیاس با نگرش منفی، آن را به‌ویژه در زندگی شخصی و تعاملات اجتماعی مولانا قوی‌تر و برجسته‌تر انگاشته است.

کریم زمانی (۱۳۸۲) در کتاب *میناگر عشق* که به شرح موضوعی مثنوی معنوی اختصاص یافته، ذیل مدخل زن، به بررسی نگاه مولانا نسبت به زنان در مثنوی پرداخته است. او نیز ضمن تشخیص دو نوع نگاه نسبت به زنان، نگاه توأم با ستایش و احترام و تحسین مولانا نسبت به زنان را ترجمان نظرگاه واقعی او دانسته و نگاه تحقیرآمیز نسبت به زنان را بازتابی از نگاه مردمان روزگار مولانا دانسته است. زمانی در این مدخل از درج ابیاتی که متضمن نوعی نگاه تحقیرآمیز نسبت به زنان است اجتناب نموده و موجز و فهرست‌وار تنها به مؤلفه‌های این نوع نگاه اشاره کرده و با تمرکز بر روی ابیاتی که متضمن نوعی نگاه تحسین‌آمیز و محترمانه نسبت به زنان است، ابیات ناظربه نگاه تحقیرآمیز را که از بسامد بیشتری نیز برخوردار است، نادیده انگاشته است.

سیدمحمد برهان (۱۳۸۷) در کتاب *سیمای زن در مثنوی معنوی* به بررسی شأن و منزلت زنان از منظر مولانا در مثنوی معنوی پرداخته است. اگرچه نویسنده در این اثر کوشیده است تا هرکجا رد پایی از زنان در داستان‌های مثنوی وجود دارد آن را برجسته سازد و درباره آن توضیح دهد اما نگرش همدلانه و اراتمندانه او نسبت به مولانا باعث شده است تا از توجه جدی به نگرش‌های منفی مولانا نسبت به زنان غفلت ورزد. چنان که از عنوان این اثر پیدا است، بررسی‌های نویسنده تنها ناظربه مثنوی بوده و سایر آثار مولانا دراین‌باره محل بررسی واقع نشده است.

فاطمه مدرسی و مهرویه رضیی (۱۳۸۹) در مقاله «زن در اندیشه و زندگی مولانا» ضمن بررسی جایگاه زن در اعصار گذشته، به‌نحوی نامنظم و مشوّش به دیدگاه‌های مولانا در باب زنان و جنبه‌هایی

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

از زندگی شخصی وی پرداخته‌اند. بررسی‌های نویسندگان در این مقاله، اغلب ناقص و ناتمام و عمدتاً همدلانه و با تأکید بر نگرش مثبت مولانا نسبت به زنان سامان یافته است. بهره‌گیری مکرر از منابع دست دوم در شرح و توضیح عقاید مولانا، یکی از نقاط ضعف این مقاله به‌شمار می‌رود.

عباس عرب و فاطمه صحرایی (۱۳۹۱) در مقاله «بررسی تطبیقی سیمای زن در عرفان مولانا و ابن عربی» به بررسی جایگاه زن از منظر مولانا و ابن عربی پرداخته‌اند. نویسندگان این مقاله عمدتاً با تأکید بر مثنوی به تفاسیر عرفانی مثبت مولانا از شخصیت و منش زنان توجه کرده‌اند و نگرش‌های منفی او را دراین‌باره درپرتو نگرش‌های مثبت او تفسیر کرده‌اند.

فرشته ارجمندی، احمدرضا کیخای فرزانه و مصطفی سالاری (۱۳۹۹) در مقاله «مقایسه دیدگاه سنایی و مولوی درباره زن» با تأکید بر اینکه جایگاه زنان در جامعه از دوره سنایی تا مولوی تحولات چشمگیری به خود دیده، زن را در آثار مولانا جلوه‌ای از جمال الهی به‌شمار می‌آورند که در مقایسه با نظرگاه سنایی درباره زنان، حکایت از تحولی مهم و بنیادین دارد. نویسندگان مقاله به‌نحوی ناتمام و مبتنی‌بر احصایی ناقص به بررسی نظرگاه مولانا درباره زنان پرداخته‌اند و درنهایت، بر وجه نمادین زن از منظر مولانا که نمادی از زمین، نفس، روح، جان و عشق الهی است، تأکید کرده‌اند.

علاوه‌بر این‌ها موضوع زن از منظر مولانا در برخی از آثار به‌نحو حاشیه‌ای محل توجه واقع شده که از آن میان می‌توان به سه اثر از جلال ستاری (۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۸۴) با عنوان سیمای زن در فرهنگ ایران، عشق صوفیانه و عشق‌نوازی‌های مولانا و یک اثر از آن‌ماری شمیل (۱۳۷۹) با عنوان زن در عرفان و تصوف اسلامی اشاره کرد.

چنان که پیدا است، آثاری که تاکنون در باب شأن و منزلت زنان از منظر مولانا به رشته تحریر درآمده، نوعاً همدلانه و پرده‌پوشانه بوده‌اند. شخصیت معنوی مولانا اغلب مانع از آن بوده است که دیدگاه‌های او در باب زنان نقد و احیاناً تقبیح شود. شارحان و پژوهشگران عمدتاً با تمرکز بر ابعاد قابل دفاع این موضوع، از جنبه‌های منفی و غیرقابل دفاع آن فراغت جسته و یا آن را در پرتو نگرش‌های مثبت تفسیر کرده‌اند. نگارنده در پژوهش پیش‌رو می‌کوشد تا با بهره‌گیری از تلاش‌های محققانهٔ پیشین و ضمن تفکیک نگرش‌های تعلیمی مولانا از زندگی شخصی و تعاملات اجتماعی او، واقع‌گرایانه و همه‌جانبه این موضوع را در آثار منظوم و منثور مولانا و مهم‌ترین سرگذشت‌نامه‌هایی که درباره او به‌رشته تحریر درآمده، محل تأمل و بررسی قرار دهد.

نگاهی اجمالی به منزلت زنان در زیست‌جهان فکری استادان مولانا

استادان و مؤثران بر مولانا را از حیث دانش و احوالات عرفانی در سه رده می‌توان طبقه کرد. نخست کسانی از پیشینیان و معاصران نظیر سنایی و عطار که از حیث دانش عرفانی بر منظومه فکری مولانا مؤثر بوده‌اند. دوم کسانی نظیر صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی که صرفاً از حیث احوالات روحی و عرفانی بر مولانا تأثیرگذار بوده‌اند و سوم کسانی که هم از حیث دانش عرفانی و هم از حیث احوالات روحی تأثیرات مهم و ماندگاری در آراء و احوال مولانا برجای نهاده‌اند. در این بخش، صرفاً از رده سوم مؤثران بر مولانا به گوشه‌ای از دیدگاه‌های بهاءولد پدر مولانا، محقق‌ترمذی استاد عرفانی او پیش از

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

شمس؛ و بالاخره شمس تبریز خواهم پرداخت تا نشان دهم، نوع نگاه مولانا به شأن و منزلت زنان، دست‌کم در منظومه تعالیم عرفانی او، علاوه بر آنکه به‌نحو عام، وامدار سنت عالمان پیش از خود است، به‌نحو خاص از نظرگاه کسانی که در دانش عرفانی و حالات روحی او تأثیرات ماندگار برجای نهاده‌اند نیز اثر پذیرفته است. دراین‌باره نخست به نقل اقوالی از بهاءولد خواهم پرداخت که در مجموعه‌ای چهار جلدی موسوم به معارف مندرج است. این مجموعه برای نخستین‌بار با تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر انتشار یافت. در بخش‌هایی از جلد نخست این مجموعه بنابه رأی و نظر عارفان سَلَف، از مماثلث میان نفس امارهٔ بالسوء و زن سخن به میان آمده است:

> وَ قَرْنَ فِی بُیُوتِکُنَّ وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِیَّةِ الْأُولی؛ همچنانک زنان به زینت خود راه مردان زنند نفس شما نیز چون آرزوهای این جهان و آرایش و تجمّل و بَوش [= خودنمایی] و آبروی طلبد، گویی پیرایه‌ها بربندد و چون هرزه و طرب به گوش خود راه دهد گوشوارها در گوش می‌کشد تا راه مردان دین زند... (بهاءولد، ۱۳۸۲، ۱: ۱۵۴).

مضمون فوق ضمن توصیه به پیش گرفتن رَویه‌ای میانه در مواجه با زنان، به‌نحوی دیگر در معارف بهاءولد تکرار شده است؛

> چون مرد در فرمان زن باشد، اگرچه ظاهر خانه آراسته و به‌ترتیب باشد و لکن به زیر رسوایی پدید آید امّا رسوایی مرد احتراز کند النّار و لا العار و امّا اگر مرد، زن را از پیش برگیرد به نباشد و بنیادی ندارد و سرگردان باشد. زن آبگینه است. چنان سنگ‌دل مباش که آبگینه را بشکنی و چنان نرم‌ساری مباش که در میان آبگینه روی چون مایع، نبینی که اللّه نفوس مکلّفه را که صفت زنان دارد اگر تازیانه [ء] عقاب در عقب ایشان داشت، زمام اِنعام بهشت در پیش داشت. میان لطف و عنفی کرَم می‌فرماید که سَبَقَت رحمتی غضبی (همان،۲: ۹۳).

برهان‌الدین محقق ترمذی، استاد دیگر مولانا که در عین بهره‌مندی از تعالیم بهاءولد، قریب به نُه سال تربیت عرفانی مولانا را تا پیش از مواجهه وی با شمس برعهده داشت نیز در مجموعه سخنانی کوتاه از او که باز هم در مجموعه‌ای موسوم به «معارف» گردآوری شده، به استناد حدیثی از پیامبر اسلام(ص)، برترین زنان امت پیامبر را زنانی می‌داند که جز به‌وقت اضطرار و در مواقع گریزناپذیر از خانه خارج نمی‌شوند؛

> قال رسول الله (ص): افضل رجالِ اُمتی الذین یُجاهدونَ و افضَل نساءِ اُمتی اللاتی [لا] یَخرُجنَّ مِنَ البُیوتِ الّا لأمر لابُدَّ لَهُنَّ مِنه؛ برترین مردان امت من کسانی هستند که جهاد می‌کنند و فضیلت‌مندترین زنان امت من کسانی هستند که از خانه‌هایشان خارج نمی‌شوند مگر برای کاری که اضطرار است [و] گریزی نیست (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۲۰).

شمس تبریزی نیز که عمیق‌ترین و فراگیرترین تأثیرات معرفتی و روحی را بر مولانا داشته، ضمن

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

تکرار مواضع سنتی پیشینیان که نمونه‌هایی از آن را نزد دیگر اساتید مولانا می‌توان یافت، در مواردی زنان را واجد برخی ناتوانی‌های ذاتی انگاشته است؛

> از زن شیخی نه آید. گفت: آری سرد می‌آید. گفت که مفهوم نشد. این سرد آید این باشد که از او این کار آید الّا از مرد خوش‌تر آید. الا خود هیچ از او نیاید، نه سرد نه گرم. اگر فاطمه و عایشه شیخی کردندی، من از رسول علیه السلام بی‌اعتقاد شدمی. الّا نکردند. اگر خدای تعالی زنی را در بگشاید، همچنان خاموش و مستور بود. زن را همان پسِ کار و دوک خود (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: دفتر دوم / ۱۵۷ـ ۱۵۸).

بنابه برخی گزارش‌های موجود، شمس در مواردی نیز با تعابیر و مضامینی رکیک و رماننده از زنان یاد کرده، به‌نحوی که دایره شمول این تعابیر و مضامین حتی زنان نیک و عفیف را نیز دربرگرفته است؛

> از حضرت سلطان‌ولد منقول است که روزی حضرت مولانا شمس‌الدین صفت زنان نیک و عفّت ایشان می‌کرد، فرمود که با این همه حال اگر زنی را بالای عرش جا دهند و او را از ناگاه نظری به دنیا افتد و در روی زمین ... برخاسته بیند، دیوانه‌وار خود را پرتاو کند و بر سر ... افتد، از آنک در مذهب ایشان بالاتر از آن چیزی نیست (افلاکی، ۱۳۸۵: ۲/ ۶۴۰–۶۴۱).

علاوه بر این‌ها، گزارش‌هایی از برخوردهای غیورانهٔ خشن شمس در قبال همسرش کیمیاخاتون که از پروردگان حرم مولانا بوده، وجود دارد. گزارش زیر از شمس‌الدین افلاکی شاهدی بر این مدعا است؛

> همچنان منقولست که منکوحهٔ مولانا شمس‌الدین، کیمیا خاتون زنی بود جمیله و عفیفه؛ مگر روزی بی‌اجازت او زنان او را مصحوب[= همراه] جدهٔ سلطان ولد به رسم تفرج به باغش بردند، از ناگاه مولانا شمس‌الدین به خانه آمده، مذکوره را طلب داشت؛ گفتند که جدهٔ سلطان‌ولد با خواتین او را به تفرج بردند، عظیم تولیذ[؟] و به‌غایت رنجش نمود؛ چون کیمیا خاتون به خانه آمد فی‌الحال درد گردن گرفته همچون چوب خشک بی‌حرکت شد، فریادکنان بعد از سه روز نقل کرد... (همان، ۶۴۰–۶۴۱).

چنـان که پیداست، استادان مولانا نیز کم‌وبیش با نوع نگاه سنتی به زنان در روزگار خود هم‌آوا بوده‌اند. ردپای این هم‌آوایی را بعدها در آثار تعلیمی مولانا به‌وضوح می‌توان دید.

منزلت زنان در زیست‌جهان فکری مولانا

در آثاری از مولانا که به تعلیمات عرفانی و اخلاقی او اختصاص یافته، ما با دو نوع نگاه متفاوت نسبت به شأن و منزلت زنان روبه‌رو هستیم. در نگاه نخست که بسامد بیشتری در آثار مذکور دارد، هم‌آوا با اغلب آثار مشابه در دوره‌های پیشین، با رویکردی رماننده و تحقیرکننده در قبال زنان مواجهه می‌یابیم و در نگاهی دیگر که بسامد کمتری در آثار مولانا دارد، با نوعی احترام و تمجید از زنان (یا به‌عبارت دقیق‌تر، گروهی از زنان) روبه‌رو می‌شویم. در ادامه ضمن بررسی مصادیق این دو نگاه، خواهم کوشید تا تصویری

نسبتاً جامع از منزلت زنان در زیست جهان فکری مولانا ارائه دهم.

نگاه تحقیرآمیز مولانا نسبت به زنان

مولانا در مواضع متعددی از آثار تعلیمی خود شامل *مثنوی معنوی*، *فیه‌مافیه* و نیز *مجالس سبعه*، مروّج نوعی نگاه تحقیرآمیز نسبت به زنان است. این نگاه تحقیرآمیز که در دوران حیات مولانا و نیز قرن‌ها پیش و پس از آن، باوری عرفی و رایج و محترم انگاشته می‌شد، برخی از مولوی‌پژوهان معاصر را برآن داشته تا این رَویه را ناشی‌از هم‌آوایی مصلحت‌اندیشانه مولانا با عقاید و باورهای رایج عصر خود بینگارند. به‌زعم این افراد، این نگاه، درواقع مبتنی‌بر دیدگاه اصلی مولانا در باب زنان نیست بلکه او به جهت بهره‌گیری از مشهورات و مقبولات مخاطبان خود در مقام تعلیم، ناگزیر از چنین مضامینی بهره برده است (زمانی، ۱۳۸۴: ۸۷۵).

اما به‌رغم باور این گروه از صاحب‌نظران، چنان که در ادامه نشان داده خواهد شد، لحن و سیاق عبارت مولانا در توضیح و تبیین این نگاه تحقیرآمیز به‌گونه‌ای است که به‌سادگی نمی‌توان آن را ناشی‌از هم‌آوایی مصلحت‌اندیشانهٔ او با مقبولات و مشهورات عصری دانست. پذیرش این هم‌آوایی هنگامی دشوارتر خواهد بود که دریابیم ردپای این نوع نگاه را به‌وضوح می‌توان در دیدگاه‌ها و آثار اساتید و مؤثران بر مولانا نیز پی گرفت. ازاین‌رو، گریزی نیست تا این نگاه را مبیّن بخشی از دیدگاه تعلیمی مولانا نسبت به زنان به‌شمار آوریم. مولانا ذیل مضامین متعددی به توضیح و تبیین این دیدگاه می‌پردازد که از میان آنها موارد زیر در زمره اصلی‌ترین و پربسامدترین سرفصل‌های مضمونی ناظر به این دیدگاه است؛

زنان مهیاترین دام شیطان برای اغفال انسان‌ها (مردان) به‌شمار می‌روند

به زعم مولانا، زنان کارآمدترین دام شیطان برای از راه به در بردن انسان‌ها هستند و مراد از انسان‌ها در اینجا بی‌شک مردان‌اند. به تعبیر مولانا، شیطان هنگامی که راه‌های متعدد اغفال آدمیان (مردان) را آزمود، زنان را مهیاترین و اثربخش‌ترین وسیله و ابزار گمراهی یافت. در دفتر پنجم مثنوی، هنگامی که شیطان از وجود چنین حربهٔ کارآمدی در اغفال مردان آگاه می‌شود، این گونه شادی و مسرت خود را ابراز می‌کند؛

چون که خوبی زنان فا او نمود — که ز عقل و صبر مردان می‌فزود
پس زد انگشتک به رقص اندر فتاد — که بده زوتر رسیدم در مراد
چون بدید آن چشم‌های پرخُمار — که کند عقل و خِرد را بی‌قرار
وآن صفای عارض آن دلبران — که بسوزد چون سپند این دل بر آن
رو و خال و ابرو و لب چون عقیق — گوییا حق تافت از پردهٔ رقیق

(مولوی، ۱۳۷۸: ۲/ ۶۲۵)

این مضمون در *مجالس سبعه* که محتملاً ناظر به سخنان مولانا پیش‌از تحول روحی و خُلقی اوست نیز به چشم می‌خورد؛

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

هیچ دامی خلق را ماورای صورت خوب زنانِ جوان نیست. زیرا آرزوی زر و لقمه از یک طرف است: تو عاشق زری، اما زر را حیات نیست که عاشق تو باشد. در حالی که عشقِ صورت زنان جوان از هر دو سوی است؛ تو عاشق و طالب اویی و او عاشق و طالب توست. تو حیله می‌کنی تا او را بدزدی و او حیله می‌کند تا تو به وی راه یابی... (مولوی، ۱۳۷۹: ۴۷).

زنان فتنه‌گران تاریخ انبیا بوده‌اند

مولانا زنان را اصلی‌ترین علت دردسر و رنج در تاریخ انبیا می‌داند. این رَویه از ماجرای هبوط آدم(ع) آغاز می‌شود و کم‌وبیش در تاریخ انبیا و بلکه در تاریخ بشر تداوم می‌یابد. به این ترتیب، هرجا اثری از یک ناکامی بزرگ در تاریخ رستگاری بشر به چشم می‌خورد، باید به دنبال ردپای زنان بود. نمونه‌های زیر که هر دو در دفتر ششم مثنوی آمده، به‌وضوح ناظربه این دیدگاه مولانا است.

چند با آدم بلیس افسانه کرد — چون حوا گفتش بخور آنگاه خورد
اولین خون در جهان ظلم و داد — از کف قابیل بهر زن فتاد
نوح چون بر تابه بریان ساختی — واهِلَه بر تابه سنگ انداختی
مکرِ زن بر کار او چیره شدی — آب صافِ وعظ او تیره شدی
قوم را پیغام کردی از نهان — که نگه دارید دین زین گمرهان

(مولوی، ۱۳۷۸: ۲/ ۹۷۷)

یوسفم در حبس تو ای شه‌نشان — هین ز دستان زنانم وا رهان
از سوی عرشی که بودم مربَط او — شهوت مادر فکندم که اِهبِطُوا
پس فتادم زان کمال مُستَتِم — از فن زالی به زندان رَحِم
روح را از عرش آرد در حطیم — لاجرم کَید زنان باشد عظیم
اول و آخر هبوط من ز زن — چونک بودم روح و چون گشتم بدن
بشنو این زاری یوسف در عِثار — یا بر آن یعقوب بی‌دل رحم آر
ناله از اِخوان کنم یا از زنان — که فکندندم چو آدم از جِنان

(مولوی، ۱۳۷۸: ۲/ ۹۱۶)

زنان مظهر و تجسّم نفس امّارهٔ بالسوءاند

اینکه زنان نفس مجسم و مظهر و نماد نفس امّاره‌اند، یکی از برجسته‌ترین وجوه نگاه تحقیرآمیز مولانا به زنان است که چنان که بیشتر گفته آمد، نزد اغلب استادان و مؤثران بر مولانا نیز شایع و مقبول بوده است. مولانا ضمن مشابه‌سازی وجودی زنان با نفس امّاره نتیجه می‌گیرد که مخالفت با زنان، در واقع مخالفت با نفس امّاره است. اصلی‌ترین مستمسک مولانا و نیز مدافعان این دیدگاه، روایتی منسوب به پیامبر اسلام است که براساس آن، مردان باید پس از مشورت با زنان، برخلاف رأی و نظر آنان عمل

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰ - ۶۱۲۸

کنند تا بدین ترتیب راه و رأی درست را برگزیده باشند (شاوِروهنّ و خالفوهنّ). به‌زعم مولانا، مخالفت با زنان ازآن‌رو مقرون به صواب است که رأی و نظر آنان مشابه رأی و نظر نفس امّاره است که رستگاری و وارستگی انسان (مرد) در گرو مخالفت با آن است. دراین‌باره در مثنوی می‌خوانیم:

همره غم باش و با وحشت بساز / می‌طلب در مرگ خود عمر دراز
آنچ گوید نفس تو کاینجا بدست / مشنوش چون کار او ضد آمدست
تو خلافش کن که از پیغامبران / این چنین آمد وصیت در جهان
مشورت در کارها واجب شود / تا پشیمانی در آخر کم بود
حیله‌ها کردند بسیار انبیا / تا که گردان شد برین سنگ آسیا
نفس می‌خواهد که تا ویران کند / خَلق را گمراه و سرگردان کند
گفت امت مشورت با کی کنیم / انبیا گفتند: با عقل امام
گفت: گر کودک در آید یا زنی / کو ندارد عقل و رای روشنی
گفت: با او مشورت کن وانچ گفت / تو خلاف آن کن و در راه افت
نفس خود را زن شناس از زن بتر / زانک زن جزویست نفست کُلِ شر
مشورت با نفس خود گر می‌کنی / هرچه گوید، کن خلاف آن دنی
گر نماز و روزه می‌فرمایدت / نفس مکارست مکری زایدت
مشورت با نفس خویش اندر فعال / هرچه گوید عکس آن باشد کمال

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۵۷)

بنابه روایت افلاکی در *مناقب‌العارفین*، مولانا روزی در شرح و توضیح و به عبارت دقیق‌تر، تصدیق مضمون «شاوروهنّ و خالفوهن» به نقل ماجرایی از ابن‌مسعود، صحابی مشهور، می‌پردازد که براساس آن، حتی در مواردی که ضرری از قِبَل مخالفت با زنان نصیب مردان می‌شود امّا در نهایت، خیری برتر نصیب آنان خواهد شد و یا از زیانی بزرگ‌تر در امان خواهند ماند.

همچنان از علمای اصحاب چنان منقولست که روزی حضرت مولانا در تفسیر سرِّ «شاوِروهنَّ و خالِفوهنَّ» معانی می‌فرمود؛ گفت: روزی ابن‌مسعود رضی الله عنه در شهر بصره بر بام سرای خود سیر می‌کرد، به‌خاتون خود اشارت کرد که من ازین بام فرو می‌جهم؛ زن فریاد کرد، گفت: نشاید؛ نشنید و از آن بامِ بلند فروجهید؛ از حکم قضا پایش شکسته شد؛ بعداز آن که صاحب فراش شده بود، جماعتی قُصّاد از دمشق بیامدند که فارس‌ترین مردم در این زمان تویی، باید که حاضر شوی تا به مشورت اکابر، عثمان را از میان برگیریم که طالَ فِینَا مکثُهُ؛ گفت: العُذُر واضِحٌ و الغَدرُ فاضِحٌ، درین حالم که میبینید و اصلاً مجال حرکت ندارم. به برکت آن شکست، از آن قضیه گردن‌شکن امان یافت و حاضر نشد؛ گفت: صَدقَ رسولُ اللهِ فی قَولِهِ که خلاف قول زن کردن مرا از گناهِ کبایر عظیم رهانید کما قال قُدِّسَ سِرُّهُ:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

شاوروهنّ پس آنگه خالفوا　　انَّ مَن لَم یَعصِهنَّ تالِفُ
(اَفلاکی، ۱۳۸۵: ۱/ ۵۰۹ – ۵۱۰)

این مضمون حتی در غزلیات شمس که ناظر به مستانه‌سرایی‌های مولانا است و نمی‌توان آن را اثری تعلیمی به‌شمار آورد نیز به چشم می‌خورد. دو بیت زیر از غزلی با مطلع «عدوِ توبه و صبرم مرا امروز ناگاهان / میان راه پیش آمد نوازش کرد چون شاهان» به‌وضوح بر مضمونی که در آثار تعلیمی مولانا بارها تکرار شده، تأکید می‌ورزد.

چو عکسی و دروغینی، همه برعکس می‌بینی　　چو کردی مشورت با زن، خِلاف زن کن ای نادان
زن آن باشد که رنگ و بو بوَد او را ره و قبله　　حقیقت نفس امّاره است، زن در بنیت انسان

زنان از عقل کامل بی‌بهره‌اند

مولانا و بسیاری دیگر از مشاهیر علوم اسلامی با تکیه بر پاره‌ای از تعابیر مندرج در متون دینی، زنان را در قیاس با مردان دچار نقصان عقل انگاشته‌اند. این نقصان عقل که از منظر مولانا با «ضعف جان» همراه است، موجب شده تا زنان از عاقبت‌اندیشی کمتری در قیاس با مردان برخوردار باشند. براین اساس، لازم است تا تحت قیومیّت مردان قرار داشته باشند. مولانا در مثنوی وجه برتری مردان بر زنان را در آیه «الرّجالُ قَوّامونَ عَلَی النِّساء» ناظر به عاقبت‌اندیش‌تر بودن مردان در قیاس با زنان می‌داند؛

خواب احمق لایق عقل وِیَست　　هم‌چو او بی‌قیمت است و لاشَیَست
خواب زن کمتر ز خواب مرد دان　　از پی نقصان عقل و ضعف جان
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲/ ۹۷۲)

فضل مردان بر زنان ای بوشجاع　　نیست بهر قوّت و کسب و ضیاع
ورنه شیر و پیل را بر آدمی　　فضل بودی بهر قوّت ای عَمی
فضل مردان بر زن ای حالی‌پرست　　زان بود که مرد پایان‌بین‌ترست
مرد کاندر عاقبت‌بینی خَمست　　او ز اهل عاقبت چون زن کَمست
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۵۵۸)

ناسازگاری زنان با مردان، مایه صفای باطن و تهذیب خلق مردان است

مولانا در بندی مناقشه‌برانگیز از فیه ما فیه، توصیه به ازدواج در سنت پیامبر اسلام(ص) را راهکاری ویژه و اختصاصی برای تصفیه باطن مردان تلقی می‌کند. به‌زعم او، برخلاف سنت‌های دینی پیشین که افراد می‌توانستند با اجتناب کامل از غریزه جنسی، بستری برای رستگاری و تصفیه باطن خود مهیا سازند، در اسلام سازوکار دشوارتر و البته کارآمدتری توصیه شده و آن ازدواج است. این سازوکار که ظاهراً فوایدش

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ – ۱۳۲۰

نصیب مردان می‌شود بستری فراهم می‌آورد تا مردان از رهگذر تحمل ناسازگاری‌ها و «جور» زنان به مراتب بلندی از طهارت باطن و رستگاری دست یابند. اگرچه این عبارت مناقشه‌برانگیز مولانا در *فیه‌مافیه* را می‌توان به‌نحوی همدلانه، صرفاً ناظر به گروهی از زنان تلقی کرد، اما باز هم لحن و سیاق عبارات او افاده عمومیت می‌کند.

> پیغامبر ـ صلی الله علیه و سلّم ـ فرمود: لا رَهبانِیَّهَ فِی الاِسلام که راهبان را راه خلوت و کوهنشستن و زن ناستدن و دنیا ترک کردن. خداوند ـ عزّوجّل ـ راهی باریک پنهان بنمود پیغامبر را ـ صلی الله علیه و سلّم ـ و آن چیست؟ زن خواستن تا جور زنان می‌کشند و محال‌های ایشان می‌شنوند و بر وی می‌دوانید[= درشتی می‌کند] و خود را مُهَذَّب می‌گرداند، وَ انَّکَ لَعَلَی خُلُقٍ عَظِیم. جور کسان برتافتن و تحمل کردن چنان است که نجاست خود را در ایشان مالیدی، خُلقِ تو نیک می‌شود از بردباری و خُلق ایشان بد می‌شود از دوانیدن و تعدّی کردن. پس چون این را دانستی، خود را پاک می‌گردان (مولوی، ۱۳۹۰: ۷۹).

زن به‌مثابه نفس، زمین و تن در برابر عقل، آسمان و روح

مولانا در تمثیل‌هایی که در توصیف نسبت و رابطه میان زن و مرد آورده به دفعات از زنان به مثابه نفس، زمین و تن درمقابل مردان به‌مثابه عقل، آسمان و روح یاد کرده است. چنان که پیدا است در همه این تمثیل‌ها مردان به‌نحو سرشتی برتر از زنان شمرده شده‌اند. ابیات زیر از مثنوی در توصیف نسبت میان زن و مرد به‌مثابه نفس و عقل قابل‌توجه است.

ماجرای مرد و زن افتاد نَقل — آن مثال نفس خود می‌دان و عقل
این زن و مردی که نفسست و خرد — نیک بایستست بهر نیک و بد
وین دو بایسته درین خاکی‌سرا — روز و شب در جنگ و اندر ماجرا
زن همی‌خواهد حویج خانگاه — یعنی آبِ‌رو و نان و خوان و جاه
نفس همچون زن پی چاره‌گری — گاه خاکی گاه جوید سروری
عقل خود زین فکرها آگاه نیست — در دِماغش جز غم الله نیست

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۲۰)

مولانا در ابیات زیر نیز از زنان به‌مثابه زمین درمقابل مردان به‌مثابه آسمان یاد می‌کند. در این رابطه عُلوّ مرتبه و مکانت به‌نحو سرشتی از آنِ مردان است و زنان درمقابل، فرودین، منفعل و پرونده‌اند.

هست هر جزوی ز عالم جفت‌خواه — راست همچون کهربا و برگ کاه
آسمان گوید زمین را مرحبا — با توام چون آهن و آهن‌ربا
آسمان مرد و زمین زن در خرد — هرچه آن انداخت این می‌پرورد

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۴۸۱)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

علاه‌بر این‌ها مولانا به دفعات زنان را درمقابل مردان به‌مثابه جسم دربرابر روح یا عقل مدنظر قرار می‌دهد. در این قسم تمثیل‌ها زنان مظهر دنیاخواهی و حوائج این‌جهانی به‌شمار می‌روند و مردان مظهر روحانیت و عقلانیت. مولانا در غزلی با مطلع «به من نگر که به جز من به هر که درنگری/ یقین شود که ز عشق خدای، بی‌خبری» آورده است:

تو را چو عقل پدر بوده است و تن مادر　　جمال روی پدر درنگر اگر پسری

بهره‌گیری از ناسزاهای ناظر به زنان

به گواهی آثار موجود مولانا و نیز گزارش‌های مناقب‌نویسانی همچون افلاکی، او در برخی اوقات در مقام تقبیح و تحقیر مخالفان و معاندان، از تعابیر رکیک و ناسزاهای ناظر به خویشان مؤنث فرد بهره برده است که به‌وضوح باید آن را یکی از مصادیق نگاه تحقیرآمیز نسبت به زنان دانست. بهره‌گیری از تعابیری نظیر «زن به‌مزد»، «مادرغَر»، «غَرخواهر»، «مادرفروش» و «کم از زن» در *مثنوی*، *فیه‌مافیه* و نیز *مناقب‌العارفین* افلاکی نشان می‌دهد که ناسزاها و تعابیر تحقیرآمیز مردم کوچه و بازار در قبال زنان (که متأسفانه امروزه نیز رواج دارد) به ادبیات گفتاری و تعلیمی مولانا نیز راه یافته است (ن . ک: مولوی، ۱۳۹۰: ۸۱؛ مولوی، ۱۳۸۰: دفتر اول، بیت ۱۳۲۰ و دفتر ششم، بیت ۳۲۳۱؛ افلاکی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۵۱، ۲۱۵، ۲۹۱، ۳۸۳). افلاکی درباره یکی از این ناسزاها می‌نویسد:

> همچنان ارباب احوال روایت کردند که چون حضرت مولانا از کس رنجیدی و مکابرهٔ او از حد شدی، غَرخواهر گفتی و درهمش کوفتی، چه اصطلاح شتمِ خراسانیان همین بوده است (افلاکی، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۵۲).

نگاه محترمانه مولانا نسبت به زنان

در کنار نگاه تحقیرآمیز مولانا نسبت به شأن و منزلت زنان، در بخش‌هایی از آثار تعلیمی او نگاهی توأم با احترام و تحسین نیز نسبت به زنان قابل ملاحظه است. به‌رغم نظر کسانی که رویکرد محترمانه مولانا نسبت به زنان را پربسامدتر از رویکرد تحقیرآمیز او دراین‌باره دانسته‌اند، اما به‌نظر می‌رسد که در آثار تعلیمی مولانا، نگاه محترمانه او نسبت به زنان از بسامد کمتری برخوردار است. علاوه‌بر این، نگاه محترمانه مولانا نسبت به شأن و منزلت زنان، در اغلب موارد تنها ناظر به گروهی از زنان برگزیده است، حال آن که سیاق و لحن عبارات ناظر به نگاه تحقیرآمیز، در اغلب موارد عمومیت دارد. اما به‌هرروی، مهم‌ترین مصادیق نگاه محترمانه مولانا نسبت به زنان را می‌توان بر اساس سرفصل‌های ذیل از یکدیگر تفکیک کرد.

برتری برخی از زنان برگزیده بر بسیاری از مردان

مولانا در آثار تعلیمی خود، به‌ویژه مثنوی، ضمن تمجید از زنان بزرگی همانند مادر موسی(ع) (دفتر سوم، بیت ۹۴۸ به بعد)، مریم مادر عیسی(ع) (دفتر سوم، بیت ۳۷۰۰ به بعد)، مادر یحیی(ع) (دفتر دوم، بیت

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

۳۶۰۲ به بعد)، آسیه (دفتر چهارم، بیت ۲۶۹۷ به بعد) و بلقیس، آنان را بر بسیاری از مردان ارجحیت می‌دهد. ابیات زیر تمجیدی است از عقلانیت بلقیس، ملکه سبا که به‌تعبیر مولانا، خداوند عقلانیت صد مرد را به او عطا کرده بود.

رحمت صد تو بر آن بلقیس باد — که خدایش عقل صد مَرده بداد
هدهدی نامه بیاورد و نشان — از سلیمان چند حرفی با بیان
خواند او آن نکته‌های باشمول — با حقارت ننگرید اندر رسول
جسم هدهد دید و جان، عنقاش دید — حس چو کفّی دید و دل دریاش دید

(مولوی، ۱۳۷۸: ۲/ ۲۳۲)

نقل داستان‌هایی در توصیف زنان پارسایی که گوی سبقت از مردان ربوده‌اند

در آثار تعلیمی مولانا با داستان‌هایی درباره برخی از زنان روبه‌رو می‌شویم که در فرزانگی و پارسایی گوی سبقت از مردان ربوده‌اند. اگرچه تعداد این داستان‌ها زیاد نیست اما نقش محوری و برجسته زنان در آنها قابل توجه است (ن.ک: مولوی، ۱۳۷۹: ۴۰؛ همان، ۱۳۹۰: ۱۶۲؛ همان، ۱۳۸۰: دفتر سوم، بیت ۳۱۱۰ به بعد). داستان دخترک فقیه در *فیه‌مافیه* یکی از این نمونه‌هاست.

> در زمان عُمَر ـ رضی الله عنه ـ شخصی بود سخت پیر شده بود تا به‌حدی که فرزندش او را شیر می‌داد و چون طفلان می‌پرورد. عُمَر ـ رضی الله عنه ـ به آن دختر فرمود که: در این زمان مانند تو که بر پدر حق دارد هیچ فرزندی نباشد. او جواب داد که: راست می‌فرمایی و لیکن میان من و پدر فرقی هست. اگرچه من در خدمت هیچ تقصیر نمی‌کنم که چون پدر مرا می‌پرورد و خدمت می‌کرد بر من می‌لرزید که نبادا به من آفتی رسد و من پدر را خدمت می‌کنم و شب و روز دعا می‌کنم و مردن او را از خدا می‌خواهم تا زحمتش از من منقطع شود. من اگر خدمت پدرم می‌کنم آن لرزیدن او بر من، آن را از کجا آرم؟ عمر فرمود که هذِهِ اَفقَهُ مِن عُمَرَ. یعنی که من به ظاهر حکم کردم و تو مغز آن را گفتی. فقیه آن باشد که بر مغز چیزی مطّلع شود و حقیقت آن را باز داند و حاشا از عمر که از حقیقت و سرّ کارها واقف نبودی، الّا سیرت صحابه چنین بود که خویشتن را بشکنند و دیگران را مدح کنند (مولوی، ۱۳۹۰: ۲۰۸-۲۰۹).

فضیلت‌مندیِ غلبهٔ زنان بر مردان از حیث عواطف و احساسات

مولانا در بخشی از دفتر اول مثنوی در بحثی مناقشه‌انگیز تصریح می‌کند که مطلوبیت زنان در دیدهٔ مردان، تعبیه‌ای الهی و حکیمانه است. بنابراین اگرچه در ظاهر این مردان‌اند که بر زنان غلبه دارند و آنان را تحت فرمان و قیومیّت خود می‌آورند اما در باطن، مطلوبیت زنان در دیدهٔ مردان نوعی غلبه باطنی است که خداوند آن را نصیب زنان کرده است. براین‌اساس، غلبه عاطفی زنان بر عاقلان و صاحبدلان، نوعی فضیلت و تمکین در برابر امر تکوینی خداوند است، برخلاف جاهلان و نابخردانی که با غلبهٔ ظاهری و باطنی بر زنان، به‌نوعی در برابر امر تکوینی خداوند سرکشی و طغیان می‌کنند. از منظر مولانا غلبهٔ

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

عاطفی و رقّت قلب مردان خردمند در برابر زنان پرتوی از مهر معشوق ازلی است که غالب و مغلوب در آن مأجور و فضیلت‌مند تلقی می‌شوند.

«زُیِّـنَ لِلنّـاس» حـق آراستسـت / زانـچ حق آراسـت چون دانند جسـت
چـون پـی «یَسـکُن اِلَیهـا»ش آفرید / کـی توانـد آدم از حـوا بریـد
رسـتم زال ار بـود وز حمـزه بیـش / هسـت در فرمـان اسـیر زال خویـش
آنـک عالـم مسـت گفتـش آمـدی / «کَلِّمینـی یـا حُمیـرا» مـی‌زدی
آب غالـب شـد بـر آتـش از لهیـب / زآتـش او جوشـد چو باشـد در حجیب
چونـک دیگـی حایـل آمـد هـر دو را / نیسـت کـرد آن آب را کـردش هـوا
ظاهـراً بـر زن چـو آب ار غالبـی / باطنـاً مغلـوب و زن را طالبـی
اینچنیـن خاصیتـی در آدمیسـت / مهر حیوان را کَمسـت آن از کَمیست

...

گفـت پیغامبـر کـه زن بـر عاقـلان / غالـب آیـد سـخت و بـر صاحب‌دلان
بـاز بـر زن جاهـلان چیـره شـوند / زانـک ایشـان تنـد و بس خیـره روند
کـم بودشـان رقّـت و لطـف و وداد / زانـک حیوانیسـت غالـب بـر نهـاد
مهـر و رقّـت وصـف انسـانی بـود / خشـم و شـهوت وصـف حیوانـی بود
پرتـو حقسـت آن معشـوق نیسـت / خالقسـت آن گوییـا مخلـوق نیسـت

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۱۳ – ۱۱۲)

سهل‌گیری در باب حضور اجتماعی زنان بر اساس مبنایی روان‌شناختی

بنابه برخی شواهد موجود درباره زندگی مولانا و نیز پاره‌ای از سخنان او در فیه‌مافیه، ظاهراً او برخلاف پیر و مراد عرفانی‌اش شمس و نیز بسیاری از همگنان خود، در باب حضور اجتماعی زنان چندان سخت‌گیر نبوده است. این رفتار که در روزگار حیات مولانا و نیز پس‌از آن، رفتاری خلاف‌آمد عادت به‌شمار می‌آمد و چندان مشروع و مقبول انگاشته نمی‌شد، امروزه نوعی محترم شمردن شأن و منزلت زنان انگاشته می‌شود. مولانا مبتنی‌بر این مبنای روان‌شناختی که انسان نسبت به اموری که از آن منع می‌شود، رغبت و اشتیاق بیشتری پیدا می‌کند، عقیده دارد که سخت‌گیری در باب حضور اجتماعی زنان، در نهایت برای مردان و زنان مفسده‌انگیز خواهد بود.

> زن چه باشد؟ عالَم چه باشد؟ اگر گویی و اگر نگویی، او خود همان است و کار خود نخواهد رها کردن بلکه به گفتن بتَر می‌شود. مثلاً نانی را بگیر، زیر بغل کن از مردم منع کن و میگو که این کس را البته نخواهم دادن، چه جای دادن که نخواهم نمودن. اگرچه آن نان بر درها افتاده است و سگان نمی‌خورند، از بسیاری نان و ارزانی، اما چون چنین منع آغاز کردی، همه خلق رغبت کنند و دربند آن نان گردند و در شفاعت و شناعت درآیند که البته خواهیم که آن نان را که منع می‌کنی و پنهان کردهای ببینیم. علی‌الخصوص که آن نان

را سالی در آستین کنی و مبالغه و تأکید می‌کنی در نادادن و نانمودن، رغبتشان در آن نان از حد و اندازه بگذرد که اَلانسانُ حریصٌ علی ما مُنِعَ.
هر چند که زن را امر کنی که پنهان شو، او را دغدغهٔ خود را نمودن بیشتر شود و خلق را از نهان شدن او رغبت به آن زن بیش گردد. پس تو نشسته و رغبت را از دو طرف تیز می‌کنی و می‌پنداری که اصلاح می‌کنی، آن خود عین افساد است. اگر او را گوهری باشد که نخواهد که فعل بد کند، اگر منع کنی و اگر نکنی، او بر آن طبع نیک خود و سرشت پاک خود خواهد رفتن. فارغ باش و تشویش مخور و اگر به‌عکس این باشد، باز همچنان بر طریق خود خواهد رفتن. منع جز رغبت را افزون نمی‌کند علی‌الحقیقهٔ (مولوی، ۱۳۹۰: ۸۱ – ۸۰).

شأن و منزلت زنان در زندگی شخصی و تعاملات اجتماعی مولانا

برخلاف زیست‌جهان فکری مولانا که رویکردهای متفاوتی در قبال زنان در آن به چشم می‌خورد، او در زندگی شخصی و تعاملات اجتماعی رَویه‌ای نسبتاً یکسان در پیش گرفته است. به استناد برخی از نامه‌های برجای‌مانده از مولانا و نیز گزارش‌های ناظر به زندگی شخصی و تعاملات اجتماعی او می‌توان دریافت که مولانا برخلاف بسیاری از هم‌روزگاران خود، همواره از سر احترام و ارج‌گزاری به زنان نگریسته و ظاهراً رویکردهای تحقیرآمیز او در مقام نظر، بروز و ظهوری در زندگی شخصی و تعاملات اجتماعی او نداشته و یا احیاناً گزارشی از آن به دست ما نرسیده است. یکی از مصادیق این ارج‌گزاری از منظر انسان امروزی، التزام مولانا به تک‌همسری در کل دوره حیات است. بنابر شواهد موجود، مولانا در ۱۸ سالگی با گوهرخاتون، دختر خواجه اشرف‌الدین لالای سمرقندی ازدواج کرده است. از این زن که مادر سلطان‌ولد و علاءالدین محمد است، اطلاعات چندانی در دست نیست. گوهرخاتون در ۳۵ سالگیِ مولانا بدرود حیات گفته و مولانا پس از آن تا پایان عمر با بیوه‌زنی به نام کراخاتون پیوند زناشویی بسته است. به استناد گزارش‌های موجود، مولانا برخلاف بسیاری از همگنان خود، در همهٔ عمر از تعدّد زوجات و نیز بهره‌مندی از کنیزان اجتناب کرده است. علاوه‌براین، شدت علاقه و احترام متقابل میان مولانا و همسر دومش، کراخاتون در برخی گزارش‌های مناقب‌نویسان انعکاس یافته است (افلاکی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۰۱). فاطمه‌خاتون، دختر صلاح الدین زرکوب که همسر سلطان‌ولد بوده نیز روابط بسیار خوبی با مولانا داشته است. دلجویی و جانبداری کامل مولانا از عروس خود در کدورتی که ظاهراً میان او و همسرش سلطان‌ولد واقع شده، در یکی از نامه‌های مولانا انعکاس برجسته و تأمل‌برانگیز دارد. در این نامه که خطاب به فاطمه‌خاتون نگاشته شده، مولانا به صراحت تداوم رابطه میان خود و فرزندش سلطان‌ولد را موقوف رضایت فاطمه‌خاتون از سلطان‌ولد دانسته و با الفاظ و تعابیری عمیقاً مهربانانه، فروتنانه و خاضعانه از عروس خود دلجویی کرده است (ن.ک: مولوی، ۱۳۹۵: ۱۲۷ ـ ۱۲۶).

علاوه بر روابط محترمانه و مهربانانه مولانا با زنان خانواده، گزارش‌هایی از این نوع مواجهه با سایر زنان نیز به چشم می‌خورد. به استناد گزارش‌ها و شواهد موجود، مولانا مریدان برجسته‌ای در میان زنان داشته است. برخی از این زنان، نظیر گرجی‌خاتون، همسر غیاث‌الدین کیخسرو دوم، در زمره همسران صاحب منصبان و امیران قونیه بوده‌اند. نامه‌های برخی از این زنان در کتاب‌های مناقب و نیز نامه‌های مولانا ثبت شده است. گزارش زیر در *مناقب‌العارفین* نشان می‌دهد که مولانا با وساطت همسر یکی

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

از صاحب‌منصبان قونیه به نام امین‌الدین میکائیل که در زمره برجسته‌ترین مریدان زن مولانا بوده، در مجالس سماع زنانه که در آن روزگار تا حد زیادی حساسیت‌برانگیز تلقی می‌شده، شرکت می‌کرده است. گزارش تأمل‌برانگیز افلاکی از این رویداد و تلاش مذبوحانهٔ وی برای مشروع جلوه دادن آن قابل توجه است.

همچنان از کُمّلِ اصحاب منقول است که هر شب آدینه مجموع خواتین اکابر قونیه پیش خاتونِ امین‌الدین میکائیل که نایب خاص سلطان بود، جمع می‌آمدند و لابه‌ها می‌کردند که البته حضرت خداوندگار دعوت کند؛ چه حضرتش را بدان خاتونِ آخرت از حد بیرون التفات و عنایتها بود و او را شیخ خواتین می‌گفت و چون آن جماعت جمع شدندی و بهحضور تمام منتظر گشتندی، بی‌آنکه اعلام کردندی بعد از نماز عشا حضرت مولانا همچنان بی‌زحمت، تنها تنها پیش ایشان رفتی و در میانهٔ ایشان نشسته، همه‌شان گرد آن قطب حلقه گشتندی و برِ او گشتندی و چندانی گل‌برگ‌ها برو ریختندی که به تبرک از آن گل‌برگ‌ها ساختندی و حضرتش در میان گل و گلاب غرق عرق گشته تا نصف‌الیل به‌معانی و اسرار و نصایح مشغول شدی؛ آخرالامر کنیزکانِ گوینده و دفّافان نادر و نایزنان از زنان سرآغاز کردندی و حضرت مولانا به سماع شروع فرمودی و آن جماعت به حالی شدندی که سر از پا و کلاه از سر ندانستندی و تمامت جواهر و زرینه آلتی که داشتندی در کفش آن سلطان کشف ریختندی تا مگر چیزکی قبول کند و اما التفاتی نماید. اصلاً نظر نمی‌فرمود و نماز صبح را با ایشان گزارده روانه میشد و این چنین شیوه و طریقت در هیچ عهدی هیچ ولی و نبی را نبوده است مگر که در زمان سید المرسلین صلی الله علیه و سلم خواتین عرب برِ او آمدندی و اسرار احکام شرعی پرسیده، مستفید گشتندی و آن برّ و حلال بود و از خصایص حضرتش بود و همچنان شوهران این خواتین در خدمت نایب، بیرون سرا جمع آمده صحبت داشتندی و محافظت کردندی تا مردم اغیار برین اسرار مطلع نشوندی (افلاکی، ۱۳۸۵: ۱ / ۴۹۱–۴۹۰)

علاوه‌براین روابطِ خلاف‌آمد عادت با زنان در تعاملات اجتماعی، برخی نامه‌های مولانا به زنانی که اغلب در زمره مریدان او بوده‌اند نیز جالب توجه است. نوع تعابیری که مولانا در این نامه‌ها به کار برده، با نظر به رویکرد غالبی که در آن روزگار زنان را بی‌بهره از عقل و تدبیرِ کامل به‌شمار می‌آورد، تأمل‌برانگیز می‌نماید. مولانا در این نامه‌ها از زنانِ مخاطب خود با تعابیری نظیر «خوب‌اخلاق»، «عالی‌همت»، «عاقبت‌اندیش»، «فرشته‌صفات»، «زنده‌دل»، «روشن‌ضمیر»، «خدای‌بین»، «عاقبت‌بین»، «ملکهٔ آفاق» و «وسیع‌الصدر» یاد کرده که به‌هیچ‌رو با دیدگاهی که نوعِ زنان را بی‌بهره از عقلانیت، عاقبت‌اندیشی و تدبیر کافی می‌انگاشت، سازگاری ندارد. عبارات زیر ظاهراً خطاب به یکی از مریدان زن نگاشته شده که به بیماری گرفتار آمده و مولانا در این نامه ضمن دلجویی، برای او طلب صحت و عافیت کرده است.

«صحت و عافیت فلان، خوب اخلاق، فرشته صفات، زندهدل، روشن ضمیر، فخرالعُبّاد، زینالزهاد، خدای‌شناس، عاقبت‌بین، معین‌الفقرا ـ ادام الله عصمتها و زاد کرامتها ـ می‌خواهم از حضرتِ «و اذا مرضت فهو یشفین» ـ جلّ جلاله ـ تا از داروخانهٔ لطف لایزالی و از خزینهٔ

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۲۸

کرم و عطایای بی‌نهایت خداوندیِ خویش آن یگانهٔ عزیز را شربت شفا و داروی صحت تن و دل و دین فرستد، که وجود عزیز او، مونس فقرا و ملجأ درویشان و ارشاد سالکان راه راست به نصیحت و موعظت و یاری، به دم و قدم و آنچه وسع او بوده است، پیوسته در خیرات و طیبات و خلوات و صلوات و مناجات کوشیده است ... (مولوی، ۱۳۹۵: ۲۱۶).

نامه زیر نیز از آن جهت قابل‌توجه به نظر می‌رسد که خطاب به امیر معین‌الدین پروانه درباره زنی نگاشته شده که برخلاف رسوم رایج اصحاب طریقت در آن روزگار، ظاهراً سرپرستی یک زاویه را برعهده داشته است. مولانا در این نامه ضمن بهره‌گیری از تعابیری مهربانانه، محترمانه و فاخر درباره زن مزبور، از اینکه متعلقانِ امیر مزاحمتی برای بانوان این زاویه فراهم آورده‌اند، به امیر شکایت می‌برد تا گشایشی درباره این مشکل حاصل آید:

... و در این وقت جماعتی از متعلقان شما، بی‌خبر شما، به زاویهٔ خواهرِ عزیزهٔ زاهدهٔ عابدهٔ ناسکه ـ ادام الله عصمتها ـ منزل ساختند و اهل خیر را تشویش و پراکندگیِ خاطر حاصل آمد. و اوقات ایشان و دعوات ایشان مغتنم است. خاصّه در اعتقاد و ظنّ عالیِ ملک الامرا. توقع است که اشارت فرماید تا درویشان را زحمت ندهند و آنجا منزل نسازند ... (همان، ۱۵۹).

علاوه بر زنان محتشم و ارادتمند مولانا، گزارش‌هایی از روابط انسانی، اخلاقی و تحول‌بخش او با برخی از زنان بزهکار و خطاکار نیز وجود دارد. بنابر آنچه افلاکی دراین‌باره آورده، رفتار مسیحوار مولانا در این مواجهات، به انقلابی معنوی و تحولی روحی در این زنان انجامیده است (ن.ک: افلاکی، ۱۳۸۵: ۱/ ۵۵۵). چنان که پیداست مولانا در تعاملات خانوادگی و اجتماعی خود با زنان، پیوسته براساس احترام، مهربانی و درک متقابل رفتار کرده است. این رَویه دست‌کم دربارهٔ زندگی زنانی که گزارش‌هایی از تعاملات مولانا با آنان وجود دارد، به چشم می‌خورد. اگر احتمال گزارش نشدن رخدادهای ناقص رویه پیش‌گفته را نادیده بگیریم، آنگاه می‌توان نتیجه گرفت که مولانا در زندگی شخصی، برخلاف توصیه‌ها و تعلیمات خود در باب ضعف تدبیر، نقصان عقل و دنیادوستی زنان رفتار کرده است. این دوگانگی از یک‌سو حکایت‌گر پیچیدگی ساختار ذهنی و روانی انسان است و از سوی دیگر، ناظر به تأثیرپذیری خواسته و ناخواستهٔ انسان‌ها از عُرفیات فرهنگی و اجتماعی روزگار خود است. مولانا نیز همانند همهٔ آدمیانی که متأثر از بسترهای تاریخی، فرهنگی و جغرافیایی خاص خود نَشوونما کرده‌اند، از تأثیرات فرهنگی و تاریخیِ روزگار خود برکنار نمانده است.

نتیجه‌گیری

نگرش مولانا نسبت به زنان دست‌کم در آثار تعلیمی او متأثر از سنت پیشینیان و به‌ویژه تحت‌تأثیر استادان اوست که از حیث دانش عرفانی و احوالات روحی بر او تأثیرات عمیق و ماندگار نهاده‌اند. دراین‌باره، تأثیرات بهاءولد، محقق ترمذی و شمس تبریزی به‌وضوح در آثار مولانا قابل ردیابی است.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

نگرش تعلیمی مولانا نسبت به زنان ناظربه نگاهی دوگانه است؛ در نگاه نخست که بسامد بیشتری در آثار منظوم و منثور مولانا دارد، زنان مهیاترین دام شیطان، فتنه‌گران تاریخ انبیاء، مظهر و تجسم نفس امارهٔ بالسوء و بی‌بهره از عقل کامل به‌شمار می‌آیند. در نگاه دوم که ناظربه نگرشی مثبت و احترام‌آمیز نسبت به زنان است، دست‌کم اندکی از زنان برگزیده از حیث درک مراتب کمال بر بسیاری از مردان رجحان می‌یابند. علاوه‌براین، به‌زعم مولانا زنان از حیث عاطفی و به‌نحو تکوینی در باطن بر مردان خردمند غالبند و این وضعیت تعبیه‌ای الهی است.

برخلاف زیست‌جهان فکری مولانا که رویکردهای متفاوتی در قبال زنان در آن به چشم می‌خورد، بر طبق گزارش‌های موجود، او در زندگی شخصی و تعاملات اجماعی رویه‌ای نسبتاً یکسان در پیش گرفته است. نوع مواجهه مولانا با زنانِ خویشاوندش و نیز سایر زنانی که به نوعی با آنها در ارتباط بوده، حاکی از احترامی زایدالوصف، مهربانی دوسویه و درک متقابل است. چنان که پیدا است اگرچه فرهنگ عمومی و میراث پیشینیان نگاه تعلیمی مولانا را نسبت به زنان تحت‌تأثیر خود قرار داده اما او در زندگی شخصی و تعاملات اجتماعی، به صرافت طبع، روش دیگری در پیش گرفته و از این حیث، به‌نحو برجسته‌ای در مواجهه با زنان، از پیشنیان و همگنانِ هم‌روزگار خود تمایز یافته است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۰۱۳۲

منابع

ـ ارجمندی، فرشته؛ کیخای فرزانه، احمدرضا؛ سالاری، مصطفی، (۱۳۹۹)، مقایسه دیدگاه سنایی و مولوی درباره زن،مطالعات هنر اسلامی، دوره ۱۷، شماره ۳۹، صص ۷ – ۲۷.
ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۸۵)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب، چاپ چهارم.
ـ برهان، سیدمحمد، (۱۳۸۷)، سیمای زن در مثنوی معنوی، تهران: نسل نواندیش، چاپ اول.
ـ بهاءولد، بهاءالدین محمد، (۱۳۸۲)، معارف، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: طهوری، چاپ سوم.
ـ ثقفی، زلیخا، (۱۳۸۱)، تجلی زن در آثار مولوی، تهران: ترفند، چاپ اول.
ـ جودی نعمتی، اکرم، (۱۳۸۱)، زن در آینه شعر فارسی (قسمت اول)، مطالعات راهبردی زنان، شماره ۱۶، صص ۱۴۰–۱۵۳.
ـ جودی نعمتی، اکرم، (۱۳۸۱)، زن در آینه شعر فارسی (قسمت دوم)، مطالعات راهبردی زنان، شماره ۱۸، صص ۲۰۲–۲۳۹.
ـ جودی نعمتی، اکرم، (۱۳۸۲)، زن در آینه شعر فارسی (قسمت سوم)، مطالعات راهبردی زنان، شماره ۱۹، صص ۲۰۷–۲۳۲.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۸۴)، میناگر عشق؛ شرح موضوعی مثنوی معنوی، تهران: نی، چاپ سوم.
ـ سپهسالار، فریدون‌بن‌احمد، (۱۳۸۷)، رساله سپهسالار، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدافشین وفایی، تهران: سخن، چاپ دوم.
ـ ستاری، جلال، (۱۳۷۳)، سیمای زن در فرهنگ ایران، تهران: مرکز، چاپ اول.
ـ ستاری، جلال، (۱۳۷۴)، عشق صوفیانه، تهران: مرکز، چاپ اول.
ـ ستاری، جلال، (۱۳۸۴)، عشق‌نوازی‌های مولانا، تهران: مرکز، چاپ اول.
ـ شمس تبریزی، محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد، (۱۳۸۵)، مقالات، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، چاپ سوم.
ـ شیمل، آن‌ماری، (۱۳۷۹)، زن در عرفان و تصوف اسلامی، ترجمه فریده مهدوی دامغانی، تهران: مؤسسه نشر تیر، چاپ اول.
ـ عرب، عباس؛ صحرایی، فاطمه، (۱۳۹۱)، بررسی تطبیقی سیمای زن در عرفان مولانا و ابن عربی، ادبیات تطبیقی، سال سوم، شماره۶، صص ۹۵–۱۱۵.
ـ غزالی، ابوحامد، (۱۳۸۶)، ترجمه احیاء علوم‌الدین، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
ـ غزالی، ابوحامد، (۱۳۹۳)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوجم، ج۱، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ شانزدهم.
ـ فیض‌کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۷ ق)، المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، ج ۳، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، چاپ چهارم.
ـ محقق‌ترمذی، برهان‌الدین، (۱۳۷۷)، معارف، با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: مرکز

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
ـ مدرسی، فاطمه؛ رضیی، مهرویه، (۱۳۸۹)، زن در اندیشه و زندگی مولانا، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ششم، شماره۲۰، صص ۱۲۳ـ ۱۴۵.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۹)، مجالس‌سبعه، تصحیح و توضیح توفیق هـ سبحانی، تهران: کیهان، چاپ سوم.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۸)، مثنوی معنوی (بر اساس نسخه قونیه)، تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان، چاپ پنجم.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۹۰)، فیه‌مافیه، تصحیح و توضیح توفیق هـ سبحانی، تهران: نشر کتاب پارسه، چاپ سوم.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۹۵)، مکتوبات، تصحیح توفیق هـ سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰ - ۶۱۲۸

بررسی چگونگی کاربرد وجه فعل اخباری در غزلیات مولوی

هانیه امیری‌کیا[1]
مهسا مومن‌نسب[2]

چکیده

در این پژوهش کوشش شده تا از میان انواع وجه فعل‌هایی که در غزلیات مولوی به‌کار رفته است، وجه فعل اخباری از نظر نحوه‌ی کاربرد فعل از بعد معنایی و همچنین میزان تأثیرگذاری این وجه فعل، در سخن واکاوی شود.

روش تحقیق در این پژوهش، کتابخانه‌ای، آماری و توصیفی ـ تحلیلی است. دامنه‌ی پژوهش، پنجاه غزل از مولوی است که به ترتیب الفبایی، مطالعه و فیش‌برداری شده است. سپس با گرفتن بسامد آماری به روشی علمی و دقیق، انواع وجه فعل و به‌طور خاص، وجه فعل اخباری، بررسی، توصیف و تحلیل شده است.

نتایج نشان داد که از مجموع ۵۰۲ جمله‌ای که در ابیات پنجاه غزل مولوی وجود داشت، ۴۱ درصد افعال، در وجه فعل اخباری به‌کار رفته بودند، که دراین میان، ۴۹۶ مورد (۹۹ درصد) وجه فعل اخباری مثبت و ۶ مورد (۱ درصد) وجه فعل اخباری منفی به‌کار رفته بود.

همچنین در بررسی معانی ثانویه جمله‌ها و افعال خبری، توجه مولانا به مفاخره، آسودگی، اظهار انبساط و شعف، هشدار، اظهار اندوه، تأسف و تأثر، روشنگری، ارشاد و در نهایت اعجاب بیش از سایر معانی بوده است، که می‌تواند نشانی از والا منشی، انبساط و انقباض احوال درونی و هم‌چنین استغراق در مقام رضا باشد. این گونه تصاویر متناقض درونی که به دلیل عرفان و غرق‌شدگی در وحدت وجود است، در سرتاسر غزلیات مولانا، هم‌چون مثنوی کبیر، رخ می‌نماید.

واژگان کلیدی: چگونگی، کاربرد، وجه فعل، اخباری، غزلیات، مولوی.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد؛ زبان و ادبیات فارسی از موسسه آموزش عالی حافظ شیراز (نویسنده مسئول)
۲. دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

مقدمه

مولوی اندیشمندی بی‌نظیر است که در سال ۶۰۴ ه.ق در بلخ متولد شد. پدر او که به بهاءالدین‌ولد معروف شده بود و نیز او را با لقب سلطان‌العلماء یاد کرده‌اند از اکابر صوفیه و از اعاظم عرفا بود، اهل کشف و ذوق بود و عالمی کامل که در همهی علوم زمان خود به مقام استادی رسیدهبود (زمانی، ۱۳۹۸: ۲۳-۲۱).

غزلیات مولانا به *کلیات* یا *دیوان شمس* معروف است چراکه مولانا به‌جای تخلص به نام خود، به نام شمس تبریزی تخلص کرده است. این غزلیات صوفیانه در حدود ۲۵۰۰ غزل است (شیرشاهی، طوسی، گازرانی، مقیمزاده و رحیمی، ۱۳۹۷: ۱۷۱ -۱۷۰).

«وجه فعل صورتی از ساختار فعل است که آن را به اعتبار این که مفهوم را چگونه بیان می‌کند تعریف می‌کنند. حالت‌های بیان مفهوم مختلف است» (مدرسی و مهرآور گیگلو، ۱۳۹۳: ۱). به‌صورتی که گاهی خبری را به طور قطع می‌رساند که این حالت وجه اخباری فعل است؛ گاهی وقوع کاری را با احتمال همراه می‌کند که این حالت نیز وجه التزامی فعل است؛ گاهی نیز امری بودن فعلی را به ذهن متبادر می‌کند که این وجه امری فعل است. به‌طور کلی می‌توان گفت که اغلب فعل از جهت بیان سه وجه دارد که عبارتند از: اخباری، التزامی و امری. فعل‌هایی که خبری را می‌رسانند و از معنای فعل به صورت قطعی خبر می‌دهند وجه اخباری دارند؛ فعل‌هایی معنای فعل را همراه با آرزو، شک، تردید، شرط، میل و امثال این‌ها بیان می‌کند، وجه التزامی دارند و فعل‌هایی که وقوع یا داشتن یا پذیرفتن حالتی درخواست می‌شود و یا این که امر به وقوع فعل می‌شود، وجه امری دارند. (فرخنده و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۸۰)

در واقع وجه فعل«آن دسته از روش‌های دستوری است که نگرش گوینده یا همان سخنگو را در فعل بروز می‌دهد» (صفایی سنگری و قربانپور دلیوند، ۱۳۹۷: ۱۰). وجه فعل برداشت گوینده از مسلم و نامسلم بودن یا امری بودن و نبودن فعل می‌باشد. که این برداشت به‌واسطه‌ی عواملی است که در فعل و جمله قرار دارند. بعضی از این عوامل صوری و ظاهری و بعضی معنایی و مفهومی است. لازم به ذکر است که نشانه‌های صوری یا ظاهری وجه فعل اندک است و همیشه از ظاهر فعل نمی‌توان وجه آن را تعیین کرد. پس معنای فعل و نشانه‌های دیگری که در جمله است مانند همراهی کلمات وجهی با فعل اصلی، در شناخت وجه فعل کمک می‌کند. افزون بر آن، هر نوع جمله، یک مورد استفاده اصلی و رایج دارد که در دستور زبان ذکر شده است؛ مثلا جمله‌ی خبری، خبر می‌دهد و با جمله‌ی پرسشی، پرسش می‌کنند. اما در مواردی و در عرف از این گونه جملات برای مقاصد دیگری هم استفاده می‌شود. علم معانی این موارد استعمال ثانوی، فرعی، مجازی و به اصطلاح این ظرافت‌ها و شگردها را مورد بحث قرار می‌دهد. با توجه به مطالب گفته‌شده می‌توان تعریف روشن‌تر از وجه فعل ارائه نمود.

علم معانی در واقع همان بلاغت است؛ بلاغت (تأثیر و نفوذ) که صفت معنی است بعد از فصاحت (درستی و وضوح) که صفت لفظ است تحقق می‌یابد. یعنی معتقد است شاعر یا نویسنده در عین این که باید مواظب باشد تا کلمات و جملات را درست و مطابق هنجار به کار ببرد باید تلاش کند تا کلامش به مقتضای حال خواننده یا مخاطب باشد تا مؤثر و دلنشین واقع گردد؛ و در جهت تحقق این هدف می‌تواند از همه‌ی ابزارها به مقتضای حال بهره گیرد؛ این ابزارها می‌تواند صناعات بدیعی باشد و یا استفاده از فنون دیگر بلاغی و ادبی باشد.

در پیوند با وجه فعل در آثار فارسی تا کنون پژوهش‌های گوناگونی صورت گرفته است، از جمله، ایرانزاده (۱۳۸۲) در مقاله‌ای با عنوان«تحلیلی بر کاربرد هنری فعل در غزلیات سعدی» به بررسی ویژگی‌های نحوی، نظام تعدی و فرآیندهای معنایی در غزلیات سعدی پرداخته و نتیجه گرفته است که توازن نحوی با تجانس‌های آوایی و سایر تناسبات موسیقایی بین زوج فعل‌ها در شعر سعدی به توازن سبکی منجر شده است.

شنبهای (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان«چگونگی کاربرد فعل در نثر گلستان» به بررسی ساختار نحوی فعل در نثر گلستان پرداخته و نتیجه گرفته است که خروج از هنجار زبان سبک خاصی برای سعدی رقم زده و این سبک فردی در حوزه‌های نحوی، زبانی و موسیقایی نهفته است.

مدرسی و مهرآورگیگلو (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان«نگاهی به کاربرد وجوه افعال در اشعار سلمان هراتی» معتقدند سلمان هراتی توانست با اتکا به استعداد ادبی و بینش و باور اعتقادی خویش در شاخه‌ای از شعر انقلابی، ایدئولوژیک و اعتقادی قابلیت چشمگیر خود را به اثبات برساند. یافته‌های پژوهش‌های آنها حاکی از آن است که سبک روایی در اشعار سلمان هراتی غالب بوده و اشعار او به تعاملات بینافردی نگرشی اطلاع‌دهنده و یکسویه داشته و صدای دستوری در آن خبری و خنثی است.

پاکـزاد و فقیری (۱۳۹۶) در مقاله‌ای تحت عنوان«بررسی و تحلیل انواع وجه در دیوان حافظ با رویکرد سبک‌شناسی رایانشی ـ پیکرهای» نتیجه می‌گیرند که حافظ بیشتر به بیان حالات، موضوعات، نظرات و دیدگاه‌های خود نسبت به امور می‌پردازد که برای آنها از وجه خبری استفاده می‌کند. در این میان نسبت به اعمال نظرات و دیدگاه‌های خود دیدگاهی آمرانه دارد و از طرفی دیگر نسبی‌نگری وی به امور بسیار ناچیز است و حتی پرسشگری وی نیز چندان بارز نیست.

سنگری و قربانپور دلیوند (۱۳۹۷) در مقاله‌ی خود با عنوان«بررسی کارکردهای گفتمانی وجه فعل در غزل پست مدرن» نتیجه می‌گیرند در غزل پست مدرن، از افعال در وجه اخباری، بیشتر در بیان حقیقت‌های ذهنی که بخش عمده‌ای از دغدغه‌های گوینده است، استفاده شده‌است. شاعر با گزینش وجه اخباری و در بیشتر موارد فعل‌های اسنادی، سعی در عینیت بخشیدن انگاره‌های ذهنی خود دارد.

واکاوی‌ها در ارتباط با پژوهش‌های پیشین نشان داد که، در خصوص وجه فعل و جایگاه آن در اشعار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، چه به‌صورت جداگانه و چه به صورت مقایسه‌ای تحقیق و پژوهشی صورت نگرفته است؛ بنابراین در این پژوهش کوشش شده تا از میان انواع وجه فعل‌هایی که در غزلیات مولوی به‌کار رفته است، وجه فعل امری از نظر نحوهی کاربرد فعل از بعد معنایی بررسی گردد و هم‌چنین میزان تأثیرگذاری این وجه فعل، در سخن واکاوی شود.

جمله و جایگاه فعل

جمله به واحدی از زبان گفته می‌شود که از یک یا چند گروه تشکیل شده است و به دو قسمت نهاد و گزاره تقسیم می‌شود. در جمله، گزاره، خبر جمله است و نهاد صاحب خبر است. مهم‌ترین بخش گزاره فعل است این یعنی که فعل در گروه گزاره قرار می‌گیرد.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

معمولا بین نهاد و فعل، از نظر شخص و شمار مطابقت وجود دارد (اسماعیلی و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۴۲).

بـه بیـانی دیگر جمله واحد اصلی یا آغازینی است که به منظور تنظیم اندیشه و نیز ارتباط زبانی، هدف تولید قرار می‌گیرد و از همین‌رو به‌عنوان واحد آغازی بدیهی فرض شده است و به تعریف نیاز ندارد.

به‌طور کلیجمله سخنی است متضمن اسناد و دارای درنگی پایانی که معنای کاملی داشته باشد. در تعریف دیگر جمله صورتی است از زبان که دارای آهنگی خاص و درنگ پایانی که همراه با معنای کامل باشد. مراد از معنای کامل به نظر دستورنویسان قدیم آن است که سخن تمام باشد و اگر گوینده سکوت کند، شنونده منتظر بقیه‌ی کلام نماند (فرشیدورد، ۱۳۹۴: ۶۳).

انواع جمله

با توجه به افعال به‌کار رفته در جمله از یکسو و نوع و پیوندیافتن فراکردهای جمله از سوی دیگر، می‌توان سه نوع جمله را در زبان فارسی معرفی کرد که عبارتند از: جمله ساده، مرکب و مشتق. جمله‌ای که در ساختمان آن فقط یک فعل به کار رفته باشد ساده گویند. (کدام کتاب را می‌خواهی؟)، جمله ساده‌ای که معنی کاملی نداشته باشد فراکرد نامیده می‌شود. هر جمله‌ی مرکب از یک یا چند فراکرد تشکیل شده است که معنی یکدیگر را تکمیل می‌کنند. در جمله‌ی مرکب، فراکردها به کمک حرف ربط یا مکث در پی هم می‌آیند (هوا سرد شد، بخاری را روشن کردم). در ساختمان جمله‌ی مشتق نیز بیش از یک فعل وجود دارد ولی فراکردهای جمله‌ی مشتق مانند جمله‌ی مرکب در پی همدیگر قابل تشخیص نیستند که ما آنها را در اینجا بند موصولی می‌نامیم. مانند (برادرم که پزشک است در شیراز زندگی می‌کند) (افراشی، ۱۴۰۰: ۱۳۶-۱۳۷).

در یک تقسیم‌بندی جمله از جهات مختلف اقسامی دارد.

از قبیل جمله‌ی فعلی و بی‌فعل، جمله‌ی خبری، جمله‌ی انشائی، جمله‌ی گسترده و ...
الف) جمله‌ی فعلی یا بی‌فعل: جمله یا دارای فعل است (فرهاد رفت) یا بدون فعل (بتوچه...)
ب) جمله‌ی عادی، فشرده و گسترده: جمله‌ی عادی آن است که فشرده یا گسترده نباشد و در آن تمام اجزای اصلی جمله یعنی مسندالیه، فعل، مفعول، مسند و ... جزء آنها آمده باشد.
ج) جمله‌ی فشرده یا کوتاه: آن است که یکی از عناصر اصلی ژرفساخت آن حذف شده باشد.
د) جمله‌ی گسترده: یعنی علاوه بر عناصر اصلی دارای عناصر گسترنده هم باشد. عناصر گسترنده عبارتند از: وابسته‌ها و همسان‌ها. (وابسته‌ها: قید، متمم، صفت، شاخص) و (همسان‌ها: همپایه، بدل، تأکید و تفسیر)
ه) جمله‌ی خبری یا انشائی: جمله‌ی خبری آن است که که آهنگ آن افتان و مضمونش دارای صدق و کذبست یعنی حکم آن یا قابل تصدیق است یا نیست. فعل جمله‌ی خبری

به وجه اخباری است. جمله‌ی انشائی را می‌توان به سه قسم تقسیم کرد:
الف)جمله‌ی پرسشی: آن است که پرسش را برساند و این پرسش یا به وسیله کلمات پرسشی صورت می‌گیرد با بدون آن.
ب)جمله‌ی امری آن است که فعل ان به وجه امری است و بر نفرین، دعا، تمنا، خواهش و مانند آنها یعنی بر طلب دلالت کند.
ج) جمله‌ی عاطفی یا احساسی: آن است که بر عواطف و احساسات از قبیل تعجب، آرزو، افسوس، تحسین و... دلالت کند (فرشیدورد، ۱۳۹۴: ۶۵-۶۷).

در تقسیم‌بندی دیگر جمله از حیث مفهوم، فعل و ساختار اقسامی دارد:

الف) جمله از حیث مفهوم و معنی چهار قسم است: جمله‌ی خبری، پرسشی، عاطفی، امری.
ب) جمله از حیث فعل سه‌گونه است: جمله‌ی فعلی، اسنادی و بی‌فعل.
ج) جمله از لحاظ ساختار و ترکیب دو گونه است. جمله ساده و مرکب. جمله‌ی ساده تنها یک فعل دارد و جمله‌ی مرکب دو فعل یا بیشتر دارد (گیوی و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۶۰-۱۵۹).

فعل

یکی از اجزای جمله فعل می‌باشد.

فعل کلمه‌ای است که به تنهایی یا به یاری وابسته‌هایی در یکی از زمان‌های سه‌گانه بر واقع شدن امری دلالت می‌کند و امری است که به امر دیگر استناد داده می‌شود (فرشیدورد، ۱۳۹۴: ۲۳۹).

در تعریف دیگر از فعل آمده است:

کلمه‌ای است که همیشه مسند باشد؛ به عبارت دیگر دلالت کند بر وقوع یا لاوقوع کاری در زمان معینی از سه زمان گذشته، حال و آینده. فعلی که بر گذشته دلالت کنند «ماضی»، «فعلی که تنها بر زمان آینده دلالت کند «مستقبل»، و فعلی که بر زمان حال و آینده هر دو دلالت کند «مضارع» است. برای فعل، فاعلی لازم است؛ یعنی فعل در واقع مسندی است که فاعل، مسندالیه آن می‌باشد (خیام‌پور و دیگران، ۱۳۹۷: ۷۳).

از طرفی گاهی ممکن است زمان وقوع فعل مشخص نگرددکه در آن صورت تعریف شبه‌فعل لازم است.« شبه‌فعل، کلمه‌ای است که دلالت می‌کند بر وقوع یا لاوقوع کاری در زمانی نامعین مانند: مصدر یا وجه وصفی که مثل فعل عمل می‌کنند ولی به زمان معین دلالت ندارند؛ چنان که می‌گوییم: «برنگشتن بهرام از مدرسه، خاطر مرا مشوش ساخت» و «بهرام از مدرسه برنگشته من از خانه بیرون رفتم».

در دو مثال مذکور، گرچه مصدر و وجه وصفی «برنگشتن» و «برنگشته» در زمان گذشته به‌کار رفته‌اند ولی دلالت بر آن ندارند و فعل‌های «ساخت» و «رفتم» هستند که زمان آنها را تعیین می‌کنند»

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

(خیام‌پور و دیگران، ۱۳۹۷: ۷۳). «فعل با شناسه همراه است و معمولا با نهاد مطابقت می‌کند. گروه فعلی در جمله جایگاه فعل را اشغال می‌کند» (اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۴۳۸).

ویژگی‌های فعل

«فعل پنج ویژگی دارد که عبارتند از: ۱ـ شخص، ۲ـ زمان، ۳ـ گذر، ۴ـ معلوم وجهول، ۵ـ وجه» (فرشیدورد، ۱۳۹۴ :۲۴۱). با توجه به این که موضوع پژوهش مورد نظر، وجه فعل است؛ در مورد این ویژگی فعل، توضیحاتی ارائه می‌شود؛ «وجه فعل: تلقی گوینده یا نویسنده از جمله، یعنی مسلم یا نامسلم‌بودن یا امری بودن یا نبودن فعل را وجه فعل گویند» (اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۴۴۰).

«وجه افعال» در دستور زبان با «جهت قضایا» که در منطق مورد بحث است نباید بیارتباط باشد؛ به‌خصوص که لفظ «وجه» و«جهت» هر دو یک مصدر دارند، منتهی یکی بر وزن«فَعل» و دیگری بر وزن«عَلَهَ». به هر حال جنبه‌ی وجه فعل عبارت است از دلالت او بر وقوع یا لاوقوع عمل به شکل اخبار یا احتمال یا آمد (خیام‌پور و دیگران، ۱۳۹۷: ۸۷). «وجه فعل صورت یا جنبه‌ای از آن است که بر اخبار، احتمال، امر، آرزو، تمنا، تأکید، امید و بعضی امور دیگر دلالت می‌کند» (فرشیدورد، ۱۳۹۴: ۲۴۳).

وجوه اصلی و فرعی فعل در فارسی امروز

> امروزه پنج یا شش وجه برای فعل داریم: سه یا چهار وجه متصرف یا اصلی و دو وجه غیر متصرف. وجوه متصرف عبارتند از: وجه اخباری، التزامی، امری، تأکیدی. دو وجه غیر متصرف عبارتند از: وجه مصدری و وجه وصفی (همان، ۲۴۳).

از میان وجوه فعل‌ها:

> وجه وصفی و مصدری غیرمتصرفست؛ یعنی برای همه اشخاص و زمان‌ها یک صیغه بیشتر ندارد. وجه اخباری، التزامی و تأکیدی متصرفند زیرا افعال آنها به شش صیغه مختلف صرف می‌شود. وجه امری نیمه متصرف است زیرا فقط دو صیغه دارد (برو، بروید) (همان، ۲۵۰).

به‌نظر بـرخی از اندیشمندان وجوه اصلی یا متصرف فعل وجه اخباری، التزامی امری و تأکیدی هستند.؛ همچنین هر یک از وجوه فعل، دارای نشانه‌هایی از قبیل نشانه‌ی لفظی یا نشانه‌ی ساختمانیست که خواننده یا مخاطب به کمک آن نشانه‌ها می‌تواند تشخیص دهد که وجه فعل به کار رفته از کدام نوع می‌باشد. از آنجایی که در پژوهش حاضر، تنها وجه فعل اخباری در غزلیات مولوی بررسی شده است، در ادامه نشانه‌های لفظی و ساختمانی این وجه، مورد شناسایی بیشتر قرار گرفته می‌شود. اگر گوینده به وقوع فعل یقین داشته باشد یا سخنش را با قاطعیت مطرح کند یا به تعبیری بی‌طرف باشد؛ آن فعل از وجه اخباری است. مانند فرهاد از سفر بازگشت (اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۴۴۰).

به بیان دیگر وجه اخباری، از وقوع کار داشتن و پذیرفتن حالتی به طور قطع و یقین

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

خبر می‌دهد و جز ماضی‌التزامی، مضارع‌التزامی و امر، همه‌ی فعل‌ها در وجه اخباری به‌کار می‌رود. مانند: افسانه آمد؛ پروانه خوابیده است؛ فرزانه مشق می‌نویسد؛ فردا به دبیرستان نخواهم رفت (گیوی و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۶۱–۱۶۰).

نشانه‌های وجه اخباری

نشانه‌های لفظی و ساختمانی وجه اخباری در زبان امروز از این قرار است:

الف) پیشوند صرفی «می»، مانند می‌رود و می‌رفت. ب) مهم‌ترین نشانه‌های لفظی وجه اخباری صورت‌های ساختمانی افعال وجه است که عبارتند از: ماضی مطلق (رفتم، رفتی و ...)، مضارع اخباری (می‌روم، می‌روی و ...)، مستقبل (خواهم‌رفت، خواهی‌رفت و ...)، ماضی بعید (رفته بودم، رفته بودی و ...)، ماضی استمراری یا ناقض (می‌رفتم، می‌رفتی و ...)، ماضی نقلی (رفته‌ام، رفته‌ای و ...)، ماضی نقلی استمراری (می‌رفته‌ام، می‌رفته‌ای و ...)، ماضی بعید استمراری (می‌رفته‌بودم، می‌رفته بودی و ...). بنابراین در صورت‌ها و ساختمان‌ها علاوه بر دلالت بر زمان و حد یا نمود، بر وجه فعل نیز دلالت می‌کنند.
به‌طور کلی نشانه‌های لفظی و معنوی وجه اخباری اینهاست: ۱ـ پیشوند صرفی «می» ۲ـ ساختمان خاص این وجه که آنها را برشمردیم ۳ـ به‌کاررفتن در جمله‌ها تعجبی و خبری ۴ـ دلالت فعل بر امر مطلقی (همان، ۲۴۵ ـ ۲۴۴)

درباره علم معانی

در بلاغت یا علم معانی، سخن از مسائل و مواردی است که معمولاً در دستور زبان مسکوت است. موضوع علم معانی عمدتاً بررسی جملات از حیث معانی و کاربردهای ثانویه است که متکلم (گوینده) به مقتضای حال مخاطب ایراد کرده است. مثلاً جمله‌ی خبری خبر می‌دهد و با جمله‌ی پرسشی، پرسش می‌کنند؛ اما در عرف از این گونه جملات برای مقاصد دیگری هم استفاده می‌شود. مثلاً می‌توان با جمله‌ی پرسشی پرسش کرد بلکه تأکید را رساند. علم معانی این موارد استعمال ثانویه و فرعی و مجازی و به اصطلاح این ظرایف و دقایق و شگردها را مورد بحث قرار می‌دهد.. عمده‌ی کار علم معانی بحث از موارد کاربرد مختلف این جملات است. نهایتاً این که فواید علم معانی متعدد است. فایده‌ی اصلی آن، این است که ما را با امکانات فراوان زبان آشنا می‌سازد تا بتوانیم به مقتضای حالات مختلف از آن امکانات استفاده کنیم و سخن موثر بگوییم. در مطالعه‌ی آثار هنری متوجه لطایف و مقصود هنرمند شویم و دریابیم» (شمیسا، ۱۳۹۰، ۱۰۷–۱۰۶).

بررسی وجه فعل در ۵۰ غزل اول غزلیات مولوی (جدول شماره‌ی ۲)

وجه فعل در غزلیات مولوی به سه دسته‌ی اصلی تقسیم می‌شود که هر دسته ممکن است دسته‌های کوچک‌تری را شامل شود. برای این که بتوان، وجه فعل را در غزلیات این شاعر بزرگ به صورت دقیق‌تر توضیح داد، لازم است هریک از غزل‌ها، از نظر تعداد بیت، تعداد فعل، تعداد و نوع وجه فعل که در هر

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

بیت غزل و درکل غزل وجود دارد، بررسی شود. جدول زیر، نمایی از وجه فعل در پنجاه غزل اول مولوی را نشان می‌دهد؛

شماره غزل	تعدادوجه فعل	اخباری	التزامی	امری	پرسشی	شماره غزل	تعدادوجه فعل	اخباری	التزامی	امری	پرسشی
۱	۲۴	۱۳	۵	۶	۰	۲۷	۵۹	۳۸	۲	۱۲	۷
۲	۲۷	۲۰	۴	۳	۰	۲۸	۲۰	۳	۱۵	۲	۰
۳	۳۵	۱۹	۸	۵	۳	۲۹	۲۴	۷	۱۰	۳	۴
۴	۱۹	۳	۱۳	۳	۰	۳۰	۱۳	۶	۲	۵	۰
۵	۳۴	۱۳	۷	۹	۵	۳۱	۳۱	۱۷	۹	۵	۰
۶	۱۲	۶	۲	۳	۱	۳۲	۷	۵	۲	۰	۰
۷	۴۵	۱۳	۱۷	۱۱	۴	۳۳	۳۴	۱۷	۳	۱۴	۱
۸	۱۹	۹	۵	۲	۳	۳۴	۳۴	۶	۱۳	۱۵	۰
۹	۲۹	۱	۱۵	۱۱	۲	۳۵	۱۴	۸	۵	۱	۰
۱۰	۱۴	۶	۶	۲	۰	۳۶	۴۶	۱۰	۷	۲۹	۳
۱۱	۲۰	۵	۴	۱۰	۱	۳۷	۳۴	۲۷	۲	۵	۰
۱۲	۱۹	۴	۱۲	۰	۳	۳۸	۲۴	۱۳	۴	۴	۳
۱۳	۳۶	۱۴	۱۲	۷	۳	۳۹	۲۲	۱۱	۳	۴	۴
۱۴	۳۱	۸	۱۴	۵	۴	۴۰	۱۶	۶	۳	۵	۲
۱۵	۴۵	۱۲	۵	۲۳	۵	۴۱	۱۶	۷	۴	۱	۴
۱۶	۵۰	۱۳	۱۹	۱۷	۱	۴۲	۳۸	۲۰	۱۸	۰	۱
۱۷	۱۵	۶	۴	۲	۳	۴۳	۱۷	۱۰	۳	۲	۲
۱۸	۲۰	۴	۵	۸	۳	۴۴	۲۹	۷	۵	۱۷	۲
۱۹	۹	۶	۰	۳	۰	۴۵	۲۴	۱۰	۴	۶	۴
۲۰	۲۱	۵	۷	۹	۰	۴۶	۲۴	۱۳	۱	۹	۰
۲۱	۳۲	۱۳	۱۱	۱	۷	۴۷	۱۴	۷	۱	۳	۳
۲۲	۱۴	۷	۵	۱	۱	۴۸	۱۰	۴	۲	۳	۱
۲۳	۳۵	۱۴	۹	۹	۳	۴۹	۸	۵	۰	۲	۱
۲۴	۳۰	۱۴	۵	۴	۷	۵۰	۱۴	۲	۴	۰	۸
۲۵	۱۵	۱۰	۴	۰	۱	جمع کل	۱۲۴۵	۵۰۲	۳۲۳	۳۰۷	۱۱۳
۲۶	۱۴	۵	۳	۳	۳	(جدول شماره‌ی ۲)					

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

با توجه به بررسی‌ها، مشخص شد که تعداد جملات و به تبع آن، تعداد فعل‌ها و وجوه فعل در ۵۰ غزل اول غزلیات مولوی ۱۲۴۵ عدد می‌باشند؛ که از این تعداد، ۵۰۲ عدد آنها وجه فعلشان از نوع اخباری، ۳۲۳ عدد آنها وجه فعلشان از نوع التزامی، ۳۰۷ عدد آنها وجه فعلشان از نوع امری و ۱۱۳ عدد دیگر نیز از نوع پرسشی است.

در بررسی ۵۰ غزل اول غزلیات مولوی، که در کتاب غزلیات مولوی معروف به غزلیات شمس به کوشش استاد، بدیع‌الزمانِ فروزانفر گردآوری شده است؛ ۱۵ غزل از ۵۰ غزل اول این کتاب، به‌یتهایی دارند که کلمات آنها کاملاً عربی بوده و یا تلفیقی از کلمات فارسی و عربی می‌باشند. در این پژوهش، وجه فعل بیت‌هایی که کاملا عربی هستند مشخص نشده است ولی تلاش شد وجه فعل و نوع آن در بیت‌هایی که تلفیقی از کلمات فارسی و عربی هستند مشخص گردد. بنابراین در راستای روشن‌تر شدن مطلب به شماره‌ی غزل‌ها و بیت‌هایی که تلفیقی از فارسی و عربی یا اینکه کاملاً عربی هستند، اشاره می‌کنیم.

غزل شماره‌ی یک، که بیت ۹ آن تلفیقی از کلمات فارسی و عربی می‌باشد، غزل شماره‌ی سه، که بیت ۱۵ آن تلفیقی می‌باشد؛ غزل شماره‌ی پنج، که بیت ۱۳ آن تلفیقی می‌باشد. غزل شماره‌ی هفده،که بیت اول و دوم آن تلفیقی است؛ غزل شماره‌ی هجده، که بیت ۱ و ۸ آن تلفیقی است. غزل شماره‌ی بیست، که بیت ۹ و ۱۰ آن تلفیقی است؛ غزل شماره‌ی بیست و یک، که بیت ۲، ۴، ۱۴ آن تلفیقی است؛ غزل شماره‌ی بیست و سه، که بیت ۸ آن تلفیقی است؛ غزل شماره‌ی بیست و پنج، که بیت ۶ آن تلفیقی است؛ غزل شماره‌ی بیست و هفت، که ابیات ۱، ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۴۲ آن تلفیقی و ابیات ۲۰ و ۲۱ آن کاملاً عربی است؛ غزل شماره‌ی بیست و هشت، که بیت ۲ و ۱۷ آن تلفیقی است و ابیات ۱۹، ۲۰ و ۲۱ آن کاملاً عربی است؛ غزل شماره‌ی سی و یک، که بیت شماره‌ی ۳ آن کاملا عربی است؛ غزل شماره‌ی سی و دو، که بیت شماره‌ی ۲ آن تلفیقی از کلمات فارسی و عربی است؛ غزل شماره‌ی سی و سه، که ابیات ۳، ۹ و ۱۸ آن تلفیقی و ابیات ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸ و ۲۹ آن کاملاً عربی هستند؛ غزل شماره‌ی چهل و یک، که ابیات شماره‌ی ۴، ۵ و ۱۰ آن تلفیق هستند و غزل شماره‌ی چهل و پنج، که ابیات ۱۲ و ۱۴ آن تلفیقی هستند.

بررسی وجه فعل اخباری در ۵۰ غزل اول از غزلیات مولوی (جدول شماره‌ی ۱-۲)

جدول زیر، چگونگی کاربرد وجه فعل اخباری را در پنجاه غزل اول مولوی نشان می‌دهد:

شماره غزل	وجه فعل اخباری	اخباری	اخباری منفی	شماره غزل	وجه فعل اخباری	اخباری	اخباری منفی
۱	۱۳	۱۳	۰	۵	۱۳	۱۳	۰
۲	۲۰	۱۹	۱	۶	۶	۶	۰
۳	۱۹	۱۸	۱	۷	۱۳	۱۳	۰
۴	۳	۲	۱	۸	۹	۹	۰

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

شماره غزل	وجه فعل اخباری	اخباری	اخباری منفی	شماره غزل	وجه فعل اخباری	اخباری	اخباری منفی
۹	۱	۰	۱	۳۰	۶	۶	۰
۱۰	۶	۶	۰	۳۱	۱۷	۱۷	۰
۱۱	۵	۵	۰	۳۲	۵	۵	۰
۱۲	۴	۴	۰	۳۳	۱۷	۱۷	۰
۱۳	۱۴	۱۴	۰	۳۴	۶	۶	۰
۱۴	۸	۸	۰	۳۵	۸	۸	۰
۱۵	۱۲	۱۲	۰	۳۶	۱۰	۱۰	۰
۱۶	۱۳	۱۳	۰	۳۷	۲۷	۲۷	۰
۱۷	۶	۶	۰	۳۸	۱۳	۱۳	۱
۱۸	۴	۴	۰	۳۹	۱۱	۱۱	۰
۱۹	۶	۶	۰	۴۰	۶	۶	۰
۲۰	۵	۵	۰	۴۱	۷	۷	۰
۲۱	۱۳	۱۲	۱	۴۲	۲۰	۲۰	۰
۲۲	۷	۷	۰	۴۳	۱۰	۱۰	۰
۲۳	۱۴	۱۴	۰	۴	۷	۷	۰
۲۴	۱۴	۱۴	۰	۴۵	۱۰	۱۰	۰
۲۵	۱۰	۱۰	۰	۴۶	۱۳	۱۳	۰
۲۶	۵	۵	۰	۴۷	۷	۷	۰
۲۷	۳۸	۳۸	۰	۴۸	۴	۴	۰
۲۸	۳	۳۳	۰	۴۹	۵	۵	۰
۲۹	۷	۷	۰	۵۰	۲	۲	۰
(جدول شماره‌ی ۱-۲)				جمع کل	۵۰۲	۴۹۶	۶

همان‌طوری که در جدول شماره ۱-۲ مشاهده می‌شود، تعداد وجوه فعل اخباری در غزلیات مولوی ۵۰۲ وجه می‌باشند،که از این تعداد ۶ مورد، از نوع وجه اخباری منفی است. هرکدام از غزل‌های شماره‌ی ۲، ۳، ۴، ۹، ۲۱ و ۳۸ دارای یک وجه اخباری منفی می‌باشند.

غزل شماره‌ی ۲۷ بیشترین وجه اخباری را با تعداد ۳۸ عدد دارد. بعد از آن به ترتیب غزل‌های شماره‌ی ۳۷ با ۲۷ وجه اخباری، غزل‌های شماره‌ی ۲ و ۴۲ هر کدام با ۲۰ وجه اخباری، بعد از آن غزل

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲-۶۱۶۲۸

شماره‌ی ۳ با ۱۹ وجه اخباری، غزل شماره‌ی ۳۱ و ۳۳ هر کدام با ۱۷ وجه اخباری، غزل‌های شماره‌ی ۱۳، ۲۳، ۲۴ هر کدام با ۱۴ وجه اخباری، غزل‌های شماره‌ی ۷، ۱۶، ۲۱، ۳۸ و ۴۶ هر کدام با ۱۳ وجه اخباری و غزل‌های دیگر که تعداد وجه فعل اخباریشان از این اعداد کمتر می‌باشد. از این منظر، غزل شماره‌ی ۹ با ۱ وجه فعل اخباری و غزل شماره‌ی ۵۰ با ۲ وجه اخباری و پس از آنها غزل‌های شماره‌ی ۴ و ۲۸ هر کدام با ۳ وجه اخباری، به ترتیب، غزل‌هایی هستند که کمترین وجه فعل اخباری را دارند.

بیت‌هایی که در ۵۰ غزل مولوی تعداد وجه فعل اخباری آنها بیشتر از ۱ عدد می‌باشد:

الف) بیت‌هایی با ۶ وجه فعل اخباری:

بیت ۴ غزل ۳۷ دارای ۶ عدد وجه فعل اخباری می‌باشد.

ب) بیت‌هایی با ۵ عدد وجه فعل اخباری:

بیت ۱ غزل ۳۷ دارای ۵ عدد وجه فعل اخباری می‌باشد.

ج) بیت‌هایی با ۴ عدد وجه فعل اخباری:

بیت ۱ غزل ۴۲ و بیت ۷ غزل ۳۹، بیت ۲و ۳ غزل ۳۷، بیت ۱۴ غزل ۳۳، بیت ۲ غزل ۲۵ و بیت ۸ غزل ۲۱ هم هرکدام دارای ۴ وجه اخباری می‌باشند

د) بیت‌هایی با ۳ وجه فعل اخباری:

بیت ۹ غزل ۴۶، بیت ۲ و ۳ و ۹ غزل ۴۲، بیت ۸ غزل ۳۸، بیت ۶ غزل ۳۷، بیت ۳ غزل ۳۶، بیت ۱۱ و ۹ غزل ۳۳، بیت ۲ و ۵ و۶ غزل ۳۱، بیت ۸ و ۱۲ غزل ۲۷، بیت ۹ غزل ۲۴، بیت ۲ غزل ۱۹، بیت ۲ و ۴ و ۹ غزل ۱۶، بیت ۶ و ۷ و ۸ غزل ۱۵، بیت ۶ غزل ۱۳، بیت ۴ غزل ۱۲، بیت ۷ غزل ۱۰، بیت ۵ از غزل ۵ و بیت ۲ و ۳ و ۴ غزل ۱، هر کدام دارای ۳ وجه فعل از نوع اخباری می‌باشند.

ه) بیت‌هایی با ۲ وجه اخباری:

بیت ۱ و ۵ و ۷ غزل ۴۶، بیت ۲ و ۳ و ۱۱ غزل ۴۵، بیت ۱۰ غزل ۴۴، بیت ۱ و ۸ غزل ۴۳، بیت ۱ و ۲ غزل ۴۰، بیت ۹ و ۱۲ غزل ۳۸، بیت ۷ و ۵ غزل ۳۷، بیت ۴ و ۶ و ۷ غزل ۳۶، بیت ۲ و ۳ و ۴ غزل ۳۵، بیت ۶ غزل ۳۴، بیت ۴ و ۷ غزل ۳۱، بیت ۷ غزل ۳۰، بیت ۸ غزل ۲۹، بیت ۲ و ۲۹ غزل ۲۷، بیت ۶ غزل ۲۶، بیت ۳ و ۴ غزل ۲۵، بیت ۲ غزل ۲۴، بیت ۵ غزل ۲۳، بیت ۸ غزل ۲۲، بیت ۱۵ غزل ۲۱، بیت ۳ و ۶ غزل ۱۴، بیت ۲ و ۱۱ و ۱۴ غزل ۱۳، بیت ۱۱ غزل ۱۱، بیت ۵ غزل ۱۰، بیت ۱ و ۲ و ۳ غزل ۸، بیت ۱۶ غزل ۷، بیت ۵ غزل ۶، بیت ۵ غزل ۴، بیت ۲، ۳، ۴ و ۱۳ غزل ۳، بیت ۲، ۴، ۶، ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۴ و ۱۶ غزل ۲ همگی ابیاتی هستند که دارای ۲ وجه فعل از نوع اخباری می‌باشند.

در این جا برای نمونه وجه فعل برخی از ابیات نشان داده می‌شود:

الف) بیت ۴ از غزل شماره‌ی ۳۷:

قطره تویی، بحر تویی، لطف تویی، قهر تویی　　قنـد تویـی، زهـر تویـی، بیـش میـازار مـرا

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

در این بیت ۷ جمله وجود دارد که ۶ جمله‌ی آن از نوع اخباری و یک جمله دارای وجه امری است.

ب) بیت ۱ از غزل شماره‌ی ۳۷:

یار مرا، غار مرا، عشق جگر خوار مرا　　یار تویی، غار تویی، خواجه! نگهدار مرا

در این بیت، ۶ جمله و یک شبه جمله وجود دارد که ۶ جمله‌ی آن دارای۵ وجه اخباری و یک وجه فعل امری است. شبه جمله دارای وجه فعل التزامی است.

ج) بیت ۸ از غزل شماره‌ی ۲۱:

در مرگ هشیاری نِهی، در خواب بیداری نِهی　　در سنگ سقایی نهی، در مرگ میرنده وفا

در این بیت، ۴ جمله وجود دارد که همگی از نوع وجه فعل اخباری هستند.

د) بیت ۷ از غزل شماره‌ی ۱۰:

شمشیرم و خون ریز من، هم نرمم و هم تیز من　　همچون جهان فانیم، ظاهر خوش و باطن بلا

در این بیت ۳ جمله وجود دارد که همگی آنها نیز از نوع وجه فعل اخباری هستند.

ه) بیت ۸ از غزل شماره‌ی ۴۳:

فتنهی عشاق کند آن رخ چون روز تو را　　شهرهی آفاق کند این دل شبگرد مرا

در این بیت ۲ جمله وجود دارد که هر دو از نوع وجه فعل اخباری هستند.

بررسی معانی ثانویه وجه فعل اخباری در برخی از ۵۰ غزل اول مولوی

قصد اولیه و اصلی از ایراد جملات خبری، اخبار است؛ یعنی منتقل کردن پیامی به مخاطب اما از جملات خبری، برای اغراض دیگری هم، استفاده می‌شود که در علم معانی مورد بررسی قرار می‌گیرد، یعنی گاهی مقاصد دیگریف وظیفه‌ی اصلی یعنی اخبار را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد (شمیسا، ۱۳۹۳: ۱۲۸).

همان‌طور که مشاهده شد، ابیات هر غزل، معمولا از چند جمله، تشکیل شده‌اند. این جمله‌ها، ممکن

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

است، انواع مختلفی داشته باشند؛ برای مثال می‌تواند ساده، مرکب، مستقل و یا جمله پایه و پیرو باشند. در این بخش، پس از مشخص کردن نوع جمله و وجه فعلِ به کار رفته، معانی ثانویه در برخی از ابیات نشان داده می‌شود.

الف) مفاخره

در آتش و در سوز من، شب میبرم تا روز من　　ای فرخ پیروز من، از روی آن شمس الضحی

بیت ۴ از غزل شماره‌ی ۵ دارای ۴ جمله است. وجه فعل آن اخباری؛ جمله اول از نوع استرحام و جمله‌ی سوم معنای خبر مفاخره است و در مثالی دیگر در بیت ۴ از غزل شماره‌ی ۱۷ که دارای ۳ جمله است می‌خوانیم:

از پای این زندانیان، بیرون کنم بند گران　　بر چرخ بنهم نردبان تا جان برآید بر علا

ب) آسودگی، اظهار انبساط و شعف

اول شرابی درَکشی، سرمست گردی از خوشی　　بی‌خود شوی آنگه کنی آهنگ ما، آهنگ ما

بیت ۳ از غزل ۶ دارای ۴ جمله است که وجه فعل آن اخباری است از نوع آسودگی و اظهار انبساط. و باز در بیت ۳ از غزل شماره‌ی ۷ که دارای ۳ جمله است در مصرع اول داریم:

ماییم و مست و سرگران، فارغ ز کار دیگران　　عالم اگر برهم رود، عشق تو را بادا بقا

و در مثالی دیگر، در بیت ۲ از غزل ۳۱ که دارای ۳ جمله است، خواهیم داشت:

زهره قرین شد با قمر، طوطی قرین شد با شکر　　هرشب عروسی دگر از شاه خوش سیمای ما

ج) هشدار

بیت هفتم از غزل شماره‌ی ۱۰ دارای ۴ جمله است که وجه فعل آن اخباری و مقصود خبر هشدار به بدخواهان است.

شمشیرم و خون ریز من، هم نرمم و هم تیز من　　همچون جهان فانیم، ظاهر خوش و باطن بلا

و در بیت ۴ از غزل شماره‌ی ۲۶ که دارای ۴ جمله نیز هست، شاعر برای کاستن از خواسته‌های دنیوی که مانند دود فانی هستند و ما را از پرداختن به مسائل معنوی دور می‌کنند، اظهار می‌کند:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

جا نیست چون شعله ولی، دودش ز نورش بیشتر　　چون نور از حد بگذرد در خانه ننماید ضیا

در جایی دیگر در بیت ۵ از غزل شماره‌ی ۳۹ که دارای ۳ جمله است در مصرع اول می‌خوانیم:

هـر که بجوبار بُـوَد، جامه بر او بار بُوَد　　چند زیانست و گران، جامه و دستار مرا

د) اظهار اندوه، تأسف و تأثر

بیت ۳ از غزل شماره‌ی ۱۱ دارای ۴ جمله است که وجه فعل آن از در مصرع اول نوع اخباری و مقصود خبر اظهار تأسف و اندوه است از غمگین شدن و غمگین ماندن.

غم جمله را نالان کند تا مرد و زن افغان کند　　«که داد ده ما را ز غم کو گشت در ظلم اژدها؟»

در بیت ۲ از غزل شماره‌ی ۱۶ که دارای ۴ جمله است در سه جمله‌ی اول شاعر از احوال خود، به سبب هجران معشوق، با اندوه یاد می‌کند:

از هجر روزم قیر شد، دل چون کمان بد تیر شد　　یعقوب مسکین پیر شد، ای یوسف برنا بیا

ه) بشارت و امید

باد شمالی می‌وزد کز وی هوا صافی شود　　وز بهر این صیقل سحر در می‌دمد باد صبا

بیت ۶ از غزل شماره‌ی ۲۶ که دارای ۱ جمله است، وجه فعل از نوع اخباری و معنای خبر، بشارت و امیدواری است.

و در بیت ۴ از غزل شماره‌ی ۳۰ که دارای ۱ جمله‌ی مرکب است، وجه فعل اخباری و معنای خبر نرم شدن و جوانه زدن عشق در قلب معشوق، از دیدن چهره‌ی اشکبار عاشق است. چنان چه شاعر خود را به ابر و یعقوب تشبیه کرده و معشوق را به گل و یوسف. در این بیت می‌خوانیم:

این ابر چون یعقوب من و آن گل چو یوسف در چمن
بِـشکُـفـته روی یـوسـفـــان از اشکِ افـشـارانِ مـا

ن) روشنگری و ارشاد

هست آن جهان چون آسیا، هست این جان چون خرمنی
آنـجـا هـمـین خـواهـی بُـدَن، گـر گـندمـی گر لوبیا

در بیت ۳۸ غـزل شماره‌ی ۲۷ که دارای جمله‌ی پایه و پیرو است و وجه فعل آن اخباری؛ معنای خبر ایجاد روشنگری و ارشاد است. مولوی بار دیگر نیز، در مثنوی معنوی با این کلمات و بار معنایی آنها، جهت اظهار حقیقت سخن گفت:

«از مکافـــات عمـــل غافـــل مشـــو گندم از گندم بروید، جو ز جو»

که البته بسامد دیدگاه ژرف اندیش او در نتیجه، باعث به وجود آمدن این ضرب‌المثل در بین عوام شد.

م) اعجاب

عالم چو کوه طور شد، هر ذزهاش پر نور شد مانند موسی، روح هم، افتاد بیهوش از لقا

بیت ۱۶ غزل شماره‌ی ۳۳ دارای ۱ جمله‌ی مرکب است. وجه فعل آن اخباری است و معنای خبر، تعجب و تا حدودی ترس و شعف برای اظهار بزرگی و عظمت خداوند است. در بیت ۲۰ از همین غزل برای تأثیرپذیری در اجابت دعا، بار دیگر نیز، از بیان اعجاب و حیرت در جمله‌ای با وجه فعل اخباری استفاده می‌کند:

ذرات محتاجـان شـده، اندر دعا نالان شـده برقی بر ایشان بر زده، مانده ز حیرت از دعا

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، به منظور بررسی وجه فعل اخباری در غزلیات مولوی که به کوشش هانیه امیری‌کیا گردآوری شده بود، مجموع ۵۰ بیت از پنجاه غزل مورد بررسی قرار گرفت؛ نتایج نشان داد که از مجموع ۵۰۲ جمله‌ای که در ابیات پنجاه غزل مولوی وجود داشت، این امر می‌تواند نشان دهنده‌ی ۴۱ درصد افعال، در وجه فعل اخباری به‌کار رفته بودند، که در این میان، ۴۹۶ مورد (۹۹ درصد) وجه فعل اخباری مثبت و ۶ مورد (۱ درصد) وجه فعل اخباری منفی به‌کار رفته بودند.

همچنین در بررسی معانی ثانویه جمله‌ها و افعال خبری، توجه مولانا به مفاخره، آسودگی و اظهار انبساط و شعف، هشدار، اظهار اندوه، تأسف و تأثر، روشنگری و ارشاد و در نهایت اعجاب بیش از سایر معانی بوده است، که می‌تواند نشانی از والا منشی، انبساط، انقباض احوال درونی و همچنین استغراق در مقام رضا باشد. این گونه تصاویر متناقض درونی که به دلیل عرفان و غرق شدگی در وحدت وجود است، در سرتاسر غزلیات مولانا، همچون مثنوی کبیر، رخ می‌نماید.

ارزیابی میزان توانمندی شاعر در برقراری پیوند میان عاطفه درونی و موسیقی شعر با وجه فعل‌های به‌کار رفته است، تناسب و هماهنگی وجوه مختلف فعل با تصاویر و بررسی کیفی چگونگی تأثیرگذاری هر یک از جمله‌ها در تناسب با محتوا و مضمون است که می‌تواند موضوع پژوهش‌های مستقل دیگری قرار گیرد.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

منابع

ـ احمدی‌گیوی، حسن، (۱۳۸۴)، دستور زبان فارسی فعل. تهران: قطره.
ـ افراشی، آزیتا، (۱۴۰۰)، ساخت زبان فارسی. تهران. سمت.
ـ خیامپور، عبدالرسول، (۱۳۹۷)، دستور زبان فارسی، گزارش و ویرایش اسدالله واحد و محمدعلی موسیزاده. تبریز: یانار چاپ اول.
ـ شمیسا، سیروس، (۱۳۹۰)، بیان و معانی، تهران،: میترا، ویراست دوم.
ـ شمیسا، سیروس، (۱۳۸۲)، سبک‌شناسی شعر، تهران، فردوس، چاپ نهم.
ـ شیرشاهی، افسانه؛ طوسی، غزاله؛ گازرانی، فرزاد؛ مقیمزاده، مهدی؛ رحیمی، حیدر، (۱۳۹۷)، نظم فارسی(جلد ۱)، تهران: مدرسان شریف، چاپ ششم.
ـ فرخنده، هایدا؛ محمدی، اعظم؛ فخار، رزیتا؛ پور صادقی، رزیتا؛ شیرشاهی، افسانه؛ داد فرما، محمدمهدی، (۱۳۹۷)، کلیات مسائل ادبی، تهران: مدرسان شریف، چاپ پنجم.
ـ فرشیدورد، خسرو، (۱۳۹۴)، دستور مختصر امروز بر پایه زبان‌شناسی جدید، سخن، تهران. چاپ دوم.
ـ کزازی، میرجلال‌الدین، (۱۳۷۳)، زیبایی‌شناسی سخن پارسی، تهران: مرکز.
ـ مشکور، محمدجواد، (۱۳۶۶)، دستورنامه در صرف و نحو زبان پارسی، تهران: شرق.
مقالات:
ـ ایرانزاده، نعمت‌الله، (پاییز و زمستان ۱۳۸۲)، تحلیلی بر کاربرد هنری فعل در غزل‌های سعدی، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، شماره ۲.
ـ پاکزاد، مهری (و فقیری، محمد)، (تابستان ۱۳۹۶)، بررسی و تحلیل انواع وجه در دیوان حافظ با رویکرد سبک‌شناسی رایانشی ـ پیکرهای، فصلنامه بهارستان سخن، شماره ۳۶.
ـ شنبهای، رقیه، (زمستان ۱۳۸۹)، چگونگی استفاده از فعل در نثر گلستان، فصنامه تخصصی سبک شناسی‌نظم و نثر فارسی، شماره ۱۰.
ـ صفیی سنگری، علی (و قربانپور دلیوند، سمیه)، (بهار و تابستان ۱۳۹۷)، بررسی کارکردهای گفتمانی وجه فعل در غزل پست مدرن، نشریه علمی پژوهشی زبان فارسی و گویش‌های ایرانی، شماره ۵.
ـ مجوزی، محمد (و مجوزی، رمضان)، (سال....)، کاربرد هنری فعل در غزلیات حافظ، فصلنامه زیباییشناسی ادبی، شماره ۳۳.
ـ مدرسی، فاطمه (و مهرآور گیگلو، قاسم)، (پاییز ۱۳۹۳)، نگاهی به کاربرد وجوه افعال در اشعار سلمان هراتی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره ۳.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

اندیشه‌های حلاج در نگاه مولانا

علی برادران‌راد[1]

چکیده

حسین‌بن‌منصور حلاج یکی از عارفان نامداری بود که اندیشه و زندگی او تأثیر بسیاری ژرف و گسترده‌ای در جهان بعد از خود گذاشت. بیشتر دنیای عرفان شرق، از هند تا ترکیه و حتّی اروپای شرقی با نام او پیوند خورده و درباره‌اش نقل و قول‌های بسیاری باقی مانده است. علّت این ماندگاری می‌تواند برای:

۱ـ تقدّم زمانی این عارف نسبت به دیگران،

۲ـ سفرهای تبلغی که وی در طول زندگی داشت؛

۳ـ اندیشه‌های نو و تازه‌ای که برای مشتاقان و یارانش به جای گذاشت و

۴ـ زندگی و اعدام دهشت‌انگیز او که نه تنها تا سال‌ها، در ذهن مردمِ زمان خودش ماند؛ بلکه، مثالی شد؛ فریادی شد که تا بشریت وجود دارد؛ می‌توان صدای آن را شنید. اینِ پژوهش سعی دارد تأثیر اندیشه و کلام او را در ذهن و سخن مولانا بررسی و نشان دهد.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

۱. محقق و پژوهشگر

زندگی و سفر

حسین‌بن‌منصور حلاّج (۲۴۴–۳۰۹ ه.ق./ ۱۹۲۱–۸۵۸ م.) در در تور قصبه‌یی نزدیک بیضا به دنیا آمد. پدرش مسلمان و جدش محمّد مزدکی بود. کنیه‌هایی هم چون: ابوالمغیث، ابوعماره، محمدبن احمد فارسی برای او نوشته‌اند. عطار می‌آورد: «اهل هند ابوالمغیث نوشتندی، اهل چین ابوالمعین و اهل خراسان ابوالمهر». حسین در واسط بزرگ شد و در «جوانی شوق و علاقه‌یی تمام به زهد و ریاضت یافت. شانزده ساله بود که به شوشتر رفت و مرید سهل تستری شد. وقتی سهل را به بصره راندند وی با او همراه بود.» به رغم مخالف استادش با دختر یکی از صوفی دیگر، ابویعقوب اقطع، به نام امّ حسین ازدواج کرد (۲۶۴ ه.ق.) و از او صاحب سه پسر (سلیمان، احمد[حمد]، عبدالصّمد) و یک دختر شد. حسین در سال‌های تحصیل از اساتیدی چون: سهل‌بن‌عبدالله تستری، شبلی، جنید و عمربن‌عثمان مکّی بهره‌ها جست. بین او و زکریای رازی نیز ملاقات‌هایی صورت گرفته است. به طوری که هجویری در *کشف‌المحجوب* معتقد است: «آن ملحد بغدادی [حلاج] که استاد محمّدبن‌زکریا رازی بوده است».

حلاج پس از علم‌آموزی در اندیشه تبلیغ اسلام، تصمیم به سفر گرفت. شاید حضور ترکان که در بغداد او را متوجّه سرزمین آنها کرد و پنج سال (۲۷۹–۲۷۴ ه.ق.) در شهرهای مختلف مسافرت کرد. پس از برگشت و دیدار خانواده‌اش متوجه هندوستان شد و با کشتی به آنجا رفت و بین سال های ۲۸۹–۲۸۴ ه.ق. در هند به تبلیغ دین اسلام پرداخت. پس از ۵ سال راهی شمال پاکستان کنونی، کشمیر و مولتان و از آنجا به بلخ، بخارا، مرو، سمرقند و تا دروازه‌های چین پیش رفت. بیشتر شهرهای خراسان را هم چون: بلخ تا نیشابور، توس را دید و اصحاب بسیاری در آنجا پیدا کرد. نوروز را در نهاوند بود و از شهرهای طالقان، اصفهان، ری، قم و همدان نیز مشتاقان بسیاری را به خود جلب کرد. وی بیشتر در مساجد و به ندرت در کاروانسراها وعظ می‌گفت. ـ تعداد مریدانش در طول سفرها از ۵۰ تا ۴۰۰ نفر نوسان بود. پس از بازگشت به بغداد، مواجه با ضعف شدید دستگاه خلیفه عباسی و جدال دربار بر سر قدرت شد. شرایط نابسامان جامعه‌ای که بیشتر مردم در فقر و تنگدستی به سر میبردند و راهزنی و باج گیری رونق بازار گردان‌کشان حکومتی بود. منجر به قیام‌ها و شورش‌هایی گردید که اگر چه راه به جایی نبرد امّا کشتگان بسیاری به جای گذاشت. دو قیام بزرگی که در این دوره رخ داد: «زنگیان» و «قرمطیان» بودند. حلاج در این روزگار سخت با آنکه دامنش به هیچ گروهی آلوده نشده بود؛ سعی می کرد؛ بین تهمت‌ها و توهین‌ها، راه رستگاری خویش را بجوید. کیمیاگری و سحر که از بغداد تا هند آموخته بود؛ در جذب توده مردم بسیار موفق بود. به طوری که پس از او داستان‌های بسیاری از جادوگری‌های افسون کننده او نقل شده است. این اشتیاق‌ها انگشت اتهام‌ها را نیز به سوی خود می‌کشاند. به طوری که ابوریحان بیرونی در اثر تاریخی‌اش [*آثار الباقیه*] می‌آورد:

> گویند که حلاّج مردی شعبده باز بود و از برای فریب مردم با هر کسی به رنگ اعتقاد آن ظاهر می‌شد، و پس از مدّتی دعوی خدایی کرد و گفت: روح خداوندی در من حلول کرده [است]. سرانجام شرایط برایش تنگ شد و بغداد را رها کرد و به سوی تستر رفت. امّا از تقدیرش نتوانست بگریزد. در آنجا (۳۰۱ ه.ق) دستگیر شد. و تا ۲۴ ذی القعدهٔ سال ۳۰۹ ه.ق. (۲۶ مارس ۹۲۲ میلادی) که او را به صلیب کشیدند؛ در زندان بود. طی این سال‌ها

دو بار حکومت دادگاهی تشکیل داد؛ که دسیسه‌های وزیر حامدبن‌عباس و برخی از فقه‌های شهر حکم تکفیر او صادر شد.

اولین نشانه‌های ارتباط مولانا را با حلاج در سرزمین مادری او باید جست. عرفا بعد از حلاج پیرامون او سخن‌های بسیاری گفتند. این اظهار نظرها را می‌تواند به سه گروه مختلف تقسیم نمود: کسانی که مخالف سرسخت او بودند همچون: محمّدبن‌طیّب باقلانی، ابن‌تیمه و حتّی صاحب *الفهرست*، ابن‌ندیم (۳۸۰ ق.) که اگر چه او را جسور می‌داند؛ امّا جاهل و مدّعی الوهیّت معرفیش می‌کند. عرفایی که موافق او بودند و اندیشه او را ارج می‌نهند: شبلی، ابن‌عربی، غزالی، سهروردی، سنایی و... و گروهی که نسبت به اندیشه او سکوت اختیار کردند.

خراسان و طالقان از پایگاه‌هایی بود که بیشترین مشتاقان و هواداران او را به خود جای داده بود. به باور ماسینیونی، حلاج سه بار به طوس آمد و فرزند بزرگ‌تر خود را ـ سلیمان ـ در نیشابور مقیم ساخت. همچنین وی می‌آورد:

کار شاگردانِ حلاج در خراسان، خیلی بیشتر پایدار بود. با رسیدن خبر قتل حلاج در طالقان، نوعی شورش در گرفت. مردم مدّعی بودند که حلاج زنده مانده و کسی شبیه او را اعدام کرده‌اند. به همین جهت سَر او را بدآنجا فرستادند. در زمان محاکمه دو عامل حلاج در خراسان، ابن بِشر و شاکر بودند. شاکر ... به بغداد برگشت و مانند استاد خود اعدام شد. در مورد ابن بِشر فقط می‌دانیم که قشیری یکی از روایات «اسناد» ابن‌باکویه را اخذ کرده است. مأموریت تبلیغاتی آنان را فارس‌بن‌عیسی از سر گرفت و کتب مختلفی در دفاع از آئین حلاجیه در حلقه‌های عارفان شهرهای خراسان را به رشته تحریر در آورد. این مؤلفات را ابوبکر کلاباذی در «*تعرف*» خود و سُلمی در «*تفسیر الحقایق*» مورد استفاده قرار داده‌اند. کلاباذی در واقع، چنان که جامی ذکر می‌کند، شاگرد راستین فارس بود، بدین ترتیب در خراسان نوعی «آیین حلاجیّه» به صورتی تلطیف شده ادامه یافت و جاویدان شد؛ که در محافل محلّیِ اهل طریقت، ترویج می‌شد. نامه‌ای شیخ‌های خراسانی را خواهیم دید که از خاطرهٔ حلاج دفاع کرده‌اند. الخطیب در حدود سال ۴۵۰ ه.ق. ذکر می‌کند که «در زمان او» هنوز در نیشابور. «غلاّت» الحلاج، یعنی هواداران «الوهیت حلاج (از طریق حلول) وجود داشته‌اند. و این سخن بی‌گمان اشارتی است به ابوسعید ابی‌الخیر ـ در این محافل، محضر فارمذی بود، که غزّالی تکریم و تجلیل خاطرهٔ حلاج را آموخت.» غزالی در *مشکات الانوار* بیان می‌کند: «در میان عارفانی که به فلک حقیقت صعود کرده‌اند». همچنین ابوسعید درباره او می‌نویسد: «حسین منصوری باید که علوم حالت مشرق و مغرب کس چون او نبود در عهد وی، تا چوبی به وی چَرب کنند. چوب به عیّاران چَرب کنند به نامردان چَرب نکنند».

بنابراین به نظر می‌رسد اوّلین آشنایی‌های مولانا با حلاج در دوران کودکی و در اندیشه‌های غالبی که در خراسان رایج بوده است برمی‌گردد. از یک سو حضور مثبت حلاج را در اندیشه غزالی ـ سنایی و عطار مشاهده می‌شود که بیشک تأثیر سترگی بر کلام و اندیشه مولوی داشت است. به طوری که آنه

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

ماری شیمل در کتاب *حلاج در شعر عامیانه مردم سند*، هنگام ارزیابی تأثیرحلاج بر عطار می نویسد: «آرمان‌های حلاج به وسیله عطار به روحانیّت واقعی رسید» و شرحی که وی در تذکرهٔ الاولیاء از زندگی او می‌آورد؛ حسین بن منصور را ماندگار کرد. و سوی دیگر نظر دایه و معلّم مولانا- برهان الدّین محقق ترمذی- در معارف برای تأیید نظرش سخن او را نقل می‌کند. این آشنایی سپس گسترش یافت و در کلام مولانا منعکس گردید.

حلاج در اندیشه و کلام مولانا:

مولوی به دو صورت عریان و پوشیده از حسین‌بن‌منصور نام برده است:

نام حلاج در نوشته‌های مولانا

در تمام نوشته‌های او نام حلاج وجود دارد. به طوری که شفاف‌ترین نظر مولانا را درباره حلاج در *مجالس‌سبعه* مشاهده می‌شود:

> صادقان، نقد دل را از کانِ حقیقت جویند و زرّ خالص اخلاص از آنجا حاصل کنند و سکهٔ شهود بر وی نویسند؛ حسین منصور وار، سَر در بازند، ابایزید وار از عین عشق سکهٔ «سبحانی ما اعظم شأنی» برآرند. نی هرکس این زر را تواند دید؛ و نه هر دل این دید تواند کشید.

در *مجالس‌سبعه* که به نظر پژوهشگران اوّلین نوشته مولانا است. او را به بزرگی و خالص بودن برای معشوقش معرفی می‌کند. در نگاهی دقیق‌تر می‌توان آنچه را که مولوی مستقیم و آشکارا به حلاج اشاره می‌کند به چندین بخش تقسیم کرد:

بیان «اناالحق»

مولوی در *فیه‌مافیه* به شرح سخن حسین‌بن‌منصور می‌پردازد:

> فرمود که عالمِ دشمنی تنگست نسبت به عالم دوستی؛ زیرا از عالمِ دشمنی می‌گریزند تا به عالم دوستی رَسند؛ و هم عالم دوستی نیز تنگست نسبت به عالمی که دوستی و دشمنی ازو «هست» می‌شود و دوستی و دشمنی و کفر و ایمان موجب دُویست؛ زیرا که کُفر انکارست و منکر را کسی می‌باید که منکر او شود؛ و همچنین مقرر را کسی می‌باید که بدو اقرار آرد؛ پس معلوم شد؛ که یگانگی و بیگانگی موجب دُویست و آن عالم و رأی کفر و ایمان و دوستی و دشمنیست و چون دوستی موجب دوی باشد و عالمی هست که آنجا دوی نیست؛ یگانگی محض است. چون آنجا رسید؛ از دوی جدا شد. پس آن عالم اوّل که دوی بود و آن عشقست و دوستی به نسبت بدآن عالم که این ساعت نقل کرد نازل است و دون؛ پس آن را نخواهد و دشمن دارد. چنانکه منصور را چون دوستی حق به نهایت رسید، دشمنِ خود شد و خود را نیست گردانید؛ گفت: «اَنَا الْحَقُّ» یعنی من فنا گشتم حق ماند؛ و بس و این بغایت

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

تواضع است و نهایت بندگی است؛ یعنی اوست و بس دعوی و تکبرّ آن باشد؛ که گویی تو خدایی و من بنده، پس هستی خود را نیز اثبات کرده باشی؛ پس دوی لازم آید و این نیز که می‌گویی «هُوَالْحَقُّ» هم دویست؛ زیرا که تا «اَنَا» نباشد هو ممکن نشود؛ پس حقّ گفت: «اَنَا الْحَقُّ» چون غیر او موجودی نبود؛ و منصور فنا شده بود؛ آن سخن حق بود.»

به عبارتی:

چـون کـه وا دیدیـم او منصـور بـود مـا همـه ظلمـت بُدیـم، او نـور بـود

این شرح و بسط که مولوی ارائه می‌دهد؛ نسبت به نظر عرفای دیگر متفاوت است. قسمت نخست بیان او را، عبارت عبور از «من» خویش را می‌توان در سخنِ عرفای بسیاری یافت. هم‌چنان‌که قشیری می‌نویسد:

بی‌تردید این کلام حق است. این ظریف‌تَرین دانش از بنده پنهان می‌ماند و اگر قدرتِ تمیز نباشد، آن را جمع الجمع گویند. در این حال یکی «اناالحق» گوید و دیگری «سبحانی» بر زبان می‌آورد. آنکه این‌ها را می‌گوید جز حق نیست.

امام فخر رازی شرح کاملی از سخن حلاج می‌دهد و معتقد است:

گویی که حق ـ سبحانه ـ این سخن را در حالی که حلاج کاملا از نفس خود فانی و غرق در انوار جلال خدای تعالی بود بر زبان او جاری کرد. به همین دلیل است وقتی به او گفتند که بگوید: «انابالحق» خود داری کرد. زیرا اگر «انابالحق» می‌گفت، کلمه «انا» اشاره به نفس او می‌شد. در حالی که آن مرد در مقام ماسوی الله بود.» امّا نیمه دوم سخن مولانا تازه و حیرت‌انگیز است. آنچه که محمّد اقبال اشاره می‌کند: «آنکه اناالحق می‌گوید، گواه زندهٔ خداوند است. این گواه، آن من است که در اثنای گفتن اناالحق در حیات است که برای عرضهٔ تجلّی الهی به جهان برگزیده شده است و این برگزیدگی را با گفتن «اناالحق» به گوش جهانیان رسانده است. قدرت ازلی (من کلی) برای اجرای وظفیه‌یی که خود داده است. با من وابسته به زمان در لحظه ظهور عبارت «اناالحق» یکی شده است. این لحظه آرمانی‌ترین لحظه‌یی است که شاهد، مشهود را نشان می‌دهد. زیرا شاهد تا «من» نشود، ممکن نیست بتواند «من» مشهود باشد. آنکه به مرحلهٔ انانیّت نرسد، نمی‌تواند شهادتی در حدّ شأن قدرت خلاق عرضه کند». به عبارت دیگر این من به همان اندازه که خود را نفی می‌کند و ناپیدا می‌شود در معشوق خویش، به همان اندازه هویدا و بزرگ و آشکار است. بر همین اساس مولانا می‌گوید نمی‌توان او بگوید: «تا «اَنَا» نباشد «هو» ممکن نشود.

از سوی دیگر نشان می‌دهد نگاه مولوی از نظر زمانی قبل از سرودن *مثنوی* نسبت به اندیشه و کلام حلاج مثبت است و بهره‌ها از آن می‌جوید.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

از اناالحق منصوری تا انارب فرعونی
حسین می‌گوید: «مناضلت با ابلیس و فرعون کردم، در بابِ فتوّت.
بلیس گفت: اگر سجود کردمی آدم را، اسم فتوّت از من بیفتادی.
فرعون گفت که: اگر ایمان به رسول او بیاوردمی، اسم فتوت من از من بیفتادی.
من گفتم که: اگر از دعوی خویش رجوع کردی، از بساط فتوت بیفتادمی.
ابلیس گفت که: من بهترم در آن وقت، که غیر خویش، غیر ندید.
فرعون گفت: «ما عَلِمْتُ لَکُمْ مِنْ إِلهٍ غَیْرِی» چون نشناخت در قوم خویش ممیزی میان حق و میان خلق.
من گفتم: اگر او را نمی شناسد، اثرش بشناسد. من آن اثرم «اناالحق» پیوسته به حق، حق بودم.»

این سخن حلاج در اشاره به سخن فرعون است که در آیه ۲۴ سوره نازعات: «فَقَالَ أَنَا رَبُّکُمُ الْأَعْلَی: و گفت پروردگار بزرگ‌تر شما منم» مشاهده می‌شود. در این باره علاءالدین سمنانی می‌نویسد:

> مرا در آن وقت حال گرم بود به طریق عبرت به زیارت او رفتم، و چون مراقبه کردم روح او را یافتم در علیّین در مقام عالی، مناجات کردم به حق گفتم: خداوندا! این چه حالتست که فرعون«أَنَا رَبُّکُمُ الْأَعْلَی» گفت و حسین منصور «اناالحق» گفت: هر دو دعوی خدائی کردند؟! اکنون روح حسین در علیّین و روح فرعون در سجیّن، در این چه حکمتست؟ در سَر من ندا کردند که فرعون به خودبینی در افتاد و همه خود را دید و ما را گم کرد، و حسین منصور همه ما را دید و خود را گم کرد. بنگر که چه فرق باشد.

مولوی نیز این دو «انا» را در مقابل یکی دیگر قرار داده و چند بار در مثنوی به آن اشاره می‌کند:

بـود اناالحـق در لـب منصـور نـور　　بـود انـاالله در لـب فرعـون زور

یا:

پـس نشـاید کـه بگویـد سـنگ انـا　　او همـه تاریکیسـت و در فنـا
گفت فرعونی: انا الحق گشت پست　　گفـت منصـوری: اناالحـق و برسـت
آن انـا را لعنـهٔ الله در عقـب　　ویـن انـا را رحمـهٔالله ای محـب
زآنکـه او سـنگ سـیه بُـد ایـن عقیق　　آن عـدوی نـور بـود و ایـن عشـیق
ایـن انـا هـو بـود در سـر ای فضـول　　ز اتّحـاد نـور نـه از رأی حلـول
جهـد کـن تـا سـنگیت کمتـر شـود　　تـا بـه لعلـی سـنگ تـو انـور شـود

او اشاره دارد که این «انا»ی که منصور می‌گوید عبور از خویش و تاریکیست. و در این ابیات مشخصاً نظر حلول الوهیّت را که یکی از مهم‌ترین علّت‌هایی بود که در ذهن عرفا منجر به تکفیر حلاج بود را رد می‌کند و این نشان از آشنایی دقیق وی با اندیشه حلاج است. آیا این شناخت را از برهان‌الدّین دارد؟!

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۲۸

این سخن را برهان‌الدّین محقق ترمذی ـ دایه و معلّم مولانا ـ در کتاب *معارف* خود نیز نقل کرده است. البته مولوی می‌گوید:

> کسی که گمان کند الهیّت با بشریّت، بشریت با الهیت آمیخته می‌شود، کافر شده است، خدای بلند مرتبه به ذات و صفات خود از ذوات و صفات خلق ممتاز است و به هیچ وجه با آنان همانندی ندارد و خلق نیز در هیچ چیز با او همانند نیستند.

امّا نگاه او همراه به عشق حلاج نیز می‌باشد. در نگاهی نوی مولوی اشاره می‌کند به وقت و زمان می‌کند و تمام شرح و تفاوت بین این دو «انا» را حالی می‌داند که آن بر زبان جاری می‌شود:

آن انـا بی‌وقـت گفتـن لعنتسـت — آن انـا در وقـت گفتـن رحمتسـت
آن انـا منصـور رحمـت شـد یقیـن — آن انـا فرعـون لعنـت شـد ببیـن
لاجـرم هـر مـرغ بی‌هنـگام را — سـر بریـدن واجبسـت اعـلام را
سـر بریـدن چیسـت کشـتن نَفـس را — در جهـاد و تـرک گفتـن نفـس را

نام منصور در *مثنوی* در دفترهای اوّل، دوم، سوم و پنجم مشاهده می‌شود این نشان از حضور اندیشه حلاج طی سال‌هایی متمادی بود که مثنوی سروده شد.

گفتن «بلی» در «الست»

در شرح آیه ۱۷۲ سوره اعراف: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَی أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوا بَلَی شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیَامَةِ إِنَّا کُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِینَ: و چون پروردگارت زاد و رود بنی‌آدم را از پشت‌های ایشان برگرفت، و آنان را بر خودشان گواه گرفت [و پرسید] آیا پروردگار شما نیستم؟ گفتند چرا، شهادت می‌دهیم تا مبادا روز قیامت بگویید ما از این [حقیقت] بی‌خبر بودیم». حلاج می‌گوید:

> هیچ یک از فرشتگان و مقربین نمی‌دانند چرا خدا، خلق را پدید آورد یا چگونه خلقت آغاز شد و چگونه پایان خواهد پذیرفت، زیرا زبان‌ها هنوز سخن نگفته بودند، دیدگان ندیده بودند و گوش‌ها نشنیده بودند. آدم هنوز از عالم حقایق غایب بود، معطّل و بلاتکلیف در پیشگاه او، چگونه می‌توانست به سؤال او که فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ این خداست که هم سخن می‌گوید و هم پاسخ می‌دهد: آری.

در جای دیگر:

> او به نام شما، بیشما سخن گفت و این دیگری غیر از شماست که به جای شما پاسخ گفت، شما، ساکت بودید، کسی که هرگز پایان نمی‌یابد [خدا]، همیشه خواه ماند، همپنان که همیشه بوده است.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

حلاج به اختیار آدمی در آن نخستین هنگام آفرینش اشاره می‌کند و مولانا:

در ایـن زمان که خُمـارم، مطیعِ من می‌باش — چو مسـت گشـتم از آن، پس به اختیـارِ توام
بیـار جـامِ اَناالحـق، شـرابِ منصـوری — در ایـن زمـان کـه چو منصـور، زیـر دارِ توام
بـه یـاد آر سـخن‌ها و شـرط‌ها که ز اَلست — قـرار دادی بـا مـن، بَـر آن قـرار تـوام
بگو به سـاغرش: «ای کَفْ تو گر سـوارِ منی — عجب‌تَر این که درَ این لحظه مَن سوار توام»
میـانِ حلقـه بـه ظاهـر تـو درَ دوارِ منـی — ولـی چـو درَنگـرم نیـک، درَ دوَار تـوام

مولوی از اختیاری و نظر حلاج می‌گوید. وی در این غزل اختیار روز «الست» را با به دار آویختم منصور پیوند می‌زند و حتّی به سخن شبلی که می‌گفت:

آن شب به سر گور او شدم و تا بامداد نماز کردم، سحرگاه مناجات کردم و گفتم: الهی این بندهٔ تو بود مؤمن و عارف و موحّد، این بلا با او چرا کردی؟ خواب بر من غلبه کرد. به خواب دیدم که قیامت است و از حق قرمان آمدی که این از آن کردم که سرّ ما با غیر گفت.

پاسخ می‌دهد که:

چگونه کافر باشم چو بُت پَرست توام؟ — چگونه فاسـق باشم، شـرابخوار توام؟
بیـا بیـا کـه تـو رازِ زمانـه می‌دانـی — بپـوش رازِ دلِ مَـن کـه رازدار تـوام

این نظر را مولوی برای «اناالحق» گویی وی نیز بیان می‌کند:

الحـق تـو نگفتـی و دَمِ بـاده او گفت — ای خواجـه منصـور تـو بـر دار چرایی

باده منصوری

این ترکیب را ابتدا در *تذکرهٔ الاولیاء* عطار درباره او مشاهده می‌شود.

یکی دیگر به خواب دید [منظور حلاج است] که در قیامت ایستاده، جامی در دست و سَر بر تن نَه، گفت: این چیست؟ گفت: او جام به دست سر بردیگان می‌دهد.

شماره غزل	بیت مولانا	
۲۳۶۵	ای دماغِ عاشقان، پُر بادهٔ منصوریت	تا دو صد حلاجِ عشقت، بَر رَسن پا کوفته
۸۱	آن باده انگوری، مَر امّتِ عیسی را	و این باده منصوری، مر امّت یاسین را
۱۱۳۰	ای خرد دوربین ساقی چون حور بین	باده منصور بین جان و دلی بی قرار

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

شماره غزل	بیت مولانا	
۱۵۴۵	مرا بویی رسید از بوی حلاج	ز ساقی باده منصور خواهم
۱۷۲۶	بیار جام اناالحق شراب منصوری	در این زمان که چو منصور زیر دار توام
۳۰۷۳	حیات موج زنان گشته اندر این مجلس	خدای ناصر و هر سو شراب منصوری

مولوی بی‌خویشی حلاج را با باده پیوند زده و با بی‌خوشی خود که در سماع است در ظرف غزل می‌ریزد. از رسن تا دار در غزلیات مولوی بارها به شهادت دهشت‌انگیز حلاج را بیان می‌کند، ارزیابی این غزلیات زوایای نگاه مولوی را روشن میسازد. وی با اطلاعی دقیق و باریک‌اندیشی که از آن اوست شرح حال او را بیان می‌کند:

بی‌خویشی

بیتشرین تصویری که از حلاج مشاهده می‌شود. سُکر و قلیانی است که جان او نهفته و او را وادار به «اناالحق» گفتن وی می‌شود. ای بیهوشی طعم شیرینی است در جان غزلی و که دامن کشان به سراغ مولانا می‌رسد.

جان چه کار آید، اگر پیشِ تو قربان نشود — جان کنون شد که چو مَنصور سوی دار شدند
همه سوگند بخورده، که دگر دَم نزنند — مَست گشتند صبوحی، سوی گفتار شدند

یا

تا تو آن رخ نمودی، عقل و ایمان ربودی — هست منصور جان را هر طرف دارِ دیگر..
در خراباتِ مردان، جام جانست گردان — نیست مانند ایشان، هیچ خمار دیگر

مولوی در عشق اشاره به سخن حلاج می‌کند: «من گفتم: اگر او را نمی‌شناسد، اثرش بشناسد. من آن اثرم «اناالحق» پیوسته به حق، حق بودم.»

گر عشـق را نبینـی، در عاشـقان نگر — منصـور وار شـاد سـوی دار آمـده

رسن‌بازی

بعد از حسین‌بن‌منصور، عرفا برای محفوظ ماندن از تیغ فقه‌ها برای معانی عرفانی، رمز هایی را تعریف کردند و به پوشیده‌گویی روی آوردند. زکی مبارک می‌گوید : «اگر محیی‌الدین بن‌عربی خود را پشت نمادهای ادبی پنهان نمی‌کرد، او را هم مانند حلاج اعدام می‌کردند.» مولانا خود را در این جرگه قرار می‌دهد:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

که من منصورم آویزان ز شاخ دار الرحمان مرا دور از لب زشتان چنین بوس و کنار آمد

یا در مثنوی همچون منصور رسن‌باز است:

هیـــن مـــرا بگـــذار ای بگزیـــده دار تـــا رســـن‌بازی کنـــم منصـــوروار

مولوی معتقد است اگر راز حلاج را دریابی گلو را می‌بازی:

گلوی خود به رسـن زآن سپرد خوش منصور دلا چـو بـوی بـری، صـد گلـو تـو بسـپاری

دار

منظور از دار همان به صیلب کشیدن است. این بیان را در بین کسانی که شهادت حلاج را به تصویر کشیده‌اند نیز بسیار دیده می‌شود. نزدیک‌ترین شرح و نوشته از ابن‌خفیف است که در دوران زندان چندین بار با وی ملاقات کرد و به گفته خودش کتابی را حلاج به او داد تا پس از او حفظ و ترویج شود. وی می‌آورد:

> هنگامی که او را کشتنگاه آوردند، حامد وزیر آنجا بود. پیش حلاج که زیر چوبه دار بود، رفت و چنین گفت: ای دشمن خدا، سپاس بر آن قدرتی که تو را به دست من گرفتار کرد .... فردای آن شبی که بالای صلیب گذرانید، به آنجا رفتم.

عطار که بدون شک یکی از رابطینی است که بین حلاج و مولانا قرار گرفته می‌آورد: «چون به زیر دارش بردند به باب الطاق، قبله بر زد و پای بر نردبان نهاد. گفتند: حال چیست؟ گفت: معراج مردان سر دار است».

ندا رسید به جان‌ها ز خُسروِ منصور نظر به حلقهٔ مردان چِه می‌کنید از دور؟

یا

جان چه کار آید اگر پیش تو قربان نشود جان کنون شد که چو منصور سوی دار شدند

وی پا به پای عطار داستان حلاج را پیش می‌برد:

> پس هر کسی سنگی می‌انداختند، شبلی موافقت را گلی انداخت. حسین‌بن‌منصور آهی کرد. گفتند: از این همه سنگ هیچ آهی نکردی، از گلی آه کردن چه معنی است؟ گفت: از آنکه آنها نمی‌دانند، معذورند، از او سختم می‌آید که او می‌داند که نمی‌باید انداخت.

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

رسید این ماجرای او، به سیبِ لعلِ خندان رو — به گُل گفت او نمی‌داند که: «دلبر بردبار آمد»
چو سیب آورد این دعوی، که نیکو ظَنّم از مولی — برای امتحانِ آن، ز هر سو سنگسار آمد
کسی سنگ اندر او بندد، چو صادق بود می‌خندد — چرا شیرین نخندد خوش، کش از خسرو نثار آمد
کلوخ انداز خوبان را، برای خواندن باشد — جفای دوستان با هم، نه از بهرِ نفار آمد...
خورد سنگ و فرونآید، که من آویخته شادم — که این تشریف آویزش، مرا مَنصوروار آمد
که من مَنصورم آویزان، ز شاخِ دار الرّحمان — مرا دور از لبِ زشتان، چنین بوس و کنار آمد

در تذکره الاولیاء آمده:

پس دستش را جدا کردند. خنده‌یی بزد، گفتند: خنده چیست؟ گفت: دست آدمی بسته باز کردن آسان است. مرد آن است که دستِ صفات که کلاه همّت از تارک عرش در می‌کشد، قطع کند. پس پاهایش را ببریدند. تبسمی کرد، گفت: بدین پای سفر خاکی می‌کردم، قدمی دیگر دارم که هم اکنون سفر هر دو عالَم بکُند، اگر توانید آن قدم را ببرید. پس دو دست بریدهٔ خون آلود در روی درمالید؛ تا هر دو ساعد و روی خون‌آلود کرد. گفتند: این چرا کردی؟ گفت: خون بسیار از من برفت و دانم که رویم زرد شده باشد، شما پندارید که زردی روی من از ترس است. خون در روی مالیدم تا در چشم شما سرخ روی باشم؛ که گلگونهٔ مردان خون ایشان است.

زخمِ تیغ و تیر من منصور شد — چون که از زَخم سنان نَگْریختم

یا:

بیار جامِ اَناالحق، شرابِ منصوری — در این زمان که چو منصور، زیر دارِ توام...
میانِ خونِ دل پُرخون بگفت: «خاکِ تو را — اگرچه غرقهٔ خونم، نَه درَ تُغارِ توام»

یا:

همه از سلسلهٔ عشقِ تو دیوانه شدند — همه از نرگسِ مخمورِ تو خمار شدند
دست و پاشان تو شکستی، چونه پاماندونه دست — پَر گشادند و همه، جعفر طیّار شدند
جان چه کار آید، اگر پیشِ تو قربان نشود — جان کنون شد که چو مَنصور سوی دار شدند

امّا در همه حال، مولانا از نگاه هوشمندانه خود را ارائه می‌دهد. هم‌چنان‌که به گوسفند آماده قربانی می‌گوید اگر دیرتر فربه شوی، دیرتر کشته خواهی شد. حسین‌بن‌منصور را نیز چون میوه می‌بیند که رسیده شده و آمادهٔ چیدن و رهایی:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

میوه تمام گشته و بیرون شده ز خویش　　منصوروار خوش به سر دار می رود

یا با همه توصیفی از رسن تا به دار زدن وی دارد امّا:

صـورت منصـور دان کـه بُـوَد بهانـه　　برشـده بر دار، همچنـان که تو دیدی

مفتیان

اگر حافظ داستان منصور را با نام شافعی کنار هم می‌گذارد و می‌گوید فقه شهر عشق نداند پس از او شرح عاشقی نپرسید و در لایه زیرین اشاره به حکم مفتیان می‌کند که عاشقان را به چوبه دار کشانده است:

حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید　　از شافعی نپرسند امثال این مسائل

مولوی بی‌پرده و عصیانگر آن را بیان می‌کند:

چـون قلـم در دسـت غـداری بـود　　لاجـرم منصـور بـر داری بـود
چـون سفیهان‌راسـت ایـن کار و کیـا　　لازم آمـد یقتلـون الانبیـا

مطابق روایت باقی مانده نیز:

چون بامداد فراشید، حامد وزیر با ملازمان خویش، به همراهٔ رئیس شهربانی محمّدبن‌عبدالصمّد داد. عبدالصمّد طومار را بگشود. در آن گواهی بود به امضاء هشتاد و چهار نفر از جمله فقیهان و قُرأء بدین مضمون: او را اعدام کن. مرگ وی برای آرامش اسلام لازم است. خون او به گردن ما باشد!

صبح منصوری

چون شب فرود آمد، از جانب خلیفه آمدند، اجازت دهند او را از دار فرود آورند؛ ولی افسر حرسگفت: دارد دیر می‌شود، این کار را به فردا واگذاریم. چون بامداد رسید، او را از چوبه دار فرود آوردند، و برای جدا کردن سر، بُردند.

ابوبکر شبلی در این باره می‌نویسد:

به سوی حلاج رفتم، آنگاه که دست‌ها و پاهایش قطع کرده بودند و بر دارش آویخته بودند. بدو گفتم: «تصوّف چیست؟ کم‌ترین مرتبه‌اش این است که می‌بینی، ـ برترین مرتبه‌اش کدام است؟ ـ تو را بدان دسترس نیست. و با این وصف فردا خواهی دید که چه پیش آید، زیرا در غیب الهی است، آنجا هست. که من آن را عیان خواهم کرد، و بر تو نهان می‌ماند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

آیا صبحی که مولانا از آن سخن می‌گوید، نظری به این روایت دارد؟!

اگـر غـم همچـو شـب عالـم بگیـرد　　بـرآ ای صبـح تـا منصـور باشـم

سخن حلاج در زبان مولانا

بسیاری از اندیشه‌های حلاج را می‌توان به صورتی رشته پیوسته از حلاج تا مولانا مشاهده کرد. اگرچه مولوی مستقیم به نام حلاج اشاره نکرده است امّا از همان زاویه وارد شده و پیرو همان نظر می‌باشد.

الاولیاء

درباره پیامبر حلاج معتقد است او: « واسته و اراده‌ها و خواسته پیشی گرفت و جود او پیش از عدم بود. و نام او پیش از پیدایش قلم بود. زیرا او پیش از همه مردم بود». به عبارتی وی معتقد است هنگامی که هیچ چیز نبود، در روز خلقت انبیاء و اولیاء نظاره‌گر بوده‌اند.

آن عزیـزان کـه پـردهٔ عین‌اَنـد　　در خرابـات قـاب قوسـین‌اَند
گاه در عقبـهٔ مجاهده‌انـد　　گاه در مجلـس مشـاهده‌اند
همـه هـم باده‌انـد و هـم مسـتند　　همـه هـم نیسـتند و هـم هسـتند
نیسـت گشـته همـه ز غیـرت　　هسـت عَلَـم بی‌نیـازی انـدر دسـت
جسمشـان تـا ولایـت آدم　　اسمشـان تـا نهایـت عالـم

نور محمّدی

به اعتقاد او نور اوّلین تجلی معشوق و خلقت بود. به طوری که:

> آنچه خدا نخست خلق کرد؛ شش چیز، بر حسب شش نظر می‌باشد. با این عمل تقدیر عالَم را صورت بست: و امّا شش وجه: وجه نخست : وجه نخست طرح نخستین است که نور را خلق کرد. سپس نفس را آن روح را، بعد صورت و سپس حروف صامت را و بعدا اسماء را. و شش چیز: نور که پیش از آن نام یافته بود؛ سپس رنگ و بعد طعم، سپس رایحه را، پس از آن دهر را، بعدا مقدار را.

این برداشت که شاید به ریشه‌ها و آموخته‌های اجدادی حلاج برمی‌گردد که به مرور نور یزدانی زردشت از آموخته‌های سرزمینش و پدرش بود با برداشت «الله ونور السموات و الارض» به اسلام پا گذاشت و با تعالیم که غرفای بعدی به آن افزودن قوام و تکمیل شد. بنابراین ارتباط بین پیغامبر و خدا نیز که ««ان هو الا وحی یوحی» از نور به نور» است. در اندیشه ابن منصور بزرگ‌ترین نور مربوط به پیامبران است: «انوار نبوت از نور او پیدا شد. و انوار پیامبران دیگر از نور او پدیدار گشت. در میان نورها، نوری نورانی‌تر و پاکیزه‌تر و قدیم‌تر از نور او [محمّد] نیست جز او نیست جز صاحب کرامت» و جزء

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

نخستین کسانی است که پس از او واژه «نور محمّدی» کم‌کم ایجاد و قوام یافت. واژه‌ای که سهروردی در تعالی آن بسیار کوشید تا هنگامی که به مولانا رسید دیگر چنانچه پای نور محمّد به میان آید تمام کفر جهان رخت می‌بندد:

جامه سیه کرد کفر نور محمد رسید　　طبل بقا کوفتند ملک مخلد رسید

نوری که به عبارت حلاج پاک‌ترین و بزرگ‌ترین بوده و جهان را پوشانده:

شدست نور محمّد هزار شاخ هزار　　گرفته هر دو جهان از کنار تا به کنار

آتش و پروانه

ماجرای شمع با پروانه، تو　　بشنو و معنی گزین ز افسانه، تو

قصّه شمع و پروانه، یکی از زیباترین داستان‌های عاشقه‌ای است که از ناکجاآبادها می‌آید. نه آغازش مشخص است و نه فرجامش. نه بزنگاه شوقش هویداست و نه جنون به آتش رفتش مشخص. نه حال غریب شمع گفتنی است و نه پریشانی پروانه. امّا این شور از چه کسی آغاز شد. از کجا؟ از کدام دیوانه؟ از کدام پروانه؟ از بند و رسن پنهان؟ با همه نمی‌دانیم‌هایمان ما را به درب خانه‌ای می‌کشاند که شمع‌وار سر بداد و پروانه‌وار بر آتش زد. در سخن حلاج است که اوّلین بار این قصّه را مشخص و بی‌پرده مشاهده می‌کنیم:

> پروانه به نور و حرارت آتش راضی نشد. همهٔ وجودش را در آتش انداخت. شعله‌ها در انتظار آمدنش بودند تا ایشان را از بصیرت خبر دهد. ایشان را در بصیر بیازماید. آنگاه که به خبر راضی نشد. ناگاه از هم پاشیده، سبک و پران شد. بی‌شکل و جسم و نام و نشان ماند. سپس با چه هدف به شعله‌ها نزدیک شد و با چه کیفیت؟ پس از آنکه آن مقام را تصاحب کرد دگرگون شد. آن کس که به بصیرت رسید از خبر بی‌نیاز گشت. و آن کس که به معشوق رسید از نگاه بی‌نیاز شد.

این شوق و بی‌قراری کشان‌کشان و افتادن و خیزان به مولانا رسید. از هجران تا وصال، از تحمّل فراق تا شوق پیوستن در مثنوی و غزل عالی‌ترین معانی را در می‌اندازد، وی از توبه پروانه تا قصّه خلیل و تشویق رفتن به میان آتش مجنون وار سخن می‌گوید. هنگامی که جبرئیل را با پیامبر در مسیر معراج به تصویر می‌کند در بزنگاه قاب قوسین می‌آورد:

جبرئیلا، گر شریفی ور عزیز　　تو نه ای پروانه و نه شمع نیز

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

مولوی تازه‌ترین مفاهیم را از بستری کهن بیرون می‌کشد هنگامی که سکون شمع و حرکت پروانه را در درب خانه معشوق می‌بیند:

بـر درَم سـاکن شـو و بی‌خانـه بـاش دعـوی شـمعی مکـن، پروانـه بـاش

قطعاً هوشیار و نصحیت می‌کند که میان آتش نرو:

در نگـر پـس را بـه عقـل و پیـش را همچـو پروانـه مسـوزان خویـش را

جالب‌تر آن که این نصحیت را به پروانه نمی‌کند بلکه به معشوق و شمع می‌کند که ساکن است برافرازنده آتش. این برداشت‌های ناب در غزلیات هوای دیگری دارد. شب زیباست چون می‌توان قصه شمع را گفت. شمع در شب زنده است. ارتباط تاریکی و روشنایی، شب و نور، شمع و طعم، عدم توانایی و پرهیز از رفتن به سو شمع که شور و وصال را نشان می‌دهد. شمع همچنان که ایستاده اما در سماع است و پا می‌کوید به گریز از هستی. مولوی این رابطه را تا روز نخست «الست» و «بلی» گفتن پروانه در بی خودی می‌کشاند. این همان «بلی» گفتنی است که به تعبیر حلاج از آن او نبوده و بر لبش جاری شد. همچنین نگاه تیزبین اوست که خلایق را پروانه می‌انگارد و شمع را پنهان و ناپیدا «دل» معرفی می‌کند. پروانه‌ها می‌تواند چون سیاراتی دور شمع بنشینند امّا «شمع‌ها» معنی ندارند. توحیدی لطیف که از مُل جان مولوی می‌نوشد:

شـمع دیـدم گـرد او پروانه‌هـا چـون جمع‌ها شـمع کی دیدم که گردد گرد نورش شمع‌ها

پس شمع در میان کدام است؟!

شـمس تبریزی چو جمع و شمع‌ها پروانه‌اش زانک اندر عین دل او را عیانی دیگرست

و مولانا چه می‌کند؟

شـمع عالـم بـود لطـف چاره‌گـر شـمع را پروانـه کـردی عاقبـت

و این عاشقی با رسن‌بازی حلاج می‌پیوندد:

سـر زلفش همی‌گوید صلا زوتر رسـن بازی رخ شمعش همی‌گوید کجا پروانه تا سوزد

پیوستن شمع و پروانه، به من و او که در آینه می‌نشیند؛ او را به سکوت بی‌نهایت می‌کشاند:

در رخ آینـه عشـق ز خـود دم نزنیـم محرم گنج تو گردیم چو پروانه شویم

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

قـرار گـرفتن واژه‌های «چاشنی‌سوز شمع» و رخ و موی «جعد» با شعله تصاویر خارق‌العاده‌ای می‌سازد. از همه قصّه مولوی نتیجه می‌گیرد:

پروانه را ز شمع تو هر روز مژده‌ای است　　یعنی که مات شو که همیمات ضامنیم

طور

نور تویی، سور تویی، دولتِ منصور تویی　　مرغ کُه طور تویی، خسته به منقار مرا

در سوره قصص آیات ۲۹ و ۳۰ آمده است: «فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ * فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ : و چون موسی مدت [مقرر] را به سر برد و خانواده‌اش را [همراه خود] برد، از جانب طور آتشی دید، به خانواده‌اش گفت صبر کنید، من [از دور] آتشی دیده‌ام، شاید از آنجا برای شما خبری یا پاره آتشی بیاورم، باشد که گرم شوید * و چون به نزدیک آن [آتش] آمد، از کرانه وادی ایمن، در جایگاه متبرک، از درخت ندا داده شد که ای موسی من خداوندم، پروردگار جهانیان». حلاج از دل این آیه می‌گوید: «از درخت «من جانب طور» از درخت نشنید، از نیکان نشنید؛ مثل من، مثل آن درخت است. این سخن اوست». وقتی درختی می‌تواند «اناالحق» بزند از آدمی چه باک که این فریاد بیهوشی را بیان کند. مولانا در مثنوی و غزلیات از واژه «طورم» استفاده می‌کند؛ زیرا:

صفت خدای داری چو به سینه‌ای درآیی　　لمعان طور سینا تو ز سینه وانمایی

و نور مجدد محور سخن می‌شود و دل آشفته:

هم من و، هم موسی و، هم کوهِ طور　　هـر سـه گـم گشـتیم از اشـراق نـور

خط و نقطه

حسین منصور گفت: «بهتر از این اشاره کردن به نقطه‌هاست. و آن اصلی است که کم و زیاد نمی‌شود و از بین نمی‌رود» و «دایره ای که بسته است، و نقطه‌ای که در میان دایره‌هاست معنای حقیقت است». بنابراین وی از پشگامانی است که واژگان: نقطه، دایره، خط را با معنی حقیقت و خدا و عشق درمی‌اندازد. وقتی سخن از عشق می آید مولانا در مثنوی می‌گوید:

کوه‌هـا چـون ذرّه‌هـا سـر مسـتِ تـو　　نقطـه و پـرگار و خـط در دسـتِ تـو

در غزلیات مطابق جدول این واژگان در چرخ و شور دوست، بی‌قراری سخن مولانا را شفاف نشان

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

می‌دهد.

شماره غزل	شماره بیت	بیت
۱۶۹	۷	گرد آن نقطه چو پرگار همی‌زن چرخی این چنین چرخ فریضه ست چنین دایره را
۶۵۵	۹	چون اوّل خط نقطه بد و آخر نقطه خود را تبع گردش پرگار مدارید
۱۰۳۹	۳	نگردد نقش جز بر کلک نقاش بگرد نقطه گردد پای پرگار
۱۱۳۳	۲۴	چو قطب می نجهد از میان دور فلک کجا جهد تو بگو نقطه از چنین پرگار
۱۱۴۱	۱۱	مرا مپرس عزیزا که چند می‌گردی که هیچ نقطه نپرسد ز گردش پرگار
۱۲۱۳	۵	زود بشو لوح را ز ابجد این کاف و نون آنگه ای دل برو نقطه خالش نویس
۱۲۵۱	۵	گر عطارد ز پی دایره و نقطه او همچو پرگار دوانست به سر می رسدش
۱۳۳۳	۶	ای عاشق و معشوق من در غیر عشق آتش بزن چون نقطه‌ای در جیم تن چون روشنی بر جام دل
۱۳۷۹	۳	آنم کز آغاز آمدم با روح دمساز آمدم برگشتم و بازآمدم بر نقطه پرگار آمدم
۱۳۹۲	۲	گفت مرا چرخ فلک عاجزم از گردش تو گفتم این نقطه مرا کرد که پرگار شدم
۱۴۷۳	۱	بیایید بیایید به گلزار بگردیم بر این نقطه اقبال چو پرگار بگردیم
۱۴۹۸	۱۰	از آن محبوس بودم همچو نقطه که گرد نقطه چون پرگار گشتم
۱۵۲۹	۳	به گرد نقطه خوبی و مستی به سر گردنده چون پرگار بودیم
۱۸۰۲	۴	تن چون نگردد گرد جان با مشعل چون آسمان ای نقطه خوبی و کش در جان چون پرگار من
۲۴۰۰	۴	منگر به نقطه خوار تو آن را نگر که دوست اندر طواف نقطه چو پرگار آمده
۲۴۷۹	۲	بی مه و سال سال ها روح زده ست بال‌ها نقطه روح لم یزل پاک روی قلندری
۳۱۶۹	۱۳	بر خط من نقطه ی دولت نهاد ورنه چه گردنده چو پرگارمی؟

سیدبرهان‌الدّین محقق ترمذی در کوتاه نوشته‌اش، چندین بار به سخنان حلاج اشاره می‌کند. درباره حروف و نقطه می‌نویسد:

> این بیست [و] نُه حرف در «لام» الف پنهانست؛ و «الف» در «لام» الف پنهانست و «نقطه» در الف پنهانست و معرفتِ دل نهانست؛ همچنین میرو تا به علَم اوّل، آنکه معرفت دل فهم کرد؛ «نقطه» حاجت نیست؛ آنکه «نقطه» فهم کرد «الف» حاجت نیست؛ آنکه «الف» فهم کرد «لام» الف حاجت نیست؛ و آنکه به حرفِ «لا» فهم کرد که چیست؛ نفی کردن باقی حروف حاَجت نیست؛ هر چند مستمع عجمیتَر سخن بیشتر می‌افزاید.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

این سخن برهان‌الدّین به مولانا از قول حلج او را همه چی رها می‌کند و به بالاترین افق می‌کشاند.

حرف

یکی از ارمغان‌های علوم که بعد از پیامبر(ص) در همان سال‌های نخست توسعه و رشد بسیار یافت. علم تفسیر است. در پیچیدن به صورت کلمات برای یافتن معانی ژرف و عمیق آنها، به مرور لطایفی را ایجاد کرد. حلاج نیز از این روش استفاده‌های قابل تاملی می‌کند:

> کسی بیرون از «میم» و «محمد» نشد و در «حاء» محمّد کس وارد نشد. «حاء» او «میم» دوم است، و «دال» او «میم» اوّل است. «دال» او دوام اوست «میم» او جایگاهش است. «حاء» او برگزیدش است، میم دوم، سخنان اوست.

این روشمندی بعد در بسیاری از عرفا به کار بردند. مولانا نیز در شعر خویش بارها به پردازش جزء حروف واژگان می‌پردازد:

بس کنم ای دوسـت تو خود گفته گیر یک دو سـه میم و دو سـه لامی دگر

آنچه که در سخن مولانا متفاوت تر جلو می‌کند. بعد از قطعه قطعه کردن کلمه به حروف ، تصویر یا شکل نوشتن خود آن حرف، مورد توجه او قرار گرفته و از آن می‌گوید:

اشکسته چرا باشی دلتنگ چرا گردی دل همچو دل میمک قد همچو قد دالک

یا:

قدها چون تیر بوده گشته در هجران کمان اشک خون‌آلود گشت و جمله دل‌ها دال‌ها

آنچه بیشتر در سخن حلاج مشاهده می‌شود استفاده از حروف به عنوان نشانه است. به طوری که هر حرف بیان خلاصه از یک موضوع است.

> این منصور وقتی به کلمه «الله» می‌نگرد:
> چهار حرف است که دلم را به هیجان آورده
> و خاطر و فکرم بدان متلاشی شده
> «الف»ی که خلایق را به صنع خود ایجاد کرد
> و حرف «لام»ی که بر ملامت جاری است.
> سپس «لام»ی که سبب افزایش معانی می‌شود
> آنگاه «ها»یی که بدان سرگردان شدم، آیا این را می دانی؟!

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

این شکل بیان را در *کشف الاسرار* میبدی نیز مشاهده می‌شود؛ در تفسیر «بسم الله» می‌آورد:

نزد اهل عرفان «ب» بهار خدا و «سین» سنای خدا و «میم» مُلک خدا. نزد اهل معرفت «ب» بهای احدیت، «سین» سنای صمدیت، «میم» ملک الوهیت. بهاءِ او قدیم، سناءِ او کریم، مُلکِ او عظیم.

ابلیس

موحد بودن ابلیس در کتاب *طواسین* به طور آشکار به آن پرداخته شده است.

در آسمان موحد و عابدی چون ابلیس نبود. اما از چشم افتاد از لطف خداوند بدور ماند و معبود را به تنهایی پرستش کرد. چون تنها شد، مورد لعن قرار گرفت. چون زیاده خواست، رانده شد. پس به او گفتند: «سجده کن» گفت: غیر تو را نه! حق به او فرمود: «إِنّ عَلَیْکَ لَعْنَتِی» گفت: «عیبی ندارد. مرا غیر تو راهی نیست. همانا من عاشقی حقیر (رام) هستم» ... من نخستین کسی هستم که تو را در ازل شناختم پس: «قَالَ أَنَا خَیْرٌ مِنْهُ» زیرا خدمت من به تو از گذشته های دور است و در دو عالم کسی آگاه تر از من به تو نیست. من خواهان تو هستم و تو خواهان من هستی. شوق تو نسبت به من از زمانهای خیلی دور است و شوق من نسبت به تو نیز به روزگاران بسیار دور برمی‌گردد. چه غیر تو را سجده می‌کردم و چه سجده نمی‌کردم در نهایت ناچار بودم که به اصل راستین خویش بازگردم. زیرا تو مرا از آتش آفریدی...

و گفت: پس از آنکه یقین یافتم که دوری و نزدیکی یکی است.

از دوری تو هیچ باکی ندارم
من اگر رانده شوم، دوری یار من است.
پس چگونه رانده شوم در حالی که عشق وجود دارد
تو سپاس در کسب اخلاص ناب که
به بنده پاکی دادی که غیر تو سجده نکند.

موسی (ع) و ابلیس در عقیه کوه طور به هم رسیدند. موسی(ع) گفت: ای ابلیس چه چیز تو را از سجده باداشت. ابلیس گفت: ادعای من نسبت به معبود یگاته مرا بازداشت. و اگر آدم را سجده می کردم هر آینه مثل تو بودم. چون تو را یک بار بانگ زدند: « انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ» نگریستی. مرا هزار بار بانگ زدند که آدم سجده کن و من ادعای خود سجده نکردم. .... فرشتگان در سجده به آدم همکاری کردند. و ابلیس از سجده کردن سرباز زد برای این که مدت زیادی در مشاهده بود.

آیا این نگاه را حلاج از اساتید خود وام گرفته بود. زیرا عبدالله سهل تُستری می‌نویسد: «به ابلیس گفتم: بیا در توحید سخن بگوی. گفت ابلیس در میان آمد فصلی بگفت در توحید که عارفان وقت حاضر می بودند همه انگشت به دندان می‌گرفتند» یا جنید بغدادی:

به ابلیس گفتم: یا ملعون! چه چیز تو را از سجدهٔ آدم بازداشت؟ گفت: یا جنید! تو را چه صورت می‌بندد که من غیر او را سجده کنم؟ جنید گفت: من متحیر شدم در سخن او. در

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

درونم ندایی آمد که بگوی دروغ می‌گویی. اگر تو بنده بودی، امر او را اطاعت می‌کردی و از امر او بیرون نمی‌آمدی و به نهی تقرب نمی‌جستی. ابلیس چون این مطلب را شنید فریاد زد و گفت: ای جنید به خدا قسم که مرا سوزاندی و آن گاه ناپدید شد.

این دو نظر را عطار در *تذکرةالاولیاء* آورده است. عین‌القضات همدانی برای همین نظر توسط فقه‌ها و قاضی متّهم گشت. در اندیشه سهرودی نیز بازتاب کاملی یافته است:

چون ابلیس گفتند: او «إِنّ عَلَیْکَ لَعْنَتِی» گفت: فَبِعِزَّتِکَ یعنی من خود از تو آن تعزز دوست دارم که تو را هیچ کس دوا نبود و در خورد نبود که اگر تو را چیزی در خورد بود، آنگاه آن کمال بودی در عزّت.

این نگاه قدم به قدم در طی زمان توسط عرفا تکرار می‌شود. پُر رنگ بودن آن نزد عطار و نقل و قولی که وی از دیگران می‌گوید و سپس خویش نیز برآن تاکید می‌کند:

چـو ابلیـس لعیـن اسـرار دان بـود　　اگر سجده نمی‌کرد او ازان بود

عطار درباره حسین‌بن‌منصور می‌آورد:

یکـی پرسـید از منصـور کابلیـس　　کـه دائـم هسـت انـدر عیـن تلبیـس
جوابـش داد منصـور گزیـده　　کـه چـون ابلیـس نبـود راز دیـده...
چنان کابلیس اینجا دوست دیدست　　حقیقت همچـو او دیگر که دیدست:
چنـان کـو یافـت در حـق آشـنائی　　ندانـد یافـت مطلـق روشـنائی
چـو او دیگـر کسـی در دور عالـم　　کـه او دیدسـت حـق اینجـا دمـادم
یقیـن او دیـد حـق اینجـا دمـادم　　کـه از وی هسـت چندین غـم دمادم
حقیقـت اوسـت اینجـا راز محبـوب　　اگرچـه طالبسـت او دیـده مطلـوب

و از آنجا که بین اندیشه عطار و مولانا راهی هست. مشاهده آن اندیشه در مثنوی با توجه به مخاطب گذرا بیان می‌گردد:

ورنـه آدم کـی بگفتـی بـا خـدا　　ربنـا انـا ظلمنـا نفسـنا
خـود بگفتـی کین گنـاه از نفـس بود　　چـون قضـا این بـود حزم ما چه سـود
هم‌چـو ابلیسـی کـه گفـت اغویتنـی　　تـو شکسـتی جـام و مـا را می‌زنـی

در غزلیّات زبان مولوی متفاوت می‌شود. او می‌گوید وقتی معشوق پای به میدان می‌گذارد همگان «ادم و ابلیس» مسلمان می‌شوند. آیا این تسلیم شدن و سر نهادن ابلیس، نظر به موحّد بودن او دارد؟

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۱۶۲۸ - ۱۳۲

از اسلم شیطانی شد نفس تو ربانی　　ابلیس مسلمان شد تا باد چنین بادا

آیا این سُکر و قلیان جان عاشق است که هنگامی که شراب بسیار باشد و ساقی معشوق، ابلیس هم در صفِ اولیا خواهد بود؟

تا ز بسیاری شراب ابلیس چون آدم شده　　لعنت ابلیس هم با اصطفا آمیخته

یکی از مهم‌ترین ایرادی که مولوی به ابلیس می‌گیرد، جدا کردن آدمی از خدا است:

تا جانت به لطف درربابیم　　ابلیس نظر جدا جدا داشت

آنچه از سخن حلاج امروز در دسترس هست بسیار محدود است. بیشترین نظری که بیان شده عبودیّت ابلیس را نشان می‌دهد. وی ابلیس را کنار پیامبر(ص) می‌نشاند و می‌آورد: «گناه ابلیس عشق او به خدا بود. گناه مصطفی عشق خدا بود به او. یعنی عاشق شدن ابلیس خدا را گناه آمد. و عاشق شدن خدا پیامبر را» یا «منصور حلاج از اینجا گفت: جوانمردی دوکس را مسلم بود. برای احمد و برای ابلیس. جوانمرد و مرد رسیده این دو آمدند. دیگران خود جز اطفال راه نیامدند» و درباره دعوت مردم:

ابلیس داعی است در راه؛ ولی دعوت می‌کند از او. مصطفی دعوت می‌کند به او. ابلیس را به دربانی حضرت عزت فرو داشتند و گفتند: تو عاشق ما هستی. غیرت بر درگاه ما و بیگانگان از حضرت باز دار.

گفت آیینه گناه از من نَبود　　جرم او را نه که روی من زدود
او مرا غماز کرد و راست‌گو　　تا بگویم زشت کو و خوب کو
من گواهم بر گوا زندان کجاست　　اهل زندان نیستم ایزد گواست
هر کجا بینم نهال میوه‌دار　　تربیت‌ها می‌کنم من دایه‌وار
هر کجا بینم درخت تلخ و خشک　　می‌برم من تا رهد از پشک مشک
خشک گوید باغبان را کای فتی　　مر مرا چه می‌بری سر بی خطا
باغبان گوید: «خمش ای زشت‌خو　　بس نباشد خشکی تو جرم تو»
خشک گوید: «راستم من، کژ نیم　　تو چرا بی‌جرم می‌بُرّی پیَام»
باغبان گوید: «اگر مسعودیی　　کاشکی کژ بودیی تر بودیی
جاذب آب حیاتی گشتیی　　اندر آب زندگی آغشتیی
تخم تو بَد بوده است و اصل تو　　با درخت خوش، نبوده وصل تو
شاخ تَلخ اَر با خوشی وصلت کند　　آن خوشی اندر نهادش بر زند»

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

امّا با توجه جامعه و مخاطب مولانا بارها اشاره می‌کند که سر پیچی ابلیس به علّت حسادت او به آدم بود. همچنین او به صورت توجه داشت و درون‌نگر و دورنگر نبود. اشاره به سنخیّت می‌کند که ابلیس از آتش است و انسان از خاک آفریده شده است. بنابراین با توجه به زمان و جامعه و پرسش‌های ذهنی که مولوی دارد؛ بیان نیز متفاوت منعکس می‌شود.

جمع ضد

داروی تو می‌کوبم خرگاه تو می‌روبم　　از ضد ضدش انگیزم من قادر و قهارم

حسین پیرامون شناخت حقایق براساس ضدها می‌نویسد: «معرفت اشیاء به اضداد او باشد پس هر چه آن را ضد نباشد تبیین و ظهور او متعذر باشد و این اختفا از غایت اجتلا بود». در نگاه مولانا بسیاری از شناخت ها بر همین پایه است:

جز به ضد، ضد را همی نتوان شناخت　　چون ببیند زخم، بشناسد نواخت

بزرگ‌ترین مـعرفت و شناخت مربوط به پروردگاست که: «نگنجد در خرد وصفش که او را جمع ضدین است». با این توصیف:

جمع گشته سایه الطاف با خورشید فضل　　جمع اضداد از کمال عشق او گشته روا

و در مثنوی:

کـه نظـر بـر نـور بـود آنگه بـه رنگ　　ضِدّ به ضِد پیدا بود چون روم و زنگ
پـس بـه ضِدّ نـور دانسـتی تـو نـور　　ضـد، ضـدّ را می‌نمایـد در صُـدور
نـور حـق را نیسـت ضـدی در وجـود　　تـا بـه ضـد او را تـوان پیـدا نمـود
لاجَـــرَم أبصارنـــا لا تُدرِکُـــه　　وَهُـو یُـدرِک بیـن، تو از موسـی و کُه

سماع

تاریخ سماع در اسلام به روشنی مشخص نیست. به نظر می‌رسد اوّلین بیان تاریخی درباره مربوط به سال ۲۴۵ باشد.در این سال در این سال ذوالنّون مصری اجازه تشکیل اولین مجلس قوالی و سماع را به شاگردان خود داد. اندکی بعد و در سال ۲۵۳ نخستین حلقه سماع را علی تنوخی در بغداد به پا کرد. جعفر خالدی از جنید شنید:

> سماع را به سماعی باید سنجید؛ از آن که چیزی حلال‌تر از سماع قرآن نیست که مایه شفا و رحمت و هدایت و دیده وری است و شماع شعر کم ما یهترین است. با این همه گاه سماع قرآن کسی را کوری و زیان می‌رساند و گاه شعری در دل سماع کنندهٔ آن حکمت

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

پدید می‌آورد گرچه آن شعر، خود یاوه باشد.

در جای دیگر از بوبکر محمدبن‌عبدالله رازی شنیدم که ایا محمّد جریزی گفت: «از جنید شنیدم که سماع مسلمان را مایهٔ دیده وری است و مؤمن را مایه کشف، پرهیزگاران را اشارت است و عارفان را نزهت و آسایش، و هر یک در جای خود است» وقتی حلاج جوان به بغداد آمد؛ حدود همین سال ها بود. شیوخ بغداد اوّلین نظریات پیرامون سماع را عرضه می‌کردند. این اندیشه جنید که در کتاب *السماع*، عبدالرحمن سلمی آمده است. هر دو شخصیت از اساتید حلاج بودند.

> دربارهٔ سماع از او [حلاج] پرسش شد، گفت: ظاهرش فتنه است و باطنش عبرت است. پس آنکه اشاره را بدان ست، استماع پند (عبرت) برایش حلّ شد. وگرنه فتنه او را فراگیرد بلیّه به او رسد. و اگر داعی زمامش را به دست لذّت دهد مثل آن باشد که خود را بدست خویش کشته باشد.

همچنین: «سماع بر عوام حرام است به سبب بقای نفوس آنها. برای زاهد مباح است برای به حاصل آمدن مجاهدات آنها. برای عارف مستحب است به علت زنده دلی ایشان». پس از این دوره نظر غزالی‌ها نقش بسیاری داشت. احمد غزالی سماع را برای اهل عرفان در صورت حصول شروط زمان، مکان و اخوان مناسب نه فقط جایز بلکه واجد می‌داند. امّا محمّد غزالی در عین آن که جواز سماع را مشروط به شرطهایی می‌کند که هر گونه احتمال لهو و فسق را از آن دور می‌دارد. باید یادآور شد که نظر غزالی در شکل‌گیری اندیشه مولوی نیز نقش بسزایی داشت. مشخص نیست حلاج این نگاه و بیان را در بغداد بدست آورده یا در هند. زیرا در سفر هند نیز او با ادیان هند آشنا شد. آیین هندو از پرستش سه خدا یعنی «برهما»، «ویشنو» و «شیوا» که آن را به زبان سانسکریت «تریمورتی» می‌گویند. در مورد تفسیر خدایان سه گانه هندو باید اظهار داشت. هندوان خدا را از جنبهٔ ربوبیّت و خلاقیت «ایشوارا» می‌نامند. شخصیت هر یک از این سه خدا، برحسب فرقه‌های گوناگون، بر دیگری غلبه دارد. بین پیروان فرقهٔ «شیوایی» شیوا بر سایر خدایان مقدم است. رب‌النوع شیوا نام‌ها و صفات بی‌شماری دارد؛ ولی از بزرگ‌ترین نام‌های او ناتاراجا (Nataraja) به معنای رب النوع رقصندگان یا سلطان بازیگران است. رقص نشان دهنده وحدتی بنیادین و تقلیدی از ریتم کائنات است. شیوا در بینش هندوان با رقص خود قدرت ازلی پروردگار را متجلّی می‌سازد. بنابراین ممکن است این سخنان را او بعد از سفر هند نیز گفته باشد. آنچه اهمیّت بیشتری دارد نگاه مثبت و هم سوی مولانا با او است. برای مولوی سماع برای جان بیقرار است. برای گذشتن از هستی، نیاز به پیر دارد تا چراغش روشن شود و شورش گرم. زنده کننده است و هستی بخش؛ ندایش از آسمان می‌آید:

بشنو سماع آسمان خیزید ای دیوانگان　　جانم‌فدای‌عاشقان‌امروزجان‌افشان‌کنیم

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

مذهب

از او پرسیدند کدام مذهبی؟ گفت: من بر مذهب پروردگارم هستم. زیرا که هر کس بر مذهبی بود که آن مذهب نه پیرو بود، مختلط باشد و بزرگان طریقت را پیر خود، خدای متعال بود، پس بر مذهب خدا باشد و مخلص باشند و مختلط. اختلاط توقف است و اخلاص ترقی.

خداوند هر گروهی را به دینی گمارده است و خدا خود آن دین را برآنان برگزیده است. بی‌اینکه آنان برای خود برگزیده باشند. کسی که دیگری را به باطل بودن دینش سرزنش کند در واقع حکم کرده است. براینکه آن کس دین را برای خویش برگزیده است، البته این مذهب و عقیده قدریه است و قدریه مجوس امّت اسلام است. بدان که یهودیّت و نصرانیّت و اسلام و دیگران، لقب‌های مختلف و نام‌های گوناگونی است که مقصود از آنها همه و همه یکی است بی‌آنکه در آن مغایرت و اختلافی باشد.

این بیان شفاف حلاج در سخن عرفای دیگر پوشیده‌تر بیان شد. بایزید بسطامی معتقد بود، طریق الی الله به تعداد مؤمنان است و کسی که توفیق هدایت شدن در یکی از این مسیرها را داشت باشد سعادتمند می‌شود. احمد زروق (ف ۸۸۹ه.ق) می‌نویسد: هرگز دو نفر از ابنای بشر نتوانسته‌اند درباره یک موضوع از تمام جهات و نکات با یکدیگر توافق داشته باشند، حتّی اگر در اصل آن و فروعی از آن یا در جنبه‌هایی چند از آن یکدیگر همرأی باشند؛ از این رو گفته‌اند که: الطُّرُقُ الَی اللهِ بِعَددِ اَنفاسِ الخَلائِق» نجم‌الدّین کبری نیز بر همین عقیده است و ترک خود رأیی را بسیار مهم می‌داند. حلاج براین باور است که همه حقیقت‌ها یکی است. و هر کس به راهی به این حقیقت می‌رسد. او اختلاف را کنار می‌زند و از رنگ‌های مختلف صدف‌ها می‌گذرد تا به حقیقت مرواریدی برسد که یکسان در همه جاست. این نگاه بالاتر همان داستان عبور از تاریک خانه دنیا است که مولوی وصف فیل می‌آورد. در آن داستان وی نوری را آشکار کننده می‌داند. همان نوری که سال ها قبل حلاج به آن اشارهای کرده است. اگر آن فیض آن نور یاری کند و نگاه در بالاترین نقطه بنشیند مذهب خدا می‌شود و فیل در آن داستان هویدا:

از نظر گه گفتشان، بُد مختلف — آن یکی دالش لقب داد، این الف
در کفِ هر کس، اگر شمعی بُدی — اختلاف از گفتشان، بیرون شدی
چشمِ حسّ همچون کفِ دستست و بس — نیست کف را بر همهٔ او دسترس
چشم دریا دیگرست و کف دگر — کف بِهل وَز دیدهٔ دریا نگر
جنبش کف‌ها ز دریا روز و شب — کف همی‌بینی و دریا نه عجب
ما چو کشتی‌ها بهم بر می‌زنیم — تیره چشمیم و در آب روشنیم
ای تو در کشتیّ تَن رفته به خواب — آب را دیدی نگر در آبِ آب

بنابراین حقیقت نیز نزد همگان است:

ایـن حقیقت دان نه حق‌انـد این همه　　نـه بـه کلّـی گمره‌انـنـد ایـن رمـه

داستان‌ها

برخی از عبارت‌های حلاج شباهت بسیاری به بن‌مایه‌های داستان‌های مثنوی دارد. هنگامی که مولوی داستان گرفتن مست را توسط محتسب بیان می‌کند:

محتسـب در نیـم شـب، جایـی رسـید　　در بُـنِ دیـوار، مسـتی خفتـه دیـد
گفـت: «هـی مستی چـه خوردستی، بگو»　　گفـت: «ازین خوردم، که هسـت اندر سـبو»
گفـت: «آخـر در سـبو، واگـو که چیسـت؟»　　گفت: «از آنکه خورده‌ام» گفت: «این خفیست»
گفـت: «آنچه خـورده‌ای، آن چیسـت آن؟»　　گفـت: «آنکـه در سـبو مخفیسـت آن»
دور می‌شـد ایـن سـؤال و ایـن جـواب　　مانـد چـون خَـر، محتسـب انـدر خـلاب
گفـت: «او را محتسـب، هیـن آه کـن»　　مسـت هـو هـو کـرد، هنـگامِ سـخن
گفـت: «گفتـم آه کـن، هـو می‌کنـی»　　گفـت: «مـن شـاد و تـو از غَـمِ مُنحنـی
آه از درد و غـم و بیدادیسـت　　هـوی هـوی می‌خـوران از شادیسـت»
محتسـب گفـت: «ایـن ندانـم خیـز خیـز　　معرفـت متـراش و بگـذار ایـن سـتیز»
گفـت: «رو تـو از کجـا؟ مـن از کجـا؟»　　گفـت: «مسـتی خیـز، تـا زنـدان بیـا»
گفـت: «مسـت ای محتسـب، بگـذار و رو　　از برهنـه، کـی تـوان بُـردن گـرو
گـر مـرا خـود قُـوّت رفتـن بُـدی　　خانـهٔ خـود رفتمـی، ویـن کـی شـدی
مـن اگـر بـا عقـل و بـا امکانمـی　　همچـو شـیخان، بـر سَـر دکانمـی»

آیا نظری به این سخن حلاج داشته است:

گویی او، گویی او، گویی او ... گویی او، بنیانش، ارکان اوست. ارکانش، بنیان اوست. یاران ما، یاران اوست. به او، بر او به او. «هی»، «هو»نیست؛«هو» «هی»نیست؛ «هو» غیر از «هی» «هی» غیر از «هو»نیست؛ «هی» غیر از «هو» نیست؛ «هو» غیر از «هو» نیست.

و یا هنگامی که داستان مویی که در رمضان جلو دید آن فردی را می‌گیرد؛ که به دنبال هلال ماه می‌گردد. به طوری که به خطا، فکر می‌کند ماه را یافته است و عُمَر از او می‌خواهد تا دستی بر ابرویش زند؛ تا موی بلندی که باعث این خطا شده کنار رود:

گفـت: «تَر کُن دسـت و بـر ابرو بمال　　آنگهـان تـو در نگـر سـوی هـلال»
چونکـه او تَـر کـرد ابـرو، مَـه ندیـد　　گفت: «ای شه نیست مَه، شُد ناپدید»
گفـت: «آری! مـوی ابـرو شـد کمان　　سـوی تـو افکنـد، تیـری از گمـان»
چـون یکـی مـو کـژ شـد، او را راه زد　　تـا بـه دعـوی لاف دیـد مـاه زد

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

این حکایت عناصر اصلی سازنده داستان «مو» و «دیده» می‌باشد. در سخن حلاج به صورتی دیگر آمده است:

در جواب شبلی که گفت: ما در حال خویش فرو مانده ایم، گاه باشد به یک موی دیدهٔ خود دو جهان از همه جای برداریم؟ و گاه بود که چندان طاقت تحمل یک موی خویش ندارم!

یا حلاج گفت: آن حال که دو جهان را به یک موی از جای برداری! برداشت عنایت باشی! و آن ساعت که به یک موی خویش حمالی نتوانی! از دست عنایت در افتاده باشی!! و صورت و صفت در هم شکسته باشد!

تفسیر قرآن

پس از پیامبر(ص) روایت‌های بسیاری نقل شد. که قرآن دارای بطن‌های بسیاری است: «قرآن، ظاهری دارد و باطنی، و باطن آن هم باطنی دارد، تا هفت باطن» یا «تا هفتاد باطن»» یا در تفسیر *إعجاز البیان* صدرالدین قونوی (م ۶۷۱ ق): «وَ مَن لا یکشَفُ لَهُ هذا الطَّورُ لَم یعرِف سِرَّ بُطونِ القُرآنِ الَّتی ذَکرَها رَسولُ اللّه(ص) بِقَولِه: «لِلقُرآنِ ظَهرٌ وَ بَطنٌ إلی سَبعَةِ أبطُنٍ» وَ فِی روایةٍ «إلی سَبعینَ بَطناً» این نظر منشاء اصلی شد تا عرفا و مفسرین پی یافتن معانی این اقیانوس عظیم به غواصی پردازد و از جستجو تا تماشا، معانی تازه و نوی به قامت زمان و مکانشان دریابند. به عبارتی مصحف شریف ظاهری دارد و دورنی. صورتش برای اهل ظاهر معنی دارد و درونش برای اهل دل. از مجموعه نوشته‌های باقی مانده از حلاج، بخشی مربوط به تفسیرها و برداشت‌های او از آیات است. در مجموع وی از ۶۸ سوره قرآن آیاتی را برگزیده و برداشت خود را بیان می‌کند. سبک بیان همچون کتاب‌های عارفانه است که آیات را بخش‌بندی کردی و غالباً بخشی که برای عارف مهم‌تر می‌نماید به آن را بسط می‌دهد. همچنین گاه شرحی بر آیه می‌نویسد و گاه عارف نظرش را بیان کرده و برای تأیید نظرش از کلام پروردگار یاری می‌جوید. در بین گزینش آیاتی که جلاج انتخاب کرده است با مولانا اشتراکات بسیاری دیده می‌شود که در جدول ۲ آمده است.

جدول شماره ۲ آیات مشترک بین مثنوی معنوی و آیات تفسیر شده توسط حلاج

ردیف	سوره	شماره آیه	شماره بیت – دفتر
۱	بقره	۲۰	۱۵۴۹-۲
۲		۵۴	۲۵۰۶-۳
۳		۱۱۵	۱۴۰۵-۱، ۱۵۱۹-۱
۴	اعراف	۳۱	۱۴۰۷-۵
۵	مائده	۱۱۹	۷۴۰-۳
۶	انعام	۱۹	۳۶۵۴-۱
۷		۷۶	۴۳۲-۱، ۲۹۹-۲، ۵۶۷-۲، ۷۵۳-۲، ۱۵۴۶-۲، ۱۵۶۳-۲، ۱۸۱۸-۲، ۳۰۸۶-۲، ۱۴۳۲-۳، ۱۵۲۷-۴، ۲۶۵۱-۵، ۱۴۴۴-۶، ۲۸۴۲-۶

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

ردیف	سوره	شماره آیه	شماره بیت – دفتر
۸		۱۰۳	۱–۱۱۴۳
۹	اعراف	۲۳	۱–۱۲۶۲، ۱–۱۴۹۷، ۲–۲۷۱۹، ۴–۱۳۹۰، ۵–۱۹۷۰، ۶–۴۱۲
۱۰		۱۴۳	۱–۲۶، ۱–۸۷۴، ۱–۱۱۴۲، ۳–۱۶
۱۱		۲۰۵	۳–۲۰۵
۱۲	توبه	۱۱۱	۱–۲۷۱۸، ۲–۲۴۴۴، ۲–۳۲۷۶، ۳–۳۲۳، ۳–۴۱۱۷، ۴–۳۵۱۴، ۵–۱۴۶۳، ۶–۱۲۹۳
۱۳	هود	۴۵	۳–۱۳۳۹، ۶–۴۳۲
۱۴		۴۶	۳–۱۳۳۹
۱۵	اسراء	۷۰	۲–۶۷، ۲–۳۷۸۶، ۳–۲۴۰۹، ۳–۳۲۹۳، ۵–۱۲۹۵، ۵–۳۵۷۴، ۶–۱۳۹
۱۶		۱۱۰	۲–۱۹۵۷
۱۷	کهف	۱۸	۱–۳۹۷، ۱–۳۱۹۸، ۳–۲۹۴۱، ۵–۲۹۵۰، ۶–۴۵۰۰
۱۸		۵۰	۵–تیتر –۱۵۲
۱۹		۶۵	۱–۹۹۷، ۲–۳۵۴۱، ۳–۱۱۲۶، ۶–۲۰۷۰
۲۰		۱۰۹	۲–۳۵۵۵
۲۱	مریم	۱۲	۴–تیتر
۲۲	طه	۳۹	۳–۹۶۰
۲۳	نور	۲۶	۲–۸۰، ۲–۲۷۲، ۲–۳۶۵۲، ۴–۲۸۱
۲۴		۳۵	۱–۲۳۷۶، ۱–۲۹۴۶، ۲–۸۲۳، ۲–۱۲۹۷، ۲–۱۵۴۸، ۳–۱۱۳۹، ۳–۳۴۰۸، ۴–۱۲۵۲، ۴–۳۷۹۰، ۶–۳۱۰۰
۲۵	سجده	۱۶	۵–تیتر
۲۶	احزاب	۷۲	۱–۱۰۲۴، ۱–۱۹۶۷، ۲–۲۳۷۸، ۶–۲۰۹
۲۷	فاطر	۳۲	۱–۷۵۴، ۲–۵۶۷، ۲–۷۵۳، ۲–۱۵۴۶، ۲–۱۵۶۳، ۲–۱۸۱۸، ۲–۳۰۸۶، ۳–۱۴۳۲، ۴–۱۵۲۷، ۵–۲۶۵۱، ۶–۱۴۴۴، ۶–۲۸۴۲
۲۸	زمر	۲۲	۴–۳۰۸۴
۲۹		۵۴	۴–۱۷۴، ۲–۲۷۱۹، ۴–۱۳۹۰، ۵–۱۹۷۰، ۶–۴۱۲
۳۰	فتح	۱۰	۱–۲۹۸۳، ۲–۱۹۲۱، ۳–۹۶۸، ۴–۳۱۶۳، ۵–۱۲۲، ۵–۷۴۰، ۵–۲۷۹۶
۳۱		۲۹	۱–۱۳۵۳، ۲–۱۲۵، ۴–۲۴۵، ۵–۲۰۸۲، ۵–۲۹۴۴، ۶–۲۵۹۵، ۶–۲۷۵۴، ۶–۳۹۱۱
۳۲	حجرات	۳	۴–۱۰۷۵، ۲–۳۲۷۶، ۳–۳۲۳، ۳–۴۱۱۷، ۴–۳۵۱۴، ۵–۱۴۶۳، ۶–۱۲۹۳

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

ردیف	سوره	شماره آیه	شماره بیت – دفتر
۳۳	نجم	۳	۱۶۳۱-۶، ۳۷۰۶-۶
۳۴		۴۲	۹۶۸-۳
۳۵	رحمن	۱	۵۹۳-۳، ۲۴۰۹-۳، ۳۲۹۳-۳، ۱۲۹۵-۵، ۳۵۷۴-۵، ۱۳۹-۶
۳۶		۲	۵۹۳-۳
۳۷		۶۰	۲۵۷۶-۲، ۲۹۴۱-۳، ۲۹۵۰-۵، ۴۵۰۰-۶
۳۸	حدید	۳	۵۹۲-۵، ۸۴۶-۶
۳۹	غاشیه	۱۲	۱۷۶۸-۴، ۱۱۲۶-۳، ۲۰۷۰-۶
۴۰	علق	۱۹	۳۶۱۸-۱، ۱۲۷-۳
۴۱	تکاثر	۵	۴۱۲۶-۳، ۴۱۲۴-۳
۴۲		۷	۳۵۰۴-۱، ۴۱۲۷-۳
۴۳	حجر	۹۹	۱۵۰۹-۶
۴۴	فلق	۱	۹۱۸-۱، ۳۱۹۳-۴

مطابق جدول ۲ این گزینش و انتخاب در شرح و بسط آیات نیز شباهت‌های بسیاری مشاهده می‌شد. به طور نمونه:

بقره، ۱۱۵: وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ: مشرق و مغرب خدای راست، پس به هرجا روی آورید، رو به سوی خداوند است، بی‌گمان خدا گشایشگر داناست.

حسین منصور گفت: روی او آنجاست که متوجه وی شوی و قصد او کنی. و گفت: صورت تجلّی خدا، بر خلق چنین است؛ مانند ماه که نخستین هلالش در همه نواحی مشهود است، در پشت ویرانه‌ها و بناها نهان می‌شود! و اگر این ویرانه‌ها، دور شوند و از میانه برخیزند! و این ماه است، در آن هنگام که (با چشم ما) خواهد نگریست. ماه دیگر (برای ما) آنچه نظاره می‌شد، نخواهد بود.

هر که را باشد ز سینه فتح باب — او ز هر شهری ببیند آفتاب
حق پدید است از میانِ دیگران — همچو ماه اندر میانِ اختران
دو سر انگشت بر دو چشم نه — هیچ بینی از جهان؟ انصاف ده
گر نبینی این جهان معدوم نیست — عیب جز ز انگشتِ نَفس شوم نیست
تو ز چشم انگشت را بردار هین — وآنگهانی هر چه می‌خواهی ببین

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

سوره آل عمران، ۳۱: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ : بگو اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا خدا نیز شما را دوست داشته باشد و گناهانتان را بیامرزد، و خداوند آمرزگار مهربان است.

«حسین‌بن‌منصور گفت: حقیقت عشق، این است که تو در برابر محبوب خویش، ایستاده بمانی، در آن حال که از صفات خود مبری شده‌ای و آنگاه وصف از وصف او بیاید».

چون یُحبّون بخواندی در نُبی — با یُحبوهم قرین در مطلبی
پس محبّت وصفِ حق دان عشق نیز — خوف نبود وصفِ یزدان ای عزیز
وصف حق کو، وصف مشتی خاک کو؟ — وصفِ حادث کو، وصفِ پاک کو؟
شرح عشق ار من بگویم بر دوام — صد قیامت بگذرد و آن ناتمام
زآنکه تاریخِ قیامت را حَدست — حد کجا آنجا، که وصفِ ایزدست
عشق را پانصد پرست و هر پری — از فرازِ عرش تا تحت‌الثّری
زاهد با ترس می‌تازد به پا — عاشقان پرّان‌تر از برق و هوا

سوره انعام، آیه ۱۹: قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ: بگو [و بپرس] شهادت چه کسی برتر است، بگو خدا که بین ما و شما گواه است، و این قرآن بر من وحی می‌شود که بدان شما را و هر کس را که [این پیام] به او برسد، هشدار دهم، آیا شما شهادت می‌دهید که خدایان دیگری در جنب خداوند وجود دارد؟ بگو من چنین شهادتی نمی‌دهم، بگو همانا او خدای یگانه است، و من از شریکی که می‌آورید، بری و برکنارم

«حلاج گوید: شهادت هیچ کس صادق تر از شهادت خداوند به خودش نیست. همچنان که در ازل با این قول خودش شهادت داد: «قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ»».

بس بود خورشید را رویش گواه — أَيُّ شَيءٍ أَعْظَمُ الشّاهِد؟ إله
نه! بگویم چون قرین شد در بیان — هم خدا و هم مَلَک، هم عالمان
يَشْهَدُ الله وَ المَلَک و اهْلُ العُلُوم — إنَّه لا رَبَّ إلاَّ مَن يَدُوم

سوره توبه، آیه ۱۱۱: إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ: خداوند جان و مال مؤمنان را در ازاء بهشت از آنان خریده است، همان کسانی که در راه خدا کارزار می‌کنند و می‌کشند و کشته می‌شوند، این وعده به راستی و درستی در تورات و انجیل و قرآن بر عهده اوست، و کیست از خداوند وفادارتر به پیمانش؟ پس به داد و ستدی که به آن دست زده‌اید، شادمان باشید، و این همان رستگاری بزرگ است.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

حسین گوید: جان‌ها مؤمنین کالایی است که پروردگار آن را می رباید. و کسی غیر حق بر آن مالک نمی‌شود.
حسین گوید: خداوند ازل از خواصش پیمان گرفت، آنگاه آثار انوار آن را برای ایشان آشکار کرد. در هنگامی که آنان را در عالم ذر می آفرید، حضرت آدم (ع) آن انوار را که متجلّی شد، دید و گفت: اینان چیست؟ و هنگامی که آنها را آفرید انوار خود را بر ایشان نمایان کرد و آن انوار میثاق بود که از ایشان پیمان گرفت و آنگاه به پیمانشان وفا کرد. و چه کسی بهتر از خدا به عهد خود وفا خواهد کرد؟

چیست آن کوزه، تَن محصور ما — اندرو آبِ حواس شور ما
ای خداوند این خُم و کوزهٔ مرا — در پذیر، از فضلِ اللّهَ اشْتَرَی
کوزه‌ای با پنج لولهٔ پنج حس — پاک دار این آب را از هر نجس
تا شود زین کوزه، منفذ سوی بحر — تا بگیرد کوزهٔ مَن خوی بحر
تا چو هدیه پیش سلطانش بَری — پاک بیند باشدش شه مشتری
بی‌نهایت گردد آبش بعد از آن — پر شود از کوزهٔ من صد جهان

یا:

مشتری من خدایست او مرا — می‌کشد بالا که اللّهَ اشْتَرَی

بخش نخست آیه را مولانا با زبانی مناجات بیان می‌کند. درباره میثاق پرودگاه روز نخست میثاقی که به عبارت حسین او خود بیان کرد و خود گفت مولانا می‌آورد:

جام می الست خود خویش دهد به سمت خود — طبل زند به دست خود باز دل پریده را

مولوی وقتی نور می‌بیند عهد نخستین را باید می‌آورد و در تجلّی نور در روز نخست نیز:

مژده دولت رسید در حق هر عاشقی — آتش دل می‌فروخت دیگ هوس می‌پزید
نور الست آشکار بر همه عشاق زد — کز سر پستان عشق نور الستش مزید

مزنی، رحمهٔ الله علیه می‌گوید:

وقتی ابومنصور رحمهٔ الله علیه، به مکه آمد، از او در باب «میثاق» که به وحدت خدا اعتراف می‌کند، و در پیرامون توحید پرسش کردند، و بدو گفتم: آیا عبارت شایسته خدا است؟ ـ این عبارت شایسته او است، تا آنجا که خود آن را به عنوان نعت «وحی شده» و دستوری که مقرر گشته است، می‌پسندد، ولی نه به منزله توصیف، یا به مثابه حقیقت (خاص او). همچنان که شکر ما از نعمت‌های او «مورد پسند» او است. چگونه «انّا»ی سپاسگزاری ما

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

از نعمات او می‌تواند شایسته و در خورد او باشد؟ او افزود: «تا زمانی که برای خود عباراتی می‌تراشی، خدای واحد را تصدیق نکرده‌ای. تا زمانی که خدا بر عبارات و بیان تو سیطره یابد، و تو را به چشم پوشی از آنها وادارد، و بدین سان نه ناطق (مخلوق) باقی ماند نه نطق و بیان انسانی» عبور از کلمات به عبارت مولانا: پس عبارت والفاظ را فایده چیست؟ فرمود که سخن را فایده آنست؛ که تو را در طلب آرد و تهیّج کند؛ نه آنکه مطلوب به سخن حاصل شود و اگر چنین بودی بچندین مجاهده وفنای خود حاجت نبودی؛ سخن هم چنانست که از دور چیزی می‌بینی؛ جنبده در پی آن می‌دوی؛ تا او را ببینی؛ نه آنکه بواسطهٔ تحرکّ او، او را ببینی؛ ناقطهٔ آدمی نیز در باطن همچنین است؛ مهیجّ است تو را، بر طلب آن معنی؛ و اگرچه او را نمی‌بینی به حقیقت؛ یکی می‌گفت: من چندین تحصل علوم کردم؛ و ضبط معانی کردم؛ هیچ معلوم نشد؛ که در آدمی آن معنی کدامست؛ که باقی خواهد بودن؛ و به آن راه نبردم.

قافیه‌اندیشم و دلدار من — گویدم مندیش جز دیدار من
خوش نشین ای قافیه‌اندیش من — قافیهٔ دولت توی در پیش من
حرف چه بود تا تو اندیشی از آن — حرف چه بود خار دیوار رزان
حرف و صوت و گفت را بر هم زنم — تا که بی این هر سه با تو دم زنم

سوره نور، آیه ۳۵: اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ: خداوند نور آسمان‌ها و زمین است داستان نورش همچون چراغدانی است که در آن چراغی هست، و چراغ در آبگینه‌ای هست، که آبگینه گویی ستاره‌ای درخشان است، که از درخت مبارک زیتون ـ که نه شرقی است و نه غربی افروخته شود نزدیک است که روغنش، با آنکه آتشی به آن نرسیده است، فروزان گردد، نور در نور است، خداوند به نور خویش هر کس را که خواهد هدایت کند، و خداوند برای مردم مثل‌ها می‌زند و خداوند به هر چیزی داناست.

حسین گوید: درباره آیه «الله نور السموات و الارض» دل‌هایتان را نورانی را می‌کند تا بشناسید و بیابید و گفتارش را با این آیه به پایان می‌برد. «یهدی الله لوره من یشا» ابتدایش «الله نور السموات و الارض» بود یعنی من آغاز کنندهٔ نعمت‌ها و تمام کنندهٔ آن هستم و در آخر ختم کنندهٔ آن. پس اوّل فضل است و آخر مشیّت. و این از محبّت او به اولیایش و هدایت از برای برگزیدگانش باشد.
و نیز گفت که: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و او نوری بر نوری است. خدا هر که را بخواهد با نور قدرتش هدایت می‌کند و با قدرتش به غیب و با غیبتش به قدماش با قدمشاش به ازلش با ابدش. با ازل و ابدش به وحدانیتش «لا اله الاّ هو» شأن و قدرت و تقدّسش مشهود است. به هر که بخواهد علم توحید و تنزیه و اجلال مقام و وحدانیت و تعظیم

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

ربوبیتش را می‌دهد.
حسین گوید: در سر، نور وحی است؛ و در چشم، نور مناجات؛ و در گوش، نور یقین؛ و در زبان نور بیان؛ و در سینهٔ نور ایمان؛ و در سرشت‌ها نور تسبیح و تهلیل و ستایس و تکبیر. چون از این انوار بر افروخته شد و نور دیگر غلبه یافت؛ آن را در قدرتش وارد سازد و چون ساکن شد قدرت آن نور بازگردد. و از آنچه بود کاملتَر کرد. چون همه را برافروخت «عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» شد.

چون بگریزی نرسد در تو کس — ور بگریزیم ز تو، سابقی
ظلمت و نور از تو تحیّر درند — تا تو حقی، یا که تو نور حقی
گشت شب و روز، کنون غرق نور — نیست مَهات مغربی و مشرقی
لابه کنی، باده دهی رایگان — ساقی دریا صفتِ مشفقی
مرده همی‌باید و قلب سلیم — زیرکی از خواجه بُوَد احمقی
فکرت اگر راحتِ جان‌ها بُدی — باده نجستی، خرد و موسقی
فرد چرایی تو ز من؟! اگر منی — از چه تو عذرایی اگر وامقی؟!

حسین از ازلی و ابدی بودن معشوق می‌نویسد، مولوی از لاشرقی و لاغربی بودن آیه می‌گوید:

جای تغییراتِ اوصاف تنست — روح باقی، آفتابی روشنست
بی ز تغییری که لا شرقیهٔ — بی ز تبدیلی که لا غربیهٔ
آفتاب از ذرّه کی مدهوش شد — شمع از پروانه کی بیهوش شد

یا:

برق خندد، بر کی می‌خندد بگو؟ — بر کسی که دل نهد بر نور او
نورهای چرخ ببریده پیست — آن چو لا شرقی و لا غربی کیست

سوره احزاب، آیه ۷۲: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا : ما امانت [خویش] را بر آسمانها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، ولی از پذیرفتن آن سر باززدند، و از آن هراسیدند، و انسان آن را پذیرفت، که او [در حق خویش] ستمکار نادانی بود.

ابن‌فارس درباره این آیه از حسین نقل می‌کند که گفت امانت را برهمهٔ موجودات و جمادات عرضه داشت، از پذیرش آن سرباز زدند و ترسیدند و گریختند و پنداشتند که امانت را باید با نفس‌هایشان بردارند. به آدم (ع) عرضه داشت و او امانت را با قلب برداشت نه با نفس. آدم گفت من می پذیرم. چون قلب محل رؤیت حق و آگاهی اوست. چون توانایی آن را

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

یافت، امانت را بر دوش کشید. چون امانت را پذیرفت و پروردگار اطلاع یافت؛ بر او تجلّی کرد. کوه‌ها طاقت آن را نداشتند ولی قلب‌ها طاقت آن را داشتند.
بردوش قلب بار نهادی، آنچه بدن نتواند کشید.
و قلب بر می دارد آنچه تن آدمی نتواند.
ای کاش نزدیک‌تر بودم از کسی که به تو پناه می برد.
ای کاش چشمی بودم تا ببینم تو را
یا گوشی شنوا بودم.

حلاج جزء اوّلین عرفایی است که بارگاه تجلّی و پذیرش امانت را «دل» می‌داند. این کشف یکی از مهم‌ترین سخنانی است همه دنیای عرفان پذیرفتند و تکرار کردند:

قطـــرهٔ دل را یکـــی گوهـــر فتـــاد کان بـــه دریاهـــا و گردونهـــا نـــداد

سوره زمر، آیه ۲۲: أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ: آیا کسی که خداوند دلش را به اسلام گشاده داشته است، و از سوی پروردگارش برخوردار از نوری [هدایت] است [همانند سختدلان است؟]، پس وای بر آنان که از ترک یاد الهی، سخت دل هستند، اینانند که در گمراهی آشکارند.

حسین گوید: سختی دل به نعمت‌هاست. سخت‌ترین قساوت دل، فراموشی است. زیرا با نعمت آرامش می‌یابد و با سختی یاد خدا می‌کند.
در ادامه می‌گوید: کسی که در نعمت هوا و هوس باشد، نعمت او را سرمست و گیج کند. پس در هنگام سرمستی عقوبت مرا به یاد آرید.
باز گوید: کسی که برای چیزی بکوشد که دانستن آن چیز را [خداوند] جایز شمرده است با تباه کردن [سخت دلی و رنج تلاش] در دنیا عمر از پاداش و ثواب بهره مند گشته است.
و باز گوید: پاداش قلب، سختی و قساوت و کوری است.

مولوی نیز از فراموشی می‌گوید و خوابی که یادآوری کننده معشوق است و روزگار بهین:

هـــر دم آسیبســـت بـــر ادراکِ تـــو نبَـت نـو نـو رسـته بیـن، از خـاک تو
زیـن بُـد ابراهیـمِ ادهـم دیـده خواب بســط هندســتان دل را بی‌حجــاب
لاجـــرم زنجیرهـــا را بـــر دریـــد مملکـت بـر هـم زد و شـد ناپدیـد
آن نشـــان دیـــد هندســـتان بُـــوَد کـه جهـد از خـواب و دیوانـه شـود
می‌فشـــاند خـــاک بـــر تدبیرهـــا می‌درانـــد حلقـــهٔ زنجیرهـــا
آنچنـان کـه گفـت پیغامبـر ز نـور کـه نشـانش آن بُـوَد انـدر صـدور
کـــه تجافـــی آرد از دار الغـــرور هـــم انابـــت آرد از دار الســـرور

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

سوره نجم، آیه ۴۲: وَأَنَّ إِلَى رَبِّکَ الْمُنْتَهَى: و این که سرانجام [همه کار و همه چیز] با پروردگار توست.

از حسین سوال شد توحید چیست؟ گفت که او معتقد است که علّت‌العلل همه موجودات است. به فرموده خداوند؛ او اوّل است، آن هنگام که معلولات نبودند. آغاز از اوست و پایان به اوست. خداوند فرمود؛ پایان راه به اوست. همه معلولات از بین رفتند و علت‌العلل باقی ماند.

دست شد بالای دست این تا کجا؟ تا به یزدان که «الیه المنتهی»
کان یکی دریاست بی‌غور و کران جمله دریاها چو سیلی پیش آن
حیله‌ها و چاره‌ها گر اژدهاست پیش «الاّ الله» آنها جمله «لا»ست
چون رسید اینجا بیانم سر نهاد محو شد والله اعلم بالرشاد

تفسیرهای او از عمق جانش سر چشمه می‌گیرد. مرز و حدها در می‌شکند و بینهایتی که به آن اعتقاد دارد را بیان می‌کند. تفسیرهای او شگفت‌انگیز، خلاقانه و خاص می‌باشد.

پاره‌یی از این تفسیرها که از حلاج نقل است صبغهٔ عشق و رایحهٔ محبت رواحانی دارد... این هم که در تفسیر مفهوم «اصحاب الجنه و اصحاب النار» (۵۰/۷) خاطر نشان می‌سازد که اصحاب نار ارباب عبارت‌اند و اصحاب‌الجنه ارباب حقایق و اشارتند در واقع می‌خواهد از معرکهٔ بحث در مسأله‌یی که سال‌ها و از سال‌ها پیش دستاویز منازعات فرقه‌های متخاصم بود کنار بکشد و چنان نشان دهد که عبادت حق تا وقتی فقط بر عادات مبتنی باشد متضمن محبت نیست فقط آنجا که به مشاهده می انجامد مایه نجاح است ـ لاجرم خارج از این حوزه نباید خلق را اهل جنت و یا اهل نار خواند.

برخی از این تعابیر را هنگامی که در سخن مولانا می‌یابیم؛ گویی کلید فهمش سهل‌تر شده و درکام شیرین‌تر می‌نشیند. او درباره نزول قرآن زیرکانه و هوشیارانه اشاره می‌کند: «خدای رحمان قرآن را تعلیم داد، ارواح قرآن را به طور شفاهی و با کلام تعلیم داد. جانهایش را گرفت و تلقین وسائط او را تعلیم داد.» مولانا نیز هنگامی از قرآن سخن می‌گوید از فعل «شنیدن» استفاده می‌کند:

در نُبی بشنو بیانش از خدا آیت اشفقن ان یحملنها

آیا این «شنیدن» اشاره به شفاهی بودن نزول قرآن دارد. این همان نگاهی است که وی مکان و زمان نزول آیات را در نظر می‌گیرد. این بیان که عرفا پیشرو آن بودند. جالب‌تر آن که وقتی به واژه «یحبُّون» می‌رسد از فعل «خواندن» استفاده می‌کند. گویی در باور مولوی «دوست داشتن» نوشته شده بر لوح دل است؛ ماندگار و خواندنی، اینجا باید «خواند» آنجا باید شنید». البته در آیه دیگر نیز از به

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

«خواندن» اشاره می‌کند:

مـر ضعیفـان را تـو بی‌خصمـی مدان از نُبـی «ذا جـاء نصـر الله» خـوان

در این بیت نیز بیان می‌کند یاری خداوند قطعاً منجر به پیروزی است. «خواندن» یعنی تأکید این اصل و کامل باور داشت به آن.

باورها و بیهوشی‌های حلاج پس از قرن‌ها هنوز تر و تازه است و لمس‌اَش بی‌قراری می‌آورد. هنگامی که به سوره غاشیه آیه ۱۲ (فِیهَا عَیْنٌ جَارِیَةٌ : در آنجا چشمه‌ای روان باشد.) می‌رسد. می‌آورد: احوال بر او جاری است، او را از عینی به عینی سیر می‌دهد (از چشمه ای به چشم‌های روان می‌کند) تا او را به عین العین رساند». او به تماشای این حال خوش همه جا سیر و سفر کرده است. و بیش از دانستن، می‌بیند. در تفسیر حدید، آیه ۳ – هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ: اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن و او به همه چیز داناست ـ وی «هو» را آنقدر برتَر می‌شناسد که می‌آرود:

«اوّل» بدون سابقان، «آخر» بدون آیندگان، «ظاهر» بدون برون. «باطن» بدون درون. صفات در پرتو او وصف می‌شوند، نه این که او به واسطه آنان وصف شود. به واسطه اوست که حکمت‌ها را درک می‌کنند، نه این که او به واسطه حکمت‌ها درک شود. به واسطهٔ اوست که عُرف المکان وجود دارد، بدون این که او را تعیّنی یا تعیین کیفیتی باشد. به واسطه اوست که «کان» خلقت وجود دارد، بدون این که خلقت او اعیانی داشته باشد.

این تفسیر توسط عرفای پس از وی شرح و بسطی بسیار پیدا کرد.

ز نورافشـان ز نورافشـان، نتانی دید ذاتش را ببیـن بـاری ببیـن بـاری تجلّـی صفاتـی را

در میان، مولانا او را نیک شناخته است که از َرسن تا حیرت او می‌گوید:

چو زلف خود رسن سازد ز چه‌هاشان براندازد کشدشان در بر رحمت رهاندشان ز حیرت‌ها
چو از حیرت گذر یابد صفات آن را که دریابد خمش که بس شکسته شد عبارت‌ها و عبرت‌ها

دیوان حلاج

مجموعه اشعار اندکی از حلاج باقی مانده است. این اشعار عربی نیز مورد توجه مولوی قرار گرفته است؛ به طوری که مهم‌ترین بیت او را در هم در دیوان شمس و هم در مثنوی مشاهده می‌شود:

اُقتلونـــی یـــا ثِقاتـــی اِنّ فـــی قتلـــی حیاتـــی
و مَماتـــی فـــی حیاتـــی و حیاتـــی فـــی مَماتـــی

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

ترجمه: ای اصحابِ ثقهٔ مرا بکشید/ که در کشتنم زندگی دائمی است
و مرگم در زندگانیم / و زندگیم در مرگم

مثنوی معنوی

گـر بریـزد خـون مـن آن دوسـت‌رو　　پای‌کوبـان جـان برافشـانم بـرو
آزمـودم مـرگ مـن در زندگیسـت　　چـون رهم زیـن زندگی پایندگیسـت
اقتلونـی اقتلونـی یـا ثقـات　　ان فـی قتلـی حیاتـا فـی حیـات

در دیوان شمس کامل به سخن حلاج اشاره می‌کند:

من خمش کردم چو دیدم خوشتر از خود ناطقی　　پیش او میرم بگویم اقتلونی یا ثقات

یا:

بهـر تـو گفته‌سـت منصـور حـلاج　　یا صغیر السن یا رطب البدن

اما در بیتی دیگر در مثنوی آمده است:

گـه تـو را گویـد ز مسـتی بوالحسـن　　یا صغیر السن یا رطب البدن

آیـا ایـن «بوالحسن» مرادش همان «حسین‌بن‌منصور» است؟ در دیوان اشعار به تحقیق لوئی ماسینیون نیز یافت نشد. از سوی دیگر تمام اسنادی که پژوهشگران به آنها استناد کرده‌اند نشان می‌دهد که زبان اصلی او عربی بوده و با زبان فارسی آشنایی نداشته است. ماسینیونی معتقد است:

> حلاج در واقع، به ویژه در مهاجرنشین‌های عرب زبان سکونت می‌گزید: در شهرهایی چون بیضاء، در فارس، شوشتر در اهواز، نیشابور در خراسان که از لحاظ عربی شدن کم نظیر بودند. یا مناطق نیمه کوچ نشین، چون کرمان، سجستان و در سند (شهر منصوره) به ویژه جورجان ، در طالقان، مرکز دعوت و تبلیغ وی در نزد سامانیان.

همه این مکان‌ها عرب زبانان با او ارتباط برقرار می‌کردند. او برای اثبات سخنش سندی نیز ذکر کرده است:

> یکی از دوستان ابن خفیف برای او حکایت کرد که با حلاج در سفرش به اصفهان مصاحبت داشته، در زمانی که علی‌بن‌سهل در آنجا بوده است. حلاج بر منبر رفت و خطاب به علی‌بن‌سهل گفت: ای مشتری! آیا در حالی که من زنده‌ام؛ سزاوار است که تو در باب

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

حکمت سخن بگویی ـ و این که میان صحو و اصطلام هزار پلّه فاصله است. با اینکه از حالت نخست سِرت را خبری نیست؟ علی‌بن‌سهل پاسخی دندان شکن داد و گفت: هیچ شهری که به حقیقت مسلمان باشد نباید مردی چون تو را به خود راه بدهد. ـ باری این سخنان به زبان فارسی گفته شده بود. حلاج هم که آنها را نفهمید؛ زیرا فارسی نمی‌دانست؛ ناگزیر از منبر فرود آمد ...

شگـفت‌انگیز است که دیوانی به زبان فارسی به نام حسین‌بن‌منصور حلاج وجود دارد. در مقدمه ناشر بزرگوار می‌آورد: «دیوان وی در هند و تهران به چاپ رسیده بود» ماسینیونی که این دیوان را دیده است می‌گوید:

در سال۱۸۸۸م در بمبئی دیوانی به نام حسین منصور حلاج به فارسی چاپ شد و بعدها در ایران با همین نام انتشارات منوچهری آن را چاپ کرد. در حالی که این اشعار از آن شاعری صوفی به نام حسین‌بن‌حسن خوارزمی (در گذشته به سال ۸۴۵ ه ق)است.

همچنین محمّدجواد شریعت در مقدمه‌ی *جواهر الاسرار و زواهر الانوار* این نکته را ذکر می‌کند. نحوه استفاده از واژه‌ها و سبک بیان نیز متعلق به دوره‌های پس از حلاج می‌باشد. تخلص شاعر به نام «حسین» موجب خطا شده تا این اشعار را به او نسبت دهند.

بنابراین ابیاتی که در دیوان او مشابه ابیات مولانا وجود دارند را نمی‌توان جزء تأثیرات حلاج بر مولانا دانست بلکه اثر مولوی بر حسین خوارزمی است:

شاعر	شماره غزل	بیت
مولانا	۳۹۵	عشق اندر فضل و علم و دفتر و اوراق نیست هر چه گفت و گوی خلق، آن رَه رَه عشّاق نیست
خوارزمی	۲۹	در نوشتم دفتر هستی و اوراق خرد زانکه علم عشق اندر دفتر و اوراق نیست
مولانا	۲۰۷	ای که به هنگام درَد، راحتِ جانی مرا وی که به تلخیّ فقر، گنج روانی مرا آن چه نَبُردست وَهم، عقل ندیدست و فهم از تو به جانم رسید، قبله ازانی مرا
خوارزمی	۱۰	درد و جراحات عشق کم مکن از جان من ای که بهنگام درد راحت جانی مرا از کرم دیگران رنج روانم رسید با همه فقر و الم گنج روانی مرا
مولانا	۲۱۳	اگر تو عاشقِ عشقی و عشق را جویا بگیر خنجر تیز و ببُر گلوی حیا
خوارزمی	۱۲	طریق عقل رها کن بعشق ساز حسین اگر تو عاشق عشقی و عشق را جویا
مولانا	۴۲۲	ای که رویت چو گل و زلفِ تو چون شمشادست جانم آن لحظه که غمگینِ تو باشم شادست
خوارزمی	۳۱	هر که شد بنده عشق تو ز خلق آزاد است جانم آن لحظه که غمگین تو باشد شاد است

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

شاعر	شماره غزل	بیت	
مولانا	۴۹۹	عشق جز دولت و عنایت نیست	جز گشاد دل و هدایت نیست
خوارزمی	ترجیع بند ششم	عشق جز پرتو ولایت نیست	جز صفای دل و عنایت نیست
مولانا	۵۲۰	ای مبارک ز تو صبوح و صباح	ای مظفر، فَر از تو قلب و جناح
خوارزمی	ترجیع‌بند ششم	ای مصفا ز تو صبوح و صباح	روح ما را سکینه بخش از راح
مولانا	۷۴۵	آمدم تا رو نهم، بر خاکِ پای یارِ خود	آمدم تا عذر خواهم، ساعتی از کارِ خود
خوارزمی	۶۶	بخت چون بنمود راهم جانب دلدار خود	آمدم تا سر نهم بر خاک پای یار خود
مولانا	۷۹۶	وای آن دل، که بدو از تو نشانی نرسد	مرده آن تن، که بدو مژده جانی نرسد
خوارزمی	۷۱	بی نشان گردم اگر از تو نشانی نرسد	مرده باشم اگرم مژده جانی نرسد
مولانا	۹۰۹	چه پادشاست که از خاک پادشا سازد	ز بهر یک دو گدا خویشتن گدا سازد
خوارزمی	۸۳	نظر بشاهی هر دو جهان نیندازد	کسی که بر در او خویشتن گدا سازد
مولانا	۱۲۴۶	دوش رفتم در میان مجلس سلطان خویش جان خویش	بر کف ساقی بدیدم در صراحی
خوارزمی	۱۲۰	این منم ره یافته در مجلس سلطان خویش جانان خویش	جان دهم شکرانه چون دیدم رخ
مولانا	۱۴۱۴	درخت و آتشی دیدم ندا آمد که جانانم	مرا می خواند آن آتش مگر موسی عمرانم
خوارزمی	۱۴۷	مرا همت چو طور آمد ارادت وادی اقدس موسی بن عمرانم	درخت آتشین عشقست و من
مولانا	۱۷۹۲	این کیست این این کیست این این یوسف ثانی است این مگر یا آب حیوان است این	خضر است و الیاس این
خوارزمی	۲۰۰	یارب مه تابان من یا نور ربانی است این	عیسی چارم آسمان یا یوسف ثانی است این
مولانا	۱۹۴۶	کاشکی از غیر تو آگه نبودی جان من	خود ندانستی بجز تو جان معنی دان من
خوارزمی	۱۸۸	شاهد معنی چو از جلباب صورت رخ نمود	نیست از غیر تو آگه جان معنی دان من

نتیجه‌گیری

حلاج جزء پیشگامانی بود، که بر سر اعتقاد خویش جان باخت. او با فاصله اندکی پس از علماء فقه سنت (مالکی، حنفی، شافعی و حنبلی) ظاهر گردید. در سال‌هایی که از هر سو بی‌عدالتی، مردم تنگدست را برای نان به بیگاری و کارگری کشانده بود. آشوب‌هایی که از فقر، برای شرایط بهتر، از هر سوی کشور زبانه می‌کشید و حکومتِ وقت، در اندیشهٔ تخت و کلاه و سروری بود؛ حسین در کوچه‌های شهرهای خاکی، پیاده بدنبال حقیقت می‌گشت. تشنگی او سیراب شدنی نبود. بغداد در هجوم اندیشه‌هایی متفاوت از معتزلی تا اشعری، از شیعیان تا اهل سنت غرق شده بود. ثروتی که بین علما دست به دست میشد و قاضیانی که بیش از قضاوت، به فکر قساوتی برای پُر کردن خزانه‌هایشان بودند؛ این سردرگمی را بیشتَر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

می‌کرد. آرامش در سفر بود و تماشا، برای روحی که طوفان زده بود و در تلاطم دریا، دل به آب و باد داده بود. بیش از حرفش دلش پی عمل بود. اندیشهٔ او، جزوِ آغازین اندیشه‌هایی بود؛ که پس از وی، همچون رشته‌ای پیوسته سرتاسر عرفان اسلام را در نوردید.

مولانا یکی از شیفتگانِ تفکر حلاج است. او نیز در شرایط نابسامانی در ایران رشد یافت. حکومتِ خوارزمشاهی که در آتشِ اختلاف و انحطاط می‌سوخت و عرصه کشور به دستِ تُرکانِ تنگ چشمِ مغول، به یغما رفته بود. همهٔ راه‌ها بسته و پیش رو جز سفر، چاره‌ای نبود. سفری که همچون حسین شهر به شهر آغاز شد و برای آرامش تا لب دریا رسید. در خراسان بود یا در همین سفرها بود که با نام و تفکّر حلاج آشنا شده بود؟! به طور کامل مشخص نیست. آنچه از اسناد آشکار است؛ آشنایی سیدبرهان‌الدین محقق ترمذی ـ دایه مولانا ـ با حلاج است. وی در کتاب *معارف* خود از *طواسین* جملاتی آورده است که نشان از شناختِ کامل او دارد. عبور کاروان مولانا از بغداد، شهری که هنوز خاطرهٔ به دار آویختن او را بیان می‌کرد؛ حدیث او را مجدد یادآور شد. برای مولویِ جوان در هوای خشک و عبوس علمای آنجا، سخنِ حلاج، تَر و تازگی وصف‌ناپذیری داشت. حلاج بی‌قرار شناخت پروردگار و پیامبر بود، این شوق چند بار او را به حجاز کشاند. وی درباره پیامبر و نور او بارها سخن گفته است:

> از حسین پرسیده شد چه وقت محمّد(ص) پیامبر بود و چگونه به رسالت برگزیده شد؟ گفت: از هنگامی که ما از رسول و رسالت و نبی و نبوت رجعت کردیم. از چه کسی یاد می‌کنی؛ که یاد آوری برایش نیست؛ مگر او و نیز از هویت کسی که هویتی ندارد مگر با هویت او؛ هویت پیدا می‌کند و پیامبر کجا نبوتش بود؟ آنجا که قلم خداوند محمّد رسول خدا نوشت. مکان و زمان علّت است؛ پس تو کجای حق و حقیقت هستی؟ ولی چون اسم محمّد به رسالت ثبت شد؛ با ذکر نامش مقام بزرگی در رسالت یافت. او رسول مکین. و سفر امین است، ذکرش را در ازل با تمکین بین ملائکه و انبیاء به بالاترین مقام رسانید.

او می‌گوید مصطفی (ص) از «این» چشم پوشید. چرا که «هر که توحید به حقیقت بشناخت «لم» و «کیف» از او بیفتاد». این خالی شدن و پُر شدن از معشوق را لطیفه ای شرین بود که پیامبر به جهان عرفان نشان داد، اوّلین نی جهان هستی:

ای نـای خـوش نـوای که دلدار و دلخوشـی — دَم می‌دهـی تـو گـرم و دَم سـرد می‌کشـی
خالـی اسـت انـدرون تـو از بنـد لاجـرم — خالـی کننـده دل و جـان مشوشـی
نقشـی کنـی بـه صورتِ معشـوق هر کسـی — هـر چنـد اُمّیـی تـو بـه معنـی مُنقشـی
ای صـورت حقایـق کل در چـه پـرده‌ای — سـر بـرزن از میانـه نـی چـون شکروشـی
نُه چشـم گشـته‌ای تو و ده گوش گشته جان — دَردم به شش جهت، که تو دمساز هر ششی
ای نـای سـربریده بگـو سِرّ بی‌زبـان — خوش می‌چشان ز حلق از آن دَم که می‌چشی
آتـش فتـاد در نـی و عالـم گرفـت دود — زیـرا نـدای عشـق ز نـی هسـت آتشـی
بنـواز سـر لیلـی و مجنـون ز عشـقِ خویش — دل را چـه لذّتـی تـو و جـان را چه مفرشـی

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

از پیامبر امّی تا حلاج سر بر دار راهی بسیار است. امّا دلدادگیش مسیر را کوتاه کرده است. او پیامبر اسلام را در بالاترین جایگاه قرار می‌دهد و بین پیامبران فرقی ظریف می‌گذارد: «گفت: اُنس انبساط محب به محبوب است، و معنای آن این گفته ابراهیم(ع) است که: «ارنی کیف تحی الموتی» و کلام موسی(ع): «ارنی انظر الیک»» و چون به پیامبر می‌رسد:

علمی که پیغمبر رسالت تبلیغ آن را دریافت، علم صامت‌ها است. و علم صامت ها در «لا» است و علم «لا» در «الف» است و علم «الف» در نقطه است و علم نقطه در معرفت نخستین و معرفت نخستین در ازل است، و معرفت ازل در فیض اوّل است و فیض اوّل در راز «هو» است. و خدا وقتی به پیغمبر فرمود: «و اعلم انه لا اله الا الله» پیغمبر را به بیان این راز دعوت کرد.

آیا همین علم صامت‌هاست که در گوش مولوی خوانده می‌شود:

قافیه‌اندیشم و دلدار من — گویدم مندیش جز دیدار من
خوش نشین ای قافیه‌اندیش من — قافیهٔ دولت توی در پیش من
حرف چه بود تا تو اندیشی از آن — حرف چه بود خار دیوار رَزان
حرف و صوت و گفت را بر هم زنم — تا که بی این هر سه با تو دم زنم
آن دمی کز آدمش کردم نهان — با تو گویم ای تو اسرار جهان
آن دمی را که نگفتم با خلیل — و آن غمی را که نداند جبرئیل
آن دمی کز وی مسیحا دم نزد — حق ز غیرت نیز بی ما هم نزد
ما چه باشد در لغت اثبات و نفی — من نه اثباتم منم بی‌ذات و نفی

حسین به نیکی با فرهنگ‌ها و مردمان مختلف پیوند خورده و جمع خوشحال حالان و بد حالان شده و به این می‌رسد که: «کفر و ایمان از لحاظ اسم با هم متفاوتند و از حیث حقیقت، فرقی بینشان نیست»

کفر و ایمان دان در این بیضه سپید و زرده را — واصل و فارق میانشان برزخ لایبغیان
بیضه را چون زیر پر خویش پرورد از کرم — کفر و دین فانی شد و شد مرغ وحدت پرفشان

در همه روی زمین کفری نیست که در زیر آن ایمانی و طاعتی نیست که در زیر آن معصیتی بزرگ‌تر از آن و اختیار کنج عبودیت و بندگی نیست که در زیر آن ترک حرمتی، و ادعای محبتی نیست که در زیر آن بی‌ادبی نباشد. ولی خداوند با بندگان خود به اندازهٔ طاقت و توانشان رفتار می‌کند.

شاید او اوّلین کسی باشد، که معتقد است برای عاشقی «ادبی» نیاز است. واژه «ادب» که او طرحش را می‌ریزد. یکی دیگر از سخنان ماندگار اوست. در تفسیر آیه ۱۲ سوره مریم می‌آورد: « حسین گوید: روح

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

حضرت یحیی(ع) آمیخته با ارواح مشاهده بود و جان او (خود او) آمیخته به ادب عبودیت و مجاهده بود. لذا خداوند: «و اتیناه الحکم صبیا»» در قصه کنیزک و پادشاه، نخستن داستان مثنوی، مولوی از شرط ادب در عاشقی می‌گوید و توفیق آن را از خداوند می‌خواهد. در غزلیّات نیز:

هزار گونه ادب، جان ز عشق آموزد — که آن ادب نتوان یافتن ز مکتب‌ها
میان صد کس عاشق چنان بدید بود — که بر فلک مه تابان میان کوکب‌ها
خرد نداند و حیران شود ز مذهب عشق — اگر چه واقف باشد ز جمله مذهب‌ها

هنگامی که مولانا در قونیه بود. آفتاب زندگیش آهسته به همان روشی که حلاج سفر می‌کرد؛ پیاده به قونیه رسید تا جلال‌الدّین شهر را، به مولانای افسانه‌ها تبدیل کند. حالا او بود که باید قمار می‌کرد، اصحاب را، دستار را، اسب و یراق بزرگی و شیخی را و از همه مهم‌تر زندگی را. شمسِ شکر خوارِ شکر فروشِ او، قصّه حلاج را دوباره برای او خواند و خودش را همانند او می‌داند:

اگر بیگانه مرا صد کفش بزند؛ هیچ نگویم؛ امّا از یگانه سر مویی بگیرم؛ آن شفقت است و رحمت.
چنانکه در قصّه حلاج ـ که این دیگران در زبان انداخته‌اند که یخ از آن می‌بارد. آن حکایت از کسی خوش آید، که همان حال را دارد ـ حکایت می‌کنند که چون او را برآویختند، فرمان شحنگان شرع بود که بعد از آویختن هر یکی از اهل بغداد سنگیش بزنند. هر یکی چند سنگ منجنیقی می‌زدند. دوستانش را هم الزام کردند. چاره نبود، دسته گل عوض سنگ می‌انداختند. در حال در ناله آمد. آن نظر که آن حالت را ادراک می‌کرد، به تعجب سؤال آغاز کرد که بدان همه سنگ‌ها ننالیدی؛ به دست‌های گل زدند؛ نالیدی؟ گفت: امّا عَلِمتُم إن الجفاء من الحبیب شدید.

در جایی دیگر «دیدم، همه او دیدم. همه نی، روی پوش می کنم؛ تا همچو حلاج نباشم» با این اوصاف نگاه شمس نسبت به حلاج مشکوک و مردد است. شاید یکی از تفاوت‌هایی که بین او و مولانا می‌توان بیان کرد؛ زاویه و شناخت آن دو نسبت به حلاج است. شمس معتقد است: «آری قومی در شک مانده‌اند، قومی در یقین ماندهاند. می‌گوئی این مرتبهٔ قومی است، حلاج در شک رفت؛ قومی میان شک و یقین».

بنابراین داستان حلاج قصّه‌ای بود بر سر مناره‌ها، و دل بی‌قرار مولانا بود که برای واژه واژه او، از نقطه تا خط پیرو سخن برهان‌الدین ـ لالای مولانا ـ بزرگی او را دریافت و شناخت. حلاج مهم‌ترین اثرش را «*طواسین*» می‌نامد. طواسین نام دیگر سوره «نمل» است به سراغ او می‌روید می‌نویسد: «کلمه «بسم الله» باید برای تو به منزله «کُن!» باشد، و اگر تو به حقیقت به «بسم الله» ایمان داری، امور با کلام «بسم الله» تحقق می‌پذیرد، کما این که با کلام وی «کن!» جامهٔ حقیقت می‌پوشد.» آیا او «گوینده یا نویسنده» همان «کُن» است؟ آیا وقتی مولانا بدون «بسم الله» مثنوی را شروع می‌کند، در دل نظری به حلاج دارد؟ آیا او خود ـ بزرگ‌ترین خلیفه خدا ـ همان تجلّی «بسم الله» است؟!

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

جـز جانـب دل بـه دل نیاییـم / یـک لحظـه بـرون دل نپاییـم
ماننـده نـای سـربریده / بی‌بـرگ شـدیم و بانواییـم
همچـون جگـر کبـاب عاشـق / جـز آتـش عشـق را نشـاییم
مـا ذرّه آفتـاب عشـقیم / ای عشـق بـرآی تـا برآییـم
مـا را بـه میـان ذرّه‌هـا جـوی / مـا خردتریـن ذرّه‌هاییـم
ور زآنکـه بجویـی و نیابـی / بدهیـم نشـان کـه مـا کجاییـم
در خانـه چـو آفتـاب درتافـت / گـرد سـر روزن سـراییم

آیا وقتی از نی سَر بریده سخن می‌راند، که تهی و کوچک در پرتوِ نور و آفتاب، همان «فیضی» که حلاج از آن سخن می‌گفت، نظر به آن سَر بر دار دارد؟ آیا مولانا «نایِ منصوری» است که با فاصله‌ای حدود ۳۰۰ سال از نیستان بریده شده و هر روز به شوق دوست به قمارخانه می‌رود و پاک می‌بازد؟ آیا بار امانتی که حلاج به دل می‌کشد، همان اسرار شوریدگی است که مولانا می‌آورد؟

ای نـای بس خوش اسـت، کز اسـرار آگهی / کار او کُنـد، کـه دارد از کار آگهـی
گفتـم بـه نـای همـدم یـاری مـدزد راز / گفتـا: هـلاکِ توسـت بـه یـک بـار آگهـی
گفتـم: خلاصِ من به هلاکِ من اندر است / آتـش بنـه بسـوز بمگـذار آگهـی
نَه چشم گشـته‌ای تو، که بی‌آگهی ز خویش / مـا را حجـاب دیـده و دیـدار آگهـی
زآن همـدم لبـی کـه تـو را سَـر بریده‌انـد / ای ننـگ سَـر در ایـن ره و ای عـار آگهـی

مولوی آگاهی و اسرار را کنار هم می‌نشاند تا لبی که بر سر بریده گذاشته است؛ تصویری بی‌نظیر، از نیِ سخنورِ مثنوی‌گوی دهد. آنچه بین این دو شخصیت راه را کوتاه می‌کند عشق است. یکی رسن‌باز و سَر داده، دیگری قمارباز و هستی‌باز؛ یکی بارِ دل می‌کشد؛ یکی دل را داده است. یکی در کوی پنبه زنانِ بغداد، رشته‌ها، پنبه می‌کند. یکی در کوی پنبه‌فروشان به سلامِ شمسی، آتش می‌گیرد. بی‌شک آنها برای بالش‌ها آفریده نشده بودند، برای آتش آمده بودند. چندان که امروز سلامشان بین نور و آتش، از منتهای تاریخ، خبرشان هویداست.

آمده‌ام که سـر نهم عشـق تو را به سـر برم / ور تـو بگوییـم که نی، نی شـکنم شـکر برم
آمـده‌ام چو عقـل و جان از همه دیده‌ها نهان / تـا سـوی جـان و دیدگان، مشـعله نظـر برم
آمـده‌ام کـه رَه زنـم، بـر سَـر گنـج شـه زنم / آمـده‌ام کـه زَر بـرم، زر نبـرم، خبـر بـرم

«مردی از حلاج پرسید: سِرّ چیست؟ گفت آنچه ظاهرش را بپوشاند و معنایش را آشکار کند.»

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰ - ۶۱۶۲۸

منابع

ـ ابن‌خفیف شیرازی، ابوعبدالله محمد، (۱۳۶۳)، سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله ابن‌خفیف شیرازی، به تصحیح: ا. شمیل. طارمی، انتشارات بابک.
ـ ابن‌عماد، عبدالحی‌بن‌احمد، (۱۴۰۶ ق)، شذرات الذهب فی أخبار من ذهب، بیروت: دار ابن کثیر
ـ ابن‌ندیم، محمدبن‌اسحاق، (۱۳۴۶)، الفهرست، تهران: نشربانک بازرگانی ایران.
ـ ابوسعید ابوالخیر، (۱۳۸۴)، اسرار التوحید، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفا، تهران: انتشارات فردوس، چاپ دوم.
ـ ابوطالب مکی، محمّدبن‌علی، (بی‌تا)، قوت القلوب، بیروت: دارالکتب العلمیهٔ، منشورات محمد علی بیضون ، ج۱.
ـ اقبال، (۱۹۳۲)، جاویدنامه،
ـ باقلانی محمد، (۱۹۵۸م)، البیان، به کوشش مکارتی، بیروت.
ـ حافظ، (۱۳۹۵)، دیوان، تصحیح قاسم غنی و علامه قزوینی، تهران: پروان
ـ حقایق التفسیر، عبدالرحمن سلمی، (بی‌تا)، در تفسیر سوره مائده
ـ حیدرخانی، حسین، (۱۳۷۴)، سماع عارفان، انتشارات سنائی، تهران.
ـ خطیب بغدادی، احمدبن‌علی، (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، درسا و تحقیق: عطا، مصطفی عبدالقادر، بیروت: دالکتب العلمیه.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۲)، ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۱)، شعله طور، تهران: نشر مهارت، چاپ پنجم.
ـ زکی، مبارک، (بی‌تا)، التصوف الاسلامی فی الادب و الاخلاق، نشر: بیروت : المکتبه المصریه، جلد ۱
ـ سجادی، سیّد ضیاء الدّین، مقدّمه ای بر مبانی عرفان وتصوّف،تهران: سمت، چاپ یازدهم.
ـ سلمی، ابوعبدالرحمن، (۱۳۹۳)، سماع درویشان [کتاب السماع]، ترجمه عباس گودرزینا، ماهنامه علمی تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت، فروردین، سال نهم – شماره ۱.
ـ سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۷۹)، چهل مجلس به اهتمام: عبدالرفیع حقیقت، تحریر: امیر اقبال سیستانی،تهران: انتشارات اساطیر.
ـ صدرالدین‌قونوی، محمدبن اسحاق، (بی‌تا)، إعجاز البیان فی تفسیر اُمّ القرآن، ناشر: موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت (ع).
ـ طباطبایی، محمد حسین، (۱۹۷۳م)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ج ۱.
ـ طبری، محمد بن جریر، (۱۳۵۲)، تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، جلد ۱.
ـ عطار نیشابوری، تذکرهٔ الاولیاء
ـ عطار، الهی‌نامه.
ـ عطار، جوهرالذات.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

ـ غزالی، محمّد، (۱۳۶۴)، مشکات الانوار، انتشارات امیرکبیر، مبحث اناالحق
ـ فخررازی، محمدبن‌عمر، (۱۳۹۶ق)، لوامع البینات فی شرح اسما الله و صفاته مصر: مکتبۀ الکلیات الأزهریۀ.
ـ لویی ماسینیون، (۱۳۸۶)، دیوان حلاج و گذری بر اندیشه و تعبیرات عرفانی، ترجمه و تدوین: قاسم میرآخوری ـ حیدرشجاعی، تهران: نشر قصیده، چاپ دوم.
ـ ماسینیون، لوئی، (۱۳۷۴)، سخن اناالحق و عرفان حلاج، ترجمه دکتر سید ضاءالدین دهشیری، تهران: انتشارات جامی، چاپ اوّل.
ـ ماسینیون، لوئی، (۱۳۶۲)، مصائب حلاج، ترجمه دکترسید ضیاءالدین دهشیری، تهران :بنیاد علوم اسلامی، چاپ اوّل.
ـ محقق‌ترمذی، برهان‌الدین، (۱۳۷۷)، معارف، تصحیح استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نشر مرکز دانشگاهی، چاپ دوم.
ـ منصور حلاج، (۱۳۹۲)، حسین، مجموعه آثار (طواسین)، ترجمه و شرح قاسم میرآخوری، تهران: انتشارات فهرست، چاپ اوّل.
ـ مولوی، دیوان شمس، غزلیات، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نشر امیرکبیر.
ـ مولوی، فیه‌مافیه، (۱۳۸۸)، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، نشر خلاق.
ـ مولوی، مثنوی معنوی،(۱۳۹۶)، تصحیح دکتر محمدعلی موحد، تهران: نشر هرمس
ـ مولوی، مجالس سبعه (۱۳۸۷)، دکتر سلمان‌زاده، تهران: نشر اقبال، مجالس ثانی.
ـ میبدی، احمد، (۱۳۷۶)، تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید، نگارش حبیب الله آموزگار، تهران: نشر اقبال، چاپ یازدهم.
ـ نوروزی طلب، علی رضا؛ عادلوند، پدیده؛ (۱۳۹۳)، مطالعه تطبیقی رقص شیوا و رقص سماع، باغ نظر، شماره ۲۸.
ـ نوری ئوزترک، یاشار، (۱۳۸۲)، شهید راه حقیقت و عشق حسین بن منصور حلاج و آثار او، ترجمه و توضیح: توفیق ه. سبحانی، تهران: انتشارات روزنه، چاپ اوّل.
ـ هجویری، کشف المحجوب، (۱۳۹۳)، به کوشش فریدون آسیابی عشقی زنجانی، قم : موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

شمس تبریزی، ولی‌ای که نباید او را به قضاوت نشست

شهناز بهروزی[1]

چکیده

پیامبران و اولیای الهی، رسولانی هستند از سوی خداوند که مسئولیّت هدایت انسان‌ها را بر عهده دارند. مظاهری از حقّ و حقیقت که از یک‌سو به ساحت الهی متّصل هستند و از دیگر سو برای دستگیری و هدایت انسان‌ها بر اساس اصل سنخیّت و هم‌جنسی، دارای ساحتی انسانی. اینان به دریای علم الهی دسترسی داشته و با اشراف بر ضمایر؛ بهترین راهنمایان ابناء بشر هستند. اولیایی که زمین هیچ‌گاه از وجود تعدادی از آنان خالی نخواهد بود و انسان‌ها می‌توانند برای سعادت دنیا و تضمین سعادت اخروی‌شان از ایشان مدد بگیرند؛ برای نیل به این منظور همواره موانعی در مقابل انسان‌ها وجود داشته؛ چراکه خداوند اولیای خود را در قباب غیرت خویش نگاه می‌دارد و از چشم نامحرمان حفظ می‌کند؛ به همین جهت در طول تاریخ از زمان پیامبران بزرگ، پیامبر اسلام و اولیای بزرگوارشان؛ تاکنون، انسان‌ها با تکیه‌بر ظواهر و دیدن بُعد مادّی اولیای الهی، خود را با آنان قیاس کرده و دچار مشکلات فراوانی گشته؛ که پیامد آن دور شدن از رستگاری نهایی بوده است. نوشتار حاضر به قضاوت ناپذیری شمس‌الدّین محمّد تبریزی؛ که بنا به گفتار عدیدهٔ مولوی، گفته‌های پراکندهٔ شمس در *مقالات*، اطّلاعات و نشانه‌های موجود در کتب تذکره، یکی از اولیای خاصّ الهی است می‌پردازد؛ ولی‌ای که رسالتش، هدایت و دستگیری مفتی اعظم قونیه بوده است؛ و شواهد موجود در کتاب *مقالات* او، از دوران کودکی و نوجوانی؛ تا زمان دیدارش با مولانا بر تفاوت‌های فاحشی که با دیگران داشت؛ صحّه می‌گذارد؛ در این میان تنها مولانا جلال‌الدّین و تعداد انگشت‌شماری از انسان‌های مهذّب قادر به شناخت و درک ساحت استعلا یافتهٔ آن بزرگوار بودند و بر اساس قابلیّت خود از وجود او بهره می‌بردند؛ و قضاوت و قیاس، پرده‌ای بر دیدگان افراد ظاهربین گشته و آنان را از درک ولی الهی محروم گردانده؛ و متعاقب آن محروم از کسب فیوضات الهی.

واژگان کلیدی: عرفان اسلامی، ولایت عرفانی، قضاوت ناپذیری، شمس‌الدین محمد تبریزی

۱. دانش‌آموخته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

مقدمه

اولیای الهی ازجمله تجلّیات خداوند بر روی زمین هستند؛ نوادری که بنا به حدیث قرب نوافل، از شدّت تقرّب به باری‌تعالی و ظهور صفات الهی در نهادشان گویی از اوصاف بشری مرده؛ و در بحر اسرار الهی غوطهور شده‌اند (ر.ک. مثنوی ۲۸۴۳/۱). به فرمودهٔ مولانا همچون نیای هستند خالی از گره که خداوند بر وجودشان می‌دمد. بندگانی که خود را از هرگونه بند و اسارت دنیا رها؛ و فارغ‌البال به‌سوی حق و معنویت عروج می‌کنند. همان گونه که آیات قرآن مبین این کلام است که: «و مارمیت اذ رمیت ولکنّ ا...رمی» (انفال/۷۱).

تـو ز قـرآن بـاز خـوان تفسـیر بیـت　　گفـت رب مـا رمیـت اذ رمیـت
گـر بپرّانیـم تیـر آن نـی زماسـت　　مـا کمـان و تیـر انـدازش خداسـت

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶۱۶-۱/۶۱۵)

والیان معنوی آمده‌اند تا انسان را از بردگی هرگونه برده‌گیری آزاد کنند و آدمیان را توسعهٔ وجودی بخشند و به کمال برسانند. اولیای الهی مظهر حقّ‌اند و دارای دو ساحت. از سویی با ساحت الهی خود به ملکوت اعلی متّصل‌اند و از دیگر سوی با ساحتی انسانی؛ هم چون آینه‌ای، انوار حق را بر قلوب قابل انسانی بازمی‌تابانند؛ چرا که بازتاب نور، تنها بر صفحات صیقلی و بی‌زنگار ممکن خواهد بود. اولیایی که غیرت حق مانع می‌گردد تا چشم‌های نامحرم، آنان را ببینند و یا ماهیت وجودی آنان را درک کنند. چنان که شمس‌الدّین محمّد تبریزی در این مورد می‌فرماید: «خدای را بندگان‌اند پنهان» (شمس،۱۳۹۶: ۱/ ۲۸۵) و در جای دیگر می‌فرماید: «خدای را بندگان‌اند که ایشان را در حجاب آرد. با ایشان اسرار گوید». (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱/ ۲۹۴).

یکی از اولیای الهی که از کودکی در دامانی پاک پرورش‌یافته بود؛ مولاناست. مولانایی که در خانوادهای مذهبی و زیر نظر صوفیای عالی‌رتبه پرورده شد و از کودکی نشانه‌های کمال در او هویدا بود؛ آن‌چنان‌که شیخ نیشابور، در پرتو فراست ایمانی خویش، به نظری، حالت روحانی او را دریافت و این نوید را به بهاءولد دادکه به‌زودی این کودک آتش در سوختگان عالم خواهد زد (ر.ک. زرین‌کوب، ۱۴۰۰: ۵۰). از همان دوران کودکی زیر نظر پدرش پرورش یافت و سپس تحت ارشادات انسان عظیم‌القدری چون سیّد برهان‌الدّین ترمذی قرار گرفت و پس‌ازآن در اوان جوانی، خود مفتی و واعظ بزرگ شهر شد (ر.ک: فروزان‌فر، ۱۳۹۵: ۶۵). او خود ولیای بود از اولیای الهی؛ که تمام همّ و غمّش مصروف ارشاد و راهنمایی خلق و پرداختن به صفای وجود و نو کردن ایمان می‌شد و در این میان خارخاری در نهادش او را رها نمی‌کرد. در نهانخانهٔ دل و سویدای ضمیرش گم‌کرده‌ای را می‌جست. او هم چون موسی، از خداوند خضری را طلب می‌کرد تا به‌واسطهٔ او جمال خداوند را نظاره کند و برای دست یافتن به این مهم، آنی از صیقل زدن بر آینهٔ وجودش غافل نبود.

او فهمیده بود که در زندگی علمی و عرفانی، چیزی کم دارد و تشنه‌کامانه به هر سو و

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

هرکس رجوع می‌کرد تا عطش خود را فروبنشاند؛ اما از هیچ‌کسی و چیزی گره کار او گشوده نمی‌شود تا این که روی یار آن جهانی را به عنوان آینهٔ جان می‌یابد (طاهری،۱۳۹۲: ۱۴۸).

خداوند نیز از ندای درونی او آگاه بود؛ و به‌واسطهٔ این عشق پاک، ولیای از اولیای راستین خود را تنها برای ارشاد و راهنمایی او، از نیستان ازل جدا کرده و در غریبستان دنیا، در دامان خود می‌پرورد تا در موعد مقرر برای زدودن تنها مانع اتّصال او به معشوق که همان منیّت و خودی و اشتهار خلق بود؛ برای دستگیری بندهٔ عاشق خود بفرستد. راهنمایی چون شمس که از کودکی برای این مأموریّت پرورده می‌شد و خاص بودن او از همان دوران بر همگان مشهود بود.

در ادامهٔ ایـن نوشتار، بر این مسأله که شمس تبریزی یکی از اولیای الهی بوده و در زمان‌های که مأمور ساخت و پرداخت شخصیّت متعالی مولوی شده بود؛ به خطا از سوی اصحاب، اطرفیان و حتّی نزدیکان گزین مولوی مورد قضاوت قرارگرفته است؛ تأکید خواهیم کرد.

شمس تبریزی، کودکی یکّه و تنها

می‌دانیم شمس تبریزی، ولیای از اولیای خاصّ خداوند بود و مأموریّت خاصّ او زدودن پرده‌های خودبینی از پیش چشمان مفتی اعظم و واعظ یگانهٔ قونیه؛ از همان دوران کودکی، نشانه‌هایی از خاص بودگی؛ و تفاوتش با دیگر همسالان نمایان؛ و در اقوال و احوال وی بازتاب داشت؛ و خود به این تفاوت واقف بود؛ او برای توجیه رفتار متفاوتش، به پدر این گونه توضیح می‌دهد: از عهد خردگی این داعی را واقعه‌ای عجب افتاده بود؛ کسی از حال داعی واقف نی، پدر من از من واقف نی، می‌گفت: تو اولاً دیوانه نیستی؛ نمی‌دانم چه روش داری؛ تربیت ریاضت هم نیست و فلان نیست. گفتم: یک‌سخن از من بشنو؛ تو با من چنانی که خایهٔ بط را زیر مرغ خانگی نهادند؛ پرورد و بط بچگان برون آورد. بط بچگان کلان ترک شدند؛ با مادر به لب جو آمدند. در آب درآمدند. مادرشان مرغ خانگی است. لب لب جو می‌رود؛ امکان درآمدن در آب نی. اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم. مرکب من شده است و وطن و حال من این است؛ اگر تو از منی یا من از توام؛ درآ در این دریا؛ و اگرنه، برو بر مرغان خانگی و این ترا آویختن است. گفت: با دوست چنین کنی، با دشمن چه می‌کنی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱ / ۷۷) او برخلاف سایر کودکان که اغلب در فکر خور و خواب و تنوّع در نوع غذا و تنپوش و... بودند؛ هیچ دربند این قضایا نبود؛ و در جواب پدر که تصوّر می‌کند فرزندش به جامه‌ای نو نیاز دارد؛ می‌گوید: «کاش این جامه که نیز دارم؛ بستدیتی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱ / ۲۳۶). عشق خداوند آن‌چنان پیکر کوچک و نحیفش را در برگرفته بود که حتی جایی برای خوردن، خوابیدن و ...، در وجودش نمی‌یافت؛ هنوز نابالغ بود که هم چون خمیری در دستان خداوند تاب می‌خورد و ورز داده می‌شد؛ از حالی به حالی تا بشود آن که باید می‌شد؛ با همان شکل و فرم که او می‌خواست. می‌چرخید و می‌چرخاندندش و این‌گونه به نیروی ماورایی متّصل می‌گشت و از آن تغذیه می‌نمود. گاه می‌شد که روزها لب به غذا نمی‌زد و پدر از احوال او پریشان و نگران؛ و به شدّت خاطرش در باب این فرزند که با دیگر کودکان تفاوتی فاحش داشت؛ مشغول بود. او به‌وضوح به پدر می‌گوید به

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

این دلیل که تو مرا بشری چون خود می‌بینی؛ این‌چنین نگران و ملتهبی.
گفت آخر من پدر توأم تو فرزند من. گفتم: خر اینجا می‌خسبد که مرا فرزند می‌بینی؛ خود را پدر می‌دانی. آنجا که محمّد است آدم چه زند؟ (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱/ ۳۰۷)

خـر ازیـن می‌خسـبد اینجـا ای فلان — کـه بشـر دیدی تـو ایشـان را نه جان
کار از این ویران شدسـت ای مرد خام — کـه بشـر دیـدی مـرا اینجـا چـو عام
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲۲۹۸-۲۲۹۷/۳)

خود در وصف حال و سوزش درون و شنیدن ندای حق، چنین می‌گوید:

سی چهل روز ـ که هنوز مراهق بودم، بالغ نبودم ـ از این عشق آرزوی طعامم نبودی؛ و اگر سخن طعام گفتندی، من همچنین کردمی به دست؛ و سرباز کشیدمی. ای؛ چه وقت بود لقمه‌ای به من دادندی قبول کردمی و خدمت کردمی و در آستین پنهان کردمی. با این چنین عشق، در سماع، آن یار گرم حال مرا بگرفت؛ چو مرغکی می‌گردانید. چنان که مرد کرتل جوان که سه روز چیزی نخورده باشد؛ نانی به‌دست افتدش؛ چگونه در رباید و پاره کند چست و سبک و زود، من در دست او چنان بودم! مرا می‌گردانید؛ دو چشم همچون طاس پرخون. آواز آمد که هنوز خام است؛ به گوشه‌ای رها کن تا بر خود می‌سوزد (شمس تبریزی، ۶۹۳۱: ۲/ ۹۷).

از همان کودکی در پی چراییِ بودن و به وجود آمدن و رفتن بود؛ و دانستن آن را بدون هیچ واسطه‌ای، خواهان. ارتباطی مستقیم و روی درروی با خداوند. این‌ها همه نشانه‌هایی از تفاوت فاحش او با هم‌سنّ و سالانش بود که به قول خودش هم چون نادانان، غافلانه در پی بازی و به دنبال خوردن و خوابیدن بودند. برای او اولویّت زندگی، دانستن این مسائل بود و نه هیچ‌چیز دیگر. می‌گوید بوی حق است که او را ربوده؛ به‌سان صیّادی که ابتدا بوی آهو او را راهنماست؛ بوی حق او را درربوده و چنان تأثیری برجان کوچک و نحیفش گذارده بود که در وصف آن چنین می‌گوید:

گفتم مرا چه جای خفتن و خوردن تا آن خدا که مرا چنین آفرید با من سخن نگوید بی‌هیچ واسطه‌ای و من ازو چیزها نپرسم و نگوید؛ مرا چه خفتن و خوردن؟ برای آن آمده‌ام که می‌خورم از عمیا؟ چون چنین شود و من با او بگویم و بشنوم معاینه و مشافهه؛ آنگه بخورم و بخسبم. دانم که چگونه آمده‌ام و کجا می‌روم و مخلص من چیست و عواقب من چیست و فارغ زیم. اکنون از خردگی این بود. اصول آوردم؛ چنانکه مادری در عالم یک پسرش باشد و آن پسر خوب و زیبا، دست به آتش‌سوزان کند آن مادر چون بجهد، او را چگونه رباید؟ مرا از آن بربود بوی حق (شمس تبریزی، ۶۹۳۱: ۲/ ۶۳۱).

و در جای دیگر در مورد بویی که مقدّمهٔ رؤیت خداوند است و او را مست می‌گرداند؛ چنین توضیح

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

می‌دهد: «حق تعالی را خود بویی است محسوس؛ به مشام رسد چنان که بوی مشک و عنبر؛ اما چه ماند به مشک و عنبر! چون تجلّی خواهد بود؛ آن بوی مقدّمه بیاید؛ آدمی مست مست شود». (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲/ ۱۳۶) ارتباط ویژهٔ او با خداوند و اصرار و تقاضاهای پیاپی؛ و اظهار عجز و خلوص کودکانه‌اش؛ که نیاز بر نیازش می‌افزود و هیچ‌چیز جز هم‌نشینی و قرب خداوند راضیاش نمی‌کرد؛ او به کودکی لجباز می‌مانست که با زاری، بر خواستهٔ خود پای می‌فشارد و این اصرارهای مداوم عاقبت او را به هدف می‌رساند؛ و این بار این کلام خداوند است که او را اشباع و سیر می‌گرداند و چنان قوّت و نیرو می‌بخشد که گاه، غلبهٔ آن، او را از حال می‌برد:

> این سخن بود که به خردگی اشتهای مرا برده بود. سه چهار روز می‌گذرد چیزی نمی‌خورم. نه از سخن خلق بلکه از سخن حقّ بی‌چون و بی‌چگون. پدر می‌گفت: وای ور پسر من، گفت که چیزی نمی‌خورم. گفتم: آخر ضعیف نمی‌شوم. قوّتم چنان که اگر بخواهی چون مرغ از روزن بیرون جهم. هر چهار روزی اندک نعاس غالب شدی، یک دم؛ و رفت. لقمه فرو نمی‌رفت (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲/: ۲۴۱).

غربت و تنهایی فرزانگانهٔ شمس

شمس تبریزی، غریب بود و همدم و هم‌صحبتی جز خدای خویش نداشت و هرکسی قادر به درک حال او نبود حتّی پدرش، هم خون و هم کیشش؛ که در وصف حالش می‌گوید:

> من ظاهر تطوّعات خود را بر پدر ظاهر نمی‌کردم. باطن را و احوال باطن را چگونه خواستم ظاهر کردن! نیک مرد بود و کرمی داشت. دو سخن گفتی، آبش از محاسن فرو آمدی؛ الّا عاشق نبود. مرد نیکو دیگر است و عاشق دیگر (شمس تبریزی، ۶۹۳۱: ۱/ ۹۱۱).

و در جای دگر از غربت خود در عین آشنایی سخن می‌راند که: «همشهری چه باشد؟ پدر من از من خبر نداشت. من در شهر خود غریب، پدر از من بیگانه، دلم از او می‌رمید...» (همان، ۱۴۲/۲). خود اذعان می‌دارد که او را با مردم عادی کاری نیست و برای آنها نیامده است: «مرا در این عالم با این عوام هیچ کاری نیست؛ برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که راهنمای عالمند؛ انگشت بر رگ ایشان مینهم» (همان،۱/ ۸۲). تنها کسانی که عقل این جهانی و حسابگر را به کناری نهاده و رها سازند؛ قادر به دیدن و درک ولی خداوند خواهند بود؛ حتی اگر همه او را دیوانه خطاب کنند. خود موردی را که از کودکی به یاد داشت چنین بیان می‌دارد:

> دیوانه‌ای بود مغیبات گفتی. به امتحان در خانه‌ای کردندش، برونش یافتندی. پدرم روزی روی از من گردانیده بود و با مردمان سخن می‌گفت. به خشم بر سر پدرم آمد. مشت کشیده؛ گفت: اگر نه جهت این کودک بودی ـ و با من اشارت می‌کرد ـ همچنین به روی و در این آبت انداختمی. آب بود که پیل را بگردانیدی در نمکستان می‌رفت. آنگاه رو به من کرد؛ مرا گفت: وقتت خوش باد و خدمت کرد و رفت (شمس تبریزی، ۶۹۳۱: ۱۹۶/۱).

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

در ابتدا تصوّر می‌کرد کودکان دیگر هم مانند او امور غیبی را می‌بینند و درک می‌کنند؛ ولی وقتی به تفاوتش با دیگران پیبرد؛ رفته‌رفته از همه فاصله گرفت و بیش از پیش در خود فرو رفت؛ تا جایی که غلیانات دوران نوجوانی و غلبهٔ عشق خداوند، او را از همگان جدا کرده و به وادی تنهایی و میل به دوری و انزوا؛ و در نهایت، جدایی از خانواده و سفر سوق داد. افلاکی در *مناقب‌العارفین* همین مطلب را از قول سلطان‌ولد آورده است که مقام پیامبرگونهٔ حضرت شمس را بیشتر نمایان می‌سازد (ر.ک: افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۶۷۹). گویی، شمس در همان دوران بچّگی، به مقام پیری و شیخوخیّت رسیده است. «پیر عاقل نیست چون به بازی مشغول است. اگر صد ساله شود هنوز خام وکودک است. اگر کودک است؛ چون به بازی مشغول نیست پیر است. اینجا سن معتبر نیست» (فروزانفر، ۱۳۹۷: ۱۶۸). مولانا در این باب این گونه می‌فرماید:

کـرده‌ام بخـت جـوان را نـام پیـر — کاو بـه حـق پیـر اسـت نـز ایّـام پیـر
او چنان پیری اسـت کش آغاز نیست — بـا چنـان درّ یتیـم انبـاز نیسـت
خـود قوی‌تـر می‌شـود خمـر کهـن — خاصّـه آن خمـری کـه باشـد منلدن

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۲۹۴۰ – ۲۹۴۲)

شمس‌الدّین تبریزی آنچنان که در *مناقب‌العارفین* گزارش شده؛ چندی در شهر تبریز در کنار شیخ ابوبکر تبریزی سلّه‌باف؛ که بزرگ دین و یگانهٔ زمان خود بود؛ منزل داشت و هنگامی که احساس کرد علمش به کمال رسیده و دیگر شیخ ابوبکر مطلب تازه‌ای به او نمی‌افزاید؛ در طلب کسی که آتش وجود او را قدری التیام بخشد راهی سفر شد و طالب مردان خدا. افلاکی می‌گوید:

> به خدمت چندین ابدال و اوتاد و اقطاب و افراد اهل فتور و مستور و اکابر معنی و صورت رسیده؛ نظیر عظمت خود نیافت و مشایخ عالم را بنده و مرید خود ساخته سیاحتی می‌کرد و مطلوب و محبوب خود را همی جست و همچنان آینهٔ وجود خود را در نمدی پنهان کرده؛ از نظر بینایان عالم در جلباب غیبی و نقاب غیرت الهی متواری گشته بود (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۶۱۶).

او در پی یافتن مطلوب خود که همانا انجام رسالت الهیش بود؛ سال‌ها یکّه و تنها و غریبانه گرد شهرها می‌گشت و دمی آرام و قرار نداشت.

> مگر شبی سخت بی‌قرار شده؛ شورهای عظیم فرمود از استغراق تجلّیّات قدسی مست گشته در مناجات می‌گفت: خداوندا می‌خواهم که از محبوبان مستور خود یکی را به من بنمایی، خطاب عزّت در رسید که آنچنان شاهد مستور؛ و وجود پر جود مغفور؛ که استدعا می‌کنی همانا که فرزند دلبند سلطان‌العلماء بهاءولد بلخی است. گفت: خدایا دیدار مبارک او را به من بنمای. جواب آمد که شکرانه چه می‌دهی؟ فرمود که سر را (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱/ ۴۸).

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

بـه همین سبب از تبریز راهی حلب و دمشق شد و روزگار را تا رسیدن موعد موعود، آنچنان که افلاکی روایت می‌کند؛ با مشغول و سرگرم کردن خود به کارهای جزوی؛ و همچنان در تنهایی و استغراق حق، می‌گذراند. در روزگاری که بیشتر جوانان خود را غرق در خوشی‌های زودگذر همچون مصرف حشیش و قماربازی و... می‌کردند؛ او هرگز به این گونه سرگرمی‌ها که موجب رهایی کاذبشان از خویشتن خویش می‌شد؛ آلوده نگشت و حتّی دیدن اینگونه مسائل او را بیش از پیش در انزوا و تنهایی فرو می‌برد. علاقهٔ او به کسب معارف و آموختن قرآن و حدیث و فقه و کلام، او را به سوی مدارس و خانقاه‌ها سوق می‌داد و گاه از دیدن آلودگی‌هایی که صوفیان آن عصر نیز بدان مبتلا بودند و حتّی محلّ ارتزاقشان؛ که از نذورات مردم و اوقاف بود؛ سبب دوری و فاصله از آنها می‌شد. گاه برای امرار معاش و گاه برای فرو نشاندن آتش درون؛ به حرفه‌ها و پیشه‌های گوناگون مانند یاد دادن قرآن به کودکان و یا شغل‌های پیش پاافتاده؛ چون بافتن ازاربند و ... روی می‌آورد (ر.ک: افلاکی، ۱۳۶۲: ۱/ ۶۹۰).

بعد از سال‌ها آوارگی و تنهایی و غربت؛ در هیچ یک از مشایخ عصر نشانی از گمشدهٔ خود نیافت و همه را راهزنان دین محمّد می‌خواند. در این میان حتّی طریقهٔ شیخ اوحدالدّین را که از بزرگان آن عصر بود؛ و جمال حق را در آینهٔ خوب‌رویان جستجو می‌کرد و به اصرار خواستار مریدی او بود؛ نیز لایق هم‌صحبتی نیافت و او را ملامت کرده؛ از خود می‌راند.

> پُرسری آمد که با من سِرّی بگو. گفتم: با تو سِر نتوانم گفتن، من سِر با آن کس توانم گفتن که او را درو نبینم. خود را درو بینم. سِرّ خود را با خود گویم. من در تو خود را نمی‌بینم در تو دیگری را می‌بینم (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱/ ۱۰۵).

به هـرکجا می‌رفت به دنبال شیخ و بزرگ آن شهر گشته و او را می‌آزمود تا شاید بتواند جمال یار خود را در او بیابد؛ ولی هر بار که می‌خواست رشته پاره‌های افکار خود را هم چون دوک نخ‌ریسی بر بزرگی از بزرگان آن روزگار جمع گرداند؛ از چرخ فرو افتاده؛ در هم پیچیده؛ و در نظرش ضایع می‌گشت. در دیداری که با شیخ محی‌الدّین عربی داشت؛ خودنگری‌ها و خودبینی‌های او و این که آنچه در خود نمی‌دید در دیگران می‌جست و از آنها انتقاد می‌کرد را به رخ او کشیده؛ چنین می‌گوید:

> در سخن شیخ محمّد این بسیار آمدی که فلان خطا کرد و فلان خطا کرد و آنگاه او را دیدمی خطا کردی، وقت‌ها با او بنمودمی، سر فرو انداختی؛ گفتی: فرزند تازیانه می‌زنی قوی؛ یعنی قوی می‌رانی. کوهی بود؛ کوهی! مرا در این هیچ غرض نیست؛ اما صدهزار هم‌چو این‌ها به هربار که کلابه می‌گردانید؛ فرو می‌افتاد و می‌ریخت. مثلاً او در حالی بودی؛ از آن حال خود حکایت کردی؛ من با او بنمودمی که در این مقام چگونه ایستادی؟ (سمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱/ ۲۳۹)

و در ادامه توضیح می‌دهد که چگونه با تمام کوچکی، غیر مستقیم مقصود خود را به او رسانده و او را شرمسار می‌کرد تا جایی که از این همه فضل و نکته دانی شمس که هنوز نوجوانی بیش نبود متعجّب گشته و از این که فردی کمسنّو سال توانسته این چنین او را مغلوب کند خنده‌اش می‌گرفت و می‌گفت:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

«ای فرزند، تازیانه قوی می‌زنی. اول فرزند می‌گفت؛ آخر فرزند می‌گفت؛ و خنده‌اش می‌گرفت؛ یعنی چه جای فرزند است» (شمس تبریزی،۱۳۹۶: ۱ /۲۴۰).

شمس‌الدّین تبریزی با وجودی که به ظاهر کم سن می‌نمود؛ ولی چون به دریای علم الهی متّصل بود؛ این توان را داشت که هر کس را بر اساس ادّعایش بیازماید و چون بستر وجود او را لایق فرو نهادن دانهٔ به امانت داشته نمی‌دید؛ او را رها کرده و به دنبال گمشدهٔ خود، در تنهایی و غربت به سفر ادامه می‌داد و همواره در این راه خطیر از خداوند کمک می‌طلبید و هم‌زبان موعود را درمی‌خواست. خود در این باره چنین توضیح می‌دهد: «یکی در زمینی چیزی می‌کارد؛ او را گویند چرا در آن زمینها که پهلوی خانهٔ تست نکاشتی؟ زیرا شوره بود؛ لایق نبود». (همان، ۱ /۱۵۱) به دنبال کسی می‌گشت که بتواند امانت الهی را به او بسپارد؛ کسی که سرزمین وجودش را از ناخالصی‌ها زدوده و مستعدّ پذیرش دانهٔ عشق و وصال الهی باشد و محصول آن از پس قرن‌ها همچنان قابل برداشت. همین می‌توانست دلیلی محکم باشد بر بی‌قرارهای او؛ وگریز از شناخته شدن و شهرت.

به طور غیر معمول با لباسی مبدّل که نشانهٔ تجّار و بازاریان بود؛ در حجرهٔ کاروانسراها سکونت می‌کرد؛ چراکه اولیای الهی غریبانند در کاروانسرای دنیا؛ و در آن قرار نمی‌یابند و کلامشان برای همه کس قابل درک نیست. می‌فرماید:

> در آن کنج کاروانسرا می‌باشیدم؛ آن فلان گفت: به خانقاه نیایی؟ گفتم: من خود را مستحق خانقاه نمی‌دانم. این خانقاه جهت آن قوم کردهاندکه ایشان را پروای پختن و حاصل کردن نباشد؛ روزگار ایشان عزیز باشد به آن نرسند. من آن نیستم. گفت: مدرسه نیایی؟ گفتم من آن نیستم که بحث توانم کردن؛ اگر تحت‌اللفظ فهم کنم؛ آن را نشاید که بحث کنم و اگر به زبان خود بحث کنم بخندند و تکفیر کنند و به کفر نسبت کنند. من غریبم و غریب را کاروانسرا لایق است (همان،۱/ ۱۴۱).

روزهای متوالی روزه بود؛ و گاه برای افطار تنها به آب بی‌رمق و تریتی که از طبّاخی می‌گرفت؛ قناعت می‌کرد و هرگاه کسی متوجّه ریاضات طولانی او می‌شد و قصد دادن صدقه به او را داشت؛ آنجا را ترک می‌نمود.

> منقولست که آن زمان که شمس در دمشق می‌بود در هفتهٔ باری از حجرهٔ خود بیرون آمدی و به دکان رواسّی رفتی و قطعهٔ داده از آبسر بستدی و تناول فرمودی؛ تا مدّت سالی درین کار می‌بود؛ مگر روّاسی معلوم کرد که او از اهل ریاضت است و آن زحمت را به اختیار خود قبول کرده است؛ از سر رحمت یک روز کاسه را پر ترید کرده با نان پاکیزه در پیش مولانا شمس نهاد؛ دانست که معاملهٔ او معلوم روّاسی شد؛ فی‌الحال کاسه را فرو نهاد بیرون شو کرد و از دمشق عزیمت نمود (افلاکی،۱۳۶۲: ۲ /۶۸۹).

گاه می‌شد که کرامات او ناخواسته بر کسانی معلوم می‌گشت؛ در پی او می‌افتادند و هرچه داشتند نثارش می‌کردند تا آنان را به شاگردی بپذیرد ولی او از آنها می‌گریخت. خود در این باره می‌فرماید:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰ - ۶۱۶۲۸

من مرید نگیرم. مرا بسیار در پیچ کردند که مرید شویم و خرقه بده؛ گریختم؛ در عقبم آمدند منزلی؛ و آنچه آوردند آنجا ریختند و فایده نبود و رفتم. من مرید نگیرم. من شیخ می‌گیرم. آنگاه نه هر شیخ، شیخ کامل (شمس تبریزی،۱۳۹۶: ۲۲۶/۱).

مولانا شمس‌الدّین تبریزی در تمام سال‌هایی که در غربت و تنهایی، همچنان آینهٔ وجود خویش را از دید اغیار در زیر لباس سیاه نمدینی پنهان می‌داشت؛ در پی یافتن یگانه‌ای که به واسطهٔ او پای به عرصهٔ وجود نهاده بود؛ می‌گشت و تمامی سختی‌ها را به جان می‌خرید و نهتن‌ها هیچ‌گاه گل‌های از این بابت نداشت؛ بلکه شاد بود و صبورانه در انتظار زمان موعود؛ و در انجام رسالت محوّله، شهرها را زیرپای می‌گذارد. او علّت سرور درونی خود را با وجود تمامی ناملایماتی که از مردم زمانهٔ خویش می‌دید؛ این گونه بیان می‌دارد:

تا وعده نیاید چه کنم؟ همین کنم که این‌ها می‌کنند با من از ناشناخت! الّا من خوشم؛ چون خوش نباشم؟ هرگز کسی مرا انکار نکرد که در عقب آن صدهزار فرشتهٔ مقرّب اقرار نکردند مرا! و هرگز هیچ‌کس مرا جفایی نگفت و دشنامی نداد؛ الّا خدای جلّ‌جلاله، هزار ثنا عوض آن دشنام مرا نگفت و هرگز کسی از من بیگانه و دور نشد؛ الّا خداوند تعالی هزار تقرّب و لطف نکرد؛ و هرگز کسی را از روی نصیحت سخنی نگفتم؛ که آن سخن مرا رد نکرد؛ الّا صدهزار جان صدّیقان و مقرّبان نیامدند و پیش سر ننهادند»! (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱/ ۳۱۷)

این چنین خداوند مقام والای اولیای مقرّب خویش را در پیش چشمانشان نمایان می‌سازد؛ تا توان تحمّل آن همه مصیبت و ناملایمت برایشان آسان گردد و صبر برای رسیدن به مقصود سهل.

رفتار و خصوصیّات غیر قابل قضاوت شمس

شمس خود تصریح می‌کند که اولیای الهی ناشناخته‌اند و می‌باید از نشانه‌ها، ایما و اشارات او را شناخت؛ و از گفتار ضمنی و غیر صریح او می‌توان استنباط کرد که خود او یکی از اولیای پنهان خدا بوده است. در بخشی از *مقالات* از پنهان بودن ولی خداوند سخن می‌گوید که سطحی نگران و ظاهربینان را توان دیدن ساحت الهی ایشان نیست.

اکنون این کس که صفت محمّد(ص) می‌کند؛ یا صفت عیسی (ع)، یا صفت بزرگی، آخر نگویی که او چه می‌داند صفت او را؟ مگر این اوست؟ وقتی یکی صفت بزرگی می‌کرد و اسرار و احوال او را می‌گفت؛ یکی را وجد آمد؛ گفت: کاشکی او را دیدمی! یکی گفتش: ای احمق، این چرا نمی‌بینی که صفت او می‌گوید؟ شاید که این خود اوست؛ روپوش می‌کند (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲۳۰/۱)

جالب این که همین اندیشه را عیناً مولانا در *مثنوی* به نظم کشیده است:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

قـوم دیگـر سـخت پنهـان می‌رونـد　　سـخرهٔ خلقـان ظاهـر کـی شـوند
ایـن همـه دارنـد و چشـم هیـچ کس　　بـر نیفتـد بـر کیاشـان یـک نفـس
هـم کرامتشـان هـم ایشـان در حرم　　نامشـــان را نشـــنوند ابـــدال هـــم
(مولوی، ۱۳۷۵: ۳ /۳۱۰۶-۳۱۰۴)

شمس عـلاوه بر پوشیده بودن ولی خدا از اغیارالناس، بر قضاوت‌ناپذیری آنان نیز تصریح کرده است. می‌فرماید: اگر عبادات و اعمال تو هم مانند آنان بود؛ می‌باید دریافت‌هایت و کشف و شهودهایت هم همان گونه باشد و اگر نیست؛ به ظاهر در مورد آنها نباید قضاوت کنی.

> انبیا و اولیا در حال طاعت و در حال خوردن، تربیت روح می‌کرده‌اند از تربیت نفس؛ در جنگ فرّ از حساب کرّست؛ تناقضی نیست؛ اما تو خود را بپنداشت مساوی ایشان نگیر؛ که اگر مساوی ایشان بودی در فعل و در عبادت، مساوی ایشان بودی در حال و در کشف (شمس تیزیزی، ۱۳۹۶: ۱/ ۱۶۳).

یکی از دلایل شمس برای قضاوت‌ناپذیری اولیای الهی این است که از نظر او ولیّ خداوند از خود خالی و سرشار از خداوند است؛ با چنین وصفی چگونه شیطان قادر است درکلام اولیای الهی راه یابد؟ چراکه خداوند در وجود ولیّ خویش متجلّی گشته و از زبان او سخن می‌گوید. علمش لدنّی و آنسری است. علمی که به دلیل اتّصال به مبدأ هستی؛ با علوم مکسبی قابل قیاس نیست و چون چشمه‌ای جوشان، پاک، خالص، تازه و زایند است.

> ابلیس در رگ‌های بنی‌آدم درآید؛ اما در سخن درویش درنیاید؛ آخر متکلّم درویش نیست؛ این درویش فانیست؛ محو شده؛ سخن از آنسر می‌آید؛ چنانکه پوست بز را نایانبان کردی؛ بر دهان نهادی؛ درمیدمی؛ هر بانگی که آید؛ بانگ تو باشد نه بانگ بز، اگرچه از پوست بز می‌آید؛ زیرا بز فانی شده است. آن معنی که از بز بانگ آوری؛ فانی شده است و همچنین بر پوست دهل می‌زنی بانگی می‌آید و آن وقت که آن حیوان زنده بود؛ اگر پوست زدی بانگ آمدی؟ از ضرورت گفته می‌آید این مثال که در درویش کامل، متکلّم خداست. اکنون اعتراض بر کلام درویش چون باشد؟ آخر این درویش از این سو تعلّم نکرد؛ تعلّم او از آن سوی است (همان، ۱/ ۱۷۴ ۱۷۳)

دریغا که همواره تاریخ تکرار می‌شود و کمتر کسی قادر به درک ساحت و رفتار و سخن ولی خدا می‌باشد و هرکس بر اساس صفات و خوی درونی خویش دیگران را مورد قضاوت قرار می‌دهد. از آن رو که شمس‌الدّین تبریزی، ولیای از اولیای مخفی خداوند است؛ در آینهٔ ضمیر خود، قادر به دیدن درون دیگران بوده و با هرکس در حدّ فهم و ادراک درونی او سخن به میان می‌آورد؛ گاه با کلامی زیبا و نغز؛ وگاه با کلماتی زشت و سخیف، چنان که رسم مردم عوام هر دوره باشد؛ و شاید همین امر

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۶۲۸ - ۱۳۲۰

برای دور کردن نامحرمان مؤثّر واقع می‌شد و آن کس را که باید بماند می‌ماند؛ و گاه اولیای الهی برای روپوش و پنهان ماندن از نامحرم بدان متوسّل می‌شدند. مولانا شمس‌الدّین تبریزی اهل نفاق نبود؛ می‌گفت: «من اگر نفاق توانستمی کردن مرا در زر گرفتندی» (شمس تبریزی،۱۳۹۶: ۱/ ۱۱۱). وجودش از خودی خالی و هم‌چون آینه‌ای باطن هر کس را بدو می‌نمایاند. اوخود در مورد خطاب قرار دادن برخی افراد با الفاظ زشت و بعضاً متعارف، چنین می‌گوید:

> مقصود از این جواب سخت گفتن آن است؛ که آن درشتی از اندرون برون آید و زیادتی نکند؛ من اوذی ولم یتأذی فهو حمار؛ اما قوّت تحمّل و حلم به کمال است و هیچ مرا با رنج نسبتی نیست. هستی من نماند؛ که رنج از هستی بود؛ وجود من پر از خوشی است. چرا رنج برونی را به خود گیرم؟ به جوابی و دشنامی دفع کنم؛ از خانه برون اندازم (همان،۱/ ۲۶۸).

و در جای دیگر می‌فرماید:

> مرا مهاری است که هیچ کس را زهره نباشد که آن مهار من بگیرد؛ الّا محمّد رسول الله؛ او نیز مهار من به حساب گیرد؛ آن وقت که تند باشم که نخوت درویشی در سرم آید؛ مهارم را هرگز نگیرد (همان، ۱/ ۲۴۵).

در جای دیگر در این باب می‌گوید: اگر مرد خدا بر کسی خشم گیرد؛ خشم او نیز خشم خداوند است چنان که صفات دیگر او نیز. «آن غضب نفسانی نباشد. بندگان خدا را غضب نفسانی کی باشد؟ نعوذبالله آن غضب خدا باشد؛ از آن حذر باید کرد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲/ ۱۶۰).

مردم عادی قادر به فهم کلام او نبودند وگاه در برابر تکرار و توضیح مطلبی که برای فهم بهتر کلامش مجبور به این امر می‌شد؛ او را متّهم به بی‌مایگی می‌کردند:

> حقیقت این سخن بدیشان نرسید؛ الّا معنی بدیشان رسید که رنگشان دگر شد. تغییر آدمی را سببی باشد هر آینه از بهر تفهیمشان سخن مکرّر می‌کردم؛ طعن زدند که از بیمایگی سخن مکرّر می‌کند. گفتم بی‌مایگی شماست این سخن من نیکست و مشکل، اگر صدبار بگویم؛ هر باری معنی دیگر فهم شود و آن معنی اصل همچنان بکر باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱۶۸/۱).

و همین امر دلیلی است بر این مضمون که مایل به نوشتن نبود.

> آخر نمی‌دانی هر سخنی که بگیرم؛ پیش برم و درست کنم؟ متکلّم قوی است؛ هیچ ضعف بر وی روانیست. من عادت به نبشتن نداشته‌ام هرگز. سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد. سخن بهانه است؛ حق نقاب برانداخته است و جمال نموده (همان،۱/ ۲۲۵)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

همان گونه که مردم رفتار متناقض‌نمای او را درنمی‌یافتند؛ و همواره کردار و سخنانش تعجّب عامّه را درپی داشت؛ او نیز از دیدن مردمی که به امور فانی دنیا سرخوشند و در پی حقیقت وجود نیستند و به عاقبت امور نمی‌اندیشند؛ در تعجّب.

> در اندرون من بشارتی هست. عجبم می‌آید ازین مردمان؛ که بی‌آن بشارت شادند. اگر هریکی را تاج زرّین بر سر نهادندی؛ بایستی که راضی نشدندی؛ که ما این را چه کنیم؟ ما را آن گشاد اندرون می‌باید کاشکی این چه داریم همه بستندی و آنچه آن ماست به حقیقت به ما دادندی (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲۲۶/۱).

در جای دیگر می‌فرماید: چون خداوند با اولیای خود به گونه‌ای دیگر سخن می‌گوید؛ مردم قادر به درک حالات ایشان نیستند. «بالای قرآن هیچ نیست؛ بالای کلام خدا هیچ نیست؛ اما این قرآن که از بهر عوام گفته است جهت امرو نهی و راه نمودن؛ ذوق دگر دارد؛ و آنکه با خواص می‌گوید ذوق دگر» (همان، ۱۸۴/۱) و چون افراد عادی به اسرار آنان وقوف ندارند؛ آن را درک نمی‌کنند و آنان را به انواع صفات ناپسند که از درون خودشان برمی‌آید متّصف می‌کنند؛ چراکه تا ضمیر آدمی از آلودگی‌ها پاک نگردد؛ حتّی خواندن رسالهٔ محمّد (ص) نیز نه‌تنها فایده‌ای ندارد؛ بلکه دل انسان را نسبت به حقایق تیره‌تر خواهد کرد. او بر این اعتقاد است که هرکس بنای فهم علوم الهی را دارد باید براساس درک خود سخن تازه‌ای از قرآن بیاورد چراکه قرآن همواره جوشان و زاینده است و در انتظار کسانی است که حقایق اسرار را از دل آن بیرون آورند. تنها اولیای الهی هستند که پس از پیامبر اسلام (ص) قادرند به وسیلهٔ آینهٔ ضمیرشان انعکاس دهندهٔ بطون قرآنی باشند. به همین جهت است که می‌فرماید:

> مرا رسالهٔ محمّد رسول الله سود ندارد؛ مرا رسالهٔ خود باید؛ اگر هزار رساله بخوانم که تاریک‌تر شوم. اسرار اولیای حق را ندانند؛ رسالهٔ ایشان مطالعه می‌کنند. هرکس خیالی می‌انگیزد و گویندهٔ آن سخن را متّهم می‌کنند. خود را متّهم نکنند و نگویند که این کفر و خطا در آن سخن نیست؛ در جهل و خیال اندیشی ماست (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱/ ۲۷۰).

دلیل دیگر می‌تواند این باشد که مردم از ولی خدا، تنها انتظار لطفی ظاهری داشته و لطف خفیّ او را که در پس سخت‌گیری‌های ظاهریش پنهان است و به نفع همگان؛ درنمی‌یابند. او از رحمت بی‌مثال اولیای الهی و ضمیر پاکشان که تنها جایگاه صفات خداوند است سخن می‌گوید و صد افسوس که دیدگان آلوده توان دیدن این همه صدق و راستی را نداشته و به ظاهری در موردشان نظر می‌دهند:

> وقت‌ها باشد که بگذرم؛ یاران را سلام نکنم؛ نه از آزار. تا این نیز گفته باشم: ایشان نمی‌دانند که ما در حقّ ایشان چه می‌اندیشیم؛ اگر دانستندی که ایشان را چه صفا و پاکدلی و دولت می‌جوئیم؛ پیش ما جان بدادندی. من هرگز بد نیندیشم. چه اندیشد خاطری که پاک شود از دیو و وسوسهٔ خود؟ هرگز دیو در آن دل نیامده است؛ پیوسته درو فریشته بوده باشد. تا حق‌تعالی می‌فرماید: که من این خانهٔ رحمت خود می‌کنم؛ شما کرم کنید؛ بیرون روید (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۱/ ۲۱۱).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

دیگر دلیل، از ناشناخت و عدم آگاهی نشأت می‌گیرد. ظواهر آنچنان انسان‌ها را احاطه کرده؛ می‌فریبد که هر لحظه غفلت و قضاوت نابجا، دین و سرمایهٔ عمر سالیان را برباد خواهد داد؛ از سخن این بزرگان چنین برمی‌آید که ایمان مؤمن نیاز به مراقبت و آبیاری مدام دارد و فرد با ایمان می‌باید هر لحظه درپی نو کردن ایمان خود باشد؛ چراکه شیطان آنی از ربودن آن غافل نیست؛ رفتار و منش چنین اولیایی مخفی، می‌تواند محکی باشد بر ایمان آدمیان تا از پس آزمون‌ها و خطاها، در صورت لیاقت و صافی ضمیر؛ به درک ساحت وجودی این بزرگواران نایل شوند. «پیش ما کسی یک‌بار مسلمان نتوان شدن. مسلمان می‌شود و کافر می‌شود و باز مسلمان می‌شود و هر باری از او چیزی بیرون می‌آید تا آن وقت که کامل می‌شود» (شمس تبریزی،۱۳۹۶: ۲۲۶/۱) و گاه خداوند برای تنبّه آدمیان، بعضی صفات اولیای خویش را در برابر دیدگان نمایان می‌سازد و آنان را متحیّر و حیران می‌گرداند؛ تا به این وسیلهٔ مقام والای آنان را یادآور باشد؛ آنچنان که مولانا شمس‌الدّین تبریزی، چنین صحنه‌ای را به نظاره نشسته و این گونه توصیف می‌کند:

> آن شیخ دیدم حیران می‌نگریست در من و آن دگر فرو رفته؛ سر فرو انداخته و آن دگر سجده می‌کرد پیاپی؛ آن دگر در خاک می‌غلطید و آن دگر کفش بر سر می‌زد. گفتم: تماشا آن کس را باشد که پیل را تمام دید؛ اگرچه هر عضوی از او حیرت آرد؛ اما آن حظ ندارد که دیدهٔ کل (همان،۱/ ۲۴۷).

اگر کسی به حق طالب واقعی باشد و نیازش برگرفته از سوز درون؛ قطعاً بزرگی کلام الهی را که از ورای نی وجود ولی خداوند برمی‌آید؛ درک خواهد کرد. می‌فرماید:

> این مردمان را حق است که با سخن من اِلف ندارند؛ همهٔ سخنم به وجه کبریا می‌آید؛ همه دعوی می‌نماید. قرآن و سخن محمّد(ص) همه بر وجه نیاز آمده است؛ لاجرم همه معنی می‌نماید. سخن می‌شنوند نه در طریق طلب و نه در نیاز، از بلندی به مثابه‌ای که برمی‌نگری کلاه می‌افتد؛ اما این تکبّر در حقّ خدا هیچ عیب نیست و اگر عیب کنند چنانست که گویند خدا متکبّر است. راست می‌گویند و چه عیب باشد؟ (شمس تبریزی،۱۳۹۶: ۱/ ۱۲۹)

همین مطلب در *مثنوی* نیز بازتاب یافته است:

ایـن رسـولان ضمیـر رازگـو — مسـتمع خواهنـد اسـرافیل خـو
نخوتـی دارنـد و کبـری چون شـهان — چاکـری خواهنـد از اهـل جهـان
تـا ادب‌هاشـان بجاگـه نـاوری — از رسالتشـان چگونـه برخـوری

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳ /۳۶۰۷-۳۶۰۵)

شمس‌الدّین تبریزی به دلیل پاکی ضمیرش، هیچ گاه از طعن و سرزنش‌های مردم ناآگاه، برخود

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

ناراحت نشد و آن را دلیل بر عنادشان تلقّی نکرد. می‌فرماید: «اگر آب نیل بر قبطی خون باشد؛ در آب نیل طعن نرسد و اگر آواز داوود منکر را زشت نماید؛ در آن آواز نقصان در نیاید. اگر ترا حال، سخن من مکروه نماید؛ ازین حالت مگریز؛ سخن مرا احترام کن تا محرم شوی» (شمس تبریزی،۱۳۹۶: ۱۵۲/۱) تنها کافی است محرم شوی تا محرمیّت پرده از رخسار یار برگرفته و انعکاس انوارش، وجودت را منوّر سازد. «وجود من کیمیایی است که بر مس ریختن حاجت نیست. پیش مس برابر می‌افتد همه زر می‌شود. کمال کیمیا چنین باشد» (همان،۱/ ۱۴۸)

رابطهٔ شمس و مولانا فراتر از درک اطرافیان آنها

مریدان و شاگردان مولانا، قادر به دیدن ساحت الهی حضرت شمس نبودند و نمی‌توانستند چرایی تحوّل و جدایی استاد و شیخ خود را دریابند؛ و این سؤال همیشه ذهنشان را به خود مشغول می‌داشت که چگونه انسانی نحیف و غریبه‌ای تنها، توانست یگانه مفتی اعظم شهرشان را از آنها جدا کرده و چنان رسوایی‌هایی از او سربزند؛ به همین واسطه در هر فرصتی او را به عناوین مختلف می‌آزردند. آنان از این امر غافل بودند که اولیای الهی به جهت باور و ایمان راسخی که به هدف خود دارند؛ علیرغم تمامی سختی‌هایی که برایشان پیش بیاید؛ تا رسیدن به مقصود از پای نمی‌نشینند؛ و در راه هدف الهی خویش مصمم هستند.

> هرگز کسی مرا انکار نکرد که در عقب آن صدهزار فرشتهٔ مقرّب اقرار نکردند مرا! و هرگز هیچ کس مرا جفایی نگفت؛ و دشنامی نداد؛ الّا خدای جلّ‌جلاله، هزار ثنا عوض آن دشنام مرا نگفت! و هرگز کسی را از روی نصیحت سخنی نگفتم که آن سخن مرا رد نکرد؛ الّا صدهزار جان صدّیقان و مقرّبان نیامدند و پیش سر ننهادند! (همان، ۱/ ۳۱۷)

ابلهانش فرد دیدند و ضعیف — کی ضعیف است آن که با شه شد حریف
ابلهان گفتند فردی بیش نیست — وای آن کاو عاقبت اندیش نیست
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ /۲۵۰۸-۲۵۰۷)

سایهٔ یزدان بود بندهٔ خدا — مرده او زین عالم و زندهٔ خدا
دامن او گیر زوتر بی‌گمان — تا رهی در دامن آخر زمان
کیف مدالظل نقش اولیاست — کاو دلیل نور خورشید خداست
اندر این وادی مرو بی این دلیل — لااحب الآفلین گو چون خلیل
رو ز سایه آفتابی را بیاب — دامن شه شمس تبریزی بتاب
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱ /۴۲۷-۴۲۳)

قدرت‌الله طاهری یکی از دلایل دشمنی مخالفان را رفتار و گفتارهای غیر معمول او می‌داند

که به جز مولانا و چند نفر دیگر مانند سلطان‌ولد، صلاح‌الدّین زرکوب و حسام‌الدّین چلبی، هیچ یک از اطرافیان نزدیک نیز نمی‌توانستند او را آن چنان که بود درک کنند و اگر در ظاهر سخنی علیه وی نمی‌راندند و رفتاری در مخالفتش از خود بروز نمی‌دادند؛ به این معنا نبود که با او یک دل و همراه شده‌اند؛ دلیل دیگر را دریافت وجوهی می‌داند که شمس در ازای ارشاد و راهنمایی مولانا، از آنان طلب می‌کرد وهمین امر را موجب شدّت مخالفت‌ها (طاهری،۱۳۹۲: ۱۸۴)

و سویهٔ دیگر این دشمنی‌ها را رفتار و عملکرد خود مولانا مطرح می‌کند:

زیرا در نهانخانهٔ ذهن مریدان و پاره‌ای از اهل خانه، خود مولانا نیز با سرسپردگی به شمس بی‌تقصیر نبود و با این کار اسباب زحمت نزدیکان را فراهم کرده بود؛ به گمان شاگردان و نزدیکان مولوی، درویشی بی‌اصل و نسب با حضور نامنتظر خویش، آرامش خانه و مدرسه و جمعیّت خاطر حلقهٔ مریدان را به هم ریخته بود. این ناخرسندی را آنان که جسارت داشتند به زبان و رفتار بازمی‌نمودند و آنان که پاس احترام مولانا را داشتند مانند کراخاتون، همسر وی، دم درکشیده و مغضوبانه سکوت می‌کردند. چنان که بعد از غیبت همیشگی شمس یا مرگ وی، به جز سه تن که غمخوار مولانا بودند؛ همگان از ابراز خوشحالی خویش ابایی نداشتند (همان، ۳۱۵).

و در این میان رقیبان مولانا که برموقعیّت و جاه و احترام او و خاندانش، میان بزرگان و مردم قونیه، در آتش حسد می‌سوختند؛ شعلهٔ دشمنی را فروزان‌ترکرده و وامصیبتا سردادند.

در شناعت در آمدند همه — آن مریدان بی‌خبر چو رمه
گفته با هم که شیخ ما ز چه رو — پشت بر ما کند زبهر چو او؟
ما همه نامدار ز اصل و نسب — از صِغر در صلاح و طالب رب...
چه کس است این که شیخ ما را او — بُرد از ما چو یک کَهی را جو؟...
کرد او را زجمله خلق نهان — می نیابد کسی ز جاش نشان
روی او را دگر نمی‌بینیم — همچو اول بر نمی‌شینیم
ساحر است این، مگر به سحر و فسون — کرد بر خویش شیخ را مفتون...
همه خلقان ز وعظ شه محروم — طالع سعد ما از او شد شوم
جمله گشته به خون او تشنه — ساخته بهر کشتنش دشنه
فحش‌ها پیش و پس بگفتندی — همه شب از غمش نخفتندی
همه در فکر این که کی از شهر — رود او یا فنا شود از قهر

(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۵۵)

شمس‌الدّین تبریزی خود در مورد دشمنی حاسدان و منافقان در حقّ اولیای الهی چنین می‌گوید:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

آنها که با اولیای حق عداوت می‌کنند؛ می‌پندارند در حقّ 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، ۱۳۹۶: ۳۱۵/۱).

در جای دیگر از این که هیچ کس جز مولانا کلام او را درک نمی‌کند؛ می‌گوید:

صریح گفتم: مولانا! پیش ایشان؛ که سخن من به فهم ایشان نمی‌رسد؛ تو بگو. مرا از حق تعالی دستوری نیست که این نظیرهای پست بگویم؛ آن اصل را می‌گویم بر ایشان سخت مشکل می‌آید؛ نظیر آن اصل دگر می‌گویم؛ پوشش در پوشش می‌رود تا به آخر؛ هر سخنی آن دگر را پوشیده می‌کند؛ در حقّ مولانا هیچ پوشیده نمی‌کند (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲/ ۱۳۴).

او معتقد است:

کلام صفت است؛ چون کلام نه آید؛ کی تواند سخن به خلق رسانیدن که در حجابند؟ الّا آن به دست اوست؛ خواهد این حجاب را پیش می‌آرد؛ خواهد پس می‌اندازد. از این می‌گویم که آنگاه که سخن می‌گویم من، بی‌مزه‌ترین حالت‌ها دارم. صفت باری است لاینفک، معجزه و کرامت صفت بنده است. خدا را معجزه نباشد. آن بنده که خاص‌تر باشد او را به صفت خدا راه نمایند (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲/ ۱۵۲).

او در *مقالات* ضمن بیان داستان کری که از آسیا می‌آمد؛ به راستی و صداقت اشاره می‌کند که اگر کسی این صفت را پیشه کند و به دنبال حقیقت باشد؛ نیازی به درگیر شدن ذهن با قیاسات بی‌جا نخواهد داشت و در نهایت سوء تعبیرها او را منحرف نخواهد کرد.

مولانا بعدها ضمن حکایت «بازی در میان جغدان» به این مطلب اشاره می‌کند که جغدان یا حسودان، انسان‌هایی هستند به ظاهر مسلمان که بویی از معنویت نبرده‌اند. او با کمال تواضع خود را نیز همراه کرده می‌گوید: «در اثر ارشاد باز (شمس) لااقل یکی از افراد قبیلهٔ جغدان هدایت و به «شهبازی» بی‌نظیر مبدل می‌شود» (طاهری،۱۳۹۲: ۱۸۸). مولانا شمس‌الدّین، در جای دیگر از درحجاب بودن مردم سخن می‌راند که چون اسرار اولیای حق را نمی‌دانند ایشان را متّهم می‌کنند:

اسرار اولیای حق را ندانند؛ رسالهٔ ایشان مطالعه می‌کنند؛ هرکسی خیالی می‌انگیزد و گویندهٔ آن سخن را متّهم می‌کنند. خود را هرگز متّهم نکنند و نگویند که این کفر و خطا در آن سخن نیست؛ در جهل و خیال‌اندیشی ماست (شمس تبریزی، ۱۳۹۶: ۲۷۰/۱).

افلاکی در *مناقب‌العارفین* در وصف مقام شمس‌الدّین تبریزی، آورده است: «منقولست که روزی حضرت مولانا فرمود که علمای ظاهر واقف اخبار رسولند و حضرت مولانا شمس‌الدّین واقف اسرار

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۲۸۰ - ۱۳۲۰

رسول است (ع) و من مظهر انوار رسول (ع)» (افلاکی،۱۳۶۲: ۶۱۴/۲). این سخن به اصل سنخیّت اشاره دارد؛ چنان که در کتاب روایت سرّ دلبران در این باره چنین می‌خوانیم:

> دشمنی مخالفان با اولیایی مانند شمس تبریزی، علاوه بر این که نشانی از جهل آنهاست و نتیجه‌ای جز محرومیّتشان به بار نمی‌آورد؛ نشان دهندهٔ حقیقت دیگری نیز هست. اگر کوته‌بینان نظر مساعدی نسبت با اولیاء داشته باشند؛ باید در ولایتشان تردید داشت؛ چراکه انکار ابلهان، همچنان که نشانی از حقّانیّت پیامبر اکرم(ص) بود. اگر خفّاشی بهره‌ای از خورشید داشته باشد؛ باید در خورشید بودن او شک کرد؛ یا اگر سرگین گردانک علاقه‌ای به گلاب داشته باشد؛ دلیل ناگلابی آن است و تمایل قلب به محک دلالت بر نقصان آن است. مولانا با این تمثیلات باز هم می‌خواهد دلیلی برای دشمنی مریدان مرید خود را با شمس و بعد از او با صلاح‌الدّین و حسام‌الدّین اقامه نماید (طاهری،۱۳۹۲: ۱۹۱)

مولانا در جای‌جای *مثنوی* با ذکر مثال‌هایی متنوّع از حسادت حاسدان نسبت به شمس می‌گوید.

> دشمنی‌های کور و باطل که نتیجهٔ آن جز آسیب‌زدن به خود و خسران ابدی به دنبال ندارد. از جمله غلامی که به نشانهٔ ستیزه با ارباب، خود را می‌کشد؛ بیماری که با طبیبش درمی‌آویزد؛ گازری که با آفتاب خصومت می‌ورزد و ماهیای که به آب خشم می‌گیرد... (همان، ۱۹۱).

و در این میان مولانا شمس‌الدّین که تا آن زمان به دلیل بی‌قراری‌هایش به او لقب «پرنده» داده بودند؛ به دور از همهٔ حسادت‌ها و دشمنی‌ها، فارغ وآسوده از زمین نهادن امانت الهی و به سرانجام رساندن حکم خداوند؛ که همانا کاشتن بذر عشق در زمین تشنه؛ ولی مستعدّ مولانا جلال‌الدّین بود؛ قرار و آرامش یافت. دانهٔ عشقی که در نهاد مولانا سرمستانه رشد کرده و جایی برای غیر خود باقی نگذارد. عشقی الهی و ماورایی که سراسر فکر و عبارت را در خود پیچیده و نابود ساخت و سجاده‌نشینی باوقار را به رقصنده و ترانه‌گویی در میان بازار تبدیل کرد.

> بالای عالم اولیاء عالم دیگر است و آن مقام معشوق است. این خبر در عالم نیامد و به گوش نرسید. مولانا شمس‌الدّین تبریزی عظّم‌الله ذکره جهت مولانا جلال‌الدّین قدس‌نااله بسره العزیز ظاهر شد تا او را از عالم عاشقی و مرتبهٔ اولیایی، واصل، سوی عالم معشوقی برد زیرا از ازل گوهر آن دریا بود که؛ کلُّ شیئٍ یرجع الی اصله (سلطان‌ولد، ۱۳۶۷: ۱۶۷).

ناگهان شمس دین رسید به وی — گفت: فانی ز تاب نورش فی
از ورای جهان عشق آواز — برسانید بی‌دف و بی‌ساز
شرح کردش ز حالت معشوق — تا که سرّش گذشت از عیّوق
گفت: اگرچه به باطنی تو گرو — باطن باطنم من این بشنو
سرّ اسرار و نور انوارم — نرسد اولیاء به اسرارم ...

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

دعوتش کرد در جهان عجب / که ندید آن به خواب ترک و عرب
شیخ استاد گشت نو آموز / درس خواندی چو کودکان هر روز
منتهی بود مبتدی شد باز / مقتدا بود مقتدی شد باز...
اهل دیدار می ندانندش / زانکه نشنیده‌اند مانندش
چون ندارند زآن جمال خبر / جای دیگر همی‌کنند نظر
شمس تبریز بود از آن شاهان / دعوتش کرد لاجرم سوی آن
جنس آن بود هم بدان پیوست / از ره جان به جان جان پیوست

(سلطان‌ولد، ۱۳۶۷ :۱۶۷)

«خدای را بندگانند که ایشان معشوقند و محبوبند. حقتعالی طالب ایشان است و هرچه وظیفهٔ عاشقان است او برای ایشان می‌کند» (فروزانفر،۱۳۹۷: ۱۰۰). این گونه بودکه تمام هستی مولانا جلال‌الدّین، در وجود شمس‌الدّین تبریزی؛ به شور و مستی تبدل یافت وخدای متجلّی شده در وجود شمس، همهٔ هستی او را در برگرفت.

ای چو بحر ار بهر نزدیکان گهر / داده و تحفه سوی دوران مطر
پشت ما گرم از تو بود ای آفتاب / رونق هر قصر و گنج هر خراب...
ای دلت پیوسته با دریای غیب / ای به قاف مکرمت عنقای غیب

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶ /۳۲۶۹-۳۲۶۶)

حسادت حاسدان بهانه‌ای شد برای زدودن آخرین مرحلهٔ تکامل مولانا جلال‌الدّین که با ترک او تحقق یافت؛ شمس‌الدّین تبریزی این مرحلهٔ بسیار سنگین را برای مولانا با غیبت صغرای خود، تسهیل کرد و او را آمادهٔ جدایی همیشگی نمود؛ و به این ترتیب جان رها شدهٔ مولانا به معبود یگانه متّصل گشت و به واقع نیای شد بر دهان خداوند؛ که با نجوایی آسمانی همگان را به سوی خدای بی‌همتا فرا می‌خواند. بذر عشقی که در وجودش جوانه زده بود؛ به ثمر نشست و دنیایی را از ثمرهٔ آن بهره‌مند ساخت. او با اتّصال به ملکوت اعلی به وسیلهٔ سماع، سماعی که رسول الهی به او تعلیم نمود؛ می‌چرخید و با چرخشش به انرژی ماورایی متّصل شده و ابیاتی آسمانی که اسراری الهی در دل داشت را هم‌چون درّ و گوهر از دریای وجودش؛ نثار عالمیان می‌کرد؛ و این چنین حضرت مولانا شمس‌الدّین تبریزی مأموریّت شگرف خود را با زیباترین شکل ممکن به پایان رسانید؛ و از ورای آن مولانایی مست عشق خداوند، ظهور کرد که او را با سرگشتگی و شیدایی و شوری عظیم؛ به کمال و پس از آن به هشیاری رساند؛ هشیاری‌ای که حاصل آن، عشق‌نامه‌ای بود از سوی خداوند که سالیانی است عالمی را به آتش کشیده است. خلق چنین اثری؛ که هم‌چون قرآن از پس قرن‌ها هیچ کسی نتوانسته مشابهی برایش بیاورد؛ نمی‌تواند این سری و آن سری باشد. شمس و صلاح‌الدّین و حسام‌الدّین، روپوشی بودند برای کتمان حقیقت عشق؛ و رمزی از آن محبوب‌های نهان که قلم نیز توان شرح آن را ندارد و عقل چون خری در گل. آفتاب وجود شمس

دلیلی گشت بر آفتاب حضور خداوند؛ که شمس و دیگران نیز همچون پیراهن و مانعی بودند برای وصال که باید از میان برداشته می‌شدند و به ناچار سرّ دلبران در حدیث دیگران گفته آمد چرا که سخن بیپرده همهٔ عالم را خواهد سوزاند و شمس‌الدّین غریبی در عالم برای وصال.

> شمس آموخت و مولانا آزمود که عاشقی عین آزادی است؛ و تا کسی خواستار آزادی نباشد؛ کام از عاشقی نخواهد ستاند. همین خورشید عشق بود که مولانا را پس از فراق شمس، همچنان گرم و نورپاش می‌داشت و بانگ او را جاودانه طنین انداز کرد (سروش، ۱۳۷۹: ۱۲۱)

نتیجه‌گیری

در طول تاریخ، غالب مردمان نتوانسته‌اند رفتار متناقض‌نمای اولیای الهی را درک کنند و آنان را مورد قضاوت خود قرار می‌داده‌اند و با قیاس‌های نابجایی که ریشه در جانی صافی نشده داشت آنان را مورد اذیّت و آزار قرار داده؛ و با محرومیّت از رهنمودها و انوار اولیای الهی؛ خسران ابدی را برای خود رقم زدنده‌اند.

شواهد موجود از زندگی مولانا شمس‌الدّین محمّد تبریزی که در کتاب *مقالات* او؛ وکتب تذکره؛ نظیر *رسالهٔ سپهسالار* و *مناقب‌العارفین* و ... و اندیشه‌های مولانا جلال‌الدّین که در سراسر آثار او موج می‌زند؛ گویای این مطلب است که مولانا شمس‌الدّین تبریزی ولیای است از اولیای راستین خداوند؛ که برای انجام رسالتی ویژه در دامان خداوند پرورده شد و علیرغم نشانه‌های بارز تفاوت او با دیگران، به جز مولانا جلال‌الدّین و تعداد انگشت‌شماری از افراد؛ دیگران نتوانستند از ورای ساحت انسانی او چهرهٔ الهی‌اش را دریابند و از وجودش کسب فیض نمایند؛ با این وجود او توانست مأموریّت الهی خویش؛ یعنی زدودن آخرین مانع اتّصال مولانا جلال‌الدّین؛ که همانا بنده‌ای اشتهار خلق بود را، علیرغم تمامی آزار و اذیّت‌های دشمنان کور باطن؛ از دست و پای عزیز کردهٔ خداوند بزداید و رسالت خود را به زیبایی هر چه تمام‌تر به پایان رسانده و آخرین حجاب را از دیدگان بندهٔ خاصّ خداوند برداشته و واعظ و مفتی اعظم قونیه؛ که سراسر عمر خویش؛ در راه کسب علم و پاک‌سازی درون و ریاضت‌های طاقت‌فرسا صرف کرده بود را به عاشقی واله و شیدا و شوریده‌ای بی‌همتا تبدیل سازد؛ ثمرهٔ وصال عاشق و معشوق، اشعاری است شورانگیز که هم‌چون آیات الهی، عاشقان را به سوی معشوق راهنمایی می‌کند و آتش عشق را در وجود طالبان حقیقی روشن.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

منابع

ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، با تصحیحات و حواشی و تعلیقات تحسین یازیجی، چاپ دوم. تهران، دنیای کتاب
ـ تبریزی، شمس‌الدّین محمّد، (۱۳۹۶)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمّدعلی موحّد، چاپ پنجم. تهران، انتشارات خوارزمی
ـ زرّین‌کوب، عبدالحسین، (۱۴۰۰)، پلّه پلّه تا ملاقات خدا، چاپ چهل و دوم. تهران: انتشارات علمی
ـ سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۲۵)، رسالهٔ فریدونبن احمد سپهسالار، در احوال مولانا جلال‌الدّین مولوی، با تصحیح و مقدّمهٔ سعید نفیسی، تهران: انتشارات کتابخانه و چاپخانهٔ اقبال.
ـ سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، قمار عاشقانه شمس و مولانا، مجموعهٔ ارباب معرفت، تهران، انتشارات صراط
ـ سلطان‌ولد، محمّدبن محمّد، (۱۳۸۹)، ابتدانامه، به تصحیح محمّدعلی موحّد، علیرضا حیدری، چاپ اول. تهران: چاپخانهٔ نیل.
ـ سلطان‌ولد، محمّدبن محمّد، (۱۳۷۶)، ولدنامه، به تصحیح استادعلّامه جلال‌الدّین همایی به اهتمام ماهدخت بانو همایی. چاپ اول. تهران: مؤسسهٔ نشر هما.
ـ طاهری، قدرت‌الله، (۱۳۹۲)، روایت سرّ دلبران، بازجست زندگی و تجارب تاریخی مولانا در مثنوی. تهران: انتشارات علمی
ـ فروزانفر، بدیع‌الزّمان، (۱۳۹۵)، زندگی مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی مشهور به مولوی، تهران، بنیاد ترجمه و نشر کتاب پارسه.
ـ مولانا، جلال‌الدّین محمّد، (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، از روی طبع نیکلسون. چاپ سوم. تهران: انتشارات پژوهش
ـ مولانا، جلال‌الدّین محمّد، (۱۳۹۷)، فیه‌مافیه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزّمان فروزانفر. چاپ ششم. تهران: انتشارات نگاه.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

تفاوت و شباهت روایت ارتباط شمس و مولانا در *رساله* سپهسالار و *مناقب‌العارفین*

نیلوفر بهرام‌زاده[1]
خورشید نورمحمدزاده[2]

چکیده

در این پژوهش چهار نقطه محوری رابطه شمس و مولانا یعنی علت سفر شمس به قونیه، چگونگی دیدار شمس و مولانا، مدت زمان خلوت گزیدن شمس و مولانا و غیبت شمس و ترک قونیه در دو منبع مهم زندگی نامه مولانا یعنی «رساله سپهسالار» از فریدون بن احمد سپهسالار و «مناقب‌العارفین» از افلاکی به صورت بیان شباهت‌ها و تفاوت‌ها بررسی شده است. از آن جایی که چهار مورد گفته شده نکات مهم ارتباط بین شمس و مولانا هستند بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های آنها در دو منبع مهم زندگی مولانا، حائز اهمیت بسیار است. در برخی موضوعات، تفاوت محتوایی و در برخی تفاوت بیانی است. این مقایسه و بیان شباهت‌ها، علاوه بر اینکه به گزینش صحیح روایات کمک می‌کند، بسیاری از حقایق و موضوعات محوری روایت ارتباط بین شمس و مولانا را نیز که دچار تحریف فراوان شده‌اند آشکار می‌کند.

واژگان کلیدی: مطالعه تطبیقی، مولانا، شمس، رساله سپهسالار، مناقب‌العارفین

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

۱. بنیاد فردوسی شاخه طوس
۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

مقدمه

قدیمی‌ترین زندگی‌نامه‌ی مولانا «*ابتدانامه*» از سلطان‌ولد و «*رساله‌ی سپهسالار*» از فریدون بن احمد سپهسالار و هم چنین «مناقب‌العارفین» از افلاکی است. ابتدانامه سلطان‌ولد به نظم و رساله سپهسالار و مناقب‌العارفین به نثر هستند. در این پژوهش دو منبع «رساله سپهسالار» و «مناقب‌العارفین» برای بیان تفاوت‌ها و شباهت‌های روایات ارتباط بین شمس و مولانا برگزیده شده‌اند. «رساله سپهسالار» حدود پنجاه سال پس از مرگ مولانا نوشته شده و پس از ابتدانامه قدیمی‌ترین منبع درباره زندگی مولانا است. فراکلین لوئیس، مولاناشناس مطرح، تاریخ نگارش «رساله سپهسالار» را سال‌های ۱۳۱۲ یا ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۸ میلادی می‌داند. پس از این رساله، قدیمی‌ترین کتاب نگارش شده درباره زندگی مولانا، کتاب «مناقب‌العارفین» است. افلاکی از «رساله سپهسالار» بعنوان منبعی برای نوشتن این اثر استفاده کرده است. او خود از مثنوی‌خوانان خانقاه مولویه در قونیه بود و کتابش را در ده باب تنظیم کرد. بیان تفاوت‌ها و شباهت‌های چهار مورد گفته شده در این دو منبع، به کشف حقایق و گزینش درست روایت کمک می‌کند.

بیان مسئله

در رابطه بین شمس و مولانا چند نقطه مرکزی و کلیدی وجود دارد که در عصر حاضر گاهی درباره این نکات مهم، نظرات متفاوت مطرح می‌شود. این موارد مهم در رابطه بین شمس و مولانا، نقطه‌ی محوری ماجرا هستند و از اهمیت بسیاری برخوردارند. در عصر کنونی روایات اصیل رابطه بین شمس و مولانا تحریف شده و کرامات عجیب به این اشخاص نسبت داده شده است. همین موضوع باعث می‌شود روایات صحیح و اصیل طی زمان به فراموشی سپرده شوند. در این پژوهش سعی شده است که این نکات مهم در «رساله سپهسالار» و «مناقب‌العارفین» مقایسه شوند.

پیشینه تحقیق

زهرا مسلمی پطرودی در سال ۱۳۹۵ در رساله کارشناسی ارشد خود به بررسی شخصیت، اندیشه و رفتار مولانا در مناقب‌العارفین و رساله سپهسالار پرداخته است. همچنین یاسمین ابراهیمی‌ثانی در سال ۱۳۹۷ از لحاظ سبک‌شناختی رساله سپهسالار و مناقب‌العارفین افلاکی را بررسی و مقایسه کرده است. ابوالقاسم رادفر در سال ۱۳۷۷ مقاله‌ای تحت عنوان شمس تبریزی را به روایت اهل قلم می‌نویسد اما تا کنون به تفاوت رساله سپهسالار و مناقب‌العارفین در ارتباط بین شمس و مولانا پرداخته نشده است.

مقایسه روایات در دو منبع

چهار موضوع مهم و کلیدی در ارتباط بین شمس و مولانا یعنی چرایی سفر شمس تبریزی به قونیه، چگونگی آشنایی شمس و مولانا، مدت زمان خلوت گزیدن شمس و مولانا و غیبت شمس و ترک قونیه در دو منبع «*رساله سپهسالار*» و «*مناقب‌العارفین*» بررسی شده است. در این مقایسه، هم به شباهت‌ها و هم به تفاوت‌ها پرداخته شده است.

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰-۶۱۶۲۸

چرایی سفر شمس تبریزی به قونیه

رساله سپهسالار علت سفر شمس تبریزی به قونیه را ارتباط روحی شکل گرفته بین شمس و مولانا می‌داند و از قول مثنوی ولدی آورده است:

> روزی حضرت خداوندگار قدسناالله بسره در غیب مشاهده کرد قطبی را که چهار هزار مرید داشت، همه ولی و به حق رسیده. در چله از حق حالتی و مقامی می‌خواست که بدان نرسیده بود و در تمنای آن یارب یارب می‌گفت تا حدی که بموافقت او اجزای زمین و آسمان و ارواح علوی و سفلی یارب می‌گفتند و هم در آن وقت نور خدا بمقدار سیری در گوش مولانا شمس‌الدین تبریز عظم الله ذکره می‌زد و می‌گفت: لبیک لبیک. چون سه بار مکرر شد مولانا شمس‌الدین فرمود: الهی یا رب آن شیخ می‌گوید لبیک با او گوی. در حال پی این سخن نور پیاپی بر گوش می‌زد و می‌گفت: لبیک لبیک (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۱۲۵).

و در ادامه سپهسالار در علت سفر شمس ماجرای پرسش شمس از حق تعالی را مطرح می‌کند که درباره وجود فردی از خواص که بتواند صحبت او را تحمل کند می‌پرسد و به او الهام می‌شود که به طرف روم سفر کند.

اما افلاکی در مناقب‌العارفین به دیدار شمس و مولانا در سال‌ها قبل پیش از حضور شمس در قونیه اشاره می‌کند:

> (شمس) بعد از مدت مدید اول بار بحضرت مولانا در کوره دمشق در میدان شهر مصادف شد و آن زمان مولانا بتحصیل علوم مشغول بود؛ همچنان از خدمت یاران عتیق که بحریان بحر محیط تحقیق بودندچنان منقولست که روزی در میان هنگامه مردم در شهر دمشق حضرت مولانا دست مبارک مولانا شمس‌الدین را بگرفت؛ فرمود که صرا عالم مرا دریاب! تا حضرت مولانا شمس‌الدین از عالم استغراق خود به خود آمدن مولانا رفته بود (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۱۸).

همچنین افلاکی از مثنوی سلطان‌ولد همان روایت سپهسالار روایت می‌کند که روزی مولانا در عالم غیب قطبی را می‌بینید که چهار هزار مرید دارد و همه به حق رسیده‌اند. مولوی از خدا چنین مقامی می‌خواهد و یارب یارب می‌گوید. به طوری که در عالم غیب، شمس تبریزی یا رب او را می‌شنود و از خدا می‌خواهد که یارب او را لبیک بگوید. هر دو روایت ضمن اشاره به مثنوی سلطان‌ولد و روایت یا رب یا رب و تایید آن، اختلافاتی باهم دارند. رساله سپهسالار معتقد است شمس و مولانا درونی یکدیگر را دریافتند اما افلاکی در مناقب‌العارفین معتقد است پیش ازاین دیداری کوتاه و گذرا بین شمس و مولانا اتفاق افتاده است. هرچند روایت افلاکی درست به نظر می‌رسد چراکه خود شمس نیز در سخنان خود به

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

این دیدار اشاره می‌کند اما نمی‌توان روایت سپهسالار را نیز نادیده گرفت؛ زیرا تقابلی با روایت افلاکی ندارد و از آنجا که رساله سپهسالار کهن‌تر نیز است با توجه به سنت نقل سینه‌به‌سینه می‌توان روایت او را نیز درست دانست و ارتباط معنوی و روحی بین شمس و مولانا را پذیرفت. دلایل گوناگونی برای سفر شمس به قونیه ذکر شده است. ویلیام چیتیک در کتاب خود به نقل از شمس آورده است:

> به حضرت حق تضرع می‌کردم که مرا به اولیای خود اختلاط ده و هم صحبت کن. به خواب دیدم که مرا گفتند که: تو را با یک ولی هم صحبت کنیم. گفتم: کجاست آن ولی؟ شب دیگر دیدم که گفتند: در روم است (چیتیک،۱۳۸۶: ۱۸۱).

همچنین پرویز عباسی داکانی در کتاب شمس من و خدای من به روایتی مشابه همین روایت که عینا در رساله سپهسالار آمده است اشاره کرده است.

چگونگی آشنایی شمس و مولانا

یک بار در یکی از نامه‌های مولانا و دو بار در سخنان شمس می‌بینیم که به آشنایی دیرینه این دو یعنی پیش از روایتی که در زیر آورده می‌شود اشاره شده است اما این رابطه در حد آشنایی بسیار دور بوده و نخستین رویارویی اساسی شمس و مولانا روایتی است که هم فریدن‌ابن‌احمد سپهسالار در رساله‌اش نقل کرده است هم افلاکی در مناقب‌العارفین آن را آورده است. این روایت به دو دلیل می‌تواند درست‌ترین روایت از نخستین صحبت شمس و مولانا باشد: ۱) این بخش از کتاب مناقب‌العارفین از بیان کرامات خالی است بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم بدون اغراق و در صادقانه‌ترین حالت ممکن نوشته شده است ۲) رساله سپهسالار به لحاظ تاریخی نزدیک‌ترین روایت به زمان حیات مولانا است. دو روایت رساله سپهسالار و افلاکی از نظر شالوده و اساس یکی هستند اما تفاوت‌های جزئی باهم دارند که در ادامه آورده می‌شود. مولانا درباره تاثیرپذیری و تحولی که پس از دیدار با شمس در او پدیدار می‌شود می‌گوید:

زاهـد بـودم ترانـه گویـم کـردی — سـر فتنـه بـزم و بـاده جویـم کـردی
سـجاده نشـین بـا وقـاری دیـدی — بازیچـه کـودکان کویـم کـردی

هنگامی که شمس در هنگام مناجات از خداوند می‌پرسد که آیا از خاصان تو کسی صحبت مرا تحمل می‌تواند بکند؟ از عالم غیب ندا می‌رسد که به به طرف قونیه سفر کن:

> اگر حریف صحبت خواهی بطرف روم سفر کن. در حال از آن پای متوجه ولایت روم گشت و شهر بشهر جویان گشت تا بمحروسه قونیه حرسها الله تعالی برسید. شب هنگام بود در خان برنج فروشان نزول فرمود. صبحی در خان دکه‌ای بود آراسته که اکثر صدور آنجایکه بنشستندی. بر سر آنکه دکه بنشست و یعقوب وار بوی یوسف را بمشام جان استنشاق فرمود که: انی لاجد ریح یوسف لو لا ان تفندون» و قال قدس الله سره:

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

بوی آن خوب ختن می‌آیدم　　بـوی یار سیم تآن می‌آیدم
بـاز شعشاع عـقیق احـمدی　　بوی رحمان از یمن می‌آیدم
(سپهسالار، ۱۳۷۸: ۱۲۶)

از نظر رساله سپهسالار این دیدار به مولانا الهام شده بود و او به طلب شمس از خانه بیرون آمده بود. در جمعیت مردم وقتی چشم مولانا به شمس می‌افتد به دلیل محبتی که احساس می‌کند در می‌یابد که او همان کسی است که در عالم غیب دیده بود و از حق تعالی طلب کرده بود. طبق روایت سپهسالار در آن لحظه هیچ کدام حرفی نمی‌زنند و مدت زمان زیادی صرفا با نگاه و بیان قدسی ارتباط برقرار می‌کنند. پس از مدتی شمس لب می‌گشاید و به تبعیت همه جانبه بایزید از پیامبر اشاره می‌کند و در ادامه از مولانا می‌پرسد با این همه پیروی بایزید از او، چرا بایزید آن جمله مشهور را گفت؟ مولانا در پاسخ می‌گوید:

> بایزید اگرچه از اولیای کامل و عرفای واصل صاحبدلست اما او را چون در دایره‌ی ولایت به مقام معلوم خویش بازداشتند و در آنجا ثابت گردانیدند و عظمت و کمال آن مقام را بدو منکشف کردند از صفات علوی مقام خویش و بیان اتحاد این کلمه بیان می‌فرماید. و حضرت رسول الله را صلوات الله علیه و سلامه چون هر روز بر هفتاد مقام عظیم عبور می‌دادند چنانکه اول بثانی هیچ نسبتی نداشت در مقام اول می‌رسید از علوی آن مقام شکر می‌فرمود و آن را غایت سلوک می دانست. چون به درجه ثانی می‌رسیدند و مقامی عالی‌تر و شریف‌تر از او مشاهده می‌کردند تا از پایه اول و قناعت بدان مقام استغفار می‌فرمودند (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۱۲۷ ـ ۱۲۸)

و طبق گفته رساله سپهسالار در پایان صحبت شمس و مولانا، هر دو فرود می‌آیند و همدیگر را در آغوش می‌گیرند. سپهسالار در این بخش پس از پایان صحبت برای بیان موانست شمس و مولانا از اصطلاح شیر و شکر استفاده می‌کند که نشانگر محبت و رضایت قلبی بین عارف است. فراکلین در این خصوص در کتاب خود می‌گوید:

> ظاهرا نخستین سوال شمس درباره بایزید و نحوه مطرح کردن آن سبب همدلی مولانا با او شد و شاید هم این باور را در هم در دل مولانا زنده کرد که خود از نظر متابعت سنت پیمبر کردن برتر از بایزید است. شمس مدت‌های مدید بسیار گشت و جز مولانا جلال‌الدین کسی را نیافت که بتواند حق طلبی بی‌ریا و آزاد منشانه او را تاب آورد (لوئیس،۱۳۸۴: ۲۰۹).

افلاکی در مناقب‌العارفین روایت می‌کند که روزی حضرت مولانا با جماعت فضلا از مدرسه پنبه‌فروشان بیرون آمده بود و از پیش خان شکرریزان می‌گذشت؛ شمس بر می خیزد و پیش می‌آید و عنان مرکب مولانا را می‌گیرد و می‌پرسد که بایزید بزرگ‌تر بود یا محمد؟ مولانا از این سوال بسیار خشمگین می‌شود و ضمن اشاره به عظمت پیامبر اسلام(ص) از قیاس او با بایزید بسطامی تعجب می‌کند. شمس در پاسخ به این تعجب به «عرفناک حق معرفتک» از جانب پیامبر و «ما اعظم شانی و انا

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

سلطان السلاطین» اشاره می‌کند و علت را از مولانا جویا می‌شود. مولانا ضمن بررسی ظرفیت وجودی هرکدام پاسخی درخورد به شمس می‌دهد و شمس از پاسخ مولانا نعرخ می‌زند و بیهوش می‌شود. مولانا دستور می‌دهد شمس را به مدرسه‌اش ببرند و تا زمان به هوش آمدن شمس، سر او را بر زانوی خود می‌گذارد.

در واقـع شالوده و اساس هر دو روایت یکسان است با این تفاوت که در روایت سپهسالار ارتباط درونی مجدد پررنگ‌تر می‌شود. پیش از آنکه سوال و جوابی بین شمس و مولانا مطرح شود آن‌ها با بیان قدسی مکالمه می‌کنند اما در روایت افلاکی چنین نیست و شمس مستقیم عنان مرکب مولانا را می‌گیرد و با گستاخی سوال را مطرح می‌سازد. در روایت افلاکی، شمس پس از شنیدن پاسخ مولانا از هوش می‌رود در حالی که در روایت سپهسالار چنین چیزی گفته نشده است. می‌توان این مورد را از جمله اغراق و بزرگ‌نمایی‌های مخصوص افلاکی دانست. باید توجه کرد که اصل روایت آشنایی شمس و مولانا همین روایت است و اساس آن در هردو کتاب حفظ شده است.

بعضی از مـریدان که وجود مولانای خود را تجسم تمام کرامات شگرف عالم می‌دیدند در نقل جزئیات حادثه که صورت وقوع آن باورکردنی و قابل تصور به نظر نمی‌رسید، حالت تسلیم و تواضعی را که او در مقابل غریبه نشان داد نمی‌توانستند جز بر مقوله کرامات حمل نمایند. لاجرم تخیل آنها در این باره قصه‌های کرامت‌آمیز و ساده‌لوحانه ساخت (زرین‌کوب، ۱۳۷۱: ۱۱۱).

مدت زمان خلوت‌گزیدن شمس و مولانا

پس از دیدار و آشنایی شمس و مولانا هم‌نشینی و مصاحبت این دو آغاز می‌شود. مصاحبت طولانی مولانا و شمس که به غیبت مولانا در میان ارادتمندانش انجامید آتش حسادت را در میان آنان شعله‌ور ساخت و آنها را به ایذا و آزار شمس واداشت (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۸: ۲/ ۲۱۵). در مدت زمان این خلوت گزیدن و هم کلامی تفاوت وجود دارد اما اساس مسئله یکسان است و هر دو منبع رساله سپهسالار و مناقب‌العارفین تصریح کرده‌اند که شمس و مولانا مدت زمان زیادی را به تنهایی و در خلوت گذراندند. اختلاف نظر بین افلاکی و سپهسالار در ادامه آورده می‌شود. در رساله سپهسالار آمده است:

> دفعه اول مدت شش ماه آزاد در حجره شیخ صلاح‌الدین زرکوب رحمه الله علیهم بهم صحبت فرمودند چنانکه قطعا و اصلا اکل و شرب و حاجات بشری در مابین نبود و در سر وقت ایشان بغیر شیخ صلاح‌الدین بیض الله غرته دگر کسی را مجال دخول نبود (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۱۲۸).

در ذکر خلوت گزیدن شمس و مولانا در رساله سپهسالار دو نکته حائز اهمیت است: ۱) مدت زمان خلوت شش ماه ذکر شده است ۲) در این هم نشینی تنها کسی که اجازه ورود داشته است صلاح‌الدین زرکوب بوده است. محمدعلی موحد نیز در کتاب شمس تبریزی خود این خلوت را شش ماه می‌داند و تنها به حضور صلاح‌الدین زرکوب اشاره می‌کند

در مناقب‌العارفین دو روایت در دو جای مختلف کتاب برای خلوت گزیدن مولانا و شمس ذکر شده

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۲۸

است:

> همچنان منقولست که در نوبت دوم مدت شش ماه تمام در حجره مدرسه مولانا با هم صحبت فرمودند؛ چنانکه اصلا صورت اکل و شرب و دخل و خرج بشری در ما بین نبود و بسر وقت ایشان بغیر از شیخ صلاح‌الدین و سلطان ولد کسی در نمی‌آمد و علو مرتبت ایشان بدرجه رسیده بود که درجات والذین اوتوا العلم درجات در مقابله آن فروترین مقامات بود (افلاکی،۱۳۶۲: ۲/ ۶۹۱).

در جای دیگر افلاکی مدت زمان این خلوت را سه ماه ذکر می‌کند و به این نکته اشاره می‌کند که مطلقا هیچ کس زهره و جرئت حضور و رفت و آمد در این خلوت را نداشته است.

در روایت نخست یعنی در رساله سپهسالار مدت زمان این خلوت گزیدن در مرتبه اول شش ماه ذکر شده است همین روایت در مناقب‌العارفین تحت عنوان نوبت دوم خلوت گزیدن شمس و مولانا آمده است. همچنین در رساله سپهسالار تنها به حضور صلاح‌الدین زرکوب اشاره شده است اما در روایت افلاکی علاوه بر صلاح‌الدین زرکوب به حضور سلطان‌ولد نیز اشاره شده است.

افلاکی در مناقب‌العارفین دو روایت را برای این مورد آورده است که یک روایت آن مشابه سپهسالار است با این تفاوت که افلاکی خلوت گزیدن شش ماهه شمس و مولانا را مرتبه دوم خوانده است اما سپهسالار آن را مرتبه اول می‌داند. تفاوت دیگر به حضور سلطان‌ولد علاوه بر صلاح‌الدین است که به آن اشاره شد. روایت دیگر افلاکی خلاف روایت مشترک با سپسهالار است چراکه آن را سه ماه می‌داند و گفته است که هیچ کس زهره و جرئت حضور و رفت و آمد را نداشته است. روایت سپسهالار درست‌تر می‌نماید چراکه هم به لحاظ زمانی به حادثه نزدیک‌تر است و هم روایت سپهسالار با یکی از روایت‌های افلاکی مشترک است. این هم‌نشینی و مصاحبت به سماع و تحول شگفت در مولانا می‌انجامد. او در غزل‌های فراوانی به این خلوت دو نفره اشاره کرده است. مولانا در یکی از غزل‌هایش می‌گوید:

خنک آن دم که نشینیم در ایوان من و تو — به دو نقش و به دو صورت به یکی جان من و تو
داد بـاغ و دم مررغـان بدهـد آب حیـات — آن زمانـی کـه درآییـم به بسـتان مـن و تو
اختـران فلـک آینـد بـه نظـاره مـا — مـه خـود را بنماییـم بدیشـان مـن و تـو

(مولانا، ۱۳۸۱: ۴۴۶)

آنچه از طلوع شمس در زندگی مولانا می‌توان فهمید آن است که شمس خواست پیچیده‌ترین و مشکل‌ترین مسائل را حل نماید و آنها را باکسی بگوید و در میان بگذارد که آنها را بفهمد و مانند کف دست برایش روشن نماید (امین‌نژاد، ۱۳۷۷: ۷۹). باز شدن دریچه جدید در تفکرات مولانا، شیفتگی و شیدایی و از خود برون شدن او حاصل گف و گوی با شمس بوده است. او در غزل زیر به تازگی مضامین مطرح شده و بدیع بودن آنها شاره می‌کند:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

هین سخن تازه بگو تا دو جهان تازه شود — وارهد از حد جهان بی‌حد و اندازه شود
خاک سیه بر سر او کز دم تو تازه نشد — یا همگی رنگ شود یا همه آوازه شود
هر که شدت حلقه در زود برد حقه زر — خاصه که در باز کنی محرم دروازه شود
آب چه دانست که او گوهر گوینده شود؟ — خاک چه دانست که او غمزه غمازه شود؟

(مولانا، ۱۳۸۱: ۴۴۶)

غیبت شمس

مولانا با التزام خلوت و اشتغال به ذوق و سماع، خود را در صحبت مرد تبریزی از طالب علمان مدرسه، از مریدان طالب وعظ و تذکیر و از جاه و حشمت فقیهانه که وابسته به این چیزها بود جدا یافت. درس و مدرسه دیگر برایش حاذبه‌ای نداشت، وعظ و تذکیر را هم خودنمایی می‌یافت و از آن دلزده بود (زرین‌کوب، ۱۳۷۱: ۱۲۱) این خلوت با شمس و محروم ماندن مریدان و دوست داران مولانا باعث روشن شدن آتش حسد در آنها شد.

مریدان مولانا در پیش روی او با شمس به خوشرویی برخورد می‌کردند اما خوشرویی آنها نقابی بود که سخت‌ترین نفرت‌هاشان را در حق وی می‌پوشانید. ناخرسندی ایشان از غلبه او بر مولانا به جایی رسید که بعضی از آنها دور از چشم مولانا به مجرد آنکه با وی در کوی و برزن روبرو می‌شدند دست به تیغ می‌بردند یا زیر لب دشمنامش می‌گفتند و از این که یک دوره گرد غریبه بین آنها با مولانای ایشان فاصله شده است ناخشنودی نشان می‌دادند و مرد را آشکار و پنهان تهدید می‌کردند (همان، ۱۲۷). در نهایت غیبت نخستین شمس رخ می‌دهد و در تاریخ بیست و یکم شوال سال ۶۴۳ قونیه را ترک می‌کند. این غیبت، غیبت نخستین شمس است و پس از آن برای همیشه قونیه و مولانا را ترک می‌کند. مولانا برای بازگشت شمس از غیبت نخست غزل‌های زیادی می‌سراید مانند:

آب زنیـد راه را هین که نگار می‌رسـد — مژده دهید باغ را بوی بهار می‌رسد
راه دهیـد یـار را آن مـه ده چهـار را — کز رخ نور بخش او نور نثا می‌رسد

(مولانا، ۱۳۸۱: ۱۱۱)

یا غزل زیر:

شـمس و قمرم آمد، سمع و بصرم آمد — وان سیمبرم آمد، وان کان زرم آمد
مسـتی سـرم آمـد، نـور نظـرم آمـد — چیز دگر ار خواهی چیز دگرم آمد
آن راهزنـم آمـد، توبـه شـکنم آمـد — وان یوسف سیمینبر، ناگه به برم آمد

(مولانا، ۱۳۸۱: ۱۳۶)

رساله سپهسالار درباره غیبت نخستین شمس می‌نویسد:

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰ - ۶۴۲۸

... جهت مصلت وقت علی حین الغفله بمحروسه دمشق هجرت فرمود. بعد از هجرت ایشان خداوندگار از تمامت اصحاب انقطاع و عزلت اختیار کرد، چنانکه باقی اصحاب و عزیزان نیز از افعال آن جمع در فراق آن حضرت درماندند و مدتی در آن درد و زخمه روزگار بسر می‌بردند. ناگاه از حضرت مولانا شمس‌الدین بخداوندگار از محروسه دمشق مکتوب آمد (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۱۲۸).

در روایت سپهسالار شمس در دمشق به مولانا نامه می‌نویسد و او سلطان‌ولد را با گروهی روانه دمشق می‌کند. مولانا با رسیدن این نامه دوباره بر سر سماع، شور و وجد می‌شود و مریدانی را که باعث رنجش شمس شده بودند بر اثر توبه و عذرخواهی آنها می‌بخشد. در این باره سلطان‌ولد قدس سره می‌فرماید:

همه گریان بتوبه گفت که وای — عفو مان کن از این گناه خدای
قدر او از عمی ندانستیم — که بد او پیشوا ندانستیم
طفل ره بوده‌ایم خرده مگیر — یا رب انداز در دل آن پیر
پیش شیخ آمدند لابه کنان — که ببخشا مکن دگر هجران
توبها می‌کنیم رحمت کن — گر دگر این کنیم لعنت کن
شیخ شان چون که دید از ایشان این — راهشان داد و رفت از او آن کین

(مولانا، ۱۳۸۱:۱۳۰)

هنگامی که سلطان‌ولد قصد حرکت به سمت شمس با اصحاب خود دارد مولانا غزلی برای شمس می‌سراید و همراه سلطان‌ولد برای شمس می‌فرستد:

به خدایی که در ازل بودست — حی و دانا و قادر و قیوم
نور او شمع‌های عشق افروخت — تا به شد صد هزار سر معلوم
از یکی حکم او جهان پر شد — عاشق و عشق و حاکم و محکوم
در طلسمات شمس تبریزی — گشت گنج عجایبش مکتوم
که از آن دم که تو سفر کردی — از حلاوت جدا شدیم چو موم
همه شب همچو شمع می‌سوزیم — زآتشی جفت و ز انگبین محروم

(مولانا، ۱۳۸۱: ۱۳۰ ـ ۱۳۱)

سلطان‌ولد هنگامی که به دشمق می‌رسد و شمس را پیدا می‌کند، سیم و زری که یاران و اصحاب روانه کرده بودند به شمس تقدیم می‌کند و شمس ضمن رد کردن سیم و زر، خود را تنها طالب مولانا می‌داند. هنگام بازگشت به قونیه، شاهد رفتار محترم سلطان‌ولد نسبت به شمس هستیم. هنگامی که آماده رفتن به سمت قونیه می‌شوند هنوز سلطان‌ولد بر مرکب خود سوار نشده است؛ شمس به سلطان‌ولد

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

می‌گوید که سوار اسبش شود و سلطان‌ولد می‌گوید: چگونه سرور بر اسب سوار باشد و بنده نیز هم؟ و او تا قونیه پیاده می‌آید و مولانا پس از شنیدن این موضوع از زبان شمس، سلطان‌ولد را می‌ستاید. دکتر محمدعلی موحد درباره این رفتار سلطان‌ولد می‌نویسد: «سلطان‌ولد شخصیتی دوراندیش و حسابگر و خویشتن دار بود و می‌دانست که با هر کس چه سان رفتار کند» (موحد،۱۳۸۷: ۱۰).

هم چنین درباره غیبت همیشگی شمس، رساله سپهسالار معتقد است که شمس پس از مدتی کیمیا که پرورده حرم مولانا بود التماس می‌کند. مولانا با روی باز می‌پذیرد و شمس و کیمیا عقد می‌کنند و مولانا وثاقی در تابخانه در صفه خرگاهی به بندگی چلبی علاءالدین، فرزند میانی مولانا می سازد. از آنجایی که چلبی علاءالدین برای دیدن پدر و مادرش باید از آن صفه عبور می‌کرد و در واقع شمس از بابت این که علاءالدین سرزده و بی‌محابا وارد حجره می‌شده معذب بود اما چیزی نمی‌گفت تا روزی که علاءالدین خادمی را برای آرودن جبه اش فرستاد و شمس فرصت را غنیمت شمرد و مانع حضور خادم در اتاق شد و اظهار ناراحتی خود را به گونه‌ای که خطاب به خادم باشد اما علاءالدین منظورش را درک کند بیان کرد.

بین عـلاءالدین چلبی و شمس پیش از این نیز به علت عنایت مضاعف شمس به سلطان‌ولد کدورتی بود و با این ماجرا این کدورت افزون شد و کار به آن جا رسید که شمس به سلطان‌ولد می‌گوید این بار چنان غیبت خواهد کرد هیچ کس او را نیابد. غیبت دوم که غیبت همیشگی شمس است در کتاب سپهسالار و مناقب‌العارفین تقریبا به شیوه ای یکسان ذکر شده است اما از نظر سپهسالار در غیبت نخست، شمس خود از دمشق به مولانا نامه می‌نویسد اما در مناقب‌العارفین روایت به گونه‌ای دیگر است:

> همچنان از عرفای اصحاب منقولست که حضرت مولانا شمس‌الدین بار اول که به سبب حسد حساد بی‌دین و عداوت ناکسان بی‌یقین بجانب شام رفته بود، بعد از مکث بسیار باز باشارت مولانا باز آمد و قونیه را مشرف کرده ماهی چند تنگاتنگ مصاحبت کردند، باز حسودان بی‌معنی به تنگ در آمده عالم فراخ بر جانشان تنگ نمودت گرفت؛ باز نوبت دوم که غیبت فرمود، آن بود که حضرت مولانا بفرزند دلبند خود از غایت عنایتی که داشت اشارت فرموده با بیست نفر بافر بسفر شام فرستاد بطلب شمس‌الدین عظم الله ذکره (افلاکی،۱۳۶۲: ۲/ ۶۸۸ ـ ۶۸۹).

می‌بینیم که در روایت افلاکی شمس به اشارت مولانا باز می‌گردد. بعد از این افلاکی به نقل حکایتی از شمس در زمان اقامتش در دمشق می‌پردازد. پس از بیان حکایت‌ها و مطالب دیگر مجددا به غیبت نخستین شمس اشاره می‌کند که مولانا سلطان‌ولد را با سیم و زر راهی دمشق می‌کند.

این بخش روایت با رساله سپهسالار یکسان است و در رساله سپهسالار نیز همراهی سیم و زر با سلطان‌ولد به سمت شمس را می‌بینیم. در ادامه روایت افلاکی سخن از پسر فرنگی می‌رود و داستان به صورت زیر است:

> چون بمبارکی بدمش برسی در جبل صالحیه خانیست مشهور، راست در آنجا رو، همانا که مولانا شمس را ببینی با شاهد پسری فرنگ نرد می‌بازد بگرو؛ چون بتمامی می‌برد از فرنگ

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۶۲۸ - ۱۳۲۰

مال ستاند، چون برده می‌شود آن کودکش سیلی می‌زند تا غلط نکنی و منفعل نشوی که آن کودک از اقطابست، اما خود را نیکو نمی‌داند، باید که از برکت صحبت و عنایت او بکمال حال ترقی نماید و مرید او شود؛ همچنان حضرت ولد استعداد سفر مبارک کرده با بیست یار مقبل مفصل روانه شدند؛ چون به دمشق مبارک وصول یافتند و بدآن خان رسیدند، از اسبان فرود آمده بادب تمام بر در آن حجره ایستادند، همچنان دیدند که حضرت مولانا فرموده بود؛ بیکبارگی سر نهادند و رقتها کردند تا حدی که آن کودک فرنگ رنگ ریخته ترسید که من با چنینی بزرگی چرا بی‌ادبی‌ها کردم ؛ مولانا شمس‌الدین را بوسه ها داده .... (افلاکی،۱۳۶۲: ۲/ ۶۸۸ ـ ۶۸۹).

در ادامه افلاکی به رفتار سلطان‌ولد و احترام فراوان او نسبت به شمس اشاره می‌کند و روایت آن با روایت سپهسالار یکسان است. همچنین درباره غیبت همیشگی شمس معتقد است که چون عشق مولانا به شمس تبریزی و جوش و خروش او نسبت به بار نخست صدچندان شده بود دوباره مریدان سرکش و حسود گستاخی می‌کنند چنان که قایل گوید:

باز گستاخان ادب بگذاشتند — تخم کفران و حسدها کاشتند
خویش را کشتند و گشتند از طریق — آنچ کشتند آنچنان برداشتند
(افلاکی،۱۳۶۲: ۲/ ۶۹۸)

افلاکی در *مناقب‌العارفین* می نویسد که مولانا برای بار سوم برای یافتن شمس به دمشق سفری پیش گرفت و در راه این سفر غزل زیر را سرود:

ما عاشق و سرگشته و شیدای دمشقیم — جان داده و دل بسته سودای دمشقیم
از روم بتازیم سوم بار سوی شام — کز طره چون شام مطرای دمشقیم
مخدومی شمس‌الحق تبریز گر آنجاست — مولای دمشقیم و مولای دمشقیم
(افلاکی،۱۳۶۲: ۲/ ۶۹۸ ـ ۶۹۹)

طبق نظر رساله سپهسالار، شمس برای مولانا نامه می‌نویسد اما در مناقب‌العارفین شمس به اشاره مولانا به قونیه باز می‌گردد. همچنین در رساله مناقب‌العارفین بخش فرستادن سلطان‌ولد به دمشق و رویارویی او با شمس همان طور که آورده شد شاهد حکایتی در بطن روایت هستیم که در رساله سپهسالار نیامده است.

نتیجه‌گیری

در مسئله ی چرایی سفر شمس به قونیه، هم رساله سپهسالار و هم مناقب‌العارفین هر دو به ارتباط درونی و معنوی شمس و مولانا پرداخته اند اما در مناقب‌العارفین به ملاقات کوتاه شمس و مولانا در

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

سال‌های قبل در دمشق نیز اشاره شده است. از نظر ما روایت مناقب‌العارفین درست تر است زیرا شمس دوبار و خود مولانا یک بار به این موضوع اشاره می‌کنند. در مورد دوم یعنی چگونگی آشنایی شمس و مولانا، اصل روایت یکسان است اما تفاوت‌هایی مانند از هوش رفتن شمس پس از شنیدن پاسخ مولانا در مناقب‌العارفین و ارتباط و مکالمه درونی هنگام نخستین برخورد در رساله سپهسالار وجود دارد که روایت سپهسالار دقیق‌تر و درست‌تر به نظر می‌رسد. در مورد سوم یعنی مدت زمان خلوت گزیدن شمس و مولانا، اختلاف بین رساله سپهسالار و مناقب‌العارفین بیشتر می‌شود. سپهسالار معتقد است نخستین مرتبه خلوت گزیدن شمس و مولانا شش ماه در خانه صلاح‌الدین زرکوب بوده است و تنها صلاح‌الدین اجازه ورود به خلوت را داشته است اما افلاکی دو روایت متفاوت نقل می‌کند و معتقد است خلوت گزینی دوم شش ماه بوده و علاوه بر صلاح‌الدین، سلطان‌ولد نیز اجازه رفت و آمد داشته است.

در یک روایت هم خلوت گزینی را سه ماهه می‌داند. گزارش رساله سپهسالار درست است چراکه در روایت‌هایش تناقضی دیده نمی‌شود و به لحاظ زمانی نیز قابل اطمینان‌تر از مناقب‌العارفین است. در مورد چهارم یعنی غیبت شمس نیز اختلاف است. سپهسالار معتقد است در غیبت نخست شمس، خود شمس به مولانا نامه می‌نویسد اما افلاکی معتقد است شمس به اشاره مولانا به قونیه باز می‌گردد. همچنین در جزئیات روایت مانند رفتن سلطان‌ولد به دمشق نیز بین رساله سپهسالار و مناقب‌العارفین اختلاف است و سپهسالار به ماجرای پسر فرنگی که مشغول بازی نرد با شمس است اشاره‌ای نکرده است. در این روایت نیز گزارش سپهسالار درست است چراکه مناقب‌العارفین دقیق اشاره نکرده است که مولانا چگونه از حضور شمس در دمشق آگاه می‌شود و این اطلاع از مکان شمس باید از جانب شمس بوده باشد. سپهسالار مستقیما به این مورد اشاره می‌کند و گزارش می‌کند که شمس به مولانا نامه می نویسد و بعد مولانا سلطان‌ولد و گروهی دیگر را به سمت شمس روانه می‌کند.

روایاتی که در عصر کنونی از چهار مورد یاد شده نقل می‌شود عموما تحریف شده هستند و به روایت اصیل شباهت کمتری دارند. به طور مثال دکتر زرین‌کوب در کتاب «پله پله تا ملاقات خدا» درباره چگونگی آشنایی شمس با مولانا روایت هایی را بعنوان روایات مشهور آورده اند و تاکید کرده‌اند که این روایات اشتباه هستند و دچار تحریف شده‌اند. متاسفانه این روایات نادرست، شهرت بسیاری دارند و اکنون بسیار نقل می‌شوند. این پژوهش سعی کرده است تا با مشخص کردن دقیق‌ترین روایات، ابهام را از بین ببرد و به حفظ روایات صحیح کمک کند.

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰-۶۱۶۲۸

منابع

ـ ابراهیمی‌ثانی، یاسمین، (۱۳۹۷)، بررسی و مقایسه سبک‌شناختی رساله فریدون سپهسالار و مناقب‌العارفین افلاکی،پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهرا
ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، تصحیح تحسین یازیجی،تهران: انتشارات دنیای کتاب
ـ امین‌نژاد، حسین، (۱۳۷۷)، طلوع شمس در قونیه، همایش بزرگداشت شمس تبریزی خوی
ـ تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۹۶)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد،تهران: انتشارات خوارزمی
ـ چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۶)، من و مولانا زندگی شمس تبریزی، ترجمه شهاب‌الدین عباسی،تهران: نشر مروارید
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین ،(۱۳۷۱)، پله پله تا ملاقات خدا،تهران: انتشارات علمی
ـ سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۷۸)، رساله سپهسالار،با مقدمه سعید نفیسی،تهران:انتشارات اقبال
ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۸۷)، خط سوم درباره زندگی و گفتارهای شمس تبریزی، تهران: انتشارات عطایی
ـ عباسی‌داکانی، پرویز، (۱۳۸۷)، شمس من و خدای من،تهران: انتشارات علم
ـ مسلمی‌پطرودی، زهرا، (۱۳۹۵)، بررسی شخصیت، اندیشه و رفتار مولانا در مناقب‌العارفین و رساله سپهسالار، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه مازندران
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۸۶)، قصه قصه‌ها کهن‌ترین روایت از ماجرای شمس و مولانا، تهران: نشر کارنامه
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۸۷)، باغ سبز گفتارهایی درباره شمس و مولانا، تهران: نشر کارنامه
ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۱)، گزیده غزلیات شمس، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی،تهران:انتشارات علمی و فرهنگی
ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۶)، مثنوی مولوی، به تصحیح نیکلسون،تهران: انتشارات امیرکبیر
ـ میرباقری‌فرد، علی‌اصغر، (۱۳۹۸)، تاریخ ادبیات ایران،تهران: انتشارات سمت
ـ یوسفی، غلامحسین، (۱۳۷۴)، چشمه روشن، تهران: انتشارات علمی

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

تبیین جایگاه ابرار در میان مقامات اولیا
از دیدگاه قرآن، شمس تبریزی و مولانا

عطیه بهرام‌پور[1]

چکیده

عرفا، انسان‌شناسی را مقدمه خداشناسی دانسته و شناخت «اولیا» را مقدمه شناخت انسان می‌دانند. با وجود آنکه در نزد اهل تصوف،اعتقاد به طبقات اولیا و تعیین نام وعدد مشخص برای هر طبقه، باوری رایج و پذیرفته شده به حساب می‌آمده است؛ اما تفاوت‌هایی در میان نظرات آنها در این سه موضوع وجود دارد.ابرار که نام یکی از این مقامات در نظر اغلب عرفا می‌باشد، در اصطلاح متصوفه به متوسطان از اهل سلوک گفته شده است که در معرفت خدا و سیر الی الله مدارجی را طی کرده باشند (ابن‌عربی، ۱۳۸۸؛ روزبهان۱۳۶۰). طبق آیات قرآن کریم اینان از جام شراب الهی می‌نوشند و در جایگاه نعمت خداوند قراردارند.

این پژوهش با رویکرد تحلیلی ـ تطبیقی و با استفاده از روش تحلیل محتوا به تبیین جایگاه **ابرار** در اقوال شمس تبریزی و مولانا می‌پردازد. حاصل پژوهش در آثار این عرفا نشان می‌دهد شمس تبریزی شناخت «**خود**» را ارحج بر آموختن هر علم دیگری می‌داند و معتقد است بحث از راه فایده ندارد، تعیین مقامات اولیا و جایگاه «ابرار» در قول او قابل رهگیری نیست، بلکه باید راه را رفت. اما مولانا در اقوال خود ابرار را نه بر وجه کلمه بّر بلکه به‌عنوان مقامی از مقامات اولیا می‌داند و مقام ایشان را در قرآن را سرلوحه نظرات خود قرار می‌دهد. از نظراو ابرار نیکانی هستند مست از رویت عکس رخ یار که در جام متجلی شده. از نگاه او آنان که متابعت از رسول دارند نیز از شرابی که خداوند در جام دل رسول ریخته مست گشته و به مقام ابرار نایل می‌گردند.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، مولانا، مقامات اولیا، مقام ابرار، عرفان و تصوف.

۱. دکترای شهرسازی و پژوهشگر حوزه عرفان و شهر

مقدمه

از نخستین سال‌های تاریخ مکتوب مباحث عرفانی، یکی از دغدغه‌های اصلی عارفان بیان مقامات و منازل عرفانی بوده است. عرفای پیش از قرن هفتم هجری که از آن‌ها با عنوان عرفای سنّت اول عرفانی یاد می‌کنند، بر طبق حدیث نبوی «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، انسان شناسی را مقدمه خداشناسی می‌دانسته و دست یافتن به‌مراتب کمال را درگرو شناخت انسان و خداوند و نحوه ارتباط این دو با یکدیگر می‌دانند (ر.ک: میرباقری فرد، ۱۳۹۱) و بر این اساس یکی از مهم‌ترین مباحث طرح شده در عرفان شرح و تبیین مقامات و منازل عرفانی است. این موضوع آنچنان اهمیت دارد که برخی از بزرگان عرفان عملی را علم منازل آخرت نامیده‌اند (فناری ۱۳۸۴ :۱۳۱).

با نگاهی به منازل و مقامات مطرح شده توسط بزرگان و علمای عرفان متوجه خواهیم شد که تفاوت‌های آشکاری در تبیین این مقامات و منازل در آثار آنها به چشم می‌خورد. این تفاوت ها در تعداد منازل و مقامات عرفانی، تنوع منازل و مقامات، ترتیب این منازل و مقامات و تعریف از حال و مقامات می‌باشد. اگرچه برخی این تفاوت را ناشی ذوق و حال عرفا دانسته‌اند اما به نظر می‌رسد که این تفاوت‌ها تنها از تفاوت حال و سلیقه عارف نیست بلکه مبانی مهمی منشا این تفاوت‌ها بوده است. یکی از این مقامات که دارای جایگاه ویژه‌ای در بین عرفا می‌باشد مقام ابرار است که از جنبه‌های گوناگونی مورد توجه بوده است اما اختلافاتی هم در معنی و هم در حال و مقام ابرار در بین علما مشهود است که باید مورد توجه و تدقیق قرار گیرد.

در این میان توجه به متن قرآن کریم، نظریات مولانا و استادش شمس‌الحق تبریزی، به عنوان بزرگ‌ترین و موثرترین علما و عرفای اسلامی در زمینه انسان‌شناسی عرفانی، در شناخت این منازل و مقامات اهمیت بسیاری دارد. از آنجایی که مولانا کلامی موجز و معجزه گر دارد که چونان خون در رگ‌های فرهنگ ما جاریست روشن شدن دیدگاه او در مورد این مقامات و به ویژه مقام ابرار دارای اهمیت ویژه‌ای است. تعلیمات او در لباس ابریشمین شعر فارسی می‌تواند به راحتی جامه فهم را بر تن خواص و عوام بپوشاند و در هر عصری به انسان‌ها کمک کند تا به شناخت خود رهنمون گردند و تا رسیدن به مقام ابرار و مقامات پس از آن راه را به آنها بنماید.

این مقاله ضمن اشاره کوتاهی به این مقامات از نظر عرفای اسلامی به بازگشایی مقام ابرار در قرآن و در نظرگاه مولانا و شمس می‌پردازد.

ولایت در نگاه شمس و مولانا

مبحث «ولی و ولایت» یکی از اساسی‌ترین مباحث عرفان اسلامی است. ولایت در لغت به معنای قرب، محبّت، نصرت، امارت و ... است؛ امّا ولی در اصطلاح اهل عرفان به کسی گفته می‌شود که با نابودکردن صفات بشری و فانی‌شدن در حق به تولّد دوباره رسیده باشد (واثقی خوندابی و دیگران، ۱۴۰۱). در اصطلاح اهل عرفان و تصوف ولی کسی است که از همه تیرگی‌های صفات نفسانی و بشری پاک شده است و با فانی شدن در حضرت حق به حیات طیبه رسیده است. به عبارت دیگر ولی کسی را گویند که فانی در حق و باقی به رب مطلق باشد و از مقام فنا به مقام بقا رسیده و جهات بشری و صفات امکانی

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

اودر جهت وجود ربانی فانی گشته وصفات بشری او مبدل به صفات الهی شده باشد (آشتیانی، ۱۳۷۰).

اگرچه بررسی مقام اولیا در نزد شمس و مولانا در مجال این مقاله نمی‌گنجد اما تلاش می‌شود تا با نگاهی موجز، مقام ولی را به طور خلاصه از دیدگاه این دو عارف بزرگ تبیین کرد.

یکی از مسائل اساسی مطرح شده در *مقالات* شمس تبریزی مسئلهٔ ولایت و مباحث مربوط به آن؛ از جمله معنای ولایت، اوصاف اولیا، پنهان بودن اولیا، راه شناخت اولیا و مقایسه و سنجش میان اولیا و انبیاست(واثقی خوندابی و دیگران،۱۴۰۱). شمس در وهلهٔ نخست معنای بدیع و نوی از معنی ولایت عرضه می‌کند که در آثار سایر عرفا نظیر آن مشاهده نمی‌شود:

> معنی ولایت چه باشد؟ آنکه او را لشکرها باشد و شهرها و دیه‌ها؟ نی، بلکه ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفس خویشتن و بر احوال خویشتن و بر صفات خویشتن و بر کلام خویشتن و سکوت خویشتن و قهر در محل قهر و لطف در محل لطف.

از دیدگاه شمس اولیا «را تنها خبر از راه حواس نیاید از طریق الهام و وحی آید» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۵۰) مولانا نیز همچون شمس بر این باور است که خداوند اولیای خود را از طریق دل (وحی القلب) آگاه می‌سازد: نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب وحی حق والله اعلم بالصواب از پی روپوش عامه در بیان وحی دل گویند آن را صوفیان وحی دل گیرش که منظرگاه اوست چون خطا باشد، چو دل آگاه اوست؟

از غزلیات مـولانا برمی‌آید که انبیا و اولیا الهی نماد انسان کامل، پیر و راهنما، شیخ، وارثان نور و جان و روح و دل‌اند (مهدی پور،۸۶). همچنین انبیا و اولیا تکرار و حضرت آدم و یا همان روح و حقیقت الهی در امتداد تاریخ هستند.

اولیا از قیامت نیز خلاصی یافته‌اند و چه جای خلاصی که قیامت از ایشان خلاصی یافته است!

> اگر ایشان را به قیامت درآرند، قیامت کی ماند؟ آن روز کشف سرایر است، سرّ ایشان حق است، [چون] حق ظاهر شود، قیامت کی ماند؟ ایشان را به زنجیرهای نور بسته باشند تا در قیامت نیایند تا آنچه کردنی است با اینها بکنند، بهشتی را بهشت برند، دوزخی را دوزخ برند، ایشان زنجیر می‌درانند تا در قیامت آیند، باز زنجیری دیگر از نور بدیشان می‌بندند تا آن وقت که آخر آید (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۳۱).

طبق نظر شمس، عارف و ولی واقعی در همین دنیا به وصال دیدار حق نائل می‌آید و دیگر بهشت برای او لذت و تازگی ندارد: «این بنده که او را وعده اندکرده قیامت و بهشت از برای دیدار [است] چون او در این عالم همه بیند چه تماشاها و عجایب‌ها بیند و چه لذت‌ها یابد [از قیامت و بهشت]؟» (همان، ۱۳۵) شمس بر این باور است که علم اولیا، علم لدنّی است. او می‌گوید اگر «من لَدن حکیمٍ علیمٍ» نبودی، کار اولیا چگونه بودی؟ کارشان به چل هزار سال راست نشدی» (همان، ۳۲۵).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

مقامات اولیا در تصوف

با وجود آنکه در نزد اهل تصوف، اعتقاد به طبقات اولیا و تعیین نام و عدد مشخص برای هر طبقه، باوری رایج و پذیرفته شده به حساب می‌آمده است؛ هم چنین با آنکه، از جمله مبانی اعتقادی در عرفان و تصوف اسلامی، اعتقاد به این مسئله بوده که تعداد اولیا در همه زمان‌ها می‌باید ثابت و تغییرناپذیز باشد و بر هم خوردن نظم حاکم بر آن، به معنی نزدیک شدن کار جهان به آخر خویش است؛ در عین حال مشاهده می نماییم این موضوع، از جمله مباحثی است که اختلاف نظر در خصوص آن فراوان است (همتی،۱۳۹۴).

این اختلاف‌ها، فقط منحصر به موضوع طبقات اولیا نمی‌گردد؛ بلکه میان صاحب نظران مباحث طریقت، بر سر مسائل موجود در این حوزه، غالبا اختلاف نظر وجود داشته است. به گفته صلاح‌بن‌مبارک بخاری «اختلاف اقوال، بنابر اختلاف احوال است» (ابن‌مبارک بخاری، ۱۳۷۱: ۱۵۸). بدیع‌الزمان فروزانفر، در باب اختلاف اقوال در میان متصوفه و علت متصور بر آن، سخنی در خور توجه بیان داشته است. او عدم اشتراک نظر پیران و رهبران طریق تصوف، در خصوص احوال و مسائل عرفانی را، ناشی از تربیت صحیح خانقاهی و نتیجه کشف و تحقیق شخصی سالکان طریق عنوان نموده است (ر.ک: فروزانفر، ۱۳۴۷: ۳۸).

به نظر می‌رسد برای طبقه‌بندی این مقامات، علاوه بر آیاتی که اهل تصوف آنها را در رابطه با موضوع طبقه‌بندی اولیا مستند کار خویش قرار داده‌اند، احادیث نبوی از اصلی‌ترین منابع استخراج این نظریه رایج در عرفان و تصوف اسلامی می باشد. نظریه‌ای که مبین این اندیشه است که اولیاء الله از نظر مراتب و درجات تقرب نزد خداوند نه تنها یکسان به شمار نمی‌آیند، بلکه دارای طبقات و مراتبی گوناگون هستند (همتی،۱۳۹۴).

متصوفه، با تعمق در احادیث نبوی، دو حدیث را مرجع کار خویش قرار داده اند. حدیثی که در آن رسول اکرم می‌فرمایند:

> خیارُ اُمّتی فی کلِّ قرنٍ خمسمأئة؛ و الأبدال اربعون. فلا الخمسمائة ینقصون، و لا الأربعون. کلما مات رجلٌ، أبدلَ الله ـ عزّوجلَ ـ مِن الخمسمائة مکانه. و ادخل مِن الأربعین مکانهم. قالوا: یا رسول الله، دلّنا علی اعمالهم. قال: یعفون مَن ظلمهم، و یحسنون الی من أساء الیهم، و یتواسون فیما آتاهم الله عزّوجلّ (ابو نعیم اصفهانی، ۱۴۰۵: ۱/ ۸).

و حدیث دیگری از ایشان به نقل از عبدالله مسعود به شرحی که در زیر می‌آید مورد عنایت اهل تصوف در این موضوع قرار گرفته است.

> قال رسول الله ـ ص ـ: ان لله ـ عز وجلّ ـ فی الخَلق ثلاثمائه، قلوبُهم علی قلبِ آدم (ع) و الله ـ تعالی ـ فی الخَلقِ اربعونَ، قلوبُهم علی قلب موسی (ع)، و لله ـ تعالی ـ فی الخَلقِ سبعهٔ، قلوبُهم علی قلبِ اَبراهیم (ع)، و لله ـ تعالی ـ فی الخَلقِ خمسهٔ، قلوبُهم علی قلبِ جبرئیل (ع) ، والله ـ تعالی ـ فی الخَلقِ ثلاثهٔ، قلوبهم علی قلبِ میکائیل (ع)، و لله ـ تعالی ـ فی الخَلقِ واحدهٔ قلبهُ علی قلب اسرافیل (ع). فأذا مات الواحد، أبدل الله ـ عزّ وجلّ ـ مکانه مِن الثلاثهٔ، و اذا مات مِن الثلاثهٔ، أبدل الله ـ تعالی ـ مکانه من الخمسهٔ، و اذا مات

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

مِن الخمسة، اَبدل الله ـ تعالی ـ مکانه مِن السبعة و اذا مات مِن السبعة، أبدل الله ـ تعالی ـ مکانه من الأربعین، و اذا مات مِن الأَربعین، أَبدل الله ـ تعالی ـ مکانه مِن الثلاثمائة؛ و اذا مات من الثلاثمائة، أبدل الله ـ تعالی ـ مکانه مِن العامة. فَبهِم یُحیی و یُمیت، و یُمطر و یُنبت و یَدفع البلاء (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۵: ۱/ ۸).

شیخ روزبهان بقلی‌شیرازی در کتاب شرح *شطحیات*، در ترجمه این حدیث آورده است:

ببین که چگونه وصف کرد رایت سایه لواء قدم، بهترین پسران آدم ـ محمد مصطفی (ص) ـ مانند کرد این عزیزان [اولیا] را به خیار آن ملایکه و سروران انبیاء. گفت: حق را پیوسته در روی زمین باشد سیصد کس که دل ایشان به دل آدم ماند. و چهل تن که دل ایشان به دل ابراهیم ماند. و هفت که دل ایشان به دل جبرئیل ماند (ع). و پنج که دل ایشان به دل میکائیل مانَد (ع). و سه که دل ایشان به دل اسرافیل ماند (ع). و یکی که دل او به دل عزرائیل مانَد (ع). چون یکی از ایشان به آخرت رود، برای او بگرید آسمان و زمین و مرغ در هوا و ماهی در دریا. خداوند ـ سبحانه و تعالی ـ از سه گانه یکی باز جای او نشاند. همچنین به ترتیب تا سیصد. چون از سیصد یکی بگذرد، از خیار عموم یکی را باز جای او نشانند (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۵۲).

آنچه از تأمل در این دو حدیث، به دست می‌آید، آن است که خداوند از میان تمام خلق، بندگانی برگزیده و مقرب دارد که همان اولیاء الله‌اند (ر.ک: فناری، ۱۳۸۴: ۲۰). تعداد این اولیاء الله در هر قرن، به استناد حدیث اول، پانصد نفر؛ و مطابق حدیث دوم، سیصدو پنجاه و شش نفر است. این تعداد، همواره ثابت است. یعنی هیچ گاه، نه از آن کاسته می‌شود، نه بر آن چیزی افزوده می‌گردد.

از میان این سیصد و پنجاه و شش نفر ـ مطابق حدیث نبوی دوم ـ شش طبقه، دارای شماره و تعداد معین هستند. طبقه اول، مشتمل بر سیصد نفر، طبقه دوم، چهل نفر، طبقه سوم، هفت نفر را شامل می‌شوند. طبقه چهارم، پنج نفر. طبقه پنجم، سه نفر و بالاخره در طبقه ششم، یک نفر جای گرفته است.

مطلبی دیگر، که حدیث نبوی اول در اختیار ما می‌گذارد، آن است که پیامبر اسلام، پانصد نفر از مقربان درگاه الهی را «خیار» یعنی برگزیدگان امت نام نهاده است. چهل نفر از این اخیار، از جانب ایشان، با نام «اَبدال» معرفی شده‌اند. این سخن به این مفهوم است که از میان شش طبقه اولیا، تنها برای یکی از طبقات ـ که طبقه دوم است و چهل نفر در آن قرار دارند ـ نام و عنوان ویژه در نظر گرفته شده است. این نام شناخته شده، «آبدال» است. از پنج طبقه باقی مانده، در هیچ کدام از احادیث، با اسمی ویژه با عنوانی مشخص یاد نگردیده؛ بلکه فقط به ذکر تعداد افرادی که در ذیل هر کدام از آن طبقات جای می‌گیرند، اکتفا شده است که همین امر به اختلاف در تعداد و نام و مقامات این اولیا در میان متصوفه دامن زده است.

نسفی در کتاب *الانسان الکامل* به صراحت، تعداد اولیا را سیصد و پنجاه و شش نفر ذکر نموده است و براساس نظم و نظام مندرج در حدیث نبوی گفته است: بدان که اولیای خدا، در عالَم، سیصد و پنجاه

و شش کس‌اند و این سیصد و پنجاه و شش کس، همیشه در عالم بوده‌اند (نسفی، ۱۳۸۸: ۳۱۷ ـ ۳۱۸). همان طور که گفته شد، این تفاوت نظرها در میان اهل تصوف نه تنها در تعداد این اولیا بلکه در باب نام و عنوان هر طبقه از اولیا نیز به چشم می‌خورد. درباره این موضوع نیز، همانند مسئله تعداد اولیا، صحبت‌های متعدد نقل گردیده که از اختلاف آرا در این زمینه حکایت دارد و علمای این سلک با نام‌های گوناگون از هر کدام از طبقات اولیا یاد نموده‌اند. اسم‌هایی نظیر «اولیا، ابدال، اخیار، ابرار، اوتاد، نقبا، نجبا، عماد، امام، مختار، عرفا، ابطال، سیاح، افراد، قطب و غوث» از جمله نام‌هایی مختلف هستند که برای موسوم ساختن طبقات اولیا از آنها استفاده شده است (همتی، ۱۳۹۴).

همان طور که از متن حدیث نبوی مشخص است، فقط برای یکی از طبقات اولیا، نام «ابدال» در نظر گرفته شده و برای دیگر طبقات، هیچ اسم یا عنوانی ویژه ذکر نگردیده است. همین سکوت، باعث گردیده تا هر کدام از مشایخ اهل تصوف، بنا به استدلال یا سلیقه خویش، نامی خاص برای هریک از طبقات اولیا بیان کنند. تنها نامی که همه مشایخ در خصوص آن اتفاق نظر دارند، عنوان قطب یا «غوث» است. اهل تصوف، از عنوان قطب یا غوث برای موسوم ساختن بالاترین طبقه اولیا ـ از نظر مراتب تقرب به درگاه الهی ـ استفاده کرده‌اند. قدیم‌ترین منبع، در میان متون عرفانی فارسی، که در آن از کلمه قطب برای نامیدن برترین طبقه اولیا استفاده شده، کتاب شرح تعرف مستملی بخاری است (مستملی بخاری، ۱۳۶۳).

نسفی در کتاب *الانسان الکامل* هنگام معرفی طبقات اولیا، به جای استفاده از نام، عدد و شماره را به کار گرفته است. او مطابق با حدیث نبوی، از طبقات شش گانه اولیا به صورت سیصد تنان، چهل تنان، هفت تنان، پنج تنان، سه تنان و یک تن یاد کرده است. تنها اسمی که نسفی از آن بهره برده، عنوان «قطب» است. او از نام قطب، که همه مشایخ در خصوص آن اتفاق نظر داشته‌اند، برای موسوم ساختن عالی‌ترین طبقه اولیا استفاده نموده است (رک: نسفی، ۱۳۸۸: ۳۱۷ ـ ۳۱۸).

ابرار

اَبْرار، واژه‌ای است عربی به معنی نیکان و نیکوکاران که چندین بار در قرآن کریم آمده و از این طریق در عرف متصوفه و اهل سیر و سلوک نیز راه یافته است.

بـرخی از مفسران و نیز بسیاری از فرهنگ‌نویسان این واژه را تنها جمع بَرّ دانسته‌اند (طبری، ۴ / ۱۴۲؛ طبرسی، ۲ / ۹۰۸؛ ابن‌اثیر، ۱ / ۱۱۶؛ قرطبی، ۱۹ / ۱۲۵)، اما اکثر مفسران آن را جمع برّ و بارّ، هر دو، یاد کرده‌اند (طوسی، ۳ / ۹۲؛ میبدی، ۱۰ / ۳۱۸، ۴۰۶؛ زمخشری، ۱ / ۴۸۹؛ فخررازی، ذیل آیهٔ ۱۹۳ از سورهٔ آل عمران). راغب اصفهانی نیز ابرار را تنها جمع بارّ دانسته است (ص ۴۱). از آنجا که برّ به صیغهٔ مفرد ۳ بار در قرآن مجید به کار رفته (طور / ۵۲ / ۲۸؛ مریم / ۱۹ / ۱۴، ۳۲) نظر آن گروه از مفسران و فرهنگ‌نویسان که ابرار را تنها جمع برّ دانسته و جمع بارّ را بَرَرَه شمرده‌اند، استوارتر می‌نماید (به نقل از دایره المعارف اسلامی).

مفسران در تفسیر ابرار و ذکر صفات و ویژگی‌های آنان سخنان گوناگونی گفته‌اند که به برخی از آنها در اینجا اشاره می‌شود: ابرار آنانند که طاعت خدای بزرگ را به تمامی به جای آرند و او را از خود خشنود

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

سازند (طبری، ۴ / ۱۴۲؛ طوسی، ۳ / ۸۵؛ طبرسی، ۲ / ۹۰۸)، آنانند که فرایض خدا را به نیکی به جای آورند و از معاصی و محرّمات بپرهیزند (طبری، ۳۰ / ۵۶، ۶۴؛ میبدی، ۱۰ / ۴۰۶)، در برخی از تفاسیر از قول حسن بصری آمده است که ابرار آنانند که مورخُرد را نیازارند (طوسی، ۳ / ۸۵؛ قرطبی، ۱۳ / ۱۲۵؛ سیوطی، ۲ / ۴۱۵). همین روایت را بدین صورت نیز نقل کرده‌اند: «ابرار آن کسانی باشند که مورچه را نیازارند و به هیچ بدی رضا ندهند» (ابوالفتوح رازی، ۵ / ۴۴۴؛ طبرسی، ۱۰ / ۶۱۶). برخی از مفسران در تفسیر ابرار روایتی از رسول اکرم (ص) نقل کرده‌اند، بدین مضمون که ابرار آنانند که به پدران و فرزندان خود نیکی می‌کنند (ابن بابویه، ۲ / ۶۹؛ میبدی، ۱۰ / ۴۰۶؛ قرطبی، ۱۹ / ۱۲۵؛ سیوطی، ۲ / ۴۱۵).

امـا آنچه مورد نظر این مقاله است نه ابرار به معنای افرادی که صفت برّ را در خود پرورش داده‌اند بلکه به عنوان مقام و جایگاهی است در میان مقامات عرفانی. همچنان که در قرآن کریم نیز صفات یا ویژگی‌هایی که برای خود ابرار به کار رفته است نه بیانگر افعال آنها بلکه نمایانگر جایگاه آنها در نزد خداوند متعال است. بدین منظور برای آشنایی بیشتر با این مقام، به به طور موجز به توضیح مقامات عرفانی در میان عالمان تصوف پرداخته و سپس جایگاه ابرار را در میان آنها بسط خواهیم داد.

مقام ابرار در تصوّف

با نگاهی کوتاه به مقامات اولیا از نظر عرفای تصوف مشاهده نمودیم که تفاوت‌هایی در نام و جایگاه این مقامات وجود دارد که نیاز به تدقیق بیشتری را می‌طلبد. ابرار که نام یکی از این مقامات است در اصطلاح متصوفه به متوسطان از اهل سلوک گفته شده است که در معرفت خدا و سیر الی الله مدارجی را طی کرده باشند (ابن‌عربی، ۲ / ۷۴۰؛ روزبهان، ۲ / ۳۵۳)، ولی در تعریف دقیق این مقام در آثار متصوفه تفاوت‌هایی دیده می‌شود.

در بـرخی از مـنابع نسبتاً قدیم، ابرار از اولیای خدا و اهل حل و عقد امور عالم شمرده شده‌اند (هجویری، ۲۶۹؛ انصاری، طبقات الصوفیهٔ، ۸۰). هجویری ضمن استفاده از عناوین «اخیار، ابدال، او تاد، نقبا و قطب» ـ که پیش از کاربرد او، جزء عناوین شناخته شده بوده‌اند و در مورد اول را نیز در حدیث نبوی می‌توانیم بیابیم ـ یک نام جدید، بر این نام‌ها افزوده است. او طبقه سوم اولیا را «ابرار» نامیده است. سخن هجویری در این باب چنین است:

> از ایشان [اولیاء الله] چهار هزارند که مکتومان اند و مر یکدیگر را نشناسند و جمال حال خود هم ندانند و اندر کل احوال از خود و خلق مستورند، و اخبار بدین ورود است و سخن اولیا بدین ناطق. اما آنچه اهل حل و عقدند و سرهنگان درگاه حق ـ جل جلاله ـ سیصدند، که ایشان را اخبار خوانند. و چهل دیگر که ایشان را ابدال خوانند. و هفت دیگر که ایشان را ابرار خوانند. و چهارند که مر ایشان را اوتاد خوانند. و سه دیگر که مر ایشان را نقیب خوانند. و یکی که ورا قطب خوانند و غوث خوانند. و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و اندر امور به اذن یکدیگر محتاج باشند؛ و بدین اخبار مروی ناطق است و اهل سنت بر صحت آن مجتمع (هجویری، ۱۳۸۶: ۳۲۰).

هجویری آنان را فروتر از اوتاد (همان) به شمار آورده و عدهٔ آنان را ۷ تن یاد کرده است اما خواجه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۱۳۲۰ - ۶۲۷۸

عبدالله انصاری ظاهراً ابرار را در مرتبه‌ای فروتر از ابدال و اوتاد می‌داند. وی می‌گوید: «مجاهدان با نفس سه‌اند: یکی می‌کوشد، او از ابرار است و یکی می‌یاوَد، او از اوتاد است و سیم باز رسته، او از ابدال است» (صد میدان، ۲۲)، انصاری در جایی دیگر نیز بی‌آنکه از ابدال نامی به میان آورد، مانند هجویری مقام ابرار را فروتر از اوتاد یاد می کند، ولی شماره آنان را ۴۰ تن می‌داند و می‌گوید: «اولیا همیشه سیصد و شصت تن باشند: چهل از ایشان ابرارند و سی اوتادند و ده تن از آنان نقبایند و سه از آن نجبایند و یکی از ایشان غوث باشد...» (طبقات الصوفیهٔ، همانجا).

ابـونصر سرّاج به استناد آیات قرآن کریم ابرار را فروتر از مقرّبان (روزبهان، ۲ / ۳۶۶؛ نسفی، ۱۰۳، ۳۰۳) و برتر از متّقین دانسته‌اند (روزبهان، ۱ / ۱۳۰). صوفیه دربارهٔ برتری مقربان نسبت به ابرار به این سخن مشهور: «حَسَناتُ الاَبْرارِ سَیِئاتُ الْمُقَرَّبین» ـ که برخی آن را از احادیث موضوعه و برخی دیگر منسوب به ابوسعید خرّاز از مشایخ صوفیه می‌دانند ـ نیز استناد می‌کنند (ن.ک: فروزانفر، ۶۵).

عطار نیشابوری در این باب از قول سَرّی سقطی عارف مشهور سخنی آورده است که عقیدهٔ صوفیه را در تقدم مقربان بر ابرار روشن می‌کند: «دل‌های ابرار معلّق به خاتمت است و دلهای مقربان معلّق به سابقت است. معنی آن است که حسنات ابرار سیئات مقربان است» (۱ / ۲۸۱). سخن باخرزی از نویسندگان متصوف سدهٔ ۸ ق / ۱۴ م نیز در این باره مؤید همین نظر است: «خادم هر چه می‌کند لِلّه را می‌کند و شیخ هرچه می‌کند باللـه تعالی می‌کند، شیخ در مقام مقربان است و خادم در مقام ابرار است» (ص ۱۲۸).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز برای نوع انسان از جهت تقرب به پیشگاه خدای متعال منازل و مقاماتی می‌شمارد و آن را به چهار مرتبت منحصر می‌کند. وی ابرار را در مقام سوم جای می‌دهد و در وصف آنان می‌گوید: «ایشان جماعتی باشند که به اصلاح عباد و بلاد مشغول باشند و سعی ایشان بر تکمیل خلق مقصور» (ص ۱۴۲). وی دو مقام مقدم بر ابرار را مقام موقنان و محسنان و مقام چهارم را مقام فایزان یا مخلصان می‌داند.

چنان که اشاره شد، روزبهان ابرار را از متوسطان اهل سلوک می‌شمارد و تفاوت آنان را با عارفان در این می‌داند که ابرار در سکر مشاهده مانده از مطالعهٔ حقیقت باز می‌مانند، اینان شراب مشاهدهٔ حق را با صحو آغاز می کنند و با سکر به پایان می‌برند. در حالی که عارفان با صحو آغاز می‌کنند و با همان حال به پایان می‌رسانند و از رؤیت غرایب تجلّی ذات و صفات برخوردار می‌گردند (۲ / ۳۵۳). در تفسیر منسوب به ابن‌عربی نیز ابرار نیک‌بختانیند که از حجاب آثار و افعال بیرون آمده و به صفات محتجب شده‌اند، بی‌آنکه در آن متوقف بمانند، بلکه آنان در عین بقا در عالم صفات متوجه عین ذاتند (۲ / ۷۴۰). در این تفسیر ابرار به دو گروه تقسیم شده‌اند: یک دسته از آنان در زمرهٔ ابدالند و از خویشتن فانی شده‌اند و گروهی دیگر در مقام محو صفات باقی بر حال خویشند و به کمال در فنای ذات دست نیافته‌اند (۱ / ۲۴۳ به نقل از دایره المعارف اسلامی).

مقام ابرار در قرآن کریم

اَبْرار، واژه‌ای است عربی به معنی نیکان و نیکوکاران که چندین بار در قرآن کریم آمده و از این طریق

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

در عرف متصوفه و اهل سیر و سلوک نیز راه یافته است. کلمه ابرار ۶ بار و در ۶ آیه از قرآن کریم تکرار شده است. در ۴ آیه از این آیات (آل‌عمران / ۳ / ۱۹۸؛ دهر / ۷۶ / ۵؛ انفطار / ۲۸۲ / ۱۳؛ مطففین / ۸۳ / ۲۲) به تعبیرات گوناگون از ابرار به عنوان اهل نعیم و بهشت یاد شده است.

گـروهی از متصوفه که به تفسیر قرآن پرداخته‌اند، ابرار را در آیات قرآنی بر مشرب و ذوق خود تفسیر کرده‌اند. روزبهان بقلی می‌گوید: ابرار آنانند که خدای تعالی از نعمت مشاهدهٔ خویش برخوردارشان ساخته و محبت خود را بر دل آنان افکنده است. ابرار از نهرهای انوار صفات و مقربان از دریای ذات سیراب می‌گردند. . اهل تقوی در جنّتند و ابرار در حضرت. ابرار در مقام انسند و مقربان در مقام قدس (۱ / ۱۲۹–۱۳۰، ۲ / ۳۶۶).

در آیات ۱۸ تا ۲۸ سوره مطففین به توصیف احوالات ابرار پرداخته و گفته شده است که کتاب (نامهٔ اعمالِ) ابرار در علیین (به اقوال گوناگون: زیر عرش، سدرهٔ المنتهی، لوحی از زبرجد آویخته در زیر عرش که اعمال افراد بشر در آن ثبت است، بالاترین طبقهٔ بهشت) است.

كَلا إِنَّ كِتَابَ الأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ (۱۸) وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ (۱۹) كِتَابٌ مَرْقُومٌ (۲۰) يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ (۲۱)

چنین نیست، پروندهٔ ابرار در «عِلّیین» است.

اما علیین کجاست؟ در حدیثی می خوانیم: پیغمبر اکرم(ص) فرمود: منظور از «عِلِّیْن» آسمان هفتم و زیر عرش خدا است. (منبع) و این درست، نقطه مقابل نامه اعمال «فجار» است، که در پست ترین محل یا پائین ترین طبقات دوزخ قرار گرفته.

تفسیر دیگر این که: «کتاب» در اینجا به معنی سرنوشت و حکم قطعی الهی است، که مقرر داشته ابرار در اعلی درجات بهشت باشند.

و البته، جمع میان این دو تفسیر، نیز ممکن است، که هم نامه اعمال آنها در یک دیوان کل قرار دارد و هم مجموعه آن دیوان بر فراز آسمان‌ها است و هم فرمان الهی بر آن قرار گرفته که خودشان در بالاترین درجات بهشت باشند.

پس از آن، برای بیان اهمیت و عظمت «علیین» می‌افزاید: (تو چه می‌دانی علیین چیست)؛ «وَ ما أَدْراکَ ما عِلِّیُّونَ».

اشاره به این که: مقام و مکانی است برتر از «خیال و قیاس و گمان و وهم» که هیچ کس حتی پیغمبر اکرم(ص) نیز نمی تواند ابعاد عظمت آن را دریابد.

آنگاه، خود قرآن به توضیح بیشتر پرداخته، می‌افزاید: (علیین نامه‌ای است رقم زده شده)؛ «کِتابٌ مَرْقُومٌ». این، بنا بر تفسیری است که «علیین» را به معنی دیوان کل نامه اعمال ابرار معرفی می کند، و اما بنا بر تفسیر دیگر، معنی آیه چنین است: «این سرنوشت حتمی است که خداوند درباره آنها رقم زده که جایگاهشان برترین درجات بهشت باشد» (بنابراین «کتاب مرقوم» تفسیری است بر «کتاب الابرار» نه بر علیین (مکارم شیرازی،۱۳۸۱)

طبق آیه ۲۴ همین سوره، در چهره ابرار نشاط و شادمانی نعیم بهشتی قابل رویت است و در ادامه رمز گشایی از پاداش ابرار شروع میشود. آنچه به ابرار داده میشود شرابی است در جامی که مزاجی از مشک(مطففین ۲۶ و کافور (انسان ۵) دارد.

ان الأبْرَارَ لَفِی نَعِیم (۲۲) عَلَی الأرَائِک یَنْظُرُونَ (۲۳) تَعْرِفُ فِی وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِیم (۲۴) یُسْقَوْنَ مِنْ رَحِیق مَخْتُوم (۲۵) خِتَامُهُ مِسْکٌ ۚ وَفِی ذَلِکَ فَلْیَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ (۲۶)

و به آنها شراب ناب سر به مهر می نوشانند که به مشک مهر کرده‌اند (۲۶) و ترکیب طبع آن شراب ناب از (چشمه‌ای از) عالم بالاست(۲۷)

درسوره انسان آیه ۵ نیز به همین مضمون اشاره می‌کند و ابرار را در حال نوشیدن شرابی که مزاجش از کافور است برای ما به تصویر می‌کشد: «إِنَّ الْأَبْرَارَ یَشْرَبُونَ مِنْ کَأْس کَانَ مِزَاجُهَا کَافُورًا» (۵)

البته ابرار همواره از جامی می‌نوشند که [نوشیدنی اش] مخلوط به کافور [آن مادهٔ سپید و معطر] است. در سوره آل‌عمران ۱۹۳، از زبان اولوالالباب، (آنهایی که در هر حالت، ایستاده و نشسته و خفته خدا را یاد می‌کنند و دائم در خلقت آسمان و زمین می‌اندیشند)، از او می‌خواهند آنها را بر آن مقام بمیراند: ... رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَکَفِّرْ عَنَّا سَیِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ (۱۹۳)

میبدی در تفسیر آیهٔ رَبَّنا فَاغْفِرْلَنا ذُنوبَنا و کَفِّر عَنّا سَیِّئاتِنا و تَوَفَّنا مَع الاَبرار، پروردگارا! گناهانِ ما را بیامرز و بدی هایمان را محو کن و ما را در زمرهٔ ابرار بمیران(آل‌عمران / ۳ / ۱۹۳)، مراد از ابرار را انبیا و اولیا دانسته است (۲ / ۳۸۸). مشاهده می‌کنیم مقام ابرار در قرآن کریم جایگاهی رفیع دارن که فراتر از مقامی است که برای نیکوکاران به طور کلی در نظر گرفته شده است.

همچنین در همین سوره درآیه ۱۹۸ خداوند بشارت دیگری به ابرار می‌دهد: «لَکِنِ الَّذِینَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِینَ فِیهَا نُزُلًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَیْرٌ لِلْأَبْرَارِ» (۱۹۸)

ولی آنان که از پروردگارشان [اطاعت کرده] پرهیز داشتند، برای آنان بهشت‌هایی است که از زیر [درختان] آن نهرها جاری است، در آن جاودانه‌اند، این پذیرایی از سوی خداست، و آنچه نزد خداست برای ابرار بهتر است

خداوند ضمن برشماری نعمت‌هایی که در بهشت آماده پذیرایی از انسان‌هایی است که تقوا پیشه کرده‌اند اشاره می‌کند که برای ابرار چیزی بهتر از آنچه گفته برای اهل تقوا ذکر شده در نظر گرفته است. توجه به دو کلمه **نُزُلًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ** که برای تقوا پیشگان آمده و **وَمَا عِنْدَ اللَّهِ** که برای گروه ابرار در نظر گرفته شده است به نکته ظریفی اشاره می‌کند و آن این است که خداوند پاداش تقوا پیشگان را برای آنها نازل می‌کند اما پاداش ابرار را در نزد خود نگاهداشته و خود مستقیما به آنها عطا می‌کند و آن هم پاداشی بسی بیشتر از آنچه که گفته شد و آنچنان که در گفت نیاید. این نشان دهنده از مقام و جایگاه ابرار در نزد خداوند وتفاوت این مقام با تقوا پیشه‌گان است. آنچه برای ابرار در نظر گرفته شده در نزد خود اوست و از چشم غیر پوشانده شده است.

اما علاوه بر مستی ابرار از جام شراب الهی که به آن اشاره شد، نشانه دیگری که قرآن برای ابرار بر می‌شمارد آن است که ابرار در سیطره نعمت خداوند قرار گرفته‌اند و از آن برخوردارند.

در سوره انفطار آیه ۱۳: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِی نَعِیم» به راستی ابرار در نعمت‌اند.

سوره مطففین آیه ۲۲: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِی نَعِیم» بی‌تردید ابرار در نعمت‌اند.

نعمتی که خداوند در سوره حمد (ایات ۶ و ۷) این گونه از آن یاد می‌کند و به انسان می‌آموزد که بهترین راه، مسیر کسانی است که خداوند به آنها نعمت عطا کرده است.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

... .رَبِّ الْعَالَمِینَ (۲)
اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِیمَ (۶) صِرَاطَ الَّذِینَ أَنعَمتَ عَلَیهِمْ .... (۷)
ای خدای جهانیان...
ما را به راه راست هدایت فرما، راه کسانی که به آنها نعمت داده‌ای....

از این مطابقت دو آیه قبل با این آیات می‌توان این گونه نتیجه گرفت که راه مستقیم، همان راهیست که ابرار طی می‌کنند و در او قرار دارند و این نعمت نه با طاعات و عبادات بلکه با نظر خاص خداوند همچون شرابی طهور، به آنان که می‌خواهد نوشانده می‌شود.

بنابر این در قرآن ابرار گروهی از اولیا خدا و از خاصان درگاه اویند که کتاب آنها در علیین است و از جام شراب طهور الهی سیراب می‌گردند و در نعمت خداوند قرار دارند.

مقامات عرفانی از نظرگاه شمس

همان طور که گفته شد عرفا شناخت خدا را در گرو شناخت انسان می‌دانند و شمس بیش از هر عارف دیگری بر این امر تاکید داشت و با نپرداختن به جزییات موضوعات دیگری مانند موضوع منازل و مقامات،و تاکید بر موضوع خود، اهمیت شناخت انسان را دو چندان ساخت. او معتقد بود که بحث از راه فایده ندارد بلکه باید راه را رفت (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۲۸).

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 باید شد. به همین دلیل بود که به کتابت شناخت مسیر مشغول نشد و به راه نمایی ره نمایان عالم می‌پرداخت: «این کسانی که رهنمای عالم‌اند، به حقّ انگشت بر رگِ ایشان می نهم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۵) ... یک روز می‌بایست شیخی از سر نهادن و بزرگی، و رفتن، تا بدانستی راه او چیست؟...

اگر چه در زمان شمس تبریزی نوشتن و کتابت مرسوم بوده و علما در هر صنف و گرایشی به مکتوب کردن و ثبت نظریات خود می‌پرداختند اما شمس را نه عادت توشتن بود و نه نظریه‌پردازی.

> من عادت نبشتن نداشته‌ام هرگز. چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دیگر می‌دهد. سخن بهانه است. حق نقاب برانداخته است و جمال نموده (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۸۵).

> از سوی دیگر از نظر شمس هرکه فاضل تر دور تر از مقصود. هر چند فکرش غامض‌تر دوتر است، این کار دل است، کار پیشانی نیست (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۵)

او علم ظاهر را به سخره می‌گیرد: «مرا از این علم های ظاهر و از این تازی‌ها می‌بایست که با اینها بگویم که دریغ است این علم من با ایشان گفتن» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۸۵). شمس علومی را که

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

در مدارس به دست می‌آید را بی‌اعتبار می‌داند و می‌گوید این علوم با مباحثه و تحلیل پربارتر می‌شود و این نشان نقصان این علوم است در حالی که علمی که شهودی کسب شده باشد چنان کامل است که نیازی به تحلیل و توسعه ندارد.

> آری، قاعده این است که هر سخن که در مدرسه، تحصیل کرده باشند، به (بحث)، فایده آن زیادت شود! امّا، آن سخن [شهودی درویش]، از این فایده، و (بحث) دور است! چو درویش لب را بگفتن گشود بر او اعتراضی نشاید نمود (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۸۷).

او معتقد بود که شناخت چنین علومی که انسان را به خود نزدیک‌تر نکند فایده ای برای صاحبش نخواهد داشت و کلام انبیا را که علمی شهودی است که بر قلب آنها نازل شده بر تمامی علوم دیگر ارجح می‌داند.

> سهل‌ترین علوم، علم استنجاست (طهارت به وسیله سنگ یا چوب یا کُهنه)، و توابع فقه!
> از آن مشکل‌تر، اصول فقه! از آن مشکل‌تر، اصول کلام!
> از آن مشکل‌تر، علم فلسفه الهی، که می‌گویند، با انبیاء پنجه می‌زنند!
> که اگر بیم «تیغ» (شمشیر، قتل) نباشد،
> طریقه خود را می‌گویند که ثابت کنیم! و ژاژ (یاوه) می‌گویند!
> و آن چه افلاطون و توابع او، گویند که:
> – اگر همه همچو ما بودندی، انبیاء حاجت نبودی!
> آن هم ژاژ است! (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۴۴)

مدرسه و مکتب او در شناخت **خود** خلاصه می‌شد: «و چون **خود** را به دست آوردی خوش میرو ..» (شمس تبریزی، ۵۸۳۱: ۲۶۵). .... آن قوم نیز در آن مدرسه بدان جهت تحصیل می‌کنند ... تا فلان مدرسه بگیریم ... تا فلان موضع بگیریم زود مشهور شویم، تحصیل علم جهت لقمه دنیا چه می‌کنی؟! در بند آن نی که بدانی من کیم و چه جوهرم و چه آمدم و به کجا می‌روم؟ واصل من از کجاست؟.... آن معانی که در عربیه است و در کسوت عربیت خواهم که دریابم، مقصود از تعلم عربی جز آن ندارد: مقصود من از کعبه و بتخانه تویی.

بنابراین شمس نه تنها به تحلیل و تفسیر و نظریات نمی‌پردازد بلکه هدف از همه آنها را نیز شناخت انسان و به دنبال آن شناخت خدا می‌داند و علمی را که چیزی جز این در او باشد او را فایده‌ای حاصل نکند و آن علوم را بی حاصل می‌داند:

> تو را از قدم عالم چه؟ تو قدم خویش را معلوم کن که تو قدیمی یا حادث؟ این قدر عمر که تو را هست در تفحص حال خود خرج کن. در تفحص قدم عالم چه خرج می‌کنی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۸۵ : ۲۸۳)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

خود او نیز همه تلاش و کوشش در مورد آگاه ساختن به اهمیت و تعلیم به شناخت انسان بود تا جایی که بارها با زبان اشاره بیان می‌کند که هدف از دین شناخت خود است و برای شناخت خود باید به خود بنگری و اهمیت این غور و تفحص در خود، از نظر او بیش از رعایت ظاهری دین است.

در کلام شمس اهمیت مقام انسان و خود به قدری است که او را در درک معانی هم مرتبه با محمد(ص) می‌داند و می‌گوید:

> مرا رساله محمد چه سود؟ مرا رساله خود باید
> می‌گفت محمد پرده دار ماست، گفتم انچه در محمد بینی چرا در خود نمی‌بینی؟ هرکسی پرده دار خود است (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۵۲).

با این وجود بررسی مقالات شمس نشان می‌دهد که او به طورکلی از مقام انبیا و اولیا نام برده است آن هم نه از منظر مقاماتی با تعریف و جایگاه مشخص عرفانی، بلکه بیشتر به جهت نشان دادن بلندی مقام آنها. هنگامی که شمس از کلمه اولیا یا مقامات دیگر استفاده می‌کند منظور او اشاره به مقاماتی که علمای تصوف بدان اشاره و دسته‌بندی کرده‌اند نیست و بیشتر برای فهم مردم عادی و نه فهم دانشمندان این حوزه به تعلیم سخن پرداخته است. او تنها اشارتی کوتاه به چهارصد و چهل ولی نموده است: «... و تقلبک فی الساجدین، این کدام ساجدانند؟ پیغامبران پیشین نیستند، و صحابه و تابعین نیستند، این چهارصد و چهل ولی نیز نیستند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۹۵).

که البته در میان آثار علما چنین رقمی برای اولیا به کار نرفته است (رجوع کنید به بخش...). همچنین شمس به حدیث حَسِناتُ الاَبْرارِ سَیِئاتُ الْمُقَرّبین اشاره می‌کند اما نه به منظور نشان دادن مقام و منازل سالکین. همچنین او در جایی دیگر اشاره‌ای می‌کند به مقام بندگانی که مشخصات آنها با مقام ابرار مشابه است اما نامی از آن مقام برده نشده:

> خدای را بندگانند که کسی طلقت غم ایشان ندارد .... صراحی که ایشان پر کنند و هربار در کشند هرکه بخورد دیگر با خود نیاید. دیگران مست شوند و برون می روند و او بر سر خم نشسته (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۵۵)

مهم‌ترین مقاماتی را که شمس به آن اشاره کرده می‌توان در دوگانه من ـ خدا، خود ـ خدا، اولیا ـ خدا، شاگرد ـ درویش (همان، ۱۷۳) خلاصه کرد. شمس نه به دنبال تعیین نسبت این مقامات با ذات الهی بلکه به دنبال تعیین نسبت خود با خدای خود است.

مقام ابرار در کلام مولانا

هرچند مولانا همانند اسلاف خویش به طور منسج و مشخص درباره طبقات اولیاء سخن نمی‌گوید، اما با درکنار هم قراردادن مجموعه ابیات و سخنان وی، می‌توان طرح کلی از دیدگاه‌های او درباره این مقوله به دست آورد. در این طرح هم الگوی حکیم ترمذی و هم الگوی هجویری مشاهده می‌شود (کاظمی و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

دیگران، ۱۴۰۰). او ابرار را نه بر وجه کلمه بّر بلکه به عنوان مقامی از مقامات اولیا می‌داند و در تعریف مقام آنها، مقام ابرار در قرآن را سرلوحه خود قرار می‌دهد و با جایگاهی که روزبهان بقلی برای آنان توصیف کرده است هم رای است. همان طور که در تعریف جایگاه ابرار در قرآن کریم اشاره شد ابرار در لذت شرب مدام از دست پروردگارشان هستند (ال عمران/ ۱۹۳) مولانا نیز ابرار را جمله مستانی معرفی می‌کند که از مست از باده‌ای هستند که پروردگارشان در جام آنها ریخته است:

از سقاهم ربهم بین جمله ابرار مست　　وز جمال لایزالی هفت و پنج و چار مست

سقاهم می‌دهد ساغر پیاپی　　به تو ای ساقی ابرار از این سو

اما چه چیزی در جام آنها ریخته شده است که در آیه ۱۹۸ آل عمران هم بدان اشاره شده و ما عند الله خیر لابرار؟ در مصرع دوم مولانا به صراحت می‌گوید این شراب سکرآور شیرین که هفت و پنج و چهار (اشاره به عدد اولیا، رجوع شود به حدیث نبوی و نسفی) را مست کرده جمال روی محبوب ازلی است.

به تعبیری ابرار بر خوان نعمت الهی نشسته و پروردگارشان خود در پیاله برایشان سقاگری می‌کند و عکس رخ خویش در جام انداخته و جلوه جمال خود را به آنها می‌نوشاند. و چنان مستی فزاینده است این **می** که: خم کوزه و حوض کوثر از می جبار مست. بدین تعبیر می‌توان گفت از منظر مولانا ابرار مقامیست که در آن صوفی در جام قلب خویش عکس رخ یار را دیده و صورت ایمان بر او جلوه‌گر شده است:

چون فزون گردد تجلی از جمال حق ببین　　ذره ذره هر دو عالم گشته موسی وار مست

از سوی دیگر به نظر می‌رسد مولانا به موضوع مهم دیگری اشاره می‌کند که نظریه متابعت از حضرت محمد را که شمس بر او تاکید بسیار دارد را یاداور می‌شود:

از تقاضاهای مستان وز جواب لن تران　　در شفاعت مو به موی احمد مختار مست
او سراست و ما چو دستار اندر او پیچیده‌ایم　　از شراب آن سری گردد سر و دستار مست

اگرچه از نظر مولانا ساقی ابرار خود خداست و اوست که بدون واسطه بندگان خاص خود را با جام شرابی مست می‌کند اما او اشاره ظریفی می‌کند به اینکه سینه محمد(ص) جامیست که این شراب طهور در او ریخته شده و به خاصان درگاه الهی نوشانده می‌شود.

صحابیان که برهنه به پیش تیغ شدند　　خراب و مست بدند از محمد مختار
غلط محمد ساقی نبود جامی بود　　پر از شراب و خدا بود ساقی ابرار

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

بنـابراین خداوندگار عکس رخ خود را در پیاله وجود محمد(ص) هم نشانده و به کام ابرار افشانده است. پس ابرار هم می‌توانند مستقیما از دست خداوندگارشان مستی بنوشند و هم می‌توانند همچو دستاری بر دور جام محمدی از آن شراب مست گردند. شرابی که تنها در مطبخ خداوند یافت می‌شود:

در مطبخ خدا اگرت قوت روح نیست　　آن گاه سر در آخر این گوسفند کن

مولانا را دریغ می آید که انسان آن شراب شیرین را رها کرده و سر در آخور دنیا به خود مشغول باشد و تلاش می‌کند تا به انسان بگوید چگونه می‌تواند مفتخر به این مقام گردد. او در مثنوی بخش چهارم و در مناجات به حق از فتنه اختیار، ترک اختیار را شرط ورود به مقام ابرار می‌داند:

اشـتری‌ام لاغـری و پشـت ریـش　　ز اختیـار هم‌چـو پالان‌شـکل خویش
ایـن کـژاوه گـه شـود این سـو گران　　آن کـژاوه گـه شـود آن سـو کشـان
بفکـن از مـن حمـل ناهمـوار را　　تـا ببینـم روضـه ابـرار را

...

هیـچ کـس را تـا نگـردد او فنـا　　نیسـت ره در بـارگاه کبریـا

او توصیه می‌کند که برای رسیدن به این منزل باید خویش را از گرفتاری‌های دنیا خلاص کرد و به جای نیست شدن در مستی‌های دنیایی، لجام بر آنها زده و خویش را باز اختیار رهانیده و به دست نیستی بسپارد تا از جام الهی مستش کنند و پس از آن که اعتراف به بی‌خودی می‌کند این گونه این مستی را از خداوندگار طلب می‌کند:

جانـا بیـار بـاده و بختـم بلنـد کـن　　زان حلقه‌هـای زلـف دلـم را کمنـد کـن
مجلس خوش است و ما و حریفان همه خوشیم　　آتـش بیـار و چـاره مشـتی سـپند کـن
زان جـام بی‌دریـغ در اندیشـه‌ها بریـز　　در بیخـودی سـزای دل خودپسـند کـن

....

ای جـان مسـت مجلـس ابـرار یشـربون　　بـر گربـه اسـیر هـوا ریـش خنـد کـن

همچنین مولانا رسیدن به مقام ابرار را برای رسیدن به مقصود که همانا آمرزش الهی باشد یکی از مقامات لازم می‌داند: *مجالس سبعه* المجلس الثالث، مناجات

آن جایکـه احـرار نشـینند، نشسـتیم　　وان کار کـه **ابـرار** گزیدنـد، گزیدیم

و ترک اختیار و هستی کرده و می‌گوید:

دیدیـم کـه در عهده صدگونـه وبالیم　　خود را به یکی جان ز همه باز خریدیم

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

و در نهایت خود را در مقام آمرزیدگان می‌بیند:

مـارا همه مقصود بـه آمرزش حق بود المنـهٔ للهکـه بـه مقصـود رسـیدیم

اگرچه مولانا مقام ابرار را بسیار عظیم و عزیز می‌داند اما ما را به جایگاهی رهنمون می‌شودکه خود در آنجا مقام ابرار رابه پشت سر می‌افکند و می‌گوید که او را اشتهای جنت و ابرار نیست و آن مقام معشوقی آن قصاب عاشقان است:

در ره معشوق ما ترسندگان را کار نیست جمله شاهانند آن جا بندگان را بار نیست

...

در تک دوزخ نشستم ترک کردم بخت را زانک ما را اشتهای جنت و ابرار نیست.

مولانا چشم بر تمامی امکانات و مقامات و منازل می‌پوشاند و آنها را ارزانی دیگران می‌کند و خود به ریسمان عشق می‌آویزد زیرا می‌داند این مقام مقامی است که به انسان قدرت ترک اختیار و تحمل سختی‌های مسیر را می‌دهد و او را از خویش تهی و از شراب طهور معشوق پر می‌کند:

شراب عشق بنوشیم و بار عشق کشیم چنانک اشتر سرمست در میان قطار
نه مستیی که تو را آرزوی عقل آید ز مستی که کند روح و عقل را بیدار

آفتاب عشق که می‌تابد، صحبت ابرار و اشرار به کناری گذاشته می‌شود و باقی حریم سایه امن و آرامش حضور معشوق است که عاشق را در برمی‌گیرد.

جسـم و جان با خود نخواهـم خانه خمار کو لایـق ایـن کفـر نـادر در جهـان زنـار کـو

....

چون مشـامت برگشـاید آیدت از غار عشـق طرفه بویی پس دوی هر سو که آخر غار کو

....

صحبت ابرار و هم اشرار کان جا زحمت است در حریـم سـایه آن مهتـر اخیـار کـو

آنچه از کلام مولانا و آموزه‌های او بر می آید این است که این عاشقانند که به مقام ابرار می‌رسند. آنهایند که با نوشیدن شراب عشق پشت پای به هستی خویشتن زده و بی‌خود و بی‌خویش اختیار خود را به دست خواست معشوق می‌سپارند. در این جایگاه است او هستی خویش را فناکرده تا به بارگاه کبریا راه یابد و مورد عنایت خاص معشوق گیرد تا از سقاهم ربهم مست و واله و حیران گردد.

دلست خنب شراب خدا سرش بگشا

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

دل جامی است که خداوند شراب طهور جمال خود را در آن ریخته و ابرار را از آن جلوه گری مست و کامیاب می‌کند.

نتیجه‌گیری

عارفان اسلامی در پی شناخت انسان و راه‌های نجات او به پیرو حدیث نبوی به طبقه‌بندی مقامات اولیا پرداختند اگرچه مقام ولی و جایگاه او در سیر الی الله همواره از مهم‌ترین موضوعات بین عرفای ما بوده اما همواره تفاوت‌هایی در نوع طبقات، نام آنها و تعداد اولیا در هر طبقه به چشم می‌خورد. در این پژوهش به منظور شناخت بیشتر از مقام ابرار که یکی از مقامات اولیا الهی می‌باشد به بررسی و تحلیل محتوای قرآن کریم و سپس اقوال شمس تبریزی و مولانا پرداختیم.

آنچه از این مطالعه تحلیلی ـ تطبیقی حاصل شد نشان میدهد ابرار نه به معنای گروهی که اهل بر و نیکی هستند به طور عام، بلکه گروهی از اولیا هستند که دارای مقامی بلند مرتبه بوده و مورد عنایت مستقیم پروردگار قرار می‌گیرند بطوری که در قرآن تنها به جایگاه آنها اشاره شده و به روشنی بیان نمی‌شود این نعمت و جام‌های شراب معطر با مشک و کافور به پاداش کدام عمل به آنها عطا می‌شود. گرچه شمس تبریزی در زمینه طبقات اولیا قول واضحی ندارد و ما را به گام برداشتن در مسیر و شناخت خود تشویق می‌کند اما آنچه از کلام مولانا بر می‌آید این پاداش‌ها نتیجه عنایت خاص پروردگار به آنان است به طوری که خداوند خود به آنها شراب وصل می‌نوشاند و جام‌هایشان را با تجلی خود معطر می‌کند. مولانا ترک اختیار و بیرون شدن از خویش را لازمه ورود به این مقام می‌داند و عشق را کیمیایی میداند که ما را بدان مقام رهنمون می‌سازد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

منابع

ـ قرآن مجید.
ـ مقالات شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد تبریزی، (۱۳۸۵)،تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ سوم، خوارزمی: تهران.
ـ مثنوی معنوی، جلال‌الدین محمد بلخی رومی، (۱۳۶۳)،تصحیح رینولد، ا، نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، امیرکبیر: تهران.
ـ کلیات شمس تبریزی، جلال‌الدین محمد بلخی رومی، (۱۳۹۶)، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر،مرکز نشر دانشگاهی:تهران.
ـ آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم محی‌الدین عربی،چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
ـ ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م)، عیون اخبار الرضا، به کوشش محمدمهدی خرسان، نجف، ـ ابن مبارک بخاری، صلاح‌الدین، (۱۳۷۱)، انیس الطالبین و عدّه السالکین، تصحیح و مقدمه خلیل ـ ابراهیم صاری‌اوغلی، به کوشش توفیق هاشم سبحانی، تهران: کیهان.
ـ ابن‌عربی، محی‌الدین، (۱۳۸۳)، فتوجات مکیه، چاپ دوم، ترچمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
ـ ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۴ ق)،روح الجنان، قم.
ـ ابونُعیم الاصفهانی، للحافظ احمد بن عبدالله، (۱۴۰۵)، حلیهٔ الاولیاء و طبقات الاصفیاء، چاپ چهارم، بیروت: الکتاب العربی،
ـ انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۶۲)، طبقات الصوفیه، تصحیح مولائی، تهران: توس،
ـ انصاری، خواجه عبداللـه، صد میدان، به کوشش قاسم انصاری، تهران، ۱۳۵۸ ش،
ـ انصاری، خواجه عبداللـه، طبقات الصوفیهٔ، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ش،
ـ باخرزی، یحیی بن احمد، اوراد الاحباب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ ش،
ـ بَقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۶۰)، شرح شطحیات، به تصحیح و مقدمه هنری کربن، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران.
ـ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفهٔ.
ـ روزبهان بقلی، (۱۳۰۱ ق)، عرائس البیان فی حقائق القرآن، نولکشور.
ـ روزبهان ثانی، شریفالدین ابراهیم بن صدرالدین، (۱۳۸۲)، تحفه اهل العرفان فی ذکر سید اقطاب روزبهان، چاپ دوم، به سعی جواد نوربخش، تهران: یلدا قلم.
ـ زمخشری، محمودبن عمر، (۱۹۱۴ م)، الکشاف، بیروت، دارالمعرفهٔ، سرّاج طوسی، ابونصر، اللمع، به کوشش رینولد نیکلسون، لیدن.
ـ سیوطی، عبدالرحمن، (۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م)، الدر المنثور، بیروت.
ـ طبری، (۱۳۲۵ ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، قاهره.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

ـ طوسی، محمدبن حسن، (۱۹۰۵ م)، التبیان فی تفسیر القرآن، به کوشش احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، عطار، محمدبن ابراهیم، تذکرة الاولیاء، به کوشش رینولد نیکلسون، لیدن.
ـ علاءالدوله سمنانی، احمدبن محمد بن احمد بیابانکی، (۱۳۶۲)، العروه الاهل الخلوه و الجلوه، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
ـ فخررازی، محمدبن عمر، (۱۳۶۱)، التفسیر الکبیر، فروزانفر، بدیع‌الزمان، احادیث مثنوی، تهران.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۴۷)، منفاقب اوحدالدین حامد بن ابی فخر کرمانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
ـ فناری، حمزه، (۱۳۸۴)، مصباحالانس، چاپ دوم، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
ـ فناری، شمس‌الدین محمد حمزه، (۲۰۱۰)، مصباح االنس بین المعقول و المشهود، محقق و مصحح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
ـ قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۷ م.
ـ کاظمی، مرضیه، میرباقری‌فرد، سیدعلی‌اصغر، خوشحال دستجردی، طاهره، (۱۴۰۰) بررسی و تحلیل سیر مراتب انسان‌های کمال یافته در آثار مولانا، متن‌پژوهی ادبی، دوره، ۵۲ شماره، ۰۹زمستان ۰۹–۸.
ـ مُستملی بخاری، ابوابراهیم، (۱۳۶۳)، شرح التعرّف لمذهب التصوّف، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران: اساطیر.
ـ مکارم شیرازی،ناصر، (۱۳۸۱)،آیات ولایت در قرآن،تهیه و تنظیم ابولقاسم علیان نژادی، انتشارات نسل جوان.
ـ مهدی پور،محمد،(۱۳۸۶)، زبان و ادب فارسی،شماره ۲۰۱، سال ۵۰، بهار و تابستان ۱۳۸۶.
ـ میبدی، ابوالفضل، (۱۳۷۱)، کشفالاسرار و عدّه الابرار، چاپ پنجم، به اهتمام علیاصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
ـ میبدی، احمدبن محمد، (۱۳۶۱)، کشف الاسرار وعدة الابرار، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران.
ـ میرباقری‌فرد، سیدعلی اصغر، (۱۳۹۱)، عرفان عملی و نظری یا سنّت اوّل و دوم عرفانی،پژوهش‌های ادب عرفانی، ۶،۶۵–۸۸.
ـ نسفی، عزیز بن محمّد،، ۱۳۹۱کشف الحقایق، تصحیح سید علیاصغر میرباقری فرد، تهران: سخن.
ـ نسفی، عزیز بن محمّد،(۱۳۸۶)انسان کامل، تصحیح ماژیران موله، تهران: انتشارات طهوری،
ـ نسفی، عزیز بن محمّد،، (۱۳۷۹)بیان التنزیل، تصحیح سیدعلی اصغر میرباقری فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
ـ نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، (۱۳۶۰)، اخلاق ناصری، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران.
ـ هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۸۶)، کشف المحجوب، چاپ سوم، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۲۶۸ - ۱۳۲۰

ـ هجویری، علی بن عثمان، (۱۹۳۶ م)، کشف المحجوب، به کوشش د، ژوکوفسکی، لنینگراد.
ـ هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۷۱)، کشف المحجوب، چ ،۲تصحیح وژوکوفسکی، تهران:کتابخانه طهوری.
ـ همتی امیر حسین، بررسی طبقات اولیا در عرفان و تصوف اسلامی، پژوهشنامه عرفان، ۱۳۹۲; ۴ (۸) :۱۰۳-۷۴

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

چرایی و چگونگی تأثیرپذیری مولوی از شمس تبریزی

طیبه پرتوی‌راد[1]

چکیده

دربارهی نخستین دیدار مولانا و شمس روایت‌های مختلف و متفاوتی بیان شده است که راه را بر فهم دقیق چگونگی شکل‌گیری این آشنایی می‌بندد. آنچه در این مقاله به روش توصیفی ـ تحلیلی بررسی می‌شود چرایی و چگونگی تأثیرپذیری مولوی از شمس تبریزی در طی دیدارهای مختلف است. دیدارهایی که در فرایند آن مولوی از عالم و فقیهی صاحب‌نام به عارفی شوریده و شیدا مبدل می‌شود و به شعر و سماع می‌گراید و حتی مورد طعن و طرد اطرافیان قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: مولوی، شمس، جهان‌بینی عرفانی، شریعت

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰ - ۶۱۶۲۸

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حضرت معصومه (س) قم

مقدمه

برای مردم قونیه مخصوصاً پیروان مولانا دلیل آشنایی مولوی با شمس، تغییر احوال او و رابطهی میان او و شمس تبریزی مبهم و مرموز و در عین حال بنا بر اقتضای فرهنگ جامعه تحمل‌ناکردنی بود. یکی از دلایل پوشیدگی این راز خود مولاناست.

> از آن رو که دراینباره چیزی نگفته مگر به رمز و استعاره. چنانکه وقتی حسام‌الدین به اصرار از او درخواست می‌کند که شمّه‌ای از شمیم آن احوال روحانی بازگوید، مولانا هم می‌گوید و هم نمی‌گوید. چون در پاسخ اظهار می‌دارد که سخن اهل محو را اهل صحو نتوانند شنود و این نحوه از بیان به مخاطب القا می‌کند که راز این دیدار ورای عقول عادی بشری است (مولوی، ۱۳۸۴: ۹-۱۰).

سؤال حسام‌الدین از مولانا نشان می‌دهد که حتی یاران خاص و اصحاب گُزین او نیز از حقیقت این دیدار، بیدار و آگاه نبوده‌اند تا چه رسد به دیگران. حتی بهاءالدین ولد نیز در مثنوی ولدی هیچ اشارتی به چیستی این دیدار نکرده الا آنکه گفته است که مولانا با دیدن شمس بی‌هیچ ملاحظه‌ای دل بدو باخت (سلطان‌ولد، ۱۳۹۰: ۴۲). افسانه‌هایی که پیرامون دیدار شمس و مولانا ساخته‌اند نشانگر این حقیقت است که رابطه آن دو با معیارهای عادی و شناخته شدهی بشری قابل تفسیر نبوده و نیست هرچند متن این دیدار، پوشیده و مرموز است ولی مقدمهی این دیدار تا حدودی روشن است و آن این که هر دو می‌خواستند با فردی کامل‌تر از خود آشنا شوند. بهاءالدین ولد در مثنوی ولدی داستان موسی و خضر را به عنوان براعت استهلال می‌آورد و از این به حکایت مولانا و شمس منتقل می‌شود و می‌گوید:

> مولانا همچون موسی بود که با وجود کمال بی‌نظیرش که اگر جنید بغدادی در آن دوره وجود می‌داشت صید نکته‌های نغز او می‌شد، و اگر ابوسعید می‌بود حلقه ارادت او را به گوش می‌افکند، با این حال طالب اولیاء ابدال بود و شمس را به منزلهی خضر مولانا به شمار می‌آورد (همان، ۴۳-۴۲).

حکایت رمزی دقوقی (مولوی، ۱۳۸۴: ۳۶۰) نیز بی‌گمان نقد حال خود مولانا و بیانی است از طلب آتشین او برای یافتن فرد اکمل. دلیل تأثیرپذیری مولانا از شمس و چرایی آن موضوعی است که به روش توصیفی ـ تحلیلی در این مقاله بررسی می‌شود. دیدارهایی که در فرایند آن مولوی از عالم و فقیهی صاحب‌نام به عارفی شوریده و شیدا مبدل می‌شود و به شعر و سماع می‌گراید و حتی مورد طعن و طرد اطرافیان قرار می‌گیرد.

شمس آفتاب مولانا

برخلاف باور برخی که شمس را شخصیتی بی‌سواد و عامی می‌پندارند. دوره‌ی تعلم، ریاضت، مجاهدت، سیر و سلوک شمس‌الدین محمد در تبریز سپری شد؛ او سپس به سیر و سلوک پرداخت و در نزد پیران

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

طریقت، بزرگانی چون ابوبکر سله‌باف، شیخ رکن‌الدین سجاسی و باباکمال جندی، شمس‌الدین خویی و ... به کسب معرفت پرداخت. شمس تبریزی چنان‌که از مقالات او برمی‌آید از برخی از بزرگان زمان خود نیز تأثیر پذیرفته بود که از آن میان نام‌های شهاب هریوه (اندیشمند خردگرا)، فخر رازی، اوحدالدین کرمانی و محی‌الدین بن‌عربی در مقالات شمس آمده است (موحد، ۱۳۹۰: ۸۳– ۱۰۵).

بخرام شمس تبریز که تو کیمیای حقّی　　همه مس ما شود زر، چو بکان ما درآیی
(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۸۳۲)

مولانا در دیوان کبیر به طور متعدد «شمس» را کیمیایی می‌داند که قلب ماهیت می‌کند و وجود ناقص را به کمال می‌رساند.

شمس تبریزی که نور مطلق است　　آفتاب است و ز انوار حق است
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۴۰۷)

شمس در اشعار مولانا نمونه‌ای بارز از «انسان کامل» و مظهری از نور مطلق است:

از ورای هر دو عالم بانگ آید روح را　　پس ترا با شمس دین باقی اعلی چه کار؟
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۰۷۵)

ای صورت روحانی وی رحمت ربانی　　بر مؤمن و بر کافر از ماست سلام الله
(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۳۱۰)

گاه صفاتی که مولوی برای او به کار می‌بندد، صفات الهی است و این بیانگر مقام عرفانی شمس است که در طریق عشق به الله به مرحله‌ی فنای صفات رسیده است:

حدیث مفخر تبریز شمس دین کم گو　　که نیست درخور آن گفت عقل گویایی
(مولوی، ۱۳۸۲: ۳۰۷۹)

سبب هجرت شمس به سوی محروسه قونیه این بود که در مناجات از خدا خواسته بود که یکی از بندگان خاص خود را بدو نشان دهد و از عالم بالا بدو اشارت شده بود که به سوی دیار روم برود (سپهسالار، ۱۳۸۸: ۱۲۶– ۱۲۵). افلاکی نیز همین معنا را با عباراتی متفاوت آورده است (مناقب‌العارفین، ۱۳۸۵: ۶۸۳) و شمس خود را به موسی تشبیه می‌کند که در جستجوی اعلم و اکمل بود. همو باز تضرع‌کنان از خدا خواسته بود که با یکی از اولیاء الله حشر و نشر کند و در خواب بدو اشارت شد که به سوی روم برود (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۶۰–۱۶۲). شمس همچون قدمای صوفیه، تربیت سالکان مستعد را وسیله‌ای برای تزکیه و تکمیل خود می‌دانست (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۱۰۳). لذا او خود را در این

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

جهان از آن عوام‌الناس نمی‌دانست بلکه آمده بود که انگشت بر رگ بندگان خاص خدا بگذارد و آن را بیدار و فعال کند (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۸۲). شمس روح بی‌قراری بود که در پی یافتن کسی از جنس خویش ترک خانه و کاشانه کرده بود و دائما در سفر بود تا جایی که به او لقب شمس پرنده داده بودند. خود او می‌گوید: «کسی می‌خواستم از جنس خود، که او را قبله سازم و روی بدو آورم، که از خود ملول شده بودم» (همان، ۱۱۱). شمس در زمان ملاقات با مولانا سفرهای بسیار کرده بود و بیش از شصت سال عمر داشت. چنان که در مقالات می‌گوید: «آبی بودم بر خود می‌جوشیدم و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم، تا وجود مولانا بر من زد» (همان، ۱۱۳).

شمس با دیدن مولانا آن کسی را که می‌خواست یافت و حالا می‌توانست هر آنچه در دل داشت و دیگران از فهمش عاجز بودند با او در میان بگذارد. او که ظاهراً مردی درشت‌خو، دیرجوش و کم‌حوصله بود، حرف‌های زیادی برای گفتن داشت اما گوش و دل‌های زیادی برای شنیدن و پذیرفتن آنها نمییافت. به قول خودش: «من گنگ خواب‌دیده و خلقی تمام کر، من عاجز از گفتن و خلق از شنیدنش» (همان، ۱۱۱). آنچه شمس به مولانا در این دیدارها بخشید نوعی نگاه جدید و جهان‌بینی‌ای نو بود. جهان‌بینی‌ای که از عشق نشأت می‌یافت و به عشق رهنمون بود. همان چیزی که تنها معیار شمس برای ارزیابی مردمان بود. علم و زهد و فضل و عبادت هرگز در مقابل عشق برای او رنگ و بویی نداشت، تا جایی که حتی پدرش را مورد انتقاد قرار می‌داد که از «عشق» بیخبر است.

البته شمس این متاع را به دیگران و حتی بزرگانی از عالم عرفان عرضه کرده بود ولی به چشم هیچ یک آن گونه که به چشم مولانا آمد، جلوه نکرد. این توان و قوه در مولانا بود که دست به قماری بزند که هیچ تضمینی برای بردن نداشت، بلکه ممکن بود دنیا و آخرتش را بر سر آن بگذارد.

مشهورترین روایت برخورد شمس و مولانا را افلاکی در اثر خود آورده است که مضمون آن بدین قرار است: شمس از مولانا می‌پرسد: آیا حضرت محمّد(ص) بزرگتر بود یا بایزید؟ مولانا می‌گوید: محمّد(ص). شمس دگربار می‌گوید: پس چرا محمد(ص) گفت: «ما عَرَفْناکَ حَقَّ مَعْرِفَتِک» و بایزید گفت: «سُبحانی ما اَعْظَمَ شَأنی! »؟ مولانا از هیبت این سؤال نعره‌کنان از اَستر فرو افتاد (افلاکی، ۱۳۸۵: ۸۷ ـ ۸۶). سپهسالار نیز همین روایت را با تفاوت‌هایی آورده و در ذیل آن پاسخی را که خود ساخته، از زبان مولانا بیان کرده است (سپهسالار، ۱۳۸۸: ۱۲۷). روایت عبدالرحمن جامی نیز با اندکی تفاوت از این حکایت نشان دارد (جامی، ۱۳۵۲: ۴۶۷).

اکثر محققان تبادل این سؤال و جواب را رخدادی واقعی و تاریخی دانسته‌اند نه اسطوره‌ای و نمادی و برای اثبات نظر خود به مقالات شمس استناد جسته‌اند که در گفتاری فشرده و سربسته و احتمالاً گسسته و شکسته درباره‌ی نخستین دیدارش با مولانا می‌گوید: «وَ اَوّلُ کَلامٍ تَکَلَّمْتُ مَعَهُ» (از نظر نحوی در اینجا «ابویزید» باید بگوید نه «اَبایزید» چون جمله، ابتدائیه و مستأنفه است و عاملی برای منصوب خواندنش وجود ندارد و به احتمال قوی سهوی است که از جانب نسّاخ رفته است.) کانَ هذا: اَمّا اَبایَزیدٍ (در اینجا با آنکه مرجع ضمیر «معه» ذکر نشده (به دلیل وضوح مرجع و یا افتادگی از متن) ولی با قرائنی می‌توان مطمئن شد که به مولانا بازمی‌گردد (کَیْفَ). «اَمّا» حرف تفصیل اســت که غالباً یک اجمالی قبلاً می‌آید و «أمّا» آن را تفصیل می‌دهد و لذا بر سر «کَیْفَ لزم»ً باید «ف» در بیاید، که آن را فای جزائیه گویند.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

احتمالاً از تساهل نسّاخ است. «ما لِزَم الْمُتابَعَه وَ ما قالَ سُبحانَکَ ما عَبَدْناکَ...»: نخستین سخنی که با او (مولانا) داشتم این بود که: چه سان بایزید پیروی پیامبر (ص) را لازم ندید [و همچون او] نگفت: پاک و منزّه‌ی تو و تو را آن سان که می‌سزد پرستش نکرده‌ام. مولانا منظور از این سخن را به تمام و کمال دریافت و دانست که این سخن ره به کجا می‌برد.

> پس به سبب پاکی درونش از آن سخن مست شد، زیرا درون او پاک و پاکیزه بود. پس به همین جهت (معنی و مراد این سخن) بر او آشکار آمد و من لذت این سخن را از طریق مستی او دریافتم درحالی که زان پیش از لذت آن به غفلت اندر بودم (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۸۷).

همان طور که ملاحظه می‌شود تأثیر متقابل و نه یک‌جانبه شمس و مولانا بر یکدیگر در این فقره از گفتار شمس به‌خوبی آشکار است و دیگر آنکه هیچ یک از قسمت‌های آن به‌جز سؤال مطروحه هیچ شباهتی به روایت مناقب‌نویسان ندارد و به احتمال قوی آن افسانه پُرشاخ و برگ را از همین قسمت گفتار شمس برساخته‌اند. آیا سؤالی بدین پایه از سادگی و بساطتِ معنا می‌تواند منشأ انقلاب روحی و دگردیسی روانی مولانا شود و مبدأ آن همه آثار شگرف؟

جذبات معنوی شمس

در کوی خرابات مرا عشق کشان کرد — آن دلبر عیّار مرا دید و نشان کرد
من در پی آن دلبر عیار برفتم — او روی خود آن لحظه ز من باز نهان کرد
من در عجب افتادم از آن قطب یگانه — کز یک‌نظرش جمله‌وجودم‌همه‌جان‌کرد

(مولوی، ۱۳۸۲: ۶۴۳)

مولوی مبدأ تغییر احوال خود را از جذبه معنوی شمس می‌داند.

من در عجب افتادم از آن قطب یگانه — دل و دیده بدو دادم شدم مست و سبکبارش
بگفت ابروش تکبیری بزد چشمش یکی تیری — دلم از تیر تقدیری شد آن لحظه گرفتارش

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۲۲۲)

قابلیت‌های وجودی مولانا

آنچه مولانای فقیه صاحب شأن را به مولانای عاشقِ شوریده علاوه بر تأثیر شمس، قابلیت درونی خود مولانا بود.

شمس تبریز خود بهانه است — ماییم به حُسن لطف ماییم

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۵۷۶)

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰۶۶۲۸

مولانا از کودکی به واسطه‌ی مراودات پدر با عرفا و صوفیان با این فرقه تاحدودی آشنا بود. پیش از دیدار با شمس هم محقق ترمذی، پنجره‌ای به جهان عرفان پیش روی مولوی گشود و مولوی را برای رخداد و دگرگونیای بنیادی آماده کرد. در حقیقت، محقق‌ترمذی رابطی بود تا اندیشه‌های بهاءولد، پدر جلال‌الدین، را به او منتقل کند.

... در قیام نماز روزی تمام می‌ماند و در رکوع و سجود همچنان می‌کرد. بعضی جماعت از آن حال عاجز می‌شدند. روزی از جماعت عذر خواست که مرا عذری است و جنونی دم‌به‌دم غلبه می‌کند بر من، و من امامی را نشایم، مرا معذور دارید و امامی عاقل طلب کنید. جماعت فریاد کردند که در پی تو یک رکعت نماز به جای هزار رکعت نماز است و ما بدان جنون راضی هستیم (افلاکی، ۱۳۸۵: ۸۷).

تـا 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 مدرسهی معتبر تدریس می‌کرد و اکابر علما در رکابش پیاده می‌رفتند» (همان، ۶۱۵). با دیدار شمس تبریزی، مولوی درس و وعظ را یکسو نهاد و اهل وجد و سماع و شاعری شد. احتمالاً مولانا پیش از دیدار شمس جانش از مناسبات و روزمرگیهای زندگی ملول گشته است و رسیدن به مقامهای بالای دنیوی، اگرچه دینی، خاطر تشنه او را که به دنبال امری فراتر از مرزهای مادی موجود بوده است را خرسند نساخته است.

بعد از این دیدار، مولانا از هرکس و هرچیزی دست شست و چون شوریدهای صحبت معشوق را برگزید. «سه ماه تمام [شمس و مولوی] در حجرهی خلوت ... نشستند که اصلاً بیرون نیامدند» (افلاکی، ۱۳۸۵: ۳۱۸)

این خلوت، که سرآغاز خلوتهای دیگر شد، یکی از عجایب و اسرار ادبیات عرفانی ایرانی است، همه چیز از این خلوت آغاز می‌شود، در همین خلوت است که عرف و عادات دیرین متزلزل می‌شود، الگوهای فکری می‌شکفد و علم حال جایگزین علم قال می‌شود. شمس شهرت و غرور زاهدانه و عالمانه‌ای، که مولانا در میان مردم داشت را از او بازگرفت و شخصیت طبیعی او را مبدل به شخصیت حقیقی ساخت. داستان تقابل قیل و قال مولانا و ناتوانی قدرت علوم مدرسه‌ای و تمام توشه‌ی علمی که تا آن زمان اندوخته بود در حکایت کتاب‌های او که شمس به آب حوض سپرده در برابر غلبه و تسلط ذوق و حال شمس، مولانا را بر آن داشت تا برای گام برداشتن در آن عوالم تهییج شود و برای رسیدن به آن از همه چیز خود بگذرد.

گفت که دیوانه نهای، لایق این خانه نهای — رفتـم و دیوانـه شـدم سلسـله بندنـده شـدم
گفت که سرمست نه‌ای، رو که از این دست نه‌ای — رفتم و سرمسـت شـدم وز طرب آکنده شدم
گفت که تو کشته نه ای، در طرب آغشته نه ای — پیـش رخ زنده کنش کشـته و افکنده شـدم
گفت که تو زیرککی، مسـت خیالی و شـکی — گول شـدم هول شـدم وز همه برکنده شـدم
گفت که تو شمع شدی، قبله‌ی این جمع شدی — جمـع نیـم، شـمع نیـم، دود پراکنـده شـدم

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

گفت که شـیخی و سری، پیشـرو و راهبری　　شـیخ نیـم، پیش نیـم، امر تـو را بنده شـدم
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۳۹۳)

علیرغم آشنایی مولوی با عرفان و عارفان پیش از شمس، به نظر می‌رسد ورود به دنیای شمس که جغرافیای آن را تا حدی بایزید بسطامی در معراج‌نامه‌اش به تصویر کشیده است، برای مولوی آن‌قدر جذاب بوده که یکباره او را شیفته خود کرده است.

آنچه بر کسی پوشیده نیست این است که شمس، این «پیر مرموز» پیش از دیدار با مولوی عارفان و زاهدان و صوفیان بسیاری را دیده است، اما نباید فراموش کرد که این عارفان همگی مسلمان‌اند و سرچشمه‌ی الهام آنان قرآن و احادیث است. تفاوت عارفان با زاهدان در این است که عارفان در پی «حقیقت» و زاهدان در پی جاری کردن «شریعت»اند. اهل شریعت شک نداشته و ـ هنوز هم ندارند ـ که رسیدن به حقیقت، تنها از طریق راه‌سپردن در شاهراه شریعت امکان‌پذیر است.

زاهدان اجرای حکم‌های شریعت را برای رسیدن به حقیقت کافی می‌دانند حال آن که صوفیان و عارفان حقیقت را امری الهی می‌دانند که برای رسیدن به آن نه علم زمینی، که علم یقینی لازم است و چنین دانشِ اعتقادی که حدود آن از توان درکِ بشر درمی‌گذرد، تنها از جانب خدا می‌تواند به انسان منتقل شود. از سوی دیگر کار زاهدان و شریعت، هرچند برای رسیدن به بهشت در آن دنیاست، ولی همه‌اش مربوط به این دنیاست. اما عارفانِ پشمینه‌پوش را با این دنیا کاری نیست. آنان از این دنیا و هرچه در آن است بیزار و گریزاناند.

به نظر می‌رسد که مهم‌ترین دلیل عشق مولوی به شمس نمایاندن جنبه‌هایی از اسلام از جانب شمس به اوست که تا پیش از آن بر او پوشیده مانده بود و مولانا بر آنها وقوف نداشت.

شـمس تبریـز تویـی واقـف اسـرار رسـول　　گویایی نام شیرین تو هر گمشده را درمان باد
(مولوی، ۱۳۸۲: ۷۹۲)

و

دلِ ایمان ز تو شـادان، زهی اسـتاد اسـتادان　　باد تو خود اسلامِ اسلامی، تو خود ایمانِ ایمانی
(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۵۴۹)

اگر چه هنگام دیدار، مولانا و شمس هر دو مسلمان بودند ولی تفاوت جهان‌بینی، زمینهی دیدار آنها را با دیدارهای دیگر متفاوت ساخت. مولوی بینشی شریعت‌مَدارانه و شمس بینشی عارفانه و عشق‌مَدارانه به خدا داشت و در نتیجه‌یِ تفاوت این دو جهان‌بینی، مولوی که سال‌ها با جهان‌بینی شریعت می‌زیست و در آن به مقام و منزلت دست یافته بود، مشتاق تجربه‌ی جهان‌بینی دیگری می‌شود که شمس نماینده‌ی آن است. جهان‌بینی‌ای که در آن عشق حرف اول و آخر را می‌زند و انسان‌های معمولی هم می‌توانند به شرف انسان کامل شدن نائل شوند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲

با دیدن شمس تصویر معشوق الهی که مولانا سالیان سال در پی او بود و آن را در خاطر داشت تکمیل شد. سلطان‌ولد این انجذاب و همدلی مولوی با شمس به‌عنوان یک روحانی مقدس پنهان را به سفر معروف همراهی موسی و خضر (قران/ ۱۸: ۶۴ –۸۰) تشبیه می‌کند، حکیم با بصیرتی که دلیل راه و راهنمای مسافران راه خداست.

جهان‌بینی عرفانی

در جهان‌بینی عرفانی بر اساس حدیث کُنْتُ کَنْزاً مَخْفیاً فَاحبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِکی اُعْرَف، نخستین انگیزهی آفرینش جهان از جانب خدا، شناخت او از طرف مخلوقاتش بود. عرفا بر این عقیده‌اند که حق تعالی به ذات خود صفات و افعال خود را به حکم اولیت و باطنیت مشاهده می‌کرد، ولی چون خواست که ذات و صفات و افعال خود را به‌حکم آخریت و ظاهریت مشاهده کند، انسان را خلق کرد، چرا که انسان استعداد وجودی آن را داشت تا به وسیله آن سّر حق برای حق ظاهر شود.

چون مراد و حکم یزدان غفور — بی ز ضدی ضد را نتوان نمود
پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای — تا بود شاهیش را آینه‌ای
بود در قدمت تجلی و ظهور — و آن شه بی مثل را ضدی نبود
(مولوی، ۱۳۸۴: ۸۶۲)

گنج مخفی بد ز پری چاک کرد — خاک را تابان‌تر از افلاک کرد
گنج مخفی بد ز پری جوش کرد — خاک را سلطان اطلسپوش کرد
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۰۹)

بـه اعتقاد عرفا: مراد از «کنز مخفی» که در حدیث آمده مقام و مرتبه‌ای است که در آن اثری از تعّین و تقید نیست، یعنی لاتعینی محض است. کلمه «فاحببت» که در حدیث آمده، اشاره به مقام و مرتبه‌ای «تجلی عشقی» دارد. چون ذات حقتعالی سراسر کمال و جمال فوق‌لایتناهی و مدرک ذات خود است، پس حق‌تعالی عاشق و محب ذات خود است. بر اساس تعالیم اسلامی وجود خداوند از نور است.

ز رب العزّه اندر خواست داود — که حکمت چیست کآمد خلق موجود
خطاب آمد که تا این گنج پنهان — که این ماییم بشناسند ایشان
(عطار نیشابوری، ۱۳۹۲: ۱۷۷)

چون این نور اراده کرد که جمال خود را ببیند و صفات خود را مشاهده کند، تجلی کرد و در واقع موجودات این عالم مظاهر صفات این نور هستند. این نور هر چند واحد است، اما چون صفات بسیار دارد، کثرات عالم وجود مظاهر وجود این صفات هستند.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

در ازل پرتـو حسـنت ز تجلّـی دم زد　　عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(حافظ، ۱۳۸۹: ۱۵۲)

آسـمان بـار امانـت نتوانسـت کشـید　　قرعـه‌ی فـال به نـام من دیوانـه زدند
(حافظ، ۱۳۸۹ :۱۸۴)

جلا به معنای در خود دیدن است؛ مانند دیدن خود در آینه؛ و استجلا یعنی حضرت حق کمالات خود را بیرون می‌ریزد تا خود را مشاهده کند؛ و کمال این استجلا تنها در انسان کامل نمایان می‌شود؛ تنها انسان است که مظهر اتمّ حق است و خداوند کمالات خود را در او می‌بیند و هموست که بار سنگین امانت الهی را به دوش کشید. (إنّا عَرَضْنَا الأَمانَه عَلَی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَیْنَ أَنْ یَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولاً) (قران، ۷۳ :۴۱۷).

این نور را بنا بر تعریف قرآن و روایات، نور محمدی می‌نامند و در عرفان ابن‌عربی از آن به حقیقت محمدیه تعبیر می‌شود. «این نور به معنای تعین اول از ذات الهی که همان اسم اعظم و جامع اسماء حسنای حق است و همه عوالم از آن به ظهور رسیده است و به آن حقیقه‌الحقایق نیز می‌گویند» (کاشی، ۱۳۷۶: ۱۳۱و ۳۵۲). این نور که از تجلی برتر الهی تحقق یافته است واسطه‌ی ظهور همه خیرات و برکات در عالم هستی است. «نبی، رسول و ولی، مظاهر این حقیقت در عالم سفلی هستند و کامل‌ترین مظهر آن در این عالم پیامبر اسلام (ص) است» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۴؛ جهانگیری، ۱۳۵۹: ۳۲۸–۳۳۰). بر اساس اعتقاد عرفا انسان کامل صورت کامل حقیقت محمدیه و جامع جمیع حقایق وجود است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۳۲۰). این نور که بر اساس قوانین الهی شکل میگیرد حتی قابل تصور هم نیست و جوهر تمام معنویات و شعلهی همیشه جاوید زندگی است.

عـرفا بر این باورند که روح الهی از وجود متعالی به جهان مادی هبوط کرد و قدم به جهان ماده گذاشت اما فقط انسان در شکل و شمایل خداوند آفریده شد، یعنی خداوند از روح خود فقط در وجود انسان دمید و تنها انسان است که مظهریت تامّه برای کمالات الهی را داراست. بر اساس این دیدگاه و بنا بر آیات موجود در قرآن ازجمله (أَلا إِلَی اللهِ تَصِیرُ الْأُمُورُ) (قرآن/۵۳: ۴۸۳) و (لِلّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ) (قرآن/ ۲:۲۸۶).

هر انسانی با سیر و تکامل معنوی می‌تواند به انسان کامل بدل شود. عرفا هدف از آفرینش انسان را معرفت ذات حق می‌دانند و برای اثبات ادعای خود به این حدیث مشهور استناد می‌کنند که حضرت داود (ع) از پیشگاه خداوند متعال سؤال نمود: «یا ربِّ لِماذا خلقتَ الخلقَ؟» و حقتعالی در پاسخ او می‌فرماید: «فاحببتُ ان اُعرف». (نجم رازی، ۱۳۸۷: ۹۵). عرفا «هدف آفرینش و زندگی انسان را دریافت معرفت الهی و وصول به حضرت او» (همان، ۲۶–۲۷) می‌دانند. به اعتقاد آنها معرفت حقیقی جز از انسان کامل برنمی‌آید، زیرا هر چند که ملک و جن در تعبّد با انسان شریک بودند «امّا انسان در تحمّل اعباء بار امانت معرفت از جملگی کائنات ممتاز گشت» (همان، ۲).

در جهان‌بینی مبتنی بر شریعت انسان کامل بودن در انحصار پیامبر و در اعتقاد شیعه ائمه(ع) است،

حال آنکه در جهان‌بینی عرفانی، انسان به ماهو انسان دارای مقامی عالی است و می‌تواند با قدم سیر و سلوک به اصلی که از آن جدا شده بازگردد و دوری و فاصله را با ذات حق تعالی از بین ببرد، از خودش فانی شود و به جایی برسد که جز خدا را نبیند و مظهر اسما و صفات الهی و آیینه تمام‌نمای حقتعالی شود.

حال آن که از دیدگاه شریعت این کمال، اگرچه از نظر امکان عقلی و وقوعی در رسیدن به مبدأ اصلی و مثل اعلا شدن مشکلی وجود ندارد، در مراتب پایین‌تری قابل تحقّق است؛ زیرا، مخلوق اول و فیض نخستین بودن در نور و حقیقت محمدی و عترت طاهره منحصر است و دیگران ـ هر چند به این مقام بار یابند ـ باز به مرتبه وجودی آنان نمی‌رسند؛ انسان کاملی که بالاصاله خلیفه خداوند است، حقیقت نور محمدی (صلی الله علیه و آله) و انوار خاندان آن حضرت است. اما انسان‌های کامل دیگر، بالعرض و به واسطهی کمال و خلافت پیامبر (صلی الله علیه و آله)، کامل و خلیفه شده‌اند. از آنجا که ایشان صادر نخستین‌اند و همه به واسطه‌ی آنان، قدم به هستی می‌گذارند؛ انسان‌های کامل ـ بالواسطه و بالعرض ـ اساساً از برکت وجود ایشان هستی یافته و از عدم تا به وجود این همه راه آمده‌اند.

انسان کامل

از منظر شریعت تحصیل کمالات انسانی، راهی جز برقرار کردن ارتباط معنوی با پیامبر اکرم(ص) ندارد؛ زیرا قرآن، پس از تشریح این کمالات، می‌فرماید: «لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَه حَسَنَه» (قرآن/۴۱۸ : ۲۱) یعنی، ما آنها را به پیغمبر دادیم و رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اسوه و الگویی برای این ویژگی‌ها است. به هر حال، برای رسیدن به این مقام منیع، انسان باید به کسانی که به آن منزلت راه یافته‌اند، نزدیک شود؛ ولایت آنان را در جان و دل بپروراند؛ به سنت و سیرت آنان معتقد باشد و عمل کند. آنان، حقیقت محمدی (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت هستند؛ زیرا انسان‌های بزرگ، انسان‌های کوچک را مطابق خود می‌سازند و به آنها در طی طریق الهی یاری می‌رسانند.

اهمیت شناخت انسان کامل یا انسان نمونه از دیدگاه اسلام از آن نظر برای ما مسلمین واجب است که حکم مدل و الگو و سرمشق را دارد. اگر ما انسان کامل اسلام را نشناسیم قطعاً نمیتوانیم یک مسلمان تمام یا کامل باشیم و به تعبیر دیگر یک انسان کامل ولو کامل نسبی از نظر اسلام باشیم (مطهری،۱۳۹۳ :۱۴).

شاید لفظ «انسان کامل» اولین بار در اواخر قرن ششم توسط محی‌الدین ابن‌عربی به کار برده شده باشد، اما پیش از او، معنا و مفهوم این لفظ مورد توجه و استعمال بوده است. انسان کامل یعنی کسی که در دو قوه عقل نظری و عقلی عملی به بالاترین درجه‌ی قابل تصوّر رسیده باشد یعنی در عقل نظری صاحب عقل مستفاد باشد و در عقل عملی به مرحله فناء فیالله و بقاءبالله رسیده باشد. قیصری می‌نویسد:

> انسان کامل عبارت است از جمع جمیع مراتب الهی و کونی، از مرتبه عقل و نفس کلی گرفته تا آخرین مرتبه تنزلات وجودی. این انسان کامل صاحب مرتبه «عماء» است که شبیه مرتبه‌ی الهیت است و تفاوتی با آن ندارد مگر در ربوبیت و مربوبیت. که انسان کامل مربوب است و مرتبهی الهیت رب است (قیصری، ۱۳۸۴: ۱۰).

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

به تعبیری دیگر انسان کامل یعنی موجودی که بیشترین مقام قرب الی الله را داشته و جامع جمیع مظاهر و مراتب تعیّنات بوده باشد. یعنی هر انسانی و هر موجودی مظهر یکی از اسماء الهی است به خلاف انسان کامل که مظهر تام جمیع اسماء و بلکه مظهر اسم اعظم و مستجمع جمیع کمالات و صفات است اما بالغیر نه بالذات. چنین انسانی عالم کبیر و کون جامع شمرده می‌شود.

یکی از وجوه تباین شریعت و عرفان این است که در شریعت تنها پیامبر و ائمه می‌توانند یاریگر دیگر انسان‌ها برای رسیدن به خدا باشند حال آن که در عرفان پیر این وظیفه را بر عهده دارد. به اعتقاد آنها برای طی کردن این راه پر خطر و آزمون، نیاز به استادی مجرب و راه طی کرده است؛ استادی که توانایی‌ها، استعدادها، علایق، موانع و روحیات شخصی فرد را بداند تا راهی درست و صحیح در پیش روی او قرار دهد. در این جهان‌بینی بازگشت به مبدأ بدون همراهی یک ولی الهی، بسیار خطرناک است. درویش به آسانی ممکن است در رویارویی با الهاماتی که می‌بیند یعنی آنچه که فکر می‌کند دیده است راه را گم کند. شناخت درویش از خدا باید به کمک یک پیر صورت گیرد.

کای بسا ابلیس آدم رو که هست　　پس به هر دستی نباید داد دست
(مولوی، ۱۳۸۴: ۳۲)

چگونگی تأثیرگذاری شمس بر مولانا

شمس آتشی بود که وجود مولانا را گرم می‌کرد و می‌سوزاند و وجود مولانا هیزمی برای این آتش بود. شمس آمد تا در این راه به مولانا کمک کند. اعتقادات، منطق‌ها، ترس‌ها و همه‌ی چیزهایی که مانعی برای رسیدن به هدف ایجاد می‌کردند باید در این آتش، سوزانده می‌شدند و بهترین راه برای سوزاندن غیر خدا از وجود آدمی و رسیدن به وحدت چیزی جز عشق نیست.

چند از این الفاظ و اضمار و مجاز　　سوز خواهم سوز با آن سوز ساز
آتشی از عشق در جان برفروز　　سربسر فکر و عبارت را بسوز
(مولوی، ۱۳۸۴: ۲۱۴)

مولانا برای این که به ناشناخته‌ها دست یابد، باید دنیای شناخته‌ها را دور می‌ریخت. بدین منظور، شمس حتی ورق به ورق کتاب‌های مولانا را که باارزش‌ترین دارایی او بودند پاره کرد و به آب انداخت. وقتی ذره‌ای از شرم و غرور باقی نمی‌ماند و وقتی لایه تشکیل‌دهنده‌ی وجودی شخصی ذوب می‌شود، تنها هیچ باقی می‌ماند. افراد اندکی می‌توانند بدون تشویش و اضطراب با این حقیقت که آنها هیچ‌اند، روبرو شوند. با کنار رفتن منیت‌ها، خدا خود را نشان می‌دهد. حکایت مولانا و خرید شراب برای شمس و ... ازجمله حکایاتی است که نشان از تمرین گذر عشق مولوی از پل مجاز به حقیقت می‌دهد و پرده از آموزه‌های عمیق و عرفانی شمس به او دارد. آموزه‌هایی که شمس آنها را به دیگران و حتی بزرگانی از عالم عرفان نیز عرضه کرده بود ولی به چشم هیچ یک آن‌گونه که به چشم مولانا آمد، ارزش نیافت.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

این توان و قوه در مولانا بود که دست به قماری بزند که هیچ تضمینی برای بردن نداشت و حتی ممکن بود دنیا و آخرتش را بر سر آن بگذارد.

تأثیر شمس بر مولانا در تغییر نگاه مولانا به تجلی خدا در آدمی

نی‌نامه داستان انسانی است در هیئت نی که با خلاصی از خویشتن در واقع از خود خالی شده و صدای خدا می‌شود و به تعالی می‌رسد. در تمثیل مولوی مراحل طی شده تا ورود به قالب انسان، پس از ترک محضر خدا شبیه مراحل طی شده از بریدن نی از نیستان تا تبدیل آن به ساز نی است.

نایی ببرید از نیستان استاد — با هفت سوراخ و آدمش نام نهاد
ای نی تو از این لب آمدی در فریاد — آن لب را بین که این لبت را دم داد

(مولوی، ۱۳۸۲: ۶۱۱)

در تمثیل او نی نماد و نشانه روحی است که به این جهان هبوط کرده است و با پوشیدن لباس جسم در این جهان قالب عینی یافته است. اما برای او درد جدایی غیرقابل تحمل است، زیرا از محضر یگانگی و عظمت خداوند جدا شده است. در این فراق و جدایی از پروردگار تنها راهی که می‌تواند روح جداشدگان از عالم علوی را التیام بخشد یافتن افرادی است که خلأ این فراق را در خود احساس می‌کنند و نه‌تنها نمی‌گذارند روزمرگی‌ها و اقتضائات جسم بر آنها تسلط یابد بلکه می‌کوشند با درد عشق در مسیر رسیدن به منبع نور و بازگشت به مبدأ گام بردارند.

با نی گفتم که بر تو بیداد ز کیست — بی‌هیچ زیان، ناله و فریاد ز چیست
نی گفت ز شکرلبی بریدند مرا — بی‌ناله و فریاد، نمی‌دانم زیست

(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۳۵)

جایگاه و اهمیت عشق در نزد مولوی

در جهان‌بینی اهل شریعت عشق جایگاهی ندارد، در حالی که جهان‌بینی عرفانی مبتنی بر عشق است. پس از آشنایی با شمس و جهان‌بینی عاشقانه‌ی او، مولانا عشق را خمیرمایه‌ی همه‌ی پیشرفت‌ها و بزرگواری‌ها می‌داند و بیش از ۱۵۰ بار در مثنوی از عشق سخن رانده است. او «برای عشق تشخیص قائل شده و او را موجودی ذی‌شعور، فعال و زنده، پویا و پرتحرک و دریک عبارت «شعله‌ی حیات» انسان دانسته است» (محمدی، ۱۳۸۸: ۶۵۱). مولانا بر این باور است که چون عشق از اوصاف الهی است و انسان جزئی از کل است. پس انسان عاشق، از همه‌ی عیب‌ها مبرا و منزه است و عشق دوای همه‌ی دردهای اوست.

دور گردون‌ها ز موج عشق دان — گر نبودی عشق، بفسردی جهان

(مولوی، ۱۳۸۴: ۷۶۸)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

به باور عرفا روح انسان‌ها از روح خداوند است ولی به دلیل عبور از عوالم گوناگون و دمیده شدن در بدن مادی با تیرگی‌ها و ظلمت‌ها آمیخته شده است «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِینَ» (قرآن/۹۵ :۴)، بازگشت روح به مبدأ اصلی خود مستلزم پاکی و عاری شدن از هرگونه تیرگی است که «جهاد اکبر» (مبارزه با نفس) نامیده می‌شود. احساسات ما از قبیل خشم، حسد، حرص، نفرت و ترس موانعی هستند که راه بازگشت را بر روح می‌بندند و مانند لایه‌ای از غبار سطح آیینه روح را کدر می‌کنند. آیینه‌ای که برای تجلی خدا در آن، باید از غبار پاک شود. ریاضت‌های شرعی و تهذیب نفس تنها راهی است که این حجاب‌ها، ظلمت‌ها و تیرگی‌ها را کنار می‌زند و به نزدیک ساختن روح انسانی، به اصل خویش، یاری می‌رساند. نقش عشق در این میان تسریع این فرایند و هدفمند کردن آن است که شاید بی‌آن رسیدن به مبدأ امکان خود را از دست می‌دهد.

عشق در طیف گسترده‌ی خود از پایین‌ترین مراتب حیوانی تا بالاترین مراتب عرفانی عنصر مشترکی در خود دارد که رهایی از خویشتن است و مصروف دیگری شدن. عشق این جهانی تمرینی است برای اعتلا و پیوند عشق مادی به عشق الهی و غیرمادی:

هرکه را جامه ز عشقی چاک شد — او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
شاد باش ای عشق خوشسودای ما — ای طبیب جمله علت‌های ما
ای دوای نخوت و ناموس ما — ای تو افلاطون و جالینوس ما

(مولوی،۱۳۸۴: ۶)

در باور او همه چیز در جهان مظهر خداست و هر عشقی به او منتهی می‌شود:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است — عاقبت ما را بدان سر رهبر است

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۵)

اما باید این عشق ساری و جاری باشد تا آن زمان که:

چون صبح ولای حق دمیدن گیرد — جان در تن زندگی پریدن گیرد
جایی برسد مرد که در هر نفسی — بی‌زحمت چشم دوست دیدن گیرد
بشنو اگرت تاب شنیدن باشد — پیوستن او ز خود بریدن باشد
خاموش کن آنجا که جهان نظر است — چون گفتن ایشان همه دیدن باشد

(مولوی، ۱۳۸۲: ۶۴۲)

وقتی انسان تمام نشانه‌های خودخواهی، تمایل به مالکیت و بقایای غرور و حتی تمنای رسیدن به خدا را از خود دور می‌کند و زمانی که از تمام هواهای نفسانی و تمناها پاک می‌شود و به هیچ تبدیل می‌گردد. در آن زمان، نفس به طور کامل ناپدید می‌شود. وقتی این خودساختگی که گمان می‌کردیم

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۲۸

به ما تعلق دارد، از بین می‌رود، شیوه‌ای از حیات ظاهر می‌شود که برای انسان عادی ناشناخته است.

ای بی‌خبـر از مغـز شـده غـرّه بـه پوسـت　　هشـدار کـه در میـان جـان داری دوسـت
حس مغز تن اسـت و مغز حسّـت جان است　　چون از تن و حسّ و جان گذشتی همه اوست
(مولوی، ۱۳۸۲ :۱۵۴)

در ایـن مرحله که «یقین» نامیده می‌شود، چیزهایی که شخص حس می‌کند و می‌بیند جزئی از خود او شده‌اند.

عشـق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست　　نـی کـرد مـرا ز خویـش و پر کرد ز دوسـت
اجـزای وجـود مـن همـه دوسـت گرفـت　　نامی اسـت ز من بر من و باقی همه اوسـت
(مولوی، ۱۳۸۲ :۳۶۰)

شخـص اکنون به مرحله‌ی قدسی رسیده است. کسی که به این مرحله می‌رسد، سیر تکاملش را کامل کرده است و قابلیت خود را درک نموده و انسان کاملی شده و انعکاس آگاهی از خدا را آغاز کرده است. او به نقطه‌ی آغاز بازگشته و هبوط به جایگاه خود، قبل از تشکیل جهان، را شروع کرده است. در پایان وقتی پرده‌ی حائل میان انسان و خداوند برداشته می‌شود، انسان به خدا می‌رسد.

فروشـدی چـو بدیـدی برآمـدن بنگر　　غروب شـمس و قمر را چرا زیان باشد
تـو را غـروب نمایـد ولـی شـروق بود　　لحد چو حبس نماید خلاص جان باشد
(مولوی، ۱۳۸۲: ۹۱۱)

شیفتگی و شیدایی و شاعری و سماع

زاهـد بـودم ترانـه گویـم کـردی　　سـر حلقـه بـزم و بـاده جویـم کردی
سجاده‌نشـین باوقـاری بـودم　　بازیچـه کـودکان کویـم کـردی
(مولوی،۱۳۸۲: ۲۳۶)

مولوی نخست غزل‌های شمس تبریزی را می‌سراید، و سپس به کار مثنوی‌اش می‌پردازد. با این وجود باز هم در مثنوی می‌توان آشکارا مولویِ شریعت‌باور را دید.

رها کردن درس و بحث و وعظ

مولانا که پس از دیدار با شمس تولدی دوباره یافته بود، درس، بحث و وعظ را رها کرد و به شعر، ترانه و سماع روی آورد و نکوهش نکوهش‌کنندگان را به هیچ گرفت.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

درهم آمیختگی و انجذاب

مدت همراهی این دو در مرحله نخست پس از دیدار اول از ۱۶ ماه تجاوز نمی‌کند. مولانا در این مدت چنان شیفته شمس می‌شود که به هیچ‌وجه تاب دوری او را ندارد. اما زمزمه‌هایی مبنی بر رفتن شمس می‌شنود و ملتمسانه از او می‌خواهد که نرود.

روشنی خانه تویی، خانه بمگذار و نرو　　عشرت چون شکر ما را تو نگه دار و نرو
عشوه دهد دشمن من، عشوه‌ی او را مشنو　　جان و دلم را به غم و غصه بمسپار و نرو
(مولوی،۱۳۸۲: ۲۱۴۳)

تا حدی که خبر مرگ شمس را از هر که می‌شنود باور نمی‌کند.

که گفت که آن زنده‌ی جاوید بمرد　　که گفت که آفتاب امید بمرد
آن دشمن خورشید، بر آمد بر بام　　دو چشم ببست گفت خورشید بمرد
(مولوی،۱۳۸۲: ۸۴)

در ابتدا شمس جرقه‌ای در دل مولانا روشن کرد و بعد شعله‌ای برپا نمود و سپس آن شعله به آتشی سوزان تبدیل شد. پس از ترک قونیه از جانب شمس، این بار شمس از درون خود مولانا طلوع کرد.

شمس تبریز خود بهانه است　　ماییم به حسن لطف، ماییم
با خلق بگو برای روپوش　　کو شاهِ کریم و ما گداییم
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۵۷۶)

از فر تو من بلند قد می‌گردم　　وز عشق تو من یکی به صد می‌گردم
تا تو تو بدی به گرد تو می‌گشتم　　چون من تو شدم به گرد خود می‌گردم
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۳۸۹)

نتیجه‌گیری

مولانا که در تفکر مبتنی بر شریعت، حداکثر می‌توانست رهرو خوب پیامبر باشد در تفکر عرفانی شمس اوج می‌گرفت و خود می‌توانست به انسان کامل بدل شود. خار خار جاودانگی و امکان اتصال به خدا بدین صورت و یافتن جایگاه و پایگاهی والاتر از آنچه در شریعت به او وعده داده شده بود، مولانا را بر آن داشت تا دل به شمس بسپارد و خود را از تقیّدات چارچوب‌بندی شده شرع برهاند و قماری اعتقادی انجام دهد. با این وصف روایت افلاکی از نخستین دیدار شمس و مولانا بی‌راه نیست. تجسم امکان دستیابی به مقام انسان کامل در تفکر و جهان‌بینی عارفانه به مولوی اجازه داد تا به قماری عاشقانه دست زند و با کمک شمس برای رسیدن به معبود بر مدار عشق و عرفان گام بردارد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

منابع

ـ ابن‌عربی، محمدبن علی، ۱۳۹۲، فصوص‌الحکم، ترجمه محمدعلی و صمد موحد، تهران: کارنامه.
افلاکی، احمدبن اخی ناطور افلاکی، ۱۳۸۵، مناقب‌العارفین، مصحح تحسین بازیجی، تهران: دنیای کتاب.
ـ تبریزی، شمس الدین محمد، ۱۳۴۹، مقالات شمس، تهران: عطایی.
جامی، نورالدین عبدالرحمن، ۱۳۵۲، نفحات‌الانس من حضرات القدس. مصحح محمود عابدی. تهران: سخن.
ـ جهانگیری، محسن، ۱۳۵۹، محیی‌الدین ابن‌عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: مولی.
ـ سپهسالار، فریدون‌بن‌احمد، ۱۳۸۸، زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی، تهران: اقبال.
سلطان‌ولد، محمدبن‌محمد،۱۳۹۰، ولدنامه (در بیان اسرار احدی حضرت مولانا)، مصحح جلال‌الدین همایی. تهران: هما.
ـ عطار نیشابوری، فریدالدین محمدبن‌ابراهیم نیشابوری، ۱۳۹۲، اسرارنامه. مصحح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
ـ قیصری، محمد داود، ۱۳۸۶، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ کاشی، عبدالرزاق، ۱۳۷۶، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه و شرح از محمد علی مودود لاری، تهران.
ـ مطهری، مرتضی، ۱۳۹۳، انسان کامل، تهران: صدرا.
ـ موحد، محمدعلی، ۱۳۹۰، شمس تبریزی، تهران: طرح نو
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۸۲، کلیات شمس تبریزی، مصحح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: دوستان.
ـ نجم رازی، عبدالله‌بن‌محمد، ۱۳۸۷، مرصادالعباد من المبداء الی المعاد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

جهان در جهان‌بینی مولانا

فرشته جعفری[1]

چکیده

عارفان علاقه به دنیا را منشاء هر شری می‌دانند و ترک آن را عامل نجات. به همین دلیل بسیاری از آنان زهد و ترک دنیا اختیار کرده بودند. مولانا نیز دنیا را از آن جهت که زندان روح است نکوهیده اما در عین حال آن را محل پرورش روح و جان انسان دانسته است. در این مقاله ابتدا به بررسی دیدگاه عرفا در ارتباط با جهان و آفرینش جهان و شرور جهان پرداخته شده است؛ سپس اندیشهٔ مولانا در این موارد بیان شده و به مناسبت ابیاتی از مثنوی ذکر شده است. از نظر مولانا دنیا به خودی خود شر نیست بلکه وابستگی به دنیا و هرآنچه که انسان را از خداوند غافل می‌کند شر این دنیا محسوب می‌گردد.

واژگان کلیدی: دنیا، جهان، عارف، مولانا، مثنوی.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۰۱۳۲

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نراق، دانشگاه آزاد اسلامی، نراق،ایران.

مقدمه

ازدیدگاه برخی از عرفا، جهان مادی پست و ملعون است یکی از این جهت که در دورترین نقطه از پروردگار و تجلیات او واقع شده و دیگر این که این دنیا زندان روح است و تبعیدگاه آدم. جهان مادی و ملموس، در حقیقت وجود واقعی ندارد و در قیاس با عالم غیب سایه‌ای بیش نیست و برای صوفی سالک که هدف او رسیدن به حقیقت موجود در عالم اعلی است، همچون حجابی به شمارمی‌رود و هیچ نمی‌ارزد و هرچه تعلق روح انسان به عالم جسمانی کم شود، به عالم روحانی نزدیک‌تر می‌شود. شور و اشتیاق روح برای رسیدن به آن سوی آفاق دنیای محدود مادی شباهت نزدیکی با اندیشه‌های گنوسی دارد.

عرفا تحت تأثیر آیات و روایات دینی دنیا را پلید و ملعون دانسته‌اند: «قل متاعُ الدنیا قلیل و الآخرهٔ خیرٌ لمن اتقی» (نساء/۷۷) «و من کان یرید حرث الدنیا نوته منها و ماله فی الآخرهٔ من نصیب» (شوری/ ۲) «الدنیا ملعونه، ملعون ما فیها الا ذکرُ الله» (غنی، ۱۳۷۵: ۹۷).

> اگر خواهی از مصطفی بشنو که درجهٔ دنیا بچه حدّ می‌رساند در حقارتو نزارت، آنجا که گفت: «لو کانت الدنیا تزن عند الله جناح بعوضهٔ ما سقی کافرا منها شربهٔ ماء» دنیا را کمتر از پر پشّه‌ای می‌خواند به نسبت با عالم الهیّت (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۳۱۱).

درکتب عرفانی دنیا به صورت زن بی وفایی تمثیل شده که با عشوه‌های خود مردان را می‌فریبد تا آنها را به کشتن می‌دهد. ابتدا به صورت اولیه، خود را نشان می‌دهد اما بعد صورت حقیقی خود را که پیر زال جادوگری است نمایان می‌سازد. در شعر عطار، دنیا گنده پیری گوژپشت است:

هست دنیا گنده‌پیری گوژپشت — صد هزاران شوی هر روزی بکشت
هر زمان گلگونهٔ دیگر کند — هر نفس آهنگ صد شوهر کند

(عطار، ۱۳۸۶: ب ۲۶۶۱ ـ ۲۶۶۰)

مال، متاع، سیم و زر دنیا بی‌ارزش و بی‌اعتبار است، همچون مردار؛ و خواهندهٔ آن مردار خوار است. «الدنیا جیفه و طالبها کلاب» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۵۸۰).

جهان از دیدگاه مولانا

مولانا همچون سایر شعرای عارف دنیا را نکوهیده و آن را ذم کرده است. به عقیدهٔ مولانا «تقیید به لوازم حسی و اقامت در عالم خاک، هر چند لازمهٔ خلافت الهی آدم محسوب می‌شد، برای نفس قدسی وی نوعی هبوط محسوب می‌شد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۶۶۱).

نه بگفت است آن سراج امتان — این جهان و آن جهان را ضرتان
پس وصال این فراق آن بود — صحت این تن سقام جان بود

(مولوی، ۱۳۶۶: د۴/ ۳۲۰۸)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

جـــوز پوسیدســـت دنیـــا ای امیـــن امتحانـش کـم کـن از دورش ببیـن
(مولوی، ۱۳۶۶: د۶/ ۳۴۷۱)

دنیای نکوهیده از نظر مولانا، دنیایی است که انسان را به آرامش نمی‌رساند و حیات اخروی او را تضمین نمی‌کند و او را به زندگی آزاد از قیود و سرشار از صفای درون سوق نمی‌دهد. مولانا دنیا را به حمام تاسه‌گیری تشبیه کرده که جان انسان درآن احساس تنگی و ناراحتی می‌کند، و برای عاقل متقی منزلگاهی موقتی است که خود را درآنجا تطهیر می‌کند و از آن بیرون می‌آید. اما گلخن نشین و تون تاب که نماد انسان‌های اسیردنیاست، عمرخود را صرف سرگین کشی و گرم نگه داشتن حمام دنیا می‌کنند، از زودگذر بودن آن غافل‌اند و به پلیدی‌های آن انس می‌گیرند.

شـهوت دنیـا مثـال گلخـن اسـت کـه ازو حمـام تقـوی روشـن اسـت
لیـک قسـم متقی زین تون صفاسـت زانـک در گرمابـه اسـت و در نقاسـت
اغنیـا ماننـدهٔ سـرگین کشـان بهـر آتـش کـردن گـرمابه بان
تـرک تـون را عیـن آن گرمابـه دان تـرک این تون گـوی و در گرمابه ران
(مولوی، ۱۳۶۶: د۴/ ۲۳۸-۲۴۲)

سلیمان همتی باید تا بتواند این دنیای رنگارنگ را رهاکند:

پـس سـلیمان همتـی بایـد کـه او بگـذرد زیـن صد هـزاران رنـگ و بو
(مولوی، ۱۳۶۶: د۱/ ۲۶۰۹)

آنکه این جهان عاریتی را رها کند، جایگاه و مقام او سریرعرش خواهد بود. در جایی دنیا را بند و زندان و چاه و دام دانسته:

ملـک و مـال و اطلـس ایـن مرحلـه هسـت بـر جـان سـبک رو سلسـله
(مولوی، ۱۳۶۶: د۶/ ۲۴۳)

کین جهان چاهی است بس تاریک و تنگ هسـت بیـرون عالمـی بی‌بـو و رنـگ
(مولوی، ۱۳۶۶: د۳/ ۶۴)

ایـن جهان دام اسـت و دانـه ش آرزو درگریـز از دام‌هـا، روی آر زو
چـون چنیـن رفتی بدیدی صد گشـاد چـون شـدی درضـد آن دیدی فسـاد
(مولوی، ۱۳۶۶: د۶/ ۳۷۸-۳۷۹)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

مولانا جهان را زندانی می‌داند که روح و جان انسان در آن محبوس است تا افلاس او ثابت شود:

این جهان خود حبس جان‌های شماست　　هین روید آن سو که صحرای شماست
(مولوی، ۱۳۶۶: د۱/ ۵۲۵)

آدمی در حبس دنیا زآن بود　　تا بود کافلاس او ثابت شود
(مولوی، ۱۳۶۶: د۲/ ۶۵۳)

یوسف حسنی و این عالم چو چاه　　وین رسن صبرست بر امر اله
یوسفا آمد رسن درزن دو دست　　از رسن غافل مشو بیگه شدست
حمدلله کین رسن آویختند　　فضل و رحمت را بهم آمیختند
تا ببینی عالم جان جدید　　عالم بس آشکار ناپدید
(مولوی، ۱۳۶۶: د۲/ ۱۲۷۶ – ۱۲۷۹)

نعمت این جهان را برای کسانی خوش می‌داند که هنوز آن را نیازموده‌اند:

همچنان جمله نعیم این جهان　　بس خوشست از دور پیش از امتحان
(مولوی، ۱۳۶۶: د۶/ ۳۱۶)

حال غافلان دنیا پرست به حال آن کودک ساده لوحی می‌ماند که دامانش را پر از سفال بی ارزش می‌کند و آن را جواهر پربهایی می‌داند و چون یک پاره را از او بستانند گریان می‌شود.

چون کنار کودکی پر از سفال　　کو بر آن لرزان بود چون رب مال
گر ستانی پاره‌ای گریان شود　　پاره گر بازش دهی خندان شود
(مولوی، ۱۳۶۶: د۳/ ۲۶۳۶-۲۶۳۷)

در عین حال دنیاپرستی را از خدا غافل بودن می‌داند و نه زن و فرزند و جاه و تجمل دنیوی:

چیست دنیا از خدا غافل بدن　　نی قماش و نقره و میزان و زن
مال را کز بهر دین باشی حمول　　نعم مالٌ صالحٌ خواندش رسول
آب در کشتی هلاک کشتی است　　آب اندر زیر کشتی پشتی است
چونک مال و ملک را از دل براند　　زآن سلیمان خویش جز مسکین نخواند
(مولوی، ۱۳۶۶: د۱/ ۹۸۳-۹۸۶)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

به عقیدهٔ عرفا ترک علایق دنیوی و رها شدن از تخته بندتن موقوف به مرگ ارادی است: «موتوا قبل ان تموتوا» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۳۷۰).

ای خنـک آن را که پیش از مرگ مرد　　یعنـی او از اصـل ایـن رز بـوی بـرد
(مولوی، ۱۳۶۶: د۴/ ۱۳۷۲)

از این موت اختیاری درتعابیرصوفیه گاهی به «فنا» تعبیرشده است.

پـس عـدم گردم عـدم چـون ارغنون　　گـــویدم کـــه انـا الیـه راجعـــون
مـــرگ دان آنـــک اتفـــاق امتســـت　　کآب حیوانـــی نهـــان در ظلمتســـت
(مولوی، ۱۳۶۶: د۳/ ۳۹۰۶-۳۹۰۷)

ورود به عدم درحقیقت بازگشت به جایگاه نخستین انسان و جوار رحمت الهی است که با فنای جسم و تعینات نفسانی محقق می‌شود.

فنا مقامی است که بدست آوردنی نیست بلکه نوعی از دست دادن است، نوعی فقراست، محوهمهٔ آگاهیها، اراده‌ها و تعلقات روزمره است. نفس تا جایی می‌تواند به شناخت خالق خود دست یابد که از خود خالی گردد، و هرچه از صورت و تصور خود خالی ترگردد و بیشترخود را فراموش کند، بیشتر پذیرای جلوهٔ او خواهد بود و بهتر او را خواهد شناخت. این فنا از نظرعرفا خروج از عالم مادی و بازگشت به اصل خویش است. مولانا همواره انسان را به ترک زندان دنیا تشویق کرده است:

توگنجـــی لیـــک در بنـــد طلســـمی　　تـــو جانـــی لیـــک در زنـــدان جســـمی
ازیـــن زنـــدان دنیـــا رخـــت برگیـــر　　بکلـــی دل ز بنـــد ســـخت برگیـــر
(عطار، ۱۳۸۸: ب ۴۸۷-۴۸۸)

تـرک دنیـا گیـر تـا سـلطان شـوی　　ور نـه گر چرخی تو سـرگردان شـوی
(عطار، ۱۳۸۶: ب ۲۵۸۶)

خلیفـه‌زاده‌ای گلـــخن رهـــا کـــن　　بـه گلشـن شـو، گران طبعـی رها کن
بـه مصـر انـدر بـرای تسـت شـاهی　　تـو چون یوسـف چـرا در قعـر چاهی؟
(عطار، ۱۳۸۸: ب ۱۲۹-۱۳۰)

آنانکه به حیات دنیوی عشق می‌ورزند و انس و علاقه‌ای به حیات اخروی و ماورایی ندارند حالشان به حال آن مرغی می‌ماند که در قفس رنج می‌کشد اما در بیرون از قفس خیل گربه‌ها را می‌بیند که گردش را گرفته‌اند و از بیم آنها آرزوی پریدن را ازسر بدر می‌کند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

او همی‌خواهد کزین ناخوش حصص　　صد قفص باشد بگرد این قفص
(مولوی، ۱۳۶۶: د۳/ ۳۹۵۹)

در نزد مولوی و سایر عرفا دنیا از این جهت که محل تکامل انسان است، بهترین جایگاه است. این جهان تجارتخانه ای‌است که در برابرتمایلات و لذایذآن باید نقدینهٔ وجود خود را بپردازید.

خویـش را تسـلیم کـن بـردار مـزد　　و آنگـه از خود بـی ز خود چیزی بدزد
(مولوی، ۱۳۶۶: د۲/ ۱۵۰۲)

ایـن جهان چون درختی است که انسان در آن به پختگی و کمال می‌رسد و چون به کمالی که شایستهٔ ملکوت حق است دست یافت، باید آن را رها کند:

این جهان همچون درخت است ای کرام　　مـا بـرو چـون میوه‌هـای نیـم خـام
سـخت گیـرد خام‌هـا مـر شـاخ را　　زانـک در خامـی نشـاید کاخ را
چون بپخت و گشت شیرین لب گزان　　سسـت گیـرد شـاخ‌ها را بعـد از آن
چـون از آن اقبال شـیرین شـد دهان　　سـرد شـد بـر آدمـی ملـک جهـان
(مولوی، ۱۳۶۶: د۳/ ۱۲۹۳-۱۲۹۶)

صدور عالم مادی

به عقیدهٔ حکمای مسلمان از واحد جز واحد نیاید، زیرا با صدور دو چیز از واحد از او ترکب و تکثر لازم می‌آید (صدرالدین‌شیرازی، ۱۳۸۳ب: ۳۴۹). بنابراین به نظریهٔ «عقول عشره» استناد جستند. ریشهٔ نظریهٔ «عقول عشره» و «عقل فعال» را از یک سو در عقاید ارسطویی و از سویی دیگر متأثر از اندیشه‌های اسلامی می‌دانند. ابن‌رشد می‌گوید قاعدهٔ صدور تحت تأثیر پیروان «خیر و شر» ساخته شده است. ابونصر فارابی اولین فیلسوف ایرانی است که نظریهٔ «عقول عشره» را مطرح کرد. و پس از او ابن‌سینا بر پایهٔ نظریهٔ صدور «الواحد لایصدرمنه الاالواحد» نظریهٔ عقول عشره را پی‌ریزی کرد (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۲۶۲).

نظریهٔ «عقول عشره» را می‌توان این گونه بیان کرد، که واجب الوجود با تعقل در خویشتن عقل اول را به وجود آورد که جوهری فارغ از مکان و زمان است و عقل اول با تامل درخویش عقل دوم، فلک اول و نفس اول را به وجود آورد. عقل دوم نیز با تعقل درخویش عقل سوم، نفس دوم و فلک دوم را ایجاد کرد و بدین ترتیب تا عقل دهم که افلاک نه‌گانه و اجرام سماوی و نفوس نه‌گانه ایجاد می‌شود. عقل دهم یا «عقل فعال» مسئول ایجاد جهان مادی و صور و نفوس آن است. بدین ترتیب تمام جهان هستی با یک تأمل واجب‌الوجود درخویشتن به وجودمی‌آید و کثرت‌ها از وحدت سرچشمه می‌گیرد. عقل دهم از عقول عشره، همان جبرئیل یا روح‌القدس است که از او نفوس انسانی فایض می‌شود.

در *زبدهٔ الحقایق* آمده:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

و به نزدیک اهل حکمت از باری تعالی و تقدس همین یک عقل بیش صادر نشد. باقی، جمله از عقل اول صادر شدند. عقل اول فعل باری است، باقی جمله فعل عقل‌اولند. عقل اول به امر باری است. جمله به امر عقل اولند. عقل اول عالم خدای‌است. باقی، جمله، عالم عقل اولند. معلم عقل اول‌را باری تعالی است. و عقل اول معلم‌جمله عالم است. هیچ‌یک از عقول و نفوس از باری تعالی‌فیض قبول نمی‌تواند کرد، الا عقل اول. و عقل اول از باری تعالی، قبول فیض می‌کند و به فرود خود می‌دهد. هریک از عقول از بالای خود می‌گیرند و به فرود خود می‌دهند (نسفی، ۱۳۸۱: ۶۲).

این حرکت در «قوس نزول» است، و در مقابل آن حرکت در «قوس صعود» قرار دارد، یعنی حرکت رجعی بدین شکل که هرچیزی که از واحد صادر شده میلی به بازگشت دوباره به واحد دارد. و این رجوع ناشی از معرفت است. کمال هر موجود در این حرکت رجعی است و هرموجودی متمایل است به این کمال که از راه رهایی از اسارت در عالم ماده و بازگشت به وطن و جایگاه اصلی و اتصال به مبدأ کل به دست می‌آید. در عقاید گنوسی نیز روح با طی همین مدارج و مراتبی که در هبوط از عالم بالا طی کرده به شکل صعودی می‌تواند به خدای متعال برسد.

به عقیدۀ حکمای مسلمان، صادر اول و دوم یعنی عقل و نفس با آنکه از مبدأ وجود تراوش کرده‌اند بواسطۀ تماس با ماده ناقص شده و در قید تکثر مانده‌اند. (غنی، ۱۳۷۵: ۱۰۸)

از دیـدگاه عرفانی اولین مخلوق و نخستین صادر همان روح محمدی یا «نور محمدی» است که ظهور بقیۀ موجودات به نور وجود اوست. دربارۀ صدور کاینات از واجب تعالی و تسلسل موجودات، دیدگاه عطار ترکیبی است از عقاید حکما و دیدگاه صوفیه که براساس آن مطابق حدیث: «اول ماخلق الله نوری»، نخستین صادر از مصدر وجود نور محمدی است.

نظریۀ صدور را می‌توان نوعی نظریۀ تطور دانست که براساس آن سلسله مراتب وجود از مبدأ یکتا صادرمی‌شود و تا پست‌ترین مراتب مادی ادامه می‌یابد. اما دراشعار مولانا این اندیشۀ تطور به گونه‌ای صعودی مطرح می‌گردد و مولانا بیشتر از آنکه به مسالۀ «خلق» پرداخته باشد، به مسالۀ «تکامل» توجه داشته؛ به نظرمولانا پست‌ترین صورت حیات، ماده است؛ پس ماده برای کسب زندگی سرشارتر و در مسیر صعود، صورت گیاهی می‌یابد. آنگاه انتقالی دیگر از زندگی گیاهی به زندگی حیوانی و سپس ازحیوانی به انسانی پیش می‌آید ... تا سرانجام به مرحلۀ فوق بشری دست می‌یابد:

از جمـادی مـردم و نامـی شـدم — وز نمـا مـردم بـه حیـوان بـرزدم
مـردم از حیوانـی و آدم شـدم — پس چه ترسـم کی ز مردن کم شـدم
حملـۀ دیگـر بمیـرم از بشـر — وز ملـک هـم بایـدم جسـتن ز جـو
تـا بـر آرم از ملایـک بـال و پـر — کل شـیء هالـک الا وجهـه
بـار دیگـر از ملـک قربـان شـوم — آنـچ انـدر وهـم نایـد آن شـوم
پـس عـدم گردم عـدم چـون ارغنون — گویـدم کـه انـا الـیـه راجعـون

(مولوی، ۱۳۶۶: د۳/ ۳۹۰۱-۳۹۰۶)

مولانا همچون سایر حکما معتقداست صانع عالم، کاینات را براساس نظام احسن و به ترتیب نزول از اشرف به اخس آفریده است و بقا و کمال آن وابسته و منوط به استمرار فیض اوست و این جریان استفاضه نیز به شکل مستمر و به ترتیب از مراتب اشرف به اخص جریان دارد. بدین ترتیب که مراتب حیات و ادراک به صورت نفس نباتی و حیوانی و انسانی بر عالم جماد افاضه می‌گردد.

آمـــده اول بـه اقلیـــم جمـــاد — وز جمـــادی در نبـــاتی اوفتـــاد
ســـال‌ها اندر نباتی عمـــر کـــرد — وز جمـــادی یـاد نـاورد از نبـــرد
وز نباتـی چـون بـه حیوانـی فتـاد — نامـدش حـال نباتـی هیـچ یـاد
جـز همیـن میلی کـه دارد سـوی آن — خاصـه در وقـت بهـار و ضیمـران
همچـو میـل کـودکان بـا مـادران — سـر میـل خـود ندانـد در لبـان
همچـو میـل مفـرط هـر نـو مریـد — سـوی آن پیـر جوانبخـت مجیـد
جـزو عقـل ایـن از آن عقـل کلسـت — جنبـش این سـایه زان شـاخ گلسـت
سـایه‌اش فانـی شـود آخـر درو — پـس بدانـد سـر میـل و جسـت و جو
سـایهٔ شـــاخ دگـــر ای نیکبخـت — کـی بجنبـد گـر نجنبـد ایـن درخـت
بـاز از حیـــوان ســـوی انسـانیش — می‌کشـید آن خالقـی کـه دانیـش
هم‌چنیـن اقلیـم تـا اقلیـم رفـت — تـا شـد اکنـون عاقـل و دانـا و زفـت
عقل‌های اولیـــنش یـــاد نیـــست — هـم ازیـن عقلش تحـول کردنیسـت
تـا رهـد زیـن عقل پر حـرص و طلب — صـد هـزاران عقـل بینـد بوالعجـب
گر چو خفته گشت و شد ناسی ز پیش — کـی گذارنـدش در آن نسـیان خویش
کـه کنـد بـر حالـت خـود ریش‌خنـد — بـاز از آن خوابـش بـه بیداری کشـند

(مولوی، ۱۳۶۶: د۴/ ۳۶۳۷-۳۶۵۱)

مولوی «عقل کل» را که عقل مجرد قدسی است، مدبرعالم می‌داند و مفهوم حدیث «اول ما خلق الله العقل» را در این ابیات بیان کرده:

کل عالـم صـورت عقـل کلسـت — کوسـت بابای هر آنک اهل قل اسـت

(مولوی، ۱۳۶۶: د۴/ ۳۲۵۹)

به عقیدهٔ مولانا عقل کل یا عقل اول، نخستین صادر از هستی مطلق الهی است، و این جهان نیز حاصل یک فکرت عقل کل است.

این جهان یک فکرتسـت از عقل کل — عقل چون شاهسـت و صورت‌ها رسل

(مولوی، ۱۳۶۶: د۲/ ۹۷۸)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

و در جایی از عالم عقول و نفوس کلی که عالم اسما و صفات الهی و مرتبهٔ فیض اقدس[1] از دیدگاه فلاسفه است، تحت عنوان عالم بی‌صورت یاد می‌کند:

صورت از بی‌صورتی آمد برون / باز شد که انا الیه راجعون
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست / مصطفی فرمود دنیا ساعتیست
فکر ما تیریست از هو در هوا / در هوا کی پاید آید تا خدا
هر نفس نو می‌شود دنیا و ما / بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد / مستمری می‌نماید در جسد

(مولوی، ۱۳۶۶: د۱/ ۱۱۴۱)

در این ابیات به کیفیت صدور عالم هستی از مبدأ واجب الوجود اشاره کرده که این صدور براساس علیت و فاعلیت به تجلی است، یا به عبارت دیگر:

> بطور عقل بسیط اجمالی و اضافهٔ اشراقیهٔ حق تعالی نسبت به موجودات، با رعایت دو قاعدهٔ «امکان اشرف»[2] و «امکان اخص» که از قواعد عظیم فلسفه و عرفان است در مبحث «سلسله الترتیب» (خلیفه عبدالحکیم، ۲۵۳۶: ۴۷۵).

مولوی در غزلی، نظریهٔ صدور را با تعبیری عرفانی این گونه بیان کرده است:

یک گوهری چو بیضه، جوشید و گشت دریا / کف کرد و کف زمین شد وز دود او سما شد
الحق نهان سپاهی پوشید پادشاهی / هرلحظه حمله آرد، و آنگه به اصل واشد
گرچه زما نهان شد در عالمی روان شد / تا نیستش نخوانی، گر از نظر جدا شد
گرچه صدف زساحل قطره ربودو گم شد / در بحر جوید او را غواص کآشناشد

(مولوی، ۱۳۷۹: غ۸۴۰)

شرور عالم مادی

عارفان و اندیشمندان مسلمان مسالهٔ وجود شرور در عالم را به گونه‌های مختلفی توجیه کرده‌اند. عده‌ای معتقد به نسبی بودن بلاها و شروراند. به عقیدهٔ آنان خیرمطلق را تنها در نزد خدا می‌توان یافت و درجات مختلف شر، ناشی از دور شدن از منبع خیرمطلق است. در دنیا خیر و شر نسبی است و نه مطلق، بدین معنی که چیزها فقط در رابطه با ما خیر و یا شرند و نه در رابطه با خدا.

عده‌ای شر را امری عدمی می‌دانند. از نظر آنان شردارای وجود منفی است و واقعیت مثبت ندارد. منظور از عدمی بودن شر این نیست که آنچه به نام شر شناخته می‌شود، وجود ندارد، بلکه مقصود آنان این‌است که شر نوعی عدم و کمبودِ خیر است. همچون تاریکی که عدم نور است، یا کوری که فقدان بینایی و جهل که نبود علم و آگاهی است. (رک: مطهری، ۱۳۸۴: ۱۲۵–۱۲۹) عده‌ای نیز معتقدند وجود

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

هر کمال خیر و سلامتی منسوب به حق متعال است و لزوم هرشر و بدی و آفت و نارسایی منسوب به خلق است. در دعاهای رسول(ص) آمده: «الخیرُ کله بیدیک و الشر لیس الیک» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۳۷۲)

مطابق تعالیم اسلامی دنیا موهوم و عبث و سراسر شر نیست، بلکه به حق و از روی حکمت آفریده شده، بی نقص و منطقی است: «ربنا ما خلقت هذا باطلا» (آل‌عمران/۱۹۱) «و هوالذی خلق السموات و الارض بالحق» (انعام/۷۳) «و ما خلقنا السماء و الارض و مابینهما لاعبین» (انبیا /۱۶) به عقیدهٔ عارف: «کُل ما صَدَّ عن مولاک فهو دنیاک، هرچیزی که تو را از مولای تو باز دارد همان دنیای تو است.» (حلبی، ۱۳۸۵: ۸۱) یعنی آنچه که نزد عارفان مذموم و ناپسند است، دل بستن و مقید بودن به این دنیاست. پس اگر نان شب نداری و به خود معجبی، آن عجب تو دنیاست و مذموم، و اگر ملک شرق و غرب داری و به خدا مشغول باشی آن نه تنها مذموم نیست بلکه، پسندیده و ارزشمند است.

با وجود کشمکش و تنازعی که در میان ذرات و عناصرعالم است، در مجموع متوجه خیر و کمال است و کثرت موجود در میان اضداد عالم سرانجام آن را به سوی وحدت و اتحاد سوق می‌دهد. شر و خیر هر دو وسیلهٔ تحقق یافتن حکمت بالغهٔ الهی است. و شری که منسوب به ابلیس است شراخلاقی است که از خودبینی و پندار او مایه می‌گیرد نه شرِّ کیهانی و برخلاف عقاید ثنویه مبدأ آن دو متفاوت و معارض هم نیستند بلکه خیر و شر هر دو مقهور قدرت خداوند است.

شرور از دیدگاه مولانا نسبی‌اند و چه بسا امری واحد که برای فردی خیر و برای فردی در موقعیت دیگر شر محسوب می‌گردد.

پس بد مطلق نباشد در جهان — بد به نسبت باشد این را هم بدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست — که یکی را پا دگر را بند نیست
زهر مار آن مار را باشد حیات — نسبتش با آدمی باشد ممات
(مولوی، ۱۳۶۶: د۴/ ۶۵-۶۷)

در مقامی هست هم این زهر مار — از تصاریف خدایی خوشگوار
در مقامی زهر و در جایی دوا — در مقامی کفر و در جایی روا
(مولوی، ۱۳۶۶: د۱/ ۲۵۹۸-۲۵۹۹)

شرور و ابتلا باعث توجه انسان به خدا می‌شود.

تو مبین تحشیر روزی و معاش — تو مبین این قحط و خوف و ارتعاش
بین که با این جمله تلخی‌های او — مردهٔ اویید و ناپروای او
(مولوی، ۱۳۶۶: د۶/ ۱۷۳۴-۱۷۳۵)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

و دیگر این که آنچه در ظاهر شر است گاهی متضمن خیری پنهانی است که تحقق آن به وقوع شر ظاهری موکول است. مثل درد و بیماری که انسان را به حق نزدیک می‌کند و او را از غفلت دور می‌کند.

جنگ پیغمبر مدار صلح شد — صلح این آخر زمان زان جنگ بد
صد هزاران سر برید آن دلستان — تا امان یابد سر اهل جهان
باغبان زان می‌برد شاخ مضر — تا بیابد نخل قامت‌ها و بر
(مولوی، ۱۳۶۶: د۱/ ۳۸۷۵-۳۸۷۷)

بلاها و شرور عامل پرورش روح و جان آدمی است.

زین سبب بر انبیا رنج و شکست — از همه خلق جهان افزونترست
تا ز جان‌ها جانشان شد زفت‌تر — که ندیدند آن بلا قوم دگر
پوست از دارو بلاکش می‌شود — چون ادیم طایفی خوش می‌شود
ورنه تلخ و تیز مالیدی درو — گنده گشتی ناخوش و ناپاک بو
آدمی را پوست نامدبوغ دان — از رطوبت‌ها شده زشت و گران
تلخ و تیز و مالش بسیار ده — تا شود پاک و لطیف و با فره
ور نمی‌توانی رضا ده ای عیار — گر خدا رنجت دهد بی‌اختیار
که بلای دوست تطهیر شماست — علم او بالای تدبیر شماست
(مولوی، ۱۳۶۶: د۴/ ۱۰۲-۱۰۹)

وجود شر در عالم با حکمت بالغهٔ الهی منافاتی ندارد، بلکه نشان دهندهٔ قدرت و مهارت اوست. همانگونه که نقاش ماهر، هم مهارت در به تصویرکشیدن زیبایی‌ها را دارد و هم زشتی‌ها را.

کرد نقاشی دو گونه نقش‌ها — نقش‌های صاف و نقشی بی‌صفا
نقش یوسف کرد و حور خوش‌سرشت — نقش عفریتان و ابلیسان زشت
هر دو گونه نقش استادی اوست — زشتی او نیست آن رادی اوست
زشت را در غایت زشتی کند — جمله زشتی‌ها به گردش بر تند
تا کمال دانشش پیدا شود — منکر استادیش رسوا شود
ور نداند زشت کردن ناقص است — زین و سمجلبص خلاق
بر خداوندیش و هر دو ساجدند — پس ازین رو کفر و ایمان شاهدند
(مولوی، ۱۳۶۶: د۲/ ۲۵۳۷-۲۵۴۳)

و بدی‌هایی که در عالم دیده می‌شود، اگرچه ناشی از مشیت و ارادهٔ حق است، نشانهٔ نقصان فضل او نیست، بلکه کمال فضل اوست.

ور تو گویی هم بدی‌ها از ویست لیک آن نقصان فضل او کی است
(مولوی، ۱۳۶۶: د۲/ ۲۵۳۵)

مولانا با وجود اعتقاد به نسبی بودن شر، معتقد است رویت شر در جهان حاکی از وجود شر در ضمیر انسان است و اگر انسان وجود خویش را از شرور اخلاقی تصفیه کند، در عالم شر و نقصی نمی‌بیند.

عیب باشد کو نبیند جز که عیب عیب کی بیند روان پاک غیب
عیب شد نسبت به مخلوق جهول نی به نسبت با خداوند قبول
کفر هم نسبت به خالق حکمتست چون به ما نسبت کنی کفر آفتست
ور یکی عیبی بود با صد حیات بر مثال چوب باشد در نبات
در ترازو هر دو را یکسان کشند زانک آن هر دو چو جسم و جان خوشند
(مولوی، ۱۳۶۶: د۱/ ۱۹۹۵-۱۹۹۹)

صوفیه علاقه به دنیا را منشأ هر خطیئه می‌دانند و ترک دنیا را سرچشمهٔ هرخیری. زهد به معنی انصراف از خوبی ها و خیرات این دنیا در برابر به دست آوردن خوبی‌ها و خیرات آن جهان و رضایت خداوند است. به عقیدهٔ عارف «هرکه را بنیاد زهد استوار نباشد دیگر کردارهایش درست نیست چه دوستی دنیا سرآغاز تمامی خطاهاست و دوری از دنیا سرآغاز تمامی نیکی‌ها و طاعت‌ها» (ابونصرسراج، ۱۳۸۲: ۱۰۰). در شرح تعرف آمده:

> بدان که زهد اصل همهٔ چیزها است و اصلی است همهٔ احوال‌های پسندیده را، و اول مقامی از مقام‌های مریدان زهد است. هرکه این‌اصل استوار کرده باشد بنای همهٔ کارها بر او درست آید. و هرکه اصل زهد استوار نکرده باشد بنای دیگر احوال بر او درست نیاید، از بهر آنکه پیغمبر علیه السلام گفته است: حب الدنیا رأس کل‌خطیئه. چون دوستی دنیا سر جملهٔ گناهان است، ترک دنیا سرجملهٔ طاعت‌ها باشد. و نیز چون دنیا ملعونهٔ حق است، و ملعونه نباشد مگر نفریده و رانده و دور کرده و با دور کردهٔ دوست صحبت کردن‌و در ساختن از دوست دوری باز آرد (مستملی،۱۳۶۳: ۱۲۱۹).

مهم‌ترین مبانی زهد اسلامی ازآیات قرآنی گرفته شده است. آیاتی که درآن به جهت انذار مشرکان، نعمت‌های دنیوی در برابر نعمت‌های اخروی ناچیز شمرده شده است و مسلمانان را به ترک لذت‌های ناپایدار دنیوی سوق می‌داد. علاوه برآن سیرت پیامبر و صحابه که چندان توجهی به لذت‌های دنیوی نداشتند و زندگی ساده و زاهدانه‌ای را برگزیده بودند از مهم‌ترین الگوهای صوفیان جهت انتخاب کردن زندگی زاهدانه بود. در حدیثی از پیامبر(ص) نقل شده: «علیکُم بلباسِ الصُوف تجدون حَلاوةَ الایمانِ فی قلوبِکم» و از صحابه نقل شده : «کانَ النبیُّ(ص) یلبِس الصوف و یرکِبُ الحِمار» (هجویری، ۱۳۷۶: ۴۹).
باید گفت این میل به زهد و فقر و قناعت از تعالیم قرآن و شیوهٔ پیامبر(ص) سرچشمه گرفته است.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

این گرایش به زهد و قناعت در دوره‌های بعد که خلفای بنی‌امیه روی به سلطنت آوردند و عده‌ای از مسلمانان در ثروت و تجمل غرق شدند، شدت گرفت.

در حقیقت نخستین کسانی که در میان مسلمانان صوفی نامیده شدند طایفه‌ای از زهاد بودند که زندگی ساده و فقیرانه‌ای برای خود برگزیده بودند. صوفیان نخستین تأکید اغراق گونه‌ای بر زندگی زهدآمیز داشتند. باوجود آنکه رابعه را آغازگرتصوف عاشقانه می‌دانند اما آنگونه که از زندگی رابعه حکایت می‌کنند، زندگی او بر اساس سادگی و درویشی بود و حسن بصری نقل کرده که درخانهٔ او تنها کوزه شکسته‌ای بود که با آن طهارت می‌کرد و آب می‌خورد، و خشتی که زیر سر می‌نهاد و مصلایی از نی که برآن نماز می‌کرد (زرین‌کوب، ۱۳۸۹الف: ۵۲). گویند سهل‌بن‌عبدالله خود را بدان عادت داده بود که هر پانزده روز یکبار طعام می‌خورد و عمری دراز با طعامی اندک سپری کرده بود (هجویری، ۱۳۸۱: ۲۵۲). به گفتهٔ نیکلسون:

> به محض آنکه افکار هلنیستی[۳] در زهد اسلامی گسترش یافت، زهد از حد یک زهد ساده به زهدی صوفیانه تکامل یافت و دیگر وسیله‌ای برای رهایی از عذاب آخرت نبود، بلکه اسلوبی از اسالیب شستشوی جان و تصفیهٔ روح بود تا روح استعداد بیشتری برای شناخت خداوند، و محبت او و اتصال به او پیدا کند (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۳۳).

اما ابن‌عربی عزلت از جهان را به هیچ وجه مطلوب نمی‌داند، زیرا این جهان تنها ابزار ما برای شناخت خداوند است و عالم نشانهٔ روشنی بر وجود صانع خود، پس کناره‌گیری از جهان، اجتناب از افزایش معرفت خداوند است (چیتیک، ۱۳۸۹: ۳۰۶). مولوی دربارهٔ تأثیر ریاضت‌های جسمانی و زهد و تقوی در کمال نفسانی و تزکیهٔ روح و باطن گفته‌های نغزی دارد:

همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو — در ریاضت آینهٔ بی‌ژنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خود — تا ببینی ذات پاک صاف خود
(مولوی، ۱۳۶۶: د۱/ ۳۴۵۹)

مردن تن در ریاضت زندگی است — رنج این تن روح را پایندگی است
(مولوی، ۱۳۶۶: د۳/ ۳۳۶۵)

چون که تقوی بست، دو دست هوا — حق گشاید هر دو دست عقل را
(مولوی، ۱۳۶۶: د۳/ ۱۸۳۱)

ترک دنیا هر که کرد از زهد خویش — بیش آمد پیش او دنیا و بیش
(مولوی، ۱۳۶۶: د۱/ ۴۷۹)

پس ریاضت را به جان شو مشتری — چون سپردی تن به خدمت جان بری

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

ور ریاضـــت آیـــدت بی‌اختیـــار　　ســـر بنـــه شـــکرانه ده ای کامیـــار
چـون حقت داد آن ریاضت شـکر کن　　تـو نکـردی او کشـیدت ز امـر کـن
(مولوی، ۱۳۶۶: د۳/ ۳۳۹۶)

بهـر آن اسـت ایـن ریاضـت وین جفا　　تـــا بـــر آرد نقـــره از کـــوره جُفـــا
(مولوی، ۱۳۶۶: د۱/ ۲۳۲)

تـرک آن گیریـد گـر ملـک سباسـت　　کـه برون آب و گل بس ملک‌هاسـت
(مولوی، ۱۳۶۶: د۴/ ۶۶۰)

ایـن ریاضت‌های درویشـان چراسـت　　کان بـلا بـر تـن بقـای جان‌هاسـت
تـــا بقـــای خـــود نیابـــد ســـالکی　　چـون کنـد تـن را سـقیم و هالکـی
(مولوی، ۱۳۶۶: د۳/ ۳۳۴۹-۳۳۵۰)

اما به عقیدهٔ مولانا اگرچه متابعت نفس موجب زیادت غفلت انسان می‌شود اما مخالفت با نفس نباید به رهبانیت منجر شود، و باید از افراط و تفریط حذر کرد.

از ترهـب نهـی کردسـت آن رسـول　　بدعتـی چـون در گرفتـی ای فضـول
(مولوی، ۱۳۶۶: د۶/ ۴۷۹)

مولانا با اشاره به حدیث «لا رهبانیهٔ فی الاسلام» (فروزانفر، ۵۲۸:۱۳۸۱) نشان می‌دهد که روی آوردن به رهبانیت، گریز از مجاهده است و تا انسان در معرض وسوسه‌های شهوانی نباشد، صبر و ثبات وی در مقابل هوای نفسانی در معرض آزمایش واقع نمی‌شود و مرتبهٔ عفت که نتیجهٔ مجاهده است برای وی حاصل نمی‌گردد.

بـــر مکـــن پـــر را و دل برکـــن از او　　زانکـه شـرط ایـن جهـاد آمـد عـدو
چـو عـدو نبـود جهـاد آمـد محـال　　شـهوتت نبـــود نباشـــد امتثـال
هیـن مکن خود را خصی رهبان مشـو　　زانکـه عفـت هسـت شـهوت را گـرو
بی‌هـــوا نهـی از هـــوا ممکـن نبود　　غازیـی بر مـــردگان نتوان نمـــود
(مولوی، ۱۳۶۶: د۵/ ۵۷۴-۵۷۸)

اسلام رهبانیت را منع کرده و تمتع از لذایذ دنیوی را مشروع ساخته است. و آیات و روایات اسلامی همواره بر برخورداری از نعمات دنیوی تأکید دارد: «لاتنسَ نصیبکَ منَ الدنیا» (قصص/۷۷) «مَن حَرَّم

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

زینهٔ الله التی اخرَجَ لعباده» (اعراف/۳۲).

در آیین اسلام دنیا کشتزار آخرت و محل برداشتن زاد و توشه است. پیامبر(ص) همواره مسلمانان را از افراط در زهد منع می‌کردند. صوفیان مسلمان نیز تجرد اختیار نمی‌کردند و زن و فرزند را مانع از وصول به حق نمی‌شمردند.

نتیجه‌گیری

عرفا تحت تأثیر برخی از آیات و روایات دینی دنیا را شر دانسته‌اند. بدین جهت عدهٔ زیادی از عارفان زندگی زاهدانه‌ای برای خود برگزیده بودند و زهد وریاضت را عامل تزکیهٔ باطن می‌دانستند. اما عده‌ای از عرفا نیز با زهد و رهبانیت مخالف بودند و آن را گریز از مجاهده می‌دانستند. مولانا هم چون سایر عرفا دنیا را نکوهیده و آن را ذم کرده است. اما دنیای نکوهیده از نظر مولانا، دنیایی است که انسان را به آرامش نمی‌رساند و حیات اخروی او را تضمین نمی‌کند و او را به زندگی سرشار از صفای درون سوق نمی‌دهد.

مولانا جهان را زندان روح می‌داند؛ به عقیدهٔ مولانا ترک علایق دنیوی و رها شدن از زندان جسم وابستهٔ به مرگ ارادی است. در نزد او دنیا از این جهت که محل تکامل انسان است، بهترین جایگاه است. مولانا وجود شر در این جهان را نیز با ذکر دلایلی توجیه کرده است؛ از جمله این که شر را امری نسبی می‌داند و بلاها و شرور را عامل پرورش روح و جان آدمی تلقی می‌کند. او وجود شر در عالم را منافی حکمت بالغهٔ الهی نمی‌داند.

در باب صدور و آفرینش جهان مادی، مولانا معتقد است خداوند کاینات را براساس نظام احسن و به ترتیب از اشرف به اخس آفریده است و بقای آن منوط به استمرا رفیض الهی است و این استفاضه به شکل مستمر جریان دارد. او برخلاف صوفیه که علاقه به دنیا را منشأ هر شری می‌دانند و ترک دنیا را سرچشمهٔ هر خیری، رهبانیهٔ و ترک دنیا را توصیه نمی‌کند و این دنیا را کشتزار آخرت می‌داند.

پی‌نوشت

۱. «فیض اقدس عبارت است از ثبوت اشیاء در علم خداوند متعال به نظام برتر و بهتر، از آن حیث که آنها تابع اسماء حق تعالی و صفات او که عین ذاتش است می‌باشند و افاضهٔ وجود آنها برحسب وقت‌های مخصوص خودشان و استعدادات آنها از جانب حق متعال، نزد عرفا به نام فیض مقدس نامیده می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۳۶۹-۳۷۰).

۲. قاعدهٔ امکان اشرف که از ارسطو به یادگار مانده به این معنی است که فیاض مطلق و بخشندهٔ حقیقی، اقتضای اخس و پست‌تر را تا امکان اشرف و برتر هست نمی‌کند، بلکه از فیض وجود و مقتضی جود و بخشش او لازم می‌آید که برتر پس از برتر دیگر باشد، از این رو نخست عقول فعال و فرشتگان و انوار قاهر و... را آفرید، سپس دیگر اشخاص و ماسوای آنها تا فروترین افلاک که آسمان دنیاست... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ب:۳۰).

۳. مقصود از افکار هلنیستی، فلسفه و تفکرات اشراقی وگنوسی یونانی بعد از اسکندر است (تقی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۴۸).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲-۶۱۶۲۸

منابع

ـ ابونصرسراج، عبدالله‌بن‌علی، (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد نیکلسون، مترجم مهدی مجتبی، تهران: اساطیر.
ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۷)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۸)، درآمدی برتصوف و عرفان اسلامی، ترجمهٔ جلیل پروین، تهران: حکمت.
ـ حلبی، علی‌اصغر، (۱۳۸۵)، مبانی عرفان و احوال عارفان، چاپ سوم، تهران: اساطیر.
ـ خلیفه عبدالحکیم، (۲۵۳۶)، عرفان مولوی، ترجمهٔ احمد محمدی و احمد میرعلایی، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۸)، سرنی، چاپ دوازدهم، تهران: علمی.
ـ ــــــــــــــ، (۱۳۸۹)، ارزش میراث صوفیه، چاپ چهاردهم، تهران: امیرکبیر.
ـ صدرالدین‌شیرازی، محمدبن‌ابراهیم، (۱۳۸۳)، ترجمهٔ حکمت متعالیه در اسفار اربعه، (سفرچهارم، جلد دوم)، مترجم محمد خواجوی، چاپ دوم، تهران: مولی.
ـ صدرالدین‌شیرازی، محمدبن‌ابراهیم، (۱۳۸۴)، ترجمهٔ حکمت متعالیه در اسفاراربعه، (سفراول، جلددوم)، ترجمهٔ محمدخواجوی، چاپ سوم، تهران: مولی.
ـ عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۶)، مصیبت‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن.
ـ ــــــــــــــ، (۱۳۸۸)، اسرارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
ـ ــــــــــــــ، (۱۳۸۸)، الهی‌نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
ـ عین‌القضات‌همدانی، عبدالله‌بن‌محمد، (۱۳۷۰)، تمهیدات، به کوشش عفیف عسیران، تهران: منوچهری.
ـ غنی، قاسم، (۱۳۷۵)، تاریخ تصوف دراسلام و تطورات و تحولات مختلفهٔ آن از صدراسلام تا عصرحافظ، تهران: انتشارت زوار.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۱)، احادیث و قصص مثنوی، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
ـ مستملی بخاری، اسماعیل‌بن‌محمد، (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
ـ مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، عدل الهی، چاپ بیست وسوم، تهران: صدرا.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۶)، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولدالن نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
ـ ــــــــــ (۱۳۷۹)، کلیات شمس تبریزی، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ پانزدهم، تهران: امیرکبیر.
ـ نسفی، عزیزالدین، (۱۳۸۱)، زبدهٔ الحقایق، تصحیح حق‌وردی ناصری، چاپ دوم، تهران: طهوری.
ـ نیکلسون، رینولد، (۱۳۸۸)، تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
ـ هجویری، ابوالحسن علی‌بن‌عثمان، (۱۳۷۶)، کشف المحجوب، تصحیح و ـ ژوکوفسکی، بامقدمهٔ قاسم انصاری، چاپ هفتم، تهران: طهوری.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

بررسی ایمان در شش دفتر *مثنوی* معنوی مولوی

انیس جهانگیر[1]

چکیده

یکی از حالات شهودی و از جمله مفاهیم بنیادی الهیات که زمینه‌ساز بسیاری از مباحث فلسفی،کلامی و عرفانی شده است، تبیین مفهوم و ماهیت ایمان است. لفظ ایمان و مترادفات گوناگون آن در سنّت‌های دینی همچون اسلام، مسیحیت، ادیان رومی، ادیان یونانی،آیین بودا و آیین هندو بر معانی و مفاهیم متفاوتی دلالت دارد، حتی در قلمرو یک سنت دینی نیز تلقّی‌های متفاوتی از ایمان وجود دارد. ایمان یکی از مراتب شهودی است که «عمل به اعضا» و «اقرار به زبان» را به عنوان گواهان ضمیر یاد می‌نماید. «عمل به اعضا» که در نگاه وی امری مهم در مولّفه‌های ایمان است، خود نشانگر آن است که مفهوم ایمان امری ایستا و ثابت نیست، بلکه امری قابل ازدیاد و کاهش است. مفهوم ایمان در نگاه مولانا بسیار گسترده است.

پژوهش حاضر در پی آن است تا به بررسی ایمان در شش دفتر *مثنوی* بپردازد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که مولوی زبان فلسفی را زبانی کامل و شایسته برای اقرار ایمان نمی‌داند و ایمان را از مباحث شهودی می‌داند.

واژگان کلیدی: ایمان، مثنوی معنوی، مولوی، مسائل وجودی انسان.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

---

۱. دکبری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین

بیان مسأله

یکی از عواطف درونی انسان که موجب ایجاد حس شادی و خوشحالی حقیقی می‌شود و در نتیجه‌ی کشف و شهود به دست می‌آید، مسألهی ایمان است. ایمان تنها یک سلسله تکالیف برای انسان علیرغم تمایلات طبیعی تعیین نمی‌کند بلکه قیافه جهان را در نظر انسان تغییر می‌دهد عناصری علاوه بر عناصر محسوس در ساختمان جهان ارائه می‌دهد «ایمان‌گرایی دیدگاهی است که نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجشِ عقلانی نمی‌داند». ایمان‌گرایان برای تأیید اعتقادات خود، به دلیل و برهان متوسل نمی‌شوند و اصلاً کوشش برای استدلالی کردن دین را کوششی ناروا می‌شمارند. در نظر آنان دین قلمرو عقل و کاوش‌های آن نیست، بلکه قلمرو دیگری است؛ مثلاً قلمرو عشق است یا قلمرو بازی ایمان است، یا قلمرو خطر کردن است یا چیزهایی از این قبیل.

در نظر برخی از آنان، اگر شخص مؤمن در پی آن باشد که برای دین و ایمان خو قرینه و دلیلی دست و پاکند، به منزله آن است که عاشقی بخواهد عشق خود را به تأیید دیگران برساند و اگر آنها تأیید کردند که وی عاشق است، آن‌گاه عشق‌ورزی کند، وگرنه دست از عشق خود بشوید. اندیشه ارزیابی و سنجش عقلانی ایمان، خطایی فاحش و حاکی از فقدان ایمان راستین است. ایمان دینی همان پروای نهایی انسان است،که اگر بخواهیم آن را به تأیید ادله بیرونی (بیرون از ایمان و دین) برسانیم. از آنجا که ایمان تصدیقی در حالات احساسی خاصی چون عشق، توکّل، اعتماد و رضایت در ساحت عاطفی و تجربی انسان نمود می‌یابد این مسأله سبب شده است تا برخی از دانشمندان با رویکرد عاطفی به ایمان بنگرند و گوهر و لُبّ دین را تجربهٔ دینی بدانند و دیگر ابعاد عقیدتی اخلاقی فقهی و حقوقی دین را به منزلهٔ صدف دین به شمار آورده و چندان وقعی بدان ننهند. به دنبال ارائه این نظریه و تقلیل یافتن ماهیت ایمان به تجربه دینی ماهیت ایمان دینی نیز سرشت و تعریفی تازه به خود گرفت. در این تعریف ایمان همچون تجربهٔ دینی و پاسخ به واکنشی است، نسبت به آن تجربه و لذا ایمان از سنخ دیدن و ادراک و تجربه کردن است نه تصدیق گزاره‌ها (هیک، ۱۳۷۷: ۳۸). همچنین ایمان در این تقریر از سنخ شناخت نیست؛ بلکه حالت روحی و رهیافتی روانی است. به دیگر سخن ایمان را می‌توان احساس اعتماد و اطمینان و توکل وسرسپردگی و تعهّد به خدا دانست (گنجی، ۱۳۷۹ :۳۹). پژوهش حاضر در پی این است تا ایمان را در شش دفتر *مثنوی* معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مورد بررسی قرار دهد. در این زمینه مقالات و پژوهشهای زیادی انجام گرفته است که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم و در اثنای پژوهش از آنها استفاده می‌کنیم:

حاجی اسماعیلی، محمدرضا، مطیع، مهدی، کمالوند، پیمان (۱۳۹۲). مفهوشناسی ایمان و پیوند آن با تجربه دینی در اندیشه مولوی در مثنوی. پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، ۷(۱)، ۵۳-۷۶. پژوهش مذکور با مفهوم‌شناسی ایمان در سه حوزهٔ معرفتی، عاطفی و عملی ارتباط ایمان با تجربهٔ دینی را از نگاه مولوی بررسی می‌نماید. بر اساس این پژوهش در نظر مولوی ایمان و تجربه دینی باید از سرچشمهٔ عشق بجوشد و سیراب شود تا زاینده و بارور باشد و به طور خلاصه ایمان در نظر مولوی باوری قلبی و تجربه‌ای شهودی و مستقیم است که موجب قطع و یقین می‌گردد و نوع خاصی از زندگی را برای دارندهٔ ایمان ایجاب می‌کند.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

حیدرپور, مسیح الله، باقی، عبدالرضا. (۱۳۹۱). ارتباط عقل و ایمان در مثنوی. مطالعات زبان و ادبیات غنایی, ۲(۳), ۴۱-۵۲. نویسنده در این پژوهش بیان می‌دارد که این نوشتار، که عقل و ایمان و ارتباط آن دو را از نظر عرفانی مورد تحلیل و بررسی قرار داده است، بر این باور است که در سایر نوشته‌ها و تحقیقات ادبی کمتر به این زاویه از بحث پرداخته‌اند.

باباپور، زهرا؛ شریف‌پور، عنایت‌الله؛ (۱۳۹۹)، جایگاه علم و ایمان در مثنوی معنوی، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی مشهد، شماره ۶۴، صص: ۱ ـ ۱۳. نویسنده بیان می‌دارد که هدف از این پژوهش بررسی اشعار پست‌مدرن با تکیه بر دو کهن الگوی سایه و آنیما است تا جایگاه این دو لایهٔ درونی در اشعار شاعر و نمادهای مرتبط با این دو کهن‌الگو شناسایی شوند. نتایج نشان داد که شاعر با وجود تأکید بر اصول پست‌مدرنیسم، باز در چارچوب قالب‌های ضمیر ناخودآگاه جمعی قرار گرفته و مجبور به پیروی از ساختارهای نشانه‌گذاری‌شده کهن‌الگوهاست. در این میان کهن‌الگوی سایه، قدرت محکم‌تری در شخصیت شاعر دارد. او بر گره‌خوردگی سایه و تاریکی و بر ویژگی سکوت و یاریگری آنیما بیشتر از سایر جلوه‌ها پرداخته است. همچنین مشخص گردید که موسوی، نمادهای پنجره، جلاد، دایره، دراکولا، آسمان تار و قصاب را به نمادهای معمول سایه افزوده و برای آنیما نیز از نشانه‌های مرسوم معشوق، صبح، مادر، همسر، دریا، ابر و نور بهره برده است.

مفاهیم نظری پژوهش

بررسی معانی لغوی و اصطلاحی ایمان

ایمان، یک اصطلاح قرآنی است که درحوزهٔ کلام، فلسفه و عرفان نیز مورد توجّه و تأمّل قرار می‌گیرد. ایمان:

> در لغت به معنی گرویدن، اعتماد کردن، تصدیق کردن و وثوق و اطمینان و همچنین به معنی خضوع و انقیاد و تصدیق مطلق و فضیله و ثبات آمده است و نیز به معنی باور داشت و اعتقاد و مقابل کفر است (سجّادی،۱۳۶۲: ۸۱).

همچنین گفته‌اند: «اعتقاد به جَنان و اقرار به لسان وعمل به ارکان و اظهار خشوع و فروتنی و قبول شریعت» (سجّادی،۱۳۶۲: ۸۱). در متون دینی وحدیثی، این معنا از ایمان، مورد تصریح و تأکید قرار گرفته است و برای آن، سه مؤلّفه: اعتقاد قلبی، اقرار زبانی و عمل به اعضا و جوارح معرّفی شده است و بیان این سه مؤلّفه حاکی از این است که ایمان، هنگامی واقعی است که تمام لایه‌های وجود انسان را پوشش دهد. از نظر عرفا:

> ایمان تصدیق دل است به آنچه خدای متعال از غیب خبر داده است و نیز فعل بنده باشد به هدایت حق مقرون و علامت آن اعتقاد به توحید است. همچنین گفته‌اند: ایمان نوری است از وراء حجاب..... (همان، ۸۲).

از منظر عرفا: «ایمان بر دو قسم است؛ یکی ایمان در ظاهر که اقرار است و دیگری، ایمان به باطن و تصدیق به قلب، که در قسم اوّل، علاوه بر اعتقاد قلبی، عمل هم لازم است» (سجّادی.۱۳۶۶ :۱/۳۶۶). ایمان از واژه‌های کلیدی در حوزهٔ معرفت دینی است که اساس، معیار و میزان در دینداری و بی‌دینی، منشاء سعادت و رستگاری و مایهٔ ارزش اعمال آدمی قلمداد می‌گردد. ایمان مصدر باب افعال از ماده امن، یومن و ایمان است و در لغت به معنای وثوق و تصدیق (جزری، ۱۴۱۹: ۱/ ۶۹) اطمینان (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۲۴) و انقیاد و خضوع (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱/ ۲۲۴) است. علامه طباطبایی نیز در تعریف ایمان می‌گوید: ایمان عبارت است از سکون و آرامش، علمی خاص در نفس، نسبت به هر چیزی که ایمان به آن تعلّق گرفته و لازمهٔ این آرامش التزام عملی نسبت به آن چیزی است که به آن ایمان دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/ ۲۷۷).

انواع ایمان

ایمان عام و ایمان خاص

آن چه گذشت، ناظر به رابطه واقعی میان اسلام و ایمان با ساحت‌های وجود انسان بود؛ اما هر فرد مسلمانی به ایمان نسبت داده می‌شود، چه حقیقت ایمان در قلب او حاصل شده یا نشده باشد. از این رو می‌توان مرتبه اسلام را «ایمان به معنای عام» و مرتبه ایمان مقرر در قلب را «ایمان به معنای خاص» نامید.

شاهد این سخن، روایاتی است که نسبت میان ایمان و اسلام را به نسبت کعبه و مسجدالحرام همانند کرده‌اند. واضح است که رسیدن به کعبه مستلزم عبور از مسجدالحرام است و هر کس در کعبه قرار گیرد عینا در مسجدالحرام هم قرار دارد. اما چنین نیست که هر کس در مسجدالحرام باشد به کعبه وارد شده باشد. کعبه به منزله قلب مسجدالحرام است. اگر ایمان به منزله ورود به کعبه و اسلام به منزله ورود به مسجدالحرام باشد، آشکار است که ایمان درجه‌ای است که از درجه اسلام گذر کرده است و هر حکمی که برای اسلام محقق است در ایمان نیز مقرر می‌باشد. اما چنین نیست که هر حکمی که برای ایمان مقرر گشته در اسلام هم یافت شود.

بنابر آن چه گذشت، رابطه منطقی میان دو وصف «مسلمان» و «مؤمن» رابطه عموم و خصوص مطلق است. دو قضیه ذیل عهده‌دار توضیح این رابطه است:

۱- چنین نیست که هر مسلمانی مؤمن باشد؛ به تعبیر دیگر، بعضی از مسلمانان مؤمن نیستند.

۲- هر مؤمنی مسلمان است (موجبه کلیه) (شیخ صدوق، ۱۳۸۰: ۶۰۸).

حال با استفاده از تقسیم ایمان به ایمان عام [اسلام] و ایمان خاص، هر مؤمن به معنای عام، مؤمن به معنای خاص نیست، هر چند مؤمن به معنای خاص، مؤمن به معنای عام نیز می‌باشد. واضح است که هم میان دو عنوان «کافر» و «مسلمان» وهم میان دو عنوان «کافر» و «مؤمن» تباین مطلق برقرار است به طوری که هیچ کافری مسلمان نیست همان طور که هیچ کافری مؤمن نیست؛ و هیچ مسلمانی کافر نیست همان طور که هیچ مؤمنی هم کافر نیست. به تعبیر دیگر، اسلام و ایمان هر دو در مقابل «کفر» قرار دارند، اما غالبا در متون دینی آن چه در مقابل «کفر» قرار می‌گیرد، ایمان است و همین امر

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

تقسیم ایمان به عام و خاص را موجه می‌سازد (کلینی، ۱۳۶۹: ۸۸ ـ ۹۰).

آثار ایمان

اکنون پس از به دست آوردن پاره‌ای از ویژگی‌های ایمان به سراغ پاره‌ای از آثار ایمان می‌رویم تا از این راه نیز بتوانیم به ماهیت آن نزدیک شویم. این آثار می‌تواند ایمان به معنای خاص را از ایمان به معنای عام بهتر متمایز سازد:

خلل‌ناپذیری مرتبه‌ای از ایمان

در مرتبه‌ای از مراتب ایمان هیچ گونه شک، شبهه یا توفانی از حوادث زندگی و ناملایمات و سختی‌ها نمی‌تواند مؤمن را از وضعیت ایمانی خارج کند، بلکه چنین وضیعت‌هایی اثر معکوس دارد و ایمان را قوی‌تر و راسخ‌تر می‌کند. طبق ویژگی سوم، ایمان می‌توانست شدت یا ضعف بپذیرد. اما مرتبه‌ای از ایمان تحقق می‌یابد که در آن راه ضعف و کاستی بسته می‌شود و اگر انتقالی در کار باشد فقط جهت آن به سوی مراتب بالاست. جهت پایین ایمان به مرتبه اسلام منتهی می‌شود که با استمرار تضعف حاصل می‌گردد و کسی که در مرتبه اسلام قرار دارد چه بسا از دست دادن مقتضیات اسلام به قلمرو کفر و بیرون رفتن از حوزه مطلق ایمان کشیده شود. پس جهت پایین ایمان انتها دارد، اما جهت بالای آن را نهایتی نیست. حال سخن این است که در مراتب ایمانی وضعی حاصل می‌شود که راه سراشیبی یا تضعف بسته می‌شود، هرچند همه عوامل تضعف با هم اجتماع کنند. چنین انسان مؤمنی را به هیچ روی نمی توان متزلزل و پریشان ساخت.

تجربه سکینه قلبی

از خواص و آثار ایمان سکینه است. سکینه از سکون است در مقابل حرکت و تزلزل. مقر چنین ماهیت کمیابی قلب آدمی است و با ورودش هر گونه اضطراب و سرگردانی را مرتفع می‌سازد. اضطراب و پریشانی وضعیتی است که بشر در طول زندگی خویش همواره آن را به شکل‌های مختلف تجربه می‌کند و هیچ امری از امور امکانی قدرت بر کندن آن را از وجود انسان ندارد، چراکه این امور امکانی است که اساسا تولیدگر اضطراب و پریشانی‌اند. از این رو اگر همه متاع امکانی در کنار یکدیگر گرد آیند اگر موجب تشدید سرگردانی، پریشانی و اضطراب نشوند درمان گر آن نیستند. اضطراب‌ها و تشویش‌ها از متن جهان امکانی برمی‌خیزد، اگر فقط چنین جهانی در دیدگان جلوه کند. پس سکینه دستاورد شخص انسانی یا فرآورده پیرامونی او نیست بلکه منشا آن خالق هستی است و گیرنده و پذیرای آن شخص مؤمن. به تعبیر دیگر، در تحقق سکینه، هیچ واسطه از وسایط امکانی دخالت ندارد و سکینه هدیه‌ای است از ساحت ربوبی بر قلب مؤمن. با آمدن چنین هدیه‌ای آرامش و قرار بر سراسر وجود آدمی حاکم می‌شود همان طور که اگر رعب و ترس حاصل در قلب، از منشا الهی نشات گیرد و همه اسباب امکانی دست به دست یکدیگر دهند تا آن قلب مرعوب را از ترس رهایی دهند چنین امری حاصل نمی‌شود.

به نظر می‌رسد که این اثر با اثر قبلی ارتباط دارد؛ به این معنا که سکینه قلب را از احتمال سقوط به مراحل پایین‌تر ایمان بازمی‌دارد و فقط او را به جهت متعالی سوق می‌دهد: «هو الذی انزل السکینه فی

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

قلوب المؤمنین لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم؛ اوست آن کسی که در دل‌های مؤمنان آرامش را فرو فرستاد تا ایمانی بر ایمان خود بیفزایند» (فتح/ ۴).

تجربه اطلاق قلبی

از آثار ایمان دینی و متعلق آن دگرگونه کردن حالت‌های بشری و گسستن همه قید و بندهای اسارت و در آغوش کشیدن حریت و آزادگی است. آدمی در این زندگی در آرزوها، امیدها و آرمان‌های خویش غوطه می‌خورد اما طعم شکست و محرومیت و به بن‌بست رسیدن را هم می‌چشد. ترس از آینده، نرسیدن به آرزوها، از دست دادن سرمایه‌ها و... لحظه‌ای او را به حال خود نمی‌گذارد. دگرگونی‌هایی که در سطح این زندگی برای او رخ می‌دهد تنها متعلق خوف و ترس او را تغییر می‌دهد، اما اصل خوف و هراس را از وی ریشه‌کن نمی‌کند. وضعیت های مطلوب بشر، او را به خود مقید می‌کند اما او خوب می‌داند که هیچ یک از حالت‌های مطلوب او تضمین بقا ندارد. علم او در معرض نسیان و فراموشی است، زیبایی او در معرض زوال است، حب او در معرض تبدیل به بغض است، شادی او در تهدید دلهره‌ها و افسردگی‌هاست. به فرض اگر درست باشد که حب انسان به خویش از هر حب و دوستی بالاتر است اما همین وضعیت هم تضمینی ندارد و از این روست که گاه خود را به دست خویش در معرض هلاکت قرار می دهد.

با تحقق ایمان دینی و به میان آمدن متعلق آن در کل محاسبات آدمی، وجود او چنان دگرگونی وجودی را از سر می‌گذارند که همه وضعیت‌های یاد شده تغییر می‌کنند. انسان مؤمن آن وابستگی واقعی و ناب را کشف می‌کند که دیگر وابستگی‌ها را از شهود آن بازمی داشت و با دریافت آن وابستگی از همه وابستگی‌ها نجات می‌یابد و به ساحل اطمینان و قرار می‌رسد. این وابستگی همان وابستگی مخلوق به خالق است که همه حالت‌ها و وضعیت‌های مخلوق را به سوی هستی بخش خویش سوق می‌دهد و درمی یابد که دیگر موجودات نیز با او در این وابستگی شریک‌اند. این حلقات آویخته و وابسته همه به هستی بخش مستقل خویش تعلق دارند و هیچ یک از این حلقات شایسته آن نیست تا حلقه دیگر وضعیت‌های خود را بدان مشروط سازد و خود را به آن مقید کند. مؤمن احساس همبستگی با سایر موجودات دارد اما در مدار وابستگی به خدا. از این رو در پیش مؤمن، وضعیت بیماری و سلامتی، فقر و غنا، زندگی و مرگ، اقبال و ادبار مطلوب ها، به یکسان قابل توجه‌اند. هر یک از این وضعیت‌ها، صحنه‌ای شورانگیز را برای او طراحی می‌کند و مؤمن با نقش‌آفرینی خود رابطه با اسمی از اسماء الهی را در وجود خویش می‌یابد. او با اتکال به متعلق ایمان خود، که همیشه با اوست، از هر یک از این وضعیت‌ها بهره‌ای می‌برد و قلمرویی را فتح می‌کند که مخصوص همان وضعیت است. امیرالمؤمنین علیه السلام در این باره می‌فرمایند: «لا یکمل ایمان المؤمن حتی لایعد الرخاء فتنهٔ و البلاء نعمهٔ؛ ایمان مؤمن کامل نمی شود تا این که وسعت عیش را فتنه و بلاء را نعمت بشمارد» (آمدی، ۱۳۸۰: کلمه ۱۰۸۱۱).

تحول دستگاه معرفت و کشف متعالی

دستگاه ادراکی با حصول ایمان در قلب، با وسایلی مجهزتر با شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها و مدرکات دیگری مواجه می‌شود که پیش از تقرر ایمان یا این تجهیزات متکون نبوده یا اگر متکون بوده به سبب موانع

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

با جهان خاص خود ارتباط برقرار نکرده است. آن چه در سطح این جهان می‌گذرد چنان در نظر بشری تزیین می‌شود و سلطه می‌یابد که همواره دستگاه شناخت مخصوص خود را به این منطقه مشغول می‌سازد و قدرت ورود به بخش نهان و واقعی‌تر از آدمی سلب می‌کند. ایمان به تدریج بخش نهان آدمی را در طلیعه ورود به ساختار نهان و اصیل‌تر هستی قرار می‌دهد. این بخش از هستی، در دستگاه شناسایی ممکن است به علت موانعی که ساختار آشکارتر ایجاد می کند همیشه مستور و محجوب بماند. در طلیعه ایمان، بسیاری از امور واقعی غیب و نامشهود است ولی تحول های حاصل از ایمان موجب می‌شود تا انسان با برداشتن موانع و زدودن پرده‌های نسیان و غفلت، دستگاه شناسایی ویژه آن بخش را با آن منطقه مرتبط سازد. با حصول چنین وضعی، دریافت‌های مؤمن از عالم واقع تصحیح می‌شود و او همه بخش‌های جهان را، آن گونه که هست، نظاره می‌کند.

آینه وجودی بشر با رسیدن به مراتبی از ایمان، به حق و به درستی، بزرگ را بزرگ نشان می دهد و کوچک را کوچک. «عظم الخالق فی انفسهم فصغر مادونه فی اعینهم؛ خداوند در نظر آنان بزرگ است و غیر او در دیده آن‌ها کوچک» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳).

چـون خالق بزرگ و عظیم است در جان آنان بزرگ و عظیم منعکس می‌شود و نتیجه آن این است که مخلوق در دیدگانشان کوچک جلوه می‌کند چون مخلوق به واقع چنین است. آینه وجودی مؤمن بزرگ نمایی کاذب ندارد تا کوچک‌ها را بزرگ کند و خود را دچار توهمات گرداند بلکه هرچه را در واقع هست به خوبی و درستی می‌گیرد. انسان مؤمن وقایع و حوادث دور را به شایستگی دور می‌بیند و حوادث قریب و نزدیک را در جای خود مشاهده می‌کند. در جان او دور، نزدیک و نزدیک، دور نشان داده نمی‌شود و چشمان او در تله نزدیک‌بینی و دوربینی نمی‌افتد. آن چه در ظاهر دور است و در واقع نزدیک، در جان مؤمن نزدیک دریافت می‌شود. اگر امر نزدیکی دور دریافت شود معلوم می‌شود که دستگاه شناسایی نتوانسته با آن امر ارتباط درست ادراکی برقرار کند و آن را در جای واقعی‌اش ببیند. این گونه ادراکات، بیشتر به جنبه‌های ذهنی شده و روان‌شناسانه ارتباط دارد. مثلا قیامت، حادثه و واقعه‌ای است که در نظر غیرمؤمن دور جلوه می‌کند و در نظر مؤمن قریب و نزدیک. هر چه درجات ایمان بالاتر می‌رود قیامت در نظر او نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود. این مؤمن است که به درستی توانسته است فاصله حقیقی قیامت را دریابد. زیرا این دریافت نیاز به تحولی وجودی دارد که در جان او رخ داده است و تا این تحول صورت نگیرد قیامت همواره بعید جلوه می‌کند:

> فانکم لو قد عانیتم ما قد عاین من مات منکم لجزعتم و وهلتم و سمعتم و اطعتم ولکن محجوب عنکم ما قد عاینوا و قریب ما یطرح الحجاب؛ اگر شما به چشم ببینید آن چه را که مردگان شما به چشم دیدند هر آینه غمگین می‌شوید و زاری می‌کنید و می‌شنوید و پیروی می‌نمایید ولکن آن چه را که گذشتگان دیده‌اند از شما پنهان است و نزدیک است پرده برداشته شود (نهج البلاغه، خطبه ۲۰).

و از ایـن روست که مؤمن هیچ گاه نمی‌تواند امری از امور این جهان را بدون ملاحظه آخرت به انجام رساند. در محاسبات او، نگاه به آخرت همواره حضور دارد و او کاری را که این محاسبه در او راه

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

نیافته است، امر دنیایی می‌شمارد.

گذر وجودی به جهان‌های اخلاقی

با قرار گرفتن ایمان در جان آدمی راه وی به سوی جهان‌های اخلاقی هموار می‌شود و در یکی از جهان‌های یاد شده مسکن می‌یابد. اخلاق، یک جهان واحد نیست بلکه جهان‌های متعددی را شامل می‌شود. انسان با تقرر ایمان در قلبش به سوی کامل‌ترین جهان اخلاقی پیش می‌رود و در هر مرتبه‌ای از مراتب ایمان، به جهان اخلاقی متناظر با آن وارد می‌شود. قواعد این جهان ها همه اخلاقی‌اند و نافی ضد اخلاق. اما هر عملی که در این جهان‌ها به وقوع می‌پیوندد حکم همان جهان را دارد.

اگر در جهان اول، اخلاقی خوب باشد در جهان دوم اخلاقی بد به حساب نمی‌آید هرچند ممکن است درست شمرده نشود. از این رو دین، آدمیان را به بهترین جهان اخلاقی که قواعد اخلاقی آن برترین قواعد است فرامی‌خواند و راه رسیدن به آن را در اختیار بشر قرار می‌دهد. هر عمل خوبی می‌تواند به سوی «خوب‌تر»حرکت کند و آدمی را با این حرکت به سوی جهان‌های دیگر اخلاقی عروج دهد. رسیدن به جهان‌های والا و متعالی اخلاقی جز به دگرگونی و تحول این دستگاه میسر نیست و شرط لازم و کافی این تحول و دگرگونی ایمان به خداست. هر مرتبه از ایمان، اگر تحقق یابد، بشر را در جهانی از جهان‌های اخلاقی قرار می‌دهد. اعمال انسانی که در جهان اخلاقی متعالی تر به سر می‌برد شاید برای آدمیان حاضر در جهان‌های پایین‌تر اخلاق چندان قابل توجیه نباشد. توضیح آن ساختار به مدد الفاظ و عبارت‌ها کافی نیست و تا کسی در این سفر وجودی قرار نگرفته باشد و آن دگرگونی‌ها و تحولات را تجربه نکرده باشد، توضیح لفظی اگر بر ابهام نیفزاید گره‌ی را باز نمی‌کند. حتی ممکن است ظاهر یک عمل در دو جهان اخلاقی یکی باشد اما تفاوت حقیقت آن‌ها بیش از شباهتشان باشد. همین وجه مشابهت است که پنجره‌های این جهان‌ها را به روی یکدیگر باز می‌کند و همه تا حدی یکدیگر را به رسمیت می‌شناختند؛ مثلا صبر بر خواسته‌های نامشروع نفس در هر جهان اخلاقی از اعمال نیک محسوب می‌شود اما اگر این صبر بر خاسته از صفت اخلاقی «حیاء» و حرمت نهادن به حضور خالق باشد بسیار نیک‌تر و پسندیده‌تر از صبری است که برخاسته از توجه به عقاب و کیفر الهی نسبت به «عمل بد» است. ولی هر دو قسم از صبر «عمل نیک» محسوب می‌شوند، منتها وضعیت صابر اول از نظر وجودی با وضعیت حاکم بر صابر دوم بسیار متفاوت است.

با نظری به آثار یاد شده می‌توان بخشی از تفاوت‌های حاصل میان مؤمن و کافر را دریافت. تقسیم آدمیان به دو گروه مؤمن و کافر اساسی‌ترین تقسیمی است که در متون دینی میان انسان‌ها به رسمیت شناخته شده است. ایمان و کفر دو صفتی است که واقعا آدمیان را از یکدیگر متمایز می‌سازد و آن‌ها را از نظر وجودی متفاوت می‌گرداند. ادراکات، احساسات و عواطف، اخلاقیات و در یک کلمه، کل ساختار وجودی انسان با حصول ایمان چنان تفاوت و دگرگونی را پشت سر می‌گذارد. که به هیچ امر دیگری حاصل نمی‌شود. سایر تفاوت‌ها در میان انسان‌ها قابل اعتنا و توجه نیست. تفاوت در زبان، نژاد، رنگ، زادگان، هوش، استعداد، جنسیت و ... هیچ کدام موجب نمی‌شود تا انسانی با انسان دیگر تفاوت اساسی و جوهری داشته باشند. این گونه امور به اختیار و اراده کسی حاصل نشده تا کسی با داشتن آن تفاخر

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

کند و از نداشتن آن رنجور گردد.

تنها با ورود به منطقه ایمان قدرت تشخیص مزایای انسانی به دست می‌آید. در این منطقه است که همه یکدیگر را زیبا می‌بینند، همه یکدیگر را مفید می‌دانند، همه یکدیگر را محتاج به هم می‌یابند و همه یکدیگر را شایسته احترام می‌دانند. در این جاست که همگی هویت واحد خویش را به عیان نظاره می‌کنند و در این جاست که همگی غم دیگران را غم خود و شادی دیگران را شادی خود به حساب می‌آورند. ایمان است که حجاب ساختگی میان آدمیان را می‌درد و بغض و کینه‌ها را به مودت و دوستی تبدیل می‌کند. همبستگی میان دو مؤمن از همبستگی میان خویشاوندان بالاتر است و هیچ امر دیگری نمی‌تواند دو بشر را چنین با یکدیگر مرتبط سازد. آری ایمان، آدمیان پراکنده و گسسته از یکدیگر را در کنار هم جمع می‌کند و هیچ قدرتی نمی‌تواند این همبستگی و ارتباط را از میان ببرد.

بعد عاطفی ایمان

از نظر عارفان ایمان نوعی اعتقاد نیست؛ بلکه نوعی اعتماد، توکّل و خویشتن را به دیگری سپردن است و هر اعتمادی را هم نمی‌توان ایمان تلقی نمود؛ بلکه اعتماد باید تمام عیار باشد؛ یعنی شخص تمام وجود خود را به او بسپارد. اعتمادی که منجر به ایمان می‌شود بسیار شورانگیز و شورمندانه است و عواطف انسان را برمی‌انگیزد. بنابراین در زندگی شخصی یک تحوّل اساسی رخ می‌دهد و زندگی خویشتن مدارانهٔ فرد به یک زندگی معشوق مدارانه مبدل می‌شود (نراقی، ۱۳۸۱: ۱) و البته مشابهت عشق و ایمان هم به دلیل پیامدهای یکسانی است که بین دارندهٔ ایمان و معشوق وجود دارد؛ یعنی توکّل کردن بر معشوق و دل بستن به او؛ بویژه دوست داشتن او، شایسته دوستی و عاشق شمردن او و آمادهٔ فداکاری بودن برای او، از این روست که عاشق هر لحظه روی معشوق بیند، عید اوست و برای شخص مؤمن هم هر روز که با معبود خویش تجدید عهد می‌کند، ایمان تازه و نو می‌شود؛ لذا عید تازه‌ای از راه فرا می‌رسد (سروش، ۱۳۷۸: ۲۹۹). برخلاف اهمیت زیادی که فلاسفه و عرفای مسلمان برای مفهوم عشق قائل شده‌اند و آن را یگانه صفت انسانی معرفی کرده‌اند، در منابع اسلامی به آن عظمت تلقی نشده است. در آیات قرآن کلمهٔ (حب) و (ود) به کار رفته است و آنها را میان خدا و بندگان مقرّر نموده است؛ اما کلمهٔ عشق در قرآن وجود ندارد و همچنین سایر کلماتی که به معنای عشق باصطلاح معمول آن است در قرآن دیده نمی‌شود؛ ولی در بعضی از ادعیه و زیارات کلمات و جملاتی وجود دارد که به معنای علاقه شدید و اشتیاق شبیه با عشق می‌باشد و گاه دلالت بر خود معنای عشق حقیقی‌دار، همانگونه که در حدیث قدسی آمده (.... عشقنی و من عشقنی، عشقته و من عشقته،....) از این گونه جملات می‌توان به این نتیجه قطعی رسید که رابطهٔ انسان با خدا می‌تواند و بلکه باید بالاتر از شناسایی محض و معرفت مجرّد بوده باشد و به رابطهٔ محبت و اشتیاق و بی‌قراری در محبت ارتقاء پیدا کند (جعفری، ۱۳۶۲: ۱۲/ ۲۸۸).

درباره‌ی مولوی

جلال‌الدین محمد درششم ربیع‌الاول سال۶۰۴ هجری در شهر بلخ تولد یافت. سبب شهرت او به رومی و مولانای روم، طول اقامتش و وفاتش در شهر قونیه از بلاد روم بوده است. بنابه نوشته تذکره‌نویسان

وی در هنگامی که پدرش بهاءالدین از بلخ هجرت می‌کرد پنج ساله بود. اگر تاریخ عزیمت بهاءالدین را از بلخ در سال ۶۱۷ هجری بدانیم، سن جلال‌الدین محمد در آن هنگام قریب سیزده سال بوده است. جلال‌الدین در بین راه در نیشابور به خدمت شیخ عطار رسید و مدت کوتاهی درک محضر آن عارف بزرگ را کرد. پس از مرگ بهاءالدین ولد، جلال‌الدین محمدکه در آن هنگام بیست و چهار سال داشت بنا به وصیت پدرش و یا به خواهش سلطان علاءالدین کیقباد بر جای پدر بر مسند ارشاد بنشست و متصدی شغل فتوی و امور شریعت گردید. یکسال بعد برهان‌الدین محقق ترمذی که از مریدان پدرش بود به وی پیوست. جلال‌الدین دست ارادت به وی داد و اسرار تصوف وعرفان را ازاوفرا گرفت. در سال ۶۴۲ هجری که مولوی وارد مرحله‌ی ۳۹ سالگی شد، ملاقات وی با تبریزی دست داد که موجب تحولی عظیم در روح مولوی گردید و به کلی او را منقلب ساخت. و دو دوره غیبت ایشان در زندگی مولوی، حال او را دگرگون کرد. سر انجام مولوی در ۶۳ سالگی و در روز یکشنبه پنجم جمادی الاخر سال ۶۷۲ هـ قمری بر اثر بیماری ناگهانی از دنیا رفت. آثار زیادی از ایشان به جای مانده است که مثنوی یکی از مهمترین آنهاست که پژوهش حاضر بر اساس آن انجام گرفته است (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۵۴).

بررسی ایمان در ابیات مثنوی معنوی

در خـدای موسـی و موسـی گریـز　　آب ایمـان را ز فرعونـی مریـز
(مولوی، ۱۳۷۴: ۲۷۲)

در این بیت مولانا اشاره دارد به اینکه انسان باید برای رسیدن به ایمان و باور حقیقی پیرو خدا و تعالیم او باشد و به او پناه می‌برد و از منهیات و خواهش‌های نفسانی که هم چون فرعون سرکش هستند دوری کند.

طفـل از او بسـتد در آتـش درفکنـد　　زن بترسـید و دل از ایمـان بکنـد
(مولوی، ۱۳۷۴: ۲۷۷)

در این بیت اشاره به این شده است که گاهی دلبستگی‌های دنیایی و مادیات سبب می‌شود که انسان دست از ایمان بردارد و خدا ر فراموش کند. یعنی زمانی که کودکی را در آتش افکندند مادر او باور به یاریگری خدا را فراموش کرد و نگرانی در درون او راه یافت.

کانـدر ایمـان، خلـق عاشـق‌تر شـدند　　در فنـای جسـم، صادق‌تـر شـدند
(مولوی، ۱۳۷۴: ۲۸۲)

ایمان عشق انسان‌ها را دو چندان می‌کند. زیرا سبب می‌شود که ترس و نگرانی در انسان راه نیابد. داشتن ایمان سبب می‌شود که انسان بیش از پیش به خدای خود اعتماد کنند و این مقوله زمانی که جسم

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

انسان از بین می‌رود، به صورت پر رنگ‌تری نمود می‌یابد و ایمان آنها صادقانه‌تر خواهد بود.

تـازه کـن ایمـان، نـه از گفـت زبـان ای هــوا را تــازه کــرده در نهــان
(مولوی، ۱۳۷۴: ۳۶۶)

در این بیت مـولانا اشاره به این دارد که ایمان داشتن فقط به این معنا نیست که آن را به زبان بیاورید، بلکه ایمان را باید در عمل ثابت کرد و خواهش‌ها و هواهای نفسانی مانع اثبات ایمان در عمل می‌شود و به همین دلیل باید آن را از بین برد. اخلاص قلبی از دیگر لوازم ایمان است و آنچه پسند شاعر است، ایمانی است که از صمیم دل برخاسته باشد، به تعبیر دیگر، تازه کردن ایمان، سرمایهٔ تصدیق و اخلاص قلبی است.

تـا هـوا تازهسـت، ایمان تازه نیسـت کیـن هوا، مـر قفل آن دروازه نیسـت
(مولوی، ۱۳۷۴: ۳۶۷)

در این بیت مولانا اشاره به این دارد که به هر اندازه‌ای که انسان به تعلقات پایبند باشد و پاسخگوی هوای نفس باشد، به همان اندازه از ایمان دور خواهد شد، لذا لازم است هوا را که هم چون قفلی بر دروازهی ایمان است از بین ببریم. مولوی معتقد است که اگر ایمان شما محصول عالی تازه جویی روح نباشد، هوای نفس تازه و قوی است؛ لذا ایمان تازه نمی‌شود و در حقیقت برای سالک در سلوک به جانب حق گشوده نمی‌شود (انقروی، ۱۳۷۴: ۲/ ۴۶۷).

هر کـه محـراب نمازش گشـت عین سـوی ایمـان رفتنش میدان تو شـین
(مولوی، ۱۳۷۴: ۵۵۹)

یعنـی انسان‌های گمراه راه به سوی هدایت و درستی می‌برند و در واقع هدایت آنها به راه راست امری زشت، معیوب و غیر قابل انجام است.

گـرم و سـردش نوبهـار زندگی اسـت مایـه‌ی صدق و یقین و بندگی اسـت
(مولوی، ۱۳۷۴: ۶۳۴)

در ایـن بیت مـولانا به این اشاره دارد که در راه رسیدن به ایمان و شهود واقعی ناملایمات و سختی‌های زیادی برای انسان پیش می‌آید که انسان باید پذیرای آنها باشد زیرا همین ناملایمات برای انسان هم چون صیقل است و راه رسیدن به صدق و ایمان و بندگی و یقین حقیقی را به انسان می‌نمایاند.

هــر کــه او را قــوتِ ایمــان بــود وز بــرای زادِ ره نامــی بــود
(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۹۰)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰-۶۱۶۲۸

انسان‌های با ایمان در راه رسیدن به هستی و هدف خلقت زاد و توشه‌ای دارند که پایان‌ناپذیر است و تا پایان راه از آن تغذیه می‌کنند و به آنها نیرو و توان می‌بخشد و به عبارتی ایمان توشه‌ای است دائمی که هیچگاه به پایان نمی‌رسد.

پس هلاک نار، نور مؤمن است　　زانکه بی‌ضد، دفع ضد لا یمکن است
(مولوی، ۱۳۷۴: ۳۲۳)

در این بیت مولانا به این اشاره دارد که زمانی که انسان به صدق و صفای باطنی و ایمان درونی برسد، همچون نوری تمام ناملایمات و زشتی‌ها را از میان برمی‌دارد و به پاکی و صفای مطلق می‌رسد. به برکت نور ایمان همه‌ی موانع از بین می‌روند.

لیک مؤمن دان که طوعا ساجدست　　زانکه جویای رضا و قاصدست
(مولوی، ۱۳۷۴: ۶۳۱)

آنچه مومنان را به یقین و باور می‌رساند ایمان خودشان است و آنها بنا به خواسته قلبی خود مومن می‌شوند و در برابر پروردگار خضوع و خشوع دارند و در این راه هیچ اجباری بر آنها نیست.

گفت ما اوّل فرشته بوده‌ایم　　راه طاعت را به جان پیموده‌ایم
(مولوی، ۱۳۷۴: ۶۴۱)

این بیت اشاره به این دارد که انسان در ابتدا از نظر پاکی و صفای درون به مانند فرشتگان بوده است و خود به خواست خود مطیع امر خداوند شده است و در این راه هیچ اجبار و اکراهی صورت نگرفته است.

خود اگر کفرست و گر ایمان او　　دستبافِ حضرت است و آنِ او
(مولوی، ۱۳۷۴: ۶۵۷)

مؤمنان کان عسل زنبوروار　　کافران خود کان زهری همچو مار
(مولوی، ۱۳۷۴: ۸۴۵)

در این بیت مومنان و کافران کاملا در مقابل هم قرار گرفته‌اند؛ مومنان به شیرین‌ترین چیز و کافران به تلخ‌ترین آن تشبیه شده‌اند و این به خوبی گویای ذات آن دو گروه است.

موسی آمد در مناجات سحر　　کای خدا ایمان از او مستان مبر
(مولوی، ۱۳۷۴: ۸۶۵)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

در این بیت اشاره به این شده است که با ایمان زیستن و با ایمان ماندن و مردن، یکی از اساسی‌ترین اصول اولیا و انبیاء بوده است که همیشه آن را در مناجات‌هایشان برای ود و دیگران طلب می‌کردند.

شـد نشـان صـدق ایمـان، ای جـوان　　آنکـه آیـد خوش تـو را مـرگ اندر آن
(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۱۷۲)

در این بیت اشاره به این شده است که هر آنچه که موجب خوشحالی و شادی انسان می‌شود لاجرم مرگ انسان در آن نهفته است و صدق نیز اگر چه در ظاهر سخت به نظر میرسد، ولی یکی از اصلی‌ترین نشانه‌های ایمان است.

گـر نشـد ایمـان تـو ای جـان چنیـن　　نیسـت کامـل، رو بجـو اکمـال دیـن
(مولوی، ۱۳۷۴:۱۱۷۲)

در این بیت بیان می‌دارد که اگر ایمان تو ویژگی‌هایی را که برشمردیم ندارد، بدون شک کامل نیست و باید به دنبال راهی برای کمال آن باشی.

کـه هلا! بشـتاب و ایمـان عرصه کن　　تـــا ببـــرّم زود زنّـــار کهـــن
(مولوی، ۱۳۷۴: ۹۸۲۶)

این بیت اشاره دارد به اینکه برای رسیدن به ایمان و شهود واقعی لازم است که موانع و ضدیّات ایمان را از میان برداشت و شتابان به دنبال نشانه‌های ایمان رفت. در این صورت است که می‌توان به ایمان حقیقی رسید.

بـاز چـون تحدیـد ایمـان بـر تنـی　　بـاز از فرعـون بیـزاری کنـی
(مولوی، ۱۳۷۴: ۹۸۷)

در این بیت مجدد به این اشاره شده است که انسان زمانی می‌تواند ایمانش را مراقبت کند که از هواهای نفس به دور باشد در این صورت از فرعون سرکش نفس خود دوری کرده است.

ز آنکه عاشـق در دم نقد اسـت مست　　لا جـرم از کفـر و ایمـان برترسـت
(مولوی، ۱۳۷۴:۹۲۶)

در این بیت مولانا عشق را بر کفر و ایمان برتری داده است و دلیل آن را این می‌داند که عاشق در لحظه از خود بی‌خود می‌شود و مدهوش حق می‌گردد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

کفـر و ایمـان هـر دو دربـان اوسـت　　کوست مغز و کفر و دین او را دو پوست
(مولوی، ۱۳۷۴: ۹۲۶)

در این بیت به این اشاره شده است که حقیقت و اصل مطلق خداست و هر آنچه که در ظاهر وجود دارد از دربانان اوست و کفر و ایمان نیز دو دربان هستند که راه رسیدن به خدا و معشوق ازلی را به انسان نشان می‌دهند و یا او را گمراه می‌سازند.

کفــر، قشــر خشــک رد برتافتــه　　بــاز ایمــان قشــر لــذّت یافتــه
(مولوی، ۱۳۷۴: ۹۲۶)

کفر و ایمان در ظاهر نیز با هم تفاوت دارند. کفر مانند چیزی خشک و بی‌ارزش است در حالی که ایمان لذت بی‌پایانی دارد.

رحــم ایمانــی از او ببریــده شــد　　کیـن شـیطانی بـر او پیچیـده شـد
(مولوی، ۱۳۷۴: ۵۱)

این بیت اشاره به هنگام گمراه شدن دارد که انسان بنا به اعمالی که انجام می‌دهد از ایمان دور می‌شود و به شیطان و اعمال شیطانی نزدیک‌تر می‌شود.

چـون شـهادت گفـت و ایمانـی نمود　　حکـم او مؤمـن کننـد ایـن قـوم، زود
(مولوی، ۱۳۷۴: ۶۳۰)

در این بیت اشاره به ایمان ظتهری و زبانی شده است و این که انسان‌ها بر اساس ظواهر امر به قضاوت در خصوص آن می‌پردازند در حالی که حقیقت چیزی غیر از ظاهر است.

مومـن خویـش اسـت و ایمـان آورید　　هـم بـر آن نوری که جانـش زو چرید
(مولوی، ۱۳۷۴: ۶۳۴)

انسان خردمند براساس اندیشه و شعر مولانا، کسی است که علاوه بر خرد و ایمان، جان خویش را از خویشتن مادّی و خودخواهی‌های نفسانی پالوده کند و پیرو آن نوری باشد که از درونش می‌درخشد. به تعبیر دیگر، از خودِ مادّی رها شده و به آن خودی که رنگ خدا و ایمان حقیقی یافته است،آراسته باشد. چنین انسانی می‌تواند پیشرو و پیشوای اهل ایمان نیز باشد.

زآنکـه دوزخ گویـد: ای مؤمـن تو زود　　بـر گـذر، کـه نـورت آتـش را ربـود
(مولوی، ۱۳۷۴: ۷۶۹)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

این بیت اشاره به این دارد که آتش در برابر مومنان جرأت شعله‌ور شدن و نور افکنی را ندارد و به عبارتی، با وجود ایمان مومنان آتش مجازات نمی‌تواند شعله‌ور شود.

بگـذر ای مؤمـن! که نورت می‌کشـد　　آتشـم را چونکـه دامـن می‌کشـد
(مولوی، ۱۳۷۴: ۷۴۹)

در این بیت مولانا خطاب به مؤمنان می‌فرماید که پاکی و صفای باطنی مومنان در ظاهر آنها نمایان است و همین سبب می‌شود تا نوری از آنها ساطع شود که این نور خوف را به همراه دارد و هر کسی را یارای توانایی و مقابله با آن نور نیست.

عقل ایمانی چو شـحنه‌ی عادل اسـت　　پاسـبان و حاکـم شـهر دل اسـت
(مولوی، ۱۳۷۴: ۵۷۱)

در این جا به یک نکتهٔ اساسی می‌رسیم و آن این است که عقل جزوی، همواره از غرایز حیوانی و هوا و هوس‌های شیطانی، آسیب‌پذیر است؛ عقل، زمانی می‌تواند این هوس‌ها را مهار کند که با ایمان آمیخته باشد، ایمانی که شهربان شهر دل بوده و همواره در آن مقیم باشد. این ایمان است که می‌تواند انسان را به مرتبهٔ عقل کلّی اوج و عروج دهد و عقل نیز در پرتو نور ایمان است که به عقل ایمانی نام‌آور می‌شود. اما عقل ممدوح دو نوع است. یکی عقل کلّی است که بلند پرواز و ملکوتی است و از خدا نور می‌گیرد و محیط بر امور است و امور را به نحو صحیح درک می‌کند. مولانا این عقل را عقل ایمانی یا عقل عرشی یا عقل لدنی می‌نامد. سبحانی در تعریف عقل ایمانی می‌گوید: عقل ایمانی آن عقل است که اخبار الهی را تصدیق می‌کند و هر چه پیامبران گویند بدان عمل می‌کند و از حرام‌ها می‌پرهیزد. مولوی عقل ایمانی را به گربه‌ای تشبیه می‌کند که موشان را فراری داد و از پهنه دل می‌راند؛ بلکه بالاتر نقش او چون شیر شیرافکن است (سبحانی، ۱۳۸۲: ۳۵۶).

سسـت چشمانی که شب جولان کنند　　کـی طـواف مشـعله ایمـان کننـد؟
(مولوی، ۱۳۷۴: ۲۵)

این بیت اشاره به افراد سست عنصر و کوتاه فکری دارد که به راحتی گمراه می‌شوند و بر سر خواسته و هدف خود ثابت و استوار نیستند.

گوهـری دارم ز تقـوی یـا سـخا　　ایـن زکات و روزه در هـر دو گِـوا
(مولوی، ۱۳۷۴: ۶۴)

در این بیت به ملزومات ایمان اشاره شده است. گاهی لازم است که نشانه‌هایی از ایمان بر وجود ما

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲-۶۱۶۲۸

ظاهر گردد که در این بیت تقوی و سخاوت و نماز و روزه از ملزومات ایمان به شمار رفته‌اند و شاعر آنها را دال بر وجود ایمان در فرد می‌داند.

آن گـدا چشـمّی کفـر از وی برفـت　　لـوت ایمانیـش لمتـر کـرد و زفـت
(مولوی، ۱۳۷۴: ۹۲)

زمانی که انسان در پی حقیقت باشد، وجود او سرشار از خدا و یاد او می‌شود و خداوند در قلب او جای می‌گیرد و به مرور آنچه که از کفر و ناسپاسی در درون او بود به ایمان تبدیل می‌شود و ایمان او قوی‌تر و مستحکم‌تر می‌شود.

ذات ایمـان، نعمت و لوتی اسـت هَول　　ای قناعـت کـرده از ایمـان بـه قـول
(مولوی، ۱۳۷۴: ۹۳)

با توجه به استنباط‌های انجام شده از متن مثنوی در نگاه مولان ایمان بر دونوع است ۱ـ ایمان تقلیدی، ۲ـ ایمان تحقیقی. مولوی بر آن است که برای رسیدن به ایمان تحقیقی با ید از پوسته تقلید گذشت و مقلّد بر خطر عظیم گمراهی است و باید شخصاً در پی نور و یقین و تجربه باشد تا بینا شود و در امان باشد.

مـــردگان کهنـــه را جـــان می‌دهـــد　　تـــاج عقـــل و نـــور ایمـــان می‌دهـــد
(مولوی، ۱۳۷۴: ۳۲۷)

عشق واقعی از نظر مولانا یکی از اسباب رسیدن به ایمان است. زمانی که انسان عاشق شود و به واسطه‌ی آن عشق همه چیز را نادیده بگیرد و فراموش کند، یقین و ایمان در وجود او به بالاترین حد خود می‌رسد.

بلـــک تقدیســـت آن ایمـــان او　　روی ایمـــان را ندیـــده جـــان او
(مولوی، ۱۳۷۴: ۶۷۲)

در این بیت به ایمان ظاهری اشاره شده است که در درون و جان انسان وارد نشده است و صرفا بر ظاهر و زبان او هوید است و آن را امری ظاهری می‌داند.

مؤمـن آن باشـد کـه انـدر جـزر و مد　　کافـــر از ایمـــان او حســـرت خـــورد
(مولوی، ۱۳۷۴: ۹۷۹)

در این بیت اشاره به این شده است که انسان مومن واقعی کسی است که هیچ چیزی نتواند ایمان

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

او را ضعیف کند و آن را از بین ببرد و در سخت‌ترین شرایط دست از ایمان خویش بر ندارد و بیش از پیش بر اعتقادات خویش پایبند باشد.

گفت: این ایمان اگر هست ای مرید　　آنکه دارد شیخ عالم بایزید
(مولوی، ۱۳۷۴: ۹۲۲)

در این بیت مولانا با ذکر نام یکی از عارفان و خواص، ایمان او را مثال زده است و آن را نمونه‌ی ایمانی واقعی و قلبی دانسته است.

گرچه در ایمان و دین ناموقنم　　لیک در ایمان او بس مومنم
(مولوی، ۱۳۷۴: ۹۲۲)

در این بیت اشاره به این شده است که گاهی انسان ایمان را در ظاهرش نشان نمی‌دهد و اگرچه به ظواهر دین پایبند نیست، ولی در باطن و قلبا به خداوند عشق میورزد و به او ایمان دارد.

مؤمن ایمان اویم در نهان　　گرچه مهرم هست بر روی دهان
(مولوی، ۱۳۷۴: ۹۲۳)

این بیت اشاره به این دارد که مردان خدا و عارفان اجازه بازگو کردن بسیاری از اسرار را ندارند و اگرچه بر زبان و بر ظاهر ایمان خود را اقرار نمی‌کنند، ولی در باطن به خداوند ایمان دارند و ایمان آنها قلبی است و فقط اجازهی بازگو کردن آن را ندارند.

آنکه صد میلش سوی ایمان بود　　چون شما را دید آن فاتر شود
(مولوی، ۱۳۷۴: ۹۲۳)

در این بیت مولانا اشاره دارد به اینکه گمراهی و هدایت انسان‌ها به این بستگی دارد که چه کسانی را الگوی خویش قرار می‌دهند و از چه کسانی رهروی می‌کنند. و چنانچه رهروی گروهی باشد که گمراه هستند، ایمان او نیز رو به ضعف می‌نهد و به مرور کم رنگ می‌شود.

بد نماند چون اشاره کرد دوست　　کفر ایمان شد، چو کفر از غیر اوست
(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۱۴)

در این بیت مولانا اشاره به این دارد که هر جایی که مورد لطف و عنایت خداوند قرار گیرد، از بدی و پلیدی به دور خواهد ماند و کفر به ایمان تبدیل می‌شود، زیرا در جایی که خداوند حاضر باشد، کفر که از بدی و زشتی ناشی می‌شود، جایی ندارد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

موجـب ایمـان نباشـد معجـزات　　بـوی جنسـیّت کنـد جـذب صفـات
(مولوی، ۱۳۷۴: ۳۴۴)

وی معتقد است دلیل عقلی و معجزه و خرق عادت نمی‌تواند منجر به ایمان شود؛ بلکه حالت ایمان و اعتقاد جازم قلبی محصول جاذبهٔ روحی و مولود عواطف و انگیزه‌های درونی است. به عبارت دیگر از دلایل و قیاسات منطقی و اعجاز و خرق عادت ایمان حاصل نمی‌شود، فقط منجر به غلبه در بحث و مشاجره می‌شود؛ به ویژه آنکه می‌دانیم خرق عادات و مکاشفات که به واسطهٔ ریاضات و مجاهدت حاصل می شود، به یک مذهب و دین اختصاص ندارد (زمانی، ۱۳۸۲: ۱۲۷).

روز نحـــر رســـتخیز ســـهمناک　　مؤمنـان را عیـد و گاوان را هـلاک
(مولوی، ۱۳۷۴: ۵۱۹)

در این بیت اشاره به این شده است که زمانی که روز حساب و روز حشر فرا برسد، مومنان بسیار شاد می‌شودند و این شادی به دلیل پاکی و زلالی اعمال آنهاست و از شدت خوشحالی آن روز را همچون عید می‌دانند. در حالی که انسان‌های گمراه و نا آگاه در این روز از شدت ناراحتی همچون گاوهایی هستند که آنها را به قربانگاه می‌برند.

کفر، ایمان گشـت و دیو اسـلام یافت　　آن طـرف کآن نـور بی‌انـدازه تافـت
(مولوی، ۱۳۷۴: ۵۶۳)

زمانی که نور خداوند بر جایی بتابد، و خداوند به آنجا نظر و توجه داشته باشد، کفر در آنجا تبدیل به ایمان می‌شود و انسان‌های گمراه اسلام می‌آورند. به عبارتی هر جایی که مورد عنایت و توجه خداوند قرار گیرد، از گمراهی در امان می‌ماند و در نهایت امنیت به سر می‌برد.

چونکـه هنـگام فـراق جـان شـود　　دیـــو، دلّال ســـر ایمـــان شـــود
(مولوی، ۱۳۷۴: ۸۹۶)

زمـانی که اجل انسان فرا برسد و انسان در نزدیکی مرگ قرار بگیرد، هواهای نفسانی همچون دیوانی که در پی گمراه کردن مسافران در بیابان هستند، تلاش میکنند تا انسان را گمراه سازند و ایمان او را تهدید کنند و به همین علت دست به اعمالی می‌زنند تا انسان به گمراهی برود.

پـس فـرو شـد ابلـه ایمـان را شـتاب　　انـدر آن تنگـی بـه یـک ابریـق آب
(مولوی، ۱۳۷۴: ۸۹۶)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

در این بیت مولانا اشاره به این دارد که ایمان انسان نا آگاه و بی‌خبر در سراشیبی زوال و نابودی قرار می‌گیرد و همچون کوزه‌ی آبی به تنگنا و مضیقه می‌رسد.

تـا بـه غیـب ایمـان تـو محکم شـود آن زمـان کایمانـت مایـه‌ی غم شـود
(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۲۰۰)

در این بیت مولانا اشاره به این دارد که زمانی که خداوند بر قلب انسان مومن نظر کند، او را دچار غم و اندوه‌ی ناشی از نظر خویش می‌سازد و همین درد و رنج است که روح انسان را صیقل می‌دهد و ایمان انسان را دوچندان و استوار می‌سازد.

درد کآن از وحشـــت ایمـــان بـــود رحـم کـن، کآن درد بی‌درمـان بـود
(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۲۲۰)

در این بیت مولانا اشاره دارد به این که زمانی که انسان در ورطه‌ی نابودی بیفتد به گونه‌ای که ایمان او دچار خدشه و آسیب شود در واقع به دردری دچار شده‌است که هیچ درمانی برای آن وجود ندارد. یعنی انسان باید در هر شرایطی از ایمان و باور خود مراقبت کند و آن را در معرض آسیب و نابودی قرار ندهد.

نتیجه‌گیری

مولانا ایمان را امری درونی می‌داند که بر اساس آگاهی و عرفان به وجود میآید و برای آن انواعی در نظر می‌گیرد: یکی ایمان زبانی که برای اکثریت مردم و به ویژه مسلمانان اتفاق می‌افتد و اثباتی برای آن نیست و انسان فقط به اقرار آن می‌پردازد و دیگری، ایمان قلبی که بر اساس کشف و شهود بر انسان رخ می‌دهد و همان ایمان اولیا و پیامبران و خاصان خداست. مولانا یکی از موانع بزرگ برای رسیدن به ایمان واقعی را هواهای نفسانی می‌داند و معتقد است زمانی انسان به شهود قلبی و ایمان درونی و قلبی می‌رسد که هواهای نفس و خواهش‌های نفسانی را نادیده بگیرد. مولوی اعتقاد دارد به این که ایمان از عشق نشأت می‌گیرد و زمانی که انسان در وادی عشق قدم بگذارد، هر آنچه را که موجب جدایی او از معشوقش می‌شود از بین می‌برد و نسبت به آنها بی‌توجه می‌شود و این زمانی اتفاق می‌افتد که قلب انسان پاک و عاری از هرگونه ناملایمات و موانع و دلبستگی باشد. در این صورت خداوند قلب انسان را جایگاهی برای حضور خویش می‌یابد و در درون او نوری وارد می‌شود که همان نور شهود است و چشم انسان را بینا می‌سازد و ایمان را در او به وجود می‌آورد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰-۶۲۸۰

منابع

ـ قرآن کریم
ـ ابن منظور،محمد بن مکرم، (۱۴۱۸)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
ـ اعوانی، غلامرضا، (۱۳۸۶)، مجموعه مقالات مولانا پژوهی، تهران: حکمت و فلسفه ایران.
ـ انقروی، اسماعیل، (۱۳۷۴)، شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی،عصمت ستار زاده، تهران: زرین.
ـ جعفری، محمدتقی، (۱۳۶۲)، تفسیر نقد و تحلیل مثنوی، تهران: انتشارات اسلامی.
ـ جوادی، محسن، (۱۳۷۶)، نظریهٔ ایمان در عرصه کلام و قرآن، تهران: معاونت فرهنگ و اندیشه اسلامی.
ـ حمیدیه، بهزاد، (۱۳۸۸)، دین و دین‌داری از نظرگاه مولوی، نشریه رسالت.
ـ راغب‌اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار السلامیه.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۶)، سر نی، تهران: علمی.
ـ _____، (۱۳۷۵)، پله پله تا ملاقات خدا، تهران: انتشارات علمی.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۸۳)، میناگرعشق، تهران: نشرنی.
ـ سیدی، حسین، (۱۳۸۶)، مست ومستور، تهران: طرح نو.
ـ سبحانی، محمدتقی، (۱۳۸۲)، «علم عقل و عشق در مثنوی»، نشریهٔ فلسفهٔ کلام و عرفان«نقد ونظر»، شماره ۳۱ و ۳۲.
ـ سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۳)، قصهٔ ارباب معرفت، تهران: صراط.
ـ _____، (۱۳۷۸)، بسط تجربهٔ نبوی، تهران: صراط.
ـ سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات ابن‌عربی، تهران، شفیعی.
ـ شیروانی علی، (۱۳۸۱)، مبانی نظری تجربه دینی، قم: بوستان کتاب.
ـ فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۹)، تجربهٔ دینی و مکاشفه عرفانی، تهران: نشرپژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
ـ قنبری، بخشعلی، (۱۳۸۴)، «نطق بی‌بیان (بررسی تجربه‌های عرفانی مولوی در مثنوی)»، دوفصلنامه اسلام‌پژوهی، سال اول شماره اول، ۸۱-۱۰۶
ـ قائمی‌نیا ،علیرضا، (۱۳۸۱)، تجربهٔ دینی و گوهر دین، قم: بوستان کتاب.
ـ نراقی، احمد، (۱۳۸۱)، رسالهٔ دین شناخت مدلی در تحلیل ایمانی ابراهیمی، تهران: طرح نو.
ـ _____، (۱۳۸۱)، «چیستی ایمان و تجربه دینی»، مجله بازتاب اندیشه شماره بیست و شش، ۷-۱۵
ـ حسینی کازرونی، احمد، (۱۳۷۴)، عشق در مثنوی معنوی، تهران: زوار.
ـ کاشفی، مولانا ملاحسین، (۱۳۷۵)، لب لباب مثنوی، تهران: نشر اساطیر.
ـ گلزایی، علی‌اکبر، (۱۳۸۶)، قرآن و مثنوی، تهران: معاونت فرهنگ و اندیشه اسلامی.
ـ طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ه ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسهٔ الاعلمی.
ـ محمدرضایی، محمد، (۱۳۸۱)، مجله قبسات فصلنامه علمی ترویجی در حوزهٔ دین‌پژوهی، سال هفتم شماره چهار، ۳-۲۲

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

ـ مولوی رومی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۵)، کلیات شمس، مصحح:بدیع‌الزمان فروزانفر،تهران: امیرکبیر
ـ مولوی رومی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، توفیق هـ سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
ـ وین، پراودفوت، (۱۳۷۷)، تجربهٔ دینی، عباس یزدانی، تهران: موسسهٔ طه.
ـ هیک، جان، (۱۳۷۲)، فلسفهٔ دین، بهرام راد، تهران: الهدی.
ـ جعفری، محمّدتقی، (۱۳۸۸)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی معنوی، ج هفتم تا سیزدهم ، تهران: انتشارات اسلامی، مؤسسه تدوین و نشر آثار علّامه جعفری، چ شانزدهم.
ـ دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، ج سوم و دهم، دورهٔجدید، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ دوم.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۷۴)، شرح جامع مثنوی شریف، شش جلد، تهران: انتشارات اطّلاعات، چ بیست و سوم.
ـ سجّادی، سیدجعفر، (۱۳۶۲)، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: کتابخانهٔ طهوری، چ سوم.
ـ ــــــــــــــــ، (۱۳۶۶)، فرهنگ معارف اسلامی، ج اول، تهران: انتشارات شرکت مؤلفان و مترجمان، چ دوم.
۳ـ ــــــــــــــــ، (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران: انتشارات امیر کبیر، چ اوّل.
ـ شهیدی، سید جعفر، (۱۳۷۳)، شرح مثنوی، جزو چهارم از دفتر اوّل، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ اوّل.
ـ طباطبایی، سیدمحمّدحسین، (۱۳۶۷)، نهایه الحکمه، ج دوم، قم: انتشارات الزّهرا، چ اوّل.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزّمان، (۱۳۶۷)، شرح مثنوی شریف، تهران: انتشارات زوّار، چ چهارم.
ـ مولوی، جلال‌الدّین، (۱۳۶۵)، مثنوی معنوی، به اهتمام محمّد رمضانی، تهران: نشر پدیده (کلاله خاور)، چ پنجم.
ـ ــــــــــــــــ، (۱۳۸۲)، مثنوی معنوی، به اهتمام توفیق سبحانی، تهران: انتشارات روزنه، چ چهارم.
ـ آمدی، ابوافتح، (۱۳۸۰)، غررالحکم و درر الکلم، قم، دارالکتاب اسلامی.
ـ کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۹)، اصول کافی، قم، دارالثقلین.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

عرفان چیست؟ صوفی کیست؟

سیدعلی حسینی[1]

آیا می‌توان روابط بین دو مفهوم عرفان و تصوف یا تمایز و تفاوت این دو مقوله را به خوبی تفسیر کرد؟ آیا تصوف همان عرفان است؟ چندتن از بزرگان و مشایخ تصوف این پرسش‌ها را به دقت مورد بحث و بررسی قرار داده و به خوبی توجیه و تبیین کرده‌اند. از جمله عزالدین‌محمود کاشانی درکتاب *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه* (با حاشیه استاد فقید جلال‌الدین همایی) در باب سوم کتاب خویش در تعریف معرفت بحثی جالب و مستوفا دارد که خواندنی است و علاقه‌مندان با مطالعه آن قادرند فرق بین صوفی و عارف را به سهولت و آسانی تمیز داده و آگاه شوند. درآنجا آمده است: «اصولا فراگرفتن علمی از علوم، دانستن آن است و معرفت عبارت است از بازشناختن آن. مثلا کسی که قواعد علم نحو را به خوبی مطالعه کرده و یاد گرفته، به طوری که وقوف داشته باشد که هریک از عوامل لفظی و معنوی چگونه و درکجای جمله می‌بایست عمل کند و چه عملی مناسب است انجام دهد. چنین آگاهی به طور خلاصه آموختن علم نحو است، ولی بازشناختن آن در موقع مطالعه‌ی یک کتاب عربی، آن است که بدون توقف و بدون فکر کردن، از کیفیت استعمال هر کلمه در محل خود به خوبی و به آسانی واقف باشد، در این صورت است که می‌توان چنین شخصی را عارف به علم نحو بدانیم. ولی غافل بودن از آن با وجود علم مربوط که موجب سهو و خطا گردد موجب می‌شود که چنین فردی را عالم به دانش علم نحو نخوانیم. پرواضح است که قرن‌هاست که تصوف را اهل تحقیق به عنوان یک دانش ویژه قبول دارند. چون یک آگاهی است و فرهنگ ویژه‌ای دارد. ممکن است دراین علم برای افراد علاقه‌مند نیز لغزش‌ها و اشتباهاتی پیش آید، اما عرفان را نمی‌توان علم نامید. با توجه به مثال بالا، بنابراین عارف، علم دارد و ممکن است صاحب نظر در دانش‌های مختلف هم باشد و آنها را به سهولت تبیین و توجیه کند. حال می‌توانیم نتیجه بگیریم، هر عارفی عالم و دانشمند است ولی هر دانشمندی عارف نیست. عین نظریه صاحب عوارف را در اینجا به عرض می‌رسانیم: «معرفت ربوبیت که مشروط و مربوط است به معرفت نفس، چنان که در حدیث آمده «من عرف نفسه فقد عرف ربه» عبارت بوَد از بازشناختن ذات و صفات الهی در صوَر تفاصیل افعال و حوادث و نوازل. بعد از آنکه بر سَبیل اجمال معلوم شده باشد که موجود حقیقی و فاعل مطلق اوست

۱.

Islamic World Science Citation Center
code0122O-61628

و تا صورت توحید مجمل، علمی مفصل عینی نشود، چنان که صاحب علم توحید، در صورت تفاصیل وقایع و احوال متجدده و متضادّه از ضرّ و نفع و منع وعطا و قبض و بسط و ضارّ و نافع و معطی و قابض و باسط، حق را بیند و شناسد بی‌توقفی و رؤیتی، او را عارف نخوانند و اگر به اول وَهلت از آن غافل بوَد و عن قریب حاضر گردد و فاعل مطلق را در صوَر تصرفات مختلف باز شناسد، او را متعرّف خوانند نه عارف؛ و اگر با وجود علم، حق مطلق را از صوَر وسائط و روابط باز نشناسد و تاثیر افعال را حوالت با وسائط کند او را ساهی (یعنی اشتباه کننده) خوانند. همچنین در معرفت نفس، هر صفت ناپسندیده که به علم اجمالی معلوم شود وقتی که آن را به اول وَهلت که پدید آید در نفس، به تفصیل و تعیین باز شناسد و از آن حذَر کند او را عارف خوانند و الا متعرّف بوَد یا غافل.

شیخ محیی‌الدین ابن‌عربی در کتاب فتوحات مکیه‌ی خود در چند نوبت به اختصار از عارف و عرفان ذکر کرده ولی در باره‌ی معرفت بحث مفصلی دارد. دریکی از رسالات خود، عرفان را چنین توضیح داده است: زمان ائمه، دوره ولایت شمسیه بود و با افول این دوره، علوم ظاهریه پیدا می‌شود. یعنی اشاره می‌کند که در دوره‌ای ولایت شمسیه برقرار بوده و دوره نور بوده، و به همین سبب علم نبوده، و در عرفان در اصل اسم نبوده، بلکه حقیقت بوده است. به عبارت دیگر با حضور ولایت شمسیه، این‌ها در گذر یکی دوقرن، اسمی نداشته‌اند و هنگامی که اسمی پیدا شده، ولایت خود مانند خورشید افول کرد و آنگاه با افول ولایت،علم را علوم ظاهری دانسته‌اند. علوم ظاهری مانند فقه، صرف، نحو و ... از سویی علم را علوم جزئیه گفته‌اند، برای نمونه صرف و نحو را گفته‌اند علم. آری، آن هم علم است، اما علم، دیگر گم شده است. علم الهی، علم ربانی معرفت الهی که در واقع علم حقیقتِ در دین، این است که از بین رفته است. از آن رو چون دیدند عنوان علوم را بر علوم ظاهری اطلاق کردند، برای علم خودشان نام دیگری وضع کردند با عنوان عرفانی (ترجمه رساله قشیریه با تصحیحات و استدراکات استاد فقید بدیع‌الزمان فروزانفر).

بیشتر پـژوهـشگران یا مؤلفان، از دیرباز، یکی از ابواب رساله‌ها و کتاب‌های خود را به معرفت اختصاص داده‌اند. از اینجا معلوم می‌شود تصوف، غیر ازعرفان است. استاد خواجه قشیری در رساله قشیریه در این باره آورده است که بر زبان علما، معرفت، علم بوَد (و همه‌ی علم، معرفت بوَد) و هر که به خدای عز و جل عالم بوَد عارف بوَد و هرکه عارف بوَد، عالم بوَد. و به نزد این گروه، معرفت، صفت آن کس بوَد که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او. (پس صدق در معاملت با خدای تعالی به جای آورد) از خوی‌های بد دست بردارد. پس دائم بردرگاه بوَد و به دل همیشه معتکف بوَد، تا از خدای بهره بیابد و در همه‌ی کارها با خدای صدق ورزد و از اندیشه‌های نفس و خاطرهای بد بپرهیزد و با خاطری که او را به غیر خدای خوانده، آرام نگیرد. پس چون با خلق بیگانه گردد و از آفات نفس بیزار شود و از آرام نگریستن به آنچه او را از خدای باز دارد ببُرَد و دائم (به سِرّ) با خدای مناجات همی‌کند و محدّث بوَد از قِبَل حق به شناخت اسرار، و بر آنچه می‌رود بر او از تصرف قدرت، آن هنگام اورا عارف خوانند و نام کنند او را و حال او را، معرفت و اندر جمله بدان قدر که از نفسِ خویش بیرون آید معرفتش حاصل آید به خدای عز و جلّ و هرکسی اندر معرفت.

از استاد ابوعلی دقّاق نقل است که: معرفت هیبت داشتن است خدای عز و جلّ. هر که معرفتش بیش بوَد وی را هیبت بیش بوَد. رُوَیم گوید: عارف را آینه‌ای باشد چون در آنجا نگرَد مولا او را تجلّی کند.

ابویزید بسطامی می‌گوید: عارف پرنده است و زاهد روَنده. سهل بن عبدالله گوید: غایَت معرفت دوچیز است: دهشَت است و حیرَت. احمد عاصم انطاکی گوید: هرکه به خدای عارف‌تر، او ترسان‌تر؛ و گفته‌اند: هرکه خدای را بشناخت عیش او صافی گشت و زندگی بر او خوش شد و همه‌ی چیزها از وی بترسند. (ترجمه رساله قشیریه به تصحیحات و استدراکات استاد فقید بدیع‌الزمان فروزانفر)

و اما تصوف...

معروف کرخی معتقد بود که تصوف یعنی چنگ زدن به حقایق و به دست آوردن آن است. اصولا دانش تصوف برای تقویت مایه‌های انسانی در سالک مشتاق است. در دنیای زیبا و باشکوه و بی‌کرانه سیر و سلوک و هنگامی که سالک، دقائق این دانش را به راهنُمایی پیر فرا گرفت و اجرا کرد به مقام عرفان نائل می‌گردد. بنابراین هر صوفی عارف نیست و هرعارفی هم بدون سیر و سلوک نمی‌تواند صوفی باشد. و این در موضعی است که تصوف در صوفی به اوج یا به کمالش نرسیده باشد، و اگر به کمال برسد هر صوفی عارف است. موضوع دانش تصوف، دانستن آداب، تربیت و تشریفاتی است که برای تصفیه و تزکیه‌ی نفس با اجرای دقیق احکام و شریعت انجام می‌گیرد و نتیجه‌ی این عمل، نَیل به احوال و مقاماتی است که صوفی را به آن جایگاه کمال می‌رساند به شرط آنکه سالک مؤمن خاطرش را از پریشانی‌ها، نگرانی‌ها، نابکاری‌ها، غرورها و شهوات نفسانی بپیراید. حتی در اطاق خلوت نیز اندیشه بد به خود راه ندهد، شکمباره نباشد و ازغیبت بپرهیزد. ابوعلی بن احمد رودباری گفته است: اگرصوفی بعد از پنج روز غذا نخوردن اظهارگرسنگی کرد وی را وادار کنید به بازار برود و به کسب بپردازد و حضرت شیخ اجلّ سعدی چه نیکو دراین باره فرموده است:

سکونی بدست آور ای بی‌ثبات — که بر سنگ گردان نرویَد نبات
مپروَر تن، ار مرد رای و هُشی — که او را چو می‌پروَری، می‌کُشی
خردمند مردم هنر پروَرند — که تن پروران از هنر لاغرند
کسی سیرت آدمی گوش کرد — که اول سگ نفس، خاموش کرد
خور و خواب تنها، طریق دد است — بر این بودن آئین نابخرَد است
خنک نیکبختی که در گوشه‌ای — به دست آرَد از معرفت توشه‌ای
گرَش دامن ازچنگ شهوت رها — کُنی، رفت تا سدره المنتهی

در اینجا مناسب است نظریه‌ی شیخ محیی‌الدین ابن‌عربی را که در کتاب‌های *فصوص الحکَم* و *فتوحات* مکیه درباره‌ی مراحل سیرو سلوک صوفیه به تفصیل آورده است به طور مُجمَل و مختصر ترجمه و نقل نماییم.

سالک باید مراحل طولانی سلوک را که از توبه آغاز و به توکل می‌انجامد بر اساس آیات قرآن کریم و سنت حضرت ختمی مرتبت تکمیل نماید و علائق را از مادیات و هوی و هوس‌های نفسانی قطع کند و وقتی این مراحل را که شکل عملی عرفان بوده و اجرای آن

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

به دست خود سالک است انجام گرفت، مراتب حال را که از قرب آغاز و به مرحله‌ی یقین می‌انجامد و مراتب دشوار و مشکلی است و نهایتا با کمک انوارعشق و روشنایی ِ درون، این سیر و سفر را پیروزمندانه تکمیل و به منتهی می رساند.

مولوی جلال‌الدین بلخی می‌گوید:

دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست　　کـو بـه دریاهـا نگـردد کمّ و کاسـت
هفــت دریــا را درآشــامد هنــوز　　کـم نگـردد سـوزش آن خلـق سـوز

از ابـوسعید ابوالخیرنقل است که: «تصوف این است و بس، و این بر ناخنی توان نوشت که نفس را بکُش و به یاوه های صوفیان سرگرم مباش». «اذبح نفسک فلا تُشغّله بتُرّهات الصوفیه» و در جای دیگر از وی نقل است: شیخ ما روزی در میان سخن روی به یکی کرد و گفت: که همه‌ی وحشت‌ها از نفس است. اگر تو اورا نکشی او تورا بکشد. اگر تو اورا قهرنکنی او تو را قهر کند و مغلوب خود نماید (کتاب اسرارالتوحید). از چند تن از مشایخ تصوف نقل کرده‌اند که تصوف سیر و سلوکی است یا روشی است که با جام جهان نُمایِ قلبِ پاک ارتباط دارد، و اساس آن بر اهرم عشق قرارگرفته است. این عشق جهانسوز هر سالکی را متحول می‌نماید و اورا با بال و پرِ زرینِ خود به کنگره‌ی عرش سوق می‌دهد آنجا که حافظ می‌فرماید:

تو را ز کنگره‌ی عرش می‌زنند صفیر　　ندانمت که در این دامگه چه افتاده است

دگرگونی در ذات انسان زمانی تحقق پیدا می کند که نفس پرستی را فراموش کند. این عبارت را عبدالله بن‌سینا در *الاشارات و التنبیهات* (جلد سوم / صفحه ۳۶۹) آورده و به فتوای لسان الغیب:

دسـت از مسِ وجـود، چو مردانِ رَه بشُـوی　　تـا کیمیـای ِعشـق بیابـی و زر شَـوی
خـواب و خـورَت زمرتبه‌ی خویـش دور کرد　　آنگه رسی به خویش که بی‌خواب و خور شَوی

دراینجا مفید به نظرمی‌رسد که تفاوت میان تصوف و عرفان را با دیدگاه بوعلی سینا در کتاب «*الاشارات و التنبیهات*» ادامه دهیم.

المُعرِض عن متاع الدنیا و طیّبتها یخُص بإسم الزاهد و المواظب علی فعل العبادات من القیام و الصیام و نحوهما بإسم العابد و المتصرّف بفکره إلی قدس الجبروت مستدیما لشروق نورالحق فی سرّه بإسم العارف و قد یترّکب بعض هذه مع بعض.

این مطالب در کتاب *الاشارات والتنبیهات* از ابوعلی سینا (جلد سوم / صفحه ۳۶۹) آمده است. معنی آن چنین است: آن کس که از متاع دنیا و مواهب آن چشم می‌پوشد زاهد نامیده می‌شود و کسی که ایام عمر خود را به نماز و روزه و مانند آنها به سر می‌برد عابد است، و کسی که با اندیشه‌ی خود در آسمان‌ها سیر

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۸

می‌کند تا نور خدا در درونش تابیدن گیرد را عارف گویند و در این نام‌ها گاهی به جای هم نیز استعمال می‌شود. می‌توان این نکته را نیز افزود که تصوف، عرفان عملی است نه عرفان نظری و علمی. برخی از طرفداران حب الهی می‌گویند تصوف عشق بازی سالک مؤمن با خداست. پس می‌توان ادعا کرد که این عمل انفرادی است، زیرا عشق شریک نمی‌پذیرد و تحصیل کردنی نیست چه برسد این که اجتماعی باشد. و اگر به بارقه‌ی عنایت الهی نورعشق بر دلی تابید آن شعاع نور، راه و روش عشق‌بازی رادستور می‌دهد با آنکه عشق‌بازی دستوری ندارد.

عارف کیست؟

مرحوم لاهیجی در شرح گلشن راز معتقد است: عارف کسی است که از هستی خود محو و فانی شده باشد. عارف حقیقی به جز انسان کامل نیست (شرح گلشن راز لاهیجی، صفحه ۵۹ تا ۶۴)

دلـی کـز معرفـت نـور صفـا دیـد　　بـه هرچیـزی کـه دیـد اول خـدا دید

نورالدین عبدالرحمان جامی در کتاب *لوایح* آورده است: عارف کسی است که حضرت الهی اورا به مرتبت شهود ذات و اسماء و صفات خود رسانیده باشد (لوایح جامی، به کوشش محمدحسین تسبیحی / صفحه ۱۳۰). در واژه نامه اصطلاحات تصوف که در کتاب «تصوف و ادبیات تصوف» از یک نسخه خطی نقل شده است، عارف را چنین توصیف می کند. عارف، باقی بالله را گویند:

می‌گفـت در بیابـان، رند دهُـل دریده　　عـارف خدا ندارد که او نیسـت آفریده

بعـضی گویند عارف کسی است که فنای در حق یافته و هنوز به مقام بقاء بالله نرسیده و از مقام تقیّد، به مقام اطلاق سیر نموده باشد.(تصوف و ادبیات تصوف/ ترجمه ایزدی/ صفحه ۲۱۵)
حافظ لسان الغیب می‌فرماید:

عارف از پرتو مِی راز نهانی دانست　　گوهر هر کس از این لعل توانی دانست
شرح مجموعه گل، مرغ سحر داند و بس　　که نه هر کو ورقی خواند، معانی دانست

معصوم علیشاه در کتاب «*طرائق الحقائق*» نقل کرده است: عارف کسی است که عبادت حق را از آن جهت انجام می‌دهد که او را مستحق عبادت می‌داند، نه از جهت امید ثواب و خوف عقاب، در مقابل اهل معامله، که عبادات حق را جهت ثواب اخروی انجام می‌دهند. اوحدی در این مقوله سروده است:

عارفـان کـه جـامِ حـق نوشـیده‌اند　　رازهـا دانسـته و پوشـیده‌اند

ابوتراب نخشبی به مریدان گفته بود: عارف کسی است که چیزی اورا مکدّر نگرداند.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

گفتی که عارفم ، ز کجا ذانی این سخن　　عارف کسی بوَد که بداند که از کجاست

عزالدین نسَفی در کتاب «*انسان کامل*» می‌گوید: پیر طریقت گفت: بهره عارف در بهشت سه چیز است: سماع و نوش و دیدار. سماع را گفت: «فَهُم فی روضه یُحبَرون» (روم / ۱۵). نوش را گفت: «و سقاهم ربهم شرابا طهورا» (انسان / ۲۱). دیدار را گفت: «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره» (قیامت / ۲۲ ـ ۲۳). سماع بهره‌ی گوش و نوش بهره‌ی لب و دیدار بهره‌ی دید. سماع واجدان را، نوش هم عاشقان را، دیدار، محبّان را. سماع طرب فزاید، نوش، زبان گشاید، دیدار، صفت رُباید. مطلوب نقد کند، نوش، راز جلوه کند. دیدار، عارف را فرد کند (کشف الاسرار میبدی جلد یکم صفحه ۳۱۱).

مؤلف کتاب «*دبستان مذاهب*» معتقد است که صوفی وعارف پیش از اسلام در ایران، دو کلمه با دو مفهوم مستقل از هم بوده، بدین ترتیب آنها را «ویژه درون» و « روشندل» و «یگانه بین» می‌نامیدند. شیخ فریدالدین عطار در *تذکره الاولیاء* در تذکره‌ی بایزید بسطامی در مقوله‌ی عارف باعالم و فرق آنها با هم، نقل کرده است که: عارف، معروف را بیند و علم با عالم نشیند، عالم گوید: من چه کنم؟ عارف گوید: او چه کند؟ شیخ الاسلام عمر سهروردی با توجه به دیدگاه ابوسعید خرّاز درباره‌ی عارف نوشته است که: «العارف تدبیره فی تدبیرالحق» (عوارف المعارف، صفحه ۶۹).

بایزید بسطامی نگاهی تحلیلی درباره‌ی عارف دارد و گوید که: عارف را چهارغم است، یکی عطا، و دیگر غم جزا، و سه دیگر غم اندر وقت پسین، اما چهارم غم، قطعیّت در روز قضا، سه غمِ دیگرش بوَد. غم طاعت مگر پذیرد، دوم غمِ معصیت مگر نیامرزد و سه دیگر، غم خلعت، مگر بازستاند. نعوذ بالله من ذلک. پرسیدند که فرق میان زاهد و عارف چیست و مقام پارسایان به چند روی است و کدام را پایگاه برتر است و پیش هرقومی می آید زان مقامِ که بوده است؟ جواب داد: که مقام، هشت است. یکی مقام تائبان، دیگر مقام عابدان است، سه دیگر مقام زاهدان است، چهارم مقام صابران است، پنجم مقام راضیان است، ششم مقام شاکران است، هفتم مقام محبّان است، هشتم مقام عارفان است. پس بدان که تائبان را بشارت به آدم کنند که آدم تائب بوَد، و عابدان را اشارت به ادریس کنند، و زاهدان را اشارت به عیسی کنند، و صابران را اشارت به ابراهیم کنند، و عارفان را اشارت به مصطفی کنند علیه السلام.

عارف به چشم دل به خدای نگرد، خدا را ذاکر بوَد و به دل، با خدای تعالی مایل بوَد، و به تن، خدا را خادم بوَد وعارف آن بوَد که ازخلق به خالق نِگرَد ازمخلوق به مقدور نِگرَد، عارف را به زبان، استغفار بوَد و به دل، اعتبار، و به تن، افتخار بوَد و عارف باید که به زبان، لطیف بوَد و به دل، نظیف بوَد و به تن، عفیف بوَد، و به زبان ناطق بوَد و به دل صادق بوَد و به تن سابق بوَد و عارف باید که به زبان، گفتار دارد و به تن کردار دارد و به دل، دیدار دارد (منتخب بستان العارفین و تحفه المریدین، صفحات ۱۲۴ تا ۱۲۷).

زنده یاد دکتر قاسم غنی در کتاب «*تاریخ تصوف*» درباره‌ی عارف حقیقی می‌گوید: عارف واقعی همه چیز را حاکی از حق می‌شمرد و با عقیده‌ی احدی معارضه نمی‌کند. بلکه معتقد است که در همه عقاید، هر قدر ضد یکدیگر جلوه کنند، حقیقت موجود است و جنگ‌ها و اختلافات، جنگ رنگ‌هاست (تاریخ تصوف، صفحه ۴۲۷). مولوی جلال‌الدین رومی بلخی در دفتر اول مثنوی در بیان آن که موسی علیه السلام و فرعون هر دو مسخّر یک مشیّت هستند، چنان که زهر و پادزهر و ظلمات و نور، این گونه می‌فرماید.

کفـر و ایمـان عاشـق آن کبریـا / مـسّ و نقـره بنـده‌ی آن کیمیـا
موسـی و فرعـون معنـی را رهـی / ظاهـر، ایـن ره دارد، و آن بـی رهـی
پیـش چوگان‌هـای حُکـمِ کُـن فکان / می‌دُوَیَـم انـدر مـکان و لامـکان
چـون کـه بی‌رنگـی اسـیر رنگ شـد / موسـیی بـا موسـیی در جنـگ شـد
چـون به بی‌رنگی رسـی کان داشـتی / موسـی و فرعـون دارنـد آشـتی

و در باره‌ی سیر عارف و زاهد فرموده است:

سـیر عـارف هـر دمی تـا تخت ِشـاه / سـیر زاهـد هـر مَهـی یـک روزه راه
جسـم عـارف دان امـان هـردو کَـون / کـه بـدو یابیـد هـر بهـرام عَـون
آن دلـی کـو مطلـع مهتاب‌هاسـت / بهـر عـارف فُتِّحَـت ابواب‌هاسـت

روزبـهان در شرح شطحیّات در باره‌ی عارف نوشته است. دراصطلاح، عارف کسی باشد که حضرت الهی او رابه مرتبه‌ی شهود ذات و اسماء و صفات خود رسانیده و در این مقام در طریق حال و مکاشفه بر او ظاهر گشته باشد نه از طریق علم ومعرفت (ریاض‌العارفین، صفحه ۴). حافظ در دیوان خود، تفاوت آشکاری بین عارف و صوفی تصویر کرده است. در مورد عارف در جای جایِ غزل‌هایش این گونه می‌سُرایَد:

در خرقـه چـو آتـش زدی ای عارف سـالک / جهدی کن و سـر حلقه‌ی رندان جهان باش

یا در جایی دیگر می‌فرماید:

طُـرّه‌ی شـاهد دُنیی همه بند اسـت و فریب / عارفـان بـر سـرِ ایـن رسـنه نجوینـد نـزاع

یا در غزلی دیگر سروده است:

عـارف از پرتـو مِی راز نهانی دانسـت / گوهر هرکس از این لعل توانی دانست

و در مورد صوفی می‌گوید:

خیز تا خرقه‌ی صوفی به خرابات بریم / شطح و طامات به بازار خرافات بریم
شرمِمان باد ز پشمینه‌ی آلودهِ خویش / گر بدین فضل و هنر نامِ کرامات بریم

برخی از عرفا و مشایخ معتقدند عارف کسی است که خداوند او را به مرتبت شهود و اسماء و صفات خود رسانیده باشد و این مقام به طریق مکاشفه براو ظاهرگشته باشد و گویند که عارف کسی است که همواره در یاد خدا باشد که: الذکر طعام العارفین.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

روایی اشعار مولوی در متون خواجگان نقشبندیه

مریم حسینی[1]

چکیده

بدیهی است که اشعار مولوی پس از وی در میان عارفان و نویسندگان صوفی از روایی بسیار برخوردار بوده، اما آنچه درخور توجه است اینکه برخی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین مشایخ قرون هشتم و نهم هجری که پیرو طریقت خواجگان و پس از آن نقشبندیه بودند عنایت و توجه فراوانی به سروده‌های مولوی داشتند و هم در رساله‌ها و کتاب‌هایشان و هم در مجالس سماع از اشعار او بهرهٔ فراوان بردند. آنچه از بهاءالدین نقشبند سرسلسلهٔ نقشبندیه بازمانده، شاهدی بر توجه وی به اشعار مولانا جلال‌الدین است. اما پیروان وی چون خواجه علاءالدین عطار، خواجه محمد پارسا و یعقوب چرخی و عبدالرحمن جامی طور ویژه‌ای به شعر مولوی عنایت داشته و هم در مطاوی آثارشان از شعر او استفاده کرده و هم شروحی بر برخی ابیات وی نوشته‌اند. یعقوب چرخی و عبدالرحمن جامی هر دو شرحی بر نی‌نامه نوشته‌اند. احمد کاسانی در مجالس سماعش از اشعار مولوی بهره می‌برده و در رساله‌های فراوانی که نوشته به شعر مولوی استناد کرده است. محمد پارسا ضمن استفادهٔ فراوان از شعر مولوی در آثار متعددش که مهم‌ترین نوشتجات مشایخ نقشبندیه به شمار می‌رود به دیوان مولوی تفأل می‌زده است. جالب اینکه این بزرگان ابیاتی را از مولوی یافته‌اند که در آنها شاعر به اصطلاح نقشبندی اشاره داشته است و ایشان نیز به آن شعرها برای به دست آوردن مشروعیت و جلب مریدان خود بسیار استناد می‌کرده‌اند:

تـو نقـش نقشـبندان را چـه دانـی　　تـو شـکلی پیکـر جـان را چـه دانـی
درخـت سـبز دانـد قـدر بـاران　　تـو خشـکی قـدر بـاران را چـه دانـی

هدف از نگارش این مقاله نشان دادن میزان و چگونگی رواج شعر مولوی در میان خواجگان و پیروان

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء

خواجه بهاءالدین نقشبند است تا روشن شود که چگونه شعر مولوی در قرن نهم هجری در ماورالنهر و خراسان بزرگ رواج داشته و بزرگان سلسلهٔ نقشبندیه به شرح، تفسیر ابیات و اشعار وی مشغول بوده‌اند. به این منظور آثار بزرگان نقشبندی چون محمد پارسا، یعقوب چرخی، عبدالرحمن جامی، احمد کاسانی، ندایی کاشغری مورد بررسی قرارگرفت. در این مقاله مهم‌ترین و شاخص‌ترین ابیات مولوی که مورد علاقهٔ این بزرگان بوده و بیشتر مورد استناد قرار گرفته است معرفی، و دلایل انتخاب این ابیات بررسی می‌شوند.

واژگان کلیدی: مولوی، سلسلهٔ نقشبندیه، بهاءالدین نقشبند، علاءالدین عطار، سعدالدین کاشغری، عبدالرحمن جامی، یعقوب چرخی، محمد پارسا، حسین واعظ کاشفی، فخرالدین علی صفی، احمد کاسانی.

مهم‌ترین اثری که به تأثیر مولوی و آثارش در ادبیات شرق و غرب پرداخته است کتاب *مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب*[1] اثر فرانکلین دین لوییس است. لوییس در این کتاب اشاره کوتاهی به تأثیر مولانا بر گویندگان طریقت نقشبندیه دارد و در فصلی با عنوان مولانا در جهان اسلام پس از ذکر ستایش‌های عبدالرحمن جامی (م. ۸۹۸) از مولوی می‌نویسد که «جامی که از صوفیان نقشبندیه بود، موجب شهرت مولانا در میان ارادتمندان این طریقت گردید» (لوییس، ۱۳۸۶: ۵۸۹)

لوید ریجن در مقاله‌ای با عنوان «ستایش‌کنندگان نقشبندی مولوی در اواخر دورهٔ تیموری»[2] به این مطلب توجه کرد که اشعار مولوی در میان بزرگان نقشبندیه جایگاه فاخری داشته است. وی به آثار سه نویسنده و شاعر نقشبندی این عهد یعنی یعقوب چرخی و عبدالرحمن جامی و ملاحسین واعظ کاشفی توجه و از شروح و منتخباتی که ایشان بر مثنوی نگاشته‌اند یاد می‌کند.

ریجن در این مقاله فقط به تحلیل نی‌نامه یعقوب چرخی و رسالهٔ نایبه جامی و گزیدهٔ مثنوی، لب لباب، واعظ کاشفی می‌پردازد و به تأثیر مثنوی و غزلیات مولوی بر متون نقشبندی توجهی ندارد، درحالی که شعر مولوی در میان خواجگان نقشبندی پیش از بهاءالدین نقشبند و پس از وی در میان برجسته‌ترین شاگردان و مریدان وی روایی بسیار داشته و تا قرن‌ها این سلطه ادامه یافته است. در این مقاله به تأثیر بلامنازع شعر مولوی در میان مریدان بهاء الدین نقشبند چون یعقوب چرخی و محمد پارسا و عبدالرحمن جامی و حسین واعظ کاشفی اشاره، و یادآوری می‌شود که نقشبندیه بخشی از وجاهت و مشروعیت خود را از طریق استناد به اشعار مولوی کسب کرده‌اند.

مقدمه

جامی در *نفحات الانس* قدیمی‌ترین تذکره‌ای که اطلاعاتی در مورد مشایخ نقشبندیه و خواجگان به ما می‌دهد ذیل نام خواجه علی رامیتنی (م. ۷۱۶) که از بزرگان خواجگان پیش از بهاءالدین نقشبند است آورده که:

و این فقیر از بعض اکابر چنین استماع دارد که اشارت به ایشان است [خواجه علی رامیتنی]

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

آنچه مولانا جلال‌الدین رومی ـ قدّس سرّه ـ در غزلیات خود فرموده است: گرنه علم حال فوق قال بودی، کی شدی/ بنده أعیان بخارا خواجه نسّاج را؟ (جامی، ۱۳۷۰: ۳۸۵)

هرچند نقل قول جامی بعید است که درست باشد زیرا هرچند عمر رامیتنی را حدود صد و سی سال نوشته‌اند اما با توجه سال وفات رامیتنی و این که مولانا حدود چهل سال پیش از وی درگذشته است بعید می‌نماید که مولانا این بیت را در مورد وی سروده باشد. اما نخستین توجه جدی در تذکره‌ها پیوند میان بزرگان نقشبندی و مولوی همین جا اتفاق می‌افتد. هم چنین نقشبندیه سال‌ها نام طریقت خود را با استشهاد به ابیاتی از غزلیات مولوی تثبیت نموده‌اند:

تـو نقـش نقشـبندان را چـه دانـی　　تـو شـکلی پیکـر جـان را چـه دانـی
درخـت سـبز دانـد قـدر بـاران　　تـو خشـکی قـدر بـاران را چـه دانـی

هم چنین بیتی در دفتر چهارم مثنوی مولوی موجود است که لفظ نقشبندان در آن در ضمن بحثی در مورد مفهوم ذکر و ذاکران می‌آید که بارها نگارندگان نقشبندیه از آن استفاده کرده‌اند. برای نمونه در بند ۱۷ رسالهٔ حقیه عبدالله ندایی‌کاشغری (م. ۱۱۷۴ ق) این بیت ذکر شده است:

نقشـبندانند در جـو فلـک　　کارسـازانند بهـر لـی و لـک
(مولوی،۱۳۹۶: ۲/ ۹۵۴)؛ (ندایی کاشغری،۱۱۷۰: شمارهٔ ۱۴۲۲ اسعدافندی، ۹ب)

بدیهی است که در عهد مولوی هنوز هیچ نشانه‌ای از نقشبندیه وجود نداشته و خواجه نقشبند حدود صدسال پس از مولوی زاده شده است، اما این تقارن مفهوم ذکر با اصطلاح نقشبند موجب شده که این بیت از ابیات مورد علاقه مشایخ طریقت نقشبندیه باشد.

بـرای بـررسی اقبال بزرگان طریقت نقشبندیه از توجهات خود بهاءالدین نقشبند (م. ۹۱ ۷) آغاز می‌کنم و پس از وی به ذکر علاقهٔ علاءالدین عطار (م. ۸۰۲ ق) و محمد پارسا (م. ۸۲۲ ق) جانشینان و فرزندان معنوی او می‌پردازم. از مریدان برجسته و فاضل بهاءالدین و علاءالدین عطار یعقوب چرخی (م. ۸۵۱ ق.)، یکی از دوستداران شعر مولوی بوده و نخستین شرح بر نینامه را نوشته است. همچنین سعدالدین کاشغری (م. ۸۶۰ ق) از برجسته‌ترین شخصیت‌های حلقهٔ دوم نقشبندیه و پس از ایشان خواجه‌عبیدالله احرار (م. ۸۹۵ ق.)، عبدالرحمن جامی (م. ۸۹۸ ق)، حسین واعظ‌کاشفی (م. ۹۱۰) و پسرش فخرالدین علی‌صفی (م. ۹۳۰ ق) و در نهایت از احمد کاسانی (م. ۹۴۹ ق.) سخن خواهد رفت.

بهاءالدین نقشبند و شعر مولوی

در ابتدا لازم می‌دانم یادآوری کنم که از *انیس الطالبین* و *عدهٔ السالکین* دو تحریر برجای مانده است. یکی به قلم خواجه‌محمد پارسا که تحریر کوتاه‌تر است و دیگر تحریر بلند به قلم صلاح بن مبارک بخاری. در این تحقیق از هر دو تحریر که با هم اختلافاتی نیز دارند استفاده شده است.

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

یکی از ابیاتی که سرودن آن را به بهاءالدین نقشبند نسبت داده‌اند و در متون نقشبندی به کرات به کار رفته این بیت است که:

از درون سـو آشـنا و از بـرون بیگانهـوش این چنین زیباروش کم می بود اندر جهان

این بیت در هر دو تحریر *انیس الطالبین* و *عدهٔ السالکین* آمده و جامی هم در *نفحات الانس* به خواجه بهاءالدین نقشبند نسبت داده است (جامی، ۱۳۷۰: ۳۹۱). باید گفت که بهاءالدین این بیت را از ابیات غزل‌های مولوی اقتباس کرده است. آنجا که می‌گوید:

از درون سـو آشـنا و از بـرون بیگانـه رو این چنین پرمهر دشمن من ندیدم در جهان
(مولوی، ۱۳۷۸: غ ۱۹۳۵)

در تحریر نخست *انیس الطالبین* و *عدهٔ السالکین* نوشتهٔ محمد پارسا از سخنان بهاءالدین نقشبند نقلی چنین آمده است:

> و از انفاس نفیسهٔ حضرت خواجهٔ ماست ـ قدّس الله روحه ـ حق را برای حق نفی میتوان کردن و مولانا رومی ـ قدّس سرّه ـ می‌فرماید در مَثَلِ این معنی در حق این طایفهٔ اهل الله، نظم:

هلـه! هشـدار که در شـهر دو سـه طرارند کـه بـه تدبیـر کلاه از سـر مـه بردارنـد
دو سـه رندنـد که هشـیاردل و سرمسـتند کـه فلـک را بـه یکی عربـده در چـرخ آرند
سِرّدهاناند که تا سَر ندهی سِرّ ندهند سـاقیاناند کـه انگـور نمی‌افشـارند
یار آن صورت غیبند که جان طالب اوست همچو چشـم خـوش او خیرهکش و بیمارند
صورتی‌انـد ولـی دشـمن صورت‌هاانـد در جهانانـد ولـی از دو جهـان بیزارنـد
همچو شیران بدرانند و به لب می‌خندند دشـمن همدگرنـد و بـه حقیقـت یارنـد
همچو خورشید همه روز نظر می‌بخشند مَثَـل مـاه و سـتاره همـه شـب سـیارند
گـر بـه کف خـاک بگیرند زر سـرخ شـود روز گنـدم درونـد ار چـه بـه شـب جوکارند
بس کن و هیچ مگو گر چه دهان پرسخن است زانکـه ایـن حـرف و دم و قافیه هـم اغیارند
(مولوی، ۱۳۷۸: غ ۱۸۲۶)؛ (پارسا، انیس الطالبین: نسخهٔ ۸۵۶/ ۲۳ب).

در تحریر کوتاه کتاب *انیس الطالبین و عدهٔ السالکین* حکایتی از امیرابوبکر افشنجی و طلبهٔ علم نقل شده که در پاسخ انکار طلاب ایشان را به سخن یکی از عقلای مجانین حواله می‌کند که ابیاتی از مولوی را می‌خواند که در آن به نقشبندی نقشبندان اشاره شده است:

> و خدمت مولانا امیر ابوبکر (رحمه الله). در آن حال روی به طلبهٔ علم کردند و گفتند بروید تا ببینید که از آن دیوانه چه به ظهور می‌آید. طلبهٔ علم به امر ایشان رفتند و بر آن تل ریگ

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

نزد آن شیخ ابراهیم نشستند. زمانی را روی به ایشان کرد و تبسم کرد و آن ابیات مولانای روم را (رحمه الله) خواندن آغاز کرد که اول آن ابیات این است:

تــو نقــش نقشــبندان را چــه دانــی تــو شــکلی، پیکــر جــان را چــه دانــی

و چون به این بیت رسید که:

درخــت ســبز دانــد قــدر بــاران تــو خشــکی، قــدر بــاران را چــه دانــی

روی به آن طالب علم کرد که انکار از او در وجود آمده بود (پارسا، ۸۵۶: ۵۲ ب)

در قسم سیوم انیس الطالبین و عدۀ السالکین که در بیان صفت و اقوال و احوال خواجه بهاءالدین است برخی سخنان قصار وی نقل می‌شود که برخی از آنها به استشهاد بیتی از مولوی از مثنوی یا دیوان آراسته است. در زیر برخی از آن سخنان نقل می‌شود:

و می‌فرمودند: حق تبارک و تعالی مرا برای خرابی دنیا موجود کرده است و خلق از من عمارت دنیا میطلبند:

چــرا بــه عالــم اصلــی خویــش وانــروم مــن از کجــا غــم بــاران و نــاودان ز کجــا؟
(بخاری، ۱۳۸۳: ۷۸) (مولوی، غزل شمارۀ ۲۱۵)

و می‌فرمودند از برکۀ دعای حضرت پیغامبر ـ علیه الصلوۀ والسلام ـ مسخ صورت از این امت مرتفع شد، اما به حسب معنی باقی ست:

انــدر ایــن امــت نباشــد مســخ تــن لیــک مســخ دل بــود ای ذوالفطــن
(بخاری، ۱۳۸۳: ۸۰)، (پارسا، ۱۰۷ ب)؛ (مولوی، ۱۳۹۶: ج۲/ ۱۱۶۴).

و می‌فرمودند: کمال درین راه طلب حقیقی است، چنانک طالب را بی‌قرار و آرام سازد.

ایــن طلــب مفتــاح مطلوبــات تســت هــم ســپاه و نصــرت و رایــات تســت
(بخاری، ۸۶) (مولوی، ۱۳۹۶: ۱/ ۵۶۰)

هم چنین وصیت بهاء الدین به یاران این است که در پیش جنازهاش این بیت را که از مولانا اقتباس کرده زمزمه کنند:

مفلســانیم آمــده در کــوی تــو شــیء لله از جمــال روی تــو
(پارسا، ۱۵ الف)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰-۶۱۶۲۸

که البته در کلیات شمس به جای مفلسانیم صوفیانیم آمده است (مولوی، ۱۳۷۸: غ ۲۲۳۰).

منتخبات از کتاب *انیس الطالبین و عدهٔ السالکین* نشان داد که بهاءالدین علاقهٔ بسیاری به شعر مولوی اعم مثنوی و غزل داشته و در مجالس وی استناد و استشهاد به شعر مولانا رواج داشته است. همچنین وصیت بهاءالدین به قرائت بیتی از مثنوی در بدرقهٔ جنازهٔ او نشان از قدر و احترامی دارد که مثنوی نزد او داشته است.

علاءالدین عطار و شعر مولوی

فرانکلین دین لوییس معتقد است که جامی موجب شهرت مولانا در میان بزرگان طریقت نقشبندیه شده است اما باید در نظر داشته باشیم که پیش از جامی محمد پارسا و یعقوب چرخی که از مریدان برجستهٔ حلقه نخست نقشبندی بودند عنایت فراوانی به آثار مولوی داشتند. از علاءالدین عطار (م. ۸۰۲ ق) جانشین بهاءالدین نقشبند متأسفانه متنی بازنمانده است اما آنچه از وی در کتاب *رشحات عین الحیات* (صص ۱۳۹– ۱۵۸) نقل شده از انس او و حلقهٔ او با اشعار مولوی پرده برمی‌دارد. در بحثی که میان جمعی از علماء در رؤیت حق تعالی و عدم رؤیت پیش آمده منکران رؤیت را در اثر مباشرت با خواجه علاءالدین عطارکیفیتی دست داده که بی‌خودیها کرده‌اند و بسیار در زمین غلطیده و بعد از بیهوشی برخاسته و گفته‌اند که رؤیت حق است. در این مجلس نباید تأثیر بیتی از غزل مولانا را ندیده گرفت. «گویند در آن مجلس بعضی از اصحابِ خواجه این بیت خوانده بوده‌اند که:

کوری آنکه گویدت بنده به حق کجا رسد　　بر کف هر یکی بنه شمع صفا که همچنین

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۸۲۶)، (صفی، ۱۳۵۶: ۱۴۳)

از نقل حکایت بالا برمی‌آید که در مجمع روحانیت ایشان ابیات مولوی خاصه غزلیات خوانده می‌شده است.

به خط مبارک حضرت خواجه‌محمد پارسا قدس الله تعالی سرّه دیده شد که حضرت خواجه‌علاءالدین ـ قدس الله تعالی سره ـ در مرض اخیر می‌فرمودند که به عنایت حق سبحانه و نظر حضرت خواجه بزرگ ـ قدس الله تعالی سره ـ اگر اختیار کنیم، همه عالم به مقصود حقیقی واصل شوند:

گر نشکستی دل دربان راز قفل جهان را همه بگشادمی

(صفی، ۱۳۵۶: ۱۴۴)، (مولوی، ۱۳۷۸: غ ۳۱۷۴).

در مرض اخیر سخنان ایشان گاهی در باب رضا و وجد و محبت و شوق بود و گاهی در نصیحت و حکمت و دعای خیر خلق، از آن جمله آنچه بر زبان مبارک ایشان می‌گذشته است این بیت بوده است:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

مـا نیسـتانیم و عشـقت آتـش اسـت منتظـر کان آتـش انـدر نـی رسـد
(صفی، ۱۳۵۶: ۱۵۷)، (مولوی، ۱۳۷۸: غ ۸۳۱)

خواجه‌محمد پارسا و مولوی

هرچند علاءالدین عطار داماد و مقدمِ جانشینان بهاءالدین نقشبند بود اما خواجه‌محمد پارسا عالم و دانشمند نقشبندی است که بهاءالدین در پایان عمرش و هنگام غیبت وی خطاب به یاران خویش دربارهٔ وی گفته است که: «مقصود از ظهور من وجود اوست و من او را به طریق جذبه و سلوک تربیت کردم که اگر به این عمل شود تمام عالم از وجود او نورانی می‌شود» (طاش کوپری زاده، ۱۹۷۵: ۱۵۵).

برخی خواجه‌محمدبن‌محمدبن‌محمود حافظی بخاری (۷۴۹ ـ ۸۲۲ ق) را جانشین اصلی بهاءالدین نقشبند برمی‌شمرده‌اند. محمد پارسا مجالس و محافل باشکوهی برگزار می‌کرده و کلاس‌های درس ارجمندی داشته است. پارسا مریدان بسیار داشته و فراوان افرادی را به دامِ فرّ و شکوهمندی خویش آورده است. بر قرآن و حدیث تسلط کامل داشته و جایگاه محمد پارسا در میان علما و دانشمندان و مردمان عادی نیز بلند بود. در سال ۸۲۲ ق. که آخرین سفر خود را برای انجام اعمال حج و زیارت بقاع متبرکه انجام می‌دهد و در حدود هفتاد و سه سال سن داشت و از راه نسف به چغانیان و ترمذ و بلخ و هرات راهی سفر زیارتی می‌شود. در همهٔ شهرها علما و بزرگان و حاکمان به استقبال قدوم وی می‌روند و نیازمندان کجاوهٔ او را بر دوش می‌برند. در نیشابور بزرگان شهر به سبب گرمی هوا و دوری راه با اصحاب ایشان از خطراتِ پیش رو می‌گویند و ایشان به دیوان مولانا تفأل می‌کنند و این ابیات بیرون می‌آید:

روید ای عاشقانِ حق به اقبال ابد ملحق روان باشید همچون مَه به سوی برج مسعودی
مبارک بادتان این ره به توفیق و امان الله به هر شهری و هر جایی به هر دشتی که پیمودی
چه آسان می‌شود مشکل به نور پاک اهل دل چنانک آهن شود مومی ز کفِ شمع داوودی
زشمس‌الدین‌شناس‌ای‌دل‌چوبرتوحل‌شودمشکل تجلی بهر موسی دان به جودی کی رسد جودی

(رسالهٔ بهاییه دستنویس رشیدافندی، ص ۲۸ الف و ب) (دستنویس گنج بخش، صص ۱۱۸ و ۱۱۹)
(صفی، ۱۳۵۶: ۱/ ۱۱۰ ـ ۱۱۱) (مولوی، ۱۳۷۸: غ ۲۵۲۴)

ایـن روایت تفأل به دیوان مولوی حکایت از انس و الفت بسیار خواجه محمد پارسا با آثار مولوی دارد. جز وی در احوال دیگر بزرگان نقشبندی نیز این مطلب آمده است. همچنین در رساله‌های بازمانده از محمد پارسا می‌توان شواهد بیشتری برای این مؤانست یافت. پارسا در رسالهٔ کوتاه محبوبیه چندین بار ابیاتی از مثنوی مولوی را نقل کرده است. در فصل الخطاب نیز ابیات فراوانی را از *حدیقهٔ* سنایی و *مثنوی* مولوی آورده است. اما بیشترین میزان استفاده از شعر و به ویژه اشعار مولوی در رسالهٔ کوتاه قدسیه است. بارها در این کتاب ابیاتی از مثنوی و یا برخی از غزل‌های مولوی را انتخاب کرده و به مناسبت موضوع نقل کرده است.

سعدالدین کاشغری و شعر مولوی

سعدالدین کاشغری (م. ۸۶۰ ق) از چهره‌های برجستهٔ مشایخ نقشبندیه بوده و جامی نه تنها در *نفحات‌الانس* (جامی، ۱۳۷۰: ۴۰۸ ـ ۴۱۰) بلکه در منظومه‌های شعری‌اش ارادت خود به این شیخ بزرگوار نقشبندی را ابراز کرده است. بنابر گزارش جامی وی در اوایل حال به تحصیل علوم اشتغال و در دیگر دانش‌های روزگار خود نیز تألیفاتی نیز داشته است. سپس به جانب تصوف و عرفان روی می‌آورد و از گرایش و توجه به علوم پیشین دست می‌شوید. کاشغری شاگردی مولانا نظام‌الدین خاموش کرده است و سلسلهٔ طریقت وی از طریق خاموش به بهاءالدین نقشبند می‌رسد. کاشغری مرید نظام‌الدین خاموش؛ و خاموش مرید علاءالدین عطار و خواجه‌علاءالدین مرید بهاءالدین نقشبند بوده است. وفات وی را روز چهارشنبه هفتم جمادی الآخر سال ۸۶۰ قمری نوشته‌اند. سعدالدین کاشغری از جمله بزرگان نقشبندیه است که بسیار دلبستهٔ شعر مولوی بوده و همواره از او نقل می‌آورده است. فخرالدین علی‌صفی در رشحات *عین‌الحیات* رشحه‌ای از رشحات وی را در شرح بیتی از مولوی نقل می‌کند:

رشحه: در معنی این بیت که حضرت مولوی رومی ـ قدس سرّه ـ فرموده‌اند:

ای دیده عجایب‌ها بنگر عجب این است این معشـوق برِ عاشـق بـی‌وی نه و بـا وی نی
(مولوی، ۱۳۷۸: غ ۲۵۷۷۸)

می‌فرموده‌اند که اگر کسی هزار سال پرواز کند معنیِ بی‌وی نه و با وی نی را درنیابد، پس چگونه قرب حق را سبحانه ادراک تواند کرد لیکن چون سعی کند و به جدّ مشغول شود حق سبحانه او را چندان ادراک و یقین کرامت فرماید که این معنی را دریابد که حق سبحانه بی‌وی نبوده است و او غفلت نموده، اهل الله را یقینی اصل می‌شود که به هیچ نوع گمان و تردد نمی‌ماند در بود و وجود حق سبحانه، همچنان‌که هیچ‌کس را در بود و وجود خود شکی نیست، هرچند جامه‌ها در بردارد و چشم پوشاند وجود خود را گم نمی‌کند و فراموش نمی‌کند و در شک نمی‌افتد (صفی، ۱۳۵۶: ۱ / ۲۱۷ ـ ۲۱۸).

مـولانا محمد روجی یکی از اصحاب سعدالدین کاشغری می‌فرمودند که در مبادی حال وقتی در سقایه مسجد جامع بودم و کتاب مثنوی در دست داشتم ناگاه حضرت مولانا به سقایه درآمدند و فرمودند که آن چه کتاب است که در دست داری؟ گفتم مثنوی است، فرمودند که از خواندن مثنوی کاری نمی‌گشاید سعی کنید که معانی آن از دل شما جوشد (صفی، ۱۳۵۶: ۱/ ۳۳۳). این حکایت نیز دال دیگری بر قرائت مثنوی در مساجد و خانقاه‌های صوفیه بوده است.

کاشغری در رسالهٔ در ذکر و توجه هم که رساله‌ای بسیار کوتاه است چهار بیتی از مثنوی مولوی را به مناسبت ذکر می‌کند. این ابیات بارها مورد توجه دیگر نویسندگان نقشبندی قرار گرفته است:

ای کمـان و تیرهـا برسـاخته صیـد نزدیـک و تـو دور انداختـه
هرکـه دوراندازتـر او دورتـر از چنیـن صیـد اسـت او مهجورتـر
(مولوی،۱۳۹۶: ۲/ ۱۴۱۶) (کاشغری، ۳۷۵ ب)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

و دو بیت دیگر:

حـرف درویشـان بـدزدد مـرد دون　　تـا بخوانـد بـر سـلیمی آن فسـون
کار مـردان روشـنی و گرمـی اسـت　　کار دونـان حیلـه و بی‌شـرمی اسـت
(مولوی،۱۳۹۶: ۱ / ۲۲) (کاشغری، ۳۷۶ ب)

در رسالهٔ کوتاه دیگری از سعدالدین کاشغری که حدود دو صفحه است و با عنوان در درویشی از آن یاد می‌کنیم نیز کاشغری هم ضمن ذکر دو بیت یاد شده در رسالهٔ پیشین یعنی: ای کمان و تیرها برساخته... دو بیت دیگر از مثنوی را نقل می‌کند:

بی‌تماشـای صفت‌هـای خـدا　　گـر خـورم نـان در گلـو گیـرد مـرا
چـون گـوارد لقمـه بی‌دیـدار او　　بی‌تماشـای گل و گلـزار او
(کاشغری، ۱۰۸۰) (مولوی،۱۳۹۶: ۱/ ۴۴۴)

همچنین این تک بیت دیگر از مثنوی:

گـر ندانـی ره هرآنچـه خر بخواسـت　　عکس آن کن خود بود این راه راسـت
(کاشغری، ۱۰۸۰) (مولوی،۱۳۹۶: ۱ / ۱۹۳)

یعقوب چرخی و شعر مولوی

یعقوب چرخی (۷۶۵ ـ ۸۵۱ ق.) در اصل از چرخ یکی از دیه‌های غزنین بوده‌اند. ایشان بعد از وفات خواجه بزرگ به صحبت خواجه علاءالدّین ـ قدّس سرّه ـ رسیده‌اند. به نظر می‌رسد چرخی از مروجین آثار مولوی در ماوراءالنهر بوده است و در روزگار حیاتش توانسته عده‌ای از مریدان و شاگردانش را به سوی افکار و اندیشه‌های مولوی سوق دهد (کریمیان سردشتی، ۱۳۹۶: ۲/ مقدمه، ۷۹). وی برای نخستین بار شرحی بر نی‌نامه، ابیات آغازین مثنوی مولوی نگاشته و تک‌نگاری در این خصوص را آغاز کرده که جامی به تأسی وی رسالهٔ نایبه را می‌نویسد. جز رسالهٔ نایبه وی در دیگر آثار خود نیز مرتب استشهاد به مثنوی و دیوان مولوی دارد. در رسالهٔ انسیه از مولوی با لقب عارف رومی یاد می‌کند و در ترجیح ذکر خفیه گوید: «مشایخ گفته‌اند که ذکر خفیه اولی ست. عارف رومی می‌فرماید:

نعره کم زن زانکه نزدیک است یار　　که ز نزدیکی گمان آید حصول
(چرخی، ۱۳۹۶: ۲/ ۱۴۲) (دیوان ترجیع هفدهم)

در همان رساله به مناسبت این ابیات دیگر از مثنوی را نقل می‌کند:

بی‌عنایـات حـق و خاصـان حـق　　گـر ملـک باشـد سیاهسـتش ورق
(چرخی،۱۳۹۶: ۲/ ۱۴۴) (مولوی، ۱۳۹۶: ۱ / ۱۲۲)

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ ـ ۱۳۲۰

و در همان بخش یعقوب چرخی باز به بیتی از دیوان اشاره می‌کند:

آنکـه بـه تبریز دید یک نظرش شـمس دین　　طعنـه زنـد بـر دهـه، سُـخره کنـد بـر چِلـه
(چرخی، ۱۳۹۶: ۲ / ۱۴۴) (مولوی، ۱۳۷۸: غ ۷۸۹)

و دیگر ابیاتی که چرخی در اُنسیه از مثنوی یا دیوان استفاده کرده است:

ابـر خنـدان بـاغ را خنـدان کنـد　　صحبـت مردانـت از مـردان کنـد
(چرخی، ۱۳۹۶: ۲/ ۱۴۵) (مولوی، ۱۳۹۶: ۱/ ۴۷)

چـو غـلام آفتابـم همـه ز آفتـاب گویـم　　نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم
(چرخی، ۱۳۹۶: ۲/ ۱۵۷) (مولوی، ۱۳۷۸: غ ۱۶۲۱)

در رسالهٔ *ابدالیه* کتاب دیگری که از چرخی بازمانده است و در بیان مقام و صفت اولیاءالله است تعداد استشهادات به شعر مولوی افزایش قابل توجهی دارد. تقریباً بیشتر ابیات موجود در این رساله یا از مثنوی و یا از دیوان است. و در برخی مواضع یادآوری می‌کند که این ابیات از عارف رومی است و یا فصلی در بیان دیدگاه عارف رومی می‌آورد (رک: صص ۱۲۴، ۱۲۵ و ...). برای نمونه در فصلی از کتاب در بیان جایگاه قطب از دیدگاه مولوی رومی و بیان فرق میان عُزلتیان و عشرتیان ابیاتی از یکی از غزلیات مولوی را نقل می‌کند:

از بـرای صوفیـان صـاف بزم آراسـته　　وانگهانـی صوفیـان را الصـلا آموخته
وز میان صوفیان آن صوفی محبوب را　　سـرّ معشـوقی مطلق در خلاء آموخته
(مولوی، ۱۳۷۸: غ ۲۳۶۲)

پـس امـام حـی قایـم آن ولی اسـت　　خواه از نسـل عمر خواه از علی اسـت
مهـدی و هادی وی اسـت ای راه جو　　هـم نهـان و هـم نشسـته پیـش رو
(مولوی، ۱۳۹۶: ۱/ ۳۱۱)

... جملـه عالم زین سـبب گمراه شـد　　کـم کسـی ز ابـدال حـق آگاه شـد
(چرخی، ۱۳۹۶: ۱۳۸) (مولوی، ۱۳۹۶: ۱ / ۱۹)

و در دیباچهٔ کتاب در بیان مقام و صفت اولیاءالله از رحمت ایشان با نقل ابیاتی از مثنوی می‌نویسد:

بـر همـه کفـار مـا را رحمـت اسـت　　گرچـه جـان جمله کافر زحمت اسـت

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

زان بیـاورد اولیـا را بـر زمیـن　　تـا کندشـان رحمـۀ للعالمیـن
رحمـت جـزوی بـود مـر عـام را　　رحمـت کلـی بـود هَمّـام را
(مولوی، ۱۳۹۶: ۱/ ۵۹۲) (چرخی، ۱۳۶۹: ۱۲۱)

جامی و شعر مولوی

عبدالرحمن جامی (۸۹۸ ـ ۸۱۷ ق) از ستاره‌های پرفروغ شعر و ادب فارسی و از دانشمندان و فرهنگیان برجستۀ قرن نهم هجری و عهد تیموری است. در شرح احوال و مقامات وی پیش از این سخن‌ها رفته و کتاب‌ها نگاشته شده است. دربارۀ گرایش وی به طریقت نقشبندی عبدالواسع نظامی در کتاب مقامات جامی چنین می‌گوید:

> و بر سبیل تیمن و استرشاد به صحبت عزیز مولانا قدوۀ العرفا الکاملین سعدالملۀ والدین الکاشغری ـ روّح الله روحه ـ که مسلم عزیزان خانوادۀ متبرک بود صورت اتصال یافته از کلمات قدسیۀ ایشان نَفَس به نَفَس در ذکر خفی و توجه باطن محظوظ و بهرهور می‌شدند (باخرزی،۱۳۷۱: ۸۷).

جامی در *نفحات الانس* مدخل مفصلی را به مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی اختصاص می‌دهد و پیش از وی مدخل‌هایی دربارۀ پدرش بهاءالدین ولد و محقق ترمذی و پس از آن دربارۀ شمس تبریزی و شیخ صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی و سلطان‌ولد دارد (ر.ک: جامی، ۱۳۷۰: ۴۷۳ ـ ۴۵۹). جامی در منظومۀ سلامان و ابسال دو بیت از مثنوی را اقتباس می کند و آن را وصف حال خود هنگام پیری می‌داند:

نسـبتی دارد بـه حـال مـن قـوی　　ایـن دو بیـت از مثنـوی مولـوی
«کیـف یأتـی النظـم لـی والقافیـه　　بعدماضاعـت اصـول العافیـه
قافیـه اندیشـم و دلـدار مـن　　گویـدم منـدیش جـز دیـدار مـن»
(جامی، ۱۳۷۸: ۳۹۹) (مولوی، ۱۳۹۶: ۱ / ۱۱۲)

پس از چرخی این جامی است که رسال‌های کوتاه با عنوان رسالۀ *نایی*ه در شرح نی‌نامه مولوی می‌نویسد. در این رساله او به شرح دوبیت نخست نی‌نامه می‌پردازد که البته تمامی آن شرح به نظم است. شیوۀ شرح وی بر اساس نگرش مکتب ابن‌عربی است. جامی ابیاتی در شرح بیت اول مثنوی و ابیاتی در شرح بیت دوم آن می‌آورد:

بشـنو ایـن نی چـون حکایـت می‌کند　　از جدایی‌هـا شـکایت می‌کنـد
کیسـت نی آنکس کـه گوید دم به دم　　مـن نیـم جـز مـوج دریـای قـدم
از وجـود خـود چـو نـی گشـتم تهـی　　نیسـت از غیـر خدایـم آگهـی

فانـی از خویشـم مـن و باقـی به حق　　شـد لبـاس هسـتیم یکبـاره شـق...
(جامی در خلیلی، ۱۹۷۳: ۱۵۹)

و در شرح بیت دوم:

از نیسـتان تـا مـرا ببریده‌انـد　　در نفیـرم مـرد و زن نالیده‌انـد
حبـذا روزی کـه پیـش از روز و شـب　　فـارغ از انـدوه و آزاد از طـرب
متحـد بودیـم بـا شـاه وجـود　　حکـم غیریـت بکلـی محـو بـود
بـود اعیـان جهـان بیچنـد و چـون　　زامتیـاز علمـی و عینـی مصـون...
(جامی در خلیلی، ۱۹۷۳: ۱۶۲ ـ ۱۶۱)

خواجه عبیدالله احرار و اشعار مولوی

خواجه ناصرالدین عبیدالله احرار (۸۹۵ ـ ۸۰۶ ق.) یکی از پرآوازه‌ترین مشایخ نقشبندی به شمار می‌رود. هرچند برخی منابع از عدم علاقهٔ وی به تحصیل و کسب علم گفته‌اند اما آنچه از او بازمانده هویدای هوش، درایت و حافظه‌ای بی‌مانند است که به یاری قدرت سخنوری او را به یکی از بانفوذترین چهره‌های تاریخ بدل می‌کند. همواره نام عبیدالله احرار را در پیوند سیاست و تصوف آورده‌اند. صوفیای که در نظام سیاسی روزگارش دخیل بود و امرا و حکام از او و قدرت سیاسی و اقتصادی بیم داشتند.

> احرار اهل مطالعه بود و ذوق شعرخوانی نیز داشت ... میرعبدالاول می‌نویسد که احرار چه نوع ابیات و مصراع‌هایی را بیشتر دوست می‌داشت و آنها را مکرر می‌خواند گاهی در شعر دیگران به ذوق خود تصرف می‌کرد و تعبیر می‌نمود. بیش از همه مثنوی معنوی را دوست می‌داشت. فضایل و مناقب مولوی رومی را پیش اصحاب بیان می‌کرد (نوشاهی،۱۳۸۰: م ۴۱).

در کتاب *ملفوظات احرار* آمده است که ایشان به *مثنوی* تفأل می‌کرده‌اند:

> در سنهٔ سبعین و ثمانمائه حضرت ایشان به شکرقشلاق تشریف برده بودند. به منزل مولانا عبدالمؤمن خزانی نزول فرمودند. مثنوی صاحب منزل حاضر بود. حضرت ایشان مثنوی گشادند. این ابیات آمد:
>
> ما طبیبانیم و شاگردان حق　　بحر قلزم دید ما را فانفلق...
> (نوشاهی، ۱۳۸۰: ۲۶۰).

همچنین عبدالاول نقل می‌کند که این ابیات بر زبان مبارک ایشان بسیار می‌گذشت:

از ادب پرنـور گشتسـت ایـن فلـک　　وز ادب معصـوم و پـاک آمـد مَلَـک

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

بی‌ادب تنها نه خود را داشت بد　　بلکه آتش در همه آفاق زد
(مولوی، ۱۳۹۶: ۱/ ۸)

همان طور که گفته شد خواجه احرار در فضایل و مناقب مولوی سخن می‌گفته است. در رسالهٔ *خوارق عادات احرار* در باب رابطهٔ شمس و مولوی چنین آمده است که:

> می‌فرمودند که روزی حضرت ملای روم در پیش سلطان‌ولد تعریف شمس تبریز بسیار کرده‌اند و فضایل بسیار گفته. سلطان‌ولد را اضطرابی شده که زود به ملازمت ایشان رفته و به ایشان نیازمندی کند. بعد آنکه خدمت ملا برخاسته‌اند خود را به ملازمت شمس تبریز رسانیده اند. و تواضع و نیازمندی بسیار کرده‌اند. شمس تبریز پرسیده‌اند که سبب این همه نیازمندی و تواضع سلطان چیست؟ گفته‌اند: پیش خداوندگار بودم چندان تعریف شما کردند که در من اضطرابی شده که کی به ملازمت شما توانم رسید. شمس تبریز گفته‌اند که آنچه پدر شما گفته‌اند هستم بلکه صدچندان. با این همه قطره‌ای از آب دریای پدر شما بیش نیستم. شمس تبریز که این سخن گفته‌اند باز سلطان‌ولد را اضطراب شده که کی به ملازمت خدمت ملا رسد. پیش ایشان که رسیده‌اند بیش از پیش تواضع و نیازمندی پیش برده‌اند. خدمت ملا نیز پرسیده‌اند که جهت این همه نیاز و تواضع چیست؟ سلطان‌ولد گفته‌اند: شمس تبریز را تعریف کردید که من بی‌طاقت شدم پیش ایشان رفتم و آنچه ایشان گفته بودند به خدمت ملا رسانیده‌اند. خدمت ملا گفته اند: نور خود را دیده و نور خود را ستوده (نوشاهی، ۱۳۸۰: ۷۷۵).

آنچه فخرالدین علی‌صفی در *رشحات عین الحیات* از وی نقل کرده و رشحه نامیده نشان از تسلط وی بر دیوان شمس و مثنوی دارد. او در پاسخ هر پرسشی با استشهاد بیتی از مثنوی یا غزلی از مولوی پاسخ می‌گوید. در زیر برخی از آن برای ذکر نمونه نقل می‌شود: عبیدالله احرار که در کتاب *رشحات عین الحیات* همه جا با عنوان حضرت ایشان از وی یاد شده هنگام دیدار با خواجهٔ کلان پسر سعدالدین کاشغری و توصیه‌هایی به او این بیت *مثنوی* را می‌خواند:

حاصل آن آمد که یار جمع باش　　همچو بتگر از حجر یاری تراش
(صفی، ۱۳۵۶: ۱ / ۲۳۰) (مولوی، ۱۳۹۶: ۱ / ۸۱)

رشحه: می‌فرمودند که هرکه با یکی ازین طایفه می‌نشیند باید که جهدی کند تا از حقیقت وی خبردار شود بعد از آن این سه بیت از مثنوی خواندند که:

من به هر جمعیتی نالان شدم　　جفت بدحالان و خوشحالان شدم
هرکسی از ظن خود شد یار من　　وز درون من نجست اسرار من
سر من از ناله من دور نیست　　لیک چشم و گوش را این نور نیست
(صفی، ۱۳۵۶: ۲ / ۵۰۱)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

رشحه: در بیان این معنی که اهل ظاهر از حقیقت عشق بی‌خبرند می‌خواندند:

عشــق را بوحنیفــه درس نگفــت　　شــافعی را در او روایــت نیســت
(مولوی، ۱۳۷۸: غ ۴۹۹)

رشحه: در بیان این معنی که صفات بشری و مقتضیات طبیعی ارباب کمال و اصحاب نفوس قدسیه را از شهود آنچه مقصود است مانع و مزاحم نمی‌شود این قطعه خواندند که قطعه:

موســی انــدر درخــت آتــش دیــد　　ســبزتر می‌شــد آن درخــت از نــار
شــهوت و حــرص مــرد صاحبــدل　　این‌چنیــن دان و این‌چنیــن انــگار
(مولوی، ۱۳۷۸: غ ۱۱۵۷)

رشحه: وقتی‌که در بیان طریقه رابطه می‌کردند این ابیات مثنوی خواندند:

آن یکی را روی او شـد سـوی دوست　　وان یکی را روی او خود روی او است
روی هریـک می‌نگـر مـی‌دار پـاس　　بـو کـه گردی تـو ز خدمت روشـناس
در میـان جـان ایشـان خانـه گیـر　　در فلـک خانــه کنــد بــدر منیــر
(مولوی، ۱۳۹۶: ۱ / ۲۲)

رشحه: در بیان این معنی که حکم غالب دارد می‌خواندند که:

ای بــرادر تــو همیــن اندیشــه‌ای　　مـا بقـی تـو اسـتخوان و ریشـه‌ای
گـر گل اسـت اندیشـه تـو گلشـنی　　ور بود خـاری تو هیمه گلخنی مثنوی

رشحه: در تنبیه بر حدت نظر و نکته فراست می‌خواندند:

آدمـی دید اسـت باقی پوسـت اسـت　　دیـد آن باشـد که دید دوسـت اسـت
(مولوی، ۱۳۹۶: ۱ / ۹۲)

رشحه: وقتی‌که بیان سر معیت می‌کردند می‌خواندند:

یـار تـو خورجیـن تسـت و کیسـه‌ات　　ور تـو، رامینـی، مجـو جـز ویسـه‌ات
ویسـه و رامیـن تـو هـم ذات تسـت　　ویـن برونی‌هـا همـه آفـات تسـت
(مولوی، ۱۳۹۶: ۱ / ۵۰۳)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

رشحه: در بیان کسب وله و شوق و اضطراب می‌خواندند:

آب کم جو تشنگی آور بدست　　تا بجوشد آبت از بالا و پست
(مولوی، ۱۳۹۶: ۱ / ۶۷۳)

هم درین معنی می‌خواندند که:

تشنه نخفتید مگر اندکی　　تشنه کجا خواب گران از کجا
چونکه بخفتید بخواب آب دید　　یا لب جو یا که سبو یا سقا
(مولوی، ۱۳۷۸: غ ۲۵۸)

رشحه: در بیان غلبات شوق و محبت این طایفه می‌خواندند که:

از عطش/ قدح گر در قدح/ عطش آبی خورند　　در درون آب حق را ناظرند
(مولوی، ۱۳۹۶: ۲ / ۱۴۹۷)

رشحه: بعد از بیان این معنی که یک حقیقت است ظاهر در لباس مظاهر این ابیات از مثنوی خواندند:

گر گشایم بحث این را من بساز　　تا سؤال و تا جواب آید دراز
ذوق نکته عشق از من می‌رود　　نقش خدمت نقش دیگر می‌شود
بس کنم خود زیرکان را این بس است　　بانک دو کردم اگر در ده کس است
(مولوی، ۱۳۹۶: ۲ / ۹۳۶)

همچنین با استناد به غزلی از کمال خجندی به ستایش مولانا می‌پردازد. رشحه: در بیان ضعف ارادت طالبان می‌خواندند:

مگو ارباب دل رفتند و شهر عشق خالی شد　　جهان پرشمس تبریز است کو مردی چو مولانا
(صفی، ۱۳۶۵: ۲ / ۵۱۲)

درویش محمد بن دوست محمد از خادمان خواجه عبیدالله احرار که نام او درویش علی بن عثمان شاشی نیز آمده است گزیده‌ای از «مثنوی معنوی» در یک «مقدمه» و ۷۸ «باب» فراهم کرده بوده که به صورت خطی موجود است که با عنوان مفتاح التوحید و لب لباب مثنوی معروف است.

حسین واعظ کاشفی و اشعار مولوی

حسین واعظ کاشفی (۹۱۰ ـ ۸۴۰ ق.) یکی از برجسته‌ترین دانشمندان، وعاظ و مفسران قرن نهم هجری

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

است. وی صاحب تألیفات متعددی در حوزه‌های مختلف ادبیات، تصوف، تفسیر، و دین بود. هرچند درپی رؤیایی که در آن سعدالدین کاشغری را می‌بیند که وی را به مجلس درس خود دعوت می‌کند از سبزوار راهی هرات می‌شود و در آنجا با جامی دیدار می‌کند هیچ نشانه‌ای از گرایش وی به نقشبندیه وجود ندارد جز یک رسالهٔ کوتاه دو صفحه‌ای با عنوان طبقات خواجگان نقشبندیه که از وی بجا مانده است. اما به هرحال پسرش فخرالدین علی از گرویدگان به طریقت خواجه عبیدالله احرار نقشبندی بوده است و مهم‌ترین کتاب در مورد خواجگان نقشبندیه را با عنوان رشحات *عین‌الحیات* وی تألیف کرده است. همچنین پسرش داماد پسر سعدالدین کاشغری و هم داماد جامی بوده است. واعظ کاشفی به سبب ارادت به جامی و به درخواست او آیه‌ای را مطابق تعالیم طریقت نقشبندیه تفسیر کرده بود (نظامی باخرزی، ۲۵۳).

واعظ کاشفی دو گزیده از مثنوی فراهم آورده بود و یکی را *اللباب المعنوی فی انتخاب المثنوی* و دیگری را که منتخب کتاب نخست بود *لب لباب مثنوی* نامیده بود. کاشفی لب لباب را در ساختاری بدیع پدید آورد و آن را بر اساس سه عین استوار ساخت. و هر عینی با چندین نهر (جمعا ۱۶ نهر) و هر نهری با چندین رشحه (جمعا ۷۸ رشحه) سامان یافته است. عین اول جامع اطوار شریعت و عین دوم مخزن اسرار طریقت و عین سوم مطلع انوار حقیقت است.

نـام ایـن لـب لبـاب مثنـوی سـت　　انتخـاب از انتخـاب مثنـوی سـت
(کاشفی، ۱۳۱۹: ۱)

بـه نظر می‌رسد تألیف این دو گزیده بیشتر به سبب پیشهٔ وعظ وی بوده باشد تا خود وی و وعاظ دیگر از ابیات مثنوی در حین سخنوری بهره ببرند (Ridgeon، 2012: 28).

فخرالدین علی‌صفی و اشعار مولوی

فخرالدین علی‌صفی (۹۳۹ ـ ۸۶۷ ق) پسر حسین واعظ کاشفی با نوشتن کتاب رشحات *عین‌الحیات* مهم‌ترین تذکره نویس نقشبندیه به شمار می‌رود. وی تحت تأثیر جامی و رضی‌الدین عبدالغفور لاری به آیین و اصول طریقهٔ نقشبندیه روی می‌آورد و ضمن سفرهایی که به ماوراءالنهر داشته دست ارادت به خواجه عبیدالله احرار داده است. از فخرالدین علی‌صفی آثار بسیاری بازمانده که یکی از آنها رسالهٔ کوتاهی در اصول نقشبندیه است.

به سبب نقل رشحات بزرگان نقشبندیه که عموماً دربردارندهٔ ابیاتی از مولوی است در کتاب رشحات *عین‌الحیات* مجموعه‌ای از اشعار منتخب مولوی را که بزرگان نقشبندیه به آنها اقتدا و اعتنا می‌کردند می‌توان یافت. در پایان کتاب رشحات هم خود وی غزلی از مولوی را در میان قصیده‌ای که در ستایش خواجگان نقشبندیه به مطلع:

نقشـبندیه عجـب طایفـهٔ پرکارنـد　　کـه چو پـرگار درین دایره سـربرکارند

سروده تضمین می‌کند و چنین می‌سراید:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

هفت بیت از غزل بی‌بدل عارف روم — که همه باخبران والهٔ آن گفتارند
می‌کنم تضمین کاندر صفت آن پاکان — آن گهرها شرف عقد ثریا دارند
چون صدف گوش نه و جای ده اندر دل صاف — این غزل را که بجز عِقد دُرش نشمارند

و در ادامه این غزل مولوی به مطلع:

هله هشدار که در شهر دوسه طرارند — که به تدبیر کلاه از سر مه بردارند
(صفی، ۱۳۵۶: ۲/ ۶۶۲) (مولوی، ۱۳۹۶: ۷۵)

را می‌آورد و در سطور آخر این کتاب مستطاب ارادت خود را به این فرقه چنین نشان می‌دهد:

آن گرمروان که عالم از غلغله شان — پر بود، سفرفتاد ازین مرحله‌شان
بیچاره صفی چون سگکی سوخته پای — افتان خیزان از عقب قافلهشان
(صفی، ۱۳۵۶: ۲/ ۶۶۵)

احمد کاسانی و اشعار مولوی

خواجه احمد کاسانی (م. ۹۴۹ق) از عارفان معروف نقشبندیهٔ ماوراءالنهر است که بیش از سی رساله در حوزهٔ عرفان تألیف کرده است. که او را خواجگی احمد و مخدوم اعظم نیز لقب داده‌اند. وی از مردم کاسان بود، شهری در آن سوی رود سیحون واقع در درهٔ فرغانه که امروزه در شرق ازبکستان قرار دارد. کاسانی مدت دوازده سال در خدمت محمد قاضی سمرقندی (م. ۹۲۱ ق)، خلیفهٔ خواجه عبیدالله احرار (م. ۸۹۵) بود و به درجات عالی تصوف نایل آمد. بعدها وی در دهبید شهری در شمال سمرقند مقیم شد و به دعوت و ارشاد سالکان پرداخت و در همان شهر نیز به خاک سپرده شد.

کاسانی شیفتهٔ اشعار مولوی بوده و چون مجالس سماع نیز ترتیب می‌داده فراوان به اشعار مولانا استشهاد می‌کرده و به نظر می‌رسد بخش‌های بسیاری از مثنوی را در حافظه داشته است. بیش از سی رساله از وی بازمانده که بیشتر آنها هنوز به صورت نسخه خطی هستند. مطالعهٔ هریک از رساله‌های وی نشان می‌دهد که وی تا چه اندازه از ابیات مولوی استفاده کرده است.

برای نمونه ابیات موجود در یکی از رساله‌ها با عنوان اسرارالنکاح مورد بررسی قرار می‌گیرند: نخست اینکه کاسانی سه بار در این رساله نام مولوی را با لقب رومی می‌آورد و از او با عنوان حضرت مولوی رومی یاد می‌کند. چنان‌که حضرت مولوی رومی فرمایند:

هر نبی اندرین راه درست — معجزه بنمود و همراهان بجست
زانکه انبوهی جمع کاروان — دشمنان را بشکند تیغ و سنان
حاصل این آمد که یار جمع باش — همچو بتگر از حجر یاری تراش
(مولوی، ۱۳۹۶: ۱ / ۳۸۹)

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۲۸۱ - ۱۳۲۰

و درجای دیگر در باره آفرینش حوا از مولوی چنین نقل می‌کند: چنان‌که حضرت مولوی رومی می‌فرمایند:

از پـی تسـکین الـه‌اش آفریـد کـی توانـد آدم از حـوا بریـد
(مولوی، ۱۳۹۶: ۱ / ۱۵۹)

و درجای دیگر در مقام بزرگ و شریف جایگاه زنان سخن می‌راند و از مولوی ابیاتی را اخذ می‌کند:

هیچ جزوی از اجزای عالم بزرگ‌تر و لطیف‌تر و شریف‌تر از بنی نوع انسان از نسا نمی‌باشد چنان‌که حضرت مولوی رومی می‌فرمایند:

بیـت: بـا رخ چـون ورد و لب‌هـای عقیق گوییـا حـق تافـت از پـردهٔ رقیـق
(مولوی، ۱۳۹۶: ۲ / ۱۰۶۲)

جز این موارد ابیات دیگری را هم بدون ذکر نام مولوی نقل کرده و سخن خود را با آن تمام کرده است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که نفوذ و سیطرهٔ اشعار مولوی در پایان قرن هشتم و نهم و دهم هجری مرزها را درنوردیده و در میان طایفه‌ای از مشایخ طریقت عرفانی در ماوراءالنهر حضوری پرشور و فعال دارد. بزرگان مشایخ این طریقت در حلقه‌های درسشان مثنوی تدریس می‌کرده‌اند و غزل‌خوانی در میان جمعیت ایشان رایج بوده است و به مناسبت‌های مختلف به شعر مولوی استناد می‌کرده‌اند. همانگونه که قرآن و حدیث بر زبان این مشایخ جاری بوده در کنار آن مثنوی و غزلیات ا ز ارج و قدری بسیار برخوردار بوده و برخی مشایخ چون محمد پارسا بر دیوان مولوی تفأل می‌کرده‌اند و عبیدالله احرار مثنوی را بر طریق فال می‌گشوده است. در مجالس سماع احمد کاسانی شعر مولوی خوانده می‌شده و در مورد ابیات آن در مجالس درس بحث و گفت‌وگو درمی‌گرفته و شرح و توضیحی بر آن می‌گفته‌اند. نخستین گزیده‌های مثنوی در میان این گروه شکل گرفت و یکی از شاگردان عبیدالله احرار که چون پیر خود دلبستهٔ شعر مولوی بوده آن را فراهم کرده است و حسین واعظ‌کاشفی که با مشایخ این طریقت حشر و نشری داشته نیز دو منتخب موضوعی از مثنوی تألیف می‌کند.

نخستین شروح نی‌نامه نیز توسط همین مشایخ یعنی یعقوب چرخی و عبدالرحمن جامی نوشته شد. بیشتر ایشان ابیات مولوی را در خاطر داشته و دلباختهٔ آن اشعار بوده‌اند و در رشحاتی که از ایشان بازمانده رود سخن مولوی جاری است. جز این استناد به برخی ابیاتی که از مولوی بازمانده و در آن لفظ نقشبند یا نقشبندان آمده موجبات مشروعیت ایشان را در میان مخاطبانشان فراهم می‌کرده است.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

منابع

ـ بخاری، صلاح بن مبارک، (۱۳۸۳)، انیس الطالبین و عدۀ السالکین، تصحیح خلیل ابراهیم صاری اوغلی، به کوشش توفیق سبحانی، چاپ دوم، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، .
ـ پارسا، محمدبن‌محمد، (۱۳۸۱)، فصل الخطاب لوصل الاحباب، به کوشش جلیل مسگر نژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
ـ پارسا، محمدبن‌محمد، (۱۳۵۴)، قدسیه کلمات بهاء الدین نقشبند، تصحیح احمد طاهری عراقی، تهران: طهوری، ۱۳۵۴ش.
ـ حامد، الگار، (۱۳۹۸)، نقشبندیه، ترجمه داود وفایی، تهران: مولی.
ـ چرخی، مولانا یعقوب، (۱۳۹۶)، ابدالیه، مقدمه تصحیح و تعلیقات نادر کریمیان سردشتی، تهران: نشر تمثال.
ـ نوشاهی، عارف، (۱۳۸۰)، احوال و سخنان خواجه عبیدالله احرار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
ـ چرخی، مولانا یعقوب، (۱۳۹۶)، انسیه،مقدمه تصحیح و تعلیقات نادر کریمیان سردشتی، تهران: نشر تمثال.
ـ چرخی، یعقوب، (۱۹۷۳م)، نی‌نامه، تصحیح خلیل‌الله خلیلی، کابل، انجمن تاریخ و ادب افغانستان.
ـ جامی، عبدالرحمن، (۱۹۷۳م)، رسالۀ نایبه در نی‌نامه، تصحیح خلیل الله خلیلی، کابل: انجمن تاریخ و ادب افغانستان.
ـ جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۸)، مثنوی هفت اورنگ: جامی، تصحیح دادعلیشاه و دیگران، ۲ جلد، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.
ـ جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، نفحات‌الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات.
ـ دین لوییس، فرانکلین، (۱۳۸۶)، مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب، ترجمۀ حسن لاهوتی، چاپ سوم، تهران: نشر نامک.
ـ صفی واعظ کاشفی، فخرالدین علی‌بن‌حسین، (۱۳۵۶)، رشحات عین الحیات، تصحیح علی اصغر معینیان، ۲ جلد، تهران: مؤسسه انتشارات بنیاد نیکوکاری نوریانی.
ـ کوپری‌زاده، طاش، (۱۹۷۵م)، الشقائق النعمانیه فی علماء الدولۀ العثمانیه، دارالکتب العربی، بیروت.
ـ کاشفی، مولانا ملاحسین، (۱۳۱۹)، لب لباب مثنوی، تهران: بنگاه افشاری.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۸)، کلیات شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۸ش.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمّد، (۱۳۹۶)، مثنوی، تصحیح محمّدعلی موحد، تهران: هرمس، ۱۳۹۶.
ـ نظامی باخرزی، عبدالواسع، (۱۳۷۱)، مقامات جامی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر نی.
ـ نعیم، محمد، (۱۳۸۷)، شرح مثنوی، تصحیح علی اوجبی، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس.

نسخه‌های خطی

ـ اسرارالنکاح (قرن دوازدهم) احمدکاسانی، کتابخانه مجلس تهران، شمارۀ ۳۳۵.

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

ـ انیس الطالبین و عدۀ السالکین (۸۵۶) محمد پارسا، کتابخانه بانکیپور، پتنا هندوستان، شمارۀ ۱۳۴۰
رساله حقیه (۱۱۷۰) ندایی کاشغری، کتابخانه اسعدافندی استانبول، شماره ۱۴۲۲
رساله در ذکر درویشی (۹۲۰) سعدالدین کاشغری، کتابخانه دانشگاه تهران، شمارۀ ۲۳۹۸
رساله در ذکر و توجه (۸۶۶) سعدالدین کاشغری، کتابخانه ایاصوفیه استانبول، شماره ۳۸۳۲
رساله محبوبیه (۱۰۰۳) خواجه محمد پارسا، کتابخانه استانبول، شمارۀ ۹۵۷
رسالۀ بهاییه (۱۰۰۶) ابوالقاسم محمد بن مسعود البخاری، کتابخانه رشیدافندی قیصریه، شماره ۱۱۱۰

Naqshbandī Admirers of Rūmī in the Late Timurid Period, In Mawlana Rumi Review, Lloyd Ridgeon، Brill,۲۰۱۲, ۳(۱), ۱۲۴–۱۶۸.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

تحلیل بازتاب مفهوم خداوند در تصویر خورشید با تکیه بر *مثنوی* مولانا

مریم حق‌شناس[1]

چکیده

زبان عرفان، زبان رمز و نماد است و این سامانهٔ معرفتی را عرفا در سطح تصویر به نمایش گذاشته‌اند که قابلیت واکاوی دارد. به دیگر سخن، عارف، معنا را از خلال تصویر و نماد در متن بازمی‌آفریند. زیرا هم ویژگی زبان عارفان و هم شاعران، نمادینگی و تصویرگرایی است. خورشید به عنوان یک کلان تصویر در مثنوی با برخی معانی و مفاهیم خویش به وحدت رسیده است. در حقیقت در آثار مولانا بین تصویر خورشید (آفتاب، شمس) به عنوان جسم برونی و مفهوم خدا و انسان کامل در جایگاه دریافت ذهنی هویت مشترکی پدید آمده است. جستار حاضر با بیان چهار علت ـ این همانی خورشید و خداوند، بزرگداشت نور در کلام الله، تکریم نور در نزد عرفا و فلاسفه پیش از مولانا و همنامی خورشید با نام شمس‌الدین تبریزی ـ به بررسی بازتاب مفهوم خداوند در ایماژ خورشید یا آفتاب پرداخته است.

واژگان کلیدی: خدا، شمس، خورشید، مولانا، سایه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

۱. دانش‌آموختهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی

مقدمه

«خدا» یا «نیروی مافوق قدرت بشر» به عنوان مفهومی ساده اما در عین حال پیچیده، از ابتدای خلقت انسان مطرح بوده است. انسانها در طول ادوار مختلف همواره خدایانی را برای عبادت برمی‌گزیدند. این خدایان گاه قوای طبیعی چون آتش، خورشید، باد و ... و گاه مجسمه‌هایی ساخته دست بشر بوده است و زمانی خداوند به عنوان قدرتی رویت‌نشدنی، یگانه خالق جهان مورد پرسش قرار گرفت. انسان‌ها هر پدیده یا رخداد طبیعی را که توان بشری قادر به انجام آن نبود یا دسترسی بدان نداشت و در عین حال امری شگفت‌انگیز به نظر میرسید، «پروردگار» نام می‌نهادند. مسئله تعدد خدایان ریشه در همین باور دارد؛ خدایی توانا اما قابل رویت. در واقع معیار دیدنی بودن خدا امری محتوم نزد اقوام و ملت‌ها بود. ادیانی چون مصریان، هندوان، ایرانیان، چینیان، یونانیان و ... هر یک از امور زندگی خویش را به یکی از خدایان نسبت می‌دادند. آنها از خشنودی خدایان خشنود و برای جلوگیری از غضب آنان به انواع قربانی و تقدیم هدایا، دست می‌یازیدند. رفته رفته برخی از انسان‌ها به دلیل داشتن نیروی مافوق توان دیگران، در نقش خدا اما بر روی زمین ظاهر می‌شدند. آنان یا خود را خدا معرفی می‌کردند و یا فرستادهٔ خدا. برخی از پژوهشگران معتقدند که پیش از پرستش خدایان متعدد، انسان تنها یک نیرو را به عنوان قادر مطلق و آفرینندهٔ جهان می‌شناخت. ویلهم شمیث در سال ۱۹۱۲ در کتاب «*منشأ و مفهوم خدا*» معتقد است:

> پیش از آنکه آدمی خدایان بسیاری را بپرستد به طرزی خام‌گونه تک خداپرست بوده است. در آغاز او فقط یک خدایِ برین را می‌شناخت که آفرینندهٔ جهان بود و از دور بر کِرد و کارِ آدمی نظارت می‌کرد (آرمسترانگ، ۱۳۸۵: ۹).

اما شاید بعدها به واسطهٔ تعدد قبایل و فرقه‌های گوناگون هرکدام به سمت و سوی خدایی یا مسلک خاصی گرویدند. بزرگ‌ترین و مهم‌ترین ویژگی «خدا» در اساطیر و نزد آیینه‌ای باستان، جاودانگی و فناناپذیری بود. امری که بعدها نیز با طرز تلقی و بیان دیگری به خدای واحد منسوب گردید. در یونان باستان نیز خدایان موجودات فناناپذیری بودند. آنها معتقد بودند هر چیزی که مربوط به انسان است از بیرون و از سوی خداوند به او داده می‌شود. دنیای یونانیان باستان مملو از خدایانی است که از لحاظ رتبه همسان نیستند و هر کدام دست‌اندر کار و پروردگار اموری مخصوص به خود هستند. در حقیقت اعتقاد آنان به خدایان، ریشه در افسانه‌ها و اسطوره‌های این سرزمین دارد. از همین رو در یونان خداباوری یا اعتقاد به وجود خدا یا خدایان در یک مسیر طولانی و به صورت گام به گام از شکل باورهای اسطوره‌ای به گزارهای فلسفی مبدل شد. چنانکه کاپلستون می‌گوید: «انتقال از اسطوره به فلسفه ناگهانی و تند صورت نگرفت» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱/ ۲۵). او معتقد است حتی بعد از سقراط نیز می‌توان ردپای باورهای اسطوره‌ای را مشاهده کرد.

سه تصویر کلی از خداوند

سه تصویر کلی از «خداوند» وجود دارد که شامل: ۱ـ خدای متشخص انسانوار، ۲ـ خدای متشخص

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

ناانسانوار، ۳ـ خدای غیرمتشخص (یا وحدت وجودی)، است. مولانا با بهره‌گیری از تکنیک تصویر در شکل‌های بلاغی گوناگونی چون استعاره، تشبیه، و رمز به آفرینش تصویر «خدا» در هر سه شکل مذکور همت می‌گمارد.

۱ـ مولانا، خدای متشخص انسانوار را در تصاویر متعددی چون نقاش، صیاد، یار، معشوق، مادر، نویسنده و ... ممثل می‌کند. در تصویر زیر او خداوند را نویسنده‌ای می‌پندارد که بر لوحی که روح انسان است، می‌نویسد.

لـوح را اول بشـوید بی‌وقـوف　　آنگهـی بـر وی نویسـد او حـروف
خـون کنـد دل را و اشـک مسـتهان　　بـر نویسـد بـر وی اسـرار آنگهـان
وقـت شسـتن لـوح را بایـد شـناخت　　کـه مـر آن را دفتری خواهند سـاخت
(مولوی، ۱۳۷۱: ۲/ ۱۸۲۷ ـ ۱۸۲۹)

۲ـ از تصاویر برجسته برای خدای متشخص ناانسانوار می‌توان به تصویر شیر، آهو را اشاره کرد. شیر به واسطهٔ هیبت و سلطنتش در جنگل و آهو به واسطهٔ موضوع شکار بودن، زیبایی و خوشبویی.

همچـو صیـادی سـوی اشـکار شـد　　گام آهـو دیـد و بـر آثـار شـد
چنـد گاهـش گام آهـو در خور اسـت　　بعـد از آن خـود نـاف آهـو رهبرسـت
چونـک شـکر گام کـرد و ره بریـد　　لاجـرم زان گام در کامـی رسـید
رفتـن یـک منزلـی بـر بـوی نـاف　　بهتـر از صـد منـزل گام و طـواف
(مولوی، ۱۳۷۱: ۲/ ۱۶۱ ـ ۱۶۴)

۳ـ گاهی مولانا خداوند را در عالی‌ترین سطح الهیات تنزیه‌ی می‌ستاید. او را بی‌صورتی می‌پندارد که هیچ تصوری نمی‌توان از او داشت.

فاعـل مطلـق یقیـن بی‌صورت اسـت　　صورت اندر دسـت او چون آلت اسـت
گـه گـه آن بی‌صـورت از کتـم عـدم　　مـر صـور را رو نمایـد از کـرم
(مولوی، ۱۳۷۱: ۶/ ۳۷۴۲ـ ۳۷۴۳)

این سه تصویر از «خداوند» پیش از مولانا و بین ادیان گوناگون وجود داشته است. چنانکه در آیین زرتشتی به خدایی باور داشتند که مجرد و به اصطلاح نامتشخص بود. اما رفته رفته چون ادراک و باور به «خدایی» مجرد برای مردم دشوار بود، رو به تجسم آورده‌اند. اما در ادیان هندوان و چینیان برخلاف زرتشتی به خدا یا خدایان متجسم و متشخص باور داشتند که این خدایان گاه لباس انسان به تن می‌کردند و زمانی در هیأت حیوان یا پدیده‌ای متجلی می‌شده‌اند. چنانکه در دین اسلام و به ویژه یهودیت می‌بینیم که خدا بسیار به انسان نزدیک شده و ویژگی‌های او را می‌گیرد. در مثنوی نیز خدای

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

تنزیه‌ی مولانا گاه خصیصه‌های بشری به خود می‌گیرد و در کالبد اقطاب تجلی می‌کند. پس اعتقاد به تن‌یافتگی خداوند در اولیاءالله و انبیا از جمله آرای مولانا است که بارها در مثنوی بدان اشاره شده است. چنانکه در داستان «وحی کردن حقتعالی به موسی(ع)»، خداوند با خطابی عتاب‌آمیز از موسی (ع) شکایت می‌کند که چرا به عیادتش نیامده است.

آمد از حق سوی موسی این عتاب — کای طلوع ماه دیده تو ز جیب
مشرقت کردم ز نور ایزدی — من حقم رنجور گشتم نامدی..
باز فرموده که در رنجوریم — چون نپرسیدی تو از روی کرم

(مولوی، ۱۳۷۱: ۲/ ۲۱۵۶ـ ۲۱۵۹)

تصویر خدا در آثار مولانا

تصویر خداوند در آثار مولانا به ویژه مثنوی همواره بین چهرهٔ تنزیه‌ی و متشخص در حرکت است. او مدعی است انسان‌های عادی قادر به درک و دریافت حق‌تعالی بدون تصویرسازی و تجسم نیستند و تصویرسازی متشخص‌وار را ویژهٔ انسان‌های می‌داند که ذات خداوند را بدون حجاب و پرده نمی‌توانند درک کنند. او در حقیقت تصویر وحدت وجودی حق یعنی مطلق در اطلاقش را خاصِ اولیاءالله و تصویر خدای تجسم یافته را مخصوص افراد بشر می‌پندارد.

گفت اگر چه پاکم از ذکر شما — نیست لایق مر مرا تصویرها
لیک هرگز مست تصویر و خیال — درنیابد ذات ما را بی‌مثال
ذکر جسمانه خیال ناقص است — وصف شاهانه از آنها خالص است

(مولوی، ۱۳۷۱: ۲/ ۱۷۱۶ـ ۱۷۱۸)

اما یکی از تصایر مرکزی و چند وجهی در مثنوی کاربرد «خورشید و آفتاب» برای مفهوم «خدا» است. شاید به توان گفت چهار دلیل عمده سبب گردیده تا «خداوند» در تصویر «خورشید و آفتاب» متجلی گردد؛

ا ـ این همانی «خدا» و «خورشید». به این معنا که «خورشید» در نزد بسیاری از اقوام باستان و در بین اساطیر و ادیان ایرانی جایگاهی مقدسی داشته و به عنوان خدا مورد تکریم و ستایش بوده است. آپولون در سرزمین یونان، «رع» در هلیوپلیس مصر.

۲ـ تقدس خورشید و نور در کلام خدا. خداوند در قرآن، خودش را نور آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند؛ «الله نورالسماوات و الارض» (نور/ ۳۵).

۳ـ احترام و تکریم «نور» در آثار عرفا و فلاسفهٔ پیش از مولانا؛ از غزالی، فارابی، ابن‌سینا و سرانجام سهروردی که بنیانگذار مکتب نوریه است. همچنین شکل مدور خورشید که «احسن‌الالوان المستنیر و احسن‌الاشکال المستدیر» است، کامل‌ترین اشکال و نماد الوهیت به شمار می‌رفت.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

۴ـ همنامی «خورشید» با «شمس‌الدین» کسی که مولانا را از یک واعظ صاحب کرسی همچون بسیاری از دیگران به یک عارف اشراقی مبدل کرد؛ شمسی که چون از برج لاشرقیّه تافت، تاب ذات او برون شد از حد و امکان من.

خدا ـ نور

نور از جمله رموز پرتکرار در تعابیر عرفان و فلسفهٔ اسلامی است که ریشه‌های آن را هم می‌توان در قرآن کریم جست و هم در باورها و آیین‌های باستان، جایی که نور به عنوان امری مقدس و جلوه‌ای از وجود خدا مورد تکریم و ستایش بود. اساس حکمت اشراق بر بنیان نور شکل گرفته است. مکتبی که رگه‌هایی از آن را می‌توان پیش از سهروردی و در آثار فارابی، ابن‌سینا و غزالی جست. از نظر سهروردی «نور» نیازمند تعریف نیست. زیرا در جهان هیچ چیز ظاهرتر از نور وجود ندارد. «ان کان فی وجود ما لایحتاج الی تعریفه و شرحه فهو الظاهر، و لا شیء أظهر من النور، فلا شیء أغنی منه عن التعریف» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲/ ۱۰۷). در اندیشهٔ مولانا نیز نظامی نوری حاکم است. این نور میتواند از خورشید، از ماه، از شمع و یا چراغی باشد اما هر چه باشد از منبع لایزال الهی است که خلل و زوالی در آن راه ندارد.

چون چراغی نور شمعی را کشید — هر که دید آن را یقین آن شمع دید
همچنین تا صد چراغ ار نقل شد — دیدن آخر لقای اصل شد
خواه از نور پسین بستان تو آن — هیچ فرقی نیست خواه از شمع دان
خواه بین نور از چراغ آخرین — خواه بین نورش ز شمع غابرین

(مولوی، ۱۳۷۱: ۱/۱۹۳۹ـ ۱۹۴۲)

برخی نظریه صدور را به تابش ناخواسته نور از خورشید تشبیه می‌کنند. همان طور که نور بدون اراده خودش از خورشید تابان است، عالم هستی نیز ناخواسته از احد فیضان کرده است. در جریان صدور، اقنوم اول، خدا که فلوطین به نام احد می‌خواندش به معنای نفی کثرت و مبدأ نخستین است. او احد را فعل مختار این عالم نمی‌داند، بلکه همهٔ هستی‌ها از او ناخواسته فیضان و پدیدار گشته‌اند، مانند نور که ناخواسته از خورشید تابان است، یا همانند عکس چیزها که ناخواسته در آینه نمایان است، جملگی جهان عکس روی اوست که در جام افتاده است. نام این فیضان ضروری و ناخواسته هستی از احدیّت صدور است. ولی در اثر این فیضان ناخواسته، چیزی از احدیّت و مبدأ فیاض کاسته نخواهد شد (ملکشاهی، ۱۳۷۸: هفت). مولانا می‌گوید، نورهای رنگارنگ و گوناگون از خورشیدِ وجود ساطع است که ما باید این صورت‌های عاریتی را که در قالب نورهای رنگارنگ ممثل شده به کناری نهیم تا حقیقت را بدون پرده و حجاب دریابیم. پس جهانِ مولانا همچون جهانِ نوافلاطونیان از جمال الهی فایض است. از این رو انسان تا زمانی که از مایا و خطای چشم رها نگردد قادر به دیدن «بیرنگی» نخواهد بود.

آنکه کرد او در رخ خوبانت دنگ — نور خورشیدست از شیشهٔ سهرنگ

شیشـــه‌های رنگرنـــگ آن نـــور را　　می‌نماینـد ایـن چنیـن رنگیـن بـه ما
چـون نمانـد شیشـه‌های رنگرنـگ　　نـورِ بی‌رنگـت کنـد آنـگاه دنـگ
خـوی کـن بیشیشـه، دیـدن نـور را　　تـا چـو شیشـه بشـکند نبـود عمـی
(مولوی، ۱۳۷۱: ۵/ ۹۸۸ـ۹۹۱)

مولانا علاوه بر بُعد کثیر و متعددِ نور، مطابق با تعالیم هرمسی و گنوسی، به نوری واحد اشاره دارد که اسباب معرفت و خویشتن‌شناسی را فراهم می‌کند. این نور که از نور خورشیدِ حقیقت است در جانِ انبیا بویژه حضرت رسول(ص) وجود دارد که با نام «نورمحمدی» یاد می‌شود و در آن کثرت و افتراقی راه ندارد.

چـون کـه حـق رش علیهـم نـوره　　مفتـــرق هرگـــز نگـــردد نـــور او
(مولوی، ۱۳۷۱: ۲/ ۱۸۹)

این نور در وجود مردان حق باعث می‌شود تا آنها شایستگی رهبری و هدایت جامعه و سالکان را برعهده گیرند. همچون «فرّ» پرتو خدایی که تا زمانی که با اشخاص همراه است آنان را به شهریاری و شکوه می‌رساند و به محض گسست فرّ از آنان، جلال و شهریاری از آنان دور می‌شود. این نور اساطیری با طی مسیر از زبان حماسی وارد زبان عرفان گشته و صاحب خود را به مرتبهٔ اشراق و الهام می‌رساند. چنانکه سهروردی معتقد است دارندهٔ این نور از قدس صاحب سخن می‌شود.

نـور مـردان مشـرق و مغـرب گرفـت　　آسـمان‌ها سـجده کردنـد از شـگفت
آفتـــاب حـــق برآمـــد از حمـــل　　زیـر چـادر رفـت خورشـید از خجـل
(مولوی، ۱۳۷۱: ۶/ ۲۰۶۹ـ ۲۰۷۰)

در آموزه‌های مربوط به هرمس نیز «نور» از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. بخشی از معراج هرمس از زبان خودش این طور توصیف شده است:

> همه چیز در نور حل شد در عشقی لذت‌بخش وحدت یافت... بعد از این، نور کلمه‌ای گفت که آب‌های خروشان را آرام ساخت. راهنمایم پرسید: آیا اسرار این مکاشفه را دریافتی؟ من آن نورم ـ عقل خداوند ... اینک توجه خود را معطوف نور نما و با آن یکی شو ... تا ناگهان در اندیشهٔ خویشتن دیدم قوت نامحدود نور را و نیز می‌گوید: عقل و روح مظاهر نور و حیاتند ... ارواح ما نظیر گل‌های آسمانی به نور و حکمت آتوم[1] بار می‌آیند ... تنها مقصد انسان و رستگاری این است: صعود به آسمان و معرفت آتوم (تیموتی فرک و گندی، ۱۳۸۴: ۶۱ ـ ۱۳۴).

خدا ـ خورشید

هرچند آفرینش تصویر «خورشید یا آفتاب» برای ذات حق، تصویری متشخص ناانسانور است اما مولانا

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

مفهوم خداوند را در معنای تنزیه‌ی‌اش، در عین تشبیه او به آفتاب، به تصویر می‌کشد. او در واقع با امتزاج مفهوم و معنای تنزیه‌ی و قالب تصویری تشبیه‌ی، معنای جدیدی را برای «تصویر» می‌آفریند. «تصویر» که بنیان آن را تشبیه تشکیل می‌دهد در سیری بالارونده برای مفهومی تنزیه‌ی خلق می‌گردد. به طریق اولی گویی اجتماع نقیضین در تصویری که مولانا می‌آفریند به امری محال و قابل پذیرش تبدیل می‌شود. «لیس کمثله شی؛ برای او (خداوند) هیچ مثل و مانندی نیست»، عبارتی تنزیه‌ی است که مولانا چنین به تصویر می‌کشد

شمس در خارج اگرچه هست فرد — می‌توان هم، مثل او تصویر کرد
شمس جان کو خارج آمد از اثیر — نبودش در ذهن و در خارج، نظیر
(مولوی، ۱۳۷۱: ۱/ ۱۲۰_ ۱۲۱)

همان طور که نیمهٔ دیگر آیه دلالت بر تشبیه دارد «هو السمیعُ‌البصیرُ»، مولانا نیز «حق» را در عین تشبیه به «خورشید»، منزه از هرگونه تشبیه حتی «آفتاب و خورشید» میداند. در حقیقت در این ابیات با دو مفهوم کلی یعنی «شمس و شمس جان» مواجهیم اما تفاوتی که بین این دو تصویر وجود دارد، این است که شمس اگر چه مفهومی کلی است اما یک مصداق در خارج دارد و آن «خورشید» است، اما «شمس جان» یا واجبالوجود مفهومی کلی است که هیچ گونه مصداق و تعبیری را برنمی‌تابد. مولانا در یک رابطه پدیداری مبتنی بر شهود مفهوم کلی «واجب‌الوجود یا خداوند» را برابرنهاد تصویر جزیی «شمس‌الدین» قرار می‌دهد. همانطور که واجب‌الوجود از هر صفتی مبرا است، شمس‌الدین نیز بالتبع فرد و یگانه است.

تصویر «خورشید» یک ایماژ چند پهلو است؛ چنان که «خورشید» به واسطهٔ داشتن دو ویژگی متضاد «سوزندگی یا ویرانگری و گرمابخشی یا حیات»، تداعی‌بخش صفات جلالی و جمالی خداوند است. وقتی حسام‌الدین از مولانا درخواست می‌کند که آشکارا و عیان از شمس‌الدین سخن بگوید، مولانا در سیر یک تجربهٔ عرفانی که در نتیجهٔ همدلی و یگانگی با «خورشید» است، حق و شمس‌الدین را در تصویر خورشید به وحدت می‌رساند و صفات خداوند و خورشیدِ آسمان را به شمس‌الدین منسوب می‌کند. به عبارت دیگر، بنا به قول اهل اعتزال، انسان ظرفیت رویت و نزدیک شدن به «واجب‌الوجود» را ندارد. زیرا هستی ناقص انسان توانایی درک وجودِ لایوصف و لامتصور او را ندارد. این درواقع یک سوی گزاره است و سوی دیگر آن، خورشیدی است که به سبب شدت گرما و تابش، کسی قادر نخواهد بود بدان نزدیک شود. پس مولانا با پیش‌داشت این قضیه که شمس‌الدین در وصف نمی‌گنجد (چنانکه در ابیاتی پیش از این بیت‌ها اشاره می‌کند)، آن را با دو تصویر حسی و معقولِ «خداوند» و «خورشید» بیان می‌کند.

گفتم: ار عریان شود او در عیان — نی تو مانی نی کنارت نی میان
آفتابی کز وی این عالم فروخت — اندکی گر پیش آید، جمله سوخت
(مولوی، ۱۳۷۱: ۱۳۹_ ۱۴۱)

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

زیرا چنان که یونگ می‌گوید: «خورشید، تصویر خدا است» و این باور نزد مولانا در شکل اساطیری آن نهادینه شده است. از یک سو این‌همانی میان خورشید و خدا و از دگر سوی، اعتقاد مولانا به این که «ولی خدا» بهترین تجلی و مظهر تام «حق» بر روی زمین است، اسباب پیوند خدا و شمس‌الدین را در تصویر خورشید فراهم نموده است. برخی مولاناپژوهان چون شیمل معتقدند:

> خورشید به هر معنایی که تعبیر شود ـ به نورالهی، به پیامبر که امت خویش را راهنمایی می‌کند و خواه به انسان کامل و یا معشوق روحانی ـ بی‌شک تشبیه یا استعاره اصلی شعرهای مولوی است که نام شمس‌الدین در آن طنین افکنده و هزاران بار انعکاس یافته است (شیمل، ۱۳۹۴: ۱۰۱).

این تبیین دربارهٔ «خدا» نیز در مثنوی صدق پیدا می‌کند. به این نحو که صفات خورشید، «شمس‌الدین و خدا» را به نحوی در خود ذوب کرده است که امکان افتراق این دو از یکدیگر وجود ندارد. به بیان دیگر مولانا با آفرینش یک تصویر (خورشید یا آفتاب) در مثنوی با دو معنای ثابتی که گاه بیان کنندهٔ معنی‌ای سوم و چهارم نیز هست، چهارچوبی متفاوت برای تصویر خلق می‌کند. شمسی که خدا شده و خدایی که به هیأت شمس درآمده چنان در هم تنیده شده‌اند که گاه در لباس ولی خدا، گاهی در هیأت روح و زمانی برای متعالی نمایان می‌شوند اما همچنان غیبی و ناشناخته باقی می‌ماند، زیرا چنین تصویر رمزیای هیچ گاه در محل معنیای ثابت متوقف نمی‌شود. هر زمان و با هر خوانشی در هیأتی معنی نمودار می‌گردد.

به عبارت دیگر تصویر و مفهوم در خورشید به وحدت رسیده‌اند؛ به این معنا که نمی‌توان خورشید را استعاره یا رمزی برای مفهوم خدا و شمس دانست، زیرا این دو مفهوم در تصویر ذوب شده‌اند و در فرآیندی استعلایی به واحد تبدیل شده‌اند. به نحوی که نمی‌توان گفت صورت و تصویری جدا و مفهومی جدا داریم، زیرا آنچه بن‌مایهٔ این وحدت را رقم می‌زند عقل و یا امور مربوط به حس نیست، بلکه در اینجا عنصر مشاهده و تجربهٔ روحیای که از ناخودآگاه منشعب می‌شود، به نظام فکری و زبانی شاعر شکل می‌دهد. این تصویر هرگز سیری خطی و یا دقیق‌تر بگوییم تک‌بعدی و سطحی را طی نمی‌کند، چنان که از ویژگی خاص ناخودآگاه برمی‌آید چنین تصویری همواره در حال حرکت و پویایی است. از مرتبه‌ای به مرتبهٔ دیگر، از جهان به جهان دیگر در حال سیر و صعود است

بر طبق آموزه‌های دینی، برای چشم‌ها و دل‌های ناپاک، امکان دیدن خداوند وجود ندارد. آنان زمانی مستحق «ثم وجه‌الله» می‌گردند که از ظواهر عالم خلق دل برکنند. تا زمانی که چشم انسان بر تعلقات مادی باز است نمی‌تواند به دیدار خورشیدِ حق نائل آید. این همچون زمانی است که انسان انگشت بر چشم نهد در آن وقت، هیچ چیز از جهان نخواهد دید. در حالی که جهان با تمام امکاناتش وجود دارد. پس

هر که را باشد ز سینه فتح باب　　او ز هر شهری ببیند آفتاب
(مولوی، ۱۳۷۱: ۱۳۹۹)

در برخی فرهنگ‌ها چون دهخدا فتح باب یا «فتح‌الباب» را تعبیر به «نزول باران» کردند. اما می‌دانیم

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

برای بارش ابتدا هوا باید تغییر کند. به همین خاطر نوشته‌اند «تغییر هوا و نزول باران». به نظر می‌رسد مولانا به این معنی به عنوان پیش‌داشت نظر داشته است. زیرا در بیت پیشین «همراه بودن با وسوسه بدخواه» را مانع از دریافت حق می‌کند. پس این وضعیت نیاز به تغییر دارد تا گامی به سوی هدف متعالی نهاد. به همین خاطر مولانا با کاربرد اصطلاح «فتح‌باب» در حقیقت به «تغییر وضع و حال انسان وسوسه شده» اشاره دارد.

بنابراین کسی که در جهت تحویل حال خویش قدم بنهد، قادر خواهد بود در هر مرتبه از مراتب متعین جهان، پرتو اشراق خورشیدِ حقیقت را دریافت کند و مظهر تام و تمام حق گردد. زبان هرمنوتیکی این گزاره، ما را به سمتی فهمی سوق می‌دهد که به صورت پیش‌فهم در نزد مولانا بوده است و آن تصویر کردن خورشید ـ خدا در چهرهٔ انسان است؛ همان طور که در نگاره‌ها بازمانده از سده‌های پیشین نیز، خورشید با سرِ انسان و یا با بدنِ شخصی، به تصویر کشیده شده است. پس از آنجایی که خورشید، خدایی دور از دسترس بشر بوده و انسان قادر به دریافت خدای تنزیه‌ی و غیرقابل رویت نبوده است با ترسیم چهرهٔ آفتاب (خدا) در تصویر (نیمه) انسان، درصدد ملموس کردن آن کوشید. پس مولانا در حقیقت مفهوم هرمنوتیکی خورشید ـ انسان را در نظر داشته است و از آن به پیشدید «شمس‌الدین خدای مجسم است» رسید و سرانجام آن را در گزارهٔ «در بشر روپوش کرده‌ست آفتاب»، به تصویر کشید؛ به این معنا که خداوند خود را در کامل‌ترین شکل به صورت «انسان کامل یا ولی خدا» متجلی می‌کند.

در بشـر روپـوش کرده‌سـت آفتـاب　　فهـم کـن والله اعلـم بالصـواب

یونگ معتقد است:

> خورشیدگون شدن (سولی فیکاسو) روی شخص آنیما[۲] انجام می‌گیرد. ظاهراً این فرآیند با اشراق یا روشن شدن تطبیق می‌کند. بدین ترتیب پیداست که ناخودآگاه، آمادهٔ روشنایی شده است و این به مراتب از «روشنگری» منطقی دارای خصلت اشراق است. خورشیدگون شدن از ضمیر آگاه بسیار دور می‌شود و به نظر آن پوچ جلوه می‌کند (یونگ،۱۳۷۳: ۹۶).

انسان کامل که تجلی آن در مثنوی شمس‌الدین است در سیر استعلایی خویش به خورشیدگونیای رسیده است که منطبق با اشراق و شهود است. بنابراین مولانا، شمس را در سطحی فراتر از هوشیاری یعنی در عالم ناخودآگاه یا سکر به صورت خورشید یا دقیق‌تر بگوییم در تصویر خورشید مشاهده می‌کند. زیرا ارتباط شمس با خورشید از سطح آشکار به سطوح پنهان و مضمر معنی رسوخ کرده است و در حالت الهام و مکاشفه تصویر شمس در هیأت خورشید بر مولانا متجلی می‌گردد. به زبان عرفان، این وجه حقی ولی خداست که آیینهٔ اسماء و صفات الهی می‌گردد.

دیالکتیک خورشید و سایه

در مثنوی هنگامی که آفتاب و یا خورشید در دیالکتیک با سایه قرار می‌گیرد، بلندترین اندیشهٔ مولانا به

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰ - ۶۱۶۲۸

تصویر کشیده می‌شود. در واقع می‌توانیم این تصویر را یکی از قوی‌ترین تصاویر در مثنوی بنامیم. پیوند خورشید و سایه علاوه بر دلالت‌های ثانویه‌ای چون «رابطهٔ هستی و خداوند»، «رابطهٔ انسان کامل و خداوند»، تقابل‌های دوگانه‌ای را ایجاد می‌کند که از ماهیت متضادِ نورانی بودن خورشید و تیرگی سایه، برمی‌آید. پس می‌توان گفت برخی تقابل‌های دوگانه در اندیشه مولانا در هیأت تصویرِ دیالکتیکی بین «خورشید و سایه» نمود یافته‌اند. تقابل‌های چون: «شهود و استدلال، جسم و روح، حق و خلق، امید و نومیدی». به عبارت دیگر برای دریافت معنای ضمنی برخی تصاویر باید به رمزگشایی از نشانه‌هایی پرداخت که در روابطی تقابلی با یکدیگر قرار گرفته‌اند. می‌توان گفت تصویر «خورشید و سایه» رمزی دو بُعدی است که در عرفانِ هنجارشکن مولانا هر دو جنبهٔ این تصویر به نمایش درمی‌آید. مولانا این تصویر را هم به شکل دیالکتیکی و مکمل یکدیگر، و هم به صورت متضاد و در مقابل یکدیگر به کار می‌برد. بنابراین این رمز را یک «تصویر هنجارگریز» مینامیم که در عین پویایی و تأویل‌پذیری دارای ساختار پارادوکسیکال است. شاید دلیل این امر را باید نمود پدیدهٔ خورشید و سایه هم در جلوهٔ سطحی (به صورت قراردادی و نشانه‌ای) و هم شهودی (هستی‌شناسانه) دانست.

از یک سو، آنچه ما از تقابل‌های دوگانه در نظر داریم اموری ضد یکدیگرند که در عالم واقع در کنار هم جمع نمی‌گردند اما مولانا در یک چالشی که تداعی کنندهٔ عالم مثال است امور متضاد را به آشتی می‌رساند. زیرا «تُعرف الاشیاء بأضدادها» یا «پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود» گزاره‌ای باورمند در نظر مولانا است. به عنوان مثال تصاویری چون «شیر و آهو، خشکی و تری، طوطی و زاغ، مرغ و سایه مرغ، طبیب و بیمار، صیاد و صید، اسب و خر، آهن و موم و...». اما از سوی دیگر، با تصاویری مواجهیم که در عالم واقع ناسازگاری و ضدیتی بدان‌ها راه ندارد، اما مولانا با برجسته کردن یک ویژگی در میان شماری از خصیصه‌ها، دو تصویر را در چالشی پویا در تقابل با یکدیگر قرار می‌دهد. شاید بتوان در میان انواع گونه‌های تقابل این نوع از تقابل دوگانهٔ میان «خورشید و سایه» را «تقابل ضمنی» نامید که در آن به یکی یا گروهی از ویژگی‌های خاص یکی از تصاویر توجه می‌شود. به هر ترتیب این امر، نوعی هنجارشکنی است که شیوهٔ خاص مولانا آن را برمی‌تاباند.

شهود و استدلال (معرفت و جهل)

مولانا علاوه بر جنبهٔ مکمل سایه، بُعد تاریک وجود سایه یعنی ماهیت متزلزل آن را نیز مدنظر دارد. اینکه تنها دلیل و گواه خورشیدِ حقیقت، وجود خودش است و انسان نباید در اسبابی که چون سایه فانی‌اند، متوقف گردد؛ زیرا اگر چه سایه نشانی به خورشید دارد اما متوقف شدن در آن و ماندن در حیطهٔ استدلالات و احتجاجات عقلی، انسان را از حقیقت راستین دور خواهد کرد. بسیاری از شارحان این نسبت را به رابطهٔ تقابلی شهود و استدلال ربط دادند، اما که در این بین مغفول مانده، «خواب آوردن سایه» است که در واقع همان «خواب جهالتی» است که در آموزه‌های گنوسی و سپس در تعالیم مسیحی بدان اشاره شده است. این ناآگاهی و فراموشی تنها در پرتوی نورِ معرفت از بین خواهد رفت. در حقیقت مولانا با آفرینش تصویر «سایه» با قید «خواب‌آوری»، تصویر «شمس» را به عنوان عنصر معرفت‌بخش در مقابل آن قرار داده است.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

آفتـــاب آمـــد دلیـــل آفتـــاب　　گـــر دلیلـــت بایـــد از وی رو متـــاب
از وی ار ســـایه نشـــانی می‌دهـــد　　شـــمس هـــر دم نـــور جانـــی می‌دهـــد
ســایه خـواب آرد تـو را همچـو سـمر　　چـــون برآیـــد شـــمس انشـــق‌القمر
(مولوی، ۱۳۷۱: ۱/ ۱۱۶ـ ۱۱۸)

مولانا در تمثیلی، ابتدا «عقل» را به «شحنه» و سپس به «سایه» تشبیه می‌کند و در ادامه به طور مضمر و در یک فهم کلی و عمومی به این‌همانی «سلطان»، «حق» و «آفتاب» اشاره دارد. همانطور که وجود «شحنه» دلیل بر وجود «پادشاه» است. وجود «سایه» نیز گواه بر موجودیت «آفتاب» دارد اما با وجود آفتاب حقیقت، غرق شدن در سایه و تمسک بدان سبب می‌گردد تا از اصل دور شده و به فرع چنگ اندازیم.

عقل چون شحنه‌ست چون سلطان رسید　　شـــحنهٔ بیچـــاره در کنجـــی خزیـــد
عقـل سـایهٔ حـق بـود حـق آفتـاب　　ســـایه را بـــا آفتـــاب او چـــه تـــاب
(مولوی، ۱۳۷۱: ۴/ ۲۱۱۰ـ ۲۱۱۱)

جسم و روح

از گزارهٔ خداوند، خورشید است، گزارهٔ دیگری به دست می‌آید: روح یا نفس ناطقه همچون نوری از خداوند است که در وجود سایه‌گون و تاریک جسم زندانی شده است. این دو گزاره در واقع ریشه در زبان هرمنوتیکی دارد که از پیشینیان مولانا برمی‌آید. مفروضات کسانی همچون سهروردی و حتی پیش از او یعنی هرمسیان و در آیین مانی نیز روح را تکه‌ای نور می‌پنداشتند که در جسم خاکی به دام افتاده است. اما سرانجام به اصل آسمانی خویش می‌پیوندد.

چـون نـور آفتابی بر خـاک ما فکندی　　وآنگاه اندک اندک با آن طرف ببرده

سرشت سایه‌گون جسم وجود از خود ندارد و هستی او به روح وابسته است اما روح همچون صاحب سایه، نیازمند به سایه نیست. عرفا و فلاسفه برای جسم، نورانیتی قائل نبودند. آنان معتقد بودند، ماهیت جسم را بی‌نوری یعنی عدم نور تشکیل می‌دهد؛ چنانکه سایه نیز عدم نور است، و به همین خاطر وجود جسم، سنگین است و قابلیت پرواز و رفتن به آسمان معرفت را ندارد. پس جسم همچون سایه در عین پیوستن به روح (نور) از او فارغ است. از این رو مولانا روحی را شایسته پیوستن به «انوار هو» می‌داند که از عاریته‌ای ظلمانی سایهٔ جسم به دور باشد.

چـون طمـع بسـتی تـو در انـوار هـو　　مصطفـــی گویـــد کـــه ذلـــت نفســـه
نـور بی‌سـایه لطیـف و عالـی اسـت　　آن مشـــبک ســـایهٔ غربالـــی اســـت
(مولوی، ۱۳۷۱: ۵/ ۳۶۳۱ـ ۳۶۳۲)

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

یکی از وجوه تشابه‌ی که می‌توان بین جسم و سایه فرض کرد، ارتباط هر دو آنها با زمین و گل است. چنانکه خداوند در قرآن می‌فرماید شما را از گل آفریدم «و لقد خلقنا الانسانَ مِن سُلالةٍ مِن طین» (المومنون/۱۲) یعنی به خاطر ماهیت زمینی و بنیت گلینِ جسم، سایه‌اش بر زمین می‌افتد که نشانهٔ افتقار است.

چون سایه فنا گردم در تابش خورشیدی　　کاندر پی او دایم من سیر قمر دارم
(مولوی، ۱۳۷۸: غ ۱۴۵۵)

امید و ناامیدی

در نخستین داستان از *مثنوی* یعنی داستان «عاشق شدن پادشاه بر کنیزک»، پادشاهی بر کنیزی عاشق میشود و او را میخرد اما از قضا کنیزک بیمار می‌شود و هرچه در علاج او تلاش می‌کنند بی‌فائده است تا این که روزی پادشاه از سر درد و نامیدی روی به مسجد می‌آورد و از خداوند درخواست کمک می‌کند. از شدت زاری و ناله خوابش درمی‌گیرد و در خواب مژده علاج کنیزک را به دست مردی غریب می‌دهند. مولانا برای وصف طبیب الهی ـ در اولین لحظهٔ ورودش ـ او را به آفتابی تشبیه می‌کند. آفتابی که از درون سایه‌ای سربرآورده است. اکثر غریب به اتفاق شارحان، آفتاب را شخصیت روحانی و ربانی ولی خدا و یا استعاره از روح می‌دانند و در مقابل، سایه را رمزی برای جسم در نظر گرفته‌اند با این تلقی که مراد مولانا وجه زمینی جسم و جنبهٔ قدسی روح است. «آفتاب شخصیت معنوی و سایه جسم و بدن» (فروزانفر، ۱۳۷۱: ۱/ ۶۵). اما شرح هرمنوتیکی که در پس این گزاره وجود دارد و مغفول مانده بُعد امیدبخشی طبیب الهی در انبوه نامیدی پادشاه و اطرافیانش در درمان کنیزک است. پادشاه از علاج کنیزک به دست طبیبان نامید گشته بود از این رو ورود و حضور طبیب الهی ـ با توجه به این که مژده ورود او را در خواب به پادشاه داده بوده‌اند ـ روزنهٔ امیدی به شمار می‌رفت. در عرفان همواره به ارتباط مستقیم بین لزوم خودشناسی و تجلی پیر تأکیده ورزیده‌اند. در این داستان به محض نفی انانیت از سوی پادشاه، شناخت خویشتن و غلبه بر نفس لجام گسیختهٔ از سوی او، پیر راهدان به یاری او می‌شتابد. بنابراین «همین که شاه از حصار خود یعنی از حیطهٔ دانسته‌ها خارج می‌شود، کیفیتی ورای تعینات به صورت پیری غریب بر او تجلی می‌یابد» (مصفا،۱۳۸۶: ۲۷)؛ به این معنا که همه چیز به خود سالک بستگی دارد. هنگامی که او به خودشناسی نائل گردد، طبیب یا راهنمای غیبی پدیدار می‌شود. از این رو روشنی آفتاب بارقهٔ امیدی است که در سایه غلبه بر ظلمات نفسانی به وقوع پیوست. طبیب الهی کسی که مژده آمدنش از غیب داده شده ولی ربانی و پیر حقی است که وجود آفتابگون او هدایتگر به سوی سرمنزل مقصود خواهد بود. در عرفان تصویر «پیر» رمزی از کهن‌الگوی «پیر خردمند» است و تصویر «خورشید یا آفتاب» صورت مثالی پیر را تداعی می‌کند. به همین علت مولانا وجود نورانی پیر را که مظهر امداد غیبی و امید الهی است در تصویر آفتاب به نمایش می‌گذارد.

دیـد شـخصی فاضلـی پرمایـه‌ای　　آفتابـی در میـان سـایه‌ای
(مولوی، ۱۳۷۱: ۱ /۶۶ ـ ۶۸)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

تجلی و ظهور امـید در دل تاریکی یکی از کهن‌الگوهای بشر در ادوار مختلف تاریخ بوده است. همواره امید در جایی به منصه ظهور می‌رسد که غیر از تاریکی و یأس حکمفرما نیست. مولانا در بیت زیر نامیدی را به تاریکی و امید را به خورشید تعبیر کرده است.

کـوی نومیـدی مـرو، امیدهاسـت سـوی تاریکـی مـرو، خورشیدهاسـت
(مولوی، ۱۳۷۱: ۱ /۷۲۴)

معنا و صورت

تقابل معنی و صورت یکی از بحث‌های محوری در مثنوی به شمار می‌رود. صورت گاه مکمل و مدلول معنی و زمانی نقطه مقابل آن به شمار می‌رود. مولانا بعضاً بر این عقیده است که صورت برابر و معادل با معنی است و غیر از آن نمی‌تواند باشد. مولانا با تصاویر گوناگون سعی در تبیین این مسئله دارد. شاید بتوان گفت نقطه مشترک تمامی تصاویر مربوط به صورت و معنی، برآمدن معنی از صورت باشد که این اصل سبب می‌گردد در اساس صورت را جدای از معنی فرض نکنیم. در تصویر دیالکتیکی خورشید و سایه، مولانا ابعاد فناپذیری و نیستی سایه را مدنظر دارد اما آنچه به صورت گزارهای هرمنوتیکی نهفته است، «نیستی سایه بدون هستی خورشید» است. یعنی سایه بدون وجود خورشید هرگز وجود نخواهد داشت و این نور است که مأخذ و منشأ سایه به شمار می‌رود. درونی بودن و بقای معنی دو خصیصه‌ای هستند که در مثنوی بسیار بر آنها تأکید شده است و در مقابل بیرونی بودن و فناپذیری صورت را مولانا در تصاویر دیالکتیکی «آب و درخت، خورشید و سایه، بیشه و شیر، سخن و آواز، خرگاه و ترک، ملاح و کشتی و ...» نشان داده است.

هسـت صـورت سـایه معنـی آفتـاب نـور بی‌سـایه بـد انـدر خـراب
(مولوی، ۱۳۷۱: ۶ /۴۷۴۷)

سردی از سایه بود، شمس بود روشن و گرم فانی طلعت آن شمس شو ای سرو چو ظل
(مولوی، ۱۳۷۸: ۳/ ۱۳۴۵)

اما همین صورتِ سایه‌گون جزء ابزار و لوازمی به شمار می‌رود برای معرفت و شناخت معنا. به نحوی که مولانا معتقد است انسان گاه به سوی صورت حرکت می‌کند اما ناگاه شکار معنی می‌گردد.

رفـت موسـی کآتـش آرد او به دسـت آتشـی دیـد او کـه از آتـش برسـت
جسـت عیسـی تـا رهـد از دشـمنان بـردش آن جسـتن بـه چـارم آسـمان
دام آدم خوشـهٔ گنـدم شـده تـا وجـودش خوشـهٔ مـردم شـده
بازآیـد سـوی دام از بهـر خـور سـاعد شـه یایـد و اقبـال و فـر
(مولوی، ۱۳۷۱: ۱/ ۲۷۸۸ـ ۲۷۹۱)

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰۶۱۶۲۸

بنابراین با این مستندات نمی‌توان مولانا را صرفاً یک شاعر معنامحور دانست، بلکه ارج و اعتبار صورت و فرم در نزد او کمتر از معنی و مفهوم نیست. شاید به توان گفت رویکرد مولانا به گزارهٔ صورت و معنی از دیالکتیک کهن جسم و روح نشأت می‌گیرد.

اگر تمامی این تصاویر را به شکلی عمودی در دسته‌هایی مجزا در کنار یکدیگر قرار دهیم به وحدت دیالکتیکی انداموار این تصاویر دست می‌یابیم: در یک سو سایه: «نامیدی، صورت، خلق، استدلال، جسم» و در سوی مقابل آفتاب: «امید، معنا، حق، شهود، روح». از این رو پیوند عمودی دوگانه بین تصویر «آفتاب» با «سایه» کلید تأویل و درک این دیالکتیک را فراهم می‌سازد.

نتیجه‌گیری

تصویر خورشید در مثنوی در سیری استعلایی با مفهوم و معنی به وحدت می‌رسد؛ یعنی بین تصویر و معنی هویتی مشترک پدیدار می‌شود و درنتیجه خودِ تصویر در جایگاه یک معنی ظاهر می‌شود. خورشید به عنوان یک تصویر در مثنوی برای بیان معانی متعددی به کار میرود که از بین آنها دو مفهوم «خداوند» و «انسان کامل» به واسطهٔ چهار علتِ این‌همانی خورشید و خداوند، بزرگداشت نور در کلام الله، تکریم نور در نزد عرفا و فلاسفه پیش از مولانا و همنامی خورشید با نام شمس‌الدین تبریزی با ایماژ خورشید به وحدت رسیده است. در تمامی شاهد مثال‌ها دیده‌ایم که تصویر خورشید با این چهار گزاره پیوند خورده است. به دیگر سخن، هرگاه مولانا از خورشید یاد می‌کند به نحوی مضمر به دو معنی انسان کامل و خداوند نظر دارد. در نظرگاه مولانا ولیِ خدا یا همان انسان کامل می‌تواند مقامی همطراز با خدا داشته باشد. در مثنوی می‌بینیم که مولانا با معرفی کردن شمس‌الدین به عنوان پادشاه در حقیقت او را در مقام خداوندی به تصویر می‌کشد؛ به این معنا که شمس‌الدین همان خداوند است؛ انسان کامل به مثابهٔ خداوند؛ زیرا برخی با استناد به حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته: خلق ما بر صورت خود کرد حق»، معتقدند خداوند انسان را به شکل خویش آفرید. از این رو، مولانا، شمس را هم خدا و هم انسان کامل دیده است که تنها خورشید، پادشاه عالم، ظرفیت به دوش کشیدن این دو گزاره را در خود دارد. بنابرین اندیشهٔ انسان کامل چنان در تصویر آفتاب در وجود مولانا نهادینه شده که او نمی‌تواند اولیاءالله را به چیزی جز خورشید و متعلقاتش تشبیه کند.

در دیالکتیک «خورشید و سایه» مولانا گویی به «وحدت شهودی» نظر دارد. وحدتی عارفانه که سالک در آن با چشم و گوش خدا می‌بیند و می‌شنود. آنچه از نظر او محو می‌گردد، کثرات عالم مادی است. او یک حقیقت می‌شناسد که در وجود حضرت ذات خلاصه می‌گردد. مولانا با بهره‌گیری از تمثیل «خورشید یا آفتاب و سایه» به دو گونه وحدت اشاره دارد: «وحدت شهود و وحدت وجود». مولانا معتقد است کسی که روی خدا دیده دیگر چیزی غیر از او را نمی‌تواند ببیند که این اساس وحدت شهودی است. در واقع مولانا میراثدار نوافلاطونیان و البته پیشینیان خراسانی خویش است. این نکته را هم نباید از خاطر برد که «وحدت شهودی» مقدمه‌ای برای «وحدت وجود» به شمار می‌رود. هنگامی که خورشید به صورت عمود بتابد، سایه به طور کامل محو می‌گردد. یعنی وجود سایه در حقیقت وجودی خورشید فنا می‌گردد. «ولی خدا» نیز همچون سایه با تابش انوار الهی از صفات خلقی خویش تهی به صفات

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

حق متصف می‌گردد. در سیر چنین تجربهٔ اشراقی است که عاشق با معشوق و عشق به اتحاد می‌رسد.

سایه‌ای و عاشقی بر آفتاب شمس آید سایه لا گردد شتاب
(مولوی، ۱۳۷۱: ۳ /۴۶۲۳)

مولانا «اولیاءالله» را سایهٔ حق و تمام هستی را سایهٔ سایهٔ اولیاءالله می‌داند؛ زیرا هیچ گاه سایه از نور جدا نیست. هنگامی که سایه کوتاه شده و به سمت آفتاب می‌رود با او یکی می‌گردد. بنابراین واسطه و وسیلهٔ رسیدن به نور دست زدن به «ولی خدا» است. او است که هدایتگر به سمت خورشیدِ حقیقت خواهد بود.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۰۱۳۲

منابع

ـ قرآن کریم
ـ آرمسترانگ، کَرن، (۱۳۸۵)، خداشناسی از ابراهیم تاکنون؛ دین یهود، مسیحیت و اسلام، ترجمهٔ محسن سپهر، چاپ سوم، تهران: مرکز
ـ زمانی، کریم، (۱۳۸۷ـ۱۳۹۷)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر اول تا ششم،تهران: اطلاعات
ـ سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۸۸)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق،تصحیح و تحشیه سید حسین نصر، جلد دو، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه
ـ شیمل، آنه ماری، (۱۳۹۴)، شکوه شمس: سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی، ترجمهٔ حسن لاهوتی، چاپ هفتم ،تهران: علمی و فرهنگی
ـ فرک، تیموتی و گندی، پیتر، (۱۳۸۴)، هرمتیکا، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، تهران: مرکز
ـ فروزانفر،بدیع‌الزمان، (۱۳۷۱)، شرح مثنوی شریف، جلد اول، تهران: علمی و فرهنگی
ـ کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه؛ یونان و روم، جلد یکم، ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی،چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی
ـ مصفا، محمدجعفر، (۱۳۸۶)، با پیر بلخ، چاپ یازدهم، تهران: پریشان
ـ ملکشاهی، حسن، (۱۳۷۸)، اثولوجیا: ترجمهٔ عربی ابن‌ناعمه حمصی از تاسوعات فلوطین،تهران: سروش
ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۷۸)، کلیات شمس(دیوان کبیر)، با تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، جلد سوم، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر
ـ یونگ، کارلگوستاو، (۱۳۷۳)، روانشناسی و کیمیاگری، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

بررسی جایگاه و نقش فرهنگ در اندیشه‌ی مولانا

روابه خاکپور[1]

چکیده:
مولانا جلال‌الدین محمد بلخی از شعرا و عرفای نامدار ایران است که آثار ژرفی از جمله «مثنوی معنوی» از خود به یادگار گذارده است. یکی از موضوعاتی که مولانا به آن پرداخته است؛ مبحث «فرهنگ» است. در این مقاله با روش تحلیلی اندیشه‌های مولانا در باب فرهنگ را بررسی کرده‌ایم. این پژوهش نشان می‌دهد که از دیدگاه وی فرهنگ، عامل اصلی ایجاد کننده‌ی رفتار و اعمال انسانی است. به عبارتی باورهای انسان، روی اعمال انسان تاثیر می‌گذارد و انسان با توجه به آنها رفتار می‌کند. درواقع به باور وی، باورهای انسان رفتار انسان را شکل می‌دهد. به عبارتی باورهای مردم باعث ایجاد رسم و عادت‌های ویژه در آنها می‌شود. یعنی درواقع انسان‌ها در گرو باورها و عادت‌های خویش هستند. به‌عبارتی می‌توان گفت که از دیدگاه مولانا رفتار انسان از فرهنگ افراد، متاثر می‌شود، فرهنگ رفتارهای خاصی را ایجاد می‌کند. در واقع اقوال و اعمال هر کسی از نحوه‌ی تشخص نفسانی و طرز فکرش حکایت می‌کند.
واژگان کلیدی: مولانا، فرهنگ، زبان، دین، معرفت.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی، تبریز

مقدمه

انسان در محیطی که زندگی می‌کند؛ یک سری بایدها و نبایدها را که ما به آن عرف می‌گوییم؛ رعایت می‌کند و ناخودآگاه او درگیر با آنها است. در واقع انسان اسیر نوع زندگی پیرامون است. فرهنگ فارسی معین واژه «فرهنگ» را مرکب از دو واژه‌ی«فر» و «هنگ» به معنای ادب، تربیت، دانش، علم، معرفت و آداب و رسوم تعریف کرده است (معین،۱۳۷۱: ۲/ ۴۳۰). لغت‌نامه‌ی دهخدا «هنگ» را از ریشه‌ی «ثنگ» اوستایی به معنی کشیدن و فرهختن و فرهنگ ذکر می‌کند (دهخدا،۱۳۷۷: ۲۳۴). بنابراین واژه فرهنگ از دو جزء «فر» و «هنگ» تشکیل شده است. «فر» به معنی نیروی معنوی، شکوه، عظمت، جلال و درخشندگی است. علاوه بر این«فر» پیشوند است که در این صورت به جای معنی جلو، بالا و پیش می‌نشیند. در این اینجا «فر» در معنی پیشوند به کار برده می‌شود. معنی ترکیبی این دو واژه، بیرون کشیدن است که منظور از آن بیرون کشیدن مجموع دانستنی‌ها و نیروها و استعدادهای نهفته افراد یک ملت برای پربار کردن پدیده‌ها و خلاقیت‌های ناشناخته آدمی است.

در واقع فرهنگ، یک مفهوم گسترده است که شامل ارزش‌های اجتماعی و هنجارهای موجود در جوامع بشری است. همچنین شامل دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات و هرگونه توانایی و عادتی که آدمی همچون عضوی از جامعه به‌دست می‌آورد (آشوری، ۱۳۵۷: ۷۱). به‌عبارتی فرهنگ در معنی وسیع این واژه، مجموعه پیچیده‌ای است شامل شناخت، باورها، هنر، اخلاقیات، قانون، رسوم و هرگونه قابلیت و عاداتی که انسان به عنوان عضوی از جامعه کسب کرده است. درواقع فرهنگ، راه مشترک زندگی، اندیشه و کنش انسان در یک جامعه است. فرهنگ شامل هنر، ادبیات، علم، آفرینش‌ها، فلسفه و دین است (لوکاس، ۱۳۹۳: ۱/ ۴). به عبارتی فرهنگ، همه آنچه را که در آن، نگه داشته شده، انتقال داده شده و آموخته شده است، انباشته می‌کند و اصول اکتسابی و برنامه‌های عملی را نیز دربرمی‌گیرد. فرهنگ نخستین سرمایه‌ی انسانی است. بدون فرهنگ، آدمی یک نخستی (جانوارانی چون بوزینه، حیوان و انسان) در پایین‌ترین رده است. پیدایش فرهنگ که با پیچیده شدن فرد و پیچیده شدن جامعه رخ می‌دهد به نوبه خود، فرد و جامعه را پیچیده می‌کند. جامعه ابتدایی، نسبت به جوامع شمپانزه‌ها و آدم‌سانان که پیش‌فرهنگ دارند، یک الگوی کاملا جدید است (مورن،۱۳۹۴: ۴۳). در واقع، می‌توان گفت: فرهنگ، مجموعه‌ای از عادات، رسوم، رفتارها، مهارت‌ها، دانش‌ها، قواعد، موازین، ممنوعیت‌ها، راهبردها، اعتقادات، ایده‌ها، ارزش‌ها و اسطوره‌ها است که از نسلی به نسل دیگر تداوم پیدا می‌کند و این‌ها در هر فرد باز تولید شده و مولد و احیا کننده‌ی پیچیدگی اجتماعی هستند.

هنجار فرهنگی، رفتار قابل قبول یک جامعه را تعیین می‌کند و به عنوان راهنمای نحوه‌ی رفتار، پوشش لباس، زبان، و حرکت در یک موقعیت خاص و همچنین انتظارات در یک گروه اجتماعی عمل می‌کند. فرهنگ از طرفی شامل ایدئولوژی نیز می‌باشد که توجیه کننده‌ی شیوه‌ی خاصی از زندگی اجتماعی است و از طرف دیگر شامل یک سلسله اصول کلی است که توسط آنها هم می‌توان الگوهای رفتاری افراد را با مشاهده‌ی اعضای گروه استنباط نمود و هم الگوهایی را که اعضای گروه، آنها را رفتاری مناسب و مطلوب می‌شمارند، تشخیص داد و به شکل تعمیم‌هایی خلاصه شده، ارائه کرد (بیوک، ۱۳۷۰: ۱). بنابراین فرهنگ از جهاتی می‌تواند نتیجه‌ی اعمال انسانی و از جهاتی دیگر عامل

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

شکل‌دهنده‌ی اعمال انسانی تلقی گردد.
در زمینه افکار و اندیشه‌های عرفانی مولوی کارهای متفاوتی صورت گرفته است. ولی در زمینه فرهنگ از منظر مولوی کار تخصصی خاصی صورت نگرفته است. از جمله مقالاتی که مرتبط با مبحث فرهنگ از منظر مولوی است عبارتند از: توسعه‌ی فرهنگی در ادب فارسی (دیدگاه مولانا)، نوشته اقای جلیلی مشیدی است که در پژوهشنامه ادب غنایی ۱۳۸۳ به چاپ رسیده است. همچنین بازتاب مسایل اجتماعی ـ فرهنگی در مثنوی معنوی مولانا (نگاهی به مثنوی از منظر جامعه‌شناسی ادبیات) به وسیله فرهاد طهماسبی در سال ۱۳۸۹ در پژوهشنامه ادب حماسی به چاپ رسیده است. ولی کار تخصصی که به نگاه مولوی به مساله فرهنگ و جایگاه آن بپردازد؛ پرداخته نشده است. در این مقاله سعی بر این بود که به بررسی جایگاه و نقش فرهنگ از منظر مولوی اشاره شود.

اندیشه‌های مولانا در باب «فرهنگ»

مولانا یکی از مباحثی را که در آثار خویش به آن اشاره می‌کند، جایگاه و نقش فرهنگ در زندگی انسان است که در زیر به آن اشاره می‌شود.

فرهنگ، ایجاد کننده‌ی رفتار و اعمال انسان

تاثیر باور در اعمال انسان

از حکایتهایی که در مثنوی در باب فرهنگ به آن اشاره شده است، حکایت(حقیر و بی‌خصم دیدن دیده‌های حس، صالح و ناقه‌ی صالح را، .....) است.

از پـــی تقلیـــد، وز رایـــات نقـــل پانهـــاده بـــر جمـــال پیـــر عقـــل
(مولوی، ۱۳۷۴: ۲۵۶۷)

مولانا در اینجا می‌گوید که قوم صالح، به محفوظات و معلومات خود که از راه تقلید از دیگران به دست آورده‌اند، بسنده می‌کنند و موشکافی و جستار عقلانی را مورد تمسخر قرار می‌دهند. به عبارتی مسایل عقلی منقول از دیگران را تکیه‌گاه خود کرده‌اند، آنچه می‌گویند، تقلید است، زایش ذهن آنها نیست. اینها بر سر پیران عقل ـ که تعقل خداجویانه دارند ـ پای می‌نهند و آنها را همچون صالح پیامبر آزار می‌دهند (استعلامی، ۱۳۹۳: ۱/ ۴۶۳).

یعنی بر اثر باورهایی که جزء فرهنگ‌شان شده بود، از راه عقل عمل نکرده، بلکه به آنچه خود به آن اعتقاد داشتند و باید و نبایدهای خود، ناقه‌ی حضرت صالح را که معجزه الهی بود، کشته و پی‌کردند و در اثر این عمل زشت خود، خداوند آنها را عذاب سخت داد. به عبارتی می‌توان گفت، باورهای انسان که جزئی از فرهنگ می‌شوند، روی اعمال انسان تاثیر گذاشته، و انسان با توجه به آنها رفتار می‌کند.

در حکایت‌های مکرری در مثنوی، مولانا به این نکته اشاره دارد که باورهایی که مردم دارند باعث می‌شود که با توجه به آن باور، به رفتار و اعمالی بپردازند و این باور و اعتقاد در واقع، اعمال ویژه را در

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰ - ۶۱۶۲۸

انسان سبب می‌شود. یکی دیگر از حکایت‌هایی مطرح شده در این زمینه، حکایت (مثل‌ها زدن قوم نوح، به استهزاء، در زمان کشتی ساختن) در دفتر سوم است.

داستان از این قرار است که حضرت نوح به امر الهی شروع به ساختن کشتی می‌کند، ولی قوم وی، با توجه به سیرت و فرهنگ جاهلیت خود، عمل کرده و نوح را تمسخر می‌کردند.

نـوح انـدر بادیـه کشـتی بسـاخت　　صـد مثل گـو از پـیِ تمسـخر بتاخت
در بیابانـی کـه چـاهِ آب نیسـت　　می‌کند کشـتی، چه نادان ابلهی است
(مولوی، ۱۳۷۴: ۲۷۹۵-۲۷۹۶)

جالب است که مولانا این موضوع را در قالب داستانی با عنوان«اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل» در دفتر سوم، به زیبایی توصیف می‌کند.

از نظرگـه، گفتشـان شـد مختلـف　　آن یکـی دالـش لقـب داد، ایـن الـف
(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۲۶۷)

در واقع به سبب دیدگاه‌های گوناگون، مردم قضاوتشان نسبت به شکل فیل دچار اختلاف شد؛ مثلا یکی می‌گفت که فیل مانند دال، کج است، و دیگری می‌گفت: مثل الف راست است. بر این اساس، رفتارهای مختلف انسان، ناشی از باورهای مختلف آنها است. در این حکایت تمثیلی مولا بیان می‌کند که حکیمان، متکلمان، فیلسوفان، عالمان و.... هر یک برای شناخت حقیقت، مدعی روشی هستند و این روش‌های مختلف سبب ایجاد رفتارهای متفاوت می‌شود. به عبارتی باورهای انسان روی رفتار وی تاثیر می‌گذارد و آن را شکل می‌دهد. همه در پی یک حقیقت‌اند؛ اما چون از نظرگاه‌های گوناگون به آن می‌نگرند، مطلوب خود را مختلف و چندگونه می‌یابند.

تاثیر آداب و رسوم در رفتار انسان

از حکایت‌های زیبایی که در مثنوی درباره‌ی عادت و رسوم مردم به آن اشاره شده است، حکایت(تشبیه مُغَفَّلی که عمر ضایع کند، و وقت مرگ در آن تنگاتنگ، توبه و استغفار کردن گیرد، به تعزیت داشتن شیعه‌ی اهل حَلَب هر سالی در ایام عاشورا به دروازه اَنطاکیه، و رسیدنِ غریبِ شاعر از سفر و پرسیدن که این غریو چه تعزیه است؟) است.

روز عاشـورا همـه اهـل حلـب　　بـابِ انطاکیـه انـدر تـا بـه شـب
گـرد آیـد مـرد و زن جمعـی عظیـم　　ماتـمِ آن خانـدان دارد مقیـم
نالـه و نوحـه کننـد انـدر بُـکا　　شـیعه، عاشـورا بـرایِ کربـلا
(مولوی، ۱۳۷۴: ۷۷۷-۷۷۹)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

داستان از این قرار است که اهالی حلب در روز عاشورا در کنار دروازه انطاکیه از صبح تا به شب جمع می‌شدند و به عزاداری اهل بیت(ع) می‌پرداختند و واقعه‌ی کربلا را گرامی می‌داشتند و مظالم یزید و شمر را برمی‌شمردند؛ تا اینکه شاعری روز عاشورا از راه رسید و جمع کثیری دید که شیون و غوغا می‌کنند. مولانا بیان می‌کند که شیعیان در روز عاشورا برای بزرگداشت واقعه‌ی کربلا شیون و ناله سر می‌دهند و می‌گریند (زمانی، ۱۳۹۳: ۶/ ۲۴۴). درواقع توان گفت که مولانا با بیان این حکایت، به تاثیر باور و اعتقاد مردم در رفتار و اعمال آنها می‌پردازد. یعنی اینکه باورهای مردم باعث ایجاد رسم و عادت‌های ویژه در آنها می‌شود و باید و نبایدهای را برای آنها که به عنوان عرف پذیرفته می‌شد، ایجاد می‌کند که جزئی از فرهنگ آنها شده و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. یعنی درواقع انسان‌ها در گرو باورها و عادت‌های خویش هستند.

در حالی که به باور مولانا، هدف از عزاداری امام حسین(ع)، باید این باشد که انسان به اوصاف مذموم خود گریه کند و تلاش کند که درون خود را از اوصاف زشت و ناپسند پاک سازد؛ در حالی در عرف مردم، عزاداری برای امام حسین(ع)، قالب نمادین شیون و ناله را به خود می‌گیرد و این عزاداری فرهنگ و عرف مردم می‌شود و به شکل عادت درمی‌آید. بنابراین به اعتقاد وی، ما با توجه به فرهنگ و عرف خود رفتار می‌کنیم.

تاثیر معرفت انسان در رفتار و اعمال

در حکایت (در معنی آن که مَرَجَ البحرین یَلتَقیانِ بَینَهُما بَرزَخٌ لایَبغیانِ) در دفتر اول، مولانا به تفاوت شناخت و معرفت آدمیان و مراتب بینش آنها اشارت دارد.

اهـل نـار و خُلـد را بیـن هـم‌دکان　　در میان‌شـان بـرزخُ لایَبغِیـان
(مولوی، ۱۳۷۴: ۲۵۷۰)

اینجا مولانا از انسان‌ها سخن می‌گوید: اهل نار و اهل خُلد در این جهان هم خانه‌اند؛ اما در حقیقت میان آنها از نظر روحی و معنوی فاصله‌ای است که هرگز به یکدیگر نمی‌آمیزند. این فاصله مانند کوه قاف، عظیم است.

مولانا مراتب معرفت در انسان‌ها را مثال می‌زند؛ درست مثل اینکه در شکر زهر پنهان کرده باشند. تشخیص زهر نهفته در شکر، به نسبت آگاهی افراد فرق می‌کند: یکی از بوی آن می‌فهمد و دیگری هیچ نشانه‌ای نمی‌فهمد. دیگری هنگام دفع. آن دگر، بعد از گذشت ایام و سپری شدن ماه‌ها و شاید برای دیگری بعد از مرگ معلوم گردد (استعلامی، ۱۳۹۳: ۱/ ۴۶۴). در واقع اینها به مراتب بینش انسان‌ها بستگی دارد. آدمی در اثر معرفت و بینش خود، رفتار و اعمالی را انجام می‌دهد؛ بنابراین دانش و معرفت که جنبه‌ای از فرهنگ است، روی رفتار انسان تاثیر می‌گذارد. به‌عبارتی می‌توان گفت که از دیدگاه مولانا رفتار انسان از فرهنگ افراد، متاثر می‌شود و فرهنگ رفتارهای خاصی را ایجاد می‌کند. درواقع اقوال و اعمال هر کسی از نحوه‌ی تشخص نفسانی و طرز فکرش حکایت می‌کند (فروزانفر، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۰۱).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲-۶۴۲۸

اختلاف افراد انسان در شکل و صورت از قبیل رنگ و پستی و بلندی قامت و فربهی و لاغری اندام نه آنها را درواقع به یکدیگر پیوند می‌دهد و نه از هم می‌گسلد، آنچه مایه‌ی اتصال آنها است، وحدت و یا تشابه عقاید مذهبی و آداب و عادات و سنن و اشتراک و تضاد منافع و دیگر امور معنوی است چنانکه اختلاف و تضاد آنها سبب جدایی و دوری است. به عبارتی این امور معنوی که سازنده‌ی شخصیت فرد یا جامعه‌ای محسوب می‌شود، به‌منزله‌ی سد و حایلی نامحسوس است که افراد و اقوام را از یکدیگر جدا می‌سازد (فروزانفر، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۰۸۶-۱۰۸۷).

اغراض نفسانی، بصیرت و معرفت انسان را زایل می‌کند

در حکایت(در بیان جنبیدن هر کسی از آنجا که وی است هر کس را از چنبره وجود خود بیند تابه‌ی کبود آفتاب را کبود نماید ...) در دفتر اول، مولانا به تاثیر اغراض نفسانی و شیطانی انسان در نابود و زایل کردن بصیرت و آگاهی وی اشاره کرده و آشکار شدن حقیقت را در پالودن انسان از اغراض نفسانی می‌داند:

دیـد احمـد را ابوجهـل و بگفـت　　زشـت نقشـی کز بنی‌هاشـم شـگفت
دیـد صدیقـش، بگفـت ای آفتـاب　　نَی ز شـرقی، نَی ز غربی، خوش بتاب
(مولوی، ۱۳۷۴، ۲۳۶۵-۲۳۶۷)

در واقع، اغراض نفسانی جلوی دید حقیقت‌بین انسان را گرفته و رفتار و گفتار به عبارتی اعمال انسان با توجه به این اغراض درونی و معرفت درونی شکل می‌گیرد؛ بنابراین معرفت که جزئی از فرهنگ انسان است، با اغراض نفسانی، زمینه‌ی رفتارهای متضاد و مخالف را در انسان ایجاد می‌کند و رفتار هرکس با توجه به معرفت آن شخص بوده و اغراض نفسانی، جلوی رفتار عاقلانه و به عبارتی بصیرت انسان را گرفته و نمی‌گذارد رفتار شایسته داشته باشد. به عبارتی داوری‌ها و عکس‌العمل‌های ما به زمینه‌های درونی و هواها و خواسته‌های ما مربوط است (استعلامی، ۱۳۹۳: ۱/ ۴۵۰). مولانا در مثنوی در موارد متعددی به این امر که انسان بر اثر خیالات و پندار درونی رفتار می‌کند و این خیالات درونی جلوی نور حقیقت الهی وی را می‌گیرد، اشاره کرده است؛ از جمله:

گفـت موسـی بـا یکـی مسـتِ خیال　　کای بَداَندیـش از شـقاوت وز ضـلال
صـد گمانـت بـود در پیغمبریـم　　بـا چنیـن برهـان و ایـن خلـق کریم
صـد هـزاران معجـزه دیـدی زمـن　　صـد خیالـت می‌فـزود و شـک و ظن
از خیـال و وسوسـه تنـگ آمـدی　　طعـن بـر پیغمبـری‌ام مـی‌زدی
(مولوی، ۱۳۷۴: ۲۰۳۶-۲۰۳۹)

حضرت موسی(ع) به مردی که غرق خیالات و پندار بی‌پایه بود، می‌گوید بر اثر خیالات واهی و وسوسه‌های یاوه، به تنگ آمده‌ای؛ از این رو مقام نبوت مرا نیز مورد طعنه و خدشه قرار می‌دهی (زمانی،۱۳۹۱:۲/ ۵۱۰). در حقیقت با توجه به مطالب ذکر شده، می‌توانیم بگوییم که آیینه‌ی دل انسان

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

باید از هواهای نفسانی صاف و پاک باشد تا بتواند رخسار زیبای حقیقت را ببیند؛ ولی خیالات و اغراض نفسانی حجابی هستند که جلوی واقعیت و حقیقت را می‌گیرد و انسان را از بصیرت محروم می‌سازند.

زبان، باعث اختلاف انسان‌ها می‌شود

مولانا در مثنوی در دفتر دوم در حکایت (منازعت چهار کس جهت انگور که هریکی به نام دیگر فهم کرده بود آن را) به بیان جایگاه زبان به عنوان بخشی از فرهنگ اشاره می‌کند که زبان نقش اساسی را در رفتار انسان دارد.

چـار کـس را داد مـردی یـک درم — آن یکـی گفـت: این بـه انگوری دهم
آن یکـی دیگـر عـرب بـد گفـت: لا — مـن عنب خواهـم، نه انگـور، ای دغا
در تنـازع، آن نفـر جنگـی شـدند — کـه ز سـرّ نام‌هـا غافـل بدنـد

(مولوی، ۱۳۷۴: ۳۶۸۱-۳۶۸۵)

مولانا بیان می‌کند از الفاظ بگذر و جلوه‌های حق را بنگر تا به ذات حق راه‌یابی. حقیقت یکی است و جنگ هفتاد و دو ملت بر سر الفاظ است (استعلامی، ۱۳۹۳: ۲/ ۳۶۲).

نتیجه‌گیری

به دلیل توجه انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان، فلاسفه به فرهنگ و فرهنگ‌شناسی، تعاریف گوناگونی برای فرهنگ وجود دارد. از دیدگاه اندیشمندان، فرهنگ به ادب، تربیت، دانش، علم، معرفت و آداب و رسوم تعریف شده است. به عبارتی فرهنگ، شامل آداب و رسوم، دانش، معرفت و حتی ادبیات و هنر نیز می‌شود. از این دیدگاه فرهنگ، جایگاه ویژه در زندگی انسان می‌تواند داشته باشد و باعث تغییر و تحولاتی در زندگی شود. مولانا نیز به موضوع فرهنگ و محیط و نقشی که در زندگی انسان دارند، در آثار خویش اشاره کرده است. از دیدگاه وی، فرهنگ که شامل آداب و رسوم، باور، معرفت و زبان و ... می‌شود. عامل اصلی ایجاد کننده‌ی رفتار و اعمال انسان است. به عبارتی باورهای انسان، روی اعمال انسان تاثیر گذاشته و انسان با توجه به آنها رفتار می‌کند. درواقع باورهای انسان رفتار انسان را شکل می‌دهد. به عبارتی باورهای مردم باعث ایجاد رسم و عادت‌های ویژه در آنها می‌شود. و باید و نبایدهای را برای آنها که به عنوان عرف پذیرفته می‌شد؛ ایجاد می‌کند که جزئی از فرهنگ آنها شده و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. یعنی درواقع انسان‌ها در گرو باورها و عادت‌های خویش هستند.

بنابرایـن دانش و معرفت و زبان که جنبه‌ای از فرهنگ است، روی رفتار انسان تاثیر می‌گذارد. به‌عبارتی می‌توان گفت که از دیدگاه مولانا رفتار انسان از فرهنگ افراد، متاثر می‌شود، فرهنگ رفتارهای خاصی را ایجاد می‌کند. در واقع اقوال و اعمال هر کسی از نحوه‌ی تشخص نفسانی و طرز فکرش حکایت می‌کند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰-۶۱۶۲۸

منابع

ـ آشوری، داریوش، (۱۳۵۷)، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
ـ استعلامی، محمد، (۱۳۹۳)، ۷ج، مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلغی، تهران: انتشارات سخن.
ـ دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، تهران: چاپ دانشگاه تهران.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۸۵)، میناگر عشق، تهران: نشر نی.
ـ _____، (۱۳۹۱)، شرح جامع مثنوی معنوی، ۷ج، تهران: انتشارات اطلاعات.
ـ _____، (۱۳۹۳)، شرح جامع مثنوی معنوی، ۷ج، تهران: انتشارات اطلاعات.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۰)، شرح مثنوی شریف، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
ـ معین، محمد، (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی معین، ۶ جلدی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
ـ مورن، ادگار، (۱۳۹۴)، هویت انسانی، مترجمان امیر نیک‌پی و فائزه محمدی، تهران، انتشارات قصیده‌سرا.
ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۷۴)، مثنوی معنوی، مقدّمه جواد سلماسی زاده، به اهتمام جواد اقبال، تهران: انتشارات اقبال.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

بررسی تطبیقی «تأثیر عشق بر خودشناسی» در *مثنوی معنوی* و «خودشکوفایی» در نظریهٔ روان‌شناسی مزلو

فاطمه مدرسی[1]
مهتاب رجب‌زاده[2]

چکیده

موضوع «خودشناسی» از زمان‌های قدیم تا به امروز، مورد توجه فلاسفه، عرفا، شاعران و محققان بوده‌است. منظور از خودشناسی، شناخت و ارزیابی توانایی‌ها و سرمایه‌های وجودی خویش است. در روایات و کتب آسمانی و خصوصاً قرآن کریم، به این مسأله اهمیت ویژه‌ای داده شده‌است. در میان علوم انسانی، عرفان بیش از سایر علوم به این موضوع پرداخته است، اما این موضوع جایگاه مهمی در تعلیم و تربیت نیز دارا است و به همین علت در کتب تعلیمی ادب فارسی به این موضوع به عنوان اصلی مهم پرداخته شده است. مولانا در مثنوی معنوی خود نیز به موضوع خودشناسی، به عنوان یکی از مباحث ادبیات تعلیمی با نگاه و دقت خاصی پرداخته است. روانشناسان مکتب انسانگرا و در رأس آنها آبراهام مزلو، محور اساسی رسیدن به «خودشکوفایی» را تأمین نیازهای اساسی انسان در مراتب مختلف آن می‌دانند. یکی از عواملی که باعث کسب خودشناسی در عرفان و خودشکوفایی در روان‌شناسی می‌شود، کسب عشق است که یکی از ارکان عرفان اسلامی و یکی از نیازهای هرم مزلو محسوب می‌شود. برهمین اساس در این مقاله به تبیین موضوع سهم عشق در کسب خودشناسی در مثنوی معنوی و خودشکوفایی در نظریهٔ مزلو پرداخته می‌شود. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که همان طور که در نظریهٔ مزلو عشق یکی از نیازهای اساسی برای کسب خودشکوفایی محسوب می‌شود، مولانا نیز کسب عشق را برای کسب خودشناسی و خداشناسی لازم و بایسته می‌داند.

واژگان کلیدی: خودشناسی، خودشکوفایی، عشق، مزلو، مثنوی معنوی، مولانا.

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه
۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

مقدمه

تعلیم و تربیت همواره یکی از بنیادهای زندگی اجتماعی انسان و از نخستین دغدغه‌های بشر بوده است و اصولاً رسالت پیامبران و نقش آنها در زندگی انسان‌ها برای رسیدن به این هدف بوده است. به تدریج با پیدایش و تکامل ادبیات، تقسیم آن به انواع مختلف و درآمیختن ادب با آموزه‌های پرورشی و اخلاقی راه برای رسیدن به این امر هموار شد و بدین ترتیب ادب تعلیمی شکل گرفت؛ بنابراین منظور از ادبیات تعلیمی، ادبیاتی است که نیک‌بختی انسان را در بهبود منش اخلاقی او می‌داند و خود را متوجه پرورش قوای روحی و تعلیم اخلاقی انسان میکند. رویکردی که از دیرباز یعنی از روزگار افلاطون و ارسطو در نقد آثار ادبی بسیار متداول بوده است، رویکرد اخلاقی است. «افلاطون نخستین کسی است که بر ارزش اخلاق در ادبیات تکیه می‌کند» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۷۰: ۲۲۶).

مثنوی مولوی اثری تعلیمی ـ عرفانی و سرشار از پندهای اخلاقی و آداب زندگی و حکمت عملی است. سعی مولانا بر این بوده است که در قالب داستان‌ها، حکایت‌ها و تمثیل‌ها به بیان پند و اندرز و گوشزد کردن مسائل اخلاقی و تعلیمی، همچنین تشریح افکار و اندیشه‌های عرفانی خود بپردازد. لذا داستان‌ها، حکایت‌ها و تمثیل‌های *مثنوی* از شمول و تنوع بسیاری برخوردار است.

> در مثنوی، مولانا بیشتر به اخلاق و تربیت نظر دارد و مثل یک «شیخ تربیت» می‌کوشد که خواننده را از خود بیرون آورد و از او چیز تازه‌ای بسازد. این امثال و داستان‌ها هم جنبه تعلیمی دارند و هم اخلاقی. حتی چند حکایت زشت و ناروا هم که در آنهاست، از همین قصد تربیت خالی نیست. به هر حال، مولانا در مثنوی بیشتر به تذهیب و تربیت انسان علاقه دارد و داستان‌سرایی او نیز از همین روست (زرین‌کوب،۱۳۸۴: ۱۲۱).

ظاهراً مولوی الگوی تعلیم با تمثیل را از قرآن گرفته است و می‌توان گفت که تمثیل موثرترین، انسانی‌ترین و همه فهم‌ترین نوع تعلیم است که سبب هم‌ذات‌پنداری می‌شود (فاضلی و بخشی، ۱۳۸۷: ۸۹).

الگوی تعلیمی مولانا که مفاهیم انتزاعی را با قصه‌ها و تمثیل‌ها حسی و ملموس می‌کند، مخاطب را به واکنش، هم‌حسی، همدردی و درک متقابل وا می‌دارد.

> یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های مثنوی شیوه و الگوی خطابی و تعلیمی آن است. مثنوی مولوی در عصر او با مخاطبان، ارتباطی (شنیداری) داشت؛ یعنی توسط خود او یا راویان برای مخاطبان خوانده می‌شد. در واقع، این خطاب رو در روی به قصد تعلیم و ارشاد بوده است. مثنوی از لحاظ نوع ادبی (genre) در حیطهٔ آثار عرفانی (تعلیمی ـ اجتماعی) قرار می‌گیرد (فاضلی و بخشی، ۱۳۸۷: ۸۷).

از سویی دیگر در میان نظریه‌های متعدد روانشناسی شخصیت، نظریهٔ انسان‌گرایی نظریه‌ای کمال‌گرا است که می‌کوشد انسان خودشکوفا را معرفی و خودشکوفایی را تشریح سازد. وجه مشترک این نظریه با ادبیات تعلیمی، رشد و هدایت استعدادها و آماده کردن انسان برای رسیدن به کمال است. برهمین اساس

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

انسان خودشکوفا، در نظریهٔ انسان‌گرایی، مصداق عینی مفاهیم اخلاقی در حوزهٔ ادبیات تعلیمی است.

روانشناسان مکتب انسانگرا و در راس آنها آبراهام مزلو، محور اساسی رسیدن به «خودشکوفایی» را تأمین نیازهای اساسی انسان در مراتب مختلف آن می‌دانند. یکی از عواملی که باعث کسب خودشناسی در عرفان و خودشکوفایی در روان‌شناسی می‌شود، کسب عشق است که یکی از ارکان عرفان اسلامی و یکی از نیازهای هرم مزلو محسوب می‌شود. برهمین اساس در این مقاله به تبیین موضوع سهم عشق در کسب خودشناسی در مثنوی معنوی و خودشکوفایی در نظریهٔ مزلو پرداخته می‌شود.

پیشینه پژوهش

پیرامون مثنوی معنوی و جوانب گوناگون آن پژوهش‌های زیادی انجام شده است، اما نسبت به بعد تربیتی و اخلاقی آن غفلت شده است و پژوهش‌های اندکی در این زمینه صورت گرفته است، در حالی که تمام مثنوی معنوی درس اخلاقی و تربیتی است. از جمله‌ی پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام شده است می‌توان به مقالهٔ غلامرضا رحمدل (۱۳۸۱) با عنوان «اخلاق اجتماعی در مثنوی معنوی» یا مقالهٔ «بررسی مضامین اخلاق اجتماعی در اشعار مولانا با تکیه بر مثنوی معنوی» نوشتهٔ کلثوم طبخ‌کار حسن کیاده و دیگران (۱۴۰۰) اشاره کرد. در خصوص نظریهٔ مزلو نیز پژوهش‌های بسیاری انجام شده است، اما هیچ مقاله‌ای به بررسی موضوع عشق به عنوان عاملی برای کسب خودشناسی در عرفان و خودشکوفایی در نظریهٔ مزلو نپرداخته است.

مباحث نظری

مفهوم «خود»، «روح» و «نفس»

این واژگان بر خلاف تلقی اولیه، مفهومی پر رمز و راز، پیچیده و مبهم دارند و به همین سبب و به علت دارا بودن ماهیت چند رشته‌ای خود، اذهان اندیشمندان و محققان را مشغول کرده‌اند. عواملی مانند وجود اشتراکات لفظی در بیش از معنایی واحد (کاربرد واژه‌ی نفس در معانی مختلف)، استفاده از اشتراک معنوی در هنگام استخدام واژه‌ها (کاربرد واژه‌های روح و نفس و خود به صورت مترادف)، ترجمه‌ها و معادل‌یابی‌های بی‌ضابطه از این واژگان (ترجمهٔ روح به جان در زبان فارسی) باعث پیچیدگی و ابهام مفهوم این واژه شده‌اند.

خود، یا خویش از جمله واژگان پربسامد فارسی است که به صورت ضمیر یا اسم به کار می‌رود. (فرهنگ فارسی، معین: ۱/ ۱۴۵۲) هنگامی که «خود» به عنوان اسم به کار می‌رود، اهل لغت معانی متعددی را برای آن بیان کرده‌اند که غالباً نزدیک و مترادف هستند، مانند: شخص، ذات، خویشتن، هستی و تمامیت هر کسی و ...(آنندراج، ۲/ ۱۷۲۵) «نفس» لغتی عربی است و در قرآن در معنای: «ذات» یا «خود»؛ «ذات الهی»؛ «شخص»؛ «صفت یا مرحله‌ای از درون انسان» و در معنای عام به کار رفته است. در مجموع، اهل لغت کلمات «خود»، «روان»، «نفس»، «روح»، «روان» و «قلب» را در عین این که هر کدام بیش از یک معنا را افاده می‌کنند، به جای یکدیگر به کار می‌برند.

با این مقدمه، در پی بیان این نکته هستیم که عرفای مسلمان همواره سعی داشتند از واژگان ناظر به

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

حیات معنوی انسان استفاده کنند. از این رو، صرف نظر از تمایز بین این سه واژه، بین «روح» و« نفس» تفاوت اساسی قائل می‌شدند. در مثنوی نیز «نفس» دست کم به دو معنای عمده به کار می‌رود: هرگاه نفس در مفهوم مطلق به کار رود، غالباً به معنای نفس اماره است (گوهرین، ۱۳۶۸: ۲۷)، البته مولانا هنگامی که به سایر اوصاف نفس مانند مطمئنه، ناطقه، لوامه و... اشاره می‌کند آنها را مقید به اوصاف آنها می‌کند.

> چون مولانا بیشتر به جنبهٔ عملی عرفان ناظر است و از باب رعایت حالت مستمع و اجتناب از این که ذهن وی را با اختلاف در طرز تعبیر مشوش نماید، نفس را در همان معنای منشأ شهوات (نفس اماره) استعمال میکند و وقتی به سایر اوصاف نفس نظر دارد آن را به نفس ناطقه و لوامه و نفس کل مقید می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۶۱۷).

اما در مورد ماهیت نفس یا خود به معنای حقیقت و اصل انسان و ویژگی‌های آن، غالباً در مثنوی در قالب واژگانی همچون جان، نفس ناطقه، روح، من، خود، دل و ...رخ می‌نماید.

اهمیت خودشناسی در آیات و روایات

در سنت اسلامی آیات و احادیث فراوانی وجود دارد که به موضوع خودشناسی و شناخت نفس پرداخته‌اند. در یک نگاه کلی می‌توان این آیات و احادیث را بر سه دسته تقسیم کرد: دستهٔ ۱. آیات و روایاتی که بر ضرورت و اهمیت معرفت نفس تأکید می‌کنند. مانند: المعرفه بالنفس انفع المعرفتین (آمدی، ۱۳۶۶: ح ۱۶۷۵) در این آیات و روایات، تعبیراتی مانند« انفع»، «افضل»و... جایگاه ویژه‌ی این نوع معرفت را بازگو می‌کند و نشان‌دهنده‌ی انحصار معرفت خداوند در آن است. ۲. آیات و روایاتی که بر دلالت و لازمهٔ خودشناسی بر خداشناسی تأکید می‌کنند، مانند: اکثر الناس معرفه لنفسه اخوفهم لرّبه: خودشناس‌ترین مردم، خداترس‌ترین آنهاست (غررالحکم و درر الکلم، ح ۳۱۲۶). ۳. آیات و احادیثی که حاصل معرفت نفس را خودشناسی منتهی به خودسازی می‌دانند که حاصل آن معرفت پروردگار در سایه‌ی معرفت نفس است، مانند: کسی که به معرفت نفس موفق شود به امتیاز بزرگی دست یافته است و به غایت هر علمی دست یافته است (آمدی، ۱۳۶۶: ح ۳۲۲۲).

خودشناسی و اهمیت آن در *مثنوی*

خودشناسی در عرفان اسلامی تحت عنوان «معرفت نفس» نیز مطرح می‌شود. مولانا از دو منظر انسان‌شناسی عرفانی و معرفت‌شناسی تعلیمی به موضوع خودشناسی و پاسخ به چیستی انسان پرداخته است. از دیدگاه عرفا:

> این نفحهٔ ایزدی که از عالم امر یا لاهوت و در مرکز یا قلب وجود هرکس قرار گرفته، موجب شده است که بگوییم: «خدای هرکس در درون خود اوست» در ادبیات عرفانی ما از این «خدای درون» که از هر چیزی حتی رگ‌های گردنمان به ما نزدیک‌تر است به نام‌های

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

ملک الناس، روح، جان، جانان، نور جان و... سخن رفته است. بنابراین اگر تنها به شناخت «خود» انسان برسیم و از راز درون او آگاهی یافته به شناخت نفس او نایل شویم، به تحقیق خدا را نیز شناخته‌ایم. به همین سبب محمد(ص) فرمود :«من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و بدیهی است که در این معادله «نفس» مساوی «رب» قرار گرفته است (مقدم، ۱۳۵۴: ۳۳).

مولانا معتقد است هرچند آدمی در ظاهر، جهان کوچکی را نمایان می‌سازد، ولی در حقیقت اوست که جهان بزرگ را تشکیل می‌دهد و جهان ظاهر با همهٔ طول و عرض جغرافیایی‌اش در برابر او تنگ و کوچک است. این موضوع بااین که ریشه در تعالیم مذهبی و سخنان پیشوایان دینی دارد، نزد عارفان و من جمله مولانا چنان مورد تأکید است که میتوان آن را یکی از اصول اساسی خودشناسی ایشان دانست. هستی اصلی و بنمایهٔ بنیادین بخش عظیمی از *مثنوی*، رهایی از خود کاذب و سایه‌وار و نحوهٔ رسیدن به خود اصیل است، مطلبی که در اکثر داستان‌های این کتاب مشاهده می‌شود «در طریقت مولانا، خودپرستی بند و زنجیر آهنینی است که مانع سیر روح در مدارج کمال می‌شود. حتی علم اگر سبب عجب و پندار شود، حجاب راه می‌شود» (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۳۱). سخنان مولانا مشحون از توجه عمیق او به سیر تکاملی نفس و شناختن عوارض از خودبیگانگی و غفلت از این امر مهم است. از منظر مولانا سرآغاز هرآنچه در پیوند با آدمی برایش رخ می‌دهد در خود اوست. مولانا بالاترین خسران و ضرری را که متوجه انسان می‌شود، در درجهٔ اول، جهل انسان نسبت به حقیقت و گوهر اساسی خویشتن می‌داند. از این رو اولین قدم در جبران این خسارت، آگاهی نسبت به خویشتن حقیقی است:

صد هزاران فضل داند از علوم　　جان خود را می‌نداند آن ظلوم

در جهان‌بینی مولانا، انسان موجودی چند ساحتی و دارای ساحت ملکی و ملکوتی و الهی است. از این رو تنها موجودی است که می‌تواند با خویشتن حقیقی خود بیگانه شود و به تعبیر قرآن خود را فراموش کند، البته این فراموشی از سنخ فراموشی روانی و از بین رفتن حافظه نیست، بلکه غفلت از جنبه‌های گوهری و حقیقی خود است. این ذومراتب بودن و لایه‌لایه بودن وجود آدمی، مستلزم آن است که پنهان‌ترین و فکرسوزترین پدیده‌ی خلقت و حتی از موجودات عالم غیب و ملکوت نیز مضمرتر و پنهان‌تر باشد:

گر به ظاهر آن پری پنهان بود　　آدم پنهان‌تر از پریان بود
نزد عاقل آن پری که مضمر است　　آدمی صدبار خود پنهان‌تر است
(مولوی، ۱۳۸۹: ۳/ ۴۲۵۴-۴۲۵۵)

مولوی تصریح می‌کند که هیچ‌یک از علوم و معارف بشری، ارزش و اهمیت خودشناسی را ندارد:

جان جمله علم‌ها این است این　　که بدانی من کیم در یوم دین
(مولوی، ۱۳۸۹: ۳/ ۲۶۵۴)

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۲۸۱

در تعالیم مولانا، خودشناسی و سیر درونی انسان برای کشف حقیقت خویشتن، جوهر و اصل همهٔ دانش‌ها و علم‌ها است:

آن اصـول دینـی بدانسـتی تـو لیـک　　بنگـر اندر اصل خود، گر هسـت نیک
از اصولینـــت، اصـــول خویـــش بـــه　　کـه بدانـی اصـل خـود ای مـرد مـه
(مولوی، ۱۳۸۹: ۳ / ۲۶۵۴-۲۶۵۵)

مولانا بیان می‌کند که انسان‌های کامل الگوهای مناسب و سرمشق‌های عینی برای خودشناسی هستند: خودشناسی در تعامل با انسان‌های کامل که دریای ژرفی از معارف و حقایق الهی هستند برای افراد دست می‌دهد و آنها بدین طریق به ضعف و خطای خود واقف می‌شوند.

نقـش جـان خویش می‌جسـتم بسـی　　هیـــچ می‌ننمـــود نقشـــم از کســـی
گفتـم آخـر آینـه از بهـر چیسـت؟　　تا بداند هرکسـی کو چیست و کیست
آینـــهٔ آهـــن بـــرای پوست‌هاســـت　　آینـهٔ سـیمای جـان سـنگی بهاسـت
آینـــهٔ جـــان نیســـت الا روی یـــار　　وری آن یـاری کـه باشـد زان دیـار
گفتـم ای دل آینـــهٔ کلـــی بجـــو　　ور بـــه دریـــا، کار برنایـــد بـــه جـــو
(مولوی، ۱۳۸۹: ۲/ ۹۳-۹۷)

انسان اگر جامع جمیع علوم و فنون باشد، اگر نسبت به گوهر وجودی خویش نادان باشد، آن علم برایش سودی ندارد و جاهل خوانده می‌شود. بنابراین مولانا بیان می‌کند: «این علوم و فنون برای آخرت و سعادت و کمال انسان هیچ سودی ندارد. به دنبال دانشی برو که در راستای سعادت تو باشد» (محمدیان، ۱۳۳۷: ۶۲).

صـد هـزاران فصـل دانـد از علـوم　　جـان خـود را می‌ندانـد آن ظلـوم
دانـد آن خاصیـت هـر جوهـری　　در بیـان جوهـر خـود چـون خـری
کـــه همی‌دانـــم یجـــوز و لایجـــوز　　خـود ندانـی تـو یجـوزی یـا عجـوز
ایـــن روا و آن روا دانـــی ولیـــک　　تـو روا و نـاروا ایـن بیـن تـو نیـک
قیمـت هر کالـه می‌دانی که چیسـت　　قیمـت خـود را ندانـی احمقیسـت
(مولوی، ۱۳۸۹: ۳/ ۲۶۴۸ - ۲۶۵۲)

مولوی در اهمیت خودشناسی انسان بیان می‌کند که «آدم مسجود، حقیقت انسانیت است که جامع و مظهر ذات و جمیع اسماء و صفات الهی است و به این اعتبار، انسان آینهٔ حق و خلق است» (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۱۸۶).

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

اسب همت سوی اختر تاختی　　آدم مسجود را نشناختی
آخر آدم زاده‌ای ای ناخلف　　چند پنداری تو پستی را شرف؟
(مولوی، ۱۳۸۹: ۱/ ۵۴۰ – ۵۴۱)

مولانا در جای دیگر، مصاحبت با پیران و مرشدان را راه خودشناسی می‌داند:

لیک هرکس مور بیند مار خویش　　تو ز صاحبدل کن استسفار خویش
تا نشد زر مس نداند من مسم　　تا نشد شه دل نداند مفلسم
خدمت اکسیر کن مس‌وار تو　　جور می‌کش ای دل از دلدار تو
کیست دلدار؟ اهل دل نیکو بدان　　که چو روز و شب جهانند از جهان
(مولوی، ۱۳۸۹: ۲/ ۳۴۷۳–۳۴۷۶)

خودشکوفایی و نظریهٔ سلسله مراتب نیازهای مزلو

آبراهام مازلو یکی از روانشناسان انسان‌گرا است که سلسله نیازهایی را برای انسان مطرح می‌کند و ارضای متعادل این نیازها نه تنها موجبات سلامتی جسمی و روانی فرد را تأمین می‌کند، بلکه او را در مسیر خود شکوفایی قرار می‌دهد. مزلو معتقد بود که رفتار انسان توسط سلسله مراتب نیازها برانگیخته می‌شود. این نیازها معمولا در قالب یک هرم ترسیم می‌شود که از قاعده تا رأس به این ترتیب قرار می‌گیرند: نیازهای فیزیولوژیکی ـ ایمنی ـ تعلق‌پذیری و محبت ـ احترام و خودشکوفایی. از نظر مزلو نیازها و استعدادهای انسان پایه و مبنای زیستی دارند و پاره‌ای از آنها در میان همهٔ افراد بشر مشترک هستند و صفت ممیزهٔ نوع بشر به حساب می‌آیند. پاره‌ای دیگر فردی‌اند یعنی به افراد خاصی اختصاص دارند و ممکن است از فردی به فرد دیگر متفاوت باشند (سیاسی،۱۳۷۴: ۲۴۲).

سلسله مراتب نیازهای مازلو، ارتباط بین نیاز و رفتار را تبیین می‌کند. به نظر مازلو رفتار به وسیلهٔ انگیزه‌های متعددی برانگیخته می‌شود (دارابی، ۱۳۸۴: ۱۰۷). مزلو در نظریه‌ی خود راجع به انگیزش رفتار انسان، معتقد است که نیازهای بشر بر دو گونه است؛ یکی احتیاجات اساسی مانند گرسنگی، محبت، امنیت، احساس ارزش و از این قبیل و دسته‌ی دیگر، احتیاجات ماورای جسمی که عبارت است از عدالت، خوبی، زیبایی، نظم، وحدت و أمثال آن که مازلو آنها فرانیاز می‌نامد. کمبودها به وسیله‌ی احتیاجات اولیه جبران می‌شوند؛ در حالی که رشد و تکامل آدمی، به وسیلهٔ احتیاجات متعالی انجام می‌شود. احتیاجات متعالی به اندازه‌ی احتیاجات اولیه، غریزی و فطری هستند و هنگامی که ارضاء نشوند، انسان بیمار می‌شود. عوارض این بیماری عبارتند از احساس بیگانگی، عذاب و بی‌تفاوتی (شاملو، ۱۳۷۲: ۱۱۱–۱۱۲). بنابراین مازلو، نیازهای انسان را به پنج دسته‌ی ۱. نیازهای فیزیولوژیک (زیستی)، ۲. نیازهای ایمنی (امنیت)؛ ۳. نیازهای اجتماعی (نیاز به تعلق، عشق و محبت)؛ ۴. نیاز به احترام و عزت نفس و ۵. نیاز به خود شکوفایی تقسیم می‌کند.

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ – ۶۱۶۲۸

نیاز به عشق در نظریهٔ مازلو

در زمان بروز این دسته از نیازها، شخص برخلاف گذشته به شدت غیاب دوستان، معشوق، همسر و یا فرزندان را احساس خواهد کرد. او تشنه روابط عاطفی با مردم و داشتن جایگاهی در گروه و خانواده خواهد بود و با شدت هرچه تمام‌تری خواهد کوشید به این هدف دست یابد. او بیش از هر چیز دیگری خواستار این خواهد بود که به چنین جایگاهی دست یابد و حتی ممکن است که فراموش کند که روزگاری در هنگام گرسنگی، عشق را به این عنوان که غیرواقعی یا غیرضروری یا بی‌اهمیت بوده به تمسخر گرفته است. حالا او به شدت درد تنهایی، انزوا، مطرود بودن، نداشتن دوست و نداشتن ریشه در جامعه را احساس خواهد کرد (مازلو، ۱۳۶۷: ۷۹-۸۰).

نیازهای عشق و تعلق در دوره‌های مختلف رشد، اشکال متفاوتی به خود می‌گیرد. به طور کلی روابط اجتماعی، پیوندهای عاطفی با دوستان و نزدیکان و تعلق خاطر نسبت به همسر و فرزند از جلوه‌های این نیازها به شمار می‌روند (حقیقی و دیگران، ۱۳۷۹: ۸۸). از آنجا که انسان موجودی اجتماعی است، نیاز به تعلق و پذیرش به گروه‌های گوناگون را دارا می‌باشد. به هنگام تسلط یافتن نیازهای اجتماعی، شخص برای برقرار ساختن روابط آگاهانه و معنی‌دار با دیگران تلاش خواهد کرد. بنابراین زمانی که به حد معینی از احساس ایمنی و تأمین دست یافتیم، متوجه ارضای نیازهای تعلق و محبت می‌شویم. ممکن است، برای یافتن احساس تعلق، به گروه یا باشگاهی بپیوندیم و ارزش‌ها یا ویژگی‌های آن را بپذیریم و یا لباس متحدالشکل آن را به تن کنیم (شولتز، ۱۳۶۹: ۱۱۷).

این نیازها تأثیر مستقیمی در رفتار انسانی بعد از ارضای نیازهای مراتب پایین دارند. این دسته از نیازهای اجتماعی شامل احتیاجاتی است که انسان‌ها به طور جمعی خواهان برطرف کردن آنند، البته باید به خاطر داشت که به خاطر تنوع‌پذیری و بی‌نظیری وجود انسانی، ممکن است، هرگز نیازهای اجتماعی به طور کامل در فرد برطرف نگردند که این خود بدین علت است که نیازهای فیزیولوژیکی، مادی، کمی و قابل اندازه‌گیری‌اند در حالی که نیازهای اجتماعی، معنوی، کیفی و غیر قابل اندازه‌گیری می‌باشند (پرهیزکار، ۱۳۶۸: ۲۱۲). بنابراین به دنبال ارضای نیازهای ایمنی، نیازهای اجتماعی ظهور پیدا می‌کنند و در این مرحله شخص خواستار محبت و عشق از جانب اطرافیان است.

بحث و بررسی

عشق و محبّت از اساسی‌ترین مباحث عرفان اسلامی است. در واقع تجلی است که تمام مراتب را در برمی‌گیرد و در آن به ظهور می‌رسد. عشق یک حقیقت عینی و گسترده است که در ذهن محدود نمی‌گنجد. سخن گفتن از عشق در حقیقت کاری بس سخت و دشوار است و به‌روشنی نمی‌توان به تعریفی جامع از آن پرداخت و این برمی‌گردد به این‌که تمامی آفریدگان خداوند از بدو خلقت از شراب عشق الهی سرمست گردیده‌اند، بنابراین هر کس با توجّه به میزان استعداد و درک و دریافت خود و از منظر و اندیشه‌ی خود به آن می‌نگرد.

در نظام معرفت‌شناختی مولانا بین ساحت عاطفه، روان و نظام اعتقادی پیوستگی معناداری قابل کشف است؛ در ساحت عاطفه با انفعالات، تأثرات و عواطف انسان سر و کار داریم. محور اصلی در این

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

ساحت مطلوبیت و عدم مطلوبیت امور برای انسان و لذت و ألم ناشی از آن است (مولوی وردنجانی و موحدی، ۱۳۹۵ : ۱۲۲). مولوی بر این باور است که انسان تنها با ذهن خود به سراغ شناسایی عالم نمی‌رود، بلکه دخالت احساسات و خواسته‌ها در قضاوت‌ها و تحلیل‌های انسان امری قابل توجه است. ساحت اعتقادات از ساحت عاطفه و اراده مستقل نیست؛ این ساحت برای شناخت انسان نیاز است؛ به این معنا که تا وقتی انسان مغلوب اوهام خود باشد، نمی‌توان با ترتیب دادن حجت های منطق ـ هرچند که از اتقان برخودار باشند ـ از وی خیال زدایی کرد.

هستی‌شناسی عشق از دیدگاه مزلو و مولوی

مزلو در خصوص تعریف عشق معتقد است:

> عشق اساسا عبارت است از اشتیاق و محبت توام با لذت، شادی، رضایت، احساس غرور و حتی وجد و شعف از برخوردار بودن از این احساس. در این حالت گرایش و تمایلی وجود دارد به نزدیک‌تر شدن به شخص مورد علاقه، به داشتن ارتباط صمیمانه‌تر با او لمس کردن و در اغوش گرفتن محبوب و به مشتاق او بودن. علاوه براین، به این شخص به طریق مطلوبی نگریسته می‌شود، خواه به عنوان فردی زیبا، شایسته و جذاب. در هرصورت، در نگریستن به معشوق و با او بودن لذت است و در جدایی از او اندوه و افسردگی. شاید گرایش به تمرکز حواس بر معشوق، همراه با گرایش به فراموش کردن سایر افراد و محدود کردن قوه ادراک به طریقی که بسیاری چیزها از نظر دور بماند، ناشی از همین مسئله باشد. چنان است که گویی معشوق فی نفسه جذاب است، و توجه و قوه ادراک عاشق را به سوی خود جلب میکند. این احساس انبساط از تماس داشتن و با هم بودن نیز خود را در تمایل نسبت به کنار معشوق بودن تا سر حد امکان و در بیشترین موقعیت‌های ممکن. در کار، در تفریح و در طول پی‌گیری‌های هنری و فکری، نشان می‌دهد. افراد اغلب ابراز تمایل می‌کنند که شخص مورد علاقه شان را در تجربیات خوشایند سهیم کنند طوری که، بنا به گزارش‌هایی که اغلب داده می‌شود، این تجربه خوشایند به دلیل حضور معشوق، مطبوع‌تر می‌شود (مزلو، ۱۳۶۷: ۲۴۹)،

اما عشق در نظر مولانا مانند دیگر عرفا تعریف‌ناپذیر است و در وصف نمی‌گنجد، نه معقول است و نه محسوس و برای درک آن باید آن را تجربه کرد و به آن رسید. او اغلب از محال بودن شرح عشق سخن می‌گوید؛ ولی در مواردی نیز از سخن گفتن در باب عشق تا ابد بدون آنکه پایانی داشته باشد، سخن می‌گوید. او وصف‌ناپذیری عشق را از محاسن عشق می‌شمارد و بیان می‌دارد عشق دارای وسعت و گستردگی است که قلم از شرح آن عاجز و عقل در برابرش خوار و ذلیل است، لذا عشق و تعریف و چگونگی آن را جز از عشق نمی‌توان پرسید. در نظر او هر چیز که با زبان شرح و تفسیر شود روشن و روشنگر می‌شود، ولی عشق بی‌زبان و بی‌سخن روشن‌تر است. از نظر او عشق چونان آفتاب است، آفتاب محتاج به دلیل و برهان نیست. دلیل آفتاب جز آفتاب نیست، اگر زبان به خواهد عشق را شرح کند و به تبیین و تفسیر آن بپردازد، از این کار عاجز و ناتوان خواهد ماند و دچار رنج و زحمت خواهد

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

گردید و نتیجه‌ای هم نصیبش نخواهد شد، بنابراین عشق را وقتِ عشق است که می‌تواند تعریف کند. او تعریف‌ناپذیری عشق را به‌صراحت این‌گونه بیان می‌دارد:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان — چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تعبیر زبان روشن‌تر است — لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت — چون به عشق آمد قلم برخود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گل بخفت — شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب — گر دلیلت باید از وی رو متاب

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/۱۱۶-۱۱۲)

مولوی بر آن است که عشق وصف الهی است و انسان نمی‌تواند حقیقت آن را دریابد. او در مقدمهٔ دفتر دوم مثنوی می‌نویسد: «عشق، محبّت بی‌حساب است. جهت آنکه گفته‌اند که صفت حق است به حقیقت و نسبت او به بنده مجازاست» او علت وصف‌ناپذیری عشق را در این می‌داند که عشق وصف ایزد یکتاست. خداوند سبحان چون کمال و جمالش نامحدود است وصف او نیز در حد هیچ عبارت و در معرفت هیچ عارفی نمی‌گنجد. تنها با عاشق شدن می‌توان طعم آن را دریافت. مولوی با استناد به آیات:

قُل لو کانَ البحرُمِداداً لکلماتِ رَبّی لَنَفِدَ البحرُ قَبلَ اَن تَنفَدَ کَلِماتُ رَبّی وَلَو جِئنا بِمِثله مَدداً» (کهف /۱۰۹). «وَلَو اَنَّما فِی الاَرضِمن شَجَرَه وَالبَحرُیَمُدُّهُ مِن بعدِهِ سَبعَه اَبحُرٍ ما نَفِدَت کَلِماتُ اللهِ اَن اللهَ عَزیزٌ حَکیمٌ (لقمان / ۲۷)؛

و آیاتی از این قبیل به این اشاره دارد که: عشق و محبّت را نمی‌توان وصف کرد؛ زیرا این دو وصف خداوندی هستند که یکی از اوصاف او علیم بودن است. علمی دارد که اگر همه دریاها مرکب شوند، از کتابت معلومات الهی عاجز می‌مانند. وقتی یکی از اوصاف الهی پایان‌ناپذیر باشد، سایر اوصاف او چگونه خواهد بود؟ بنابراین عشق و محبّتی که وصف ایزد متعال است، در وصف نمی‌گنجد.

عشق وصف ایزد است امّا که خوف — وصف بندهٔ مبتلای فرج و جوف
چون یحبون بخواندی در نبی — با یحبهم قرین در مطلبی
پس محبّت وصف حق دان عشق نیز — خوف نبود وصف یزدان ای عزیز
وصف حق کو وصف مشتی خاک کو — وصف حادث کو و وصف پاک کو
شرح عشق ار من بگویم بر دوام — صد قیامت بگذرد و آن ناتمام
زانکه تاریخ قیامت را حد است — حد کجا آنجا که وصف ایزد است
حرف و گفت و صوت را بر هم زدم — تا که بی این هر سه با تو دم زدم

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱/۱۷۷۵)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

و در جای دیگر عشق را وصف خدا می‌داند و عظمت آن را در برابر توبه بیان می‌دارد. و این‌که چون او منزه و مبراست؛ بنابراین عشق پاک نیز به او تعلق دارد و آدمی چون امکان خطا و اشتباه در او راه دارد، جهت رهایی از لغزش‌ها توبه مناسب اوست.

توبـه کـرم و عشـق همچـو اژدهـا　　توبـه وصـف خلـق و آن وصـف خـدا
عشـــق ز اوصـــاف خـــدای بی‌نیـــاز　　عاشـــقی بـــر غیـــر او باشـــد مجـــاز
(مولوی، ۱۳۷۸: ۶/ ۹۷۴-۹۷۳)

عشق ودیعه‌ای الهی است که در وجود انسان نهاده شده است و با ذات و فطرت وی عجین گشته و انسان پیوسته به دنبال معبود و معشوق حقیقی بوده است.

نـــاف مـــا بـــر مهـــروی ببریده‌انـــد　　عشـــق او در جـــان مـــا کاریده‌انـــد
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۶۵۵/۲)

از نظر مولوی عشق آتشی است که هر آنچه پیرامون اوست به جز معشوق همه را می‌سوزاند و تنها معشوق است که برای او ارزشمند است.

عشق آن شعله است کوچون برفروخت　　هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
(مولوی، ۱۳۷۸: ۵۸۸/۵)

عوامل ظهور عشق از دیدگاه مزلو و مولوی

مازلو معتقد است نیاز به محبت کردن و محبت دیدن را از طریق ارتباط صمیمانه با دیگران ارضا کرد. او محبت و عشق را با میل جنسی برابر نمی‌داند، اما معتقد است میل جنسی راهی برای ابراز نیاز به عشق و محبت است (شولتز و شولتز، ۱۳۹۸: ۳۹۶ – ۳۹۷).

عشق الهی در قلب منشأ توجّه تام به حق تعالی است و ظهور کامل این محبت حاصل نمی‌شود، مگر بعد از قطع تمام تعلقات و قیوداتی که انسان را از حضرت حق دور می‌سازد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۳). از دیدگاه اهل معرفت، در جریان سیر و سلوک، ریاضت‌هایی که انسان به جان می‌خرد، پیامدهای بسیاری خواهد داشت، که یکی از آنها ظهور عشق سوزانی است که موجب صفا و نورانیت هر چه بیشتر باطن سالک گردیده و تمام حجاب‌ها را کنار زده و به مقام فنا و اتصال راه یابد. در این مقام جان سالک به حقایق اسرار هستی راه یافته و با معرفتی تام به عبودیّت کامل رسیده و با مشاهده‌ی جمال محبوب به سعادت سرمدی دست می‌یابد. بنابراین، قلب هنگامی که جایگاه عشق حق تعالی گردد، در شدیدترین درجه‌ی آن به فنای وی و وصال با حق تعالی نائل می‌شود. سعادتی که قلب می‌تواند به آن دست یابد و می‌بایست به آن نائل گردد.

بنابراین محبت را می‌توان از آثار ریاضت دانست. در جریان سیر و سلوک، ریاضت‌هایی که به جان

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰ - ۶۱۶۲۸

خریده می‌شود به تدریج به محبت و در صورت شدت محبت به عشق سوزانی تبدیل می‌شود که سراسر وجود آدمی را مُسخّر خود می‌سازد؛ به گونه‌ای که ذات و صفات و افعال سالک در ذات و صفات و افعال حق تعالی فانی می‌گردد. اجتناب از معاصی و مناقضات قرب حق و اطاعت حق تعالی، بهترین راه برای ظهور محبت و عشق الهی در قلب آدمی است.

یکی از مهم‌ترین عوامل ظهور و بروز محبت در وجود انسان، معرفت خداوند تعالی است. معرفت آنکه کل کمال و منشأ تمام زیبایی‌هاست و شناخت عمیق‌تر آنکه جمال و جلال مطلق است، مراتب شدیدتر عشق و محبت را در پی خواهد داشت. محبّت عوام که با معرفت محدود در اثر ادای فرائض و ترک محرمات به وجود می‌آید، محبّتی ضعیف و محبّت خواص که ثمره مشاهده‌ی صفات الهی می‌باشد، محبتی شدید می‌باشد. به این نکته صاحب قوت القلوب به عنوان یک اصل می‌پردازد که اصل در محبت، معرفت است و چون معرفت دارای شدت و ضعف است، محبّت نیز دارای شدّت و ضعف می‌باشد.

> فمحبهٔ الاسلام مفترضهٔ علی الحق و هی متصلهٔ باداء الفرائض و اجتناب المحارم طاعهٔ لله و محبهٔ له فاما محبهٔ المقربین فعن مشاهدهٔ معانی الصفات و بعد معرفهٔ اخلاق الذات و هی مخصوصهٔ بمخصوصین و الاصل فی هذا ان المحبهٔ، اذا کانت عن المعرفهٔ فان المعرفهٔ عموم و خصوص، فلخصوص العارفین خاصهٔ المحبهٔ و لعمومهم عموم المحبهٔ (مکی، ۱۳۵۴: ۸۶).

حب انسان نسبت به خداوند تعالی بدان جهت است که او را اصل خویش و مبدأ و مرجع خود می‌داند. خود را از او جدا نیافته بلکه تجلی‌ای از تجلیات حق دانسته و او را از خود، به خود نزدیک‌تر می‌یابد. این معرفت راز محبت الهی است که در وجود انسان منطوی می‌باشد، به گونه‌ای که این معرفت هر چه شدیدتر باشد محبت نیز شدت و وسعت بیشتر خواهد یافت. بدین سان، معرفت علمی، عیانی و وجودی که حق الیقین باشد، درجات محبت را رقم خواهد زد.

آثار و علائم و دلائل عشق از دید مزلو و مولوی

عشق، دلایل متعددی دارد. آنچه عشق را مفهومی والا نشان می‌دهد، هدف از عشق است. گاهی فردِ محروم از محبت به این دلیل عاشق می‌شود که نیازمند محبتی است که فاقد آن است و مجبور است این کمبود را جبران کند. از دیدگاه مزلو عشق بر دو نوع است؛ عشق B یعنی عشق به وجود دیگران و عشق D که فرد برای رفع محرومیت خود از محبت، عاشق می‌شود (ر.ک: مزلو، ۱۳۶۷: ۲۷۰).

چنین رابطه‌ای موجب حد اعلای خودانگیختگی، حد اعلای طبیعی بودن و حد اعلای رهایی از تدافع و حفاظت در مقابل تهدید می‌شود (مزلو، ۱۳۶۷: ۲۷۵)، همچنین مزلو به «تطبیق نیازها» یا متحد نمودن سلسله مراتب نیازهای دو نفر در قالب یک سلسله مراتب واحد» معتقد است. بر همین اساس «فرد، نیازهای جفت خود را به گونه‌ای احساس می‌کند که پنداری نیازهای خود او هستند و نیازهای خود را تا آن حدی حس می‌کند که پنداری به دیگری تعلق دارد. یک «من» گسترش می‌یابد و دو انسان را در برمی‌گیرد و دو موجود انسانی تا حدودی از لحاظ روانشناسی یکی می‌شوند و یک موجود واحد، یک

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

«من» واحد می‌شوند» (مزلو، ۱۳۶۶: ۸۹). مولانا عشق را شعله‌ای می‌داند غیر سوز و تیغی که غیر حق را سر بریده و سلطنت حق را ظاهر می‌سازد.

عشق آن شعله است کو چون برفروخت — هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیـغ لا در قتـل غیـر حـق برانـد — در نگـر زان پـس که بعـد لا چه ماند
مانـد الا الله باقـی جملـه رفـت — شـاد باش ای عشق شرکت سوز زفت
(مولوی، ۱۳۷۸: ۵/ ۲۹)

عاشق در این مقام از خود نیز فارغ و برای خویش، جایگاهی و نامی و نشانی قائل نیست. صاحب قوت القلوب، غیرت را از آثار نیکوی محبّت دانسته است. با این خوی نیکو محب، به غیر محبوب نظر نمی‌کند و غیر او را نمی‌شناسد. نزد عاشقان در غیب و باطنش غیر محبوب ظاهر نمی‌شود و در سرّ سرش غیر او را شاهد نیست (مکی، ۱۳۵۴: ۱۰۳) و این اثر، همان است که اهل معرفت آن را موجب فنای فی الله، اتصال و وصول الی الله می‌دانند.

از دیگر نشانه‌های محبت دوام تشکّی و حنین محب و سرعت رجوع به سوی محبوب، کثرت ذکر او، و تذکّر به او در هر حالی می‌باشد. از جمله علائم محب، محبت آن کس است که متذکر محبوبست و مجالستش یاد محبوب را بدنبال دارد (مکی، ۱۳۵۴: ۹۰). بالاترین ارمغان محبت الهی آن است که جان محب را محبوب حق تعالی نموده و از مقام محبی به مقام محبوبی ارتقاء می‌دهد. در این مقام حق تعالی سمع و بصر او گشته و به بالاترین درجات قرب نائل می‌گردد و حقایق عالم غیب و شهادت برای او آشکار می‌شود.

یکی دیگر از آثار محبت، اطاعت محض و دوری از مخالفت محبوب است، به گونه‌ای که مخالفت بر محبّ عارف، اشدّ از آتش است. این امر که عارف بر رضای معبود خویش و دوری از مخالفت او تا بدین درجه اهتمام دارد، شدت بندگی او را می‌رساند. شدت عشق به حق تعالی، انسان را به بندگی تام نزدیک کرده و عبادت او را در جایگاه رفیع عبادت احرار قرار می‌دهد. برطرف شدن مشقّت سعی و تلاش و تبدیل آن به جذب و انقیاد را می‌توان از جمله آثار عشق دانست. هر که با قدم محبّت سیر نماید، انقیاد حکم محبوب را دلپذیر می‌بیند و امتثال امر او را راحت جان می‌یابد و هرچه را از محبوب صادر می‌گردد نیکو می‌شمارد، چرا که هرچه محبوب انجام دهد محبوب است. بدین سبب عاشق از بلا نیز لذت می‌برد؛ همچنانکه از عطا ملتذّ است.

صفات عشق از دیدگاه مزلو و مولوی

از نظر مازلو، عشق در افراد خودشکوفا خصایصی دارد از جمله:

> ذوق و شوقی خاص جهت خلوت کردن با محبوب، احساس سخاوت و گراش به بخشیدن و خشنود ساختن معشوق، اشتیاق برای شناختن هرچه بیشتر یکدیگر و رضایت از سهیم بودن در اسرار یکدیگر و... (مازلو، ۱۳۶۶: ۷۲-۷۳).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

بـه علاوه مازلو معتقد است که «انسان‌های خودشکوفا، مجذوب هوش، قدرت و شایستگی‌های طرف مقابل خود می‌شوند تا مشخصات ظاهری او» (مزلو، ۱۳۶۶: ۸۳). از دیدگاه مولانا عشق آتشی است ازلی و نور از ازل دارد و تقریباً تمام آنانی که از عشق سخن گفته‌اند از آتش عشق نیز سخن به میان آورده‌اند. عشق همانند آتش و عاشق نیز پروانه، آتش عشق سراپای عاشق را در برمی‌گیرد و در این زمان است که همه‌چیز را در آتش می‌بیند و فرقی بین آتش و غیر آتش نمی‌گذارد و خود را به آن می‌سپارد، خاصیت عشق سوزانندگی است تا عاشق را نسوزاند آرام و قرار ندارد. و هر چیز دیگر به جز معشوق واقعی همه را می‌سوزاند، آتش عشق مدام زبانه می‌کشد و عاشق پیوسته در سوزش از عشق محبوب است. منصور حلاج در مورد آتش عشق می‌گوید: «عشق آتش است، نور نخستین آتش در ازل بود، به هر رنگ رنگین شد و به هر صفتی درآمد، و ذاتش به ذات خود شراره کشید و صفاتش به صفات خود درخشان گردید» (شمس، ۱۳۹۸: ۴۰۶). جایگاه آتش عشق، دل عاشق است که از راه دیدگان گذر کرده و به دل می‌رسد و در آنجا مقام می‌سازد و سپس همه‌ی وجود او را در برمی‌گیرد و موجب پاکی و صداقت او می‌گردد. عشق آتش مقدسی است که عارف را در وجود خداوند فانی می‌کند و موجب می‌شود دل از اسباب و تعلقات این جهانی برگیرد و پاک شود. به زعم مولوی نیز آتش عشق در نهاد همه مخلوقات به ودیعه نهاده شده است و جوهر وجودی آن‌ها دارای شور و حرارت درونی است. او عشق را آتشی می‌داند که در دل سالک می‌افتد و تمام اندیشه‌های باطل و صفات نکوهیده را در عاشق می‌سوزاند و او را از پلیدی‌ها پاک ساخته و او را شایسته درگاه حق می‌گرداند. ناله نی که همان عشق است در واقع آتشی است که از درون برمی‌خیزد و هر کسی را که سودای عشق ندارد نیست و نابود می‌گرداند.

آتـش عشـق اسـت کانـدر نـی فتـاد　　جوشـش عشـق اسـت کاندر می فتاد
آتش است این بانگ نای و نیست باد　　هـر کـه این آتـش نـدارد نیسـت باد
(مولانا، ۱۳۷۸: ۱/۱۰-۹)

هسـت عشـقش آتشـی اشـکال سوز　　هــر خیالــی را بروبــد نــور روز
(مولانا، ۱۳۷۸: ۳۹۶۹/۳)

و همچنین عقیده دارد عشق آتشی است که چون شعله‌اش دامن کسی را بگیرد، همه وجود او را می‌سوزاند و ماهیت او را دگرگون می‌کند، ازاین‌رو غم و شادی و لذّت و الم همه یکی می‌گردند. نزد حق آتش عشق زبانه می‌کشد و عاشق نیز پیوسته در سوزش از عشق محبوب است و این سوزش سوختنی دیگر است.

عشق آن شعله است کو چون برفروخت　　هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
(مولانا، ۱۳۷۸: ۵۸۸/۵)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

ارزشمندی عشق از دیدگاه مزلو و مولوی

عشق، غنایی‌ترین بخش نظریهی مزلو و از محوری‌ترین مسائل انسانی است. نیاز به عشق پس از نیازهای فیزیولوژیکی و ایمنی، مطرح می‌شود.

> این نیاز می‌تواند از طریق معاشرت با دیگران، از آن مهم‌تر، پذیرفته شدن توسط دیگران بر آورده شودبرخی روان‌شناسان نیاز به تعلق داشتن را به اندازهٔ نیاز فیزیولوژیکی غذا و آب قدرتمند می‌دانند (شولتز و شولتز، ۱۳۹۸: ۴۱۳).

هر کسی و هر چیزی ارزشی دارد، ارزشمندترین آدمی کسی است که به ارزش وجودی خویش پی برده باشد و مقام خلیفه الهی خود را به یاد آورد و خود را از دنیا و متعلقات آن بالا کشیده و تعالی بخشد. حضرت علی(ع) در خطبه ۳۴ نهج‌البلاغه چه زیبا به این مهم پرداخته است که: «چه بد تجارتی است که گمان کنی این دنیای فانی بهای توست.» زیرا که بهای انسان خود خداوند است که «یحبهم و یحبونه» را خود بر زبان آورده است.

عشق ارزد صد چو خرقه کالبد — کی حیاتی دارد و حس و خرد
خاصه خرقه ملک دنیا کابترست — پنج دانگ هستیش دردسر است
ملک دنیا تن‌پرستان را حلال — ما غلام ملک عشق بی‌زوال
(مولوی، ۱۳۷۸: ۶/ ۴۴۲۴ –۴۴۲۲)

مولوی عشق و حبّ را جاذبه و لطف حق می‌داند و با آوردن «یحبهم» و «یحبونه» عشق انسان را ناشی از عشق خدا می‌داند و این‌که عشق یک امر الهی است و آن را وصف ذات حق می‌داند.

چون یحبون بخواندی در نُبی — با یحبهم قرین در مطلبی
پس محبّت وصف حق دان ای عزیز — خوف نبود وصف یزدان عزیز
(مولانا، ۱۳۷۸: ۲۱۸۶/۵–۲۱۸۷)

سالک با تحمّل ریاضت و طی منازل، دارای قلبی مالامال از عشق الهی می‌گردد. آثار و برکات نورانی عشق، موانع، تعلّقات و قیودات ر ا از مقابل سالک برداشته، وصول الی الله و فنا فی الله را برای او میسر می‌سازد.

نتیجه‌گیری

در نظریه‌ی مزلو، عشق یکی از نیازهای اساسی برای کسب خودشکوفایی محسوب می‌شود، مولانا نیز کسب عشق را برای کسب خودشناسی و درنتیجه خداشناسی لازم و بایسته می‌داند. عشق، غنایی‌ترین بخش نظریه‌ی مزلو و از محوری‌ترین مسائل انسانی است. نیاز به عشق پس از نیازهای فیزیولوژیکی و

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰-۶۱۶۲۸

ایمنی، مطرح می‌شود. عشق و شیدایی آیین مولاناست و بنیاد اندیشه، جهان‌بینی و عرفان او را تشکیل می‌دهد و از جایگاه ویژه‌ای نزد او برخوردار است او از جهات گوناگون در عشق تأمل می‌کند. مزلو عشق را به اشتیاق و محبت توام با لذت، شادی، رضایت،احساس غرور و حتی وجد و شعف از برخوردار بودن از این إحساس تعریف می‌کند اما از نظر مولانا عشق الهی است و به طور واقعی در وصف نمی‌گنجد و هر کس از دید خود آن را تعبیر می‌کند. و علم از ادراک کامل آن عاجز است، عشق یک حقیقت ازلی است، که از روز ازل با انسان همراه بوده است و بسیار عظیم و گسترده است.

مـزلو معتقد است عشق مـوجب حد اعلای خودانگیختگی، حد اعلای طبیعی بودن و حد اعلای رهایی از تدافع و حفاظت در مقابل تهدید و متحد نمودن سلسله مراتب نیازهای دو نفر در قابل یک سلسله مراتب واحد، معتقد است. اما مولانا کمال عشق را پیوند دل و سپردن آن به خالق هستی می‌داند که اجزای پراکنده انسان را به هم وصل می‌کند و آدمی را به کرامت انسانی خود نزدیک و به حقیقت هستی بیش از هر چیز دیگر نزدیک‌تر می‌گرداند.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

منابع

ـ قرآن کریم
ـ نهج البلاغه، (۱۳۵۴) تحقیق صبحی صالح، قم، انتشارات هجرت
ـ آمدی، عبدالواحد، (۱۳۶۶) تصنیف غررالحکم و درالکلم، تحقیق مصطفی درایتی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی
ـ اسلامی ندوشن، محمدعلی(۱۳۷۰). جام جهان بین. تهران: جامی.
ـ حقیقی، جمال؛ مهناز مهربابی زادهٔ هنرمند؛ محمد زندی دره غریبی، (۱۳۷۹)، رابطهٔ سلسله مراتب نیازهای مازلو با اضطراب آموزشگاهی و عملکرد تحصیلی با کنترل وضعیت اجتماعی–اقصادی ؛ مجلهٔ علوم تربیتی داشنگاه شهید چمران، دورهٔ سوم، شمارهٔ ۱و۲
ـ دارابی، جعفر، (۱۳۸۴)، نظریه‌های روانشاسی شخصیت «رویکرد مقایسه‌ای»، تهران: نشر آییژ
ـ دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۹)، لغت‌نامه دهخدا، تهران: دهخدا.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۴)، پله پله تا ملاقات خدا، تهران: انتشارات علمی.
ـ _____، (۱۳۷۴)، سرّنی، ج۱، تهران، انتشارات علمی.
ـ _____، (۱۳۷۷)، بحر در کوزه، چ۴، تهران: علمی.
ـ سیاسی، علی‌اکبر، (۱۳۷۴)، نظریه‌های مربوط به شخصیت، تهران: دانشگاه تهران
ـ شاملو، سعید، (۱۳۷۲)، مکتب‌ها و نظریه‌های روانشناسی شخصیت، تهران: انتشارات رشد
ـ شمس، محمدجواد، (۱۳۹۸)، دائره المعارف بزرگ اسلامی، (مقالهٔ حلاج) تهران: مرکز دایره المعارف
ـ شولتز، دوان؛ سیدنی‌الن‌شولتز، (۱۳۹۸)، نظریه‌های شخصیت، ترجمهٔ یحیی سیدمحمدی، تهران: ویرایش
ـ فاضلی، علی، بخشی، بختیار، (۱۳۸۷)؛ «رویکرد مخاطب‌مدار مولوی و نقش آن در تکوین قصه‌های هزل‌گونهٔ مثنوی»، مجلهٔ علمی ـ پژوهشی مطالعات عرفانی، دانشکدهٔ علوم انسانی دانشگاه کاشان، شمارهٔ هشتم.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۴۷)، شرح مثنوی شریف جزء دوم از دفتر اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
ـ گوهرین، صادق، (۱۳۶۸) ،شرح اصطلاحات تصوف، تهران: زوار
ـ محمدیان، عباس، (۱۳۸۷)، گنجینهٔ اسرار، شرح و توضیح ۸۰۰ بیت پرکاربرد مثنوی، تهران: انتشارات معین.
ـ مزلو، آبراهام،(۱۳۶۷)، انگیزش و شخصیت، ترجمهٔ احمد رضوانی، مشهد: آستان قدس رضوی
ـ _____،(۱۳۶۶)، روانشناسی شخصیت سالم، ترجمهٔ شیوا رویگریان، تهران: هدف
ـ معین، محمد.(۱۳۵۲)، فرهنگ معین، تهران: معین.
ـ مقدم، علی، (۱۳۵۴)، دیباچه‌ای بر عرفان مولانا، تهران: امیرکبیر
ـ مولانا، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۹). مثنوی معنوی، تصحیح رینولد الین نیکلسون، انتشارات کندر.
ـ مولوی وردجانی، عزیزالله و موحدی، محمدرضا، (۱۳۹۵)، تاثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت در آیینه مثنوی معنوی مولوی. پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال نوزدهم، صص ۱۲۱–۱۴۲.

غزلِ بی‌روی‌پوش
(خلاف‌آمد ساختاری در غزلیات شمس)

مهسا زنجانی[1]
محسن محمدی‌فشارکی[2]

چکیده
نگارنده در این یادداشت، با نظر به فراوانی مطالعات پیرامون جنبه‌های معنایی زبان عرفانی مولانا در دیوان شمس، و برجستگی هنجارگریزی‌های واژگانی و ساختارشکنی‌های مولانا در صورت یا همان فرم و قالب غزل، و نیز تناقض آن با معیارهای قراردادی و مرسوم شعر و زبان ـ که تا کنون تنها از دید آشنایی‌زدایی مورد توجه و بررسی بوده است ـ قسم سومی در حوزهٔ لفظ، بر این تقسیم‌بندی افزوده، آن را خلاف‌آمد ساختاری می‌نامد. در واقع شاید بتوان نخست، خلاف‌آمد را به دو بخش معنایی و لفظی تقسیم کرد و سپس بخش معنایی را شامل گفتمان و رویداد دانست و بخش لفظی یا ساختاری را در دو سطح واژگان، دستور و فرم مورد بررسی قرار داد.

واژگان کلیدی: مولانا، غزلیات شمس، زبان عرفانی، خلاف‌آمد، آشنایی‌زدایی

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان
۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

چگونه‌گویی

فرم یا صورت، در هر تعریفی که از آن داشته باشیم، ضرورهً امری است ایستا. تا سکون تحقق نیابد، صورت قابل تصور نیست. مگر این که مجموعه‌ای از صورت‌ها را، با تحولاتی که دارند، یک صورت فرض کنیم و آن را با صفت جاری بودن همراه کنیم. در آن هنگام فرم یا صورتی جاری داریم، چیزی که در این لحظه مورد نیاز ماست در بارهٔ ساخت و صورت‌های شعر مولانا. جاری بودن فرم یا ساخت و صورت در شعر، ارتباط مستقیمی دارد با روابط متقابل فرم‌ها و صورت‌ها با یکدیگر. دینامیسم این صورت‌ها حاصل این روابط متقابل است و چیزی است که همواره در تعارض با اتوماتیزه شدن است. تکرار که لوازم ذاتی رمزگان زبان و مجموعه کدهای زبانی است خود به خود ملازم با اتوماتیزه شدن است و اتوماتیزه شدن پدیده‌ای است ضد هنر. پس جاری شدن ساخت و صورت‌ها، تنها راه مبارزه با اتوماتیزه شدن است. تمام شعرهای برجستهٔ تاریخ نمونه‌هایی از درافتادن و تعارض با اتوماتیزگی زبان‌اند، یعنی روزمرگی زبان. شعر مولانا، از این چشم‌انداز نیز، دارای امتیاز است که از هر گونه اتوماتیزگی می‌گریزد و ساخت و صورت‌های جاری آن، روزمرگی را از برابر خود محو می‌کند (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۷۶).

نوجویی

در روزگار ما هر کس دو ورق روزنامه خوانده باشد دم از نوآوری می‌زند و در بی‌ارجی کهنه‌ها داد سخن می‌دهد. در قدیم نیز کم و بیش شاعرانی داریم که ستایشگر طرز نو و شیوهٔ نواند یا دم از شیوهٔ خاص می‌زنند. حد نوجویی این گونه پیشاهنگان تجدد، غالباً در حد تازگی استعاره‌ها یا دایرهٔ تشبیهات است. اما مولانا دم از نو می‌زند، مقصودش هماهنگ شدن با نظام هستی است که هر لحظه در حال دگرگونی و شدن است. درین چشم‌انداز، هم شاعر و هم شعر و هم حالات گوینده باید نو باشد و هم شنونده و گوش او:

بگفتمش خبر نو شنیده‌ای؟ او گفت حدیث نو نرود در شکاف گوش کهن

مولانا عقیده دارد که شعر او را، باید در همان لحظهٔ سرودن و با همان حال و هوای طبیعی الهام، چشید و لذت برد و گرنه با تغییراتی که در احوال او روی می‌دهد، شعری دیگر و دنیایی دیگر باید طلب کرد (همان، ۷۹).

بی‌خویشی

شعر در جوهر جاری و جهانی‌اش، حاصل بی‌خویشی و برخاسته از ناخودآگاه شاعران است. این نکته را همگان از عهد یونان باستان و اعتقاد به الههٔ شعر می‌دانستند و در دورهٔ عرب جاهلی نیز عقیده‌ای عام بوده است که هر عراف یا عرافه و شاعری شیطانی به همراه خویش دارد که هر شعر او الهام و تلقین همان شیطان است، شیطانی که آن را تابع یا تابعه می‌نامیده‌اند ... شعر نوعی معماری است و در معماری سنجیدن فاصله‌ها امری است بدیهی و ضروری اما وقتی به سنجش میزان کار شاعران درین چشم‌انداز بپردازیم به این نتیجه روشن و مسلم خواهیم رسید که مولانا از سمت راست حرکت می‌کند و با چیره‌دستی خاص

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

خویش آن فاصلهٔ لازم در معماری و موسیقی را مراعات می‌کند، نوع تداعی‌های او از قافیه نیست. به همین دلیل قافیه‌های غزل در شعر او غیرعادی است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۸۰)

یکی از چشم‌گیرترین عرصه‌های نوآوری مولانا در شکل غزل فارسی تنوع‌جویی‌های بی‌حد او در مسئلهٔ قافیه و ردیف و جایگاه سنتی هر کدام از آنهاست. رفتار مولانا با قافیه رفتاری دوگانه است. گاه چنان که جز به قافیه به هیچ چیز نمی‌اندیشد و تمام ارکستر شعر او را قافیه رهبری می‌کند، مثل اغلب شاهکارهای دیوان شمس: «مرده بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم» و گاه چنان بی‌اعتنا به قافیه است که تمام حرفش را وقتی تمام کرد برای خالی نماندن عریضه یک کلمه‌ای به عنوان قافیه می‌جوید و بیت را بدان تمام می‌کند. در این گونه موارد مستغرق حس و حال و اندیشه‌ای است که او را در تسخیر خود گرفته است و گاه چنان مسخّر قافیه درونی می‌شود که قافیه کناری را بر طاق نسیان می‌نهد و فرم غزل را دگرگون می‌سازد. در حقیقت، شعر مولوی حاصل بیخودی و بی‌خویشتنی است و او، در لحظهٔ شعر، همهٔ قراردادها و منطق‌ها را به یک سو می‌نهد، منطق خاص زبان عرفان را پیش می‌گیرد و حتی می‌خواهد از دیوارهٔ حرف و صوت نیز بگذرد.

این گونه از خویش بیرون‌آمدن‌ها جز در شطحیات صوفیه که آنها نیز جلوه‌های دیگر از بینش مافوق واقع است می‌توان دید، حاصل ضمیر آگاه و ذهن منطقی انسان نیست و به همین مناسبت توصیفی که از این عالم مافوق واقع می‌شود برای کسی که با بینش منطقی به جان می‌نگرد بی‌معنی و گاهی فکاهی به نظر می‌رسد (همان، ۸۲).

به تعبیر دکتر شفیعی‌کدکنی، مولانا بی آن که سقوط کند، با نیروی جنون از روی دیوار گرامر و فرم عبور می‌کرده است. حاصل چنین عبوری، علاوه بر شکل‌گیری تجربه‌های ژرفی در حوزهٔ معانی عرفانی و کشف جهان‌های تازه در قلمرو شعر، نوآوری زبانی و ساختاری در قالب غزل است. بایزید بسطامی نیز پیش از وی در سخنان خود، چنین رفتارهایی با زبان داشته است. اما مولانا آیین‌ها و عرف‌های زبانی و شعری را در بوطیقای جسور خود می‌گدازد و سبکی نو پدید می‌آورد. او گذار از معیارهای معهود و معمول شعری را برای آشکار کردن جنبه‌های موسیقایی و معنایی شعر اعمال کرده است. شواهد و قراین نشان از آن دارد که چشمه زلال شعر ترش جز در حال بی‌خویشتنی و وجد و سماع نمی‌جوشیده است. (البته تنها در سرودن غزلیات)

غزل

غزل در اصطلاح ادبی نام یکی از انواع مشخص شعر است و عبارت است از چند بیت (معمولاً حدود هفت بیت) متحدالوزن که جمیع مصاریع دوم ابیات آن دارای قافیه هستند. و البته حتما دو مصراع بیت اول (مطلع) نیز قافیه دارند (مصرّعند) (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۵).

بی‌گمان در طول تاریخ هزار و صد ساله غزل فارسی، که نمایشگاه ذوق و خلاقیت هزاران

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

نابغه مشهور و گمنام قرون و اعصار است، هیچ شاعری نوآوری‌های مولانا را نداشته است، یعنی تمام کوشش‌های دیگران را می‌توان در یک کفه ترازو نهاد و حاصل خلاقیت و جسارت‌های هنری او را در کفه دیگر، و با اطمینان به این نتیجه رسید کفه نوآوری‌های او سنگین‌تر است. ممکن است کسانی مجموعه این نوآوری او بعضی از آنها را ـ که خروج از عرف و عادت‌های قرون و اعصار است ـ امروز نپسندند، چنان که در گذشته بعضی‌ها نپسندیده‌اند، بی‌گمان در آینده خواهند پسندید چنان که امروز هم بسیاری کسان پسندیدند (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۲۲).

استاد همایی معتقد است که غزل‌سرایی مولانا برای نمایش هنر شعر و شاعری نبوده و در ساختن غزل، به هیچ وجه تصنع و تنوق شاعرانه نداشته است، بل که غزلیاتش انگیختهٔ حالت جذبه و شور و هیجان روح و مولود احساسات تند و جوش و خروش‌های عمیق عاشقانه بود.

غزل‌های مولانا، زادهٔ تجربیات زنده و اغلب حالات خارق‌العاده‌اند. مولانا متناسب با حالات روحی و مواجید قلبی خویش غزل می‌سراید و از شعر آینه‌ای می‌سازد که پیوسته تصویری در آن منعکس است. در بسیاری از این تصاویر، تازگی قابل مشاهده است و حالاتی که در عین بی‌سابقه بودن، عرضه شده‌اند (صفرعلیزاده، ۱۳۹۱: ۱۹۷).

خلاف‌آمد

برخورد تبینی عرفا با موضوع تجربهٔ عرفانی، پدیدآوردندهٔ چهار سطح زبانی‌ست که عبارتند از: سطح تناقضی یا شطحی، سطح محاکاتی یا رمزی، سطح استدلالی یا عقلی، و سطح استنادی یا نقلی. در سطح تناقضی، به اجتماع نقیضین برمی‌خوریم و البته مهم‌ترین بخش آن را همان شطحیاتی تشکیل می‌دهد که عرفا گفته‌اند ... به طور کلی، تناقض‌پردازی و شطح‌پردازی با زیرمجموعه‌هایشان، جنبه‌های اصلی سطح تناقضی یا شطحی زبان عرفان را به رخ می‌کشند (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۱).

خلاف‌آمد، همان پارادوکس کرداری است، یعنی پارادوکسی که یک سویهٔ آن در درون سخن وجود داشته باشد و سویهٔ دیگر آن از بیرون سخن بدست آید. خلاف‌آمد چیزی جز تناقض فعل با عرف نیست؛ خواه آن فعل، یک گفتمان باشد و خواه یک رویداد. عرفان را باید مکتب خلاف‌آمد خواند، زیرا عرفان نظری با خلاف‌آمد در دید سروکار دارد و عرفان عملی هم چیزی جز خلاف‌آمد در رفتار نیست. اندیشهٔ آشنایی‌زدایی که اساس خلاف‌آمد را تشکیل می‌دهد، یک اندیشهٔ بنیادین عرفانی است و چه بسا پدیده‌هایی که بر اثر عادت، عجیب نمی‌نمایند، ولی هنگامی که حجاب عادت را پس بزنیم آنها را عجیب می‌بینیم (همان، ۲۵۳).

بر این اساس، دکتر فولادی در کتاب زبان عرفان، خلاف‌آمد را به دوستهٔ گفتمان و رویداد تقسیم می‌کند، که خلاف‌آمد گفتمان به فعل سخن‌گویی و خلاف‌آمد رویداد به افعال دیگر عرفا بازمی‌گردد، که هر دو حاکی از نوعی تناقض در گفتار و کردار مرسوم و عرفی است و در حوزهٔ معنا می‌گنجد. ضمن

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

اینکه با نظر به هنجارگریزی‌های واژگانی و ساختارشکنی‌های مولانا در صورت یا همان فرم و قالب غزل، و نیز تناقض آن با معیارهای قراردادی و مرسوم شعر و زبان ـ که تا کنون تنها از دید آشنایی‌زدایی و برجسته‌سازی مورد توجه و بررسی بوده است ـ می‌توان قسم سومی در حوزهٔ لفظ، بر این تقسیم‌بندی افزود و آن را خلاف‌آمد ساختاری نامید. در واقع نخست، خلاف‌آمد را به دو بخش معنایی و لفظی تقسیم کرد و سپس بخش معنایی را شامل گفتمان و رویداد دانست و بخش لفظی یا ساختاری را در دو سطح واژگان و دستور، و فرم مورد بررسی قرار داد.

خلاف‌آمد واژگانی و دستوری

مولانا در این شیوه، برخلاف قیاس و هنجارهای زبانی، واژگانی نو می‌آفریند یا تغییری در ساختار کلمات و ترکیبات مستعمل ایجاد می‌کند که نه تنها با کاربست آن معنی و مفهوم تازه‌ای پدید می‌آید، بل که زیبایی ناشی از کشف معانی متعالی نهفته در ضمیر وی را دوچندان می‌کند. گاهی حتی این آفرینش در قالب مهمل‌بافی و کابرد واژگان بی‌معنا در بیت است.

ز آفتاب سعادت مرا شراباتست که ذره‌های تنم حلقهٔ خراباتست
(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۳۰۳)

ور دل برود سوی دگران او را بکشد اویِ خوش تو
(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۱۱۹)

عشق جان است عشق تو جان‌تر لطف درمان وز تو درمان‌تر
(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۶۱۹)

من آبِ آب و باغِ باغم ای جان هزاران ارغوان را ارغوانم
(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۷۹۷)

چون کشتی بی‌لنگر کژ می‌شد و مژ می‌شد وز حسرت تو مرده صد عاقل فرزانه
(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۱۴۲)

ای مطرب خوش‌قاقا تو قی‌قی و من قوقو تو دق‌دق و من حق‌حق تو هی‌هی و من هوهو
(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۳۷۴)

ساقیان سیم‌بر را جام زرین‌ها به کف رویشان چون ماه تابان پیش آن سلطان ما
(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۱۸۹)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

بس کن آخر چه برین گفت زبان چفسیدی　　عشق را چند بیان‌هاست که فوق سخن است
(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۲۸۱)

خمیر و نانبا دیوانه گردد　　تنورش بیت مستانه سراید
(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۳۷۰)

خلاف‌آمد صوری (فرم)

مولوی بیش از هر کس دیگر در شکل غزل نوآوری کرده است. خصوصاً سعی می‌کند به نحوی به قافیه طرح نوینی دهد و یا در اساس سنت آن تصرف کند. گاهی ابتکارات او به جایی می‌رسد که دیگر نمی‌توان به شعر نام غزل نهاد (شمیسا، ۱۳۸۶: ۲۱۰).

ای یوسف خوش‌نام ما خوش می‌روی بر بام ما　　ای درشکسته جام ما ای بردریده دام ما
ای نور ما ای سور ما ای دولت منصور ما　　جوشی بنه در شور ما تا می‌شود انگور ما
ای دلبر و مقصود ما ای قبله و معبود ما　　آتش در دود ما نظاره کن در عود ما
ای یار ما عیار ما دام دل خمار ما　　پا وامکش از کار ما بستان گرو دستار ما
در گل بمانده پای دل جان می‌دهم چه جای دل　　وز آتش سودای دل ای وای دل ای وای ما
(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۵۳)

در این غزل مشهور همان گونه که مشاهده می‌شود، «ما» ردیف است و ابیات به جز بیت آخر، علاوه بر داشتن قافیه درونی، قافیه کناریِ مستقل از سایر ابیات دارد. به عبارتی، غزل مثنوی‌گونه است. قافیه‌ها عبارتند از: در بیت اول بام و دام، در بیت دوم منصور و انگور، در بیت سوم معبود و عود، در بیت چهارم خمار و دستار. در پایان غزل این هنجارگریزی دو چندان گشته، بیت پنجم از فرم سایر ابیات (قافیه مستقل و ردیف) خارج شده است. این ساختارشکنی در چند غزل دیگر نیز وجود دارد از جمله غزل‌هایی با مطلع:

ـ ای نوش کرده نیش را بی‌خویش کن با خویش را
(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۶۱)

ـ رندان سلامت می‌کنند جان را غلامت می‌کنند
(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۴۹)

ـ بی همگان به سر شود بی‌تو به سر نمی‌شود
(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۶۱)

ـ ای نور افلاک و زمین چشم و چراغ غیب بین
(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۷۵۵)

ـ آن چهره و پیشانی شد قلبهٔ حیرانی
(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۱۰۲۹)

ـ گهی به سینه درآیی گهی ز روح برآیی
(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۱۱۸۲)

ـ چه جمال جان‌فزایی که میان جان مایی
(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۱۱۱۷)

این غزل‌ها همه دارای یک وجه مشترکند و آن عدم حضور قافیه در مصراع‌های زوج ابیات پس از مطلع است که قالب غزل را در هم شکسته، آن را به غزل نو و همچنان آهنگین مبدل ساخته است.

این ساختارشکنی مولانا تنها به قافیهٔ غزل محدود نمی‌شود. وی در تعداد ابیات غزل نیز فرم و سبک خاص خود را دارد و گاهی غزل‌هایش به ۸۲ بیت می‌رسد. مثلاً این غزل با مطلع «آن خواجه را در کوی ما در گل فرورفته‌ست پا/ با تو بگویم حال او برخوان اذا جاء القضا» در اصل ۶۲ بیت است که در گزیدهٔ غزلیات شمس دکتر شفیعی کدکنی تنها ۸ بیت آن آمده است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۶۵).

نتیجه‌گیری

با توجه بدان چه پیرامون چگونه‌گویی و نوجویی و بی‌خویشی گفته شد، و همان گونه که در جای‌جای دیوان شمس مشاهده و احساس می‌شود، مولانا خواه در سکر و خواه در صحو (که البته به نظر می‌رسد این ساختارشکنی‌ها حاصل غلبهٔ احوال و بی‌خویشی باشد که در نهایت به ویژگی سبکی غزل او تبدیل شده است)، علاوه بر بیان رمزگونه و نمادین دریافت‌های عرفانی، با در هم شکستن ساختارها و گریز از هنجارها و عدول از قواعد مرسوم زبان و ادبیات، زبانی آفریده است که مختص خودِ اوست. به عبارت دیگر، اشارت، نه تنها در معانی کلمات و ابیات، که در ظاهر الفاظ و ترکیبات و ساختار غزل نیز نمایان است. بنابراین، تناقضات یا خلاف‌آمدهای بیانی او، تنها به حوزهٔ معانی (گفتمان و رویداد) منتهی نشده، حوزهٔ لفظ و ساختار را نیز در بر می‌گیرد، و بسامد آن اگر بیشتر از نوع اول نباشد، کمتر هم نیست. البته گمان می‌رود که مولانا در این شیوهٔ گفتار و نوشتار نیز مانند سایر تأثیراتی که از شمس پذیرفته، پیرو او بوده است، که درستی یا نادرستی این فرض منوط به بررسی مقالات و گفتارهای شمس تبریزی است و در این مقال نمی‌گنجد. در حقیقت مولانا، ظاهراً تنها شاعر عارفی است که در سرایش دیوان شمس، نطق و منطق علمی و عرفی را پشت سر نهاده، خودآگاه یا ناخودآگاه، با نطق و منطق خاص خود سخن می‌گوید و سرانجام که این زبان نیز از ادای رسالت خویش باز می‌ماند، به خاموشی فرامی‌خواند.

خمش ای بلبل جان‌ها که غبار است زبان‌ها که دل و جان سخن‌ها هوس یار تو دارد ...

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

منابع

ـ آخرت‌دوست، وحید، (۱۳۷۸)، مجموعهٔ مقالات همایش بزرگداشت شمس تبریزی، چاپ اول، آذربایجان غربی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
ـ اسداللهی، خدابخش، (۱۳۹۲)، «فراهنجاری نحوی در غزلیات شمس تبریزی»، مجلهٔ شعرپژوهشی دانشگاه شیراز، شمارهٔ ۱۷.
ـ رادمنش، عطامحمد، (۱۳۹۰)، «هنجارگریزی مولوی در ردیف غزل»، نشریه پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، شماره ۱.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۹۹)، شرح دیوان شمس تبریزی، تهران، انتشارات شکوه دانش.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریز، ج ۱ و ۲، تهران، انتشارات سخن.
ـ شمیسا، سیروس، (۱۳۸۶)، سیر غزل در شعر فارسی، ویرایش دوم، تهران، نشر علم.
شیمل، آنه‌ماری، (۱۳۹۴)، شکوه شمس، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
ـ صفرعلیزاده، مجتبی، (۱۳۹۱)، «صورت‌های عرفانی در غزلیات شمس»، فصلنامهٔ تخصصی ادیان و عرفان، شمارهٔ ۳۱.
ـ فروزان‌فر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۳)، کلیات شمس تبریزی، ج ۲ و ۱، تهران، انتشارات صدای معاصر.
ـ فیضی، کریم، (۱۳۸۹)، شعاع شمس، گفتگو با دکتر غلامحسین دینانی، تهران، اطلاعات.
ـ فولادی، علیرضا، (۱۳۸۹)، زبان عرفان، تهران، نشر فراگفت.
ـ محمدی، محمدحسین، (۱۳۸۱)، «آشنایی‌زدایی در غزلیات شمس»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۹۷)، شمس تبریزی، تهران، نشر نو.
ـ یثربی، یحیی، (۱۳۸۶)، زبانهٔ شمس و زبان مولوی، تهران، انتشارات امیرکبیر.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۸

نماد و نمادپردازی در *مقالات* شمس تبریزی

آمنه شریفی[1]
رحیم کوشش شبستری[2]

چکیده

انسان از همان ابتدا و پیش از پیدایش خط برای بیان احساسات و عواطف درونی و انتقال مفاهیم از رمز و نماد استفاده کرده است و آثار باقی مانده در کتیبه‌ها مصداق روشنی از این امر می‌باشد.استفاده از نماد در افکار و رویاهای نژادهای مختلف جا گرفته است و در جای جای مرزهای ارتباطی هم چنان جای دارد.نماد انسان‌ها را به گستره ی تفکر بدون گفتار رهنمون می‌کند.

نماد از دیرباز مورد توجه شاعران در کل دنیا و به ویژه شاعران فارسی زبان بوده است و آن را بیش‌تر در ادبیات عرفانی می‌بینیم، در این نوع ادبیات شاعر و یا نویسنده معنی عمیقی در ذهن خود پرورش می‌دهد و سعی می‌کند با عبارات ساده و به طریقی هنرمندانه به آن عمق دهد و شاعران عارف برای بیان مفاهیم عمیق عرفانی و عاطفی خود ناگزیر با بالابردن ظرفیت زبانی به هنجارشکنی و استفاده از نماد روی می‌آورند که نمادهای طبیعی و حیوانی از جمله آنهاست.

نگـارنده این مقاله می‌کوشد بر پایه‌ی مقالات شمس، نماد را از دیدگاه معنایی و رمزی تحلیل و بررسی کند تا بتواند به زوایای ذهن شاعر دست یابد.

واژگان کلیدی: مقالات شمس، نماد، نمادپردازی.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

۱. کارشناسی ارشد ادبیات فارسی
۲. دانشیار دانشگاه ارومیه

مقدمه

شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد تبریزی (۵۸۲ – ۶۴۵ ق) عارف و از بزرگان مشایخ صوفیه قرن هفتم هجری است. دیدار او با مولانا باعث تحولات درونی فراوان مولوی شد طوری که مولوی عاشق و شیفته‌ی او شود. سخنان وی که در مجالس مختلف بر زبان آورده و مریدان گردآوری کرده‌اند، به نام «مقالات شمس تبریزی» به چاپ رسیده است.

نماد یا رمز در بیش‌تر موارد با واژه‌ها و اصطلاحات مشابهی چون تمثیل، استعاره و نشانه در حوزه‌ی معنایی دچار تداخل و تلاقی می‌شود و به دلیل تسامع و تساهل اهل قلم و به جهت یکسان دانستن و یا همسان‌پنداری این تعبیرات، به جای یکدیگر به کار می‌رود؛ به همین دلیل اول نگاهی به معنای لغوی و اصطلاحی نماد پرداخته می‌شود. رمز و نماد از لحاظ لغوی، کلمه‌ای عربی است که در زبان فارسی به کار می‌رود.

نماد در اصل مصدر مجرد از باب (نَصَرَ–یَنصُرُ) است. معنای آن به چشم یا به ابرو یا به دهن یا به زبان اشاره کردن است. این واژه در زبان عربی به معنای گوناگونی به کار رفته است. مثلا در معانی اشاره، راز، سّر و معما نشانه‌ی مخصوصی که از آن مطلبی درک شود، مفهومی پنهان میان دو یا چند کس که دیگری از آن آگاه نباشد و بیان علایم قراردادی است. در تعریف اصطلاحی، وادی نماد دلالت بر ماورای معنای ظاهری است به اعتبار در نظر داشتن معنای ظاهری و یا این که نماد یعنی لفظ اندک دارای معانی بسیار با اشاره کردن به آن معانی یا نیم‌نگاهی که بر آن دلالت دارد.

رمـز، چیزی است از جهان شناخته شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس که به چیزی از جهان ناشناخته و غیرمحسوس یا به مفهومی جز مفهوم مستقیم و متعارف خود اشاره کند به شرط آن که این اشاره مبتنی بر قرارداد نباشد و آن مفهوم نیز یگانه مفهوم قطعی و مسلم آن تلقی نگردد؛ بنابراین به اختصار بیش‌تر می‌توان رمز را نشانه‌ای پیدا از واقعیتی ناپیدا شمرد (پورنامداریان،۱۳۹۱: ۲۳).

> به عبارت دیگر نماد کلمه، ترکیب یا عبارتی است که بر معنا و مفهومی غیر از آنچه در ظاهر به نظر می‌رسد، دلالت می‌کند و به خاطر مفاهیم متعددی که در خود پنهان دارد، دستیابی به معنای دقیق آن ممکن نباشد (میرصادقی،۱۳۷۳: ۲۸۱).

نمادپردازی و استفاده از نمادها در ادبیات عرب و فارس مورد توجه بسیاری از ادبا و پژوهشگران قرار گرفته است. نماد معانی و مفاهیم گسترده‌ای دارد و برای زیبایی متن استفاده می‌شود. هر فرهنگی نمادهای خاص خود را دارد، حتی انسان‌های نخستین نیز از نماد برای برقراری ارتباط استفاده می‌کردند، پس می‌توان قدمت نماد را به اندازه‌ی قدمت بشریت دانست.

شـعر عرفانی که قسمت زیادی از اشعار ادبیات فارسی را تشکیل می‌دهد، نمادپردازی‌های عمیق دارد؛ زیرا به اعتقاد عارفان، همه چیز در جهان محسوس، اصل الهی و نمونه‌ای ازلی دارد، جهان مادی جلوه و سایه‌ای از جهان معنوی است، اکثر آثار عرفانی را می‌توان بازتاب مثالی و تصویری یک معنی و اندیشه ازلی به حساب آورد.

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰ – ۶۱۶۲۸

شمس نیز مانند مولانا، در بیان اندیشه‌های عارفانه و عاشقانه از نماد و رمز بهره می‌برد. دلیل این کاربرد دو عامل است یکی این که دامنه‌ی نشانه‌ها و دال‌های زبانی که نمی‌تواند تجربه‌های فراحسی و عرفانی را در خود جای دهد و دیگری گستره‌ی عالم معنا و عشق است که در زبان عادی گنجایش بازتاب ندارد. در مقالات شمس تمامی هستی، در دریایی از نماد به تصویر کشیده شده است.

در این مـقاله، مقالات شمس مورد مطالعه قرار گرفته است و به این سوال اصلی پاسخ داده شده است. در این پژوهش به بررسی نمادها در *مقالات* شمس پرداخته خواهد شد، این که نماد به عنوان یک اسم عام مفهوم وسیعی دارد اما در اصل پیوندی است که محتوای ظاهر هر رفتار یا تفکر و یا هر سخنی را به مفاهیم پنهان آن وصل می‌کند و در این تحقیق کل *مقالات* شمس مطالعه شده است. در این نوشتار ضمن بررسی و تحلیل عناصر بلاغی نماد و نماد گونه‌های شعر، آن‌ها را از دیدگاه ابهام مورد بررسی قرار داده تلاش می‌کنیم، حد و مرزهای دقیق‌تر آن‌ها را بیان می‌کنیم. در بیان مطالب از روش اسنادی استفاده شده است.

این مقاله در پی پاسخ‌گویی به این سوالات است:

۱ـ نماد و نمادپردازی

۲ـ نحوه‌ی به کارگیری نماد در مقالات شمس

پیشینه‌ی پژوهش

تاکنون به صورت کامل به بررسی نمادهای به کار برده شده، در مقالات شمس پرداخته نشده است بلکه پژوهش‌ها به مولوی پرداخته‌اند و کمتر به مقالات شمس توجه شده است و به همین دلیل در این پژوهش سعی شد مقالات شمس بررسی شود تا شناخت کامل‌تری از شمس ارائه گردد و هم چنین درباره‌ی نمادگرایی و نمادپردازی می‌توان به کتاب‌هایی چون *فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه‌ی مولانا* (تاجدینی: ۱۳۸۸)؛ *هرمونتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس* (محمدی آسیابادی: ۱۳۸۷) مراجعه کرد.

روش پژوهش

ضرورت انجام این تحقیق صورت نگرفتن پژوهش در راستای نماد و نمادپردازی در مقالات شمس به صورت کامل می‌باشد. این پژوهش به شیوه‌ی توصیفی تحلیلی است. در این تحقیق از منابع و مآخذ مکتوب پس از مطالعه مقالات شمس، براساس فیش‌برداری و مطالعه کتابخانه‌ای، به بررسی مضمون‌سازی واژگان نمادین در مقالات شمس پرداخته شده است.

درباره‌ی مقالات شمس

مقالات شمس تبریزی (مجموعه سوال و جواب‌هایی که میان او و مولانا یا مریدان و منکران ورد و بدل شده) مقالات مجموعه‌ای از سخنان و حکایات شیرین و دلپذیر است که در دوران اقامت شمس تبریزی (۶۴۲ – ۶۴۳ و پس از غیبت کوتاه از سال ۶۴۴ – ۶۴۵ ق) بر زبان وی جاری شده و پس از او توسط شاگردان مولانا به صورت یادداشت‌هایی جمع‌آوری شده‌اند. از بریدگی عبارات و مطالب پیداست که این

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

کتاب را شمس تبریزی، خود ننوشته بلکه همان یادداشت‌های روزانه مریدان است. شمس خود ننوشتن خودش را این گونه بیان کرده است:

> من عادت به نبشتن نداشته‌ام هرگز؛ سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد (شمس تبریزی، ۱۳۸۳: ۱۸).

به نوشته‌ی بدیع‌الزمان فروزانفر میان مقالات شمس و مثنوی معنوی مولوی ارتباطی روشن وجود دارد و مولوی تعداد زیادی از امثال و قصص و مطالب مقالات را در مثنوی خود آورده است. مطالبی که در مقالات شمس نوشته شده‌اند به چند بخش تقسیم می‌شوند:

شخصیت و زندگی و خانواده‌ی شمس تبریزی
رابطه‌ی شمس با مولوی
قصه‌ها وحکایات
یادکرد بزرگان و آموزه‌ها

هدف از کاربرد نماد در ابیات فارسی

باید دانست که نماد اساسا با علامت فرق می‌کند، علامت یک قرارداد اختیاری است که دال و مدلول (عین و ذهن) نسبت به هم بیگانه‌اند؛ در حالی که نماد، همگونی دال و مدلول پیش انگاشته‌ای دارد و آن را مبنای یک پویایی سازمان دهنده می‌داند (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۲۶). انسان برای بیان معانی از دلالت‌های زبانی سود می‌برد. زبان عادی همیشه بر دانش مبتنی است و از زبان عقل و استدلال درک می‌شود؛ بنابراین توانایی انتقال معنی را ندارد؛به همین سبب از شیوه‌ی بیان خاصی برای انعکاس مفهوم استفاده می‌شود که همان (نماد) است. نماد به چیزی یا عملی گویند که هم خودش باشد و هم مظهر مفهومی فراتر از وجود عینی خودش باشد.

استفاده از نـماد زیبایی و تازگی خاصی به نوشته ادبی می‌بخشد، اما استفاده از آن لزوما هدفمند نیست. یعنی نمی‌توان با قاطعیت گفت نویسنده دائم برای استفاده از نمادها هدف ثابتی دارد. البته این ویژگی یکی از جذابیت‌های نمادگرایی است که نمی‌توان درک کرد که نویسنده هدف خاصی داشته است یا این تنها برداشت خواننده است. بیش‌تر نویسندگان معتقدند که نوشته‌های نمادین ارزش ادبی زیادی دارند، چون هر خواننده‌ای می‌تواند به اندازه‌ی درک خود از این نمادها برداشت کند. نمادها به غیر از معانی مشخص خود، یک یا چند معنی غیرواقعی را به دوش می‌کشند. ادبیات فارسی در سراسر برهه‌های خود سرشار از نماد بوده است، زمانی که شاعران و نویسندگان تحت فشار دولت بودند. آن‌ها با استفاده از نماد تلاش می‌کردند حرف خود را به گوش مردم برسانند و هم زمان‌های دیگر که با استفاده از اجزای طبیعت قسمت‌های پنهان زندگی را بیان می‌کردند.

مبدا نمادها

خاستگاه نمادها طبیعت، دین و آیین‌های ملی است. اما در بیش‌تر موارد همان ذهنیات شاعر است و مبدا

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰-۶۱۶۲۸

ثابتی ندارند، از جمله شاعران نمادپرداز می‌توان به سنایی، عطار و مولوی اشاره کرد. نمادها معمولا به شکل کلمات، اصوات، بوها، طعم‌ها، حرکات و اشیا دیده می‌شوند؛ اما این چیزها به تنهایی معنایی ندارند و زمانی این‌ها معنادار می‌شوند که به نشانه تبدیل کنیم و چیزی نشانه نیست، مگر این که تفسیرش کنیم. یعنی هر چیزی دلالت‌گر و اشارکننده به چیزی جز خودش تلقی شود می‌تواند نشانه باشد و از این نشانه‌ها می‌توان در اثار مولانا و شمس نه تنها در قالب واژگان، بلکه در کنش‌های رنگ، مکان و حرکت مشاهده کرد.

بررسی نماد و نمادپردازی

نماد با قرار دادن فتحه بر روی حرف نون و سکون دال بر وزن (سواد)، از نمود بر وزن (ودود) است. واژه‌ی نمودن به معنای نشان دادن در این صورت مفاهیم متعددی دارد، همچنین از ریشه‌ی (نُمود) با قرار دادن حرکت ضمه بر روی نون، به معنای ظاهرشدن در بعضی از فرهنگ‌های گذشته به چشم می‌خورد. با این تلفظ، مفهوم لازم را بردارد که در معنی فاعلی به کار رفته است؛ در صیغه‌ی مصدری (نماییدن) و با مفهوم (نمایان گردانیدن) نیز آمده است. امروزه واژه نماد در ادبیات مناسب‌ترین تعریف لغوی را صاحب آنندراج بیان کرده است که در مفهوم فاعلی یعنی ظاهرکننده آورده و دهخدا نیز همین معنا را پذیرفته و در لغتنامه‌اش آورده است. می‌توان گفت که واژه‌ی نماد، معانی مختلفی دارد و در دامنه‌ی گسترده‌ای از دانش‌های بشری به کار می‌رود. با این همه نمادگرایی در ادبیات با پیشینه‌ای طولانی برخوردار است و آنچه در حد ادبیات از این کلمه برداشت می‌شود، با کاربردهای آن در سایر دانش‌های بشری متفاوت است. برای بالابردن ظرفیت زبانی، تصاویری در ادبیات به کار برده می‌شود که شباهت‌ها و تفاوت‌هایی خاص با نماد دارند. فاصله نهادن میان نماد و تصاویر مشابه آن، اولین قدم در نمادپردازی آثار ادبی است.

اگر عنصر خیال و احساس را از شعر و ادبیات بتوان حذف کرد، دیگر شاید چیزی در ادبیات برای ارائه به مخاطب وجود نداشته باشد. آنچه که خیال را زیباتر و جذاب‌تر می‌کند عناصر نماد و رمز است و ادبیات سرشار از نماد و رمز است. هر نماد شاید در هر فرهنگی کاربرد و کارکرد خاص خود را داشته باشد و آنچه که مهم است فهم این مفهوم است سمبل را در فارسی رمز و مظهر نماد می‌گویند (شمیسا،۱۳۸۷: ۲۱۷).

اصطلاح نماد مفاهیم زیادی دارد آن چنان که می‌توان از آن برای توصیف هر شیوه بیانی که به جای اشاره مستقیم به موضوعی آن را غیر مستقیم و به واسطه موضوع دیگر بیان می‌کند، استفاده کرد. در عین حال نمادگرایی یا سمبولیسم فقط نشان دادن یک مفهوم به جای مفهوم دیگر نیست، بلکه از تصاویر عینی و ملموس برای بیان عواطف و افکار انتزاعی نیز استفاده می‌شود یک کلمه یا یک شکل وقتی نمادین تلقی می‌شود که به چیزی بیش از معانی مستقیم خود دلالت کند. با این بیان تعریف اصطلاحی نماد روشن شد که عبارت است از مفهومی که در بردارنده‌ی تصویر رساننده از معانی نمادی و رمزی شی می‌باشد و هم چنین نماد از دیدگاه علوم بلاغی کلمه، عبارت و یا جمله‌ای است که علاوه بر معنای ظاهری، دامنه‌ی معنایی گسترده‌ای به خواننده القا کند.

نماد اصطلاح مشترکی در زمینه دانش‌های گوناگون است متخصصان در حوزه‌های مختلف از آن بهره می‌گیرند و در ادبیات به خصوص زبان شعر ناتوانی زبان معیار جهت انعکاس اندیشه‌های عرفانی و

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

گریز از بیان مستقیم اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی دغدغه همکاری و مشارکت خواننده در جریان خلق آثار ادبی انگیزه اصلی گرایش به نماد و نمادپردازی است. با توجه به دامنه‌ی وسیع کاربرد نماد، می‌توان نماد را از دیدگاه‌های مختلفی بررسی کرد. به دلیل این که ابهام از مهم‌ترین هدف‌های به کارگیری نماد به خصوص در شعر است و تلاش بسیاری از شاعران برای رسیدن به این هدف سبب شکل‌گیری موارد مشابه نماد شده است و نیز توضیح اصل‌ها و فرع‌ها در این زمینه می‌تواند دریچه‌ای بارز برای فهم شعر در برابر دیدگان مخاطب بگشاید.

نماد یا سمبل که از یک ریشه یونانی اشتقاق یافته بر نیاز مشترک دو باشنده جداگانه دلالت دارد، نمادگرایی اگر چه وجه مشترک همه ملت‌ها بوده و حضور آن را حتی به شکل یک نهضت و جنبش ادبی مستقل نیز می‌توان یافت، ولی سابقه آن در ادب فارسی، به سبب خصلت و طبیعت بن‌مایه‌های عارفانه به قرن‌ها پیش برمی‌گردد. سمبل یا نماد بر آن است تا معمولا مورد ذهنی را عینی کند. سمبل معمولا بهترین کوشش و نهایت امکان است برای بیان مطلبی که چندان روشن نیست و بهترین ارائه آن مطلب سمبل است. نماد معادل رمز هم می‌تواند باشد که در زبان فارسی به کار می‌رود. این کلمه در اصل، مصدر ثلاثی مجرد از باب (ضرب، یضرب) است. معنی آن بهدلب و چشم، ابرو و دهن و یا به زبان اشاره کردن است.این کلمه هم چنان که در زبان عربی و در زبان فارسی به معانی مختلفی به کار رفته است؛ از جمله سر، ایما و معما و رمز همان چیز نهفته میان دوکس است که دیگری از آن بی اطلاع باشد و بیان مقصود با نشانه و رمز معهود است.

واقعیت‌ها و حوادث مختلفی در جهان وجود دارد که فراتر از درک و فهم انسان است و انسان برای شناخت آن نیاز به ابزار و توانایی خاصی ندارد، به همین دلیل برای بیان و توصیف آن‌ها از ابزاری به نام نماد استفاده می‌کند. نمادها با انواع و شکل‌های گوناگونی در همه ارکان زندگی انسان وجود دارد به خصوص در ادبیات هنر و فرهنگ و اعتقادات انسان حضور دارد، استفاده از نماد حیوانات و عناصر طبیعی در گذشته بیش‌تر از نمادهای دیگر رواج داشته است، به همین سبب یکی از برجسته‌ترین انواع صورخیال نماد است نماد را معادل واژه فرانسوی سمبل می‌دانند سمبل؛ گونه‌ای از رمز است که می‌تواند تجربیات درونی، احساسات و اندیشه‌ها را به شکل پدیده‌ها و قراردادهای حسی در دنیای خارج را بیان کنند. نماد؛ بهترین روش برای بیان مطلبی است که چندان روشن نیست و در آن یک واژه علاوه بر حفظ معنای حقیقی خود یک یا چند معنای غیر حقیقی را نیز نمایندگی می‌کند. حکایت‌های تمثیلی علاوه بر جذابیت خاص خود باعث تاثیرزیاد مفاهیم، تعلیم عموم مردم و درک واضح از مسائل شود. برای استفاده بیش تر از این مهارت بلاغی شاعران و نویسندگان از تفکرات و ایده‌های یکدیگر در بهره‌گیری از نمادها استفاده می‌کنند. نماد، در آثار عرفانی مولای با هدف تعلیم و پندآموزی و هم چنین در سخنان عارف بزرگ شمس تبریزی به وفور یافت می‌شود.

نمادها در این دسته‌ها طبقه‌بندی شده‌اند:

نمادهای طبیعی

نمادهایی که از عناصر طبیعی انتخاب شده باشند برای مثال:

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

آب و دریا

شادی همچو آب لطیف صاف، به هر جا می‌رسد، در حال شکوفه‌ی عجبی می‌روید. و جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ کلَّ شَیءٍ حَی ـ آن آبی که این آب از او روید و از او زنده شود و شیرین شود و صاف شود. غم همچو سیلاب سیاه، به هر جا که رسد، شکوفه را پژمرده کند و آن شکوفه که قصد پیدا شدن دارد، نهلد که پیدا شود (مدرس صادقی،۱۳۸۳: ۲۲۳).

چون در دریا افتاد، اگر دست و پای زند، دریا در هم شکندش، اگر خود شیر باشد. الا خود را مرده سازد.عاوت دریا آن است که تا زنده است، او را فرو می‌برد، چندان که غرقه شود و بمیرد. چون غرقه شد و بمرد، برگیردش و حمال او شود (مدرس صادقی،۱۳۸۳: ۸۲)

واژه‌ی آب در فرهنگ ایرانیان نماد زلالی و روشنایی و پاکی بوده است. در قرآن کریم از آب با پاکی و عنوان حیات بخش زندگی یاد شده است. در آیین یهودیت آب «دارای چنان عظمتی است که روح خداوند بر روی آن پرواز می‌کند» (میرفخرایی، ۱۳۶۶: ۱۱۹)

در مقالات شمس واژه آب زیاد به کار رفته است آب و واژگانی چون دریا، چشمه، باران، چاه و رود دیده می‌شود. آب در این اثر نمود و جلوه‌های ویژه‌ای دارد، آب می‌تواند مضامین مثبت و منفی داشته باشد، چون نمادهای برگرفته شده از عناصر طبیعی دو قطبی هستند مثل آب باسیل باشد تخریب کننده است و گاه به معنای آسودگی و هرج و مرج است، گاهی آب در معنای مثبت یعنی آبادانی و حیات و زندگی و گاه در معنای نابودی به کار رفته است و در نمونه‌ی بالا آب نماد روشنایی و پاکی است و کلمه‌ی دریا هم می‌تواند در معنای هستی مطلق خداوند باشد و هم انسان کامل ولی در این نمونه واژه‌ی دریا نماد نابودی است.

آفتاب

کلمه‌ی آفتاب انوار حاصل از تجلیات الهیست و نماد حیات و وجود و معرفت و حقیقت وجود و هستی است و اشاره به وحدت دارد و همچنین نماد نور الهی و روشنایی و انسان کامل، معشوق روحانی و ولی حق است.

ناگاه دیدم که از سینه‌ی شمعی، روشنایی همچو آفتاب، از این سینه‌ی من سر بر کرد. من سر همچنین می‌کردم (مدرس صادقی،۱۳۸۳: ۵۴).

آفتاب است که همه عالم را روشنی می‌دهد،روشنایی می‌بیند که از دهانم فرو می‌افتد، نور برون مسیرو دار گفتارم، در زیر حرف سیاه می‌تابد؛ خود این آفتاب پشت تا بان است روی آسمان‌ها و زمین‌ها از وی است،روی آفتاب با م است زیرا روی م بآفتاب است (خوشنویس،۱۳۴۹: ۲۲۲).

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

باد

سمبل باد گستره پهناور و کهن دارد، در میان اقوام کهن باد از تقدس برخوردار بوده است، حتی بعضی از ایشان باد را خدا می‌دانستند و الهه‌های باد، بخشی از اختیارات آسمان‌ها را داشته‌اند. شاید یکی از عللی که موجب شده بود بادها را خدا بنامند نادیدنی بودن آن است. از میان چهار عنصر خاک و آب و آتش دیدنی هستند. تنها باد است که نادیدنی است. موجودی نادیدنی که از قدرتی فراوان برخوردار است و زندگی همه موجودات به حرکت او وابسته است، باد گاه نماد باروری و جان‌بخشی و گاه نماد ویرانی و سرکش است و گاه نماد پیام‌رسان است.

باد سرهنگ آمد، سرکشان را به درگاه می‌آرد. سحاب گردون که خفته باشد بر لب دریایی یا بر سر کوه‌ها، هیچ جا از او قطره‌ای نچکد. آنجا رسد که فرمان است، ببارد. هم چنان که باد هوا و شهوت وزان شود و در صلب در جنبش آرد و قطره ی منی به رحم رساند و از آن تخم برگ های گوش و شاخ های دست بر بدن مستوی کند (مدرس صادقی،۱۳۸۳: ۹۶).

ای بـاد سـحر خبـر ز کویـی داری　　پیغـام آرزوی مـاه رویـی داری
بـس بـا طربـی و هـای هویـی داری　　آهسـته‌تر ای بـاد کـه بویـی داری
(خوشنویس، ۱۳۴۹: ۱۷۸)

شراب و ساقی

شراب: جوشش عشق، ذوق و شوق را گویند که از اول مشاهده انوار غیبی ادراک معنی کند، سالک را لذت هستی پاکی دهد و شراب نماد فناست، و هم نماد تجلیات انوار حق است.

ساقی: نماد حقیقت که باعتبار حسب ظهور در هر مظهر که تجلی کرده باشد، خداوند فیاض مطلق–ذات الهی به اعتبار حب ظهور و اظهار، نماد پیر و مرشد کامل.

می‌پیمودیم و می‌خوردیم به رطل و به سبو و کفگیر و کاسه، ساقی عاجز شد. همه ساقی عاجز کرده، ساقی از این شخص عاجز شد. شراب پیوسته مردافکن باشد. ناچار، اگر به ده پیالا نشوی. به دوانزده بشوی و اگر تقدیرا خمی بخوری، آن خم دگر،می آن را خوردی و هر چه در خانه بود خوردی، آن خمرفروش می‌گوید که «اگر آن میخانه تهی شد، در شهر میخانه ها بسیار است» (مدرس صادقی،۱۳۸۳: ۲۳).

نمادهای مرسوم

این نمادها بر اثر عمومیت یافتن نمادهای اختصاصی به وجود می‌آیند.

زمستان

نماد پیری، سردی، بی‌عاطفگی است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰ - ۶۱۶۸

زمستان می‌آید، پوستین می‌باید شمس‌الدین را آری سخت مصلحت است، فرجه را پاره می‌باید، آری نیکو می‌گویی ده خوانی باید مرا از تو در یوزه است، مهمان را بدو دقت نیک دارند اکنون وقت آنست که فرجه بکنم (خوشنویس، ۱۳۴۹: ۱۸۸).

اسب و هما

اسب نماد جسم آدمی و روح و جان انسان است؛ هما نماد سعادت و خوشبختی.

همایی دید که می‌پرید. گفت: بروید، و همه لشکر! باشد که روزی شما باشد! چپ و راست دویدند. ایاز را ندید. گفت: ایاز من نرفت؟ باشد که سایه‌ی همای برو افتد! نظر کرد: اسب ایاز را دید و ناله شنید و زاری. فرود آمد تا ببیند. دیر زیر اسب درآمده، سر برهنه کرده، و می‌زارد گفت: چه می‌کنی؟ چرا نرفتی به طلب سایه همای؟ گفت: همای من تویی سایه‌ی توست. آن سایه جهت سایه‌ی تو طلبم. تو را بگذارم، آن را چه جویم؟ او را کنار بگرفت، و سایه او با سایه او در آمیخت، چنان سایه‌ای که هزاران همای در سایه ایشان نرسد. السلطان ظل الله، آخر عالم الله نور در نور، لذت در لذت، جز در فر، کرم در کرم است. این سایه که می‌بینم همه دنیاست (مدرس صادقی،۱۳۸۳: ۴۹).

این یکی خرلنگ را بربندد، و شب و روز علف می‌دهد، خر بر او می‌رید. این دگر است و آن که اسب تازی برنشسته است. آن اسب را صد هزار خطر و آفت راهزن برون برده است و خلاص کرده، اگرچه او را آن سری تاییدی بود، الا اخر مرکب برو حق ثابت کردهداست (موحد، ۱۳۷۵: ۴۲)

شتر

شتر نماد انسان یا شیخ کامل، صبر و تحمل.

چون در بادیه روان شدند، این شخص را شکم خون شد، هر لحظه از شتر فرو می‌آمد، به طهارت مشغول می‌شد. تا ـ باری ـ کاروان بگذشت.چون وی به خود آمد، کاروان را غایب دید. برجست و از بیم جان، دوان شد. تیزی خاربنی بر ساق پای اوزد، پایش را قلم کرد. برجای بماند ـ گریان و مناجات کنان ـ که ای دستگیر نومیدان، مرا طاقت جرح نیست و تو را حاجت شرح نیست! (مدرس صادقی،۱۳۸۳: ۴۸)

استر

استر نماد دنیا است.

جالینویس همین عالم را قمر است. از آن عالم خبر ندارد که می‌گوید که اگر نمیرم و در شکم استر کنند از راه خرج استر این جهان را نظاره می‌کنم. خوش‌ترم آید از آن که بمیرم (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۷).

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

باز

واژه ی باز نام یک پرنده است که نماد انسان کامل / روح / آزادی از تمام گرفتاری‌ها و تعلقات این جهانی

باز را به آن سبب باز گویند که: اگر از نزد شاه رفت سوی مراد قرار نگیرد؛ باز،نزد شاه آید! چون باز نیامد و برآ «مردار قرار گرفت، و با ز نباشد (موحد،۱۳۷۵: ۱۸۴).

مسلمانی و ایمان مخالفت هواست و کافری موافقت هوا. آن یکی ایمان آورد معنیش این است که عهد کردم که مخالفت هوا بکنم. آن دگر گفت کار من نیست، من این نتوانم، خراج می‌گزارم و می‌زیم پیغامبری نیز راضی شد و قبول کرد و براتش داد و گفت:
من آذی ذمیا فکانما آذانی، و ذا عهد.اما این دگر که مب گوید من مومنم،و از هوا بیزار شدم و نیست می‌خواهد که نه خراج دهد و نه ترک هوا کند می‌گوید مومنم،مومن نیست، می‌گوید صلحم و صلح نیست، می‌گوید یارم می‌گوید رعیتم و نیست می‌گوید سپیدم، و نیست سیاه است. باز است ولی نیست زاغ است (موحد، ۱۳۷۵: ۱۶۲).

مثلا بازی آمد بر سر دیوار بارو نشست، کسی سنگی برگرفت تا بر او اندازد، اما اگر خری بر آن باور بایستد، که من نیز چو سنگی آید بجهم، فروافتند. گردنش بشکند، یا به گل درافتد فرو می‌رود، می‌رود چون قارون (موحد، ۱۳۷۵: ۱۳۵).

پروانه

نماد بی‌تابی و بی‌قراری در عشق و از خودگذشتگی در راه معشوق

قصه‌ی ابایزید که راه غلط کرد. به شهری افتاد. نه خود را غلط کرده بود، راه یافت. مثال قصه‌ی موسی. نوری بود نار نمای

پروانـه‌ی شـمع را همیـن کار افتـاد کاو در پـی نـور رفـت و درنـار افتـاد
(موحد، ۱۳۷۵: ۱۷۵)

پیل

تماشا آن کس را باشد که پیل را تمام دید، اگر چه عضوی از او حیرت آرد. اما آن حظ را ندارد که کل (موحد،۱۳۷۵: ۱۱۳).

در متن بالا پیل نماد حقیقت است.

بره

بره نماد بی‌گناهی و پاکی است.

بره یک روز مادر را می‌شناسد، و در پستان می‌افتد، زیرا اول ذوق شیر او یافته ... اما آن را

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

که مادر مرده باشد سگی در محله شیرده است آورند، شیر او خورد؛ خوی او گرفت. خویی که فرو شد هست با شیر با جان مگر ز جسد برآید (موحد، ۱۳۷۵: ۹۲).

بط

نماد انسان کامل و عارف است.

قصه‌ی مرغ خانگی و بط مولوی، یادآور نقل شمس تبریزی است که مآخذ همین تمثیل او باشد، و شمس این قصه را نماد خود گرفته است:

گفتم یک سخن از من بشنو! تو با من چنانی که خایه‌ی بط را زیر مرغ خانگی نهادند، پرورد و بط بچگان برون آورد. بط بچگان کلان ترک شدند، و با مادر به لب جو آمدند، در آب درآمدند. مادرشان مرغ خانگی ست. لب جو می‌رود، امکان درآمدن در آب نی. اکنون، ای پدر، من دریا می‌بینم مرکب من شده است وطن و حال من این است. اگر تو از منی یا من از توام، درآ دراین دریا اگر نه، برو برِ مرغان خانگی! و این تو را آویختن است (مدرس صادقی،۱۳۸۳: ۴).

پشه

پشه در مقالات شمس نماد خواری، پستی و حقارت است.

می‌گوید که من نخواهم که پشه‌ای از مت کوفته شود و بیازارد، و خدا را بنده‌ی خدا می‌آزارد، و هیچ پای نمی‌دارد (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۵).

مرغک

با این چنین عشق، در سماع، آن یار گرم حال مرا گرفت،چو مرغکی می‌گردانید. چنان که مرد کرتل جوان که سه روز چیزی نخورده باشد، نانی به دستش افتد، چه گونه در رباید و پاره کند چست و سبک و زود؟ من در دست او چنان بودم. مرا می گردانید دو چشم همچون دوتاس پرخون. آواز آمد که هنوز خام است به گوشه‌ای رها کن تا بر خود می‌سوزد! (مدرس صادقی،۱۳۸۳: ۷–۸)

در متن فوق مرغک نماد روح و جان است.

شیر

شیر نماد شجاعت، قوی بودن و نفس اماره است.

صیادی شیر صیدی کرد، و سگان بانگ می‌کنند، باید که آن سگان را بانگ برزند تا شیر نرمد، و در بیشه نرود، اکنون نزدیک شیر آیند از دور چه درد سر می دهید، لایق سیلی نیز نه آید دست از نمار برود (خوشنویس،۱۳۴۹: ۲۰۰).

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

قوت اعتقاد را بباید معتقد را که از کوه گذاره کند، شیر هفت سر را ببیند، گوشش را بگیرد به قوت اعتقاد و عشق، آفتاب، و غم نخورد و اعتقاد عشق دلیر کند، و همه ترس‌ها را ببرد (موحد، ۱۳۷۵: ۲۰۲)

سیمرغ

سیمرغ، نماد انسان کامل است و این وصف ناپذیر، بی‌همتا، گوهر حقیقی همان ذات حقیقت است.

آن همه مرغان بخدمت سیمرغ رفتند، هفت دریا در راه پیش آمد بعضی از سرما هلاک شدند،و بعضی از بوی دریا فرو افتادند، از آن همه دو مرغ بماندند، منی کردند که همه فرو رفتند، ما اواهیم رسیدن به سیمرغ، همین که سیمرغ آن سوی کوه قاف ساکن نشسته است، اما پرواز او از آن سو خدا داند که کجاست، این همه مرغان جان بدهند تا گرد کوه قاف دریابند، دعوی حالت می‌کنند اگر در همه عمر یک روز بوی حالت رسیده باشد جان او دگرگون شده باشد (خوشنویس،۱۳۴۹: ۲۷۶).

همه‌ی مرغان را سیمرغ فرو می‌نگرد، دون همتی و فرومایگی ایشان را نمی‌بیند اما باز را همتی می‌بیند و تواضعی می‌بیند و جوهری، سایه‌ی لطف و نظر برو می اندازد آن دیگران پرند ساعتی و فروافتند، اگرچه باز را آن قوت نیست که سیمرغ را بیند، اما تاثیر نظر سیمرغ باز در خود لطیفها می‌بیند (خوشنویس،۱۳۴۹: ۲۰۰).

ماهی و گاو

ماهی، نماد عاشق و عارف واقعی است.

گاو، نماد انسان، آینده‌نگر، صبر و تحمل است.

همان حکایت است که شخصی صفت ماهی می‌کرد و بزرگی او، کسی او را گفت خاموش تو چه دانی که ماهی چه باشد، گفت من ندانم که چندین سفر دریا کرده‌ام، گفت اگر میدانی نشانی ماهی بگو چیست؟ گفت نشانی ماهی آنست که دو شاخ دارد همچو اشتر، گفت من خود می‌دانستم که تو از ماهی خبر نداری، اما شرح که کردی، چیزی دگرم معلوم شد،که تو گاو را از اشتر نمی‌شناسی (خوشنویس،۱۳۴۹: ۳۳۷)

اکنون انگور را حدّیست که او را سرما زیان دارد، بعد از آن خوف نماند چنانک بعد از آن انگور در زیر برف پرورده شود، در روم هیچ گرانی نیست تو غذا غلط کرده‌ی، همین نان می‌دانی لاجرم گران می‌گویی، اگر نه رایگانست اول که ماهی سوی آب می‌رفت، این ساعت هر کجا ماهی می‌رود آب می‌رود، تا عمر سایه برواندازد دیو بگریزد در سایه‌ی او زندگانی می‌کند، گفت بهمت شما گفت که الشان فیه، سنایی را نکوهید که او نشسته است توحید می‌گوید توحید کرا می‌گویی، باز وقتی استشهاد آوردی سخن او (خوشنویس،۱۳۴۹: ۲۰۲).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

موش

صد هزار موش گرد آیند، زهره ندارند که در گربه بنگرند، زیرا که هیبت گربه نگذارد که ایشان جمع باشند، و گربه جمع است در نفس خویش، و اگر جمع بودندی همه موشان، هم کاری کردندی، چند موش اگر فدای شدندی، آخر گربه یکی را گرفتی، مشغول شدی، آن یکی دگر چشمش را بکندی و آن دگر در سرش در افتادی. البته بکشتندیش. الا اگر نکشتندیش، باری، گریزان شدی (مدرس صادقی،۱۳۸۳: ۲۲۰).

موشی لگام اشتری بگرفت و بکشید اشتر از روی موافقت و حلم و تواضع در پی او روان شد. المومن کالجمل الانوف، بعضی گویند جهت حلم و تواضع، بعضی گویند آنک از همه حیوانات بلندتر است و سرفرازتر، اگر نه آنرا سرد نگریست، اما حالی علی قدر عقولهم می‌گوئیم (خوشنویس،۱۳۴۹: ۲۲۸)

موش، نماد حرص و حقارت دزدی است.

خفاش

نماد آدم‌های فراموشکار، ناتوان و گریزان از حقیقت

گفت تا سخن نگوید چنان که می‌گوید: ای آفتاب نور مده که خفاش می‌رنجد. کار او این است، البته نور دهد. جهت رنج او نخواهد ترک کردن. گفت، اگر چه ازخفاش و اعمش آفتاب را غم نیست و نور می‌باشد، الا آفتاب پرستان را خوف است،که او از غصه یا ایشان مکری کند که از آفتاب دور مانند. گفت لیکن آفتاب پرست را این اعتقاد بیاید در حق آفتاب که زهره ندارد کسی در حرمت آفتاب که او را تعرض کند (موحد،۱۳۷۵: ۲۰۲).

آینه

آینه، نماد روشنایی و صافی است و هم چنین نماد قلب انسان کامل است.

پس این سخن همچو آینه است روشن. اگر تو را روشنایی و ذوقی هست که مشتاق مرگ می‌باشی، مبارکت باد، ما را هم از دعا فراموش مکن، و اگر چنین نوری و ذوقی نداری، پس تدارک بکن و بجود و مهد کن– که «قرآن» خبر می‌دهد که اگر بجویی، چنین حالت بیابی. پس بجوی! (فتمنوا الموت ان کنتم صادقین و مومنین!) وچنان که 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 در او بیابی. هرحالی و هر کاری که در آن حال و آن کار مرگ را دوست داری،آن کار نکوست. پس میان هر کاری که متردد باشی، در این آینه بنگر که از آن دو کار، با مرگ کدام لایق‌تر است؟ باید که بنشینی، نوری صافی، مستعد، منتظر مرگ. یا بنشینی، مجتهد در اجتهاد وصول این حال (مدرس صادقی،۱۳۸۳: ۲۸).

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

او به زبان حال می‌گوید که البته ممکن نباشد گفتم اکنون از دوست درخواست می‌کنی که آینه بدست من ده تا ببینم بهانه نمی‌توانم کردن سخن ترا نمی‌توانن شکستن و در دل می‌گوید که البته بهانه کنم و آینه بدو ندهم زیرا که اگر بگویم بر روی تو عیب است احتمال نکند، اگر بگویم بر روی آینه عیب است بتر، باز محبت نمی‌هلد که بهانه گوید می‌گوید اکنون آینه بدست تو بدهم الا اگر بر روی آینه عیبی بینی آنرا از آینه مدان، در آینه عارضی دان آنرا و عکس خوددان، عیب بر روی خود نه بر روی آینه عیب منه، و اگر بر خود نمی‌نهی باری بر من نه که صاحب آینه‌ام و بر آینه منه (خوشنویس،۱۳۴۹: ۱۸)

نوح

نوح، نماد و نمونه‌ی صبر و ثبات اولیای حق تصویر می‌شود.

نوح(ع) در عهد او عالم معمور بود، چنانک میان شهری یک روزه راه کم بودی، سخت عجب داشتندی، اگر یک روزی بودی گفتندی سخت دورست، فی‌الجمله هزارکم پنجاه سال دعوت کرد، هر روز چندین محله را بگشتی. آنرا تاویل می‌کنند که چگونه باشد هزار و اند سال (خوشنویس،۱۳۴۹: ۱۸۰).

الف

حرف الف، نماد ذات احدیت است.

آن الف مجرد دانست در صدر الوهیت نشسته است ب محبت او در دل دارد، سرافکنده در پای او، اکنون تو انصاف بده که تواند چنین زندگانی کردن؟یکی را تواضع می‌کنم او می‌رمد، بعد او ت برون می‌آید، تا خودکه کند زیان که رادارد سود این شاه را چه زیان است یلک سود است، تبریز رود شاه را زودتر بمقصود رساند، آن سگان در مبرز می‌رند الا او از برای رحمت می‌گوید: هر چند که مرا از بانگ شما نفع است هر چند مشغله قوی‌تر کنید الا من نفع خود رها کردم زودتر یا نرسم وقت خوردن بسم الله الرحمن الرحیم، بسم الله بسم الله آوری، مرا می‌باید که البته بگو چگونه است این حشر، این تن باشد تا چه فایده بود من مات قامت قیامته آن کف باخ نمیرد اینها می‌زایند (خوشنویس،۱۳۴۹: ۲۲۲).

خر

چندین پرده ظلمت و چندین هزار پرده نور،که رشته امید را بگسلد! به ذات خدا اگر هزار رساله را بخواند کسی،او را همان مشرب نباشد، و هیچ سود ندارد، و چنان باشد که خری را بار کنی خرواری کتاب (موحد،۱۳۷۵: ۲۰۲).

خر، نماد تن و جسم است و هم چنین نماد نادانی است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

نتیجه‌گیری

در این پژوهش مقالات شمس تبریزی، از جهت نماد و نمادپردازی مورد بررسی قرار گرفته و نمونه‌هایی که در آن شمس از نماد استفاده کرده کشف و مورد بررسی قرار گرفتند.

نماد (خاستگاه و سرآغاز) تصویر نمادین معنا نیست بلکه منشا معرفت است؛ یعنی تاویل و معنی از خود نماد شروع می‌شود. هنگام تاویل صورت حسی نماد را اگر حذف کنیم، چیزی برای جست‌وجو وجود ندارد. نماد القا کننده احساس است. در حقیقت نماد ابزاری برای بیان مفاهیم ناگفتنی که در سایه آن‌ها عمیق‌ترین پیام القا می‌شود. در واقع نمادها احساس گم شدگی را در ما ایجاد می‌کنند و این در حقیقت، نوعی القای احساس است. بنابراین گاهی نویسندگان برای بیان مطالب عرفانی و اجتماعی به دلیل دشواری و پیچیدگی سخن و موضوع از نماد استفاده می‌کنند. محمود فتوحی در کتاب «*بلاغت تصویر*» نماد را این گونه تعریف می‌کند: نماد (نمایشگر کل به وسیله جز)، جست و جوی معانی بزرگ و ایده‌های بنیادین و وحدت غایی جهان در امور جزئی یکی از روش‌های نمادگرایی است. نماد دریچه‌ی ورود به باطن و ورای عقل است.

انسان برای بیان معانی از دلالت‌های زبانی بهره می‌برد. زبان عادی همیشه بر دانش مبتنی است و از راه عقل درک می‌شود؛ به همین دلیل قدرت انتقال ملنی را ندارد، بنابراین از شیوه‌ی بیان خاصی برای انعکاس مفاهیم استفاده می‌شود که همان نماد یا رمز است ، نماد یعنی هم خودش باشد و هم مظهر مفهومی فراتر از وجود عینی خودش، و هم چنین نماد از دو جهت بررسی می‌شود اول از نظر کسی که آن را به کار می‌گیرد و دوم از نظر کسی که آن را کشف و فهم می‌کند. بنابراین با توجه به این که اکثر شاعران از دیر باز برای دستیابی به مهارت‌های زبانی برای ابراز و بیان افکار و احساسات خود از هیچ تلاشی غافل نشده‌اند، اهمیت استفاده از این مهارت‌ها بیش‌تر نمایان می‌شود. آن‌ها برای تفهیم مطالب خود از نماد بهره می‌بردند. در واقع بخش مهمی از انتقال مفاهیم در ادبیات بر دوش نماد قرار گرفته است. نمادها در دو دسته تقسیم‌بندی شده‌اند: نمادهای طبیعی و نمادهای مرسوم که در اثر عمومیت یافتن به وجود آمده‌اند.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

منابع

ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۱)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم
ـ تاجدینی، علی، (۱۳۸۸)، فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا، تهران: سروش،چاپ دوم
ـ جمشیدی، ایرج، (۱۳۹۲)، نماد، رشد آموزش زبان فارسی
ـ چندلر، دانیل، (۱۳۸۷)، مبانی نشانه‌شناسی، ترجمه مهدی پارسا، تهران: سوره مهر، چاپ چهارم
ـ خوشنویس، احمد، (۱۳۴۹)، مقالات شمس تبریزی، تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی، چاپ زهره
ـ شمس تبریزی، محمد، (۱۳۷۳)، مقالات شمس تبریزی، تهران: مرکز
ـ شوالیه،ژان و گربران ،آلن، (۱۳۸۵)، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضایلی، تهران: جیحون، چاپ چهارم
ـــــــــــــــــــ، (۱۳۷۹)، ـــــــــــــــــــ، تهران: انتشارات امیرکبیر
ـ شمیل، آنه ماری، (۱۳۸۲)، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی ،چاپ چهارم
ـ شمیسا، سیروس، (۱۳۸۷)، بیان (ویرایش سوم)، تهران: میترا، چاپ سوم
ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۶)، صورخیال در شعر فارسی (ویرایش دوم)، تهران: آگاه،چاپ یازدهم
ـ فتوحی، محمود، (۱۳۸۱)، تصویر خیال، نشریه دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۱۸۵
ـ میرصادقی، جمال و میرصادقی، میمنت، (۱۳۷۳)، واژه‌نامه هنر شاعری، تهران: کتاب مهناز
ـ معین، محمد، (۱۳۸۹)، فرهنگ معین، تهران: انتشارات سرایش، چاپ اول
ـ مدرس صادقی، جعفر، (۱۳۸۳)، مقالات شمس تبریزی، تهران: نشر مرکز،چاپ چهارم
ـ محمدی آسیابادی، علی، (۱۳۸۷)، هرمونتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس، تهران: انتشارات تهران
ـ میر فخرایی، مهشید، (۱۳۶۶)، آفرینش در ادیان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، خمی از شراب ربانی گزیده مقالات شمس تبریزی، تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان تهران
ـ هان،جیمز، (۱۳۸۰)، فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

دشمنی از نظرگاه مولانا

ایرج شهبازی[1]

مقدمه

دشمنی یکی از وضعیت‌های ممکن و موجود در روابط انسانی است که ظاهراً از آن گریز و گزیری نیست و کمتر شخصی را می‌توان یافت که در طول عمر خود دشمنی با کسی یا چیزی را تجربه نکرده باشد. می‌توان گفت که به دلایل گوناگون، دشمنی شدیدتر و عمیق‌تر از دوستی تجربه می‌شود و بر زندگی انسان تأثیر می‌گذارد؛ یعنی شدت و عمقِ رنجِ دشمنی معمولاً از شدت و عمق لذت دوستی بسیار بیشتر است. به نظر می‌رسد دشمنی یکی از رایج‌ترین الگوها در روابط انسانی است. دشمنی با احساسات ناخوشایندی مانند خشم، خشونت، نفرت و مانند آنها همراه است و ممکن است به تجاوز و سلطه‌جویی و غارت و قتل منجر شود؛ بنابراین دشمنی ابعاد گوناگون زندگی شخص را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و در مواردی مسیر و هدف زندگی او را دگرگون می‌کند. کم نیستند کسانی که همه یا بخشی از عمر خود را با کینه و نفرت و انتقام‌جویی گذرانده‌اند و خود و دیگران را از تمام زیبایی‌های زندگی محروم کرده‌اند. به قول مولانا نیمی از عمر ما را دوستان‌مان و نیم دیگرش را دشمنان‌مان تلف می‌کنند:

نیـمِ عمـر از آرزوی دلْسِـتان　　نیـمِ عمـر از غُصّه‌هـای دشـمنان
جُبّـهَ را بُـرْد آن، کُلَـه را ایـن بِبُـرْد　　غرقِ بازی گشـته ما چـون طفلِ خُرْد
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۶/ ۴۶۱ – ۴۶۰)

گفتنی است که دشمنی یک پدیدهٔ شخصی نیست که صرفاً در مناسبات میان دو انسان پدید می‌آید. از تراژدی‌های زندگی انسان یکی هم این است که در بسیاری از موارد، دشمنی جنبهٔ عمومی و فراگیر پیدا می‌کند و به وجه غالبِ مناسبات میان احزاب سیاسی، قوم‌ها و قبیله‌ها و ملت‌ها تبدیل می‌شود و

۱. هیئت علمی دانشگاه تهران موسسه دهخدا

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

غالباً در حد یک احساس درونی متوقف نمی‌شود و به انواع جنگ‌ها و نزاع‌های خونین می‌انجامد. مطالعهٔ تاریخ یک کشور، یا مطالعهٔ تاریخ بشر نشان می‌دهد که با کمال دریغ دشمنی، بسیار بیشتر از دوستی، در روابط میان ملت‌ها وجود داشته است. حال که دشمنی و خصومت از مهم‌ترین الگوها در روابط انسانی است و همواره خسارت‌ها و صدمه‌های زیادی را با خود به همراه داشته است، لازم است که دربارهٔ ابعاد گوناگون آن تحقیقات دقیق و عمیقی انجام پذیرد و از طریق آموزش‌های درست از گسترش آن در مناسبات میان انسان‌ها و جوامع جلوگیری شود.

دشمنی معیاری برای سنجش عیارِ اخلاق و ایمان به دست ما می‌دهد. اخلاق و فضیلت‌مندی در مناسبات خصمانه بیشتر خودش را نشان می‌دهد. می‌دانیم که در روابط انسانی، به محض این‌که دوستی اتفاق می افتد، عدالت به کناری می‌رود؛ یعنی وقتی که دو نفر هم‌دیگر را دوست دارند، در آنجا عدالت جایی ندارد؛ چرا که دوست، با طیب خاطر، از منافع خود، برای تأمین منافع دوست می‌گذرد. بنابراین فضیلت‌مندی و اخلاقی بودن در مناسبات دوستانه چندان مجال ظهور و بروز پیدا نمی‌کند، ما با کسی که دوستش داریم، نه تنها عادلانه، بلکه عاشقانه برخورد می‌کنیم؛ یعنی نه تنها سهم او را به او می‌دهیم، بلکه سهم خود را نیز به او می‌دهیم و از این کار لذت هم می‌بریم. دوست داشتنِ دوستان و فضیلت‌مندانه و کریمانه برخورد کردن با آنها نه تنها دشوار نیست، بلکه بسیار لذت‌بخش و شیرین هم هست، اما در عرصه مناسبات دشمنانه است که میزان قدرت روحی و فضیلت‌مندی شخص آشکار می‌شود؛ به همین جهت است که می‌توانیم بگوییم که عیار فضیلت‌مندی در مناسبات خصمانه به دست می‌آید. نیکی کردن به دوست و بخشیدن خطای او کار دشواری نیست، اما با دشمن عادلانه و بلکه مشفقانه رفتار کردن کار بسیار دشواری است؛ ازاین‌رو اگر کسی می‌خواهد بداند چقدر شرافت‌مند و اخلاقی و فضیلت‌مند است، باید ببیند که با دشمنان و مخافان خود چگونه رفتار می‌کند. کسی که در مواجهه با دشمن خود بی‌پروا و بی‌تعهد و وقیح و بیدادگر و بی‌شرم می‌شود، هیچ بهره‌ای از اخلاق و انسانیت ندارد، حتی اگر جان خود را فدای دوستان خویش کند و در برابر دوستان خود سراپا شرم و ادب و فروتنی و ازخودگذشتگی باشد.

بررسی نظرات بزرگانی مانند مولانا می‌تواند پرتوی بر بحث مهم دشمنی بیفکند، از سوی دیگر بررسی بحث دشمنی در آثار مولانا می‌تواند ما را با نقاط قوت و نقاط ضعف اندیشه و شخصیت او آشنا کند. در این مقاله، بر پایهٔ دو اثر مهم مولانا، یعنی ***مثنوی*** و ***فیه‌مافیه*** موضوع دشمنی را بررسی می‌کنیم. علت آن‌که ***دیوان کبیر*** را در این بررسی کنار گذاشتیم، آن است که دشمنی در ***دیوان شمس*** غالباً در بافت عاشقانه مورد توجه قرار گرفته است. کلمهٔ «دشمن» و مشتقات آن ۱۱۱ بار، کلمهٔ «عدو» ۱۲۱ بار و کلمهٔ «خصم» ۱۳۱ بار در ***مثنوی*** به کار رفته است. به این ترتیب معلوم می‌شود که کلمهٔ خصم بیشتر از کلمات دشمن و عدو در ***مثنوی*** به کار رفته است.

نکتهٔ جالب این‌جاست که معمولاً کلمه «خصم» در ***مثنوی*** بار فقهی و حقوقی و قضایی دارد؛ یعنی وقتی که سخن از خصومت بین دو یا چند نفر به میان می‌آید و کار آنها به قاضی و دادگاه می‌کشد، مولانا برای معرفی دو طرف دعوا از کلمهٔ **خصم** استفاده می‌کند. اگرچه بررسی این موارد جالب است، ولی از حیطهٔ کار ما بیرون است؛ چراکه مولانا برای طرح مسألهٔ «دشمنی» در روابط انسانی، فارغ از روابط حقوقی و فقهی و قضایی، بیشتر از کلمات دشمن و عدو استفاده می‌کند. بنابراین ما نیز در این مقاله کار

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۶۲۸

خود را بیشتر به بررسی این دو کلمه معطوف می‌کنیم و کلمهٔ خصم را نیز در مواردی که بار فقهی و حقوقی و قضایی ندارد و نکته‌ای را درمورد روابط انسانی مطرح می‌کند، بررسی می‌کنیم.

دشمنی موقعیت رستاخیزگونه

به نظر مولانا دشمنی و جنگ یک موقعیت رستاخیزگونه است که عمیق‌ترین لایه‌های وجود انسان را آشکار می‌کند. همان‌گونه که در روز رستاخیز تمام درون‌ها آشکار می‌شوند، در زمان دشمنی و عصبانیت هم تمام آنچه که در درون شخص است، برملا می‌شود و شخص خود را آن‌گونه که هست نشان می‌دهد؛ بنابراین برای شناختنِ عمیق خود و دیگران لازم است که به سخنان و کردارها و اندیشه‌ها و احساسات خود و آنها توجه کنیم. خیلی از افراد، بعد از پشت سر گذاشتنِ دورهٔ خشم، برای توجیه خود، چنین می‌گویند که من در حال عصبانیت نمی‌توانستم خود را مهار کنم و سخنان و کارهایم را الان قبول ندارم و پشیمانم. به نظر می‌رسد که این توجیه پذیرفتنی نیست و اتقافاً سخنان و کارهایی که شخص در هنگام دشمنی شدید و خشم زیاد می‌گوید و انجام می‌دهد، سخنان و کارهای واقعی او هستند؛ چراکه بر اثر برافروختگی شدید، شخص موقتاً از تمام نقاب‌ها و نفاق‌های خود رهایی می‌یابد و صادقانه آنچه را که در دل دارد، بیان می‌کند؛ بنابراین دشمنی و خشم از جمله موقعیت‌های مرزی و از جمله منابع خوشناسی است. وقتی دو دشمن روبه‌روی هم ایستاده و با هم دست به گریبان شده‌اند، می‌بینیم که انگار قیامت شده‌است و رازها آشکار می‌شوند:

هرکجـا آیـی تـو در جنگـی فـراز — بینـی آن‌جـا دو عـدو در کشـفِ راز،
آن زمـان را مَحْشـرِ مَذْکـور دان! — وآن گلـوی رازگـو را صـور دان!
که خدا اسـبابِ خشـمی سـاخته است — وآن فضایـح را به کوی انداخته اسـت

(مولوی، ۱۳۷۵: د ۶/ ۱۶۷۰ – ۱۶۶۸)

دشمن درونی و دشمن بیرونی

دشمنان را از چشم‌اندازهای گوناگون می‌توان تقسیم کرد؛ دشمنان داخلی و دشمنان خارجی، دشمنان شخصی، دشمنان ملی، دشمنان دینی، دشمنان علمی، دشمنان سیاسی و نظایر آنها. از بررسی اشعار مولانا می‌توان دریافت که او دشمن را بیشتر به دو گونهٔ بزرگ تقسیم می‌کند: دشمنان بیرونی ودشمنان درونی. منظور از دشمنان درونی نفس است و متعلقات آن. کاملاً روشن است که مولانا، در مقام یک آموزگار معنوی، و البته مانند همهٔ حکمای قدیم، تنها به دشمن درونی توجه دارد و چندان توجهی به دشمنان بیرونی ندارد. مولانا روشنفکر یا مصلح اجتماعی نیست و نمی‌توان از او انتظار داشت که دربارهٔ دشمنان سیاسی و اجتماعی و نیز درمورد دشمنی در روابط میان احزاب سیاسی و دولت‌های گوناگون سخن بگوید. او توجه خود را تماماً به دشمن درونی معطوف می‌کند و به نظر او اگر انسان دشمن درونی خود را مهار کند، از شر دشمنان بیرونی هم تا حد زیادی در امان می‌ماند.

منظور از دشمن درونی نفس است و همهٔ اموری که به نحوی به نفس آلوده می‌شوند. مولانا این

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

سخن را از دو حدیث نبوی مشهور گرفته است؛ یکی این حدیث که می‌گوید: «اعدی عدوک نفسک اللتی بین جنبیک»؛ یعنی «بدترین دشمن شما همان نفسی است که در درون شماست» و دیگری حدیثی که دربارهٔ جهاد اصغر و جهاد اکبر نقل شده است. طبق این حدیث جنگیدن با دشمنان جهاد کوچک و جنگیدن با خود جهاد بزرگ است. مولانا در این باره چنین می‌گوید:

ای شـهان کُشتیم مـا خَصـمِ بُـرون — مانْـد خصمـی زو بتـر در انـدرون
کُشـتنِ این کارِ عقل و هوش نیسـت — شـیرِ باطـن سُـخرهٔ خرگوش نیسـت
دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست — کاو بـه دریاهـا نگـردد کـمّ و کاسـت
هفـت دریـا را درآشـامد، هنـوز — کـم نگـردد سـوزشِ آن خلق‌سـوز

(مولوی، ۱۳۷۵: د ۱/ ۱۳۷۶ – ۱۳۷۳)

این ملاحظات باعث شده است که مولانا تنها دشمن هر کسی را نفس او بداند و بس:

ملـرز بـر خود! تـا بر تو دیگـران لرزند — به جانِ تو که تو را دشمنی ورای تو نیست

(مولوی، ۱۳۳۹: غ ۴۵۰)

این دشمن از هر دشمنی خطرناک‌تر است و اگر ما از توانایی آن در تولید شرّ و بدی آگاه باشیم، از خود می‌ترسیم (مولوی، ۱۳۷۵: د ۲/ ۱۹۱۵ – ۱۹۱۱). با کمال دریغ فرار کردن از دست دشمن درونی آسان نیست و ما به هر جا که بگریزیم، این دشمن غدار با ماست:

می‌گریـزم تـا رگـم جُنبـان بُـوَد — کـی فـرار از خویشـتن آسـان بُـوَد؟
آنکـه از غیـری بُـوَد او را فـرار — چـون از او بِبْریـد، گیـرد او قـرار
مـن که خصمـم هم منـم انـدر گریز — تـا ابـد کار مـن آمـد خیـز خیـز
نـه بـه هند اسـت ایمن و نـه در خُتَن — آنکـه خصـمِ اوسـت سـایهٔ خویشـتن

(مولوی، ۱۳۷۵: د ۵/ ۶۷۱ – ۶۶۸)

در غالب اوقات دشمنان ما از جنسِ انسان و یا موجودات خطرناک دنیا نیستند، بلکه دشمنان ما در درون خود ما هستند. کسی که تمام توجه خود را به شکست دادن دشمنان بیرونی معطوف کرده و از دشمن درونی خود غافل است، مانند فرعون است؛ فرعون طبق افسانه‌ها هزاران نوزاد را کشت تا دشمن خود را از بین ببرد، اما موسی که دشمن راستین او بود، در خانهٔ او و در برابر چشم او پرورش می‌یافت. حتی اگر کسی بتواند بر تمام دشمنان بیرونی خود پیروز شود، سرانجام توسط دشمن درونی خود مغلوب خواهد شد؛ بنابراین بهتر آن است که بیش از آن‌که در پی غلبه بر دشمنان بیرونی باشیم، بکوشیم نفس خود را مهار کنیم (مولوی، ۱۳۷۵: د ۲/ ۷۷۵ – ۷۶۴).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ – ۶۲۸

دشمنی و قیاس به نفس

ما انسان‌ها، ازآنجاکه خودخواه هستیم، معمولاً عیب‌های خود را نمی‌بینیم و بلکه عیب‌های خود را به نیکی توجیه می‌کنیم و آنها را از زمرهٔ فضائل اخلاقی به شمار می‌آوریم؛ برای نمونه، ما هیچگاه از «خشم» خودمان ناراحت نمی‌شویم و بلکه نامِ آن را شجاعت می‌گذاریم، ولی خشمِ دیگران ما را آزرده می‌سازد و آن را از رذائل به شمار می‌آوریم. ما ترسِ خود را «احتیاط و دوراندیشی» می‌دانیم و آن را کمال به شمار می‌آوریم، ولی ترسِ دیگران را زشت و ناپسند می‌دانیم، ما غرورِ خود را «اعتماد به نفس» می‌دانیم، ولی از غرور دیگران می‌رنجیم و به همین ترتیب «کمرویی و بخلِ» خود را «شرم و صرفه‌جویی» به شمار می‌آوریم و آنها را از نقاط قوتِ خود محسوب می‌داریم، اما همین صفات را در دیگران از رذائل می‌دانیم و به آنها حمله می‌کنیم.

این یکی از تراژیک‌ترین مسائل در دنیای انسانی است که همهٔ ما نه تنها عاشقِ فضائلِ خود، بلکه شیفتهٔ رذائلِ خویش نیز هستیم. در این قبیل موارد حالتِ روحیِ ما شبیه کسی است که با دستانِ زخمیِ خود، بی آنکه احساسِ بدی به او دست بدهد، غذا می‌خورد، ولی اگر کسی دیگر چنین کاری را انجام بدهد، آن را برنمی‌تابد (مولوی، ۱۳۸۱: ۲۴-۲۳). یکی از مهم‌ترین نتایجِ داستان «شیر و نخجیران» نیز همین است. هنگامی که شیر، بر اثر مکر خرگوش، به خیالِ حمله کردن به دشمنِ خود، خویش را در چاه می‌افکند، مولانا، مانندِ یک روانشناس بسیار آگاه، این بحث را پیش می‌کشد که شیرِ نادان بیهوده می‌پنداشت که به دشمنِ خود حمله می‌کند، اما نمی‌دانست که او عکسِ خودش در آب را دشمنِ خود دانسته و درواقع به خود حمله کرده است. به نظرِ مولوی بسیاری از جور و جفاهایی که ما در دیگران می‌بینیم و به خاطرِ آنها به ایشان حمله می‌کنیم، در حقیقت بازتاب‌ها و عکس‌های جور و جفاهای خودِ ما در آنها هستند. اگر در مواقعی که ناآگاهانه و بی اراده عیبی را به کسی نسبت می‌دهیم، به دقت نگاه کنیم، می‌بینیم که آن عیب در ما بوده است و از ما بر آن شخص بازتافته است. به عبارت دیگر، ما غالباً خود دشمنِ خویشیم، ولی دیگران را دشمنِ خود می‌پنداریم و نمی‌توانیم خود را از دشمن بازشناسیم. سخنان مولانا در اینجا آنقدر عمیق و زیبا و نو هستند که باید بارها و بارها آنها را خواند و در آنها به ژرفیِ تمام تأمل کرد:

شیر خود را دید در چَه، وز غلو — خویش را نشْناخت آن دم از عدو
عکس خود را او عدوِّ خویش دید — لاجَرَم بر خویش شمشیری کشید
ای بسی ظلمی که بینی در کسان — خوی تو باشد در ایشان، ای فلان!
اندر ایشان تافته هستیِّ تو — از نفاق و ظلم و بدمستیِّ تو
آن تویی و آن زخم بر خود می‌زنی — بر خود آن ساعت تو لعنت می‌کُنی
در خود آن بد را نمی‌بینی عیان — ورنه دشمن بودیی خود را به جان
حمله بر خود می‌کنی، ای ساده مرد! — همچو آن شیری که بر خود حمله کرد
چون به قعرِ خوی خود اندررسی — پس بدانی کز تو بود آن ناکسی
شیر را در قعر پیدا شد که بود — نقشِ او آن کش دگر کس می‌نمود

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

هـر کـه دنـدان ضعیفـی می‌کَنَـد / کارِ آن شـیرِ غلطبیـن می‌کنـد
ای بدیـده عکـسِ بـد بـر روی عَـم / بد نه عَمّ اسـت، آن تویی از خود مَرَم!
پیـش چشـمت داشـتی شیشـهٔ کبود / زآن سـبب عالـم کبـودت می‌نمـود
گر نه کوری، این کبودی دان ز خویش! / خویش را بد گو! مگو کس را تو بیش!
(مولوی،۱۳۷۵: د ۱/ ۱۳۲۹ – ۱۳۱۷)

بنابـراین به احتمال زیاد، گناهان و خطاهایی که ما در دیگران می‌بینیم، غالباً از جنس خطاها و گناهان خودمان هستند (مولوی، ۱۳۷۵: د ۶/ ۳۱۵۴ – ۳۲۵۰). به همین سبب اگر کسی از اخلاق‌های بدِ دیگران شکایت می‌کند، احتمالاً آن اخلاق‌ها در خودِ اوست:

هرکـه را بینـی شـکایت می‌کنـد / که فلان کس راسـت طبع و خویِ بَد
این شـکایت‌گر، بدان که بدخو اسـت / کـه مـر آن بدخـوی را او بدگو اسـت
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۴/ ۷۷۳ – ۷۷۲)

ابـیات بالا یادآور این سخن شمس تبریزی هستند: «مرد نیک را از کسی شکایت نیست، نظر بر عیب نیست، هرکه شکایت کرد، بد اوست، گلوش را بیفشار، البته پیدا آید که عیب از اوست» (شمس تبریز، ۱۳۷۷: ۱/ ۹۱)؛ بنابراین غالباً خوبی‌ها و بدی‌هایی که ما در دیگران می‌بینیم، انعکاسِ خوبی‌ها و بدی‌های خودِ ما هستند و هنگامی که ما دیگران را به خاطر فضیلتی می‌ستاییم، یا به سبب رذیلتی می‌نکوهیم، ستایش و نکوهش ما مستقیماً به خودمان بازمی‌گردد؛ از این جهت است که مولوی هم می‌گوید: «اگر کسی در حق کسی نیک گوید، آن خیر و نیکی به وی عاید می‌شود و درحقیقت آن ثنا و حمد به خود می‌گوید» (مولوی، ۱۳۸۱: ۲۰۱).

از همین جـا می‌توان به نتیجهٔ دیگری دست یافت که در روابط انسانی بسیار کارآمد است و آن اینکه اگر می‌خواهیم شکایت‌ها و نق زدن‌ها و رنجش‌های ما در هنگام مواجهه با دیگران کم شود، یا به کلی از بین برود، لازم است تمام توجه خود را به پرورش فضیلت‌های اخلاقی در خود معطوف کنیم. هر قدر که ما فضیلت‌مندتر و نیکوکارتر و خیرخواه‌تر باشیم، بدی‌های دیگران را کمتر می‌بینیم؛ ازاین‌رو در مناسبات خود با آنها کمتر می‌رنجیم و کمتر نق می‌زنیم و شکایت می‌کنیم. ابوالمفاخر یحیی باخرزی سخنی بس حکیمانه دارد: «هر کس عیب کسی گوید، تا آن عیب در او نباشد، در دیگری نبیند» (اوراد الاحباب، ۱۲۵). معنای این سخن آن است که کسی که رذیلتی را در ذهن یا در عالم واقع تجربه نکرده باشد، احتمالاً نمی‌تواند آن را در دیگران تشخیص بدهد؛ برای مثال کسی که هیچ تجربه‌ای در زمینهٔ دروغ‌گویی ندارد، نمی‌تواند دروغ را در دیگران تشخیص بدهد. تشخیص دروغ در دیگران نشانهٔ تجربهٔ آن در ذهن یا در عمل است و هر چه شخص بیشتر به دروغ‌گویی آلوده باشد، به دروغ‌گویی دیگران حساس‌تر می‌شود و بیشتر به آن واکنش نشان می‌دهد. این سخن دربارهٔ دیگر عیوب نیز صادق است؛

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ – ۶۱۶۲۸

ازاین‌رو اگر کسی می‌خواهد رنجش و شکایت و نق‌زدن را در خود ریشه‌کن کند، ناگزیر باید تا آنجا که می‌تواند از رذایل پرهیز کند و خود را به فضائل آراسته سازد.

شیوهٔ برخورد با دشمن

یکی از مهم‌ترین مباحث دربارهٔ اخلاق دشمنی شیوهٔ برخورد با دشمنان و مخالفان است. در یک تقسیم‌بدی کلان، می‌توان انواع برخوردها با دشمن را به چهار نوع تقسیم کرد: ۱) برخورد ظالمانه، ۲) برخورد عادلانه، ۳) برخورد کریمانه و ۴) برخورد عارفانه. در ادامه راجع به این چهار شیوهٔ برخورد با دشمن سخن می‌گوییم.

برخورد ظالمانه

منظور از برخورد ظالمانه آن است که ظلمِ دشمن را با ظلمی شدیدتر پاسخ دهیم و فی‌المثل اگر او یک ناسزا به ما گفته است، ما ده ناسزا به او بگوییم و اگر او یک سیلی به ما زده است، ما ده سیلی به او بزنیم. این روش نادرست را در ضرب‌المثل معروفی بازمی‌یابیم: «کلوخ‌انداز را پاداش سنگ است». اگرچه این روش در مناسبات خصمانه بسیار رایج و شایع است و غالب انسان‌ها در هنگام دشمنی از هیچ ظلم و تجاوز و افراطی پرهیز نمی‌کنند، نیک پیداست که این روش هیچ مبنای عقلانی و اخلاقی ندارد. در قرآن کریم این نکته چنین بیان شده است: «یا أَیُّها الَّذینَ آمنوا کونوا قَوّامینَ لِلّه شُهَداءَ بِالْقِسطِ و لا یَجْرِمَنَّکم شَنَآنُ قوم علی أَلّاتَعدِلوا اِعْدِلوا هو أقرَبُ لِلتّقوی»؛ یعنی «ای کسانی که ایمان آورده‌اید برای خدا به داد برخیزید [و] به عدالت شهادت دهید و البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید. عدالت کنید که آن به تقوا نزدیک‌تر است» (مائده/ ۸).

استفاده از شیوه‌هایی مانند ناامنی ایجاد کردن، ترور کردن، توهین کردن، تهمت زدن، غیبت کردن، مثله کردن، شکنجه کردن، تجاوز کردن، به اطرافیان دشمن آسیب رساندن و به طور کلی متناسب نبودنِ جرم و جزا و کارهایی نظیر آنها هیچ مجوز اخلاقی ندارند و نشان‌دهندهٔ سقوط اخلاقی شخص هستند. هیچ شخص فرزانه‌ای و هیچ مکتب و مذهبی چنین روشی را در مقابل دشمن توصیه و تجویز نمی‌کند و صرف وجود چنین شیوهٔ برخوردی با دشمن می‌تواند بطلان یک مذهب یا مکتب یا نظام سیاسی را اثبات کند.

کسانی که از این روش دفاع نظری می‌کنند، چه بسا بر این باور هستند که هدف وسیله را توجیه می‌کند. به نظر آنها هدف اصلی پیروز شدن بر دشمن است و برای رسیدن به این هدف از هر وسیله‌ای می‌توانیم استفاده کنیم. کسانی که خود را حق می‌دانند و طرف مقابل را باطل به شمار می‌آورند، ممکن است در دام چنین مغلطه‌ای بیفتند، در حالی که این سخن نادرست است و از راه ظلم نمی‌توان به هدف مقدس رسید. رسیدن به هدفِ پاک از راه ابزارهای پاک و درست باید باشد. هیچ هدفی، در هر درجه‌ای از قداست، برخورد ظالمانه با دیگران را توجیه نمی‌کند.

کسی کـه ظالمـانه و ناجوان‌مردانه با دشمن خود برخورد کند، حتی اگر بر او پیروز شود، درواقع شکست خورده است. پیروزی بر دشمن بیرونی اگر به بهای شکست خوردن از دشمن درونی، یعنی نفس،

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

باشد، چیزی جز شکست نیست. چنین کسی در حقیقت «مغلوبِ غالب‌نما» است. به نظر مولانا کسی که خشم مریخی (خشم نفسانی) دارد، غالبِ مغلوب‌خو است:

خشـمِ مرّیخـی نباشـد خشـم او　　مُنقَلِـب‌رو، غالـب و مغلوب‌خـو
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۱/ ۷۵۸)

برخورد عادلانه

برخورد عادلانه یعنی این‌که دقیقاً به اندازهٔ خسارتی که دشمن به ما وارد آورده است، ما هم به او خسارت وارد کنیم، نه کمتر، نه بیشتر. این همان روشی است که در ادیان سامی به «سیاستِ دندان در برابرِ دندان و چشم در برابر چشم» معروف است (برای نمونه نگاه کنید: مائده/ ۴۵). در قرآن باز هم صریحاً به این موضوع اشاره شده است: «فَمَنِ اعْتَدی علیکم فَاعْتَدوا علیه بِمثلِ ما اعْتَدی علیکم»؛ یعنی «پس هر کس بر شما تعدّی کرد، همان‌گونه که بر شما تعدّی کرده، بر او تعدّی کنید» (بقره/ ۱۹۴). عقل حکم می‌کند در برابر کسی که به ما آسیب می‌زند، بایستیم و با مقابله به مثل، مانع تجاوز و تعدی او شویم. اگر چنین نکنیم، چه بسا جان و مال خود و دیگران را به خطر بیفکنیم:

دشـمنِ راهِ خـدا را خـوار دار!　　دزد را منبـر مَنِـه! بـر دار دار!
دزد را تـو دسـت بُبْریـدن پَسَـنْد!　　از بریـدن عاجـزی، دسـتش ببنـد!
گـر نبندی دستِ او، دستِ تو بسـت　　گـر تو پایش نشْـکنی، پایت شکسـت
تـو عـدو را مِـیْ دهـیّ و نیشـکر　　بهـرِ چـه؟ گو زهـر خند و خـاک خَور
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۶/ ۳۴۹۲ – ۳۴۳۹)

لازمهٔ عدالت بدی کردن در برابر بدی است: «عدل فرموده است بتّر را بتر» (مولوی، ۱۳۷۵: د ۱/ ۱۳۱۰). شخص باید بهرهٔ فراوانی از عقل داشته باشد تا بتواند در دشمنی، خود را روی نقطهٔ عدالت نگاه دارد و به سوی ظلم و تعدی نغلتد. یکی از نمونه‌های درخشان عدالت در دشمنی را مولانا در یک داستان عمیق و زیبا مطرح کرده است. ماجرا از این قرار است که شخصی برای مشورت نزد دشمن خود می‌رود و دشمن او در نهایت انصاف و صداقت به او یادآوری می‌کند که من دشمن توام و لاجرم خیرخواه تو نیستم. بهتر است برای مشورت نزد کسی بروی که دوستدار و خیرخواه توست. اندرزهای عاقلانه و مشفقانهٔ این دشمن بسیار شگفت‌آور است و از عقل و انصاف عظیمِ او پرده برمی‌دارد. شخصی هم که برای مشورت نزد او خود رفته است، به او می‌گوید: درست است که تو دشمن منی، ولی بهرهٔ فراوانی از عقل داری و عقل تو اجازه نمی‌دهد از جادهٔ انصاف و خیرخواهی خارج شوی:

گفـت: می‌دانـم تـو را، ای بُوالْحَسَـن!　　کـه تـوی دیرینـه دشـمن‌دارِ مـن
لیـک مـردِ عاقلـیّ و مَعْنَـوی　　عقـلِ تـو نگْـذارَدَت کـه کـژ روی
طبـع خواهـد تـا کَشَـد از خَصْـمْ کین　　عقـل بـر نَفْـس اسـت بنـدِ آهنیـن

آیـــد و مَنْعَـــش کنـــد، وادارَدش　　عقل چون شحنه است در نیک و بَدش
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۴/ ۱۹۸۳ – ۱۹۶۹)

به همین سبب است که مولانا در داستان «رنجانیدنِ امیری خفته‌ای را که مار در دهانش رفته بود» دشمنی عاقلان را «ابتهاجِ جان» می‌خواند؛ یعنی دشمنِ عاقل باعث رشد و شکوفایی انسان می‌شود:

دشـــمنیِّ عاقـــلان زین‌ســـان بُـــوَد　　زهـــرِ ایشـــان اِبتهـــاجِ جـــان بُـــوَد
دوســـتیِ ابلـــه بُـــوَد رنـــج و ضـــلال　　ایـــن حکایـــت بشْـــنو از بهـــر مثـــال:
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۲/ ۱۹۳۱ – ۱۹۳۰)

در بادی امر به نظر می‌رسد که برخورد عادلانه و عاقلانه کار آسانی است، اما با اندکی تأمل روشن می‌شود که در اینجا حدود و موازینی وجود دارد که شخص اخلاقی باید به آنها پای‌بند باشد و اجرای آنها به ویژه در عرصهٔ سیاست و در هنگامهٔ خشم، چندان ساده نیست. در حالت عادی سخن گفتن از عدالت کار آسانی است و هر کسی می‌تواند خود را قهرمان عدالت بداند، اما در زمانی که خشم مهار شخص را در اختیار خود گرفته است و شخص بر اثر ظلمی که بر او روا داشته‌اند، در اوج رنجش قرار دارد، عادلانه برخورد کردن حقیقتاً کار دشواری است. برای این‌که بتوانیم با دشمنان و مخالفان خود عادلانه برخورد کنیم، باید شروط و موازینی را در نظر بگیریم. در ادامه به چند مورد از این شروط و موازین اشاره می‌کنیم.

۱) نگه داشتن اندازه در مقابله به مثل

همان‌گونه که گفتیم، مقابله به مثل یعنی این‌که دقیقاً به اندازهٔ بدیی که در حق ما شده است، به دیگری بدی روا داریم و ذره‌ای از حد خود درنگذریم؛ بنابراین در برابر یک ناسزا فقط مجازیم که با یک ناسزا به طرف مقابل خود پاسخ بدهیم و تنها می‌توانیم به کسی که یک سیلی به ما زده است، یک سیلی بزنیم، آن هم نه شدیدتر و محکم‌تر از سیلی او. رعایت این امور در زمان خشم، البته بسیار دشوار است، اما شخص اخلاقی چاره‌ای ندارد جز این‌که در چنین شرایطی هم دادگری پیشه کند و از جادهٔ عدالت گامی فراتر نرود.

۲) پرهیز از مطلق‌انگاری درمورد دشمن

نکتهٔ دیگری که در برخورد عادلانه باید مورد توجه قرار گیرد، این است که هیچ انسانی خوبِ مطلق یا بد مطلق نیست. نگاه واقع‌بینانه مقتضی آن است که دربارهٔ انسان‌ها به طور مطلق داوری نکنیم و آنها را مجموعه‌ای از فضائل و رذائل و نیکی‌ها و بدی‌ها بدانیم (مولوی، ۱۳۷۵: د ۲/ ۶۰۵ – ۶۰۱). بنابراین هیچ کسی بد مطلق نیست و اگر بتوانیم انسان‌ها را از چشم‌اندازهای دیگری نگاه کنیم، آنها را شیرین و دوست‌داشتنی می‌یابیم:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

زیـد انـدر حـقِّ آن شـیطان بُـوَد | در حـقِ شـخصی دگـر سـلطان بُـوَد
آن بگوید: «زید صِدّیقِ سَـنی اسـت» | وین بگوید:«زید گَبْرِ کُشـتنی است».
زیـد یک ذات اسـت، بر آن یک جَنان | او بـر ایـن دیگـر همـه رنـج و زیـان
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۴/ ۷۳ – ۷۱)

منظور از این نکته آن است که هر انسانی دارای تعدادی ویژگی خود و تعدادی ویژگی بد است. برخورد عادلانه با دشمن مقتضی آن است که ما بتوانیم هنرها و فضیلت‌ها و خوبی‌های دشمنان خود را هم ببینیم. غالباً چنین است که ما اگر با کسی دشمن باشیم، او را سراپا بد می‌شماریم و به هیچ وجه نمی‌توانیم هیچ نکتهٔ خوبی را در وجود او ببینیم. اگر به چنین مرحله‌ای برسیم، معلوم است که دشمنی واقع‌بینی ما را مختل کرده است. اقتضای نگاه عادلانه این است که اگر به سببی کسی را دشمن می‌داریم، می‌توانیم به دلایل دیگر او را دوست بداریم. از سوی دیگر، اگر ما به خاطر یک موضوع خاص با کسی دشمنی می‌ورزیم، نباید همهٔ وجود او را به همان موضوع فروبکاهیم و از همهٔ وجود او متنفر باشیم؛ برای نمونه ما از استادی که گمان می‌کنیم هنگام نمره دادن در حق ما اجحاف کرده است، می‌رنجیم. اقتضای عدالت آن است که به خاطر رنجش‌مان از او دیگر نقاط قوت او را انکار نکنیم؛ مثلاً اگر او واقعاً دانشمند است، به هیچ روی نباید سواد و دانش او را زیر سؤال ببریم.

در مناسبات خصمانه میان انسان‌ها می‌بینیم که وقتی شخصی از کسی دیگر می‌رنجد، تمام فضیلت‌ها و نقاط قوّت او را نادیده می‌انگارد و هنگام داوری دربارهٔ او، یک‌سره او را رد می‌کند. اقتضای عدالت آن است که اگر از بخل و خسّت کسی رنجیده‌ایم، فضل و دانش و شجاعت او را زیر سؤال نبریم و دربارهٔ او داروی منصفانه داشته باشیم.

این امر به ویژه در حکومت‌داری خیلی بهتر خود را نشان می‌دهد. یک حاکم ظالم اگر با فکر کسی مخالف باشد، یا یک فقره از افکار او را قبول نداشته باشد، تخصص و فضیلت‌مندی و وطن‌دوستی او را نیز نادیده می‌گیرد و خود و کشورش را از مزایای وجود او محروم می‌کند. در همین حوادث اخیر بارها شاهد نقض این شرط از سوی طرفداران حکومت بوده‌ایم؛ برای نمونه یکی از بازیگران سینما که هنرمند طراز اولی است، به اوضاع کشور اعتراض کرد و در روزنامهٔ کیهان او را بازیگرِ درجه دوم خواندند. دربارهٔ دیگر اقشار نیز قضیه به همین منوال است.

۳) سرایت ندادن دشمنی به اطرافیان دشمن

نکتهٔ دیگر این است که چنان‌چه ما از کسی ناراحتیم و او را دشمن می‌داریم، به هیچ روی نباید دشمنی خود را به اطرافیان او نیز سرایت دهیم و بی آن‌که خطایی در حق ما مرتکب شده باشند، با آنها دشمنی بورزیم. این موضوع را در بحث طلاق می‌توان مشاهده کرد. زن و مردی که از هم جدا شده‌اند، بی آن‌که با خویشاوندان یکدیگر مشکلی داشته باشند، روابط خود را با آنها قطع می‌کنند و آنها را دشمن خود می‌دانند. در عرصهٔ سیاست هم چنین است و وقتی یک نظام سیاسی ظالم شخصی را دشمن

پژوهشگاه استادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

خود می‌داند، به اطرافیان او نیز آسیب می‌رساند. این قبیل رفتارها قطعاً خلاف موازین عدالت هستند و هیچ شخص عادلی دشمنی خود با یک شخص خاص را به اطرافیان او نیز سرایت نمی‌دهد. سعدی شیرین‌سخن در این باره چنین می‌گوید:

که را شرع فتوی دهد بر هلاک — الا تا نداری ز کشتنش باک
وگر دانی اندر تبارش کسان — بر ایشان ببخشای و راحت رسان
گنه بود مردِ ستمکاره را — چه تاوان زن و طفل بیچاره را؟

(سعدی، ۱۳۹۵: ۵۱)

۴) انکار نکردنِ شأن انسانی دشمن

نکتهٔ بسیار مهم دیگری که در اینجا باید به آن توجه کرد، این است که دشمنی ما با یک شخص به هیچ وجه نباید ما را به انکار شأن انسانی او بکشاند. این اتفاقی است که در غالب روابط خصمانه رخ می‌دهد و اشخاص در دشمنی کردن با هم تا آنجا پیش می‌روند که همدیگر را به شئ فرومی‌کاهند و با همدیگر به مثابه انسان برخورد نمی‌کنند. انسان‌ها حتی اگر ما را برنجانند و ما آنها را دشمن خود بدانیم، باز هم انسان‌اند و به هیچ وجه مجاز نیستیم با آنها به مثابه شئ برخورد کنیم. در دشمنی باید همواره عزت نفس و کرامت نفس و شأن انسانی افراد رعایت شود و مانند یک انسان مجازات شوند. ما همواره باید به یاد داشته باشیم که با رفتارهای بد و کارهای نادرست دشمنیم، نه با اشخاص. به تعبیر گاندی ما با گناه می‌جنگیم، اما گناه‌کار را دوست داریم؛ به این ترتیب ما همواره به شخص بودن انسان‌ها، حتی اگر دشمن ما باشند، احترام می‌گذاریم.

۵) پرهیز از کینه‌جویی و نفرت

نکتهٔ بسیار مهمی که لازم است همواره آن را در نظر داشته باشیم، این است که هنگام برخورد با دشمن، باید مراقب باشیم به دام کینه‌توزی و انتقام‌گیری و نفرت نیفتیم. کاملاً طبیعی است که ما باید در برابر کسی که قصد آسیب رساندن به ما را دارد، بایستیم و مانع آسیب رساندنِ او شویم و در صورت لزوم او را عادلانه تنبیه کنیم. تا اینجا واکنش ما کاملاً غریزی و طبیعی است و هر انسان خردمندی چنین واکنشی را تأیید می‌کند، اما مصیبت از جایی شروع می‌شود که از طرف مقابل کینه به دل می‌گیریم و رنجش و نفرت او به دل ما راه می‌یابد. کینه و نفرت هر گونه دفاع عادلانه‌ای را به عملی ناپسند تبدیل می‌کند و به تدریج زمینه را برای نابودی جسم و جانِ شخص فراهم می‌آورد. نفرت و کینه مانند زنجیری زشت و سیاه شخص را به دشمن خود وابسته می‌کند و فرصت‌های نیکوی زندگی را از او می‌گیرد؛ بنابراین نفرت هم نوعی وابستگی است، اما وابستگی‌ای بسیار زشت و آسیب‌رسان.

اگر شخص عنانِ عواطف خود را به دست کینه و نفرتش بدهد، در صورت موفقیت، باعث تداومِ چرخهٔ جنگ و خشونت می‌شود؛ یعنی چنان‌چه شخص بتواند از دشمن خود انتقام بگیرید و به او گزندی برساند، به نوبهٔ خود باعث خشم و رنجش دشمن شده است و احتمالاً او هم دست به کینه‌خواهی خواهد

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

زد و به این ترتیب چرخهٔ خشم و نفرت ادامه می‌یابد و هر دو طرف رابطه زیان می‌بینند. تنها با بخشیدن و عفو کردن دشمن است که این چرخه متوقف می‌شود. چنان‌چه شخص کینه‌جو نتواند بر دشمن خود پیروز شود که در بسیاری از موارد چنین هم هست، آن وقت شخص یک‌سویه به جسم و جان خود آسیب می‌زند. بسیار ممکن است که روح دشمن از کینهٔ ما باخبر نباشد و به طور معمولی مشغول زندگی کردن باشد، اما خشم و کینه و نفرت مدام روح ما را می‌خورد و نابود می‌کند و به جسم ما آسیب می‌رساند.

کینه و رنجش خطر بزرگ دیگری هم برای زندگی شخص به همراه دارند و آن این‌که او را در گذشته متوقف می‌کنند و فرصت زیستن در زمان حال را از او می‌گیرند. برای این‌که بتوانیم به درستی از زندگی بهره بگیریم، باید با همهٔ وجود در اینجا و اکنون حاضر باشیم و هر لحظهٔ زندگی را به جشنی راستین تبدیل کنیم. کینه و نفرت اجازه نمی‌دهند ما یک‌دل و یک‌جهت در لحظه حاضر باشیم. شخص کینه‌جو همواره نگاهی به گذشته دارد و گویا بخشی از وجود او در گذشته جا مانده است؛ به همین سبب است که او هیچ‌گاه زندگی را به طور کامل درک و تجربه نمی‌کند. یادآوری مداومِ بدی‌ها و بیدادگری‌هایی که کسی دیگر در حق ما مرتکب شده است، البته شیرین است و احساس معصومیت خاصی را در ما برمی‌انگیزد، اما همهٔ عظمت و شکوه زندگی را به بدترین شکلی از ما بازمی‌ستاند.

انسانِ کینه‌جو بیشتر در گذشته زندگی می‌کند تا در زمان حال و گرفتاری بزرگ این است که گذشته به طور کامل از دسترس ما خارج است و ما به هیچ وجه نمی‌توانیم حتی ثانیه‌ای از گذشته را برگردانیم. کینه و نفرت آرامش و شادی ما را به منطقه‌ای پرتاب می‌کنند که دست هیچ کس به آنجا نمی‌رسد؛ بنابراین کینه و نفرت با متوقف کردن انسان در زمان گذشته و با گرفتنِ زمان حال از او، تمام شادی و آرامش او را از بین می‌برد. در اینجا هم بخشیدن و عفو کردن است که می‌تواند این زنجیر را پاره کند و آزادی عظیمی را به انسان ببخشد. در نتیجهٔ رهایی از گذشته، زندگی شکوه و زیباییِ ویژهٔ خود را بازمی‌یابد. رهایی یافتن از کینه باعث می‌شود بتوانیم از زندگی لذت ببریم و قدردان موهبت‌های زندگی باشیم. کینه می‌تواند تنها فرصت زندگی را که در اختیار ماست، نابود کند و باعث شود از همهٔ موهبت‌های زندگی محروم شویم.

از سوی دیگر، دشمن ما مقدار مشخصی از ضرر و زیان را به ما وارد می‌کند و بخشی از زندگی ما را نابود می‌کند، ولی ما با کینه به دل گرفتن، بقیهٔ زندگی خود را نیز از بین می‌بریم. نلسون ماندلا وقتی که به زندان افتاد، رهبر یکی از شاخه‌های نظامی نهضت سیاه‌پوستان آفریقای جنوبی بود و آن‌گونه که اطرافیان او گفته‌اند، در آن زمان شخصی بسیار عصبانی‌مزاج و خشن بوده است. او بیست و هفت سال از زندگی خود را در زندان گذراند و در این مدت آزارهای روحی و جسمی فراوانی را تحمل کرد، اما وقتی که از زندان بیرون آمد، در اوج شادی و نشاط بود و با اقتدار تمام اعلام کرد که همهٔ کسانی را که او را به زندان افکنده و شکنجه‌اش کرده‌اند، بخشیده است. روشن است که این اقدام حیرت‌آور او باعث تعجب همگان شد و او در پاسخ گفت: آنها بیست و هفت سال از زندگی من را در زندان تباه کردند و من با بخشیدن آنها بقیهٔ زندگی خودم را نجات دادم.

ایـن نکتهٔ مهم را در زندگی بسیاری از افراد بزرگ می‌توانیم ببینیم. اگرچه برخی از بزرگان بخشیدن دیگران برای نجات دادن زندگی خود را نوعی خودخواهی می‌دانند، اما همین کار خودخواهانه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

از کینه‌توزی و انتقام‌جویی ارزش بیشتری دارد و دست‌یابی به آن حقیقتاً بسیار دشوار و درخور ستایش است. تنها کسی که مستقیماً در معرض خشونت عریان و بی‌احترامی و توهین قرار گرفته است، می‌داند که بخشیدن ظالمان و متجاوزان، به قصد نجات دادن زندگی خود، کاری بسیار دشوار است. به هر حال کینه به دل گرفتن به معنای تباه کردن آیندهٔ خود است؛ بنابراین کینه فقط ما را در گذشته متوقف نمی‌کند، بلکه آیندهٔ ما را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهدو ما برای آباد کردنِ آیندهٔ خود حتماً باید ریشهٔ کینه و نفرت را در خود بخشکانیم.

نکتهٔ دیگری که در اینجا باید به آن توجه کنیم، این است که هرچند برخورد عادلانه با دشمن عقلاً و اخلاقاً اشکالی ندارد، اما باید بدانیم که کینه و نفرت ممکن است به تدریج ما را از دایرهٔ عدالت خارج کند و باعث شود که ما گام در راهِ دشمنان خود بگذاریم و مانند آنها به انسان‌های ظالم و خودکامه‌ای تبدیل شویم. حق‌طلبی و عدالت‌خواهی، تحت تأثیر کینه و نفرت، به بیدادگری تبدیل می‌شوند. این نکتهٔ عمیق را نیچه این چنین بیان کرده است: «آن که با هیولاها دست و پنجه نرم می‌کند، باید بپاید که خود در این میانه هیولا نشود. اگر دیری در مغاک چشم بدوزی، آن مغاک نیز در تو چشم می‌دوزد» (نیچه، ۱۳۷۸: ۱۲۵). بسیار دشوار است مبارزه کردن و در دامن افراط نغلتیدن. اگر کینه و نفرت مهار کسی را در دست بگیرد، احتمالاً او را از دایرهٔ عدالت خارج می‌کند و او را وامی‌دارد تمام رذیلت‌های دشمن خود را انجام دهد و به این ترتیب جای مظلوم و ظالم عوض شود. ملاحظهٔ این مسائل است که باعث می‌شود عموم انسان‌های فضیلت‌مند کینه و رنجش را به شدت محکوم کنند.

افزون بر همهٔ اینها، اگر کینه و نفرت به وجه غالب مناسبات مردم در یک کشور یا مناسبات میان دو کشور تبدیل شود، در ابعادی وسیع باعث جنگ و کشتار می‌شود و این خطر بسیار بزرگی است که در کمین هر جنبشِ عدالت‌خواه و اصلاح‌طلبی قرار دارد. در طول تاریخ کم نبوده‌اند حکومت‌هایی که به نام مجازات عادلانهٔ مخالفان و به عنوان مبارزه برای تحقق عدالت در دام بدترین انواع خشونت گرفتار شده‌اند. البته معدود حکومت‌هایی هم بوده‌اند که توانسته‌اند خشم و نفرت خود را مهار کنند و از درغلتیدن در ورطهٔ کین‌خواهی و انتقام‌جویی بپرهیزند. دولت آفریقای جنوبی یکی از نمونه‌های درخشان این مسأله است. نلسون ماندلا و دوستانش پس از پیروزی بر آپارتاید، به جای تازه کردن کینه‌های کهنه، کمیتهٔ صلح و دوستی را راه‌اندازی کردند و بزرگانی مانند اسقف دزدموند توتو در این کمیته سعی کردند میان سیاه‌پوستان یعنی مظلومان دیروز و امیران امروز و وابستگان آپارتاید یعنی ظالمان دیروز و اسیران امروز آشتی و دوستی ایجاد کنند و نتایج کارهای آنها واقعاً حیرت‌آور بود. مادرانی که فرزندانشان به وحشیانه‌ترین شکل کشته شده بودند، قاتلان فرزندان خود را در آغوش می‌کشیدند و آنها را فرزندم خطاب می‌کردند (دالایی لاما و توتو با همکاری آبرامز، ۱۳۹۷: ۲۵۱ ـ ۲۵۰). اما متأسفانه این قبیل موارد خیلی نادر است و جوّ غالب بر بیشتر کشورها همین خشم و کینه و نفرت است.

با توجه به این مطالب اصلاً عجیب نیست که حافظ رنجیدن را کفر می‌داند. کسی که با خطرهای جسمی و روحی و زیان‌های فردی و اجتماعی رنجش آشنا باشد، البته رنجش را مانند حافظ، کفر به شمار می‌آورد:

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم که در طریقت ما کافری است رنجیدن
(حافظ، ۱۳۷۰: ۳۰۸)

مولانا هم بر این باور است که مادام که سینهٔ خود را به طور کامل از کینه پاک نکنیم، عشق خانهٔ دل ما را قدوم مبارک خود، متبرک نمی‌کند. عشق تنها در سینهٔ بی‌کینه وجود دارد و بس. محال است دلی سرشار از کینه شایستگی عاشق شدن را بیابد:

رو سینه را چون سینه‌ها، هفت آب شو از کینه‌ها وآن‌گه شراب عشق را پیمانه شود، پیمانه شو
(مولوی، ۱۳۳۹: غ ۲۱۳۱)

بنابراین حق طبیعی هر انسانی است که از خودش دفاع کند و مانع ظلم و تجاوز در حق خودش و عزیزانش شود، اما این کار را باید عادلانه انجام دهد و در این میان بسیار مراقب باشد که مجازات عادلانهٔ دشمن به هویت او تبدیل نشود و وجود او را از کینه و نفرت سرشار نسازد.

برخورد کریمانه

برخورد کریمانه در دشمنی بسی ارزشمندتر و والاتر از برخورد عادلانه است. برخورد کریمانه بدآن معناست که دست از مقابله به مثل برداریم و دشمن خود را ببخشیم. به قول مولانا: «چون تو با بد بد کنی، پس فرق چیست»؟ (مولوی، ۱۳۷۵: د ۱/ ۱۵۶۴)

برای برخورد کریمانه می‌توان چند سطح را در نظر گرفت. سطح نخست این است که مقابله به مثل نکنیم و طرف مقابل را ببخشیم، اما در درون خود، از او رنجش و ناراحتی داشته باشیم و خطای او در حق خود را فراموش نکنیم. نلسون ماندلا، آن مرد والا و فرهیخته، سخنی معروف دارد که به این سطح از رفتار کریمانه اشاره می‌کند: «من تو را می‌بخشم، اما خطای تو را فراموش نمی‌کنم». سطح بالاتر رفتار کریمانه آن است که نه تنها دشمن خود را ببخشیم و از مقابله به مثل پرهیز کنیم، بلکه در دل خود نیز او را ببخشیم و خطای او را از یاد ببریم و بالاخره بالاترین سطح برخورد کریمانه آن است که افزون بر مقابله به مثل نکردن و بخشیدن، او را دوست بداریم و بر او دل بسوزانیم. به نظر می‌رسد این دست‌یابی به این سطح واقعاً دشوار است و تنها برای نوادری از انسان‌ها دست‌یافتنی است، ولی آن قدر این مقام ارزشمند و متعالی است که شایسته است هر انسان کمال‌طلبِ والایی آن را به یکی از اهداف زندگی خود تبدیل کند.

این نکته، به قوّت تمام، در سخنان حضرت عیسی مطرح شده است:

«شنیده‌اید که می‌گویند با دوستان خود دوست باش و با دشمنانت دشمن؟ اما من می‌گویم که دشمنان خود را دوست بدارید و هر که شما را لعنت کند، برای او دعای برکت کنید؛ به آنانی که از شما نفرت دارند، نیکی کنید و برای آنانی که به شما ناسزا می‌گویند و شما را آزار

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

می‌دهند، دعای خیر نمایید. اگر چنین کنید، فرزندان راستین پدر آسمانی خود خواهید بود؛ زیرا او آفتاب خود را بر همه می‌تاباند، چه بر خوبان، چه بر بدان. بارانِ خود را نیز بر نیکوکاران و ظالمان می‌باراند. اگر فقط آنانی را که شما را دوست می‌دارند، محبت کنید، چه برتری بر مردمان پست دارید؟ زیرا ایشان نیز چنین می‌کنند. اگر فقط با دوستان خود دوستی کنید، با کافران چه فرقی دارید؟ زیرا اینان نیز چنین می‌کنند؛ پس شما کامل باشید، همان‌گونه که پدر آسمانی شما کامل است (کتاب مقدس، انجیل متی: ۸۹۸).

در اینجا خوب است قطعه‌ای درخشان از زندگی حلاج را، به قلم پیر فرزانهٔ نیشابور، نقل کنیم:

پس چشم‌هایش برکشیدند. قیامتی از خلق برخاست. بعضی می‌گریستند و بعضی سنگ می‌انداختند. پس خواستند که زفانش ببرند. گفت: «چندانی صبر کنید که سخنی بگویم». روی سوی آسمان کرد و گفت: «بدین رنج که از برای تو برمی‌دارند، محرومشان مگردان و از این دولت‌شان بی‌نصیب مکن! و الحمد لله که اگر دست و پای من بریدند در راه تو بریدند و اگر سر از تن بازمی‌کنند، در مشاهدهٔ جلال تو می‌کنند» (تذکره الاولیاء، چاپ دکتر محمدرضا شفیعی‌کدکنی، صص ۶۴۶ – ۶۴۵).

حقیقتاً بسی شگفت‌آور است که کسی آن همه جور و جفا از مخالفان خود می‌بیند و آن‌گاه که می‌خواهند زبانش را ببرند، فرصتی می‌خواهد و برای بخشایش و آمرزش آنها این‌گونه دعا می‌کند و از خدا می‌خواهد آنها را از پاداش تلاش‌هایشان محروم نکند. شخص باید بسیار والا باشد که بتواند با دشمنان خود این‌گونه جوان‌مردانه و بزرگوارانه برخورد کند و برای آنها آرزوی آمرزش داشته باشد.

مولانا برای تبیین برخورد کریمانه با دشمن از تمثیل «خفاش و آفتاب» استفاده کرده است. خفاش طبق تلقی قدما دشمن خورشید است و از خورشید پرهیز می‌کند، به همین سبب فقط شب‌ها که خورشید دیده نمی‌شود، خفاش از لانهٔ خود بیرون می‌آید و کارهای خود را انجام می‌دهد، اما شگفت این‌جاست که خورشید نه تنها از خفاش نمی‌رنجد، بلکه در طول روز با گرما و نور خود، برای خفاش غذا تهیه می‌کند. معنای این تمثیل آن است که انسان‌های والا نه تنها از دشمن خود کینه به دل نمی‌گیرند، بلکه تا جایی که بتوانند به آنها کمک می‌کنند:

در شب ار خفّاش کِرْمی می‌خورَد — کِرْم را خورشید جان می‌پرورد
در شب ار خفّاش از کِرْمی است مست — کِرْم از خورشید جنبنده شده است
آفتابی که ضیا زو می‌زَهَد — دشمنِ خود را نوالـه می‌دهد

(مولوی، ۱۳۷۵: د ۶/ ۳۳۹۳ – ۳۳۹۰)

از آنجاکه ممکن است این سخن که اشخاص کریم به دشمنان خود هم مهر می‌ورزند، ممکن است باعث سوء تفاهم شود، لازم است که اندکی بر سر آن درنگ کنیم. کریمانه با دشمن برخورد کردن به

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

هیچ وجه به این معنا نیست که باید در برابر ظلم‌ها و جنایت‌های دیگران سکوت کنیم و به آنها لبخند بزنیم. این کار قطعاً باعث گستاخ‌تر شدن ظالمان و متجاوزان و موجبِ ظلم‌پذیری و تحقیر اشخاص زیردست می‌شود؛ بنابراین شخص کریم گاهی ناگزیر است در برابر کسی که به خود و دیگران آسیب می‌زند، بایستد و حتی با او بجنگد، اما در این‌جا تفاوت او با دیگران در این است که او حتی زمانی که با شخصی فاسد و ظالم می‌جنگد، یا با او قطع رابطه می‌کند، در دل خود به‌هیچ‌وجه نسبت به او احساس کینه و نفرت و خشم ندارد و بلکه با همهٔ وجود از سقوطِ اخلاقیِ او غمگین و دل‌شکسته است.

به همین سبب است که شخص فرزانه در هر حالی با احساس شکست از میدان جنگ برمی‌گردد؛ او خواه پیروز شود و خواه شکست بخورد، غمگین است و احساس شکست می‌کند؛ زیراکه جنگیدن با دیگران و بر آنها پیروز شدن و آنها را کشتن، نه تنها لذتی ندارد، بلکه مایهٔ سرشکستگی است. این نکته به زیبایی در ***دائو دهِ جینگ*** آمده است:

> جنگ‌ابزارها ابزارهای شوم‌اند که مردمِ اندیشه‌مند انتخابش نکرده‌اند. فقط هنگامی به کارش می‌برند که چارهٔ دیگری نباشد، و با دلی آرام، خاموش، بی‌لذت. لذت بردن از کاربردِ سلاح لذت بردن از کشتن مردم است و لذت بردن از کشتن مردم از کف دادن سهم خویش است در خیر همگان. مویه و زاری بر کشتارِ مردم بسیار درست است. فاتح جنگ را با آیین خاک‌سپاری پذیره شدن درست است (لائودزو، ۱۳۸۵: ۳۱).

این‌که لائوتسه می‌گوید: «باید با مراسم سوگواری به پیشواز فاتحان جنگ رفت» درواقع به این معناست که پیروزی بر دیگران، نه تنها مایهٔ شادی و غرور و افتخار نیست، بلکه باعث درد و رنج فراوان است. انسان باید از حیث اخلاقی و انسانی، بسیار منحط باشد که از پیروز شدن بر دیگران خوشحال شود؛ هرگاه انگشت کسی فاسد شود و بیم آن برود که فساد آن به دیگر اندام‌ها سرایت کند، شخص ناگزیر آن را می‌بُرد، اما روشن است که هیچ‌کسی از بریدن انگشت خود خوشحال نمی‌شود و از انگشت خود کینه‌ای به دل نمی‌گیرد، بلکه با کمال دریغ و درد، آن را قطع می‌کند. دشمنی که در بیدادگری و فساد غرق شده است و به انسان‌ها آسیب می‌زند، مانند انگشت فاسدی است بر پیکرِ بشریت و باید ناگزیر آن را برید، اما شخص والا از این کار احساس شادی نمی‌کند. برای جلوگیری از رنجِ عام، می‌توان استثنائاً رنجِ خاص را برگزید، اما نه با شادی و لذت، بلکه با درد و اندوهِ فراوان:

رَحـم بـر دزدان و هر مَنحوس‌دسـت — بر ضعیفان ضربت و بی‌رحمی است
هیـن، ز رنجِ خـاص مَسْـکُل ز انتقام! — رنـج او کـم بیـن، ببیـن تو رنـجِ عام!
إصبَـعِ مَلْـدوغ بُـر در دفـعِ شـر! — در تَعَـدّی و هـلاکِ تـن نگـر!

(مولوی، ۱۱۳۷۵: د ۶/ ۴۲۶۳ – ۴۲۶۱)

انسان‌های والا از پیروز شدن بر دشمن خود شادمان نمی‌شوند. به نظر مولانا: «نفسانیان چون بر دشمن ظفر یابند و ایشان را مقهور خود بینند، شادمان گردند و در طرب آیند» (مولوی،۱۳۸۱: ۳). حقیقتاً

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲

باید شخص از حیث اخلاقی سقوط کرده باشد که از پیروزی بر دشمن خود شادمان شود.

نکتهٔ آخر دربارهٔ برخورد کریمانه آن است که چون این گونه برخورد با اقتدار روحی انجام می‌شود، نه از سر ناتوانی و خواری، طبیعتاً حالِ فاعل خود را بد نمی‌کند و از این بالاتر احتمالاً موجبات تحول درونی شخص ظالم را فراهم می‌آورد. این نکته‌ای است که در قرآن نیز آمده است: «ادْفَعْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِی بَیْنَکَ وَبَیْنَهُ عَدَاوَةٌ کَأَنَّهُ وَلِیٌّ حَمِیمٌ»؛ یعنی «[بدی را] آنچه خود بهتر است دفع کن آنگاه کسی که میان تو و میان او دشمنی است گویی دوستی یکدل می‌گردد» (فصّلت / ۳۴).

همهٔ ما مایلیم به هر شکل ممکن از شر دشمنان خود راحت شویم. حقیقتاً بهترین راه برای از بین بردن یک دشمن تبدیل کردن او به یک دوست است. کیمیای تبدیل دشمن به دوست باعث می‌شود برای همیشه خیال‌مان از بابت دشمنان خود راحت شود و بلکه دشمنان قدیم ما دوستان امروز و فردای ما باشند و در کنار آنها به خوبی و خوشی زندگی کنیم. شمس تبریزی در این باره چنین می‌گوید: «تا بتوانی در خصم به مهر خوش درنگر، چو به مهر در کسی درروی، او را خوش آید، اگرچه دشمن باشد، زیرا که او را توقع کینه و خشم باشد از تو، چو مهر بیند خوشش آید» (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: د ۱/ ۹۶). مولانا در *مثنوی* به این نکته اشاره می‌کند که اگر دشمن ما بیمار شد، باید به عیادت او برویم و امیدوار باشیم که نیکوکاری ما باعث رفع کدورت و جلب دوستی شود و اگر چنین نشد، دست کم کینهٔ او کمتر می‌شود (مولوی، ۱۳۷۵: د ۲/ ۲۱۴۸ – ۲۱۴۳). مولانا در قطعهٔ درخشان زیر به ما توصیه می‌کند که «ادراکِ غیراندیش» را کنار بگذاریم و هنر تبدیل کردن دشمن به دوست را یاد بگیریم:

راه کــن در اندرون‌هــا خویــش را! دشـمنان را زین صناعت دوسـت کن!
کیمیــا داری، دوای پوســت کــن! دشـمنان را زین صناعت دوسـت کن!
چـون شـدی زیبـا، بـدآن زیبا رسـی کـــه رهانَـــد روح را از بی‌کســـی

(مولوی، ۱۳۷۵: د ۶/ ۳۱۰۰ – ۳۰۹۸)

بر اساس آنچه که گذشت می‌توان گفت که برخورد کریمانه باعث می‌شود دشمن دست از دشمنی بردارد، یا کینه و نفرتش کم شود و به این ترتیب مناسبات انسانی بسی لطیف‌تر و شیرین‌تر شود. در **داستان‌نامهٔ بهمنیاری** (ص ۴۹۱) مثلی آمده است که به همین نکته اشاره می‌کند: «مال را دست دزد بسپار و آسوده بخواب». استاد بهمنیار در شرح این مثل چنین فرموده‌اند: «دزد و متقلب را امین مال خود قرار بده تا از به باد رفتن و دزدیده شدن آسوده باشی». استاد بهمنیار در پاورقی به دو وجه برای تفسیر و تبیین این مثل اشاره کرده‌اند: «مال را که به دست دزد سپردی خود او چون مؤتمن شده است، نمی‌برد و از دستبرد سایر دزدان که آنها را می‌شناسد، نیز حفظ می‌کند». از میان دو وجهی که استاد بهمنیار آورده‌اند، وجه نخست به بحث ما مربوط می‌شود. طبق این تلقی، در وجود یک دزد هم نقطه‌ای قابل اعتماد وجود دارد که می‌توانیم آن را کشف کنیم. نکته در اینجاست که هر انسانی مجموعه‌ای از ویژگی‌های خوب و بد را دارد و این ماییم که هنگامِ رویارو شدن با او بر بُعدِ خاصی از وجودش انگشت می‌گذاریم و آن را فعال می‌کنیم. در وجود بدترین انسان‌ها هم بخشی روشن و قابل اعتماد وجود دارد

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

و در وجود بهترین انسان‌ها هم بخشی تیره و زشت هست و این ماییم که با نوعِ نگاه‌مان و شیوهٔ برخوردمان، بخشی خاص از او را استخراج می‌کنیم و به رو می‌آوریم. در میان اطرافیانِ خود می‌بینیم که کسی با شخصی خاص همواره با خشم و نفرت روبه‌رو می‌شود و با شخصی دیگر از درِ مهر و محبت درمی‌آید؛ بنابراین هرکسی متناسب با شخصیت و شیوهٔ برخورد خود، بخش‌های خاصی از وجود دیگران را مخاطب قرار می‌دهد و اگر بکوشیم هنگام مواجهه با انسان‌ها، با شیوهٔ درست برخورد کردن،نقاط روشن وجود آنها را برانگیزیم، برخورد آنها با ما نیز تغییر می‌یابد:

هـر وجـودی کـز عَـدَم بنْمـود سَـر — دوست شو، وز خوی ناخوش شو بَری!
بـر یکی زهـر اسـت و بر دیگر شَـکَر — تـا ز خُمْـرهٔ زَهْـر هـم شَـکَّر خـوری

(مولوی، ۱۳۷۵: د ۵/ ۴۲۳۷ – ۴۲۳۶)

برخورد عارفانه

در برخورد عارفانه، شخص دشمنان خود را آفریدهٔ خدا، یا تجلیات خدا می‌داند و به همین سبب به آنها مهر می‌ورزد. در اینجا شخص عارف خداگونه به همهٔ هستی نگاه می‌کند و به همین خاطر به همهٔ موجودات و از جمله به کسانی که او را دشمن می‌دارند و با او مخالفت می‌کنند، از سر مهر و شفقت می‌نگرد و مانند سعدی شیرین‌سخن می‌گوید: «عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست». طبیعتاً دشمنان و مخالفان نیز بخشی از عالم‌اند و شخص عارف آنها را نیز «از خدا» می‌داند و به آنها مهر می‌ورزد. عارفی که خداگونه به هستی می‌نگرد، دیگران را در خود می‌یابد و به همه مهر می‌ورزد. سعدی در بوستان، با نگاهی وحدت شهودی، به این نکته اشاره می‌کند که دشمنان ما هم گماشتگان خداوندند و به فرمان او ما را آزار می‌دهند:

بـه شـهری در از شـام غوغـا فتـاد — گرفتنـد پیـری مبارکنهـاد
هنـوز آن حدیثـم به گوش اندر است — چـو قیـدش نهادنـد بـر پای و دسـت
کـه گفـت ار نه سـلطان اشـارت کند — کـه را زَهـره باشـد کـه غـارت کنـد؟
بایـد چنین دشـمنی دوسـت داشـت — که می‌دانمش دوسـت بر من گماشت
اگـر عـزّ و جاه اسـت و گـر ذُلّ و قید — من از حق شناسـم، نـه از عمرو و زید
ز علّـت مـدار، ای خردمنـد، بیـم — چـو داروی تلخـت فرسـتد حکیـم
بخـور هرچـه آیـد ز دسـت حبیـب — نـه بیمـار داناتـر اسـت از طبیـب

(سعدی، ۱۳۹۵: ۳۵۳)

مولانا، در داستان «اخلاص عمل»، به خوبی دربارهٔ شیوهٔ برخورد عارفان با مخالفان و دشمنان خود سخن گفته است. درست است که این داستان، به شکلی که مولانا آن را در ***مثنوی*** آورده و از آن یک حماسهٔ عرفانی ساخته است، در متون تاریخی دیده نمی‌شود، اما بهتر است به جای واقعیتِ این روایت، به

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۶۱۶۲۸ - ۱۳۲۰

حقیقتی که در آن مطرح شده است، توجه کنیم. در این داستان می‌بینیم که علی بن ابی طالب به دشمن خود، می‌گوید: «تو علی بودی، علی را چون کُشم»؟ حقیقتاً این نکته بسیار درخور تأمل است؛ شخص به جایی می‌رسد که دشمنش را از خود جدا نمی‌بیند و او را مانند خود دوست می‌دارد و به او مهر می‌ورزد. در این ابیات درخشان، از زبان امام علی، خطاب به دشمنی که آب دهان بر صورت او افکنده است، مهر شدید انسان‌های والا به مخالفان و دشمنان خود را می‌بینیم:

اندرآ؛ که‌آزاد کردت فضلِ حق؛ زآن‌که رحمت داشت بر خشمش سَبَق
اندرآ اکنون که جَستی از خطر سنگ بودی، کیمیا کردت گُهَر
رَسته‌ای از کفر و خارستانِ او چون گُلی بشکف به سروستانِ هو!
تو منیّ و من توام، ای محتشم! تو علی بودی، علی را چون کُشَم؟ ...
اندرآ! من در گشادم مر تو را تُف زدیّ و تُحفه دادم مر تو را

(مولوی، ۱۳۷۵: د ۱/ ۳۸۴۱ – ۳۸۲۶)

مولانا در غزل زیر درمورد یکتاییِ جان‌ها سخن گفته و آن را مبنایی برای صلح و پرهیز از جنگ دانسته است:

نرنجم زآن‌چه مردم می‌برنجند که پیشم جمله جان‌ها هست یکتا
اگر چه پوستینی بازگونه بپوشیده است این اجسام بر ما
تو را در پوستین من می‌شناسم همان جانِ منی در پوست، جانا!
بِدرَّم پوست را، تو هم بِدرّان! چرا سازیم با خود جنگ و هیجا؟
یکی جان‌ایم در اَجسامِ مُفَرَّق اگر خُردیم، اگر پیریم و بُرنا
چراغک‌هاست که‌آتش را جدا کرد یکی اصل است ایشان را و منشا
یکی طبع و یکی رنگ و یکی خوی که سرهاشان نباشد غیر پاها
در این تقریر برهان‌هاست در دل به سر با تو بگویم، یا به اِخفا؟
غلط، خود تو بگویی با تو آن را چه تُو بر توست، بنگر، این تماشا؟

(مولوی، ۱۳۳۹: غ ۱۰۹)

مولانا در بیتی شگفت‌آور، باز به این نکته اشاره کرده است که درویش واقعی آن است که انسان‌های خوب و بد را مانند اعضای تن خود دوست بدارد و هر کس چنین نباشد، البته درویش نیست:

جزو درویش‌اند جمله نیک و بد هرکه نبوَد این‌چنین، درویش نیست

(مولوی، ۱۳۳۹: غ ۴۲۵)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

نتیجه‌گیری

اکنون اکنون که بحث ما دربارهٔ انواع برخورد با دشمنان و مخالفان پایان یافته است، لازم است که سخنان خود را جمع‌بندی کنیم. برخورد ظالمانه، یعنی بد را با بدتر پاسخ گفتن، هیچ مجوز عقلانی و اخلاقی و دینی ندارد و هیچ انسان فرزانه‌ای به خود اجازه نمی‌دهد که چنین رفتار کند. هدف اصلی مبارزه رشد کردن، ایجاد یک حکومت عادلانه و حفظ کرامت خود و دشمن است و به هیچ وجه نمی‌توان از راه ظلم و ستم به چنین اهداف بلندی رسید؛ بنابراین باید در تمام روابط خود با دیگران، از برخورد ظالمانه پرهیز شود.

برخورد عادلانه در پایین‌ترین سطح قرار دارد و برخورد عارفانه در بالاترین سطح. مسیر سلوک یک انسان والا در برخورد با دشمنان خود چنین ترسیم می‌شود که از عدالت شروع کند، اما در آن متوقف نشود و بکوشد که خود را به سطح اخلاق کریمانه فرابکشد، اما در این مرحله هم متوقف نشود و سعی کند به چنان مقامی بار یابد که دیگران را در خود بیابد و یا آنها را آفریدهٔ حق یا جلوهٔ او بداند و به آنها مهر بورزد. چنان‌چه این سیر به درستی انجام شود، شخص به یکی از عالی‌ترین مدارج انسانی صعود کرده است، اما نیک روشن است که دست‌یابی به چنین مقام والایی برای همه ممکن نیست و عموم انسان‌ها از چنین توانایی‌ای برخوردار نیستند.

اقتضای واقع‌بینی آن است که از انسان‌های معمولی تکالیف قدیسان را نخواهیم. عموم انسان‌ها استعداد عرفانی ندارند و اهل سیر و سلوک نیستند و نمی‌توان از آنها انتظار داشت که عارفانه با مخالفان خود برخورد کنند. شاید در میان هر صدهزار نفر، چند نفر واقعاً دارای استعداد عرفانی باشند و بتوانند عارفانه با مخالفان خود برخورد کنند. انتظار برخورد عارفانه از انسان‌های معمولی به هیچ وجه واقع‌بینانه نیست. بنابراین در میان برخوردهای فعالانه با دشمن، نهایتاً به برخورد عادلانه و کریمانه می‌رسیم. برخورد کریمانه هم برای بسیاری از انسان‌ها ممکن نیست و شخص باید به مقامات بلند معنوی رسیده باشد تا بتواند در لحظهٔ خشم و انتقام و نبرد، کریمانه با دشمن خود برخورد کند.

با توجه به این ملاحظات، بهتر است که برخورد عادلانه، آن هم بدون کینه و نفرت شخصی، را سرلوحهٔ آموزش‌های خود قرار بدهیم و از کودکی چنین برخوردی را به فرزندان و دانش‌آموزان‌مان بیاموزیم. چنین سطحی از رشد اخلاقی و انسانی برای عموم انسان‌های معمولی قابل دسترسی است و افراد پس از چند سالی آموزش نظری و عملی می‌توانند چنین برخوردی را بیاموزند و در مناسبات خصمانه از آن بهره بگیرند. باید عدالت را اصل قرار دهیم و در آن ورزیدگی پیدا کنیم. بی‌گمان عدالت ورزیدن با دشمنان زندگی فردی و اجتماعی را بسی دل‌انگیز و زیبا می‌کند و همین برای حاکمان و سیاست‌مداران و بسیاری از مردم کافی است. پس از ورزیدگی در برخورد عادلانه، می‌توانیم با آموزش‌ها و تمرین‌های پیوسته و آگاهانه، خود را به سطح رفتار کریمانه بکشیم و در برخورد با دشمنان از شفقت و عشق و بخشایش بهره بگیریم.

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰-۶۱۶۲۸

منابع

ـ قرآن کریم، (۱۳۷۷)، ترجمهٔ محمّد مهدی فولادوند، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
ـ بهمنیار، احمد، (۱۳۸۱)، داستان‌نامه بهمنیاری، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسهٔ انتشارات و چاپ.
ـ حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۰)، دیوان حافظ، به تصحیح محمّد قزوینی و قاسم غنیّ، به کوشش عبدالکریم جربزه‌دار، تهران: اساطیر.
ـ دالایی لاما و اسقف دزدموند توتو، با همکاری دوگلاس آبرامز، (۱۳۹۷)، کتاب شادی؛ شادمانی استوار در دنیای ناپایدار، ترجمهٔ شهرهٔ میرعمادی، تهران: نگاه.
ـ سعدی، مصلح‌الدین عبدالله، (۱۳۹۵)، متن کامل دیوان سعدی، به کوشش مظاهر مصفا، تهران: روزنه.
ـ شمس‌الدین تبریزی، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمّدعلی موحّد، تهران: خوارزمی.
ـ عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۷۲). تذکره الاولیاء. بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهارس: محمّد استعلامی. تهران: زوّار.
ـ لائودزو، (۱۳۸۵)، دائو دِه جینگ؛ کتابی دربارهٔ راه و نیروی راه، برگردانی از اوروسولاک، له گین، ترجمهٔ ع. پاشایی، تهران: نگاه معاصر.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولدالین نیکلسون، تهران: توس(افست).
ـ مولوی، جلال‌الدّین، (۱۳۳۹)، کلّیات شمس یا دیوان کبیر، تصحیح بدیع‌الزّمان فروزانفر، تهران: دانشگاه تهران
ـ مولوی، جلال‌الدّین محمّد، (۱۳۸۱)، فیه‌مافیه، تصحیحات و حواشی بدیع‌الزّمان فروزانفر، تهران: امیر کبیر.
ـ نیچه، فردریش ویلهلم، (۱۳۷۸)، فراسوی نیک و بد، ترجمهٔ داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

بررسی گرمابه‌های عمومی و نگاره‌های آن در شعر مولانا از منظر جغرافیای انسانی

رامین صادقی‌نژاد[1]

چکیده

چشم‌اندازهای جغرافیایی، دست‌سازه‌های انسانی بر روی کرهٔ زمین است که از دیدگاه جغرافیای انسانی نه تنها همانند یک متن ادبی قابل تفسیر،برداشت و استفاده‌اند، بلکه حتّی می‌توانند به عنوان یک سند جغرافیایی مورد استناد قرار گیرند. یکی از چشم اندازهای جغرافیایی مهمّ در بافت شهرهای قدیم، گرمابه‌های عمومی است. مولانا از بخش‌های مختلف این چشم‌انداز جغرافیایی، به ویژه نگاره‌های نقش بسته بر سردَر و جامه‌کَن آن به عنوان یک نشانگان فرهنگی و تصویرسازی ادبی در اشعار خود بهره برده است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد، مولانا از ظرفیّت بالای گرمابه‌های عمومی به عنوان یک محل اجتماعی پُر اهمیّت در زیست‌بوم خود به خوبی آگاه بوده و از این مکان به عنوان بستری مناسب برای انتقال پیام و آموزه‌های تربیتی و تعالیم صوفیانه در اشعار و آثار خود سود بُرده است.

واژگان کلیدی: جغرافیای انسانی، چشم‌انداز جغرافیایی، گرمابه‌های عمومی، مولوی، نگاره‌ها.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰ - ۶۱۶۲۸

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهر

مقدّمه

نقد جغرافیایی، خوانشی جدید از متون ادبی با تکیه بر چشم‌اندازهای جغرافیایی است. این شاخه از جغرافیا، با تأکید متقابل بر فضای واقعی و فضای خیالی، می‌کوشد واقعیّت پویاتری از فضاهای مطرح شده در متون ادبی را نشان دهد. در این رویکرد، متون ادبی، امکانی بالقوّه برای درک فضای جغرافیای می‌باشند. این رویکرد تطبیقی و بینامتنی با آمیختن مطالعات هم زمانی و در زمانی از تأثیرگذارترین و قابل تأمّل‌ترین موضوعات در حوزهٔ مطالعات بین رشته‌ای در عصر حاضر می‌باشد.

در این شاخه از مطالعات، متون ادبی که با یک چشم‌انداز فرهنگی دست‌ساخت بشری، همانند: دروازه، قلعه، پُل، باغ‌شهر، آسیاب، بازارچه و ... در فضای قدیم‌شهر که از پیشینهٔ تاریخی و فرهنگی برخوردار است؛ میتواند مورد مطالعه قرار بگیرد. در اهمیّت مطالعه متون ادبی که به جغرافیای خاصّی تعلّق دارند؛ از جمله جغرافیای آمریکای لاتین، خورخه انریکه آدوم (Enrique Edom)، می‌نویسد:

> اگر این گفته حقیقت داشته باشد، تعداد اطفالی که با مرهم آرامشبخش پریان، به خواب رفته‌اند، بیش از کودکانی است که زیر نگاه خیره اجنّه بر خود لرزیده و بیدار مانده‌اند، پس شاید اکنون فقط آن رسیده باشد که نحوهٔ کاربرد و آثار جنبی این مَرهمَ مُسکّن را که از بَدو ورودش، یعنی حدود دویست سال پیش، مَسکن آرامش‌بخش آمریکای لاتین بوده است با دقّت بیشتری بررسی کنیم (آدوم، ۱۳۷۲: ۲۱۳).

ادبیّات، مملوّ از شعرها، داستان‌ها و حماسه‌هایی است که می‌کوشد، فهم و درک پدیده‌های فضایی و جغرافیایی را توصیف کند. ادبیّات، به عنوان یک منبع اطّلاعات جغرافیایی، درست مانند سایر منابع علمی، در دسترس جغرافیدانان قرار دارد. نوشتهٔ ذیل، اهمیّت و ارزش رُمان «*وسکِس هاردی*» (*Har-dy's Wessex*) در ارائهٔ اطّلاعات جغرافیایی را بخوبی نشان می‌دهد:

> رُمان به عنوان یک اثر ادبی، ذاتاً جغرافیایی است. دنیای رُمان از موقعیّت‌ها، بسترها، صحنه‌ها، مرزها، مناظر و اُفق‌ها ساخته شده است. هر رُمانی ممکن است نشان دهندهٔ زمینه‌های متفاوت و بعضاً رقابت انگیز دانش جغرافیا باشد که از آگاهی حسّی مکان تا یک ایدهٔ تجربه شده توسّط مردم یک ناحیه حکایت دارد (دنیلز و همکاران، ۱۹۹۳: ۴۶۰).

یوهان گوتفرید هِردر (Johann Gottfried Herder)، باور دارد: «شعر را باید در بستر جغرافیایی، فرهنگی و قومی آن، درک کرد» (پراپ، ۱۳۷۱: ۱۶). یادآوری این نکته ضرورت دارد که از دیرباز بحث توجّه به جغرافیا، فضا و تأثیرات آن در نقد و بررسی شعر، مورد توجّه بوده است، داستان برخورد سقراط (Socrates)، با کسانی که هر یک از منطقهٔ جغرفیایی متفاوتی بودند در رسالهٔ افلاطون (plato)، گویای نقش جغرافیا در نوع نگرش و آفرینش ادبی در گذشته‌های دور است. در سطور اولیّهٔ این رساله میخوانیم: «سقراط از ایوان می‌پرسد که آیا از شهر افهسوس (Ephesus)، آمده است؟ آتنی‌هایی چون افلاطون، مردمان شهر افهسوس را افرادی احساساتی و زنصفت می‌دانستند که تنها به ظواهر امور توجّه

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

داشتند، برخلاف آتنی‌هایی چون سقراط که خودشان را افرادی بسیار منطقی‌تر و اندیشمندتر به شمار می‌آوردند» (اسکی لاس، ۱۳۸۷: ۳۹).

با توجّه به اهمیّت فضای جغرافیایی در آفرینش متون ادبی، این پژوهش در تلاش است، نقش و نگاره‌های گرمابه‌های عمومی را به عنوان چشم‌انداز فرهنگی قدیم شهر در شعر مولانا بررسی کند.

پیشینهٔ تحقیق

از آنجایی که نقد جغرافیای در آثار ادبی، رویکرد تازه‌ای در ادبیات مُعاصر به حساب می‌آید، آثار زیادی در این موضوع، نگاشته نشده است. با وجود این در پیشینهٔ این تحقیق، می‌توان به مواردی از جمله: «نقد جغرافیایی به روایت وستفال»، از غزاله حاجی‌حسنی و احسان حسینی (۱۳۹۲)، «ادبیّات، هنر و نقد جغرافیایی»، از ژاله کهنمویی‌پور (۱۳۹۲)، «کاربرُد نقد جغرافیایی در خوانش دو رُمان از دو فرهنگ: پاریس در تُریّا در اغماء و سِن قرمز بود» از مینا مُظفّری (۱۳۹۲)، «نقد جغرافیایی از دیدگاه میشل فوکو» از نسرین خطّاط (۱۳۹۲)، «درآمدی بر نقد جغرافیایی»، از بهمن نامورمُطلق (۱۳۹۲)، که به صورت ویژه به رویکرد نقد جغرافیایی پرداخته است و «جغرافیا و چشم‌انداز فرهنگی ایوان مداین» از رامین صادقی‌نژاد و مریم محمدزاده (۱۳۹۹)، اشاره کرد.

مبانی نظری تحقیق

نقد جغرافیایی

در سال‌های اخیر، واژهٔ فضا در کنار مفاهیم دیگر فضایی چون قلمروزُدایی و ... وارد حوزهٔ مطالعات فرهنگی و به ویژه ادبیّات شده است. در قرن نوزهم، زمان، تاریخ و غایت‌شناسی تحت سیطرهٔ هگل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)، بود، امّا بعد از جنگ جهانی دوم، فضا، دوباره جایگاه خود را در تئوری‌های نقد، بازیافت و حتّی زمان مُهم‌تر شد. آثار ویرانگر جنگ در شهرها باعث زنده شدن این حسّ تازه شد.

چایلدز (Peter Childs)، جنگ را در کنار تحوّل و روند صنعتی و ایده‌های جدید فلسفی از عوامل تأثیرگذار مُدرنیسم، عنوان کرده است (ن.ک.چایلدز، ۱۳۸۶: ۳۰). نامور مُطلق باور دارد «در حقیقت هنگامی که جنگ جهانی دوم تمام شد و انسان غربی، امکان دیدن شهرها را یافت، تازه متوجّه شد که چه اتّفاقی برای فضا و مکان، بخصوص فضا و مکان شهری افتاده است.» (نامور مُطلق، ۱۳۹۲: ۳۸). تا قبل از این زمان، اگر فضاهای جغرافیایی در متون ادبی، بررسی می‌شدند؛ به عنوان «جغرافیای ادبی»، مدّ نظر قرار می‌گرفتند.

واژهٔ «زمان ـ مکانی» (Space Time) را اوّلین بار میخائیل باختین (Mikhail Bakhtin)، به عنوان یکی از چهار اصل مهم که در نظریّهٔ ادبی خود به عنوان کرونوتوپ (Chrono- tope)، به کار گرفت. امّا اهمیّت فضا و مکان را به طور ویژه و در یک رابطهٔ تعاملی، برتراند وستفال (Bertrand Westphal)، مطرح کرد. از دیدگاه وستفال، ما در نقد جغرافیایی به تعامل سوژه و جغرافیا نمی‌پردازیم، بلکه به مطالعه روابط فضا و خیال می‌پردازیم.

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۲۷۸

وستفال می‌گوید:

> ترسیم و تکثیر در تصاویر ذهنی چیزها، ساختن جهان است. بازنمایی عملی در مرحلهٔ محصول واقعی است. تکرار ویژگی‌های گُسترده در کلمه‌ها و مرتّب کردن این ویژگی‌ها مُنطبق بر اصول هویّتی، تمثیلی، تفاوت‌ها و تشابه‌ها است. بازنمایی، شامل ترجمهٔ منابع به قسمتی از منبع است. بعضی وقت‌ها واقعیّت (جهان) و قسمتی از داستان (تصویر ذهنی و مثالی)، حتی اقّل دو نمونه را مرتبط می‌کند. در نهایت، بازنمایی، توسّط کلمه، تصویر، صدا و این چیزها انجام می‌شود (وستفال، ۲۰۱۱: ۷۵).

این گفتهٔ وستفال، به صورت دیگری هم بیان شده است: «تصویر ادبی، دو صورت برونی و درونی دارد، هم جلوهٔ عالم خارج است و هم تجلیگاه باطن انسان» (عبّاسی، ۱۳۹۰: ۳۱). البتّه، موضوع نظریّهٔ «ارتباط»، مُختّص وستفال نیست. تالی (Robert Tally) نیز دومین مشخّصهٔ پُست مدرنیسم را فروپاشی زمان به وسیلهٔ مکان می‌داند و می‌گوید: «در حالی که مُدرنیسم عصر زمان، جریان گذرا، حافظه و امکان تاریخی است، پُست مُدرن، همانگونه که میشل فوکو نوشته، دربارهٔ فضا، مُجاورت، گسترش و موقعیّت است» (بایول، ۲۰۰۸: ۱۶۶). وی تأکید می‌کند: «زمان مانند یک رودخانه دیده نمی‌شود بلکه مثل سلسله کوه‌ها است و این استعاره برای مشخّص کردن زمان با مکان مناسب است.» (همان، ۱۷۲).

نقد جغرافیایی همانند مطالعات فرهنگی و ادبی، به زبان کیهانی و معنوی اجازه می‌دهد به صورت انتزاعی و بوطیقایی باقی بماند. (کورث، ۱۳۹۱: ۲۹). این نوع نقد در هر اثر ادبی که بر مکان، دلالت داشته باشد، قابلیّت بررسی دارد. آثاری که در آنها مکان‌هایی خاصّ چون: بازار، مسجد، مدرسه، حمام و ... به تصویر کشیده شده باشند. از این رو منتقد نقد جغرافیایی، به کمک متون ادبی، به جستجوی نشانه‌ها و بروز ویژگی‌های جغرافیایی و فضاهای متنی و فرهنگ بومی و اجتماعی در گذرگاه تاریخ می‌پردازد.

جغرافیای فرهنگی

جغرافیای فرهنگی (Cultural geography) یک شاخه فرعی از جغرافیای انسانی است که به مطالعه مناطق و مناظر فرهنگی زمین می‌پردازد. جغرافیای فرهنگی، ممکن است آشکارا برای بیان قسمت‌هایی از مطالب خویش به قلمرو انسان‌شناسی وارد گردد. اوّلین آثار مطالعهٔ ملل مختلف و فرهنگ‌های مناطق مختلف زمین را می‌توان به جغرافیدانان باستان مانند بطلمیوس (Ptolemy) یا استرابون (Strabo) نسبت داد. جغرافیای فرهنگی در اوایل قرن بیستم به جای مطالعه مناطق از پیش تعیین شده بر پایهٔ طبقه‌بندی‌های زیست‌محیطی، اقدام به مطالعه مناظر فرهنگی کرد. این دیدگاه، نخستین بار توسط کارل او. ساور (Carl o Sauer) (پدر جغرافیای فرهنگی) در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، مطرح شد که در نتیجه، جغرافیای فرهنگی مدّت‌ها تحت تأثیر نویسندگان آمریکایی قرار داشت. اگرچه اصطلاحات جغرافیای انسانی و جغرافیای فرهنگی گاه و بیگاه به صورت اصطلاحاتی مشابه به کار می‌روند ولی مطالعهٔ جغرافیای انسانی معمولاً بر اساس مطالعهٔ ظواهر جمعیّت، تفسیر الگوهای فضایی تراکم، پخش جمعیّت و ترکیب و تغییرات آن می‌باشد و جغرافیای فرهنگی به شکل گسترده‌ای در مورد

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

تلاش انسان از نقطه‌نظر جغرافیایی صحبت می‌کند (ن.ک: لیوث ویث، ۱۳۶۶: ۳۲).

بر اساس گفتهٔ کَرنگ (Mike Carang)، جغرافیای فرهنگی، به موضوع تنوّع و کثرت زندگی مردم و شیوه‌های گوناگون ایشان می‌پردازد؛ اینکه دنیا، فضاها و مکان‌ها چگونه به وسیلهٔ مردم، مورد تفسیر و استفاده قرار می‌گیرد و چطور آن مکان‌ها به جاودانگی فرهنگ کمک می‌کنند (کرنگ،۱۳۸۳: ۶).

از دیدگاه تریفت (Nigel Thrift)، معنی ادبی تجربی مکان و تجربهٔ ادبی که معنای مکان است؛ هر دو بخشی از یک فرآیند اساسی خلق فرهنگ و انهدام به شمار می‌روند. آنها به وسیلهٔ یک نویسنده، شروع یا قطع نمی‌شوند. آنها در متن، زندگی نمی‌کنند. آنها تولید و توزیع را در بر نمی‌گیرند. آنها با الگو و طبیعت خواننده، آغاز و پایان نمی‌یابند؛ بلکه آنها یک وظیفه و کارکردی فراتر از همهٔ این امور دارند؛ همهٔ آنها لحظاتی از یک حرکت تاریخی مجتمع و باشکوه‌اند (تریفت،۱۹۸۱: ۱۲).

ما باید به این فرضیّه که ادبیّات، می‌تواند ما را مستقیماً به سوی روح منحصر بفرد مکان‌ها رهنمون سازد؛ توجّه کنیم. برای فهم این موضوع، نیاز به تفکّر بیشتری داریم، بیشتر از آنچه روابط ویژهٔ دستاوردهای ادبی در متون تاریخی بیان می‌کنند. به باور ویلیامز (Raymond Williams)، این امر به ما اجازه می‌دهد تا آنچه را که از لحاظ تاریخی، جا افتاده، در مقطع زمانی مشخّص، به عنوان ساختارهای احساسی دربارهٔ یک مکان، تفسیرکنیم (ویلیامز،۱۹۷۷: ۲۳).

توان بالقوّهٔ تجزیه و تحلیل چشم‌اندازهای فرهنگی، بیشترین جاذبه را برای مطالعهٔ این امر در میان جغرافیدانان فرهنگی ایجاد کرده است. مطالعهٔ صحیح چشم‌انداز، می‌تواند نکات زیادی را به مشاهده کننده بیاموزد. این نکات، مشتمل بر جنبه‌های گوناگون و غیر قابل رؤیت فرهنگ، گذشته‌های فراموش شده، انتخاب‌های انجام شده و تغییراتی است که توسّط انسان در محیط ایجاد شده است.

روشنگری از این دست، توجّه جغرافیدانان فرهنگی برجسته‌ای را به خود جلب کرده است. به اعتقاد جغرافیدان معروف فرانسوی، دولابلاش (Paul Vidal de la Belache) (۱۹۱۸–۱۸۴۵م)، تمامی چشم‌اندازهای انسانی، دارای معانی فرهنگی‌اند و طبق نظر وی، یک فرد، می‌تواند چشم‌انداز را دقیقاً، همانند یک کتاب بخواند. چشم‌انداز فرهنگی، شرح حال جامع و روشن انسان‌ها و منعکس کنندهٔ ذائقه‌ها، ارزش‌ها، آرمان‌ها و ترس‌های ما در اَشکال قابل لمس و رؤیت است. کرنگ، گفتهٔ دولابلاش را با زبانی دیگر، بیان کرده و گفته است: «می‌توانیم چشم‌اندازها را به صورت متون قابل مطالعه، مورد توجّه قرار دهیم. متونی که می‌توانند بازگو کنندهٔ هویّت و اعتقادات مردم یک ناحیه یا ساکنان یک منطقه باشند» (کرنگ،۱۳۸۳: ۵۹).

گرمابه‌های عمومی

یکی از عناصر مهم در بافت قدیمشهر گرمابه‌های عمومی بوده است. گرمابه‌های عمومی به واسطهٔ نقش اساسی که در سنّت اغتسال و پاکیزگی داشته‌اند، همواره مورد توجّه و اقبال عمومی مردم بوده و از مراجعهٔ بدان ناگزیر بوده‌اند، چرا که شستشوی سر و تن و نظافت بدن از توصیه‌های دینی و شرط اصلی دینداران برای اقامهٔ فرایض دینی بوده است. کارکرد گرمابه‌های عمومی، فقط به شستشوی تن محدود نمی‌شده است.

> گرمابه محل گردهمایی اقشار مختلف اجتماعی بوده است. مکان‌هایی برای تعامل هرچه بهتر. به همین خاطر است که مردم و بخصوص زنان، ساعت‌ها با رغبت در حمام به گفتگو می‌پرداختند و مراسمی چون حنابندان و حمام عروس و حمام زایمان و غیره را انجام می‌دادند (پیرنیا، ۱۳۹۰: ۲۰۱).

از طرف دیگر گرمابه‌های عمومی به خاطر نوع طرّاحی سنّتی ـ که حداقل از سه بخش اصلی بینه، می‌اندر و گرمخانه و بخش‌های تیره و تاریک و کثیفی چون تون حمام ساخته می‌شدند ـ بهترین فضای ممکن برای باورپذیری این نکته بوده است که فرد با گذر از این آستانه و پای گذاشتن به فضای نمناک، گرم و تیره و تاریک آن، به مکانی جادویی و فراواقعی وارد می‌شود و امکان مواجهه با هر شگفتی و اتفاقی را در این سرزمین رازآلود خواهد داشت.

ورود به گرمابه از دری صورت می‌گرفت که در بالای آن نقوشی از نبرد خیر و شرّ یا صاحب دوزخ وجود داشته است. این نقوشِ سردر گرمابه‌ها اشاره به ورود به مکانی غیرزمینی و برزخی است. گرمابه‌های عمومی دارای قسمت‌هایِ مختلفی بوده است که فرد بایستی مرحله به مرحله وارد آن می‌شد تا بتواند از بخش‌های متنوّع آن حظّ لازم را ببابند.

در *قابوسنامه* در لزوم توقّف در هر یک از بخش‌های جداگانهٔ گرمابه آمده است:

> چون به گرمابه روی، اوّل به خانهٔ سرد شو و یک زمان توقّف کُن، چندان که طبع از آن حظّ یابد و آنگاه آنجا یک زمان بنشین تا از آن خانه نیز بهره یابی. آنگاه در خانهٔ گرم شو و ساعتی هم باش تا حظّ خانهٔ گرم نیز بیابی. چون گرما در تو اثر کرد در خانهٔ خلوت رو و در آنجا سر بشوی (عنصرالمعالی، ۱۳۷۳: ۱۰۷).

روش تحقیق

روش پژوهش حاضر، بر اساس هدف و ماهیّت، اسنادی ـ تحلیلی است. برای تجزیه و تحلیل اطلاعات نیز از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده شده است. روش جمع‌آوری اطلاعات، روش ترکیبی است، بدین معنی که در این تحقیق، از منابع کتابخانه‌ای، اَسناد، نشریّات، مجلّات و مقالات معتبر تحقیقی، استفاده شده است.

بحث و بررسی

به گفتهٔ افلاکی، مولانا از لذّتهای دنیاوی، سه چیز را برگزیده بود: سماع، فُقاع و حمّام (افلاکی، ۱۳۷۵: ۱ / ۴۰۱). این سخن افلاکی بیانگر جایگاه و اهمیّت بالای گرمابه در منظومهٔ فکری مولاناست. خلوت‌نشینی و ریاضت از آداب صوفیان بوده است. ایشان به دلایل گوناگونی مانند رفع موانع از وصول حق و رسیدن به کشف و شهود به این کار مُبادرت می‌ورزیدند (سجّادی، ۱۳۸۳: ۴۳۷).

مخزن یا همان خزینهٔ گرمابه از مکان‌هایی بود که مولانا بیشتر اوقات خود را برای ریاضت و خلوت در آنجا می‌گذراند. این ریاضت‌ها، گاهی سه، هفت و تا چهل روز ادامه داشت: «یک نوبت به مخزن

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

آب شده بود و سه شبانروزی در مخزن حمام، مستغرقِ توالی تجلیّات و بارقات گشته بود. بعد از سه روز حضرت چلبی، بعد از تضرّع بسیار، استدعا فرمود تا بیرون آید» (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۰۵).

در *مناقب‌العارفین* گزارش شده است: «روزی، حضرت مولانا به حمام زیروا در آمده در خزینهٔ حمام، هفت شبانروزی فرونشست، بعد از آن هفتروز، ناگاه سر از خزینه بیرون کرده و از خزینهٔ دل، اسرار و معانی فرمودن گرفت.» (افلاکی، ۱/۱۳۷۵: ۴۵۳).

معمولاً ورود به گرمابه از دری صورت می‌گرفت که در بالای آن نقوشی از نبرد خیر و شرّ یا مالک دوزخ نقش بسته بوده است. مولانا با ترسناک خواندن این نقوش از مخاطبش می‌خواهد که همچون کودکان از این تصاویر وحشت زده نشوند و گریه نکنند:

از روی همچون آتشم حمام عالم گرم شد　　بر صورت گرمابه‌ای چون کودکان کمتر گِری
(مولوی، ۱۳۷۸ :۱۴۲۵)

مولانا مواقع بسیاری از مُصاحبت اهل دنیا و ازدحام خلق، ملول می‌شد و به گرمابه می‌رفت «حضرت خداوندگار، چون از کثرت ازدحام رجوع خلق، ملول شدی به حمام رفتی و چون در حمام نیز زحمت بُردندی در مخزن آب شدی» (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۰۴). از دیدگاه مولانا، حمام همانند روزه، روح و دل را از تیرگی و آلایش پاک می‌کند و آب حمام نیز تن را از خذلان فرو می‌شوید:

در خـورش آن بـام تـون از توبـه آلایش بود　　همچـو حمامت بشـوید از همه خذلان صیام
(مولوی، ۱۳۷۸: ۹۰۳)

او در *مثنوی* معنوی، با استفاده از تشبیه بلیغ «حمام تقوی»، بهرهٔ مُتقّی از این گرمابه را «صفا» و بهرهٔ ناپرهیزگاران را «تون» حمام عنوان می‌کند:

شـهوت دنیـا مثـال گلخـن اسـت　　کـه ازاو حمـام تقـوی روشـن اسـت
لیـک قسـم مُتقّی زین تون صفاسـت　　زآنکـه در گرمابه اسـت و در نقاسـت
(مولوی،۱۳۷۳: د ۴/ ۲۹۱)

مولانا دنیای وسیع و پُر عیش و نوش مادّی را در برابر جهان آخرت، تنگ و رنج‌آور دانسته است. همانطور که در هوای بسیار گرم گرمابه نمی‌توان زیاد تاب آورد در هوای گرفتهٔ دنیا هم نمی‌توان زیاد ماند:

همچـو گرمابـه کـه تفسـیده بُـود　　تنـگ آیـی جانـت پَخسـیده شـود
گرچـه گرمابه عریض اسـت و طویل　　زآن تبـش تنـگ آیدت جـان و کلیل

تـا بـرون نآیـی بنگشـاید دلـت پـس چـه سـود آمـد فراخـی منزلـت
(مولوی،۱۳۷۳: د ۳/ ۹۰۳)

وی برای تبیین لزوم حضور انبیا و اولیا به عنوان واسطهٔ بشر و خدا از تمثیل آتش کورهٔ حمام کمک می‌گیرد، حمام را به «رسول» و «آب» را به دلیل و راهنمای مردم تعبیر می‌کند:

واسـطه حمـام بایـد مـر تـو را تـا ز آتـش خـوش کنـی تـو طبـع را
چـون نتانی شـد در آتـش چون خلیل گشـت حمامـت رسـول آبـت دلیـل
(مولوی،۱۳۷۳: د ۵/ ۱۶)

مولانا وجود آدمی را تحت تأثیر عقل، روح و نفس است به حمامی تشبیه می‌کند که گرمای آن به واسطهٔ تون گرمابه است:

هرکاری که می‌کنی عقل با توست و در آن کار شروع دارد و هیچ عقل را نمی‌توانی دیدن. مثلاً کسی در حمام رفت، گرم شد، هر جا که می‌گردد آتش با اوست و از تاثیر آتش، گرمی می‌یابد، الّا آتش را نمی‌بیند. چون بیرون آید و آن را معیّن ببیند، بداند که از آتش گرم می‌شوند. وجود آدمی نیز حمامی شگرف است. در او تابش عقل و روح و نفس همه هست الّا چون از حمام بیرون آیی و بدان جهان روی، مُعیّن ذات عقل را بینی و ذات نفس و ذات روح را مُشاهده کُنی (مولوی،۱۳۸۰: ۱۷۲).

وی هـمچنین حـمام را تمثیلی برای تفهیم عاری شدن از انانیّت در برابر شیخ کامل می‌داند و می‌گوید:

وجود شیخ کامل، بر مثال حمام است؛ چنان که در وقت دخول در حمام تا از جامه‌ها و غیره تجرید نشوی، طهارت ظاهری حاصل نمی‌شود؛ همچنین تا پیش شیخ راستین نیز از هستی و خود پرستی، مُجرّد نشوی، به عیش مُجدد، نزیی و به طهارت قیامت نرسی (افلاکی، ۱/۱۳۷۵: ۳۲۲).

در این میان، جامه‌کَن محل کندن و افکندن جامه‌ها و پُر از نقش و نگاره‌ای بی‌جانی است که بر دیوارهای آن ترسیم شده است. (سیّدالماسی، ۱۳۸۷: ۳۳). مولانا، جامه‌کَن را در برابر گرمابه، گورستانی قلمداد و به حضور «پریان» در فضای وهمناک گرمابه، اشاره می‌کند:

گرمابـه روحانـی آوخ چـه پریخـوان اسـت وین عالم گورستان چون جامه کَنان گشته
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۱۵۴)

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

نقوش و صُور گرمابه که در سر در، دهلیز یا جامه‌کَن، نقّاشی یا کاشی‌کاری می‌شد، بیشتر شامل تصاویر انسان‌ها، حیوانات، نباتات، دیو و شیطان بود. تصاویر انسان‌ها بیشتر عبارت بود از جنگ رُستم با دیو، اژدها و سایر پهلوانان و همچنین نقوش و تصاویری از زنان زیبارو (ن.ک. سیّدالماسی، ۱۳۸۷: ۱۳۴).

این نقوش و تصاویر، توجّه سیّاحان را به خود جلب می‌کرده است. یاکوب پلاک (Jacob Polak)، می‌نویسد: «نمای خارج حمام با نقّاشی‌های بَدِ بازاری، تزئین شده است که معمولاً تصویر غول‌ها و کُشتی‌گیران یا صحنه‌های نبرد رُستم را مُجسّم می‌سازد» (پُلاک، ۱۳۶۱: ۶۷). وی در جای دیگر می‌نویسد:

> مَدخل حمام را معمولاً با تصاویری زینت داده‌اند که اغلب صحنه‌های پهلوانی از نبرد رُستم با دیوهاست. مطلوب‌ترین نقش‌ها، تصویرِ سواری است که با شمشیر پهلوان فاتح، ظاهراً به دو نیم شده است. در حالیکه نیمی از او در حال فرو افتادن از اسب است؛ نیم دیگر خود را به صورت قائم بر اسب، نگاه داشته است (همان، ۲۴۴).

در سفرنامهٔ «سِرنا» (Carla Serena)، نیز آمده است:

> این تصاویر از نوع نقّاشی دیواری، بسیار ابتدایی و شبیه صورتک‌هایی است که اطفال دبستانی می‌کشند. در همه جا تصاویر اصلی عبارتند از: رُستم، پهلوان افسانه‌ای ایران دیو یا اژدها را بر زمین زده است. این دیو به شکل اژدهایی بالدار یا ماری بزرگ و نیشدار است که از پوزه‌اش شعله‌ای بیرون می‌زند. پرچم شاهنشاهی و شیر و خورشید، دیگر تصاویر بزرگ منقوش در این تابلوهاست ... موضوعات فرعی بسیاری در اطراف صورت‌های اصلی به نمایش گذاشته شده است از قبیل کثیری حیوان که از کشتی نوح، بیرون آمده‌اند (سِرنا، ۱۳۶۳: ۱۶۸-۱۶۷).

مولانا با توجّه به این باور که در «گرمابهٔ عشق»، برای «جان‌ها» حجابی وجود ندارد، تصاویر بی‌جان و به درد نخور جامه کَن را برخلاف جان خود، لایق گرمابهٔ عشق ندانسته و تأکید کرده است بهترین جا برای «نقش گرمابه» که کنایه از موضوعات بی‌خاصیّت و بی‌هنر است (انوری، ۱۳۸۳: ۲/ ۱۶۲۴)، جامه کَن و بیرون از گرمابه عشق است:

چو در گرمابه عشقش حجابی نیست جان‌ها را نیم من نقش گرمابه چرا در جامه‌کَن باشم؟
(مولوی، ۱۳۷۸: ۵۳۸)

مولانا وجود بی‌خاصیّت و بی‌معنی را به تعریض، «نقش گرمابه» خوانده و معنی یافتن را از برکت وجود خود دانسته است:

خـود بدانـی چـون بـر مـن آمـدی کـه تـو بی‌مـن نقـش گرمابـه بُـدی
(مولوی، ۱۳۷۸: ۳۲۵)

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲۰ - ۶۱۶۲۸

مولانا در بیت ذیل، در مَقام تنبیه و هشدار، به کسانی که شایستگی و قابلیّت ماندن در گرمابه را ندارند، توصیه می‌کند که از گرمابه بیرون شوند، امّا به جای رفتن به گُلخن، دست کم سعی کنند در جامه‌کَن گرمابه به مشاهدهٔ نقش و نگار تصاویر بیجان بپردازند و تأمّل کنند:

بـر شـو از گرمابـه و گُلخـن مَـرو　　جامـه کَـن در بنگـر آن نقـش و نگار
(مولوی، ۱۳۷۸: ۴۳۴)

وی بارها از تصاویر بی‌جان جامه کَن گرمابه برای تعلیم آموزه‌های عرفانی و گوشزد کردن نکات تربیتی به یاران و مُریدان خود استفاده کرده است:

روزی حضرت مولانا به حمام درآمده بود و در میانهٔ گرمابه، مُربّع نشسته، معنا می‌فرمود و اصحاب، شورها می‌کردند. از ناگاه برخاست و بانگی بزد که در این مجمع مولانایی کیست؟ بعد از آن فرمود که اگر چنانک بیگانه در این حمام درآید و در جامه کَن حمام، جامه‌های اصحاب را بیند در حال داند که یاران مولانا این جایگاه بوده‌اند، اکنون از آنکه جامه و دستار شما مُعرّف شما باشد، چرا که نباید که شما مُعرّف جان‌ها و جامه‌ها باشید! (افلاکی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۲۴ ـ ۲۲۳)

مولانا در مواردی از تصاویر نقش بسته بر در و دیوار حمام برای تنبیه و ارشاد فرزند خود سود برده است. در بیت ذیل مولانا به فرزند خود سلطان‌ولد، طعنه می‌زند که فرق بین نقش‌های زیبای همچون «حور» را از جلوهٔ «عجوز نیم کور» نمی‌داند و سَره را از ناسَره تشخیص نمی‌دهد:

پیـش صورت‌هـای حمـام ای ولـد　　عرضـه کردی هیچ سـیم انـدام خود؟
بگـذری زآن نقش‌هـای همچـو حور　　جلـوه آری بـا عجـوز نیـم کـور!
(مولوی،۱۳۷۳: ۲۷۸)

از دیدگاه مولانا، تصاویر روی دیوار گرمابه، تمثیلی گویا از جسم‌های بی‌روح و صورت‌های بی‌جان است. انسان‌های نادان و بی‌معرفت همانند نقش گرمابه می‌باشند و نمی‌توانند از این تصاویر بی‌حسّ و بی‌جان، حضّ و بهرهٔ لازم را بیابند:

نقش گرمابه ز گرمابه چه لذّت یابد؟　　در تماشاگه جان صورت بی‌جان چه کند؟
(مولوی،۱۳۷۳: ۴۳۴)

وی در جـای دیگر با استناد به آیهٔ مبارکهٔ «وَ إِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدى لايَسْمَعُوا وَ تَراهُمْ يَنْظُرُونَ

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

إِلَیْکَ وَ هُمْ لایُبْصِرُونَ» (اعراف/۱۹۸)، کسانی را که نگاه می‌کنند ولی قدرت تشخیص و تمییز ندارند به تصاویر بی‌جان و بی‌معرفت گرمابه مانند می‌کند:

گفت یزدان که تَراهُم یَنظرُون نقش حمامانند هُم لایُبصرون
(مولوی،۱۳۷۸: ۴۳۴)

مولانا تفاوت نقش گرمابه و انسان‌های زنده را در موضوع روح پذیری خلاصه می‌کند و می‌گوید تا زمانی که انسان روح پذیر نباشد، فرقی با تصاویر بی‌جان روی دیوار گرمابه ندارد:

گر صورت گرمابه نهای روح طلب کُن تا عاشق نقشی ز کُجا روح پذیری؟
(مولوی،۱۳۷۸: ۹۸۵)

وی هر چیزی، بجز ذات هستی مُطلق در عالم را، چون نقش درِ گرمابه، بی‌جان و بی‌ارزش و عبث تلقّی می‌کند و می‌گوید:

دیدم همه عالم را نقشِ درِ گرمابه ای بُرده تو دستارم هم سوی تو دست آرم
(مولوی،۱۳۷۸: ۵۴۶)

او در مَقام مقایسه، باغ جهان را در برابر باغ بابقای جنّت، نقش گرمابه‌ای بیش نمی‌داند که تصاویر درختان آن، نه میوهٔ بقایی دارد و نه شاخهٔ تری:

پیش باغش باغ عالم نقش گرمابه است و بس نی در او میوه‌ی بقایی نه در او شاخ تری!
(مولوی،۱۳۷۸: ۱۰۴۷)

وی در مَقام تمثیل، هر کار بی‌فایده و عبث را به نقش گرمابه و کوشش بی‌فایده با این تصاویر بی‌روح و بی‌جان را تلاشی بی‌ثمر و بی‌سرانجام و بی‌فایده می‌داند:

گِرد خشم و کینهٔ مُرده مَگرد هین مکُن با نقش گرمابه نبرد
(مولوی،۱۳۷۳، د۶: ۳۶۱)

در مقام دلسوزی و شفقت، همانند پدری مهربان، فرزند را از تلاش بی‌ثمر و بی‌فایده بر حذر می‌کند چرا که چالش و بحث با نقش گرمابه را تلاشی عبث و بیهوده می‌پندارد:

خود را مرنجان ای پدر سر را مکوب اندر حجر　　با نقش گرمابه مَکُن این جمله چالیش و غزا
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۰)

و در تمثیلی بسیار زیبا و قابل تأمّل از مُخاطب می‌خواهد به جای حیران و واله ماندن در نقش گرمابه به نقّاش هستی بیاندیشید و در بند نقش گرمابه نماند:

دلا نقّاش را بنگر چه بینی نقشِ گرمابه!　　مَه و خورشید را بنگر چه گَردی گِرد مهپاره؟
(مولوی،۱۳۷۸: ۸۶۱)

او از مُخاطب می‌خواهد به جای واپسگرایی و رفتن از گرمابه به گُلخن پس از تأمّل در تصاویر جامه کَن که به واسطهٔ نور تابیده از روزن حمام، جلوه یافته است؛ توجّه کند و بداند که عالم هستی، همانند حمامی است که نور جمال خداوند سبحان از روزن آن بر لامکان می‌تابد:

بَـر شـو از گرمابـه و گُلخـن مـرو　　جامـه کَـن در بنگـر و نقـش و نـگار
چـو بدیـدی سـوی روزن در نگـر　　کان نـگار از عکـس روزن شـد نـگار
شـش جهـت حمـام و روزن لامـکان　　بـر سـر روزن جمـال شـهریار
(مولوی،۱۳۷۸: ۳۶۱)

مولانا از بخش گُلخن حمام، بیشترین تصاویر و مضامین را ساخته و پرداخته است.

این محل تاریک و پُر دود و خاکستر در اثر انبار کردن سوخت‌هایی مانند پهن و تپاله و خس و خاشاک، کثیف و بد بود و غالباً سگ‌های ولگرد و چهارپایان بارکش نیز بدآنجا رفت و آمد می‌کردند و مکان مناسبی برای حشراتی چون عنکبوت و مگس بود بجز این، مزبلهٔ حیوانات مُرده نیز به حساب می‌آمد. این فضای کثیف و دلگیر در عرصهٔ خیال مولانا، صورتی از چهرهٔ کریه دنیای مادّی و شهوات آن است (سیّدالماسی، ۱۳۸۷: ۱۳۸).

ای مُرغ عرش آمده در دام آب و گِل　　در خون و خلط و بلغم و صفرا چگونه‌ای؟
زآن گُلشن لطیف به گُلخن فُتاده‌ای　　با اهل گولخن به مُواسا چگونه‌ای؟
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۱۲۳)

مولانا در ابیات ذیل از مثنوی معنوی، شهوت دنیا را به گُلخن حمام مانند کرده است. اگرچه شهوت دنیا چیز خوبی نیست؛ امّا هیزم و مادهٔ سوختنی گُلخن حمّام تقوی همین شهوات دنیایی است. بهرهٔ انسان‌های پرهیزگار از این تون تیره و تاریک، روشنی و صفاست؛ چرا که مؤمن درون گرمابه و در

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

پاکیزگی قرار دارد نه در داخل گُلخن و در تیرگی و تاریکی آن:

شـهوت دنیـا مثـال گُلخـن اسـت　　کـه از او حمّـام تقـوی روشـن اسـت
لیـک قسـم مُتقّی زین تون صفاسـت　　زآنـک در گرمابه اسـت و در نقاسـت
(مولوی،۱۳۷۳، د۴: ۲۹۱)

مولانا انسان را در ورودبه خزینهٔ پاک گرمابه دل‌ها و برگزیدن زر و نقره از آن خزانه یا رفتن به گُلخن کثیف و تیرهای که محل افکندن لاشهٔ سگ‌های مُرده و بد بو است؛ مُخیّر دانسته و گفته است:

چو ز دل به جانب دل ره خُفیه است و کامل　　به ضمیر همچو گُلخن سگ مُرده در فکندم
ز خزینه‌هـای دل‌هـا زر و نقـره برگزیـدم　　ز ضمیر همچو گُلشـن گُل و یاسـمن بچیدم
(مولوی،۱۳۷۸: ۶۰۳)

از دیدگاه مولانا درخت سبز عرفان در باغ دین، شاداب و خندان است و در مقابل، درخت خُشک بی‌معنی را به هیزم گُلخن مانند کرده است:

درخت سـبز صاحبدل میان بـاغ دین خندان　　درخت خشک و بیمعنی چه باشد هیزم گُلخن
(مولوی، ۱۳۷۸: ۶۸۹)

مولانا معتقد است هر آلودگی و پلیدی با سوختن در گلخن حمام، می‌تواند به نور و روشنایی بَدل شود:

تـا حَـدَث در گُلخنـی شـد نـور یافت　　در در و دیـــوار حمّامـــی بتافـــت
(مولوی،۱۳۷۳: د۶ /۴۲۶)

مولانا سبزه روییده در گُلخن حمام را بی‌ارزش دانسته و گفته است:

لطـف کآیـد بیـدل و جـان در زبـان　　همچـو سـبزه تون بـود ای دوسـتان
(مولوی، ۱۳۷۳: د۲/ ۴۰۵)

مولانا دنیا را بسان گرمابه‌ای می‌داند که جایگاه دیوان و پریان است که می‌تواند کمین‌گاهی برای ایمان انسان باشد:

ایـن گرمابـه کـه خانـهٔ دیوان اسـت　　خلوتگـه و آرامگـه شـیطان اسـت
در وی پـری و پری‌رخی پنهان اسـت　　پـس کُفر یقیـن کمینگه ایمان اسـت
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۳۵۲)

نتیجه‌گیری

مولانا در اشعار خود از تصاویر و مضامین گرمابه‌های عمومی ـ که یکی از بارزترین چشم‌اندازهای شهری در بحث جغرافیای انسانی است ـ کمک می‌گیرد تا معنای اجتماعی مکان و فضا را تشریح کند. او به گرمابه‌های عمومی به عنوان مکانی پُر اهمیّت و تأثیرگذار در ارتباط با زندگی شهری و اجتماعی نگریسته و از بخش‌های مختلف گرمابه و نگاره‌های روی سر در و جامه‌کَن گرمابه برای بیان اندیشه‌های عرفانی و آموزه‌های تربیتی بهره برده است. بررسی گرمابه و بخش‌های مختلف آن و به ویژه نگاره‌های سردرَ و جامه‌کَن در شعر مولانا، روابط روشن و در عین حال پیچیده‌تری از ارتباط میان جغرافیا و ادبیّات، آشکار می‌گردد. وی با استفاده از تشبیهات بلیغی چون «گرمابه هستی»، دنیا را به گرمابه مانند کرده است که آدمی نباید عمر با ارزش خود را در جامه‌کَن این گرمابه با تماشا و محو شدن در تصاویر بی‌جان و بی‌معنی آن تلف کند.

از دیدگاه مولانا تأنّی، درنگ و ماندن بسیار در فضای گرم و تفسیدهٔ گرمابهٔ هستی، لطف چندانی ندارد و تا زمانی که آدمی از گرمابهِ دنیا بیرون نیآید به آرامش دست نخواهد یافت. انسان در نهایت باید متوجّه این نکته باشد که جلوه و درخشش صورت‌های جامه‌کَن گرمابه به واسطهٔ تابش نور هستی مُطلق بر این تصاویر است، پس شایسه و بایسته است به جای پرداختن به این تصاویر بی‌معنی به جستجوی روزنی باشد که نور حقیقت از آن بر شش جهت عالم هستی می‌تابد. مولانا اگرچه دنیا را به تون و گلخنی تیره، تاریک، دلگیر و بدبو مانند می‌کند ولی در عین حال تأکید دارد که شهوات و کثافت‌های دنیایی را می‌توان همانند هیزمی در تون گلخن دنیا سوزاند و به آب پاکِ طاهری بَدل کرد که مایهٔ آرام و پاکیزکی و نقاوت جان آدمی شود. مولانا از چشم‌انداز جغرافیایی گرمابه‌های عمومی به بهترین نحوی برای تعلیم آموزه‌های صوفیانه و ارشاد انسان‌ها سود بُرده است.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

منابع

ـ قرآن مجید.
ـ آدوم، خورخه انریکه، (۱۳۷۲)، «زهرخند افسانه‌ها، هفده مقاله در ادبیّات کودکان»، ترجمهٔ معصومه سهراب، تهران: شورای کتاب.
ـ اسکی لاس، اوله آرتین، (۱۳۸۷)، فلسفه و ادبیّات، ترجمهٔ مرتضی نادری درهشوری، تهران: نشر اختران.
ـ افلاکی، احمد، (۱۳۷۵)، مناقب‌العارفین، به تصحیح تحسین یازچی، تهران: دنیای کتاب.
ـ انوری، حسن، (۱۳۸۳)، فرهنگ کنایات، ۲ ج، تهران: سخن.
ـ پراپ، ولادیمیر، (۱۳۷۱)، ریشه‌های تاریخی قصّه‌های پریان، گردآوری و ترجمهٔ فریدون بدرهای، تهران: توس.
ـ پولاک، یاکوب، (۱۳۶۱)، سفرنامهٔ پولاک (ایران و ایرانیان)، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
ـ پیرنیا، محمد کریم، (۱۳۹۰)، آشنایی با معماری اسلامی ایران، تهران: سروش دانش.
ـ حاجی‌حسنی مُطلق، غزاله و احسان حسینی، (۱۳۹۲)، «نقد جغرافیایی به روایت وستفال»، نقد نامه هنر، شمارهٔ ۴، صص ۷۳-۶۱.
ـ چایلدز، پیتر، (۱۳۸۶)، مُدرنیسم، ترجمهٔ رضا رضایی، تهران: نشر ماهی.
ـ خطّاط، نسرین، (۱۳۹۲)، «نقد جغرافیایی از دیدگاه میشیل فوکو»، نقد نامه هنر، شمارهٔ ۴، صص ۸۳-۷۴.
ـ سپهسالار، فریدون، (۱۳۲۵)، رسالهٔ سپهسالار، به تصحیح سعید نفیسی، تهران: اقبال.
ـ سجّادی، سیّد جعفر (۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
ـ سرنا، کارلا (۱۳۶۳)، مردم و دیدنیهای ایران، ترجمهٔ غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو.
ـ سیّدالماسی پروانه و پرستو سیّد الماسی، (۱۳۸۷)، «جایگاه گرمابه در اندیشه، آثار و زندگی مولانا»، ادبیّات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۴، شمارهٔ ۱۳، صص ۱۴۶-۱۲۳.
ـ صادقی نژاد، رامین و مریم محمدزاده، (۱۳۹۹)، «جغرافیا و چشم‌انداز فرهنگی ایوان مدائن»، نشریه جغرافیا و برنامهریزی، دورهٔ ۲۴، شمارهٔ ۷۴، صص ۱۱۷-۱۰۳.
ـ عبّاسی، علی، (۱۳۹۰)، ساختارهای نظام تخیّل از منظر ژلبر دوران، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ عنصر المعالی، کیکاوس بن وُشمگیر، (۱۳۷۳) قابوسنامه، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ کرنگ، مایک، (۱۳۸۳). جغرافیای فرهنگی، ترجمهٔ مهدی قرخلو، تهران: سمت
ـ کهنمویی‌پور، ژاله، (۱۳۹۲)، «ادبیات، هنر و نقد جغرافیایی»، نقد نامه هنر، شماره ۴، صص ۷۳-۶۱.
ـ کورث، وسلی، (۱۳۹۱)، زمان و مکان در داستان مُدرن، ترجمهٔ فرناز گنجی و محمد باقر اسماعیلی، تهران: آوند دانش.
ـ لیوث ویث، گوردون، (۱۳۶۶) «جغرافیا و سیر تطور اندیشه‌های جغرافیائی (۱)» رشد آموزش جغرافیا،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۱۳۲ - ۶۱۲۸

شمارهٔ ۱۰، ص ۳۲.
ـ مظفری، مینا، (۱۳۹۲)، «کاربرُد نقد جغرافیایی در خوانش دو رُمان از دو فرهنگ: پاریس در ثُریّا در اغماء و سن قرمز بود»، نقد نامه هنر، شماره ۴، صص ۷۴–۹۳.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، به تصحیح رنولد نیکلسون، به اهتمام نصرالله‌پور جوادی، تهران: امیر کبیر.
ـ _____، (۱۳۸۰)، فیه‌مافیه، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
ـ _____، (۱۳۸۳)، کلیّات دیوان شمس، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: بهزاد.
ـ نامور مُطلق، بهمن (۱۳۹۲)، «درآمدی بر نقد جغرافیایی»، نقد نامهٔ هنر، شمارهٔ ۴، صص ۵۹–۳۷.
- Boyle, Elizabeth and Anne Marie Evans. (2008), A Postmodern Iconography:
- Vonnegut and the Great American Novel, Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Westphal, Bertrand. (2011), geo criticism, Real and Fictional, spaces. Tally Jr. Palgrave Mac Millan, New York.
- Daniels, S. and Rycroft, S.(1993), Mapping the Modern City: Alan Silioe,s Nottingham Novels, Transactions of Institue of British Geographers 18(4): 460-80.
- Thrift, Naigle. (1981) ,Literature, the Production of Culture and the Politics of Place, Antipode 12: 12-23.
- Williams, Rimond. (1977) Marxism and Literature. Blackwell, Oxford.

Islamic World Science Citation Center
code01220-61628

مجموعـــــــه مقالات سال ۱۴۰۱

هشتمین همایش بین المللی شمس و مولانا

او را دو سخن هست: یکی نفاق و یکی راستی.
اما آن که نفاق است،
همه جان های اولیا و روان ایشان ذر آرزوی آنند که مولانا
را دریافتندی و با او نشستندی.
و آن که راستی و بی نفاق است،
روان انبیا در آرزوی آن است!
«کاشکی در زمان او بودیمی، تا در صحبت او بودیمی و سخن او بشنیدیمی!»