



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# مجموعه مقالات سومین همایش بین‌المللی شمس و مولانا مهرماه ۹۶

کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر



سرشناسه: همایش بین‌المللی شمس و مولانا (سومین: ۱۳۹۶: خوی، آذربایجان غربی)  
عنوان و نام پدیدآور: همایش بین‌المللی شمس و مولانا ۹۶/کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی؛ رئیس همایش سیدفتح کبیری؛ دبیر اجرایی رضا جعفرپور؛ ویراستار فاطمه رحیم‌لو.

مشخصات نشر: خوی شعر سپید ۱۳۹۹

مشخصات ظاهری: ۵۸۶ ص.

شابک: ۲ - ۰۲۶ - ۶۱۵ - ۶۲۲ - ۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

موضوع: مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق. -- نقد و تفسیر -- کنگره‌ها

موضوع: Congresses -- Shams Tabrizi Criticism and Interpretation -- e Mohammad, ibn -e Mohammad, Mowlavi, 1207 - 1273 --

موضوع: شمس تبریزی، محمد بن علی، ۵۸۲ - ۶۴۵ق. -- نقد و تفسیر -- کنگره‌ها

موضوع: Mohammad ibn Ali -- Criticism and interpretation -- Shams Tabrizi Congresses

موضوع: جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ق. دیوان شمس تبریزی -- نقد و تفسیر

موضوع: Mowlavi, J. Shams Tabrizi Criticism and Interpretation -- Mohammad, ibn -e Mohammad, Mowlavi

موضوع: شعر فارسی -- قرن ۷ق. -- تاریخ و نقد

موضوع: Persian poetry 13th century -- History and criticism

موضوع: شعر عرفانی فارسی -- قرن ۷ - ۸ق. -- تاریخ و نقد

موضوع: Sufi poetry, persian, History and criticism 13th - 14th century --

شناسه افزوده: موسسه تولیت شمس تبریزی

رده بندی کنگره: ۵۳۰۴ PIR

رده بندی دیویی: ۸ فا ۳۲/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۷۳۵۲۰۳۲



## مجموعه مقالات سومین همایش بین‌المللی شمس تبریزی مهر ماه ۹۶

### ■ کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر

- رئیس همایش: سیدفتح کبیری
- دبیر اجرایی: رضا جعفرپور
- دبیر علمی: دکتر یوسف محمدنژادعالی‌زمینی
- ویراستار: فاطمه رحیم‌لو
- صفحه‌آرایی: فاطمه رحیم‌لو
- طراحی روی جلد: صابر عباسی‌اقدم
- تعداد صفحات: ۲۸۸ ص
- سال چاپ: بهمن ۱۳۹۶
- چاپ: سروش - خوی
- ناشر: شعر سپید
- آدرس: انتشارات شعر سپید: خوی - خیابان سینا - نبش کوچه شهید سیوانی نژاد یک - پلاک ۴

www.farabips.com

○ شماره شابک: ۲ - ۰۲۶ - ۶۱۵ - ۶۲۲ - ۹۷۸

آدرس: ایران - آذربایجان غربی - خوی - خیابان شهید صمدزاده - ساختمان شورای اسلامی شهر - طبقه پایین

www.shamstabrizi.ir

Emil:t.shamstabrizi@gmail.com

فکس: ۰۴۴۳۶۲۶۱۴۰۰

تلفن: ۰۴۴۳۶۲۴۰۰۹۰

## ستاد برگزاری همایش:

رئیس همایش: سید فتح کبیری  
دبیر علمی همایش: دکتر یوسف محمدنژادعالی زمینی  
مدیر اجرایی همایش: رضا جعفرپور  
روابط امور بین الملل: مرتضی برین  
مدیر برگزاری: امیر هنرور  
مدیر داخلی: صابر عباسی اقدم  
مدیر روابط عمومی: فاطمه رحیم لو  
نماینده تفاهم نامه فی مابین پژوهشگاه و تولیت: افسر الملوک ملکی

## کمیته رسانه

حسین دهقان زاده  
سعید بهفر  
خلیل بایراملو  
امین حاجی حتملو

## کمیته تشریفات

حسین بهادری  
هادی ناصح نیا  
کریم عبدالله پور

## کمیته برگزاری

دکتر علیرضا مقدم  
دکتر سیدحسین حسن زاده  
غلامرضا صنعتی  
مهدی حضرتی  
محرم اسلامی  
حاجیه مقدم  
آنا قاسم زاده  
کیمیا محرمی  
رویا یعقوبی  
طاهره نادر علی

## گروه ترجمه:

حسین صبوری  
بهنام رجب‌پور  
منصور نقی‌لو  
بهناز امام‌وردی  
هانیه پناهلو

## با تشکر از:

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

## فهرست

|     |                                                                                                                        |
|-----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۱   | مقدمه                                                                                                                  |
| ۲   | متن پیام حجت الاسلام و المسلمین دکتر حسن روحانی رئیس جمهور محترم                                                       |
| ۵   | جلوه‌گری دوگانه در دیوان شمس                                                                                           |
|     | فریبا محمودی                                                                                                           |
| ۳۴  | خلق و خوی شمس تبریزی                                                                                                   |
|     | اصغر برزی                                                                                                              |
| ۴۶  | سیمانگاری عصر شمس                                                                                                      |
|     | مهدی فجری                                                                                                              |
| ۵۷  | زندگی عاریتی و اصیل در مقالات شمس تبریزی                                                                               |
|     | میلاذ صلاحی خلخالی<br>سعید بزرگ‌بیگدلی<br>حسینعلی قبادی                                                                |
| ۸۴  | از روم تا دهلی<br>نگاهی تطبیقی به چگونگی تحول روحی و تأثیرات<br>مشایخ در شعر و زندگی مولوی و بیدل                      |
|     | عبداله ولی‌پور                                                                                                         |
| ۹۷  | تأثیر مکتب قونیه بر مکتب کرمان<br>بانضمام رساله «جاروبیه» از شاه نعمت‌الله ولی<br>در ایضاح غزلی از مولانا در کلیات شمس |
|     | مسعود دهش                                                                                                              |
| ۱۱۶ | تضرع و توبه از دیدگاه شمس تبریزی و مولانا                                                                              |
|     | فرنوش پارسه                                                                                                            |

- ۱۳۵ نقش شمس تبریزی در سماع‌گرایی مولانا  
الیاس نورایی  
سحر یوسفی
- ۱۴۹ سیمای انسانی و اخلاقی شمس تبریزی  
مریم غرائمی  
فاطمه حاجی‌قاسملو  
رقیه سلطان‌بیگی‌چورسی  
سمیرا شیدائی
- ۱۶۱ آفتاب آمد دلیل آفتاب  
شمس در آینه ادبیات جهان بواسطه ترجمه اشعار مولانا  
حسین صبوری  
بهنام رجب‌پور
- ۱۷۳ خلق و خوی شمس  
دیانا مرادیان
- ۱۹۶ چهره شمس تبریزی در آینه دیوان کبیر  
با تکیه بر نظریه استعاره مفهومی  
مریم بلوری
- ۲۱۵ بررسی نکاتی از یک غزل دیوان شمس  
شهربانو صحابی
- ۲۲۲ شمس تبریزی: «فرامن مولانا»  
سوال گونبال بوزکورت
- ۲۳۱ تحلیل جایگاه مخاطب در مقالات شمس تبریزی  
افسانه سعادت
- ۲۴۳ درنگی بر غزلیات منسوب به مولوی در جنگ‌های ادبی  
زهرا پارساپور  
اکرم کرمی
- ۲۵۶ بررسی باغ سلطنتی شاه اسماعیل صفوی در خوی  
با بازخوانی کاخ زمستانی و مناره شمس تبریزی  
رضا بایرام‌زاده
- ۲۶۹ دیار شمس تبریزی از دوران روستانشینی اولیه  
تا دوران آغاز شهرنشینی بر اساس مطالعات باستان‌شناختی  
فراسیاب گراوند  
فاطمه ملک‌پو

ما

را رسول علیه السلام در  
خواب خرجه داد، نه آن خرجه که بعد  
از دو روز بدرد، و ژنده شود، بلکه خرجه  
صحبت .

صحبتی که نه در فهم گنجد، صحبتش که آن  
را دی و امروز و فردا نیست.  
عشق را با دی و با امروز و با فردا چه کار؟

شمس تبریزی



این عجب نیست که گوهری را  
در حقه‌ای غلیظ کرده باشند، و در  
مندیل سیاه پیچیده، و در ده لفافه  
پنهان کرده، و در آستین یا پوستین کشیده،  
نبینند. اگر چه آن گوهر در آن پرده‌هاست، گوهر را  
شعاعی هست که برون می‌زند، آن کس که کامل  
نظرست، نابرون آورده می‌داند.  
این عجب نیست که برون ناورده نداند؛ عجب این  
است که بیرون آوردند، بر کف دست پیش او می‌دارند  
هیچ نمی‌بیند. و اگر نه، سخن سقراط و بقراط و  
اخوان صفا و یونانیان، در حضور محمد و  
آل محمد و فرزندان جان و دل محمد،  
نه فرزندان آب و گل، که گوید؟

خمی از شراب ربانی، گزیده‌ای از مقالات شمس تبریزی



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

بسم الله الرحمن الرحيم

خداوند بزرگ را سپاس می‌گویم که «بنیاد و تولیت شمس تبریزی» را در برگزاری این همایش علمی، ادبی و عرفانی، آن هم در دارالقرار شمس و دارالصفای شهرستان خوی و در قلمرو سه استان عرفان ستای و ادب خیز و هنرآفرین آذربایجان غربی و آذربایجان شرقی و اردبیل توفیقی بر سزا ارزانی داشت. بدیهی است از ره‌گذر ارائه مقاله‌های وزین و ایراد سخنان عارفانه و فاضلانه استادان، پژوهشگران و جوانان فرهیخته تشنه معرفت، این همایش از دل برخاسته، سرآغاز تحولی بنیادین و جامع در حوزه‌های عرفانی، فلسفی، کلامی، ادبی، فرهنگی و اعتقادی بود و به دلیل بستگی و شیفتگی مردم سراسر گیتی به این دو پدیده ناب حوزه معرفت و این دو ودیعه گران سنگ جهان معنی از خلال آثاری ماندگار و پربار چون مثنوی معنوی مولانا که: خود آن را اصول اصول دینش نامیده و گفته: «نردبان آسمانست این کلام، عروج پله پله انسان کامل را تا ملاقات رب‌الارباب میسر تواند ساخت».

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

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

اختلاف خلق از «نام» اوفتاد      چون به «معنی» رفت، آرام اوفتاد

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

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

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

موفق و سربلند باشید.

حسن روحانی  
رئیس جمهوری اسلامی ایران

## جلوه‌گری دوگانه در دیوان شمس

فریبا محمودی<sup>۱</sup>

### چکیده

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

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

---

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

## مقدمه

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

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

دکتر وحیدیان در تعریف متناقض‌نما می‌گوید:

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

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

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

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

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

متناقض‌نمایی یا پارادوکس است. پس متناقض‌نمایی «اگر در منطق عیب است، در هنر اوج تعالی است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۳۷).

«در ادبیات انگلیسی آثار اُسکار وایلد (Oscar wild) و چسترتون (Chesteron) به داشتن پارادوکس معروفند» (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۴۹) و بنا به تحقیق استاد شفیع کدکنی این گونه‌ی ادبی در ادبیات فارسی:

در دوره‌های نخستین اندک و ساده است و در دوره‌ی گسترش عرفان بویژه در ادبیات مغانه - سطحیات صوفیه، چه در نظم و چه در نثر - نمونه‌های بسیار دارد و با این همه در شعر سبک هندی، بیدل بیشترین نمونه‌های این گونه تصویرها را ارائه می‌کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۵۷).

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

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

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

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

باید افزود که متناقض‌نمایی در ادبیات گذشته و معاصر کاربرد زیاد و گوناگونی داشته و دارد. ما در این پژوهش برآنیم تا اشعار مولانا را در دیوان کبیر از نظر کاربرد متناقض‌نمایی مورد کندوکاو و بررسی قرار دهیم.

نکته مهمی که درباره تصاویر پارادوکسی، گفتنی است این است که به رغم ظاهر متناقض این تصاویر، هیچ تناقضی از نظر مفهومی در آنها وجود ندارد؛ چرا که اصولاً تناقض عقلاً و منطقاً محال

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

در غوره بین می را در نیست بین شیء را ای یوسف در چه، بین شاهنشاهی و ملکت  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰/۳۲۶)؛ (حسین‌پور چافی، ۱۳۸۵: ۱۸۷)

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

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

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

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

یکی از ویژگی‌های سبکی آثار مولانا متناقض‌نمایی است.

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

می‌شدم در فنا چو مه بی‌پا      اینت بی‌پای پادوان که منم  
 بانگ آمد چه می‌دوی، بنگر      در چنین ظاهر نهان که منم  
 شمس تبریز را چو دیدم من      نادره بحر و گنج و کان که منم  
 (مولوی، ۱۳۶۳: ۴/ ۱۷۵۹)

با اندکی تأمل در غزل فوق به این نتیجه می‌رسیم که بسیاری از ترکیب‌ها، عبارت‌ها و جمله‌های آن، به نوعی متناقض به نظر می‌رسند: کو میان اندرین میان که منم، ساکن روان، بحر من غرقه گشت هم در خویش، بحر بی‌کران، گویای بی‌زبان، بی‌پای پادوان و ظاهر نهان. چگونه می‌توان در میانی بود که بی‌میان باشد، یا ساکنی را تصور کرد که روان باشد؟ چگونه بحر می‌تواند در خود غرقه شود؟ آیا این لازمه‌اش آن نیست که بحر از خود کوچک‌تر باشد؟ بحر بی‌کران نیز، با همه‌ی جا افتادگی، از تناقض به دور نیست. همچنین چگونه می‌توان بی‌زبان گفت و بی‌پا دوید؟ و آیا ظاهر می‌تواند نهان نیز باشد؟ مولوی سعی در ورود به دنیای نامکشوف ناخودآگاه را دارد. سعی برای رهایی از خود و قرار گرفتن در مقابل من واقعی است. مولوی با شناخت ویژگی‌های پیچیده‌ی روحی و روانی خود، به نوعی کمال انسانی می‌رسد که در عین حالی که او را از خود بی‌خود می‌سازد و توفانی در وجودش برمی‌انگیزد، آرامشی وصف ناپذیر نیز به او می‌بخشد و باعث متناقض‌گویی او می‌شود و این متناقض‌نمایی است که خواننده‌ی شعر او تا پایان دیوان شمس در جست‌وجوی حل آن است.

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

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

در باغ فنا درآ و بنگر      در جای بقای خویش جنات  
 (مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۷۸)

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

|                                         |                                                                  |
|-----------------------------------------|------------------------------------------------------------------|
| زان ماه هر که ماند، وین نقش را نخواند   | در نقش دین بماند و الله که کافر آمد<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/ ۸۴۵)     |
| باوی از ایمان و کفر، با خبری کافری است  | آنکه از او اگه است، از همه عالم‌بری است<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۶۸) |
| از برون شش جهت این بانگ خاست            | کز جهت بگریز و رو از ما متاب<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۰۴)            |
| صد توی بر تو جسم‌ها وین رنگ‌ها و اسم‌ها | در بحر نور منبسط بی‌هیچ کیف اویی بود<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/ ۵۴۱)    |
| چون عقل کُلی بویی برد از وی             | شب و روز از هوس اندر جنون است<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۳۵)           |
| اینجا سر نکته‌ای است مشکل               | اینجا نبود و لیک اینجاست<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۶۵)                |
| ما را سفری فتاد بی ما                   | آنجا دل ما گشاد بی ما<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۲۸)                   |
| اصل وجودها او دریای جودها او            | چون صید می‌کند او اشیای منتفی را<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۸۷)        |
| چندان لقبش گفتم از کامل و از ناقص       | از غایت بی‌مثلی صدگونه مثل دارد<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/ ۶۰۰)         |
| شه صلاح‌الدین که توهم‌حاضری هم غایبی    | عجوبه‌ی واصلم بیا بیا بیا بیا<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۵۶)           |
| بی صورتِ با هزار صورت!                  | صورت ده ترک و رومی و زنگ<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۳۲۴)               |

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

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

ادب عشق جمله بی‌ادبی است امه العشق عشقه‌م آداب  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۱۷)

در نقش بی‌نقشی ببین هر نقش را صدرنگ و بو در برگ بی‌برگی نگر هر شاخ را باغ ارم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۳۸۸)

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

چاره‌ای نبود جز از بیچارگی گر چه حيله می‌کنیم و چاره‌ها  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۷۷)

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

هر آن کس کو هنر را ترک گوید ز بهر تو، هنرمند عظیم است  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۴۴)

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

مرگ ما هست عروسی ابد سرّ آن چیست هو الله احد  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/ ۸۳۳)

ایهام و تضاد در خدمت متناقض‌نمایی قرار گرفته است.

از تو اگر سنگ رسد، گوهر است      گر تو کنی جور به از صد و فاست  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۵۰۳)

### انواع متناقض‌نما از نظر معنی

متناقض‌نمایی در غزل‌های مولوی، از نظر معنی شناختی، به صورت‌های گوناگونی خود را نشان می‌دهد که در زیر مهم‌ترین این صورت‌ها ذکر می‌شود. گاهی دو امر متضاد با هم جمع می‌شوند. به عنوان نمونه در بیت زیر مولانا چاره‌ای غیر از بیچارگی در مقابل خواست خداوند را ندارد:

چاره‌ای نبود جز از بیچارگی      گرچه حیل می‌کنیم و چارها  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۷۷)

یا در عشق ورزی ادب همان بی‌ادبی است:

ادب عشق، جمله بی‌ادبی است      امه العشق عشقهم آداب  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۱۷)

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

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

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

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

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

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

از یک شعاع رویت چون لامکان شد      هم برق تو رساند او را به لامکانی  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/ ۲۹۴۱)

گر چه درد عشق او خود راحت جان من است      خون جانم گر بریزد او بود صد خونبها  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۵۵)

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

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

ز هست و نیست بردن است تختگاه ملک      هزار ساله از آن سوی نفی و اثبات است  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۷۶)

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

چراغ عالم افروز مخلص      که نی کفر است و نی ایمان کدام است؟  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۵۱)

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

نیست نور شمع، هست آن نور شمع      هم نشد آثار و هم آثار شد  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/ ۵۱)

هم برو از جا و هم از جا مرو      جان کجا حضرت بی‌جا کجا؟  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۵۱)

دل ترسنده که از عشق گریزان شده‌ای      ز کف عشق اگر جان ببری، جان نبری  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/ ۲۸۷۲)

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

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

از چون مگو، بی چون برو      زیرا که جان را نیست جا  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۸)

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

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

چون نداری خلاص، بی چون شو      تا ببینی جمال بی چون را  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۴۵)

گاهی نفس شیئی از آن سلب می‌شود مثل:

اول بدان که عشق نه اول نه آخر است      هر سو نظر مکن که از آن سوی سوی نیست  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۵۹)

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

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

شما را بی شما می‌خواند آن یار      شما را این شمایی مصلحت نیست  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۴۳)

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

أَنَا مِنْذُ رَايْتَهُمْ أَنَا صَرْتُ بِلَا أَنَا      صَوْرُهُ فِي زَجَاجِهِ نَوْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۴۳)

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

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

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

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

تن با سر ندارد سرّ «کن» را      تن بی سر شناسد «کاف و نون» را  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۰۱)

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

### زمینه‌های بیان متناقض‌نما

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

### هستی - نیستی

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

حلقه زدم به در بر، آواز داد دلبر      گفتا که: «نیست اینجا» یعنی بدان که هستم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/ ۱۶۸۶)

آمد مه ما مستی، دستی ملکا دستی      من نیست شدم باری، در هست یکی هستی  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵/ ۲۵۸۳)

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

گر فرمایی که نیست هستست      کو زهره که گویمت چرایمی  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/ ۲۷۵۸)

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

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

### مرگ - زندگی

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

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

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

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

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

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

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

در برابر نقش عشق هر نقشی سعادت خیز نیست:

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

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

- به عاشق ده تو هر جا شمع مرده      که او را صد هزار انوار باشد  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/ ۶۶۲)
- گر تو بدانی که مرگ دارد صد باغ و رنگ      هست حیات ابد جویش از جان مدام  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/ ۱۷۱۵)
- زهی تلخ مرگی چو بی تو زید جان      چو بینی تو میرم زهی زندگانی  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷/ ۳۱۲۵)
- نفخ صور منی و محشر من پس چه کنم      مرده و زنده بدانجا که توی آنجایم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/ ۱۶۴۱)
- مصرع دوم ایهام دارد، در صورتی که مراد آن باشد که آنجا که تو هستی من زنده ولی چون مرده  
تسلیم امر تو هستم، متناقض نما خواهد بود.
- واین چه حیات‌ها و مستی‌هاست      در مجلس عشق جان‌سپاری را  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۵۷)
- چون بمردی به پای شمس‌الدین      زنده گشتی، تو ایمنی ز ممات  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۹۶)
- از آب حیات او آن کس که کشد گردن      در عین حیات خود، صد مرگ و اجل دارد  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/ ۶۰۰)

## مکان و لامکان

- روحیست بی‌نشان و ما غرقه در نشانش      روحیست بی‌مکان و سر تا قدم مکانش  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۲۶۶)
- چه دواها که می‌کنی هر رنج گنج تو      چه نواها که دهد به مکان لا مکان تو  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵/ ۲۲۵۷)
- ز لامکانش بخوانی نشان دهد به مکانت      چو در مکانش بجویی به لامکان بگریزد  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/ ۹۰۰)

|                                    |                                                           |
|------------------------------------|-----------------------------------------------------------|
| آتش عشق لامکان سوخته پاک جسم و جان | گوهر فقر در میان بر مثل سمندری<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۵/ ۲۴۷۹)  |
| از بحر لامکان همه جان‌های گوهری    | کرده نثار گوهر و مرجان جان‌ها<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۰۲)    |
| تو هم بیرون رو از چرخ و زمین زود   | که تا بینی روان از لامکان آب<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۹۴)     |
| صلا ای آفتاب لامکانی               | که ذره ذره از تابش ثریاست<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۵۵)        |
| جوهری و لعل کان، جان مکان و لامکان | نادره زمانه‌ای، خلق کجا و تو کجا؟<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۵) |

### خرد - بی‌خردی (هشیاری - مستی)

|                                    |                                                            |
|------------------------------------|------------------------------------------------------------|
| بر این بساط خرد را گر خرد بودی     | بیامدی و بگفتی که این کار افزاست<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۷۵)  |
| زین واقعه مدهوشم، باهوشم و بی‌هوشم | هم ناطق و خاموشم، هم لوح خموشانم<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۲۶۶) |
| هشیار مباحث زانکه هشیار            | در مجلس عشق سخت رسواست<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۶۶)            |
| زهی می‌کاندن آن دست است هیئات      | که عقل کل بدو مست است هیئات<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۵۳)       |
| ساغر اول چو دود بر سرت             | سجده کند عقل جنون تو را<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۵۷)           |
| پرده اندیشه جز اندیشه نیست         | ترک کن اندیشه که مستور نیست<br>(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۵۰۵)       |

دل بیچاره مفتون شد، خرد افتاد و مجنون شد      به دست اوست آن دانه، چه گرد دام می‌گردد؟  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/ ۵۶۴)

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

### فنا و محو - بقا

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

در باغ فنا درآ و بنگر      در جان بقای خویش جنات  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۷۸)

ما را ز شهر روح چنین جذبه‌ها کشید      در صد هزار منزل تا عالم فنا  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۰۰)

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

ای دل رفته ز جا باز میا      به فنا ساز در این ساز میا  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۸۳)

درفنای محض افشانند مردان آستی      دامن خود برفشانند از دروغ و راستی  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/ ۲۷۷۴)

گر متهمیم پیش هستی      اندر تتق فنا امینیم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۵۸۱)

### متناقض‌نمای آشکار و پنهان

ای تو در جان چه جان ما در تن      سخت پنهان و لیک پنهان نیست  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۵۰۲)

کمال اخلاص، نفی صفات از ذات پاک خداوند است.

خامشی، ناطقی، مگر جانی      می‌زنی      نعره‌های پنهانی  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷/ ۳۱۶۱)

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

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

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

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

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

پنهان به میان ما می‌گردد سلطانی      وندر حشر موران افتاده سلیمانی  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵/ ۲۵۷۰)

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

چون عشق کند شکر فشانی      در جلوه شود مه نهانی  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/ ۲۷۵۶)

نوح است و امان غرقگان است      روح است و نهان و آشکاری است  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۶۹)

چون نمک دیگ و چو جان در بدن      از همه ظاهرتر و پنهان ماست  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۵۰۴)

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

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

### متناقض‌نمای خموشی و سخن گفتن

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

می‌زندم نرگس چشمک خموش      خطبه‌ی مرغان چمن گوش دار  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۱۶۵)

عاشقا رو تو همچو چرخ بگرد      خامش از گفت و جملگی گفتار  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۱۵۸)

خموش باش که پرست عالم خمشی      مکوب طبل مقالت که «گفت» طبل تهی است  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۹۳)

چه قبله کرده‌ای این گفتگو را      طلب کن درس خاموشان کدام است  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۵۱)

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

خود را گویای بی زبان معرفی می‌کند:

گفتم اندر زبان چو در نامد      اینت گویای بی زبان که منم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/ ۱۷۵۹)

ای شمس تبریزی بگوسر شهان شاه خوب      بی حرف و صوت و رنگ و بوی شمس کی تابد ضیا؟  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۴)

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

خامش که تا بگوید بی حرف و بی زبان او      خود چیست این زبانها گران زبان زبان است؟!  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۴۰)

### متناقض‌نمای قرار - بی‌قرار (ساکن، روان)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## متناقض‌نمای جهت بی‌جهت

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

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

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

طوفان اگر ساکن بدی، گردان به تو ای آسمان  
ز آن موج بیرون از جهت این شش جهت جنبان شود  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/ ۵۳۶)

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

پُر طرف رنجی دگرگون قرض کن آنگه برو      جز به سوی بی‌سوی‌ها کان دگر بی‌حاصل است  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۴۰۰)

## کفر - دین (کفر - ایمان، کفر - اسلام)

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

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

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

معشوق مولانا در همه چیز تغییر ماهیت ایجاد می‌کند.

تلخ از تو شیرین می‌شود کفر از تو چون دین می‌شود

خار از تو نسرین می‌شود، چیزی بده درویش را  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۵)

ایمان به کفر شد هم‌آواز      از یک پرده زنند الحان  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/ ۱۹۲۲)

### گناه و عبادت (گناه - توبه، زهد - مستی)

متی اتوب من الذنب توبتی ذنبی      متی اجار اذا العشق صار لی جاراً  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۱۸)

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

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

شمس تبریز به دورت هیچ کس هشیار نیست      کافر و مومن خراب و زاهد و خمّار است  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۹۰)

### شخص - نفی شخص (کس و ناکس)

گفت ای شه ناکسی را کس شمار      عذرِ اِستم دیده‌ای را گوش دار  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۱۶۸)

شما را بی‌شما می‌خواند آن یار      شما را این شمایی مصلحت نیست  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۴۳)

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

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

## طالب - مطلوب

خورشید را حاجب تویی، اومید را واجب تویی  
مطلب توی طالب تویی هم مبتدا هم منتهی  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۱)

## نشان - بی‌نشان

از آن سو که تو را این جست‌وجو خاست  
نشان خود اوست، می‌جوید نشان را  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۱۰۰)

با نشان از بی‌نشان پرده شده  
بی‌نشانی، هر نشان را برشکن  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/۲۰۱۱)

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

چه عذر و بهانه دارد ای جان  
آن کس که ز بی‌نشان نشان گفت  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۳۶۷)

مهر تو جان نهان بود، مهر تو بی‌نشان بود  
در دل من زبهر تو نقش و نشان چراچرا؟  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۵۰)

ور نیست شراب بی‌نشان نیست  
پس شاهد چیست این نشان‌ها  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۱۱۵)

## نفی - اثبات

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

نفی آن یک چیز و اثباتش رواست  
ما رمیت اذ رمیت از نسبت است  
آن تو افکندی چو بر دست تو بود  
مشت مشت توست و افگندن ز ماست  
چون جهت شد مختلف، نسبت دوتا ست  
نفی و اثباتست و هردو مثبت است  
نه تو افکندی که قوت حق نمود  
زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست  
(مولوی، ۱۳۷۰: ۲/۲۰۸)

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

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

### پیشه - بی‌پیشگی

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

منم که کار ندارم به غیر بیکاری      دلم از کار زمانه گرفت بیزاری  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/ ۳۰۵۴)

تنها مولانا عشق ورزیدن است.

کار من این است که کاریم نیست      عاشقم از عشق تو عاریم نیست  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۵۰۶)

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

### آب و آتش

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

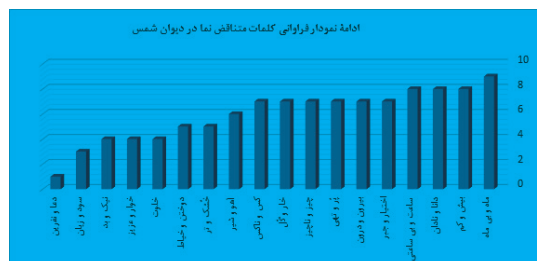
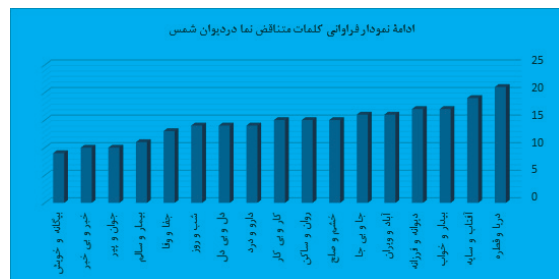
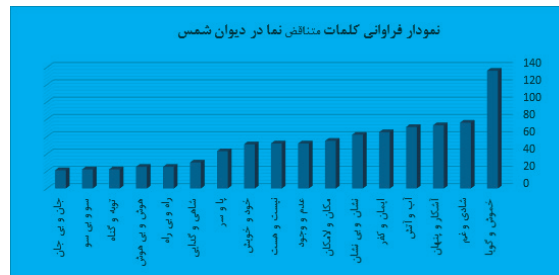
مولوی چهره‌ی معشوق ازلی خویش را آبی در آتش می‌بیند، که آتش او کمیاب و آبش زلال و خوش است.

ای چهره‌ی تو مهوش «آبیست و در آتش» هم آتش تو نادر هم آب زلالت خوش  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۲۲۸)

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

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

حضرت حق آب حیات مولوی است اما شگفت اینکه در جان او آتش برانگیخته است: چو او آب حیات آمد چرا آتش برانگیزد (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۹/ ۵۸۰).  
در پایان این بخش به دلیل کمی مجال مقاله فقط نموداری فراوانی برخی دیگر از کلمات متناقض‌نما را که مولانا در دیوان به آنها اشاره کرده است، می‌آید.



## علل وجود متناقض‌نمایی در غزل‌های مولوی

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

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

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

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

### فنا - محو

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

پدید آمدن اکثر و شاید همه متناقض‌نماهای عارفانه مولوی باشد و اگر اینچنین باشد آنچه در پدید آمدن متناقض‌نماهای شاعرانه او نیز بی‌تاثیر نبوده است. زیرا کتب عرفانی، تجارب روحانی مربوط به دنیای درون عارف‌اند و ممکن نیست بر شیوه بیان او بی‌تاثیر باشد. قطب‌الدین عبادی (۵۴۷-۴۹۱ ه.ق) مؤلف صوفی‌نامه که حدود یک قرن پیش از مولوی می‌زیست در پاسخ به سوال «فنا و بقا چیست؟» می‌گوید:

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

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

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

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۳۳۱)

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

و این چه حیات‌ها و مستی‌هاست در مجلس عشق جانسپاری را  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۱۱۳)

حیات و بقا در مرگ «فنا» است.

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

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

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

می‌بینیم که از فنا و (عشق خودی) است که عارف می‌تواند به بقای حق بقا یابد. وقتی تمام اوصاف بشری را جمع و تفرقه فانی شود دیگر جایی برای کفر و ایمان احساس مکان، احساس زمان، گناه و عبادت و ... باقی نمی‌ماند. بحث متناقض‌نمایی (کفر - دین) اینجا همه بر ریسمان خودی متصل‌اند وقتی خودی نماند دیگر چه صفتی از صفات آن باقی می‌ماند. «لامکان» هم که یکی از پرکارترین متناقض‌نماهای مولوی است، جهان عدم تعیین بی تشخیص فناست جهان بی‌تمایز وحدت است. بی‌جهتی، بی‌نشانی، شی بی‌چون نیز اشاره‌ای به این مطلب است.

ویرانی دو کون در این عمارت است      ترک همه گویند در عشق فایده است  
«هیچ آفریده‌ای را در وی تصرف نماند» به نظر می‌رسد «ویرانی» تعبیری از «فنا» باشد، یا به منزله‌ی یکی از مقدمات آن، مثل «محو»

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

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

می‌گویند سالک در هنگام «فنا» همانگونه که حق فارغ از مکان و زمان است، سالک نیز که دیگر نیست، و فانی در حق است چنین است با وی از ایمان و کفر (مولوی، ۱۳۶۳: ۱/ ۶۴۸) در فنا و بی‌خودی همه اوصاف محو می‌شود نه کفری می‌ماند و نه ایمان، توجیه عرفا، از جمله مولوی این است که ایمان برای رسیدن به «او» است تا موقعی که سالک «هست». وقتی سالک «فنا»

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

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

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

## وحدت

شالوده و زیربنای عرفان، وحدت است. زیرا عرفان در سیطره‌ی عشق ورزیدن، محبت، تخلّی، فنا و در نهایت وصال حق به شکوفایی می‌رسد. در مبانی عرفان و تصوف چنین آمده که: اعتقاد مولوی به وحدت وجود از راه «فنا فی الله و بقا بالله» بود. وی عرفان را در راستای تفکر و اخلاق پیش می‌برد و این تفکر را همراه با مجاهده و سلوک و معرفت حقیقی و عشق، به کمال رسانید (سجادی، ۱۳۷۲: ۹ - ۱۴۸). از دید محمد بلخی، انسان دارای اصل و مبدئی است که منشأ وحدت و اتحاد به حساب می‌آید. در این عالم کثرت از اصل خویش بازمانده و به سوی وصال در حال تلاش و تحرک بود. در این سیر و سلوک، هر عارفی باید به شریعت تمسک جوید و در طریقت، سیر نماید تا به حقیقت نائل آید. مولانا در غزل‌هایش از وحدت به گونه‌ای مختلف تعبیر می‌کند در بسیاری از موارد تعبیرهای (بی‌عددی) و «یکی» را به کار می‌برد، از کثرت نیز به صورت «دویی» و «عددها» تعبیر می‌کند. گفتیم تجربه روحانی و عرفانی فنا که لازمه‌اش محو همه اوصاف بشری است، به تجربه وحدت می‌انجامد مولوی در فیه‌ما فیه می‌گوید:

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

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

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

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/ ۵۸)

### نتیجه‌گیری

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

## منابع

- قرآن مجید

- پاینده، حسین، (۱۳۶۹)، مبانی فرمالیسم در نقد ادبی، کیهان فرهنگی، تهران، ایران، سال هفتم، شماره ۳، صص ۲۶-۳۰.

- پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۴)، داستان‌های پیامبران در کلیات شمس، موسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، چاپ اول.

- حسین پورچافی، علی، (۱۳۸۵)، بررسی و تحلیل سبک شخصی مولانا در غزلیات شمس، انتشارات قسمت، تهران، ایران، چاپ اول.

- چناری، عبدالامیر، (۱۳۷۴)، متناقض‌نمایی در غزل‌های مولوی، پایان‌نامه کارشناسی زبان و ادبیات فارسی، به راهنمایی پور نامداریان، دانشگاه تربیت مدرس، شماره الف، ۱۱۰، ۱۱۱۹.

- داد، سیما، (۱۳۷۸)، فرهنگ اصطلاحات ادبی، اطلاعات، تهران، ایران، چاپ سوم.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۱)، شاعر آینه‌ها: بررسی سبک هندی و شعر بیدل، انتشارات آگاه، تهران، ایران، چاپ سوم.

- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۳)، موسیقی شعر، انتشارات آگه، تهران، ایران، چاپ چهارم.

- شیمیل، آن ماری، (۱۳۶۷)، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ایران، چاپ اول.

- عبادی، قطب‌الدین اردشیر، (۱۳۴۷)؛ صوفی‌نامه: التصفیه فی احوال المتصوفه، به تصحیح غلامحسین یوسفی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ایران، چاپ اول.

- کادن، جی.ای، ۱۳۸۰، فرهنگ توصیفی ادبیات و نقد، ترجمه کاظم فیروزمند، چ اول، تهران، شادگان. - مدرسی، فاطمه و الناز ملکی، (۱۳۸۷)، «متناقض‌نمایی در شعر فروغ فرخ زاد»، فصلنامه ادبیات فارسی، سال چهارم، شماره ۱۱، صص ۱-۱۶.

- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۹)، فیه‌مافیه، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران، ایران، چاپ ششم.

- \_\_\_\_\_، کلیات شمس، ۱۰ جلد، (۱۳۶۳)؛ با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران، ایران، چاپ سوم.

- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۰)، مثنوی معنوی، جلد ۱، به همت رینولد الین نیکلسون، مولی، تهران، ایران، چاپ هشتم.

- میرصادقی، جمال و میمنت (ذوالقدر) میرصادقی، (۱۳۷۷)، واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی، کتاب مهناز، تهران، ایران، چاپ اول.

- وحیدیان کامیار، تقی، (۱۳۷۶)، «متناقض‌نما در ادبیات»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۲۸، شماره ۳۴، صص ۲۷۱.

- Gary, TMartin. (1990). A Dictionary of Literary Terms. Sixth impression. Hong Kong, Long man.

## خلق و خوی شمس تبریزی

اصغر برزی<sup>۱</sup>

### چکیده

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

۱. مدرس دانشگاه فرهنگیان تبریز

## مقدمه

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

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

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

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

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

متفاوتی را نشان می‌دهد.

## خوی و خلق شمس در آینه‌ی مقالات شمس (الف) رفتارهای عاطفی

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

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

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

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

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

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

حتی مولانا را از دیدار و گفتار دیگران باز می‌داشت و خلوتی الهی برای او فراهم می‌ساخت: «... این خلوت نه خلوت زاهدانه بود نه خلوت اهل علم و اندیشه، خلوتی روحانی بود...» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۱۱۴). جذابیت شخصیت و منش شمس مولانا را چنان شیفته می‌ساخت که هر روز مجذوب‌تر می‌شد و او را به همه‌ی کسان دیگر ترجیح می‌داد.

## ب) رفتارهای غیرعاطفی

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

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

اما کسانی که نامهربانی و کم حوصلگی او را تحمل کنند، بلافاصله خود را تسلیم او می‌کند. او از تعصب‌ها نمی‌هراسد و با نیش گفتار کج اندیشی‌ها را از خود می‌رانند. حتی کسانی را که دوست می‌دارد «جفا پیش می‌آورد» اگر طاقت پذیرش داشته باشد، از جان مایه می‌گذارد و می‌پذیرد. مایه‌ی دوستی‌اش قهرمهرآمیز است و پیوند محبت‌اش جفای مهرآمیز است. در سرّی می‌خوانیم: «... گاه مقالات تند و بی‌پروایی آمیخته به شطحیات هم از وی نقل می‌شد و نسبت به یاران مولانا بدزبانی و تندى هم می‌کرد...» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۱۰۶).

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

گاهی همین تندخویی‌ها و بدزبانی‌ها در خود مولانا هم تاثیر می‌نهاد و برخی کلمات رکیک بر زبان می‌آورده در فیه‌ما فیه می‌گوید: «این مردمان می‌گویند که ما شمس‌الدین تبریزی را - قدس الله سرّه - دیدیم. ای خواجه، ما او را دیدیم. ای غرّ (فاحشه) خواهر کجا دیدی؟ ...» (مولانا، ۱۳۸۸: ۸۱) و در خط سوم می‌خوانیم:

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

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

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

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

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

### تأثیر خلق و خوی شمس در مولانا:

عمیق‌ترین تأثیری که یک انسان می‌تواند در انسان دیگر نهاده باشد تأثیر شمس در مولانا است. تأثیر خلق و خویی که تا عمق جان ریشه بدواند و یک سجاده‌نشین باوقار را از کنار سجاده به جایی کشاند که خلق و خوی دیگری پیدا کند و زاهد را ترانه‌گوی سازد.

مولوی پژوه بزرگ ترکیه در کتاب «مولویه پس از مولانا» می‌نویسد: «مولانا پس از دیدار با شمس هیچ کس را نپذیرفته است...» (گولپینارلی، ۱۳۸۶: ۲۱۹). و در اثر ورجاوند دیگرش که به زندگی مولانا اختصاص دارد، می‌نویسد: «... از مولانا مولانایی دیگر ساخت...» (گولپینارلی، ۱۳۷۵: ۱۰۴).

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

خلق و خوی شمس در شرایط گوناگون زندگی در قونیه متغیر بوده است. شمس در قونیه موقعیت‌های مطلوب و نامطلوب داشته است. ملامت‌ها کشیده و سرفرازی‌ها دیده است. نویسندگی کتاب «میراث تصوف» اعتقاد دارد:

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

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

## استادان شمس چه کسانی بودند؟

«برای شمس سه پیر و مرشد را برشمرده‌اند که عبارتند از: شیخ رکن الدین سجاسی، بابا کمال جندی و شیخ ابوبکر سله‌باف تبریزی» (صمدی وایقانی: ۱۳۸۵: ۱۸۴).  
خلق و خوی شگرف شمس در احوال هیچ کدام از استادان شمس مشهود نیست ولی مولانا بعد از آشنایی با شمس آن مولانای پیشین نبوده، این تغییر به حدی بود که برای شنیدن نام او - حتی به دروغ - پیراهن تنش را صله می‌بخشید سلطان‌ولد در کتاب «معارف» خود آورده است:

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

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

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

مولانا در لابه‌لای داستان پادشاه و کنیزک می‌گوید:

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

(مولوی، ۱۳۶۹: ۱/ ۱۴)

## خلق و خوی شمس در آیینی رباب‌نامه

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

خلق چون دیدند آن صدق و صفا      و آن وفا و جوشش شوق و ولا  
جمله گشتند از حسد پراندهان      در ملامت آمدند از عین جان  
(سلطان ولد، ۱۳۵۹: ۱۳۶)

سلطان ولد از زبان مردم شمس را مرید (=متمرد) خطاب می کند چون شمس خلق و خوی بی نظیری داشت و مردم حال او را در نمی یافتند و تنها کسی که خلق و خوی شمس را درک می کرد، مولانا بود. چون مولانا با شمس از یک جنس بودند. مردمی که چشم حقیقت بین نداشتند در خلق و خوی شمس معرفت و شکوه نمی دیدند. سلطان ولد در این قسمت، داستان خضر و موسی را تعریف می کند که موسی اگرچه پیامبر بود ولی احوال خضر را در نیافت. موسی مقام نبوت داشت ولی خضر مقام ولایت.

### خلق و خوی شمس در آینه‌ی ابتدا/نامه و انتها/نامه

سلطان ولد در ابتدا نامه از خلق و خوی ظهور شمس سخن می گوید و تشریح می کند که شمس مولانا را از عالم عاشقی به مقام عالم معشوقی سیر داد چون بعد از مراتب اولیا مراتب معشوقی است. در ابتدا نامه یا همان ولدنامه در واقع شرح و تبیین خلق و خوی شمس را متذکر می شود آن گونه که در مقالات شمس و مثنوی مولانا آمده است. سلطان ولد از خصال جذّاب شمس سخن می گوید که چگونه مولانا را ربود و در تحت عملیات خود قرار داد. سلطان شمس را از «مستوران» و مولانا را از «مشهوران» قلمداد می کند و همین امر موجب می شود که شمس مولانا را از مراتب عاشقی به مراتب معشوقی می کشاند و سلطان ولد توضیح می دهد که پدرم می گفت من و شمس تبریزی در روز قیامت با هم محشور می شویم. شمس جز مولانا با کس دیگری نمی جوشد و سلطان ولد تعریف می کند که عوام خلوت و خوی ما را نمی شناسند. بیان ابتدا نامه چنین است:

که مرا از حضور مولانا      که چو او نیست هادی و دانا  
فکنندم جدا و دور کنند      بعد من جملگان سرور کند  
(سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۶۴)

سلطان ولد رفتارهای درونی شمس را توصیف می کند که چگونه از ملامت رنجید و در برابر گستاخی های مریدان به تنگ آمد و قونیه را ترک کرد. سلطان ولد در ابتدا/نامه شمس را «پادشاه معشوقان» معرفی می کند و این خلق و خوی را امتیاز شاخص او می داند و او را با حسین بن منصور حلاج مقایسه می کند. سلطان ولد اولیا را از جنس اهل نفس نمی شمارد بلکه اولیا را وارثان انبیا می شمارد و آنان را همیشه در معرض بلا می داند و می گوید که شمس در برابر حسد حاسدان قونیه را ترک کرد:

وارهید از چنین خسان مرید      جان خود را ز مکرشان بخرید  
(سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۵۷)

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

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

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

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

### خلق و خوی شمس در آیینی غزلیات مولانا

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

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

تمام خلق و خوی شمس در آیینی غزل مولانا کمال مطلوب است. مولانا شمس را کمال یافته می‌بیند و جلوه‌های الهی را در حرکات و رفتارهای او مشاهده می‌کند. در مقدمه‌ی غزلیات شمس تبریز دکتر شفیع کدکنی می‌نویسد:

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

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

خلق و خوی شمس در غزل مولانا شگفت‌انگیز است. شمس «صنم گریزپا» و «مه خوب خوش لقا» است و دمی سخت گرم دارد به گونه‌ای که با جادوگری و سحر و افسونش می‌تواند بر آب گره بزند و هوا را ببندد؟ در برابر جمال جمیل او زیباییان رونقی ندارند و چهره‌ی خورشید آسایش چراغ‌ها را خاموش می‌کند. او «عقیق گرانها» است (همان/ غزل ۷۲) شمس «شمس و قمر مولانا» و «سمع و بصر مولانا» و «سیمبر مولانا» و «کان زر» مولاناست. شمس «مستی سر مولانا» و «نور نظر مولانا» و «چیز دگر مولانا» است. شمس، «راه زن مولانا» و «توبه شکن مولانا» و «یوسف سیمین بر مولانا» است. شمس در نظر گاه مولانا «تاج نکورویان» و «نادر کمر» است. چهره‌ی شمس باغ و بهار مولانا و چشمانش مایه‌ی مستی مولانا و هستی‌اش مایه‌ی هستی مولاناست. مولانا از مرگ نمی‌ترسد چون شمس «آب حیات» اوست و از طعنه‌ها باکی ندارد چون «سپری» مانند شمس دارد و شمس «تاج ملکانه»ی اوست. شمس شهر عشق مولاناست و «بال و پر» اوست تا بال باز کند و به شهرهای معرفت پرواز کند و در آسمان عشق زیباترین معانی را شکار کند. شمس «شیرنر» مولاناست (همان/ غزل ۲۲۹) مولانا شمس را «آفتاب دولت» و «آرزوی جان‌ها» خطاب می‌کرد و چون به مجلس او وارد می‌شد می‌گفت:

باز از رضای رضوان درهای خُلد وا شد هر روح تا به گردن در حوض کوثر آمد  
آن پادشاه اعظم در بسته بود محکم پوشید دلق آدم امروز بر در آمد

(مولوی، ۱۳۸۷: غ ۳۱۳)

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

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

### نتیجه‌گیری

خلق و خوی شگرف شمس پارادوکسی است و رفتارهای عاطفی و غیرعاطفی‌اش بسیار نفیض هم‌دیگر و ناسازگار و ناهماهنگ است. این ویژگی‌های روانی در میان عرفای ایرانی اختصاص به خود او دارد. گاهی دلنواز و مهرورز است گاهی تندخوی و پرخاشگر. رفتارهای درونی و بیرونی این شخصیت مرموز در آینه‌های گوناگون انعکاس یافته است. اگر چه در معارف اسلامی تبخّر پیدا کرد، اما از علوم ظاهری گریزان است و به جای آن گنجینه‌ی دلش را از گوهرهای درخشان و گران‌بهای عشق آکنده ساخته به گونه‌ای که در برابر فقیران و تهیدستان متواضع و فروتن و پیش توانگران مغرور و سرکش است و چنان نفوذی در دل‌ها دارد که افراد نا اهل را تربیت می‌کند و کفار و منکران را می‌پذیرد اما انعطاف ناپذیر است و کم حوصله. مناقب/العارفین افلاکی و رساله سپهسالار از معتبرترین آثار است که خلق و خوی شمس را منعکس ساخته‌اند. فرزند ارشد مولانا سلطان‌ولد نیز در اثر منشورش (معارف) و آثار منظوم خود (ابتدای نامه، انتهای نامه و رباب‌نامه) گوشه‌ای از رفتارهای عاطفی عشق را به تصویر کشیده است. در میان آثار منظوم و منشور مولانا کتاب قطور دیوان شمس آینه‌ی تمام‌نمایی است برای انعکاس ویژگی‌های رفتاری دورنی شمس که از شمس انسانی آسمانی ساخته که منش و خصوصیات رفتاری او را ماورای یک بشر عادی نشان داده است، بشری که در هیچ اثری حتی در مقالات شمس نشانی از آن نمی‌توان پیدا کرد.

## منابع

- افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، با تصحیح و حواشی و تعلیقات تحسین یا زیجی، انتشارات دنیای کتاب، تهران، چاپ دوم.
- برزی، اصغر، (۱۳۹۳)، انواع ادبی متون منشور عرفانی، انتشارات نقش اندیشه، تهران، چاپ اول.
- دشتی، علی، (۱۳۶۲)، سیری در دیوان شمس، سازمان انتشارات جاویدان، تهران، چاپ ششم.
- زرین کوب، دکتر عبدالحسین، (۱۳۸۹)، بحر در کوزه، انتشارات علمی، تهران، چاپ چهاردهم.
- زرین کوب، دکتر عبدالحسین، (۱۳۶۴)، سرّ نی، انتشارات علمی، تهران، چاپ اول.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۴)، پله پله تا ملاقات خدا، انتشارات علمی، تهران، چاپ هشتم.
- سلطان ولد، محمد بن محمد، (۱۳۷۷)، معارف، به کوشش نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، چاپ دوم.
- سلطان ولد، محمد بن محمد، (۱۳۷۶)، ابتدنامه، به اهتمام جلال الدین همایی، مؤسسه‌ی نشر هما، تهران.
- سلطان ولد، محمد بن محمد، (۱۳۵۹)، رباب نامه، به اهتمام علی سلطانی گرد فرامرزی، مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی، تهران.
- شمس تبریزی، محمد بن ملک داد، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ سوم.
- شیمیل، آن ماری، (۱۳۸۰)، من بادم و تو آتش، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، انتشارات توس، تهران، چاپ دوم.
- صاحب الزمانی، دکتر ناصرالدین، (۱۳۶۹)، خطّ سوم، مؤسسه‌ی مطبوعاتی عطایی، تهران، چاپ دهم.
- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۶۶)، زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، انتشارات زوار، تهران، چاپ پنجم.
- گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۵)، مولانا جلال الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آن‌ها، ترجمه‌ی دکتر توفیق هاشم پور سبحانی، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ سوم.
- گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۸۶)، مولویه بعد از مولانا، ترجمه‌ی دکتر توفیق ه. سبحانی، نشر علمی، تهران، چاپ سوم.
- لوئیس، فرانکلین، (۱۳۸۴)، مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه‌ی حسن لاهوتی، نشر نامک، تهران، چاپ اول.
- لویزن، لئونارد، (۱۳۸۴)، میراث تصوف، ترجمه‌ی دکتر مجدالدین کیوانی، نشر مرکز، تهران، چاپ اول.
- محمدی وایقانی، کاظم، (۱۳۸۵)، مکتب عرفانی تبریز، انتشارات نجم کبری، کرج، چاپ دوم.
- مؤحد، محمد علی، (۱۳۸۸)، قصه‌ی قصه‌ها، انتشارات کارنامه، تهران، چاپ اول.
- مولانا، جلال الدین محمد، (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران، چاپ اول.
- مولانا، جلال الدین محمد، (۱۳۸۸)، فیه مافیه، تصحیح و توضیح دکتر توفیق ه. سبحانی، انتشارات شرکت مطالعات، نشر کتاب پارسه، تهران، چاپ اول.

- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۶۹)، مثنوی، تصحیح و تحلیل و توضیح و فهرست‌ها از دکتر محمد استعلامی، انتشارات زوآر، تهران، چاپ اول.
- مولانا، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۱)، مجالس سبعة، با تصحیح و توضیحات دکتر توفیق ه. سبحانی، انتشارات کیهانی، تهران، چاپ اول.
- همایی، استاد جلال‌الدین، (۱۳۶۶)، مولوی نامه، مؤسسه‌ی نشر هما، ۲ جلد، تهران، چاپ ششم.

## سیمانگاری عصر شمس

مهدی فجری<sup>۱</sup>

### چکیده

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

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

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

## مقدمه

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

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

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

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

به فراسوی انسان و حال او، به گذشته‌ای موهوم و به آینده‌ای بس دور و بیرون از امکان درک و لمس تجربی می‌پردازند. «نحوی» در نظر او مظهر انحطاط صورتگرایی، فاجعه قالب پرستی و لفظ پردازی است. بنابر این به تخطئه «مکتب اصالت لفظ نحوگران» می‌پردازد و تمام عمرشان را بر فنا می‌شمارد! اشراف عصر شمس، به تزویر، خانقاه می‌سازند و به ریا مجلس قرآن یا سماع صوفیانه بر پای می‌دارند. لیکن همچنان درویش آزارند. شمس سخت آزمای، همه طبقات و گروه‌ها را می‌آزماید. فرق میان صادق و کاذب را از روی گفتار و هم از کردار ایشان در می‌یابد. با دوست نمایان بیهوده گوی، و تقوی فروشان ریاکار و شهرت طلب بسیاری آشنا می‌شود.

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

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

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

شمس در بهره‌جویی از «حدیث»، همانند هنرمندانی که هر لحظه از قلم مو و رنگ خود، به گونه‌ای دیگر در تصویری تازه بهره می‌جوید.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## هجرت مولانا از بلخ به قونیه

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

بهاء ولد که نمی‌تواند در قلمرو خوارزمشاه بماند، سرگردان و رهزده به هر دیار که می‌رسد، بر اثر مشاهده‌ی فساد و فتنه و ستمبارگی رهبران محلی ناچار از منزل گزیدن در مکان‌های ناایمن چشم فرو می‌بندد. پدر مولانا به کوچ خویش تا آسیای صغیر، ادامه می‌دهد. در دمشق چون بزرگان شهر به او پیشنهاد ماندن می‌کنند پاسخ می‌دهد که سلاطین و امرای این دیار اغلب به فساد و لواطه مشغولند. شاید در این مقام مقیم بودن! سرانجام علاء الدین کیقباد (۶۳۴ - ۶۱۶ ه. ق) از سلاجقه روم که پادشاهی هنرمند و دانشمند بود قاصدی فرستاد و او را به قونیه دعوت نمود. پدر مولانا از همان بدو ورود به قونیه مورد توجه عام و خاص قرار گرفت تا این که سرانجام شمع وجودش در حدود سال ۶۲۸ هجری قمری خاموش شد و در قونیه به خاک سپرده شد. در آن زمان مولانا جلال الدین گام به بیست و پنجمین سال حیات خود می‌نهاد، میدان از او خواستند که بر مسند پدر تکیه زند و بساط وعظ و ارشاد بگسترد. سید برهان الدین محقق ترمذی (۶۳۷ - ۵۶۱ ه. ق) که در جوانی به بلخ رفته و در زمره مریدان صدیق و پاکدل بهاء ولد - پدر مولانا - درآمده بود در سال ۶۲۹ ه. ق بار سفر بر بست تا به دیدار مرشد خود سلطان العلماء در قونیه برسد. شهر به شهر راه پیمود تا اینکه به قونیه رسید و سراغ سلطان العلماء را گرفت، غافل از آنکه او یک سال پیش از این، خرقه تهی کرده و از دنیا رفته بود. وقتی که سید ترمذی نتوانست به دیدار سلطان العلماء نائل شود رو به مولانا کرد و گفت در باطن من علومی است که از پدرت به من رسیده این معانی را از من بیاموز تا خلف صدق پدر شود. مولانا نیز به دستور سید به ریاضت پرداخت و مدت نه سال با او هم‌نشین بود و زان پس برهان الدین در قیصریه رحلت (۶۳۷ ه. ق) کرد.

## طلوع شمس

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

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

مولانا جلال‌الدین مولوی فرمود، چون شمس‌الدین به من رسید ... به تحکم تمام فرمود که: دیگر سخنان پدرت را مخوان! راز این همه تحکم و منع شمس از خواندن سخنان بهاء‌ولد در آنست که بهاء‌ولد فقیه‌ی زاهد است و به موج قدیم تصوف، به موج زهد و پرهیز و به موج خودگرایی تعلق دارد. و شمس می‌خواهد مولوی را به موج نو، به تصوف عشق به تصوف مردم‌گرا دعوت نماید و معارف بهاء‌ولد و دیوان متنبی و رساله‌ی قشیریه تالیف ابوالقاسم قشیری (۳۷۶-۵۴۶/۹۸۶-۱۰۷۲ م) و ... را مانع راه خویش می‌یابد! مولانا پا در آتش و دل در گرو تصوف عشق می‌نهد. پس از درس و مکتب پرهیز کرده و چون موسی در پی خزر می‌رود.

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

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

تصوف عشق کوشش برای تعیین ضابطه برای جهانی نابسامان است! تصوف عشق باید با یاس‌ها و هراس‌ها پیکار کند از اینرو به شور، به هیجان، به شادی و به پای کوبی‌های دسته جمعی نیازمند است. پس سماع را فریضه‌ی مذهب خویش می‌شناسد. تصوف عشق به حرارت، به دلگرمی و به اعتقاد گرم کننده نیازمند است نه به سخنان دلسرد کننده و هراس آور. شعر موزون، موسیقی، و رقص در تصوف عشق وسیله‌ی تلطیف عواطف و سبب کاهش خشونت‌ها، آموزش محبت در جهانی پر نفرت، کار ابزار همگرایی‌ها، آشنایی‌ها و دوستی‌ها، چاره‌جوی جدایی‌ها و درمان تنهایی‌هاست! نه هدف. چنانکه طفلی رنجور شود، و از شربت طبیب، نفرت نماید و البته فقاع (شیره) خواهد. طبیب حاذق ... دارو را، در کوزه‌ی فقاع کرده بدو دهد تا به وهم آنکه فقاع است، شربت را، برغبت بنوشیده ... مزاج سقیم او مستقیم گردد! (افلاکی، ۳ / ۱۱۶).

تصوف عشق آیین گوشه‌گیری نیست، تصوف جمع است نه تصوف انفراد! مذهب مردم گریزی نیست، ریاضت در خلوت نیست، چله‌نشینی نیست. تصوف زندگی در میان مردمان است. زیستن برای آنان است. تصوف چله‌شکن، تصوف توده گراست. شاید مولوی سماع و شعر موزون فارسی را آگاهانه و به عمد بخاطر نزدیک شدن به توده‌ی مردم و بالا برد سطح درک آنان، به خاطر رهانیدن غریق از گرداب نادانی‌ها برگزیده است. شعر موزون در تصوف عشق وسیله‌ی تلطیف عواطف و سبب کاهش خشونت‌ها، آموزش محبت در جهانی پر نفرت، کار ابزار همگرایی‌ها، آشنایی‌ها و دوستی‌ها، چاره‌جوی جدایی‌ها و درمان تنهایی‌هاست! نه هدف. چنانکه طفلی رنجور شود، و از شربت طبیب، نفرت نماید و البته فقاع (شیره) خواهد. طبیب حاذق ... دارو را، در کوزه‌ی فقاع کرده بدو دهد تا به وهم آنکه فقاع است، شربت را، برغبت بنوشیده ... مزاج سقیم او مستقیم گردد! (افلاکی، ۳ / ۱۱۶)

## غروب موقت شمس

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

## غروب دائم شمس

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

## نتیجه‌گیری

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

## منابع

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

## زندگی عاریتی و اصیل در مقالات شمس تبریزی

میلاد صلاحی خلخالی<sup>۱</sup>

سعید بزرگ بیگدلی<sup>۲</sup>

حسینعلی قبادی<sup>۳</sup>

### چکیده

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

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

۱. دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، زبان و ادبیات فارسی، علوم انسانی، تربیت مدرس

۲. دانشیار، زبان و ادبیات فارسی، زبان و ادبیات فارسی، علوم انسانی، تربیت مدرس

۳. استاد، زبان و ادبیات فارسی، زبان و ادبیات فارسی، علوم انسانی، تربیت مدرس

## مقدمه

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

## زندگی اصیل و زندگی عاریتی

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

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

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

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

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

### تعریف اصالت

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

برای درک بهتر اصالت می‌توان این‌گونه توضیح داد که:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

یونگ در فرآیند تفرد به یکی از مؤلفه‌های بزرگ اصالت بیش از هر کس دیگری توجه داشته و آن درون‌نگری است. از نظر وی فرآیند تفرد و رسیدن به من، با توجه هر چه بیش‌تر به آن من حقیقی درونی امکان دارد.

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

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

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

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

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

### مؤلفه‌های زندگی اصیل و فردیت یافته

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

### زندگی کردن به مقتضای فهم خویشتن

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

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

### عدم همرنگی با جامعه

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

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

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

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

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

## صداقت

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

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

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

## مطالبه دلیل

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

## درون‌نگری

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

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

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

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

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

## خودشناسی

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

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

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

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

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

## خلاقیت

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

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

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

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

### نمودهای زندگی اصیل و عاریتی در مقالات شمس تبریزی

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

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

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

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

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

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

### شمس تبریزی از نظرگاه مولانا

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

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

این صفت غریبی است که مشخصه بارزی در فکر و رفتار شمس است و نشان از فرید بودن وی دارد.

شه به حق چون شمس تبریز نیست ثانی نیستش      ناحقی را اصل گوئی شاه را ثانی چرا

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

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

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

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

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

عبدالحسین زرین‌کوب نیز عقیده دارد که شمس، در بند آداب شیخی و مریدی اهل خانقاه نمانده بود و و هم‌چون صوفیان عصر خویش به آداب خانقاه و سلسله پایندی نداشت و تربیت مستعدان منفرد را وسیله‌ی برای تزکیه و تکمیل خویش می‌دید (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۱۰۳).  
تأویلات و تفسیرهای تازه‌ای که وی از قرآن کریم و احادیث نبی اکرم (ص) به عمل آورده است نیز در راستای فردیت یافتگی وی قابل طرح است.

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

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

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

برای این موضوع می‌توان استشاداتی از متن مقالات شمس آورد:

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

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

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

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

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

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

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

### تفرد و زندگی اصیل در مقالات شمس تبریزی

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

### اختیار

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

با برشمردن استدلالی مُهر تأیید می‌زند.

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

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

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

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

### خود شناسی

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

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

## درون‌نگری

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### عدم تقلید به مثابه دوری از زندگی عاریتی

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

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

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

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

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

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

به معراج برآید چو از آل رسولید      رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید

«طاقت کار من کسی ندارد. آنچه من کنم، مقلد را نشاید که به آن اقتدا کند. راست گفته‌اند که این قوم را اقتدا نشاید.» (همان، ۲۴۶) به همین خاطر است که بر طبق گفته زرین کوب شمس فقط «تربیت مستعدان منفرد را وسیله‌ای برای تزکیه و تکمیل خویش نیز می‌یافت» (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۱۰۳) وی بر خلاف بسیاری از متصوفه، در اعصار مختلف، به هیچ وجه سعی در مریدپروری نمی‌کرد.

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

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

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

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

باشد. و سر و روی به هم درآمده، هیچ پیدا نه، نه بینی، نه دهان، نه چشم. او را رنجی پیدا شد که البته هیچ علاجی نداشت الا پلیدی آدمی خوردن و او را در گلیم کردن و غلتاندن. بسیار طبیبان گرد او نشسته بودند و، در همدگر نظر می کردند، نمی توانستند گفتن. او فهم کرد و خود می دانست، چون استاد همه او بود. گفت: می دانم، می دانم، فلان چیز می باید خوردن. اکنون، چون لابد خوردنی ست، باری از آن قیماز. او را سخت دوست می داشت (شمس تبریزی، ۱۳۹۰: ۱۱ - ۱۰).

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

### بی نیازی و بی توجهی به رد و قبول خلق

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

چنانکه در مثال بالا نیز معلوم است، وی بیش تر بر این مورد تأکید دارد که درویش باید بی توجه به بدآمدها و رمندهای خلق باشد، این که کسی در موردی مخالف است مهم نیست، من باید به دنبال حق باشم نه خلق.

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

وی در مورد تایید و تجلیل و بزرگداشت خلق نیز بسیار رُک و بی پروا سخن می گوید و به کامل ترین وجه این بی توجهی را نمایان می کند. «همه عالم مرا سجود کنند، چنان دانم که یکی پای برداشت و تیزی داد.» (همان، ۲۶۶)

در نظر شمس نیز نوعی بی اعتمادی به درک و فهم و نوع انتخاب مردم عادی وجود دارد و به شدت نسبت به انتخاب های آن ها مردد است و نوعی نخبه گرایی در کارش وجود دارد.

مرا در عالم با عوام هیچ کاری نیست. برای ایشان نیامده ام. این کسانی که رهنمای عالمند به حق، انگشت بر رگ ایشان می نهم (شمس تبریزی، ۱۳۹۰: ۱۴۵).

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

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

## صداقت

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

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

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

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

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

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

این بی‌صورتک زیستن است که آدمی را ترقی می‌دهد و در پرواز به سوی خداوند یاری رسانی می‌کند. در این وضع فرد به بیان احساسات و عواطف و منویات درونی خویش می‌پردازد و چنان می‌نماید که به واقع هست. صورتک که از اصطلاحات برساخته یونگ است در کلام شمس نیز نمود دارد و وی آن را بی‌روی پوش بودن خوانده است. این وضع و حال نیز که شمس آن را بی‌نفاق زیستن می‌نامد، همان است که در نظر کارل گوستاو یونگ یکپارچگی معنا می‌دهد.

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

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

## زیست اصیل

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

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

سرگشتگی‌های روحی از این موضوع سرچشمه می‌گیرد که فرد آن‌طور که فکر می‌کند عمل نمی‌کند و زبانش جایی است و رفتارش جایی و اعمالش جایی و روحش نیز در جای دیگری به سر می‌برد. شمس تبریزی از نقل و سخن نقل کردن از دیگران عار دارد و بر این عقیده است که هر فرد باید با فردیت خویش به زندگی اصیل برسد و بر اساس صرافت طبع خودش عمل کند. «اول، بر او همه راه‌ها را بستم که: من سخن نقل نخواهم شنیدن و البته گوش‌ها بگیرم. از تو خواهم سخن. از آن تو کو؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۰: ۱۱۶) و بر بسیاری از افراد انتقاد می‌کند که از خود سخنی ندارند و نقل غیر و شعر غیر را بر زبان می‌رانند و جز لقلقه‌ای بر زبان نمی‌آورند. وی خود را با صفت فرد معرفی می‌کند و می‌نویسد:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وضع درباره فرزندان مولانا نیز بر همین منوال است و با شمس بی‌پروا مواجهیم که بر خلاف عرف جامعه در ملا عام به فرزندان مولوی انتقاد می‌کند:

شمس فرزند ارشد مولانا را این‌گونه اندرز می‌دهد که: اکنون وصیت من مر بهاء‌الدین را این سه چیز بود تا به معنی راه یابد ... یکی دروغ‌نگویی؛ دوم گیاه (حشیش) می‌خورد، اکنون که راستی است شرط، اما نخوری؛ سوم با یاران اختلاط کم کنی. اما دروغ بدترین گناه است. به وضوح مشخص است که این سه خصلت بد، یعنی دروغ‌گویی، استعمال حشیش، و رفیق بازی افراطی از خصوصیات بهاء‌الدین بوده که شمس حتی در جمع او را مخاطب قرار داده و نصیحت می‌کند. باز در جای دیگر می‌گوید: *بَها يَكْذِبُ كَثِيرٌ وَ قَدْ تَابَ عِنْدِي مِنَ الْحَشِيشِ وَ الْكِذْبِ وَ لَكِنْ الْآنَ سَهْوٌ*. شمس از فرزندان ناخلف مولانا گلایه‌مند است و متأسف است که چرا این فرزندان مقام و شأن پدر را درک نمی‌کنند: فرزندان، شما را در نیافتند، هیچ، و عجب باشد. و گاه علاء‌الدین فرزند دیگر مولانا را مورد انتقاد قرار می‌دهد و معتقد است باید در شیوه تربیت او بازنگری شود. همین علاء‌الدین بعدها تبدیل به یکی از مخالفان سر سخت شمس می‌شود و او را آزار می‌دهد و گویا در قتل و ناپدید شدن شمس تبریز نیز نقش مهمی را ایفا می‌کند، چنان که سخت مورد غضب مولانا قرار می‌گیرد (همان، ۴۵ - ۵۳).

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

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

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

### تمثیل و نماد زندگی اصیل در نگاه شمس تبریزی

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

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

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

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

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

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

### نتیجه‌گیری

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

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

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

## منابع

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

- ملکبان، مصطفی، (۱۳۹۴)، در رهگذار باد و نگیهان لاله، جلد نخست، تهران: نشر نگاه معاصر.
- موحد، محمدعلی، (۱۳۷۹)، شمس تبریزی، تهران: نشر نو.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۶)، کلیات دیوان شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، انتشارات اقبال.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، مثنوی معنوی، شرح جامع از کریم زمانی، چاپ بیست و نهم، هفت جلد، تهران: انتشارات اطلاعات.
- هریس، سام، (۱۳۹۳)، دروغ / اراده آزاد، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: نشر گمان.
- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۹۱)، خود ناشناخته، فرد در جامعه امروزی، ترجمه مهدی قائنی، تهران: انتشارات جامی
- <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/authenticity>

## از روم تا دهلی

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

عبداله ولی پور<sup>۱</sup>

### چکیده

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

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

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

## مقدمه

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

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

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

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

## بحث و بررسی

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

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

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

|                               |                             |
|-------------------------------|-----------------------------|
| ای ضیاءالحق حسام‌الدین تویی   | که گذشت از مه به نورت مثنوی |
| همت عالی تو ای مرتجا          | می‌کشد این را خدا داند کجا  |
| چون چنین خواهی خدا خواهد چنین | می‌دهد حق آرزوی متقین       |

(مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۸۷)

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

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

|                                    |                                         |
|------------------------------------|-----------------------------------------|
| در عالمی که رنگی از خود نبود ما را | بودیم آنچه بودیم او وانمود ما را خورشید |
| مرات معنی ما چون سایه داشت زنگی    | التفاتش از ما زدود ما را                |

(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۰۴)

و مولوی‌وار فریاد می‌زند که:

|                                        |                                     |
|----------------------------------------|-------------------------------------|
| قبله خوانم یا پیمبر، یا خدا یا کعبه‌اش | اصطلاح عشق بسیار است و من دیوانه‌ام |
|----------------------------------------|-------------------------------------|

(بیدل، ۱۳۸۶: ۴۰۴)

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

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

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

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

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

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

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

|                           |                        |
|---------------------------|------------------------|
| خواهم این بار آنچنان رفتن | که نداند کسی کجایم من  |
| همه گردند در طلب عاجز     | ندهد کس نشان ز من هرگز |
| سال‌ها بگذرد چنین بسیار   | کس نیابد ز گرد من آثار |

(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۴۴)

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

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

|                         |                            |
|-------------------------|----------------------------|
| شمس تبریز خود بهانه‌ست  | ماییم به حسن لطف، ماییم    |
| با خلق بگو برای روپوش   | کاو شاه کریم و ما گداییم   |
| ما را چه ز شاهی و گدایی | شادیم که شاه را سزاییم     |
| محویم به حسن شمس تبریز  | در محو، نه او بود نه ماییم |

(مولوی، ۱۳۷۶: ۵۹۹)

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

|                       |                           |
|-----------------------|---------------------------|
| از هر چه سرایمت فزونی | خود گوی، چه گویمت که چونی |
|-----------------------|---------------------------|

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)

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

|                           |                           |
|---------------------------|---------------------------|
| از ما با ماست هر چه گوئیم | با همچو تویی دگر چه گوئیم |
|---------------------------|---------------------------|

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)

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

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

از ما با ماست هر چه گوئیم      با همچو تویی دگر چه گوئیم  
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)

بیدل می‌گوید:

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

بعد از آن به توصیه شاه کابلی خوابیدند و وقتی که بیدل صبح از خواب بیدار شد از شاه کابلی خبری نبود و چندان که به جستجو پرداخت و «خاک سواد دهلوی به غربال دیده‌ها بیخت از آن گوهر گم‌کرده گرد سراغی نیامیخت» (همان). بیدل بعد از غیبت شاه کابلی وضعیت عجیبی پیدا کرده بود. بعد از همان غیبت اول می‌گوید: «ناچار، خیال وحشت مأل، طرح بساط جنون انداخت؛ و هوش بی‌خودی - آغوش، خانه از اسباب شعور پرداخت» (همان، ۴۹۵).

رفتم از خود عشق سرکش ماند و بس      سوختم چندان که آتش ماند و بس طاق نسیانی  
از تماشاخان «ه» نیرنگ هوش      منقش ماند و بس  
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)

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

و بسیار رنج کشید، با هزار زحمت خود را به چارسوی متهررا رساند. چون در آنجا غریب بود، هیچ کس به او توجهی و عنایتی نشان نداد تا این که رفوگری در دکان بسیار تنگ خود او را پناه داد. ساعتی نگذشته بود که شخصی پیش دکان آمد، بیدل دید که رفوگر با او صحبت می کند و می گوید اگر بخواهی بنشین، این شخص را امر کنم برخیزد و شما بنشینید و جواب شنید که نه «این دردمند از دوستان است، ذوق دریافتنی داریم تا به یک دو نفس به پرسش هم برآیم» (بیدل، ۱۳۸۶: ۴۹۸). بیدل متوجه صدای آشنا شد، چشمانش را با هزار زحمت گشود، دید شاه کابلی است. تا خواست لب به سخن گشاید و عرض سلام و ادبی بکند، شاه کابلی با تأکید گفت: «ساعتی بخواب، ما نشستهایم، عالم بی خودی هم عین شعور است و صحبت خواب نیز آیینۀ حضور» (همان جا). بیدل می گوید از شکوه آن خطاب، حرفی نزد و خوابیدم. بعد از مدتی که بیدار شدم، دیدم از درد چشم خبری نیست و درد دل، طوفان قیامت انگیزه بود؛ چرا که باز آن درمان بخش، غیبت کرده بود. پس از وقوع ملاقات دوم بود که بیدل «صندل تسکین آن صداع، قبول سرگرمی های تأهل اندیشید» (همان، ۴۹۹).

سومین و آخرین ملاقات بیدل با شاه کابلی در سال ۱۰۸۰ در بازار دهلی است. زمانی که بیدل در سپاه خدمت می کرد، روزی سواره بر اسب از بازار دهلی می گذشت، دید جمعی، از دور با تعجب به او نگاه می کنند. چند قدمی جلوتر رفت، باز دید همه با تحیر به او نگاه می کنند و در همان لحظه از یکی شنید که می گفت: «یاران تماشا کنید دیوانه، عقب این سواره، دویده می آید و به اصول گام فرس چه قسم رقص می گشاید و وجد می نماید» (همان، ۵۰۳). چون به پشت سر خود نگاه کرد، دید شاه کابلی است، خود را از اسب به زمین انداخت و همدیگر را در آغوش گرفتند. به گوشه ای رفتند و ساعتی با هم صحبت کردند. در این ملاقات است که شاه کابلی فصلی مشعب در مورد مقام انسان، وحدت وجود و ... به بیدل بیان می کند. بیدل می گوید: «در ضمن مطالعه اسرار، حیرتی، غبار نگاهم گردید و بی خودی بر دماغ شعور پیچید، تا تأمل هوش و آگاهی گمارد، لمعۀ مهرهدایت چون برق از نظر رمیده بود» (همان، ۵۰۶).

|                                   |                                  |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| دلدار رفت و بی خودیم در کنار ماند | تمثال جست و آینه حیرت شکار ماند  |
| اکنون سراغ جلوه او حیرت من است    | زان شعلۀ رمیده، همین داغدار ماند |
| مژگان نبرد صرغۀ آغوشی از وصال     | آخر نصیب دیده، همان انتظار ماند  |

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۵۰۶)

بیدل تا بیست سال دیگر که مشغول نوشتن «چهار عنصر» است، دیگر شاه کابلی را ملاقات نکرده و همیشه در فراق او ناله و زاری می کند. بیدل در فراق شاه کابلی ترانه های جانسوزی سروده است، اما نامی از او نبرده، زیرا شاه کابلی در نظر بیدل، تجلی انسان کامل بود، اگر این نکته را در سیر جهان عاطفی بیدل در نظر بگیریم، بسیاری از غزل های تابناک او در هاله شک و تردید می ماند و به دل نمی نشیند؛ مثل غزل فوق، یا غزل های:

دلدار گذشت و نگه بازپسین ماند      از رفتن او آن چه به جا ماند همین ماند

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

یا:

باز وحشی جلوه‌ای در دیده جولان کرد و رفت      از غبارم دست بر هم سوده سامان کرد و رفت  
پرتوی حسنی، چراغ خلوت اندیشه شد      در دل هر ذره صد خورشید پنهان کرد و رفت  
(بیدل دهلوی، ۱۳۹۳: ۱/ ۹۸۴)

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

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

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

بیا ای جام و مینای طرب نقش کف پایت      خرام موج می، مخمور طرز آمدنهایت  
(بیدل دهلوی، ۱۳۹۵: ۲۲۶)

## اشتراکات دو ملاقات

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

بعضی به حکم قیاسی که قبل از این در سواد کابلش دیده‌اند، شاه کابلش می‌نامند؛ و اگر نه تمکین سکوت از زبانش شوخی بیان نمی‌پسندد، تا معنی کیفیتی توان شمرد و نزاکت خموشی بر دوش نفس، بار صدا روا نمی‌دارد، تا از تحقیق بویی توان بر د» (بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۳).

۴ - هر دو اویسی مسلک بودند. ۵ - ظاهراً هر دو مأموریت داشتند. ۶ - بنا به روایتی هر دو امی بودند. در ذیل به تبیین مختصر این اشتراکات می‌پردازیم.  
در مورد شمس تبریزی نقل است که:

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

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

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

بعضی به حکم قیاسی که قبل از این در سواد کابلش دیده‌اند، شاه کابلش می‌نامند؛ و اگر نه تمکین سکوت از زبانش شوخی بیان نمی‌پسندد، تا معنی کیفیتی توان شمرد و نزاکت خموشی بر دوش نفس، بار صدا روا نمی‌دارد، تا از تحقیق بویی توان برد (بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۳).

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

به حضرت حق تضرع می‌کردم که مرا به اولیای خود اختلاط ده و 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 (همان، ۲۳۳).

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

از هر چه سرایمت فزونی      خود گوی، چه گویمت که چونی  
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)

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

از ما با ماست هر چه گوئیم      با همچو تویی دگر چه گوئیم  
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۱)

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

از ما با ماست هر چه گوئیم      با همچو تویی دگر چه گوئیم  
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۴)

#### بیدل می‌گوید:

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

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

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

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

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

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

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

### افتراقات دو ملاقات

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

از جمله مهم‌ترین وجوه تفاوت این دو ملاقات یکی، تفاوت در تعداد و علت غیبت دو پیر بوده است. همان طوری که در مباحث قبلی ذکر شد، شمس تبریزی دو بار غیبت کرد که بار اول در سال ۲۱ شوال ۶۴۳ و به خاطر رنجش خاطر از ناحیه شاگردان مولوی رخ داد، و بار دوم در سال ۶۴۵ نیز به همین علت اتفاق افتاد. و بعد از غیبت اول، وقتی که مولوی از جایگاه او باخبر شد، پسر خود را همراه با نامه‌ای به سوی او فرستاد و از وی خواهش کرد که برگردد و وقتی که برگشت با استقبال باشکوهی مواجه شد. ولی بار دوم برای همیشه قونیه را رها کرد و راه سفر در پیش گرفت و کسی از وی سراغ نیافت. اما شاه کابلی سه بار غیبت کرد، غیبت اول در سال ۱۰۷۶ و بار دوم در سال ۱۰۷۸ و آخرین بار در سال ۱۰۸۰ رخ داد. این غیبت‌ها علت خاصی نداشته، و ظاهراً شاه کابلی صرفاً مأموریت داشته که در هر بار ملاقات خود با بیدل آتشی در جان وی بیفکند و بعد از خوابانیدن بیدل، - همان طوری که به صورت ناگهانی طلوع می‌کرد - به صورت غیرمنتظره هم غروب کند.

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

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

### نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که:

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

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

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۴۹۴)

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

## منابع

- ۱- افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، با تصحیحات و حواشیو تعلیقات به کوشش تحسین یازچی، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
- ۲- بیدل دهلوی، عبدالقادر، (۱۳۸۶)، آوازه‌ای بیدل، چاپ اول، تهران: نگاه.
- ۳- بیدل دهلوی، عبدالقادر، (۱۳۹۳)، غزلیات بیدل ج ۱، تصحیح و تحقیق سید مهدی طباطبائی و علیرضا قزوه، چاپ اول، تهران: شهرستان ادب.
- ۴- بیدل دهلوی، عبدالقادر، (۱۳۹۵)، کلیات ابوالمعانی میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی، تصحیح خال محمد خسته و خلیل‌الله خلیلی، به کوشش بهمن خلیفه بناروانی، چاپ دوم، تهران: طلایه.
- ۵- پراور، زیگبرت سالمن، (۱۳۹۳)، درآمدی بر مطالعات ادبی تطبیقی. ترجمه علی‌رضا انوشیروانی و مصطفی حسینی، چاپ اول. تهران: سمت.
- ۶- حبیب، اسدالله، (۱۳۶۳)، بیدل شاعر زمانه‌ها، کابل: پوهنجی زبان و ادبیات.
- ۷- خلیلی، خلیل‌الله، (۱۳۸۳)، فیض قدس، چاپ اول، تهران: الهدی.
- ۸- سپهسالار، فریدون ابن احمد، (۱۳۷۸)، زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی، تصحیح سعید نفیسی، چاپ چهارم، تهران: اقبال.
- ۹- سلطان‌ولد، محمد ابن محمد، (۱۳۷۶)، ولدنامه، به تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ اول، تهران: هما.
- ۱۰- سیدی، عبدالواحد، (۱۳۸۵)، از کوچه عرفان، بلخ: کتابخانه سیدی.
- ۱۱- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد بن علی ملک داد، (۱۳۴۹)، مقالات شمس، به تصحیح و تحشیه و مقدمه احمد خوشنویس، تهران: مطبوعاتی عطایی.
- ۱۲- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد بن علی ملک داد، (۱۳۷۵)، گزیده مقالات شمس تبریزی، انتخاب و توضیح محمدعلی موحد، تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان.
- ۱۳- عباسی داکانی، پرویز، (۱۳۸۷)، شمس من و خدای من، چاپ اول، تهران: علمی.
- ۱۴- کفافی، محمد عبدالسلام. (۱۳۸۲)، ادبیات تطبیقی. ترجمه سید حسن سیدی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ۱۵- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، چاپ دوم، تهران: امیر کبیر.
- ۱۶- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۶)، کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهاردهم، تهران: امیر کبیر.
- ۱۷- مهجور، محمد ابن عبدالعزیز، (۱۳۷۷)، آینه بندان حیرت بیدل، پاکستان: پیشاور.

## تأثیر مکتب قونیه بر مکتب کرمان بانضمام رساله «جاروبیه» از شاه نعمت‌الله ولی در ایضاح غزلی از مولانا در کلیات شمس

مسعود دهش<sup>۱</sup>

### چکیده

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

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

## مقدمه

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

## مکتب قونیه

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

این مکتب که بعدها به مکتب قونیه معروف شد، توسط مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و شاگردانش در سرزمین‌های روم شرقی توسعه پیدا کرد و تا به امروز نیز طریقت وی که به نام مولویه معروف می‌باشد در ترکیه و اروپای شرقی جریان دارد و بر این پایه مولانا خانه‌هایی نیز در این کشورها دایر است. پایه‌های فکری مکتب قونیه پس از ملاقات مولوی رومی با شمس تبریزی ریخته شد. با این ملاقات در زندگی معنوی جناب مولوی دگرگونی عظیمی به وجود آمد و زندگی عادی وی نیز همسو با حیات معنویت پس از این دیدار تغییر کرد. جناب مولانا در تحت تصرفات جناب شمس تبریزی، قیل و قال مدرسه و تدریس علوم ظاهری را که در آن به درجه اجتهاد رسیده بود و از فقها و مدرسین برجسته علوم فقهی و کلامی در قونیه محسوب می‌شد، رها کرد و با نفس جان بخش شمس الحق تبریزی عاشقانه و مستانه به سیر وسلوک در مکتب خراسان روی آورد و این در حالی است که جناب مولوی منصب قضاوت و امام جماعت را نیز در شهر خود بر عهده داشت.

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

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

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

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

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

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

پس از این دیدار، مولوی از کسوت روحانیت و وجهه فقهاتی خویش دست کشید و به مکتب عرفان سکر خراسان روی آورد و با بینش و نگرش خویش بنیان مکتبی را پی ریزی کرد که بعدها در تاریخ تفکر اسلامی به مکتب قونیه معروف شد که ریشه‌های فکری آن به مکتب خراسان و طریقت طیفوریه می‌رسد. پس از آن، طریقت مولویه به ترویج و تبلیغ مکتب تصوف خراسان در مناطق روم شرقی پرداخت و امروزه نیز مولوی خانه‌هایی بر اساس این تفکر در کشورهای بالکان فعالیت می‌کنند. از زمان هلاکوخان و با رواج آزادی مذهب که از اصول اندیشه‌های بزرگان تشیع و مکتب تصوف خراسان می‌باشد، مکتب مراغه در ایران و مکتب قونیه در ترکیه که محصول این تفکر آزادانه می‌باشد تشکیل شد و آزادی و حرمت ادیان در ورود به خانقاه و سماع صوفیه توسط مولانا در قونیه از سر گرفته شد. این در حالی بود که، در دورانی که مولانا و شاگردان طریقت مولویه در منطقه آسیای صغیر و فلات آناتولی و نواحی روم شرقی به ترویج عرفان خراسان می‌پرداختند، در خراسان بزرگ که زادگاه خود جناب مولوی بود خانقاهی در جهت ترویج طریقت مولویه تاسیس نشد و به جای آن مکتب آندلس و تفکرات

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

## مکتب کرمان

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

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

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

شاه نعمت‌الله ولی با قدرت علمی و جاذبه فکری و نفوذ معنوی خویش توانست شاخه‌ای از طریقت معروفیه را، که به نام معروفیه یافعیه<sup>۱</sup> مشهور بود و از طرف شیخ یافعی به قطبیت آن منصوب شده بود، با اجتهادات خویش در مکتب تصوف خراسان ادغام کند و مکتب فکری و طریقتی جدیدی را در ایران آن روزگار بنیان گذارد.

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

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

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

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

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

(شاه نعمت‌الله، ۱۳۷۹: ۳۱۰ - ۳۰۹)

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

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

(شاه نعمت‌الله، ۱۳۷۹: ۳۸۹ - ۳۸۸)

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

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

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

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

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

جناب شاه نعمت‌الله ولی، وسعت مشرب و آزادی اندیشه‌ای که هم از خاندانش به ارث برده بود و هم خود با مطالعه و تفکر و کوشش به دست آورده بود، در مکتب خویش نهادینه کرد و آنرا به جامعه ایران آن روز عرضه کرد. این شرح صدر و وسعت مشرب و آزادی اندیشه، سبب شد تا اقشار و گروه‌های مختلف فکری و نظری و عملی جذب مکتب کرمان شوند. مکتبی که قریب به شش دهه توسط شاه نعمت‌الله ولی با شور و حال وصف ناپذیری که در تذکرها و مکتوبات و مراسلات صوفیه آمده است در ایران، ترویج شد. با اقامت جناب شاه نعمت‌الله در سمرقند و با ترویج افکار و تبیین سلوکش، به سرعت آوازه و شهرت وی با رواج آموزه‌ها و تعالیمش در همه مجالس و محافل راه یافت و سمرقند که در آن دوران پایتخت ایران محسوب می‌شد شاهد رونق فوق العاده و رواج بیش از پیش اندیشه‌ها و آموزه‌های بلند شاه نعمت‌الله بود.

شاه نعمت‌الله پس از مهاجرت از سمرقند به کرمان، با استقلال فکری خود بر غنای مکتب خراسان افزود و مکتب فکری و طریقتی خویش را در تاریخ تصوف و حکمت اسلامی به نام مکتب کرمان در اواسط نیمه دوم قرن هشتم هجری قمری بنیان گذاشت و با اجتهادات فقهی و عرفانی خویش، یک همگرایی میان مکتب تصوف خراسان و بغداد ایجاد نمود و با اصلاحاتی که در مکتب تصوف خراسان انجام داد، مکتب بغداد را نیز با خود همراه کرد و به مسئله اختلافی سماع میان جریان‌های فکری و طریقت‌های صوفیه در زمان خود پایان داد. شاه نعمت‌الله ولی پس از ورود به کرمان و اقامت در کوهبنان، به ساخت عمارت و خانقاه برای اجتماع افراد مقیم و مسافرین و دانش‌پژوهانی که جهت کسب تعلیم باطنی و آموزه‌های عرفانی از اقصی نقاط ایران آن روزگار به این ناحیه می‌آمدند مبادرت نمود. پس از آن، خانقاه شاه نعمت‌الله در کوهبنان به مدت تقریباً ۳۵ سال به عنوان یکی از مراکز مهم و شاید مهمترین مرکز تدریس عرفان و معارف صوفیه در میان علاقه‌مندان به عرفان و طلاب تصوف در آن دوران قرار گرفت.

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

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

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

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

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

مرحوم دکتر عبدالحسین زرین کوب در جستجو در تصوف ایران می‌نویسد:

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

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

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

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

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

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

ملت عشق از همه دین‌ها جداست      عاشقان را ملت و مذهب خداست  
(مولوی، ۱۳۹۳: ۲۱۴)

چنین می‌سراید:

مذهب جامع از خدا دارم      این هدایت بود مرا ازلی  
نعمت‌الله و زآل رسول      چاکر خواجه‌ام خفی و جلی

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

### تأثیرپذیری شاه نعمت‌الله ولی کرمانی از مولانا جلال‌الدین محمد بلخی

شاه نعمت‌الله در دوران جوانی در ادامه سفرهای علمی و معنوی خویش با مکتب فکری قونیه و طریقت مولویه که در مکتب قلندران و رندان خراسان ریشه دارد از طریق تفکر در مثنوی معنوی و دیوان شمس ارتباط میابد و در تالیفات ایشان علاوه برنگارش رساله‌هایی موسوم به فصوصیه و شرح و تفسیراندیشه‌های ابن عربی که ریشه در مکتب بغداد دارد از اشعار عمیق عرفانی و موحدانه مولانا در مثنوی و دیوان شمس که از تفکرات خراسانی نشأت می‌گیرد، در آثار خویش استقبال کرده است. آنچه که از آراء و نظرات صاحبان فن و محققین عرصه شعر و ادب استنتاج می‌گردد این است که برخی از ایشان، اشعار جناب شاه نعمت‌الله ولی را از نظر لطافت و تخیلات شاعرانه برابر با شعرای بزرگ و مطرح در عرصه این هنر در این دوره نمی‌دانند و بلکه تا آنجا پیش می‌روند که وی را شاعری متوسط و بیانش را خالی از حلاوت می‌دانند (ریپکا، ۱۳۸۵: ۴۰۱) و درزیبائی ظاهری و ادبی محض و رعایت دقیق اوزان و عروض، اشعار شاه نعمت‌الله را همردیف بلند آوازگان عرصه شعر و ادب این سرزمین محسوب نمی‌کنند (پارشاطر، ۱۳۸۰: ۱۸۸؛ زرّین کوب، ۱۳۸۲: ۷۶؛ ۱۴۸).

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

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

|                            |                           |
|----------------------------|---------------------------|
| قافیه اندیشم و دلدار من    | گویدم مندیش جز دیدارمن    |
| خوش نشین‌ای قافیه اندیش من | قافیه دولت توئی در پیش من |

(مولوی، ۱۳۹۳: ۷۳)

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

پر بود تکرار درگفتار ما تو خوشی بشنو که تکراری خوش است

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

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

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

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

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

صوفیه و تشریح معارف الهی در دوره بازگشت ادبی در ایران مورد توجه شاعران عارف، آن دوره قرار گرفت که به عنوان نمونه می‌توان از تأثیر پذیری هاتف اصفهانی از شاه نعمت‌الله ولی یاد کرد. مرحوم دکتر جواد نوربخش کرمانی که اکثر رسائل و کلیات اشعار جناب شاه نعمت‌الله ولی را به سعی و اهتمام خویش تصحیح و در آن تحقیق نموده است در مقدمه جلد اول رسائل حضرت شاه نعمت‌الله چنین می‌نویسد:

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

نسبت شعر و شاعری بر من      همچو ابجد بود بر جدم  
(نوربخش، ۱۳۵۵: ۱۷/۱)

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

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

با این همه شعر [شاه نعمت‌الله ولی]<sup>۲</sup> را باید در متن نیازهای روزگارش جستجو کرد. بر اشعار او دغدغه عرفان و رموز تصوف غلبه دارد. چنان که گویی بیشتر به جذبات صوفیانه

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

### رساله جاروییّه

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

#### مولوی:

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

#### شاه نعمت‌الله:

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

#### مولوی:

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

#### شاه نعمت‌الله:

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

#### مولوی:

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

#### شاه نعمت‌الله:

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

#### مولوی:

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

### شاه نعمت‌الله:

گر فسرده نیستی برخیز گرم      ترک صورت کن به معنی کم گذار  
طاس دل برکن ازین حمام تن      سوی باغ جان خرام ای باوقار

### مولوی:

تا ببینی نقش‌های بی‌حساب      تا ببینی رنگ‌های لاله زار  
آب و خاک از نور او روشن شده      جان بتازیده به ترک و زنگبار

### شاه نعمت‌الله:

از حجب بیرون خرامد بی‌حجاب      رونق گلزار و جان لاله زار  
لاله زار و نقش‌های بی‌حساب      از تجلی باشد ای صاحب وقار

### مولوی:

شرق و مغرب چیست اندر لامکان      گلخن تاریک و حمامی به کار  
شش جهت حمام و روزن لا مکان      بر سر از روزن جمال شهریار

### شاه نعمت‌الله:

خلوت دل لا مکان است از یقین      روزنش جان است و جانان شهریار  
گلخن تاریک نفس شوخ توسست      چیست حمام این تن ناپایدار

### مولوی:

من چراغ هر سرم همچون فتیل      جمله را اندر گرفته از شرار  
شمع‌های سرشده سرهای ما      شرق و مغرب را گرفته در قطار

### شاه نعمت‌الله:

چون گذر کردی از این و آن به عشق      جامه در پوش از صفاتش ذات وار  
باز چون هم‌رنگ و بوی او شدی      یار خودبینی نگار هر نگار

### مولوی:

شب گذشت و قصه‌ام کوتاه نشد      ای شب و روز از حدیثت شرمسار  
شاه شمس‌الدین تبریزی که من      مستم از حالش به قالش در خمار

### شاه نعمت‌الله:

سید ملک وجودم، لاجرم      آنچه پنهان بود کردم آشکار<sup>۴</sup>  
(شاه نعمت‌الله، ۱۳۷۹: ۶۴۳ - ۶۴۱)

### تجدید حکایت پرشور شمس و مولانا در مکتب کرمان

اساس طریقت و تصوف بر اندیشه و فکر و تفکر می‌باشد. فکری که ذکر می‌آورد و ذکر می‌آورد که همراه با فکر است، و ذکر ریشه در ارادت دارد و ارادت بر اساس تصرف مراد بر مرید و نفوذ استاد بر شاگرد شکل می‌گیرد. در فقه و شریعت و فروع دین و تقلید در احکام تکالیف ظاهری اساس بر تبعیت جاهل، از عالم است و ارتباطی به ارادت ندارد، ولیکن در انجام تکالیف باطنی و دستورات قلبی، ارادت، معنا می‌یابد. این ارادت که در ارتباط میان استاد و شاگرد در طریقت معنا می‌یابد، ریشه در تصرف استاد بر شاگرد دارد که این تصرف در میان صوفیان صاف و عرفای با اخلاص تحت اصطلاحی چون نفوذ انفاس حقه شیخ نیز، مطرح است که از بارزترین نمونه‌های تصرفات استاد بر شاگرد در تاریخ تصوف می‌توان به حکایت شمس الحق تبریزی و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی اشاره کرد که در این تصرف و نفوذ معنوی حضرت شمس عارف، بر جناب مولانای فقیه، سبب گردید تا مولانا، درس و بحث ظاهری و مجادلات فقیهانه را رها کند و به سوی پابندگی دولت عشق و عرفان روی بیاورد. این حکایت پرشور قرن‌ها بعد، در شهر کرمان با تصرف جناب مشتاق علیشاه بر شیخ محمدتقی که به فقیه کرمان معروف بود و بعدها به مظفر علیشاه در تاریخ عرفان مشهور شد، تکرار می‌شود و پس از آن، مظفر علیشاه در تذکره‌های صوفیه و متون عرفا به مولوی ثانی یا مولوی کرمانی معروف می‌گردد.

### تصرف مشتاق علیشاه بر شیخ محمدتقی مجتهد، معروف به مولوی کرمانی

پس از گذشت قرن‌ها از داستان شمس و مولانا، آنچنان که در تذکره‌ها نقل شده است، در اوائل قرن سیزدهم هجری قمری و با ظهور بزرگان مکتب شاه نعمت‌الله ولی ماجرای پرشور و مستانه، شبیه به حکایت پرسوز شمس و مولانا در کرمان به وقوع می‌پیوندد. این حکایت پرسوز که شبیه به حکایت شمس و مولانا در قونیه بوده است در اواخر حکومت زندیه در کرمان با تصرف جناب مشتاق‌علیشاه، که از بزرگان مکتب کرمان بوده است برفقیه معروف جناب شیخ محمدتقی کرمانی، که از روحانیون و علمای طراز اول کرمان و بلکه ایران بوده است و از مجتهدین بنام زمان خویش محسوب می‌شده است، به وقوع پیوست. شرح این حکایت در متون صوفیه و عرفای اهل دل به طور اجمال چنین آمده است که، شیخ محمدتقی کرمانی تحت تصرف و نفوذ باطنی مشتاق‌علیشاه قرار می‌گیرد و همچون مولانا پس از بیداری و آگاهی، جلسات بحث و وعظ و تدریس مدرسه را رها می‌کند و به سکوت عرفانی و طریقت عملی روی می‌آورد و به دست جناب رونق علیشاه که در زمان مشتاق شیخ خانقاه<sup>۵</sup> کرمان بوده است به فقر نعمت‌اللهی مشرف می‌شود و همچنان که مولوی در سوز فراق استاد خویش دیوان شمس را به نام پیرش سرود، مظفرعلیشاه نیز دیوان مشتاقیه را پس از شهادت مشتاق‌علیشاه در فراق استاد معنوی خویش از زبان حال وی، به نظم کشید.

در مقدمه دیوان مشتاقیه چنین آمده است:

عرفای زمان [مظفر علیشاه]<sup>۶</sup> را در عرفان نظیر شیخ صدرالدین قونوی و مولانا جلال الدین رومی بر شمرده‌اند و به او حکیم ایمانی و مولوی کرمانی لقب داده‌اند. مولف بستان

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

و در ادامه چنین مکتوب است که:

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

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

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

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

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

|                                     |                                      |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| رو پند گیر واعظ از ماجرای مشتاق     | بین سوخت خانمان‌ها از سوز و آه درویش |
| بنگر که مانده بر شیخ نفرین خلق لیکن | سر بر فلک کشیده است آرامگاه درویش    |
| (دهش کرمانی، ۱۳۷۰: ۲۴۴)             |                                      |

## نتیجه‌گیری

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

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

### پی‌نوشت

۱. از زمان وفات شیخ یافعی تا این روزگار در یمن که متأسفانه امروزه این کشور همچون سوریه یکی از مناطق ناآرام جهان اسلام می‌باشد، شاخه‌ای از طریقت قادریه موسوم به طریقت یافعیه که منسوب به شیخ عبدالله یافعی است و به ایشان می‌رسد، تا قبل از این آشوبها و درگیری‌های مذهبی رواج داشته و به فعالیت خود ادامه می‌داده است.
۲. سید قطب الدین میر حاج حسینی جُناب‌دی (گنابادی)، متخلص به اَنسی و از شعرا و عرفای قرن نهم و دهم هجری قمری و از نوادگان جناب شاه نعمت‌الله ولی بوده است. برخی از بزرگان زمان خویش، اَنسی را از اولیا می‌دانستند و شخصیت وی مورد احترام جامی و امیر علیشیر بوده است.
۳. به جای واژه «او» در متن اصلی، وارد شد.
۴. ابیات مذکور از شمس تبریزی، در کلیات دیوان شمس تبریزی، با دومقدمه علی دشتی و بدیع الزمان فروزانفر که در سال ۱۳۴۱ توسط موسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ شده است، کمی متفاوت است. مثلاً دو بیت اول و آخر این غزل چنین می‌باشد:

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

و در انتها چنین آمده است:

|                            |                             |
|----------------------------|-----------------------------|
| روز رفت و قصه‌ام کوتاه نشد | ای شب و روز از حدیثش شرمسار |
| شاه شمس‌الدین تبریزی مرا   | مست می‌دارد خمار اندر خمار  |

(مولوی، ۱۳۴۱: ۴۳۳-۴۳۴)

۵.

|                                      |                                      |
|--------------------------------------|--------------------------------------|
| خیمه هر جا شه زند آنجا بود دربار شاه | کلبه‌ای کانجا زید درویش باشد خانقاه  |
| جنت و حور و قصور ارزانی دیگر کسان    | از خدا جز او نمی‌خواهد «دهش» عبدالله |

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

## منابع

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

## تضرع و توبه از دیدگاه شمس تبریزی و مولانا

فرنوش پارسه<sup>۱</sup>

### چکیده

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

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

۱. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

## مقدمه

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

انسان از آغاز آفرینش تاکنون همواره خود را نیازمند به راز و نیاز با معبود دانسته است. امام علی(ع) می‌فرماید: «گرفتاری که اندوه و درد به او سخت گرفته است نیازمندتر به دعا نیست از تندرستی که از بلا و درد در امان نمی‌باشد» [بلکه هر دو به دعا و درخواست از خدا نیازمندند: او برای بهبودی یافتن و این برای دوام تندرستی] (خطبه ۲۴۹). خداوند راز و نیاز بندگان را هنگامی که از همه جا و همه کس قطع امید کرده‌اند، به همراه با ناله و زاری دوست دارد و این نشان نیاز و خاکساری بنده در برابر معبود است. شمس تبریزی و مولانا به این امر مهم واقف هستند و بارها در کلام خود به کار برده‌اند. آنها اعتقاد دارند که تضرع در بارگاه حق نه تنها لازم، بلکه ضروری است.

خداوند برای سعادت بندگان خود اصول درست زندگی کردن را در قرآن مجید آورده است و برای روشن ساختن در مسیر هدایت آنها در اختیار بشر نهاده است. یکی از الطاف بزرگ که خداوند بندگان را داشته است، پذیرفتن توبه بعد از انجام گناه است. که یکی از نشانه‌های رحمت و لطف وسیع الهی، نعمت توبه و پذیرش توبه از سوی خداوند است، توبه به معنی ترک گناه، بازگشت به سوی خدا و عذرخواهی در پیشگاه خداوند است. یکی از مهمترین شرایط قبول توبه این است که پشیمانی حقیقی در فرد به وجود آید و او با ناله و آه بسیار از خدایش طلب مغفرت کند. در قرآن کریم آیات بی‌شماری درباره توبه و آثار فراوان آن برای مردم آمده است و به مردم این مژده را می‌دهد که گناهان آنان بعد از توبه به نیکی تبدیل می‌شود. قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ اسْرِفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (زمر/ ۵)؛ بگو ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید، از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد و او بسیار بخشنده و مهربان است.

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

## پشیمانی در قالب راز و نیاز با خدا

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

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

|                               |                             |
|-------------------------------|-----------------------------|
| دست‌ها در نوحه بر سر می‌زدند  | کافر و ملحد همه مخلص شدند   |
| با خدا با صد تضرع آن زمان     | عهدها و نذرها کرده به جان   |
| سر برهنه در سجود آنها که هیچ  | رویشان قبله ندید از پیچ پیچ |
| گفته که بی‌فایده‌ست این بندگی | آن زمان دیده در آن صد زندگی |

(مولانا، ۱۳۸۸: ۳/ ۶-۲۱۸۳)

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

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

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

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

شمس تبریزی می‌گوید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا»<sup>۱</sup> را بعضی قهری می‌گویند که هست، نه لطف است. یعنی من صد اسبه تاخته‌ام، روی در تو دارم تو مشغول به جای دیگری شوی، تو را بر می‌آید، مرا بر نمی‌آید! من کلی روی در تو کرده‌ام، کلی بکلک مشغول جزای آن است که کلی بکلک مَبذُول (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۲).

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

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

ان ماری شمیل در کتاب شکوه شمس درباره مولانا می‌نویسد:

مولوی گاه و بیگاه اعتقاد مطلق خویش را به تأثیر دعا بیان کرده است:  
آنان که ز ما خبر ندارد      گویند دعا اثر ندارد

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

جمله گناه مجرمان چون برگ دی ریزان کند  
در گوش بدگویان خود عذر گنه تلقین کند  
گوید بگو یا ذا الوفا اغفر لذنب قد هفا  
چون بنده آید در دعا او در نهان آمین کند  
آمین او آنست کو اندر دعا ذوقش دهد  
او را برون و اندرون شیرین و خوش چون تین کند

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

می‌توان گفت نیاز به وجود آفریدگار، نیایش و خواهش از پروردگار، امری فطری است که در ذات همه‌ی افراد نهاده شده است. هر چند گاهی به دلیل عدم آگاهی از واقعیت جهان هستی و وجود آفریدگار واحد به ستایش غیر از خدای یگانه پرداخته‌اند. یا گاهی نیز غرور کاذب و تکبر یا منافع دنیوی افرادی را ابراز واقعیت یگانه بازمی‌داشت.  
هر چند که عرفایی چون شمس تبریزی اعتقاد دارند این اشخاص هم در خلوت و باطن خود خدا و حاکمیت مطلقش را انکار نمی‌کنند:

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

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

مولانا نیز مشابه این سخن می‌گوید:

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

|                                   |                                |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| کاین چه غلّ است ای خدا! بر گردنم؟ | ورنه غل باشد، کی گوید من منم؟! |
| زانک موسی را منور کرده‌ای!        | مر مرا زان هم مکدر کرده‌ای     |
| زانک موسی را تو مه‌رو کرده‌ای!    | ماه جانم را سیه‌رو کرده‌ای     |
| بهتر از ماهی نبود استاره‌ام       | چون خسوف آمد چه باشد چاره‌ام   |
| نوبتم گر رب و سلطان می‌زنند       | مه گرفت و خلق پنگان می‌زنند    |

(مولانا، ۱۳۸۸: ۱/ب ۲۴۵۳ - ۲۴۴۹)

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

|                                         |                                              |
|-----------------------------------------|----------------------------------------------|
| حق همی‌گوید: که ای مغرور کور!           | نه ز نامم پاره پاره گشت طور                  |
| که لَوْ اُنْزَلْنَا کِتَابَا لِلْجَبَلِ | لَا نُصْدِعُ ثُمَّ انْقَطَعَ ثُمَّ ارْتَحَلَ |
| از من ار کوه احد واقف بدی               | پاره گشتی و دلش پر خون شدی                   |
| از پدر وز مادر این بشنیده‌ای            | لاجرم غافل در این پیچیده‌ای                  |

(مولانا، ۱۳۸۸: ۲/ب ۵۱۱ - ۵۰۸)

### تضرع و زاری در پیشگاه حق

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

قدر همت باشد آن جهد و دعا      لیس للانسان الا ماسعی  
واهب همت خداوندست و بس      همت شاهی ندارد هیچ خس  
نیست تخصیص خدا کس را به کار      مانع طوع و مراد و اختیار  
(مولانا، ۱۳۸۸: ۴/ب ۲۹۱۴ - ۲۹۱۲)

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

مشفق خلق و نافع همچو آب      خوش شفعی و دعاش مستجاب  
نیک و بد را مهربان و مستقر      بهتر از مادر شهی‌تر از پدر  
(مولانا، ۱۳۸۸: ۳/۱۹۳۴-۱۹۳۳)

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

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

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

شمس می‌گوید:

چرا به خدا تضرع ننمایی؟ نیم شب بیدار شوی، سوی حق برخیز، و دو گانه بگزار. نیاز، نیاز، نیاز! و روی برخاک نه، دو قطره بار که خداوند! اگر انبیا و اولیا را تو نخواهی، چو حلقه بر در مانند. اکنون به من فلان بزرگ را نمودی، چشم مرا به او بینا گردان! طوبی لمن رآنی أو رأى من رآنی<sup>۲</sup> (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۷ - ۲۸۶).

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

ما مِنْ أَحَدٍ ابْتَلِيَ وَ إِنْ عَظُمَتْ بَلَوَاهُ بِأَحَقِّ بِالْدُّعَاءِ مِنَ الْمُعَافَى الَّذِي لَا يَأْمُنُ مِنَ الْبَلَاءِ: آنکه به بلایی گرفتار آمده، هر چند گرفتاری‌اش بزرگ باشد، از آن کس که در عافیت و سلامت به سر برده و از بلا ایمنی ندارد، به دعا کردن سزاوارتر نیست (قمی، ۱۴۱۷ ق: ۲۶۵).

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

نالَم اِیرا ناله‌ها خوش آیدش از دو عالم ناله و غم بایدش

(مولانا، ۱۳۸۸: ۱/۱۷۷۴)

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

|                                 |                            |
|---------------------------------|----------------------------|
| و آن نیاز و درد و سوزت پیک ماست | گفت: آن الله تو لیبیک ماست |
| جذب ما بود و گشاد این پای تو    | حیله‌ها و چاره جویی‌های تو |
| زیر هر یا رب تو لیبیک‌هاست      | ترس و عشق تو کمند لطف ماست |

(مولانا، ۱۳۸۸: ۳/ ۱۹۷-۱۹۵)

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

|                              |                              |
|------------------------------|------------------------------|
| جان جاهل زین دعا جز دور نیست | زانک یا رب گفتنش دستور نیست  |
| بر دهان و بر دلش قفلست و بند | تا ننالد با خدا وقت گزند     |
| داد مر فرعون را صد ملک و مال | تا بکرد او دعوی عز و جلال    |
| در همه عمرش ندید او درد سر   | تا ننالد سوی حق آن بدگهر     |
| داد او را جمله ملک این جهان  | حق ندادش درد و رنج و اندهان  |
| درد آمد بهتر از ملک جهان     | تا بخوانی مر خدا را در نهان  |
| خواندن بی درد از افسردگی‌ست  | خواندن با درد از دل‌بردگی‌ست |

(مولانا، ۱۳۸۸: ۳/ ۲۰۴-۱۹۸)

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

بنده می‌نالد به حق از درد و نیش صد شکایت می‌کند از رنج خویش

|                               |                             |
|-------------------------------|-----------------------------|
| حق همی گوید که: آخر رنج و درد | مر ترا لایه کنان و راست کرد |
| این گله زان نعمتی کن کت زند   | از در ما دور و مطرودت کند   |
| در حقیقت هر عدو داروی تست     | کیمیا و نافع و دلجوی تست    |
| که ازو اندر گریزی در خلا      | استعانت جویی از لطف خدا     |
| در حقیقت دوستان دشمن اند      | که ز حضرت دور و مشغولت کنند |

(مولانا، ۱۳۸۸: ۴/ ۹۶-۹۱)

|                             |                            |
|-----------------------------|----------------------------|
| ربنا انا ظلمنا سهو رفت      | رحمتی کن ای رحیم هیهات رفت |
| عفو کردم تو هم از من عفو کن | از گناه نو ز زلات کهن      |

(مولانا، ۱۳۸۸: ۵/ ۴۰۱۱-۴۰۱۰)

شمس تبریزی در این متنی مشابه می‌گوید:

این شیطان را هیچ چیز نسوزد الا آتش عشق مرد خدا. دگر همه ریاضت‌ها کم بکنند او را بسته نکند، بلکه قوی‌تر شود. زیرا که او را از نار شهوات آفریده‌اند و نار را نور نشاید که: «تَوَكُّرًا اَطْفَاءَ نَارٍ». اگر من لَدُنْ حکیم علیم نبودم، کار این‌ها چگونه بودی؟ کارشان به چهل هزار سال راست نشدی! اگر بیست عمر را در هم پیوستی نشدی، آنچه پیامبران دیگر در هزار سال حاصل کردند او، محمد علیه السلام، در مدت اندک درگذشت من لَدُنْ حکیم علیم می‌گوید که: من نخواهم که پشه‌ای از من کوفته شود و بیازارد و خدا را و بنده‌ی خدا را می‌آزارد. هنوز ما را اهلیت گفت نیست؛ کاشکی اهلیت شنودن بودی، تمام گفتن می‌باید و تمام شنودن. بر دل‌ها مهر است، و بر زبان‌ها مهر است، و بر گوش‌ها مهر است، اندکی بر تو می‌زند، اگر شکر گوید افزون کند، شکر چنان است که به زبان حال می‌گویی که: «اَرِنَا الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» جواب می‌آید: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ»<sup>۲</sup> (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۳۳).

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

|                               |                                 |
|-------------------------------|---------------------------------|
| گفت پیغامبر که حق فرموده است: | من نگنجم هیچ در بالا و پست      |
| در زمین و آسمان و عرش نیز     | من نگنجم این یقین دان، ای عزیز! |
| در دل مؤمن بگنجم، ای عجب!     | گر مرا جویی در آن دل‌ها طلب     |
| گفت: ادخل فی عبادی تلتقی      | جنه من روتی یا متقی             |

(مولانا، ۱۳۸۸: ۱/ ۲۶۵۶-۲۶۵۳)

شمس می گوید:

سوختم طاقت این رنج ندارم، حضرت می فرماید: که من تو را جهت همین می دارم. می گوید: یا رب! آخر سوختم از این بنده چه می خواهی، فرمود: همین که می سوزی! همان حدیث شکستن جوهرست که معشوقه گفت: جهت آنک تا تو بگویی چرا شکستی؟! و حکمت درین زاری آن است که دریای رحمت می باید که به جوش آید. سبب زاری تست، تا ابر غم تو بر نیاد دریای رحم نمی جوشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۲۴).

فَانَّ الْأُمَّ لَمْ تُرْضِعْ غَلاماً      عَلَی الْاِشْفَاقِ مُدْسَكَتَ الْغَلامِ  
تا نباشد برق دل و ابر دو چشم      کی نشیند آتش تهدید و خشم  
(مولانا، ۱۳۸۸: ۲/ ۱۶۵۵)

گر بنالیدی و مستغفر شدی      نور رفته از کرم ظاهر شدی  
(مولانا، ۱۳۸۸: ۲/ ۱۶۴۲)

چون بگریانم بجوشد رحمتم      آن خروشنده بنوشد نعمتم  
گر نخواهم داد خود نمایمش      چونش کردم بسته دل بگشایمش  
(مولانا، ۱۳۸۸: ۳۷۴-۳۷۳)

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

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

شمس از شیخی می گوید که در دل شب و دور از چشم همه به راز و نیاز می پردازد:

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

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

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

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

(مولانا، ۱۳۸۸: ۶/ ۴۲۲۹ - ۴۲۲۶)

و خدا انسانی را که به درگاهش دست نیاز بر می‌دارد «خوب جهان» خطاب می‌کند و او را به آینده‌ی روشن امیدوار می‌کند. زیرا در قرآن آمده است: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (زمر/ ۵)؛ بگو ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید، از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد و او بسیار بخشنده و مهربان است.

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

(مولانا، ۱۳۸۸: ۶/ ۴۲۳۷ - ۴۲۳۳)

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

... هر که تمام عالم شد، از خدا محروم شد و از خود تمام پر شد. رومی که این ساعت مسلمان شود، بوی خدا بیاید، و او را که پر است، صد هزار پیغامبر نتواند تهی کردن. بسیار گریه‌ها بود که حجاب شود و از خدا دور دارد. گوشم گرانست، در گوشم بگو. چنانکه فرمود ملائکه به حضرت که مناجات کنند که بنده‌ی مؤمن، فلانی، چندین لابه می‌کند و در می‌خواهد، و می‌زارد، تو دعای بیگانگان را قبول می‌کنی، اگر حاجت او را برآری چه شود؟ می‌فرماید: «ذَرُونِي و عَبْدِي فَلَسْتُم بِأَرْحَمَ بِي مِنِّي إِنِّي أَجِبُهُ وَأَجِبُ صَوْتَهُ» [۲]. سبب تاخیر اجابت دعای بعضی کمال محبت باشد. وقتی بود که تحسین کردن زحمت و حجاب باشد،

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

## توبه و ندامت

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

در قرآن آیات زیادی راجع به پشیمانی و ندامت در درگاه حق و بخشش از طرف خدا آمده است. در قرآن، ذات پاک خداوند، ۹۱ بار غفور، «بسیار آمرزنده» و ۵ بار غفار، «بسیار بخشنده» یاد شده و در آیات بسیاری، مردم به استغفار و طلب آمرزش از درگاه خدا دعوت شده‌اند. و بیش از ۸۰ بار سخن از توبه و پذیرش توبه به میان آمده است. شمس تبریزی در مقالات از دو آیه‌ی مهم درباره‌ی توبه می‌گوید: «يَغْفِرُ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ» [۱] دریای «يُبْدِلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ» [۲] است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۵).

[۱] - (سوره فتح / ۲): خداوند از گناهان گذشته و آینده تو درگذرد.  
[۲] - (سوره فرقان / ۷۰): «أَلَا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمَلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبْدِلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ»: اگر کسی توبه کرد به سوی خدا و ایمان آورد و عمل شایسته حق انجام داد چنان کسانی خداوند گناهانشان را بر اعمال نیک برمی‌گرداند.

در توبه یکی از ارکان مهم، جبران گناه است، که موجب شستن آثار گناه شده و زدودن رسوبات گناه می‌گردد. إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ (سوره بروج / ۱۰): خداوند قطعاً توبه کنندگان را دوست می‌دارد. شمس اهمیت توبه را در حدی می‌داند که یک شخص زناکار با آن می‌تواند بخشیده شود:

خدای را بندگانند که ایشان همین ببینند که کسی جامه صلاح پوشیده و خرقة، او را حکم کنند به صلاحیت. چون یکی رد قبا و کلاه دیدند حکم کنند به فساد، قومی دیگرند که ایشان به نور جلال خدا می‌نگرد، از جنگ بدر رفته و از رنگ و بو به در رفته، آن یکی را از خرقة بیرون کنی دوزخ را شاید آن یکی در محراب نماز نشسته مشغول به کاری، که آنکه در خرابات زنا می‌کند به از آن است که او می‌کند نماز نشسته مشغول به کاری. که آنکه در خرابات زنا می‌کند، به از آن است که او می‌کند. «وَالْغَيْبَةُ أَشَدُّ مِنَ الزَّانَةِ» اگر آن ظاهر شود، حد بزند و رست، و اگر توبه کند، «يُبْدِلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ». اما این اگر چنان شود به ریاضت، که از لطف بر هوا پرد نرهد. اگر کسی را هم لباس صلاح بود، هم معنی؛ نور علی نور (شخ، ۶۶ - ۶۵).

اما توبه خواستن از درگاه خدا به همین سادگی نیست. توبه در اسلام دارای شرایطی است. مانند: ترک گناه، پشیمانی از گناه، تصمیم بر انجام ندادن دوباره گناه، تلافی و جبران گناه. بدون شک هر کدام از این موارد را باید با دقت و وسواس خاص انجام داد، به طوری که مورد پذیرش حق قرار بگیرد. شمس تبریزی می گوید:

شک نیست که چرک اندرون پاک شود، که ذره از چرک اندرون آن کند که صد هزار چرک بیرون نکند، آن چرک اندرون را کدام آب پاک کند، سه چهار مشک از آب دیده، نه هر آب دیده الا آب دیده‌ی که از آن صدق خیزد بعد از آن بوی امن و نجات بدو رسد گو فارغ بخسب (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۵۵).

مولوی در دفتر سوم عین این مضمون را با نظم آورده است:

|                             |                                |
|-----------------------------|--------------------------------|
| این نجاسه‌ی ظاهر از آبی رود | و آن نجاسه‌ی باطن افزون می‌شود |
| جز به آب چشم نتوان شستن آن  | چون نجاسات بواطن شد عیان       |

(مولانا، ۱۳۸۸: ۳/ ۲۰۹۳-۲۰۹۲)

شمس گویی در تکمیل سخن مولانا می گوید:

اما آب دیده‌ی بی‌نیاز و نماز بی‌نیاز، تا لب گور پیش نرود. از لب گور بازگردد تا باز گردندگان؛ آنچه به نیاز بود اندرون گور درآید و در قیامت با او باشد. همچنین تا بهشت و تا به حضرت حق پیش پیش او می‌رود، اگر چنین بیداری دل دارد تا نخسبد و اگر نیست زنه‌ار خواب است بر ره گذر سیل. هم اگر خفته باشد سهل باشد، یکی در پهلوش زنده بیدار شود و از دور سیلش بنماید از بیم سیل درد ریش از او برود و در پای او افتد، اما آنکه خواب گران دارد نیم گلویش بریده باشد دشمن، هنوز چشم باز نکرده باشد، چون چشم باز نکند او باقی بریده باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۳۲).

مولانا خطاب به کسانی که به دفعات مکرر گناه می‌کنند و به این دلخوشند که درگاه الهی برای توبه باز است، می‌گوید که به این راحتی هم نیست و توبه شرایطی دارد!

|                              |                                |
|------------------------------|--------------------------------|
| هین به پشت آن مکن جرم و گناه | که: کنم توبه، در آیم در پناه   |
| می‌باید تاب و آبی توبه را    | شرط شد برق و سحابی توبه را     |
| آتش و آبی بباید میوه را      | واجب آید ابر و برق این شیوه را |
| تا نباشد برق دل و ابر دو چشم | کی نشیند آتش تهدید و خشم       |

(مولانا، ۱۳۸۸: ۲/ ۱۶۵۵-۱۶۵۲)

شمس در حکایت جالبی شخصی را که به دفعات توبه‌اش را می‌شکند، تشبیه می‌کند:

از استغفار کردی الا تو را هر روز استغفاری است. حکایت برادر آن شخص لوطی، که هر بارش می‌گرفتند که گرد شهر بگردانند و خرک برادرش را بار فرو انداختند و او را برمی‌نشانند. روزی گفت: ای برادر می‌بینم تو این کار خواهی کردن همیشه، اکنون تو را خرکی باید خریدن (شخ، ۶۵).

او در سه بار در مقالات جمله‌ی مشابهی را تکرار می‌کند که نشان از همیت این موضوع در نظر است. او معتقد است که انسان عاقل یک بار توبه می‌کند و بر آن پایبند است:

آخر عاقل باید که یکبار پشیمان شود، در عمر یک بار توبه کند، این یک بار هم عار و ننگ بسیار باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۱۲). مردان در همه عمر یک بار عذر خواهند و بر آن یک بار هم پشیمان (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴۸). درویش یک بار باید که توبه کند در همه عمر و بر آن هم پشیمان، که چرا بایستی که در راه من این آمدی؟! (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴۸)

او همیشه مردم را به دوری از گناه و توبه از گناه احتمالی نصیحت می‌کرد، هر چند می‌دانست در بعضی افراد تأثیر آن چنانی ندارد: «بعضی را امید بهتری نمی‌بینم که پیش از ندامت بیدار شوند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱۱۲).

شمس تبریزی نیز همین اعتقاد را دارد. او می‌گوید کسی که توبه می‌کند باید بر عهد خود با خدا بماند و اگر برای چندین بار متوالی توبه کند و بشکند، گویی او مورد تمسخر شیطان قرار گرفته است و خدا قطعاً از او ناراحت می‌شود:

این در احادیث غریب آمد، مشهور نشده است: الی یوم الوقت المعلوم، آنکه هر روز توبه می‌کند و می‌شکند، مسخره‌ی ابلیس باشد نه از تایید خدا و بندگانش. مسخره‌ی شحنه‌ی دیگر است، آن شحنه اگر پیش غلام سلطان آید، بی‌ادب، دو پاره‌اش کند سلطان. شیطان شحنه است بر در، برون در. لعنتی دور است، لعنت عبارت از دوری باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۷۶۹).

همچنین مولانا در گفتگوی شیطان و آدم را با قلم زیبایش به تصویر می‌کشد؛ از ادب و شعور آدم می‌گوید که در پیشگاه خدا به حکم ادب اقرار به گناه خویش کرده و توبه می‌کند و اما شیطان از قبول گناه سرباز می‌زند:

|                              |                                |
|------------------------------|--------------------------------|
| گفت شیطان که بما اغویتنی [۱] | کرد فعل خود نهان دیو دنی       |
| گفت آدم که ظلمنا نفسنا [۲]   | او ز فعل حق نبد غافل چو ما     |
| در گنه او از ادب پنهانش کرد  | زان گنه بر خود زدن او بر بخورد |
| بعد توبه گفتش ای آدم نه من   | آفریدم در تو آن جرم و محن      |

نه که تقدیر و قضای من بد آن      چون به وقت عذر کردی آن نهان  
گفت ترسیدم ادب نگذاشتم      گفت هم من پاس آنت داشتتم  
هر که آرد حرمت او حرمت برد      هر که آرد قند لوزینه خورد  
(مولانا، ۱۳۸۸: ۱ / ۱۴۸۷ - ۱۴۹۳)

[۱] اشاره به آیه ۱۶ در سوره اعراف: «قَالَ فِيمَا أُغْوِيْتَنِي لِأَفْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ»: «شیطان گفت: حال که مرا نومید ساخته‌ای، من هم ایشان را از راه راست تو منحرف می‌کنم». ابلیس با گفتن «بما اغویتنی»، بار عمل خود را به خدا و مشیت او برمی‌گرداند و خود را در این بین بی‌گناه قلمداد می‌کند. [۲] اشاره به آیه ۲۳ در سوره اعراف: «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»: «گفتند: ای پروردگار ما، به خود ستم کردیم و اگر ما را نیامرزی و بر، ما رحمت نیآوری از زیان دیدگان خواهیم بود». آدم، با گفتن: «ربنا ظلمنا انفسنا» مسئولیت عمل و گناه نخستین خود را به گردن می‌گیرد. خداوند چون این کرنش و خاکساری را مشاهده می‌کند آدم را می‌گوید که: «آنچه واقع شد و به خاطر آن تو مرتکب گناه شدی تقریر و قضای من بود، و تو با آگاه بودن به این موضوع باز هم خطا را به گردن گرفتی و خود را سرزنش کردی؟!» آدم در پاسخ گوید: «من ادب نگاه داشتم و پرده دری نکردم» و خداوند نیز در پاسخ گوید: «من هم به حرمت این احترام از تو گذشتم و راه بازگشت به تو نمودم و ابلیس را به خاطر بی ادبی و پرده دری از بارگاه خود راندم تا وقت معلوم...».

جالب است که شمس تبریزی در مقالات مشابه همین گفتگوی مولانا را آورده است. او نیز آدم را پشیمان می‌داند که به اشتباه خود پی برده و در مقابل آفریدگار تسلیم شده است. ولی ابلیس به قول شمس عذر بدتر از گناه می‌آورد:

و به آدم (ع) را نسیان بود [۱] رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا [۲] هیچ دیگر نگفت و به سخن دگر مشغول نشد، ابلیس آغاز کرد اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ [۳] خلیفه به چه داند که منصفان را عذر خواهند عذرش بدتر از گناه، [۴] نفی باری تعالی می‌کند، تو ندانی که من از توبه دانم فَبِعِزَّتِكَ لَاغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ [۵] انبیا و اولیا و ابدال درین داخلند، او فعل خود رها نکند او فعل خود کی گذارند، عنایت را یک سو نهاد و او را یک سو، تا چه کند او را از من برآری مرا از او چگونه برآری؟! (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۳۹).

[۱] - اشاره به آیه ۱۱۴ سوره ۲۰ که در قرآن می‌فرماید: و لقد عهدنا لادم من قبل فَنَسِيَ و لم نجد له عزما یعنی ما بآدم از پیش عهد نمودیم که به درخت گندم نزدیک نشود، ولی او عهد ما را فراموش کرد. [۲] - اشاره به آیه ۲۲ از سوره ۷ که خداوند از گفتار آدم و حوا نقل می‌کند: قَالَا رَبَّنَا انا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين. یعنی خدایا بر خود ستم کردیم و اگر تو ما را نیامرزی و به ما نبخشی از زیانکاران خواهیم بود.

[۳] - آیه ۱۱ از سوره ۷ که شیطان گفت: انا خیر منه یعنی من از آدم بهترم.

[۴] - یعنی عذر ابلیس بدتر از گناهش بود. زیرا مانند این است که خدا را نفی می‌کند و از او سلب علم

می‌نماید که تو نمی‌دانی و من از تو بهتر دانم.

[۵]- جزء آیه ۳۹ از سوره ۱۵ یعنی شیطان گفت سوگند به عزت تو که همه آنان را فریب دهم. شاید به این دلیل است که توبه کردن را از صفات خوب آدم می‌شمارد: «الْعَجَلَةُ مِنَ الشَّيْطَانِ، جز نقش دگر چیز نبیند، زیرا ایشان همه نقش ببیند و هم استغفار نکنند، آن صفت آدمی است و فرزندانش و این اصرار صفت ابلیس و دُرُیْش» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۸۱۱).

توبه کردن فقط مختص انسان‌های معمولی نیست. گاهی پیامبران نیز توبه می‌کنند: «آخر موسی علیه السلام با آن جلالت از حضرت خضر علیه السلام و صحبت او استکمال این صفت لطف خواست تا این لطایف دیگر حاصل کند توبه‌ها می‌کرد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۴۸).

یکی از حکایت‌هایی معروف که مولانا و شمس تبریزی هر دو به آن اشاره کرده‌اند، حکایت شخصی به نام نصوح است. شمس در مورد نصوح می‌گوید:

توبه نصوح کو؟ تُوْبُوْا اِلَى اللّٰهِ تَوْبَهُ نَصُوْحًا بعضی گفته‌اند: النَّصُوْحُ الَّذِي لَا يَعُوْدُ اِلَى الذَّاتِ و این قول نیکوست و بعضی گفته که شخصی بود که روی زنان بود، اما او مرد بود آلت مردان داشت، کامل بی‌علت و بی‌عنت، در حمام زنان دلاکی کردی، سی سال این کار می‌کرد تا روزی در حمام مرواریدی بزرگ از گوش دختر ملک گم شد، گفتند: در حمام گم شده است، فرو روید تا سوراخ بینی همه را بجوئید و سرهنگان درو بام حمام را گرفته:

|                               |                                |
|-------------------------------|--------------------------------|
| تا در نرسد وعده هر کار که هست | سودت نکند یاری هر یار که هست   |
| تقدیر به هر قضای ناچار که هست | در خواب کند هر دل بیدار که هست |

او در خلوت درآمد. از ترس می‌لرزید که نوبت به من خواهد رسیدن و سجده پیاپی می‌کرد، و عهده می‌کرد با خدا که اگر بار خلاص یابم، همه عمر گرد این حرکت نگردم. خدایا بعد از این دلاکی زنان نکنم! اقرار کردم به خدایی تو، اگر این بار از من دفع گردانی، هرگز نصوح بدین گناه باز نگرده! (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۷)

مولانا نیز همین حکایت را با نظم می‌گوید. او برای مخاطبانش چهره‌ی پریشان و پشیمان مردی که سال‌ها به گناه‌آلوده بوده است را به تصویر می‌کشد. مردی که در اوج ناامیدی خدای را خطاب قرار می‌دهد و با تمام وجود طلب آموزش و بخشایش دارد و گویی بارها ستاری آفریدگارش را در حق خود احساس کرده و به وجود او دل گرم است و این بار نیز مثل همیشه خود را به او می‌سپارد.

|                               |                             |
|-------------------------------|-----------------------------|
| گفت: یارب! بارها برگشته‌ام    | توبه‌ها و عهده‌ها بشکسته‌ام |
| کرده‌ام آنها که از من می‌سزید | تا چنین سیل سیاهی در رسید   |
| نوبت جستن اگر در من رسد       | وه که جان من چه سختی‌ها کشد |
| در جگر افتاده استم صد شرر     | در مناجاتم بین بوی جگر      |
| این چنین اندوه کافر را مباد   | دامن رحمت گرفتم داد داد     |

کاشکی مادر نزادی مر مرا      یا مرا شیری بخوردی در چر  
ای خدا! آن کن که از تو می‌سزد      که ز هر سوراخ مارم می‌گزد  
(مولانا، ۱۳۸۸: ۵/ ۲۲۵۶ - ۲۲۶۲)

درین تضرع بود که آواز آمد: همه جستم، نصوح را بجوید. بی‌هوش شد به حق پیوست سرش. آواز آمد که یافته شد، گفتند: لاجول، در حق او گمان بد بردیم تا بیاید، دختر ملک را بمالد، که البته مالیدن او می‌خواهد. نصوح گفت که دست من امروز به کار نیست، درد زهم تب گرفته است. صحابه توبه کردند، شکستندی، فرمود که همچو توبه نصوح توبه کنید که او سی سال دیگر بزیست هرگز رجوع نکرد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۳۰۸).

آفرین‌ها بر تو بادا ای خدا!      ناگهان کردی مرا از غم جدا  
گر سر هر موی من یابد زبان      شکرهای تو نیاید در بیان  
می‌زنم نمره درین روضه و عیون      خلق را یالیت قومی یعلمون  
(مولانا، ۱۳۸۸: ۵/ ۲۳۱۴ - ۲۳۱۶)

### نتیجه‌گیری

طبق بررسی انجام شده، شمس تبریزی و مولانا در افکار بسیار شبیه به هم هستند و اعتقادات آنها تا حد قابل توجهی به هم نزدیک است. آنها تحت تأثیر قرآن مجید مردمان آن زمان تا کنون را، برای زندگی بهتر در این دنیا و زندگی آرامش بخش در جهان باقی نصیحت می‌کردند و راه درست از نادرست را نشان می‌دادند. از نقطه نظرات مشترک آن دو زاری کردن در برابر خداست. شمس تبریزی و مولانا اعتقاد دارند که تضرع باعث نزدیکی انسان به خدا می‌شود و خدا صدای ناله‌ی کسی را که با خلوص نیت با او در گفتگوست، می‌شنود و اجابت می‌کند. آنها از اشتیاق خدا برای شنیدن ناله‌ی خالصانه می‌گویند دعایی که از اعماق وجود برخاسته را می‌شنود و اگر صلاح باشد، مستجاب می‌کند.

از دیگر اعتقادات مشترک این دو عارف که باز هم تحت تأثیر قرآن مجید شکل گرفته است، اهمیت و چگونگی «توبه» است. فواید این شانس دوباره را بیان می‌کنند و از تبدیل گناهان به نیکی سخن‌ها می‌گویند، گریه و زاری حقیقی را از عوامل پذیرفته شدن آن می‌دانند. ضمن اینکه توبه کردن را از صفات خوب آدم می‌شمارند، شکستن توبه را نمی‌پسندند.

### پی‌نوشت

۱. آیه ۱۱۷ سوره ۲۳: آیا شما گمان کرده‌اید که شما را بیهوده آفریدیم و به سوی ما برنمی‌گردید.
۲. اشاره به آیه ۲۴ سوره نساء: فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى: [فرعون] گفت: من پروردگار بزرگ شما هستم.
۳. پیامبر (ص) فرمود: «طُوبَى لِمَنْ رَأَى أَوْ رَأَى مَنْ رَأَى أَوْ رَأَى مَنْ رَأَى»: خوشا بر کسی که مرا دید و خوشا بر کسی که دید آنکه را که مرا دیده است.

۴. آیه ۷ از سوره ابراهیم از قرآن یعنی اگر سپاس نعمت‌های خدا بگذارید نعمت‌های شما را افزون کنم.
۵. یعنی مادر به فرزندش شیر نمی‌دهد از روی مهربانی چنانچه بچه خاموش باشد.
۶. غیبت سخت‌تر از گناه است
۷. (فرقان / ۷۰): گناهان تو را به نیکی تبدیل می‌کند.
۸. (سوره تحریم/آیه ۸): ای مؤمنان توبه کنید به خدا مانند توبه نصوح.
۹. نصوح چیزی است که بر ذات بر نگردد.

## منابع

- قرآن کریم، (۱۳۸۶)، الهی قمشه‌ای، مهدی، انتشارات پیری، تهران، چاپ پنجم
- بلخی، مولانا جلال‌الدین، (۱۳۷۵)، متن کامل مثنوی معنوی، ۱۳۷۵ تهران، انتشارات پژوهش
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (بی‌تا)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ احمد عبدالغفور عطار؛ بیروت چاپ افست تهران، ۱۳۶۸
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۴)، پله پله تا مقالات خدا، چاپ بیست و پنجم، تهران: انتشارات علمی
- زمانی، کریم، (۱۳۹۳)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر دوم، تهران: انتشارات اطلاعات
- سپهسالار، فریدون ابن احمد، (۱۳۲۵)، رساله در احوال مولانا جلال‌الدین رومی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران
- شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۳۷۹)، ترجمه و شرح نهج البلاغه (فیض الاسلام)، ۲ جلد، مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الاسلام، تهران، چاپ پنجم
- شمس تبریزی، محمد بن علی، (۱۳۹۱)، مقالات شمس، به ویراستاری کاظم عابدینی مطلق، هنر قلم
- فیض الاسلام اصفهانی. علی نقی، (۱۳۶۵ق)، ترجمه و شرح نهج البلاغه (فیض الاسلام)، گردآوری: ابوالحسن محمدرضی، کاتب: طاهر بن عبدالرحمن خوشنویس تبریزی، ۱۳۶۵ ق، تهران، چاپخانه سپهر
- مظاهری. حسین، (۱۳۶۴)، شرح و تفسیر دعای کمیل، مترجم مولانا، محمد تحریرچی، چ دوم، ج ۱، انتشارات لا اله الا هو
- موحد، محمدعلی، (۱۳۸۸)، خمی از شراب روحانی (گزیده‌ی مقالات شمس تبریزی)، تهران: سخن
- موحد، محمدعلی، (۱۳۹۱)، مقالات شمس تبریزی، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی
- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۸)، مثنوی معنوی، به کوشش عباس دکانی، پرویز، تهران: الهام

## نقش شمس تبریزی در سماع گرای مولانا

الیاس نورایی<sup>۱</sup>

سحر یوسفی<sup>۲</sup>

### چکیده

مولوی، از بزرگ‌ترین شاعران ادب فارسی و از بی‌بدیل‌ترین اندیشمندان و عارفان در جهان اسلام است که در سده هفتم هجری شاهکارهایی از جمله غزلیات شمس و مثنوی معنوی را برای بشریت به ارمغان آورده است. از آنجا که مولوی از برجسته‌ترین سماع گرایان در طول تاریخ تصوف به شمار می‌آید، این نوشتار می‌کوشد به شیوه توصیفی - تحلیلی نقش شمس را در اندیشه سماع گرایانه مولوی و غزلیات وی بکاود. هرچند به همت مولوی، سماع به عنوان برجسته‌ترین آداب تصوف ماندگار شد؛ اما او این اندیشه خود را وامدار شمس است. از این روی مهم‌ترین نقطه عطف زندگی مولوی را باید آشنایی با شمس برشمرد که سرمنشأ تحولات روحی بسیار عمیقی در وی می‌شود. سماع، مهم‌ترین آموزه‌ای بود که شمس برای مولوی به ارمغان می‌آورد. مولوی قبل از آشنایی با شمس، هر چند صوفی بود؛ ولی اهل رقص و سماع نبود. مولوی پس از ملاقات با شمس، خورشید حقیقت زندگی خود را می‌یابد و رویکرد متفاوتی را نسبت به سماع پیش می‌گیرد که تا پیش از آن بی‌سابقه بود. این تحول هم در زندگی فردی وی و هم در غزلیاتش به خوبی منعکس شده است. غزلیات شورانگیز و سماع گونه او، حاصل همین دوران و مولود وجد و سماع او است.

**واژگان کلیدی:** سماع، سماع‌گرایی، شمس، مولوی.

۱. نویسنده مسئول: دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه

## مقدمه

مولانا جلال‌الدین بلخی، از بزرگ‌ترین و تواناترین عارفان نام‌آور ادب فارسی است که در سدهٔ هفتم هجری در بلخ به دنیا آمد. کلام ساده و در کنار معانی و اندیشه‌های ناب رمز ماندگاری آثار اوست.

این کلام سادهٔ فصیح منسجم گاه در نهایت علو و استحکام و جزالت است و همه جا مقرون صراحت و روشنی و دور از ابهام است... و در درجه‌ای از دلچسپی و دل‌انگیزی است که عارف و عامی و پیر و جوان را با هر عقیده و نظری که باشد، به خود مشغول می‌سازد (صفا، ۱۳۸۶: ۹۸/۲).

از سویی، آشنایی با شمس تبریزی مهم‌ترین نقطهٔ عطف در زندگی مولوی است تا آنجا که می‌توان دو دوره برای زندگی مولانا قائل شد؛ پیش از ملاقات و آشنایی با شمس تبریزی و پس از آشنایی با او. مولوی تا حدود چهل سالگی زاهدی مطرح در دوران خود بود. مریدان بسیاری داشت و مردم و مریدانش از وجود او و آموزه‌هایش بهره‌ها می‌برند. شمس از جنبه‌های مختلفی در تحول ابعاد شخصیت مولوی تأثیر فراوان داشت. یکی از تأثیرات عمیق شمس بر مولوی، گرایش وی به سماع بود. مولوی پس از آشنایی با شمس، رویکرد متفاوتی را نسبت به سماع پیش می‌گیرد که تا پیش از آن بی‌سابقه بود. این تحول، هم در زندگی شخصی او و هم در آیینۀ اشعارش انعکاس گسترده‌ای می‌یابد.

دربارهٔ مفهوم شناسی سماع هم باید گفت که سماع واژه‌ای پربسامد در آثار ادبی فارسی است که در ریشهٔ عربی دارد و از مصدر سمع به معنی شنیدن گرفته شده است. در فرهنگ معین نیز این‌گونه معنا می‌شود: «سماع (مص. م) ۱- شنیدن. شنودن. ۲- شنوایی. ۳- آواز. سرود. ۴- وجد و سرور و پای‌کوبی و دست‌افشانی صوفیان منفرداً یا جمعاً با آداب و تشریفات خاص» (معین، ۱۳۶۳: ۲/۱۹۱۷). در کنار معنی لغوی این واژه، برای معانی مجازی مختلفی از قبیل رقص، نغمه، وجد و حال مجلس انس و نیز به معنی ضیافت و برنامه‌های ترانه‌خوانی به کار رفته است (کیانی، ۱۳۶۹: ۴۲۸). به هر روی سماع یکی از بحث‌برانگیزترین اصطلاحات عرفانی در ادبیات فارسی است که مخالفان و موافقان بسیاری را در مقابل یکدیگر قرار داده است و در فرهنگ اصطلاحات عرفانی این‌گونه تعریف می‌شود: «سماع آوازیست که حال شنونده را منقلب می‌گرداند و در حقیقت همان صوت با ترجیع است» (سجادی، ۱۳۸۹: ۲۲۵). از این روست که «سماع را دعوت حق خوانند و حقیقت سماع را بیداری دل می‌دانند که آتش محبت را تیزتر می‌کند» (نوربخش، ۱۳۷۴: ۴۳).

از دیرباز تاکنون پژوهش‌های بسیاری در قالب کتاب و مقاله دربارهٔ شمس و مولانا انجام شده است و در هر یک از پژوهش‌ها تلاش شده تا گرهی از پیچش شخصیتی این دو عارف بزرگ بگشایند. از جمله نوشتهٔ سپه‌سالار با نام «رساله در احوال مولانا» که در شمار کهن‌ترین و برجسته‌ترین کتبی است که با فاصلهٔ زمانی اندکی پس از گذشت مولوی به قلم مریدش نوشته شده است. از جمله پژوهش‌های معاصر هم به نمونه‌هایی برجسته اشاره می‌شود. زرین‌کوب در «بحر در کوزه»، «سرّ نی» و «پله پله تا ملاقات خدا» شخصیت مولانا از منظر انسان کامل بررسی کرده است. تفضلی در «سماع درویشان بر

تربیت مولانا» پس از مفهوم‌شناسی سماع و سماع از نظر عارفان و شاعران، به بررسی سماع در مولوی و مولویان پرداخته است. استاجی در مقاله «سرای سکوت» به بحث درباره تولد دوباره و سکوت در زندگی مولوی بر اساس آشنایی با شخصیت شمس می‌پردازد و تحلیل عرفانی از این دیدار ارائه می‌دهد. صاحب این مقاله بر این باور است که یکی از آموزه‌های شمس به مولوی سکوت و خاموشی بوده و از همین روست که مولوی «خاموش» را برای تخلص خود برمی‌گزیند. نصرتی و عربی در مقاله «سماع در مثنوی مولوی و المع سراج» نحوه نگرش این دو دانشمند اسلامی و ایرانی را درباره سماع بررسی کرده‌اند. ادیم و همکارانش در مقاله «تحلیل شخصیت شمس و ارتباط وی با مولوی از دیدگاه روانشناسی» با تکیه بر نظریه شخصیت به بررسی مراحل شکل‌گیری شخصیت شمس، علل ارتباطش با مولانا و تحول روانی مولانا می‌پردازند؛ پژوهش حاضر می‌کوشد تا با توجه به شخصیت و اشعار مولوی، نقش شمس تبریزی را در سماع‌گرایی وی بررسی کند.

### اندیشه سماع‌گرایی در تصوف

پیدایش سماع پیشینه‌ای به درازای عمر انسان دارد.

چنانکه: تاریخ نشان می‌دهد در آغاز آفرینش، آن روزگاران که انسان خود را شناخته و شایسته تفکر و تصمیم‌گیری دانسته، موسیقی را نخستین انعکاس التهاب و شور هیجان و شوق درونی خود را دیده است که در خارج از وجودش تحقق یافته و موجب حالت وجد و حال، طرب و نشاط گردیده زمانی هم حزن و اندوه، اما در عین حال اثر تسکین‌دهنده و آرامش آورنده با خود همراه داشته است (حیدر خانی، ۱۳۷۶: ۲۱).

در ایران هم از دوران کوچ آریایی‌ها سنت‌های دیرینه‌ای درباره رقص و موسیقی وجود داشته است که سابقه آن به عهد وداها می‌رسد. در باورهای ودایی، شیوا خدای رقص به شمار می‌رفته و تمام عالم را صحنه رقص او می‌دانستند و این رقص را رمزی از جنبش و دگرگونی عالم محسوب می‌کردند (زرین کوب، ۱۳۸۸: ۲۳).

در صدر اسلام هم برای نخستین بار صوفیان در جامع بغداد گرد ذوالفنون مصری جمع شدند و درباره سماع از او اجازه گرفتند. وی هم ابراز شادی کرد و سرانجام در سال ۲۵۳ هـ. ق، علی تنوخی نخستین سماع را در بغداد برپا کرد (حیدر خانی، ۱۳۷۶: ۲۶). از آن به بعد رفته رفته مجالس صوفیه به شکل حلقه سماع درآمد.

و مجلس سماع معمولاً در حضور پیر یا مقدم قوم در خانقاه و گاه در مدرسه برپا می‌شد. مجلس آراء، قوال یا حادی بود که با دم گرم خویش شوری در می‌افکند و بیتی لطیف بر می‌گرفت و جان مشتاقان مستمع را از ذوق و وجد لبریز می‌کرد (سجادی، ۱۳۸۴: ۱۶۹).

سماع هر چند واژه‌ای است مانند می، می خواری، خرابات و ... با روح غنا پیوند داشته است؛ اما

شباهت‌های بسیار میان بی‌خودی‌های باده‌خواران و عوالم جذبات و سکر و حیرت عارفان، زمینه را برای ورود تصاویر خمیریات شعری به زبان صوفیان هموار کرد و صوفیان به مدد این تصویرها به وجدهای باطنی و جذبات روحی خود اشاره می‌کردند (فتوحی رود معجنی، ۱۳۸۹: ۲۱۴)؛

بنابراین رقص و سماع هم یکی از پربسامدترین واژگان در بینش و تفکر شاعران صوفی و عارف مشربان بوده است.

### علل برخورد‌های چندگانه سماع

در طول تاریخ برخورد‌های چندگانه‌ای با پدیده سماع شده است. از یک‌سو شریعت‌مداران به شدت با آن مخالف کرده‌اند و از سوی دیگر سماع‌گرایان بر آن بوده‌اند تا با دلایل شرعی حدود و شرایط سماع را مشخص و آن را مشروع کنند. درباره این پرسش که چرا سماع یکی از بحث برانگیزترین موضوعات در عرفان و تصوف است، پژوهشگران جهان اسلام بر این باورند که:

برپا کردن سماع که ظاهراً از قرن سوم آغاز شده با پدید آمدن رابطه مریدان و پیر و حلقه زدن آنان به دور او و شنیدن تعالیمش پیوند مستقیم داشته است. احتمالاً مجالس سماع صوفیان تقلیدی از مجالس طرب در دربارها و به نوعی صورت دینی و مقدس شده این مجالس بوده، چنانکه شیوه رفتار مریدان با شیخ نیز با ادب درباری نسبت به شاه یا خلیفه بی‌ارتباط نبوده است (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸: ۲۲).

با این حال، سماع در تاریخ فرهنگ تصوف ایران جایگاه ویژه‌ای داشت؛ چون:

یکی از وسایل تربیت صوفیه است و لااقل دو فایده بزرگ در بردارد. نخست آنکه در شنونده شور تولید کند و عواطف او را برانگیزد و او را به عالم قدس که منظور عرفاست نزدیک سازد. دوم آنکه سالکان را که در خانقاه به ریاضت و مجاهدت مشغولند. از حال کدورت و خستگی و رکود خارج کند و آنان را به شوق و حال آورد و در ترکیه نفس و صفای باطن آنان تأثیر عظیم نماید (صدیق، ۱۳۴۸: ۴۰۲).

صوفیه هم همواره در مورد سماع جهات شرعی را در نظر داشتند و با رعایت جنبه‌های شرعی، آن را در جایی که مقتدرن به فساد و مناهای شرعی باشد، حرام می‌دانستند

و هرگز نباید تصور کرد که صوفیان موسیقی و رقص را برای هر کسی تجویز می‌کردند، بلکه درست برعکس، حتی صوفیانی که آن را تأیید می‌کردند به حالت مبهم و دو پهلو بودن آن اذعان داشتند (چیتیک، ۱۳۸۸: ۱۷۷).

از همین روست که

هجویری سماع فاسقانه تقلیدکنندگان از سماع حقیقی را محکوم کرده است. احمد جام، ضمن انتقاد از سماع فسادانگیز، شرایط سماع را برشمرده است. عزیزالدین نسفی این گونه مجالس را از رسوم و عادات عوام معرفی کرده، باخرزی سماع روزگار خود را رسمی بی‌معنی و کالبدی بی‌روح خوانده و اوحدی مراغه‌ای با برشمردن شرایط سماع درست، ناروایی‌های صوفیان زمانه را برشمرده است (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸: ۲۱۶).

این در حالی است که:

در آثار صوفیه و از جمله مولانا به سماع به دیده‌ی یک نیایش رمزی نگریسته شده است و با این تعبیرات سعی در اثبات این نظر دارند که رقص و سماع صوفیانه از مقوله‌ی لهو و لعب و کارهای پوچ و بی‌هدف نیست (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۶۵۹).

به هر روی یکی از برجسته‌ترین سماع‌گرایان در طول تاریخ تصوف، مولانا جلال‌الدین است که چنان سماع را به تار و پود آیین تصوف گره زد که جزئی از آداب برجسته‌ی این آیین درآمد و به همت وی جاودانه شد.

### نقش شمس در گرایش مولوی به سماع

آشنایی با شمس تبریزی را باید مهم‌ترین نقطه‌ی عطف در زندگی مولانا دانست. آشنایی با شمس، موجب تحولی ژرف در ابعاد شخصیت مولوی شد تا آنجا که زندگی او را به دو دوران تقسیم کرد. مولوی پیش از ملاقات شمس تا نزدیک چهل سالگی زاهدی مطرح در روزگار خود بود و پیروان و مریدان بسیاری داشت. افلاکی در مناقب‌العارفین از قول فرزند مولوی چنین آورده است: «روزی حضرت سلطان‌ولد حکایت فرمود که پدرم در جوانی عظیم زاهد بود و به غایت بارع و وارع و اصلاً به سماع نیامده بود» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۸۰). سپه‌سالار هم در رساله‌ی خود بر این باور است که مولوی تا پیش از ملاقات با شمس هرگز سماع نکرده است و به درخواست شمس بود که به سماع روی آورد. سپس تا پایان عمر از سماع دست نکشید و آن را یکی از اصول تصوف درآورد (ر.ک: سپه‌سالار، ۱۳۸۴: ۶۵). زرین کوب درباره‌ی ملاقات و آشنایی شمس و مولوی می‌گوید:

دیدار با شمس برای او زندگی جدیدی را رقم زد و او را از هیأت فقیه و زاهدی خشک به هیئت یک درویش شاعر و یک عاشق شیدا درآورد. علت شیفتگی مولانا به شمس دریافت تازه‌ای بود که شمس ورای اوراد و اذکار و کتاب و دفتر به او داد (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۱۱۶)

آنچه در جریان خلوت طولانی مولوی با شمس از این زاهد واعظ، عاشقی کف‌زن و بی‌زبان ساخت، مقهور بودن عقل در برابر قلب بود و ذوب خاصگان در مقابل اخص. عشق مولانا به شمس مانند شعله‌ای سوزان عقل و ادراکش را سوخت و سبب طغیان روح او بر ضد عقل و آداب و سنن و مصلحت‌جویی‌ها شد و بدین ترتیب وی به دنیا پرشور و بی‌قراری‌های شمس پا گذاشت (همان، ۱۱۷).

بی‌شک این ملاقات مسیر حیات مولوی دگرگون ساخت و از عمده آثارش این بود که مولوی را از تعلق و تقید به علم ظاهر رهانید و او را با عالم عشق و جذبه‌آشنایی کرد (زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۹۷). بنابراین روحیه و طبیعت بسیار حساس مولانا سبب شد که ملاقات با شمس و آموزه‌های وی به مولانا، او را اهل سماع سازد و گرنه در برابر چهارچوب‌های تنگ و زاهدانه مولوی پیش از آشنایی با شمس، او را با رقص و سماع بیگانه ساخته بود. شمس که مولانا را به چرخ و سماع واداشت، در تعریف سماع می‌گوید:

تجلی و رؤیت خدا، مردان را در سماع بیشتر باشد. سماع ایشان را از عالم هستی خود بیرون آورد و به عالم‌های دیگر درون آورد و به لقای حق پیوندد. رقص مردان خدا، لطیف باشد و سبک، گوئی برگ است که بر روی آب رود، اندرون کوه و صد هزار کوه و بیرون چون کاه... (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۳).

شمس بر این باور است که چنین سماعی است که:

فریضه است و آن سماع اهل حال است که آن عین فرض است، چنان که نماز و روزه رمضان و چنانکه آب و نان خوردن به وقت ضرورت. فرض عین است اصحاب حال را، زیرا مدد حیات ایشان است. اگر اهل سماعی را به مشرق سماع است، صاحب سماع دیگر را به مغرب سماع باشد و ایشان را از حال همدیگر خبر باشد (همان، ۷۳).

سلطان‌ولد، پسر مولانا، درباره تأثیر شمس بر پدر چنین می‌گوید:

مولوی یکجا اسیر عشق جذبه شمس‌الدین شد و هر چه داشت یک‌سو نهاد و یکتا به وی پیوست و زهد و خلوت و کرامت بی‌فروز به عشق نخوت سوز و وعظ و ارشاد به شعر و رقص و سماع و حال مبدل گردید (سلطان‌ولد، ۱۳۱۵: ۵۰).

مولوی با ارشاد شمس به سماع پرداخت تا عجب علم خود را بشکند. هیچ چیز تا بدین پایه منظومه فکری مولوی را تحت تأثیر خود قرار نداده بود؛ از این روی می‌توان شمس را علمدار اندیشه مولانا دانست که بی‌شک مبانی نظری مولوی درباره سماع، متأثر از اندیشه شمس است. چنان که شمس قائل به سه نوع سماع بود؛ سماع اهل زهد که مباح است، سماع انسان‌هایی بدون وجد و حال که سماع حرام است و سماع اهل حال که سماعی واجب است مانند روزه و نماز (ر.ک: شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۳ - ۲۱). مولوی وصف حال خود را از آشنایی با شمس چنین می‌گوید:

|                          |                            |
|--------------------------|----------------------------|
| عشق تو مست و کف‌زانم کرد | مستم و بی‌خودم چه دانم کرد |
| غوره بودم کنون شدم انگور | خوشتن را ترش نتانم کرد     |
| شکرینست یار حلوایی       | مشت حلوا درین دهانم کرد    |

تا گشاد او دکان حلوائی      خانه‌ام برد و بی دکانم کرد  
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۵۴)

حاکمی ضمن اشاره به سماع انفرادی و سماع جمعی مولانا می‌گوید:

چون آفتاب حقیقت شمس بر مشرق او تافت و عشق در دل مولانا کارگر افتاد و شمس را به  
راهنمایی برگزید به اشارت او به سماع درآمد و بیش از آن حالات و تجلیات که از پرهیز و  
زهد می‌دید در صورت سماع بر او جلوه‌گر گردید (فروزان‌فر، ۱۳۷۶: ۶۴).

پس از همین آشنایی است که دوران شور و شیدایی مولوی آغاز می‌شود و این شیدایی را در رباعی‌ای  
چنین وصف می‌کند:

زاهد بودم و ترانه گویم کردی      سرحلقه بزم و باده جویم کردی  
سجاده‌نشین باوقاری بودم      بازیچه کودکان کویم کردی  
(مولوی، ۱۳۸۸: ۲/ ۱۴۹۰)

از پس است که شمس زندگی مولانا، دریچه‌ای تازه به روی افکار و اندیشه او می‌گشاید تا سودای  
عشق را در سر او اندازد:

پنجره‌ای شد سماع سوی گلستان دل      چشم دل عاشقان بر سر این پنجره  
(مولوی، ۱۳۸۸: ۲/ ۸۷۲)

با وجود فراق و وصال‌ها و فراز و فرودهای بسیاری که در زندگی مولوی و شمس پیش آمد، سماع  
رکن مهم و جدایی‌ناپذیری از زندگی مولوی شد. سپه‌سالار درباره چرایی و چگونگی فراق اولین مولوی  
از شمس چنین توصیف می‌کند:

مدتی درون دریا مثال حضرتشان (شمس) از خار افکار آن جماعت بر هم نمی‌شد و به  
اقاویل بی‌وجه ایشان التفات نمی‌فرمود و گستاخی‌های ایشان را بر عشق حمل می‌فرمود،  
چون از حد تجاوز کردند دانست که مفضی خواهد شد به فتنه بسیار، جهت مصلحت وقت  
علی حین الغله به محروسه دمشق هجرت فرمودند، بعد از هجرت ایشان خداوندگار مولانا  
که از تمامت اصحاب انقطاع و عزلت اختیار کر (سپه‌سالار، ۱۳۸۴: ۶۶)

و در فراق او چنین گوید:

آه در آن شمع منور چه بود      کاتش زد در دل و دل را ربود

ای زده اندر دل من آتشی      سوختم ای دوست بیا زود زود  
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/۳۶۵)

مولانا در دوری شمس و در بی‌تابی و ناآرامی روز و شب به سماع پرداخت و آرام جان را از آن می‌طلبید:

سماع آرام جان زندگانست      کسی داند که او را جان جانست  
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/۱۲۸)

مولوی پس از وصال دوباره با شمس، دست از این آموزه او بر نداشت، حتی آن زمان که شمس را برای همیشه از دست داد. سرانجام هر چند مولانا شمس را نیافت؛ اما حقیقت شمس را در خود یافت و درک کرد. دریافت آنچه که او در پی آنست در خودش حاضر و متحقق است. رقص و سماع را از سر گرفت و خود شمس شد که پیر و جوان و خاص و عام پرتوی انوار او شدند و گردش چرخ زنان و رقص کنان می‌گشتند. چنان که مولانا می‌گوید:

ذره ذره از وجودم عاشق خورشید توست      هین که با خورشید دارد ذره‌ها کار دراز  
در سماع آفتاب این ذره‌ها چون صوفیان      کس نداند بر چه قوی بر چه ضربی بر چه ساز  
اندرون هر دلی خود نغمه و ضربی دگر      پای کوبان آشکار و مطربان پنهان چو راز  
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/۴۳۸)

### سماع در اندیشه مولوی

تصوف مولانا در پی تکامل در عالم جذب و عشق بود تا با بینش وسیع و متسامحی، وحدت انسانی را آماج خویش گرداند (گلپینارلی، ۱۳۸۰: ۱۵۱). رقص برای او مجاهده روحی‌اش شد و «سماع را وسیله‌ای برای تمرین رهایی و گریز دید. چیزی که به روح کمک می‌کند تا در رهایی از آنچه او را مقید در عالم حس و ماده می‌دارد، پله پله تا بام قدس عروج نماید» (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۱۱۷). از این روی ارمغان فکری شمس، غذای روح مولوی می‌شود:

پس غذای عاشقان آمد سماع      که درو باشد خیال اجتماع  
(مولوی، ۱۳۹۰: ۴/۲۳۹)

مولوی، روح سماع را چنان در می‌یابد که هیچ چیز دیگر را به شیرینی و حلاوت آن نمی‌بیند و پیوسته طالب سماع است:

تا به شب ای عارف شیرین نو      آن مایی آن مایی آن ما

تا به شب امروز ما را عشر تست      الصلا ای پاک بازان الصلا  
در خرام ای جان جان هر سماع      مه لقایی مه لقایی مه لقا  
در میان شکران گل ریز کن      مرجبا ای کان شکر مرجبا  
(مولوی، ۱۳۸۸: ۶۸/۱)

مولوی سماع را مایه آرامش و نزدیکی به خدا می‌دانست و اهل حال را به آن دعوت می‌کرد:

سماع از بهر جان بی قرار است      سبک بر چه، چه جای انتظار است؟  
مشین اینجا تو اینجا با اندیشه خویش      اگر مردی برو آنجا که یار است  
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/۱۲۸)

وی برای سماع منشأ آسمانی قائل بود و تأکید می‌کرد که هر کس از عهده درک آن برنمی‌آید و این امر «گوشی دیگر» می‌طلبد:

در وقت سماع صوفیان را      از عرش رسد خروش دیگر  
تو صورت این سماع بشنو      کایشان دارند گوش دیگر  
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱/۳۸۵)

غزلیات مولانا چنان سرشار از شادمانی‌ای زاده یک آرامش درونی هستند که واژگان آن گویی در رقص‌اند و به بیان دیگر «غزل‌های مولوی، یک مثل مجلس سماع است که کلمه‌ها و بیت‌ها و تصویرها عناصر حاضر در این مجلسند» (مؤحد، ۱۳۷۷: ۱۱۸). علی دشتی در توصیف این غزلیات شورانگیز آن را دریا می‌خواند می‌گوید: «دیوان شمس، دیوان شعر نیست، غوغای یک دریای متلاطم طوفانی است. انعکاس یک روح ناآرام و پر از هیجان و لبریز از شور و جذبه است» (دشتی، ۱۳۸۶: ۲۳). پس از شیدایی و شور مولانا، زندگی او همواره با موسیقی عجین بوده است.

وی هم در موسیقی علمی تبحر داشت و هم در موسیقی عملی. وزن شناسی را نیک می‌دانست و سازی به نام رباب را به چیرگی و سبک‌دستی می‌نواخت و حتی در ساختمان این ساز تغییراتی پدید آورد (زمانی، ۱۳۸۳: ۵۶۶).

تکیه عقاید، افکار و تعلیمات مولانا بر سه عنصر «عشق، موسیقی و سماع» است

و در تمام آثار خود از موسیقی به عنوان یک هنر تعالی یاد می‌کند. او هم معتقد بود که آنجا که سخن باز می‌ماند، موسیقی آغاز می‌شود. زبان موسیقی، زبانی جهانی است و زبان عاشقان است (تفضلی، ۱۳۷۷: ۱۷۲).

چنان که این زبان از منظر مولوی زبانی ازلی است و در همه ارکان هستی و هر زمان ساری و جاریست:

ای میر آب بگشا آن چشمه روان را  
آب حیات لطفت در ظلمت دو چشم است  
هرگز کسی نرقصد تا لطف تو نبیند  
اندر شکم چه باشد و اندر عدم چه باشد  
پرده‌های دنیا بسیار رقص کردیم  
جان‌ها چو می برقصد با کندهای قالب  
پس ز اول ولایت بودیم پای کوبان  
پس جمله صوفیانیم از خانقه رسیده  
این لوت را اگر جان بدهیم رایگانست  
تا چشم‌ها گشاید ز اشکوفه بوستان را  
زان مردمک چو دریا کردست دیدگان را  
کاندر شکم ز لطف رقصت کودکان را  
کاندر لحد ز نورت رقص است استخوان را  
چابک شوید یاران مر رقص آن جهان را  
خاصه چو بسکلاند این کنده گران را  
در ظلمت رحم‌ها از بهر شکر جان را  
رقصان و شکرگویان این لوت رایگان را  
خود چیست جان صوفی این گنج شایگان را  
(مولوی، ۱۳۸۸: ۷۳/۱)

پس از این آشنایی و شور شیدایی است که غزل‌سرایی مولوی هم آغاز می‌شود و غزلیات شورانگیز مولانا حاصل همین دوران اوست که در حالت سکر و شور و شغف سماع سروده می‌شد. چنانکه شفییی کدکنی می‌گوید:

غزل‌سرایی مولوی برای نمایش شعر و شاعری نبوده و در ساختن غزل به هیچ وجه جنبه تصنع شاعرانه نداشت، بلکه غزلیاتش انگیزه حالت جذبه و شور و هیجان روح و مولود احساسات تند و جوش و خروش عمیق عاشقانه بوده و بیشتر این نغمه‌های موزون را برای حالت رقص و سماع صوفیانه و شاید هم بعضی را در حالت پای کوبی و دست‌افشانی ساخته است و بدین جهت در اکثر غزلیاتش بحور و اوزانی از قبیل هزج و رجز به کار رفته است که با حالت رقص و سماع و دف و کف حلقات ذکر و مجالس پر حال و شور آن جماعت مناسب است (شفییی کدکنی، ۱۳۶۸: ۵۷۳)

نظیر ابیاتی از این غزل:

پنبه برون کن زگوش عقل و بصر را بپوش  
نای و و دف و چنگ را از پی گوش‌ی زنند  
کان صنم حله پوش سوی بصر می‌رود  
نقش جهان جانب نقش نگر می‌رود  
(مولوی، ۱۳۸۸: ۳۲۲/۱)

مولانا، رقص و سماع را از نتایج و توابع ظهور وجد می‌دانست و چون با شنیدن نغمه یا نوائی یا سخن موزونی، زمان و مکان را از یاد می‌برد. در شب یا روز یا در کوچه و بازار «هی» می‌گفت و پای بر زمین می‌کوفت و به هوا می‌جهید و چرخ‌زان غزل می‌سرود (تفضلی، ۱۳۷۷: ۴۶) و اهل دل را به پای کوبی و سماع می‌خواند:

برجه طرب را ساز کن عیش و سماع آغاز کن  
خوش نیست آن دف سرنگون نی بی نوا آویخته  
دف دل گشاید بسته را نی جان فزاید خسته را  
این دلگشا چون بسته شد و آن جانفز آویخته  
(مولوی، ۱۳۹۰: ۲/ ۸۳۰)

از همین روست که مولوی در اشعارش از پدیده‌ها و اشیا تازه‌ای نظیر ابزارهای موسیقی چون سرن، دف، نی، تنبور و رباب سخن گفت که تا آن زمان میان صوفیه نمادپردازی با آن‌ها رواج نداشت (فتوحی رود معجنی، ۱۳۸۹: ۲۳۴). از آنجا که «هدف سماع، تثبیت و تقویت ذکر خداوند و تشدید شعله‌هایی است که همه چیز را غیر از محبوب می‌سوزاند. از نظر اهل سماع، موسیقی زبان رمزی آیات بلیغ و شنیداری خدا هستند» (چیتیک، ۱۳۸۸: ۱۷۵). در جهان‌بینی مولوی هم سماع تعریف و چهارچوب آن مشخص می‌شود. از جمله در تعلیقات فیه مافیه می‌خوانیم:

چون مشاهده کردیم که به هیچ نوع به طریق حق مایل نبودند و از اسرار الهی محروم می‌ماندند به طریق لطافت سماع و شعر موزون که طماع مردم را موافق افتاده است، آن معانی را در خورد ایشان دیدیم (مولوی، ۱۳۳۰: ۲۸۹).

با این حال وی به هیچ روی سماع را برای هر کس روا نمی‌داند؛ چون هر کسی شایسته درک اسرار حق نیست، بلکه سماع تنها برای عارفان سوخته‌جان و زنده دل رواست:

بر سماع راست هر کس چیر نیست  
طعمه هر مرغی انجیر نیست  
خاصه مرغ مرده‌ای، پوسیده‌ای  
پرخیالی، اعمی‌ای، بی‌دیده‌ای  
(مولوی، ۱۳۹۰: ۱/ ۸۱۳)

در اندیشه مولوی، هر چه غیر از خدا و محبوب را می‌سوزاند و سبب دور شدن تعلقات از آدمی است؛ از این روی حقیقت رقص و سماع، خودشکنی و ریشه شهوات را از جان برکنان است:

رقص آنجا کن که خود را بشکنی  
پنبه را از ریش شهوت برکنی  
(مولوی، ۱۳۹۰: ۳/ ۴۷)

به همین دلیل «چنین رقص جذبه‌ای انسان سماع کننده را از خود حیوانی نجات داده مطیع و فرمان بردار خود خدایی‌اش می‌کند» (حیدرآبی، ۱۳۷۶: ۴۲۸). مولوی هر چند خود را سماع باره می‌خواند؛ اما هر سماعی را سماع راستین نمی‌خواند:

من که در آن نظاره‌ام مست و سماع باره‌ام  
لیک سماع هر کسی پاک نباشد از منی  
هست سماع ما نظر هست سماع او بطر  
لیک نداند ای پسر ترک زبان ارمنی  
(مولوی، ۱۳۸۸: ۲/ ۹۰۶)

پس از گذشت قرن‌ها، مولوی با اندیشهٔ سماع‌گرایانهٔ خود، سماع را برای پیروان خود به یادگار گذاشت و امروزه همچنان میراث سماع مولوی برای پیروان مولویه همچنان باقی است:

هر شب جمعه در مولوی خانه به نام آیین شریف در مدح پیغمبر(ص) و یا مولا یا مولانا با آلات موسیقی خوانده می‌شود و در مجلس ذکر با در تالار مدور با حضور میدان برپا می‌کنند (مدرسی چهاردهی، ۱۳۸۲: ۳۲۲).

### نتیجه‌گیری

شمس تبریزی و مولوی، از مفاخر فکر و فرهنگ بشریت هستند و ملاقات و آشنایی این دو از مهم‌ترین جریان‌های تاریخ تصوف به شمار می‌آید. این آشنایی چنان در زندگی فردی مولوی هم مؤثر می‌افتد که دوران حیات او را می‌توان به دو دورهٔ قبل و بعد از ملاقات با شمس تقسیم کرد. مولوی پیش از این آشنایی، صوفی‌ای زاهد بود که هیچ میانه‌ای با رقص و سماع نداشت؛ اما پس از این ملاقات، شمس به او اسرار سماع را می‌آموزد؛ بنابراین مولوی که از برجسته‌ترین سماع‌گرایان در طول تاریخ تصوف به شمار می‌آید، خود این اندیشه را از شمس تبریزی آموخته است. شمس به عنوان علمدار اندیشهٔ مولانا، منظومهٔ فکری او را به شدت تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. مولوی با ارشاد شمس برای شکستن عجب خود و درک اسرار خلق و موسیقی آفرینش به سماع روی می‌آورد. اندیشهٔ سماع‌گرایانهٔ شمس چنان در مولوی تأثیر می‌گذارد که غذای روح عاشقش، آرام جان بی‌قرارش و مایهٔ زندگی بخشش را سماع حقیقی می‌داند. در اندیشهٔ مولوی، عشق با سماع و موسیقی عجین است و هیچ چیز در عالم حلاوت و شیرینی سماع را برای او ندارد. مولوی، سماع حقیقی را وسیله‌ای برای ریاضت و تهذیب نفس می‌دید. سماع منشأ الهی و آسمانی‌ای برای سماع‌قائل بود که روح را از کبر و شهوات دور می‌دارد؛ بنابراین از یک سو رویکرد سماع‌گرایانه در اندیشهٔ و زندگانی مولوی و از سوی دیگر غزلیات شورانگیز و سماع گونهٔ او، این زمینه را فراهم می‌آورند که سماع آیینی جاودانه در نزد صوفیه و به ویژه مولویه شود. در نهایت هر چند آشنایی شمس و مولوی به فراق می‌انجامد؛ اما مولوی هرگز از انجام این آموزه دست برنمی‌دارد. او که حقیقت شمس را دریافته است، خود شمسی می‌شود که پیروانش را با رقص و جنبش آفرینش، به رقص و سماع درمی‌آورد.

## منابع

- افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین؛ به کوشش تحسین یازجی، انتشارات دنیای کتاب، تهران، ایران، چاپ دوم.
- تفضلی، ابوالقاسم، (۱۳۷۷)، سماع درویشان در تربت مولانا، انتشارات تنویر، تهران، ایران، چاپ سوم.
- جمعی از مؤلفان، (۱۳۸۸)، کتابخانه دانشنامه جهان اسلام، انتشارات کتاب مرجع، تهران، ایران، چاپ اول.
- چیتینگ، ویلیام، (۱۳۸۸)، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، انتشارات حکمت، تهران، ایران، چاپ اول.
- حاکمی، اسماعیل، (۱۳۶۷)، سماع در تصوف، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ایران، چاپ سوم.
- حیدرخی، حسین، (۱۳۷۶)، سماع عارفان، انتشارات سنائی، تهران، ایران، چاپ سوم.
- دشتی، علی، (۱۳۸۶)، سیری در دیوان شمس، انتشارات زوار، تهران، ایران، چاپ دوم.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۳)، سرّ نی؛ انتشارات علمی؛ تهران، ایران، چاپ دوم.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۵)، پله‌پله تا ملاقات خدا؛ انتشارات علمی، تهران، ایران، چاپ نهم.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۸)، عارف و عامی در رقص و سماع، پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب، شماره نهم، صص ۳۳ - ۱.
- زمانی، کریم، (۱۳۸۲)، میناگر عشق، انتشارات نی، تهران، ایران، چاپ اول.
- سپهسالار، فریدون‌بن‌احمد، (۱۳۸۴)، زندگینامه مولانا جلال‌الدین، به کوشش سعید نفیسی، انتشارات اقبال، تهران، ایران، چاپ ششم.
- سجادی، سیدضیاءالدین، (۱۳۸۹)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، انتشارات سمت، تهران، ایران، چاپ شانزدهم.
- سجادی، سیدعلی محمد، (۱۳۸۴)، خرّقه و خرّقه‌پوشی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ایران، چاپ دوم.
- سلطان‌ولد، بهاء‌الدین، (۱۳۱۵)، مثنوی ولد (ولدنامه)، تصحیح جلال‌الدین همایی، انتشارات اقبال، تهران، ایران، چاپ اول.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۶۸)، موسیقی شعر، انتشارات آگه، تهران، ایران، چاپ دوم.
- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی، تهران، ایران، چاپ سوم.
- صدیق، عیسی، (۱۳۳۸)، تاریخ فرهنگ از آغاز تا زمان حاضر، انتشارات طبع کتاب، تهران، ایران، چاپ دوم.
- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۸۶)، تاریخ ادبیات ایران؛ جلد دوم، انتشارات فردوس، تهران، ایران، چاپ هجدهم.
- علی زاده، حسین، (۱۳۹۵)، شمس تبریزی، ترجمه علی رحمتی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ایران، چاپ اول.
- فتوحی رود معجنی، محمد، (۱۳۸۹)، بلاغت تصویر، انتشارات سخن، تهران، ایران، چاپ دوم.

- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۶)، زندگی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی، انتشارات زوار، تهران، ایران، چاپ پنجم.
- کیانی، محسن، (۱۳۶۹)، تاریخ خانقاه در ایران، انتشارات کتابخانه طهوری، تهران، چاپ اول.
- گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۸۰)، تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، ترجمه توفیق سبحانی، انتشارات احیاء کتاب، تهران، ایران، چاپ اول.
- مدرسی چهاردهی، نورالدین، (۱۳۸۲)، سلسله‌های صوفیه ایران؛ انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ایران، چاپ دوم.
- معین، محمد، (۱۳۶۳)، فرهنگ فارسی، جلد دوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ایران، چاپ ششم.
- موحد، ضیاء، (۱۳۷۷)، شعر و شناخت، مجموعه مقالات ادبی، انتشارات مروارید، تهران، ایران، چاپ اول.
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۳۰)، فیه‌ما‌فیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ایران، چاپ اول.
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۸)، کلیات شمس تبریزی، دو جلد، انتشارات آبان، تهران، ایران، چاپ نهم.
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۹۰)، مثنوی معنوی، شرح کریم زمانی، چهار جلد، انتشارات اطلاعات، تهران، ایران، چاپ بیستم.
- نوربخش، جواد، (۱۳۷۴)، در خرابات، انتشارات مهرآئین، تهران، ایران، چاپ دوم.

## سیمای انسانی و اخلاقی شمس تبریزی

مریم غرائمی<sup>۱</sup>

فاطمه حاجی قاسملو<sup>۲</sup>

رقیه سلطان بیگی چورسی<sup>۳</sup>

سمیرا شیدائی<sup>۴</sup>

### چکیده

شمس تبریزی از عارفان سده هفتم هجری است؛ ملاقات این بزرگ مرد، زندگی پر از وعظ و اندرز مولانا را بر هم آشفته و از وی عاشقی شوریده می‌سازد. از زندگی شمس تبریزی واحوال شخصی اوتا آنگاه که مقالات شمس کشف شد خبر مهمی در دست نبود. مقالات شمس تبریزی، سند معتبری است که از طریق آن، بسیاری از ویژگی‌های اخلاقی، علمی و دیگر ابعاد وجودی شمس بر ما آشکار خواهد شد. در این مقاله ویژگی‌هایی چون غرور، سخنوری، صبر، تواضع، خوش بیانی در عین حال کم حوصلگی این بزرگ مرد با توجه به قراین بررسی و ارزیابی شده است.

**واژگان کلیدی:** شمس تبریزی، مولانا، مقالات شمس، سخنوری، خوش بیانی.

۱. مدرس دانشگاه غیر انتفاعی شمس

۲. مدرس دانشگاه غیر انتفاعی شمس تبریزی

۳. دانشجوی دکتری تاریخ تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان

۴. کارشناسی ارشد تاریخ تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحدخوی

## مقدمه

سخن از شمس سخن از عشق است

یک قصه بیش نیست غم عشق وین عجب کز هر زبان که می‌شنوم نا مکرر است

شمس‌الدین تبریزی، بی‌شک یکی از عالی‌ترین چهره‌های بشری است که قرن‌ها وجودش بر تفکرات و اندیشه بشر سایه افکنده است و منشأ بزرگترین منظومه عرفانی است. گرچه از او بسیار سخن رفته است اما هیچ کس به اعماق زندگی او پی نبرده است. معتبرترین اثری که می‌تواند ما را در شناخت او یاری دهد، در واقع و مقالات اوست که آن را نیز شاگردانش جمع‌آوری کرده‌اند.

نام او محمدبن علی ملک داد تبریزی و لقب و کنیه او شمس تبریزی و اهل تبریز و از خاندان معروف «بزرگ امید» بود که همگی اسماعیلی مذهب بودند. وی در تبریز دیده به جهان گشود.

از زندگی شمس تبریزی و احوال شخصی او تا آنگاه که مقالات شمس کشف شد خبر مهمی در دست نبود. قدیمی‌ترین مدارک درباره‌ی شمس تبریزی، *ابتدائیه* سلطان‌ولد و *رساله سپهسالار* است که گفته «هیچ آفریده‌ای را بر حال شمس اطلاعی نبوده چون شهرت خود را پنهان می‌داشت و خویش را در پرده اسرار فرو می‌پایید». شمس مردی دانا، کامل و جهان‌دیده و آگاه در سلوک ظاهر و سیرباطن مقامی بلند داشت.

کودکی او چنان که خود نیز تصریح کرده است با هم‌سالانش متفاوت بوده است و «همچون جوجهٔ بط در کنار مرغان خانگی» درد طلب از کودکی وجود او را فرا گرفته بود و به همین جهت از خانه و خانواده به زودی برید و رهسپار سرنوشت و یافتن مراد خود گردید. یک چندی نزد ابوبکر سلهباف از بزرگان تصوف تبریز، شاگردی کرد ولی آنچه را می‌طلبید در از وجود استاد خود، نیافت. در طی حیات خود با عرفا و متصرفه بسیاری ملاقات و همنشینی کرد، از آن جمله محیی‌الدین عربی که از او به عنوان شیخ محمد کرمانی پیوسته بود، ولی بر افکار و آرای او نیز معترض بود. در طلب مدتی به سخنان شیخ شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) دل بسته بود، اما او نیز نتوانسته بود روح تشنهٔ شمس را سیراب کند. (زرین کوب، ۱۳۷۱: ۱۹۶).

شمس تبریزی در محضر اساتید به نام آن روزگاران چون شمس‌الدین خویی تحصیل می‌کرده است. او سپس به سیر و سلوک پرداخت و در نزد پیران طریقت، بزرگانی چون پیر سلهباف و پیرسجاسی، به کسب معرفت پرداخت.

شمس علاقه‌ای عجیب به سفر داشت چنانچه بیشتر عمر خود را به سیاحت و سفر گذراند؛ تا اینکه شمس تبریزی در ۲۶ جمادی‌الثانی ۶۴۲ (معادل ۶ دسامبر ۱۲۴۴ میلادی و ۱۶ آذر ۶۲۳ هجری خورشیدی) به قونیه رسید. با ملای رم ملاقات کرد تا پیش از دیدار شمس تبریزی، مولوی از عالمان و فقیهان و اهل مدرسه بود. در آن زمان به تدریس علوم دینی مشغول بود، و در چهار مدرسه معتبر تدریس می‌کرد و اکابر علما در رکابش پیاده می‌رفتند.

با دیدار شمس تبریزی، مولوی لباس عوض کرد، درس و وعظ را یکسو نهاد و اهل وجد، سماع و

شاعری شد. برای مردم قونیه مخصوصاً پیروان مولانا تغییر احوال او و رابطه میان او و شمس تبریزی تحمل‌ناکردنی بود. عوام و خواص به خشم آمدند، میدان شوریدند، و همگان کمر به کین او بستند. شمس تبریزی بعد از شانزده ماه در ۲۱ شوال ۶۴۳ بی‌خبر قونیه را ترک کرد. اندوه و ملال مولوی در آن ایام بی‌کرانه بود. سرانجام نامه‌ای از شمس تبریزی رسید و معلوم گشت که او در شام است. مولوی فرزند خود سلطان‌ولد را با بیست تن از یاران برای بازآوردن او فرستاد. شمس تبریزی در ۶۴۴ با استقبال باشکوه به قونیه بازگشت. محفل مولوی غرق شور و شادی و وجد و سماع شد. اما شادمانی‌ها دیری نپایید. باز آتش کینه و تعصب بالا گرفت و رنج‌ها و آزارها به شمس تبریزی رسید. او با همه عشق و علاقه‌ای که به صحبت مولانا داشت تصمیم به ترک قونیه گرفت. به مولانا می‌گفت: «سفر کردم آمدم و رنج‌ها به من رسید که اگر قونیه را پر زر کردند به آن کرا نکردی، الا دوستی تو غالب بود ... سفر دشوار می‌آید، اما اگر این بار رفته شود چنان مکن که آن بار کردی» به سلطان ولد فرزند مولوی که نزدیک‌ترین مرید و همراه او بود بارها می‌گفت:

|                           |                        |
|---------------------------|------------------------|
| خواهم این بار آنچنان رفتن | که نداند کسی کجایم من  |
| همه گردند در طلب عاجز     | ندهد کس نشان ز من هرگز |
| سال‌ها بگذرد چنین بسیار   | کس نیابد ز گرد من آثار |

در سال ۶۴۵ شمس تبریزی بی‌آنکه کسی آگاه شود قونیه را رها کرد و راه سفر در پیش گرفت. مولوی بی‌تاب مدام در جستجوی خبری از شمس تبریزی بود. بارها کسانی به او مژده می‌دادند که شمس تبریزی را در شام دیده‌اند و او مژدگانی‌ها می‌داد. با همین خبرها بود به امید یافتن شمس تبریزی دو بار به شام سفر کرد اما نشانی از او نیافت. شمس تبریزی به سلطان‌ولد گفته بود و چند بار این سخن را مکرر کرده که این بار بعد از ناپدید شده به جایی خواهد رفت که کسی نشانی از او نیابد. (تلیخیصی از مقاله محمدعلی موحد درباره زندگی شمس تبریزی).

## انسان کامل

مولانا، شمس را انسان کاملی می‌دانست که صفات و افعال و خوی و خصلت پیامبران و اوصیا، در وجود او جمع بود. مولانا با ذکر نام‌های آرمانی و مبارکی چون علی، یوسف، سلیمان و رستم ویژگی‌های اخلاقی، روحی، فکری و ابعاد شخصیت شمس را زیبا و واضح بیان نموده است. مقصود از این ابعاد و ویژگی‌ها، جمیع صفات کمالی است که باید شیخ واصل و انسان کامل از آن بهره‌مند باشد (عطاری کرمانی، ۱۳۸۳: ۶۴۷).

دکتر زرین‌کوب در رابطه با انسان کامل چنین بیان می‌کنند: و ایشان زنه‌ار خدای‌اند اندر میان خلق وی. و معنی این سخن آن است که ایشان را حق در میان خلق زنه‌ار نهاده است تا خلق را به برکت ایشان از بلاها نگاه دارد (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۱۸۸).

عشق مولانا به شمس تبریز، در حقیقت عشق اوست به انسان کامل. از نظر صوفیه انسان کامل در تاریخ، ظهورات گوناگون داشته است. انسان کامل در هر عصری تجلی و ظهوری دارد، که به ولی یا جلوه حقیقت محمدیه از آن عبارت می‌شود. یکی از درون مایه‌های غزلیات مولانا وطن اصلی انسان است و شوق بازگشت او به آن وطن، وطن در نظر صوفیه، مصر و عراق و شام نیست، عالم نه جای (ناکجا آباد) است، حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ را هم بر پایه همین مفهوم تفسیر کند (آخرت دوست، ۱۳۷۸: ۶۲۹).

شمس تبریزی از نظرگاه مولانا مظهر کمال انسانیت است و مظهر کمال «عشق» و از دیدگاه مولانا این دو مفهوم رابطه‌ای اجتناب‌ناپذیر دارند که هر چه «انسانیت» کامل‌تر باشد عشق از کمال بیشتری برخوردار است زیرا عشق امانت الاهی است که تنها به انسان سپرده شده است. شمس از میان شاعران بزرگ، سنایی، عطار و خاقانی و نظامی را سخت می‌پسندیده است و عجباً که هر ۴ تن مورد توجه مولانا بوده‌اند شمس در میان گفتارهایش استشهداد به شعر سنایی می‌کرده است و مولانا در مجالس خود پیوسته شعرهای سنایی را می‌خوانده‌است. آنچه از دیدار شمس برای مولانا حاصل شد یک نتیجه بنیادی داشت که معیارهای ارزشی مولانا را دگرگون کرد یعنی ارزش‌هایی که برای یک فقیه با یک مذكر و واعظ، در آن روز وجود داشت و گاه چه مایه گرفتاری‌ها برای صاحبانش به حاصل می‌آورد او را از چنگ آن معیارها رهایی بخشید. مولانا را از زندان عادات و عرف‌ها و از زنجیر معیارهای زمانه آزاد کرد. شاید تا آن روزگار، مولانا خود این حقایق را به کمال دریافته است اما در عمل نمی‌خواست تن به آنها در دهد. ممکن است تا آن زمان مولانا از دیدار مردانی چون صدرالدین قونوی یا نجم الدین دایه و امثال ایشان که مردمان ساده و زلالی همچون صلاح الدین زرکوب ارزشی بسی والاتر داشتند حتی اگر امی محض بودند و از خواندن و نوشتن بی‌بهره (تدین، ۱۳۸۹: ۸۲). از نظر مولانا پیر کسی است که متصف به صفات حق باشد:

بدان که پیر سراسر صفات حق باشد و گرچه پیر نماید به صورت یشری

### کمال از نظر شمس

از نگاه شمس، کمال چیزی نیست که در یک شکل و هیئت مخصوص بتوان جویای آن بود. و حتی راه خود را راهی می‌داند فراتر از صوفیگری و عرفان. راه او راه گذر از محدوده‌ها و عبور از مرزهاست. راهی که کحل چشم انسان و سرمه‌ی مازاغ است. نه چپ و نه راست:

به فقیه‌ی راضی مشو. گو زیادت خواهی. از صوفی‌یی زیادت، از عارفی زیادت، هرچه پیشت آید، از آن زیادت. از آسمان زیادت ... محمدی آن باشد که شکسته دل باشد. پیشینیان شکسته تن می‌بوده‌اند، به دل می‌رسیده‌اند. قومی باشند که آیتُ الْکُرسی خوانند بر رنجور. و قومی باشند که آیتُ الْکُرسی باشند ... این، کارِ دل است، کارِ پیشانی نیست (صادقی، ۱۳۷۳: ۲۶).

## جهان شمس

جهان شمس، جهان اختلاف‌ها و «تضادها» ست. او به هر طرف می‌نگرد، تضاد - تضاد طبقات، تضاد افراد، تضاد اقوام، و حتی تضاد میان همکشیان و پیروان یک دین» می‌بیند. جنگ از میان هفتاد و دو ملت نیز سر فرا بر برده است. فرمانروایان بی‌توجه به قحط و گرسنگی زیردستان، به ناله و شکوهی آنان، با پوزخند می‌نگرند. تا نگران مدعی اسلام، از همه چیز برخوردارند و مردان راستین در گرسنگی و تنگدستی به سر می‌برند. مالکان بزرگ، مردمان را آنچنان از سر راه خود می‌رانند که گوئی کوی و برزن و شاه راه‌های عمومی را نیز، به قباله گرفته‌اند. در جهان شمس به نظر می‌رسد که همه، اسیر ظاهرها و قالب‌ها شده‌اند. اختلاف در رنگ، در زبان، در لهجه، در مذهب، و در زادگاه، همه در همه، موجب خود برتر بینی جاهلانه، و کوچک داشت کینه توزانه‌ی دیگران گردیده است (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۱۶۶-۱۶۵).

## اخلاق و خصوصیت از دیدگاه شمس تبریزی

از نظر شمس هر خوی و صفتی ولو اندک، دلالت بر بسیاری آن دارد. «اندکی دالست بر بسیار» یعنی لفظ‌اندکست و معنی بسیار. (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۳۴۹) هر چند که این مقاله گنجایش این ویژگی‌های زیبا را نخواهد داشت. بیان صفات شمس، آن چنان که در آثار بر جای مانده به ویژه در مناقب‌العارفین افلاکی دیده می‌شود، از حد و قیاس بیرون است و فقط می‌تواند قطراتی چند از دریای بیکران را نوشید. در وجود شمس تبریزی صفات نیک و بد فراوان بود؛ او را لکن، تندخو و حتی شرابخوار گفته‌اند. ولی با همه این احوال، شمس عارفی بود کافی وافی و درباره کمالات او همین بس که گفته‌اند: پادشاهی بود کامل مکمل، صاحب حال و قال ذوالکشف، قطب همه معشوقان جناب احمدی و خاص الخاص درگاه صمدی از مستوران حرم قدس و مقبولان خطیره انس. در معارف و حقایق، رجوع اهل تحقیق بدو بودی و سالکان قدس را طریق کشف و وصول او نمودی در تکلم و تقرب مشرب موسی(ع) داشت و در تجرد و عزلت، سیرت عیسی(ع) پیوسته در مشاهده سلوک می‌فرمود و در مجاهده روزگار می‌گذرانید. تا زمان حضرت مولانا هیچ آفریده را بر حال او اطلاعی نبود و هیچ کس را بر حقایق اسرار او وقوف نخواهد بود. پیوسته در کتم کرامات بودی و از خلق شهرت خود را پنهان داشتی. به طریقه و لباس تجار بود به هر شهر که رفتی در کاروانسراها نزول کردی و کلید محکم بر در نهادی (موحد، ۱۳۷۹: ۱۲۵، ۱۲۲). البته جای دارد به این نکته نیز اشاره کرد که جامی نیز در نفحات الانس خود شمس را چنین به تصویر کشده است: مردی همیشه در سفر و ملبس به نمدی سیاه. مردی که اسرار و مکاشفاتش را اظهار نمی‌کرد، تا حمل بر غرور او نگردد. و، وقتی از او سؤال می‌شد که چرا دریافت‌های خویش را ابراز نمی‌کند. پاسخش این بود که «مرا قوت آن نیست» (جامی، ۱۳۷۰: ۴۶۶).

## ویژگی‌های شمس تبریزی

(۱) درون‌گرایی، (۲) کم حوصله و انعطاف‌پذیر، (۳) هنر سخنوری (۴) گزیده‌گویی (۵) خوش بیانی (۶) تیزبینی و موشکافی (۷) آزادی و وارستگی (۸) عتاب و تندى (۹) بد اخلاقی (۱۰) پرهیز از غرور و تکلف (۱۱) تواضع (۱۲) صبر (۱۳) کودک استثنایی

## درون گرایی

چنان که منابع ذکر کرده‌اند، مردی لاغر اندام، بلند بالا و نحیف نما بوده است. او را بخاطر بلندیش، طعنه می‌زدند و بخاطر ضعف بنیه و ظاهر نحیفش حتی به فعله‌گی هم نمی‌برده‌اند. بنابر این مشخصات، شمس، طبق تیپ شناسی بدنی از زمهری «تیپ استخوانی» بوده و بنابر تیپ شناسی «یونگ»، از جمله «درون‌گرایان» به شمار می‌آید. تیپ استخوانی، ممکن است، ظاهری آرام و سرد، ولی باطنی کاملاً آتشین و طغیانی داشته باشد و یا برعکس، درونش آروم، و بیرونش، پر از رنج و درد، جلوه کند به بیانی دیگر، تمایل ظاهری به «مردم‌گریزی» و افسردگی، یا برعکس، گرایش سطحی به شادی و نشاط، فصل ممیز تیپ استخوانی نیست، بلکه «دوزیستی»، و دیگرگونی عمیق، و شکاف میان «ظاهر» و «باطن» آنها با یکدیگر، صفت اساسی خوی و سرشت آنان است و به همین خاطر شناخت تیپ استخوانی و برخورد با آنها بسیار دشوار است (ر.ک: صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۱۱۵ - ۱۱۲).

## کم‌حوصلگی و انعطاف‌پذیر

شمس مردی دیر جوش، تنگ حوصله و بی‌اعتنا به تمام موازین حاکم بر عرف و عادت‌های زمانه بوده است خود غریبی در جهان چون شمس کو؟ از آن مردانی که خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای دارند و داوری خلق جهان را به پیشیزی بر نمی‌گیرند. نگاه شمس به مسایل عصر در حوزه دین و اخلاق و تصوف نگاهی است بی‌رحم و تند و بی‌پروا. بسیاری از بزرگان عصر را به هیچ نمی‌گرفته است و گاه مردمانی گمنام را می‌ستوده و با ایشان انس می‌گرفته است (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: مقدمه).

«شمس تبریزی» کم‌حوصله، تندخو، یکدنده، پرخاشگر، سخت‌گیر و انعطاف‌پذیر است. به هنگام معلمی و مکتب‌داری، این تندخویی و انعطاف‌ناپذیری خویشتن را آزموده است. به هنگام تنبیه، به هیچ گونه، از سخت‌گیری‌های خود، نمی‌کاهد. لیکن شمس تبریزی در دل آرزو دارد که ای کاش، درباره‌ی رفتار خارج از مرز، و بیرون از اصول تربیتی کودکی که به قمار دست آلوده است، وی را آگاه نمی‌ساختند. و یا ای کاش، زمانی که او به جستجوی کودک، در حین انجام خلاف، می‌رود، کودک را آگاه می‌ساختند، و از خشم او می‌گریزاندند. لیکن به هنگام عمد، و یا جهل و ناشناسی عوام، نسبت به او حتی با همه اهانت‌های خویش، نمی‌توانند خشم او را برانگیزند. شمس تبریزی، در عمق دل، حتی توان دیدار شکنجه‌های تباهکاران را نیز ندارد.

## هنر سخنوری شمس

برتری شمس در تقریر مطالب عرفانی نسبت به معاصرانش بیشتر مرهون اسلوب مجلس‌گویی و هنر سخنوری خدادادی اوست. زرین کوب مختصات و ویژگی‌های اسلوب بیان مجالس وعظ و تذکیر عرفانی را که، از آنها با عنوان بلاغت منیری یاد می‌کند، به تفضیل یاد کرده است. استفاده از آیات، احادیث، اخبار، سخنان مشایخ صوفیه، و الفاظ و امثال و باورهای مردم، تمثیل، اتباع، آهنگ و ایقاع، خطاب به مخاطب مبهم، التفات از مخاطب به غایب و برعکس و تبدیل جهت خطاب از مخاطبی به مخاطب دیگر، تحرک، درج قصه، و حکایت، معانی متداعی، گفت و گو یا سوال و جواب سقراطی از مختصات بارز اسلوب بیان

مجلس‌گویی است که در خانواده‌ی عرفانی شمس سابقه دیرین دارد و آن را در خطابه‌های بهاء‌الولد، برهان‌الدین محقق ترمذی، و مولانا به عیان می‌توان دید (زرین‌کوب، ۱۳۷۱: ۱/ ۱۷۰-۱۲۲). با تأمل در رفتار و گفتار شگرف و استثنائی شمس اسلوب بیان او را مصداق این سخن می‌توان یافت «سخن در اندرون من است. هر که خواهد سخن من بشنود در اندرون من درآید» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۳۲۲).

### گزیده‌گویی شمس

شیوه شمس در خطابه شیوه‌ی خاص خود اوست و می‌توان گفت در نوع خود تقلیدناپذیر است. او به اشاره و ایجاز و اختصار گرایش دارد. جمله‌های او کوتاه و گاهی نزدیک شعر است.

هنوز ما را اهلیت گفت نیست.  
کاشکی اهلیت شنودن بودی  
تمام گفتن می‌باید  
و تمام شنودن.  
بر دل‌ها مهر است  
و بر زبان‌ها مهر است  
و بر گوش‌ها مهر است (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۳۳).

### خوش بیانی

مؤلف کتاب «مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب»، حقیقت شخصیت تاریخی شمس و مراحل زندگی او را، با استناد به مقالات، بیان می‌کند و بر آن است که «مقالات آشکار می‌سازد که شمس سخنرانی بوده خوش بیان و نیت خود را، به زبان فارسی و هم بسیار دل‌انگیز بیان می‌کرده است» (لوئیس، ۱۸۱). شمس به مناسبت رابطه‌ی خلاقش با مولوی، نه تنها یکی از شگفت‌انگیزترین شخصیت‌های تاریخ ادب ایران است، بلکه بی‌تردید، از ابر چهره‌های حیرت‌آفرین، در نهضت عرفان جهانی به شمار می‌رود. شاید اگر شمس نمی‌بود، در حیات روانی مولوی، هرگز استحاله و جهشی‌آنچنانی را که از وی ابر مرد والایی و انسانی بی‌نظیر ساخته است، پدیدار نمی‌گشت (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۵۴). شمس، همواره در سایه‌ی شکوهمند مولوی، در پرده‌ی ابهام باقی مانده، و پیوسته نقشی جانبی، چهره‌ای فرعی و شبخی اسطوره وار را، در کنار شخصیت مولوی داشته است (همان، ۵۵).

### تیزبینی و موشکافی

شمس تبریزی کسی است که با نگاه‌های تیزبین و سخنان صریح خود، وقایع روزمره‌ی زندگی را به راحتی می‌شکافد و پیش چشم می‌نهد: «امروز، شیخ حمید تفسیر کفر و ایمان می‌گفت. من در او نظر می‌کردم. می‌دیدم که صد سال دیگر بوی نبرد از ایمان و کفر!» (صادقی، ۱۳۷۳: ۸۵).

## آزادگی و وارستگی

راه و روش شمس، فارغ از هر گروه و فرقه‌ای است. او آزاده است و وارسته:

اکنون، هر که بر این سرّ واقف شود، و آن معامله‌ی او شود، به صدهزار شیخی التفات نکند.  
از مرگ کی غم خورد؟ به سرّ کجا التفات کند؟ حیوان به سر زنده است، آدمی به سر زنده  
است... من مرید نگیرم. من شیخ می‌گیرم. آن گاه، نه هر شیخ. شیخ کامل (صادقی، ۱۳۷۳: ۴۶).

## عتاب و تندى

در مورد خلق و خوی شمس تبریزی نیز آنچه که به دست می‌آید انسانی است که در راه تربیت در عین  
نرمی، عتاب و تندى نیز دارد چنانکه می‌گوید:

هر که را دوست دارم، جفا پیش آرم. اگر آن را قبول کرد، من خود همچنین گلوله از آن او  
باشم. وفا خود چیزی است که آن را با بچه‌ی پنج ساله بکنی، معتقد شود و دوستدار شود.  
الا کار، جفا دارد. ... پس آن جفا از بهر آن است تا دوست محرم راستی شود و از نفاق، خو و  
کند ... یکی گفت که: مولانا همه لطف است و مولانا شمس‌الدین را هم صفت لطف است  
و هم صفت قهر است (صادقی، ۱۳۷۳: ۱۶۲-۱۶۱).

مولوی نیز گاه و بی‌گاه از عتاب شمس تبریزی سخن می‌گوید و آن را چنین وصف می‌کند:

|                                     |                                        |
|-------------------------------------|----------------------------------------|
| سه روز شد که نگارین من دگرگون است   | شکر ترش نبود! آن شکر ترش چون است؟      |
| به چشمه‌ای که در آن آب زندگانی بود  | سبو بیردم و دیدم که چشمه پر خون است    |
| به روضه‌ای که دراو صدهزار گل می‌رست | به جای میوه و گل، خاروسنگ و هامون است  |
| میان ابروی وی، خشم‌های دیرین است    | گره در ابروی لیلی هلاک مجنون است       |
| بیا! بیا! که مرا بی‌تو زندگانی نیست | ببین! ببین! که مرا بی تو چشم جیحون است |
| به حق روی چو ماهت که جرم من بخشای   | اگر چه جرم من از جمله خلق افزون است    |

عاشقم بر لطف و بر قهرش به جد ای عجب من عاشق این هر دو ضد!

## بد اخلاقی

شمس را بد اخلاق و تندخو گفته‌اند: «مخالقان وی می‌گفتند: گفتارش با خیانت، شرارت و نفرت و کبر و  
حسد، عجین یا قرین است» (تدین، ۱۳۸۹: ۱۲). باز:

فرزند کهین مولوی که از آمدن مهمان مرموز خشمگین و از فرط خشم دندان‌هایش را بههم  
می‌فشرد، در محافل مختلف صلا در داده بود که شمس متکبر، خودخواه و خودپرست و  
بلندپرواز آواره‌ای است که از مشاهده برتری علمی دیگران رنج می‌برد، تندخو و بد اخلاق

است، گرایش‌های مذهبی ندارد (تدین، ۱۳۸۹: ۱۳).

درباره تندخویی شمس، باید گفت که اتفاقاً هر از گاهی نشانه‌هایی هم از آن در مقالات، به چشم می‌خورد: وقتی خواجه ثروتمندی شمس را که بیکار است می‌خواهد به کار دعوت کند با شفقت و مهربانی از وی می‌پرسد: اینجا چه استاده‌ای؟ بی‌درنگ باران خشم شمس بر سر وی می‌بارد: «تو راه را به قباله گرفته‌ای؟ اگر شهر و راه را به قباله گرفته‌ای مرا بگوی» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۷۹). جای دیگر خود گوید: آن وقت که تند باشم که نخوت درویشی در سرم آید، مهارم را هرگز کسی نگیرد» (همو، ۲۴۵).

شمس در بین اکثر یاران مولانا آتشی بود که تا خاموش نمی‌شد هیچ خاطری احساس ایمنی نمی‌کرد. اقوال او یاران را به انکار و می‌داشت، احوال او نزد ایشان با سوء ظن تلقی می‌شد (زرین کوب، ۱۳۷۱: ۱۴۱).

### پرهیز از غرور و تکلف

مردی همیشه در سفر و ملتبس به نمدی سیاه، مردی، که اسرار و کاشفاتش را اظهار نمی‌کرد، تا حمل بر غرور او نگردد. و وقتی از او سؤال می‌شد که چرا دریافت‌های خویش را ابراز نمی‌کند. پاسخش این بود: «مرا قوت آن نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۳۰۳).

### تواضع

شمس تبریزی که گامش بر سر ارواح بود      پا مننه، سر بنه بر جایگاه گام او

مقام و جایگاهی که مولانا برای شمس قایل بود به خاطر تواضع و فروتنی و کمالات وی است و مولانا بارها در اشعار زیبای خویش به این ویژگی شمس اشاره کرده است و فیض به حق رسیدن را در تواضع و سرنهاندن و دل از باد غرور خالی کردن وی می‌دانسته است.

شمس خودش را، اهل کرامت نمی‌داند اما سپه سالار و افلاکی داستان‌های متعددی از کرامات او تعریف می‌کنند، اما خود او کرامات خودش را به رخ نمی‌کشد و با آنهایی که ادعای کرامت دارند دو روزه می‌خواهند به ابا یزید و حلاج برسند سرِ جنگ دارد. با خود ابا یزید و حلاج هم میانه خوبی ندارد و سبحانی گفتن و انالاحق گفتن آنها را نشانه بی‌کفایتی و نقصان و شتابزدگی می‌داند. او حساب خودش را، از همه آنها سوا می‌کند (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۹). همچنین در قسمتی از مقالات شمس خود را از تواضع آنچه که مولانا می‌انگارد نمی‌داند و این بارزترین قسمتی است که می‌توان برای وی صفت متواضع بودن و فروتنی را متصور شد. و رای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکر ایشان می‌رود، بندگان پنهانی از مشهوران تمام‌تر و مطلوبی هست، بعضی از این‌ها او را دریابند و بعضی دریابند. گمان مولانا آن است که آن منم اما اعتقاد من این نیست. در عبارتی ذکرشده

از این مرد بزرگ نیز به خوبی می‌توان به این ویژگی این شخصیت بزرگ پی برد در آن کنج کاروان سرای می‌باشیدم. آن فلان گفت: به خانقاه نیایی؟ گفتم من خود را مستحق خانقاه نمی‌دانم. این خانقاه جهت آن قوم کرده‌اند که ایشان را پروای پختن و حاصل کردن نباشد روزگار ایشان عزیز باشد، به آن نرسند. من آن نیستم.

گفت مدرسه نیایی؟ گفتم من آن نیستم که بحث توانم کردن؟ اگر تحت اللفظ فهم کنم، آن را نشاید که بحث کنم. و اگر به زبان خود بحث کنم، بخندند و تکفیر کنند و به کفر نسبت کنند. من غریبم و غریب را کاروان سرا لایق است (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۸۰).

### صبر

شمس تبریزی تعریفی بسیار زیبا از صبر کرده‌اند: این سخن قومی را تلخ آید. اگر بر آن تلخی دندان بیفشارند، شیرینی ظاهر می‌شود. پس هر که در تلخی خندان باشد، سبب آن باشد که نظر او بر شیرینی عاقبت است. پس معنی صبر افتادن نظر است بر آخر کار و معنی بی‌صبری نارسیدن نظر است به آخر کار. (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۵۶) در جایی از مقالات شمس تبریزی صفات حق را با خود برابر می‌داند و صبر خود را صبر حق؛ آنچه که واضح و مبرهن است این که خدا در صبر همتایی ندارد و اینکه شمس خود را هم ردیف با خدا می‌داند نشان از صبر بسیار زیاد وی است. «اما آن چه تعجب نمودی از صبر من: چون من صفات حقم، صفت من صفت او باشد، چون حلم من حلم تو باشد. گویند خدا را حلم‌هاست و صبرهاست - هر صبری صد سال و هزار سال «صبر شمس تبریزی به حدی است که شامل دشمنان نیز وی می‌شود: «اکنون با دوست و با معشوق صبر من چنان بود. تا با بیگانه صبرم چگونه باشد» (همو، ۲۹). شمس در بیانی موجز و مختصر صبر را چنین تعریف می‌کند: «صبر افتادن نظر است بر آخر کار و معنی بی‌صبری نارسیدن نظر است به آخر کار» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۵۶)

شمس در جایی از مقالات برای صبر به داستان ایوب پیامبر که نماد و مظهر صبر است اشاره لطیفی می‌کند و انسان‌ها را به صبر دعوت می‌کند.

عجب - این دوستی خدا را چه گونه چیزی می‌دانند این‌ها؟ این خدا که آسمان‌ها آفرید و زمین آفرید و این عالم را پدید آورد، دوستی او همچنین آسان حاصل می‌شود که در آبی، پیش او بنشینم، می‌گویم و می‌شنوی؟ پنداری دکان‌تجاری است که در آبی و بر آشامی؟ ایوب با چندان کرم جهت آن صبر می‌کرد تا به این دولت برسد (همان، ۷۳).

من سخت متواضع باشم با نیازمندان صادق، اما با نخوت و متکبر باشم با دگران (همان، ۲۷۵).

### شمس کودک استثنائی

شمس، کودکی پیش رو و استثنائی بوده است. از همسالان خود کناره می‌گرفته است. پیوسته، به وعظ و درس، روی می‌آورده است. خواندن کتاب را به شدت دوست می‌داشته است و از همان کودکی، درباره‌ی شرح حال مشایخ بزرگ صوفیه، مطالعه می‌کرده است (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۷۷).

شمس تبریزی از کودکی در مطالب مذهبی کنجکاو بوده، و اختلافات مذهبی اشعریه و مشبهه و معتزله و قدریه در نظرش کودکانه تلقی می شده و اندیشه آنان را در معرفت اسرار قرآن و خداشناسی رسا می دانسته است و احاطه وی به علم تفسیر از اینجا معلوم می شود که آیه «لکم دینکم ولی دین» را که در آخر سوره کافرون است مانند همه مفسران قرآن از آیات منسوخه می شمارد (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: مقدمه مصحح).

## نتیجه گیری

شیخ اجل سعدی می فرماید:

تا مرد سخن نگفته نباشد عیب و هنرش نهفته باشد

شناخت شخصیت هایی همچون شمس که از خود سخنی به یادگار نگذاشته اند کاری بسیار سخت و مشکل می باشد. تنها منبع مربوط به اقوال این بزرگ کتاب مقالات شمس می باشد، که توسط شاگردانش جمع شده است ولی، کتاب انسجام طبیعی خود را ندارد و سخنان گاهی پَریشان هستند، اما از همین گفته های مختصر می توان پی به شخصیت عظیم این عارف جلیل القدر برد، همو که از محمد جلال الدین بلخی، مولانا ساخت.

علاوه بر مقالات اذکار و ارادات مولانا نیز دریچه ای به شناخت، این ابر مرد می گشایند: با توجه به این منابع می توان چنین نتیجه گرفت که شمس، فردی درون گراست و همین باعث ناشناخته ماندن وی شده، تواضع از صفات بارز وی، است چرا که خود را بری از هرگونه کرامت می داند. صبوری و در عین حال کم حوصلگی از جمله دیگر ویژگی های وی، می باشد. از شمس به عنوان فردی تندخو و بداخلاق، نیز یاد شده است. تندخویی که به زیور تیز بینی، وارستگی و سخنوری نیز آراسته است. شاید به جرات بتوان گفت که بهترین و صحیح ترین نظر در رابطه با شناخت شمس، همان بیان مولانا است که وی انسانی کامل است.

## منابع

- آخرت دوست، وحید، (۱۳۷۸)، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شمس تبریزی، نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول
- تدین، عطاءالله، (۱۳۸۴)، بدنیاال آفتاب از قونیه تا دمشق، بی نا، تهران، چاپ: دوم
- جامی، عبدالرحمان، (۱۳۷۰ش)، نفحات الانس؛ به کوشش محمود عابدی، تهران، ایران.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۱ش)، پله پله تا ملاقات خدا، انتشارات علمی، چاپ دوم، تهران، ایران.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۴)، سر نی، انتشارات: علمی و فرهنگی، تهران
- شمس تبریزی، محمد؛ (۱۳۷۳ش)، مقالات شمس، جعفر مدرس صادقی، نشر مرکز، تهران، ایران ، چاپ اول.
- صاحب الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۸۷)، خط سوم، انتشارات: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و انتشارات: مطائی، تهران، چاپ: بیست و یکم
- صادقی، مدرس، (۱۳۷۳ش)، مقالات شمس تبریزی، نشر مرکز، تهران، ایران.
- عطاری کرمانی، عباس، (۱۳۸۳)، عشق عشق باز هم عشق زندگی پر ماجرای مولوی، نشر آسیم، تهران
- لوئیس، فرانکلین دین، (۱۳۸۴)، مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه: حسن لاهوتی، نشر: نامک
- موحد، محمد علی، (۱۳۷۹ش)، شمس تبریزی، انتشارات: طرح نو، تهران، ایران.

## آفتاب آمد دلیل آفتاب شمس در آینه ادبیات جهان بواسطه ترجمه اشعار مولانا

حسین صبوری<sup>۱</sup>

بهنام رجب‌پور<sup>۲</sup>

### چکیده

هر محل سخن از مولوی نقل محافل است، آوازه و تاثیر شمس تبریزی بر مولوی جزء جدایی‌ناپذیر محافل ادبی غرب و شرق می‌شود. در این مختصر تلاش بر آن است تا بواسطه ترجمه انگلیسی اشعار مولوی به بررسی آوازه و شناخت شمس تبریزی در ادبیات جهان نگاهی بیاندازیم. پیشینه تحقیق در دو بخش به اجرای ترجمه‌های مولوی در ادبیات جهان در زبان‌های مختلف و اصول و روش‌های ترجمه شعر از منظر ترجمه‌ناپذیری شعر اختصاص دارد. داده‌های تحقیق شامل انتخاب تصادفی ۱۴ بیت از ۷ غزل از دیوان شمس مولوی است که نام و مدح شمس تبریزی هدف انتخاب بوده است. روش تحقیق شامل توضیح هفت راهبرد مهم و پربسامد در ترجمه شعر، به بررسی روش‌های ترجمه جان آرتور آبربی پرداخته شده و نتیجه‌گیری می‌شود که راهبرد ترجمه شعر به نثر از مناسب‌ترین راهبردهای ترجمه برای معرفی مولوی و شمس تبریزی به ادبیات جهان می‌باشد.

**واژگان کلیدی:** مولوی، شمس تبریزی، دیوان شمس، ترجمه، راهبردهای ترجمه، مترجمان مولوی.

۱. کارشناس ارشد مطالعات ترجمه، مدرس دانشگاه شمس تبریزی خوی

۲. مدرس مدعو دانشگاه پیام نور خوی، کارشناس ارشد مطالعات ترجمه

## مقدمه

بحر جستجوی نام و نشان شمس تبریزی در ادبیات جهان ناگزیر باید نگاهی به اشعار مولانا جلال الدین محمد بلخی مشهور به مولوی انداخت (در رابطه با اسم «مولوی» رجوع کنید به فروزانفر، ۱۳۶۶: ۴). در بیش از صدها شعر مولوی به مدح، ستایش، پرستش و البته جستجوی شمس الحق تبریزی در لابلای اشعار پرداخته است؛ استاد و شاگردی که با گذشت قرن‌ها دنیایی را مسحور و شیفته خود ساخته‌اند. معرفی مولوی بواسطه ترجمه اشعار وی صورت گرفته است. در واقع، مولوی و شمس و شرح احوال ایشان باعث شدند تا مترجمان زبده و مشهور دست به کار شوند و گام‌هایی برای اجرای ترجمه به سبب معرفی آوازه و شهرت ایشان در ادبیات جهان بردارند.

همچون سایر شعرا از قبیل حافظ و سعدی، شمس و مولوی چنان دنیای عرفان و ادبیات را متحول کردند که سبب پیدایش داستان‌ها، اقتباس‌ها، نقاشی‌ها، فیلم‌ها، موسیقی‌ها و صدها آثار علمی و ادبی ملی و بین‌المللی شده‌اند. با گشت و گذار در جهان، لوئیس (۲۰۰۰) به صورت مفصل و به روز این اقدام‌ها را گردآوری و مورد تحلیل قرار داده است. اگر کمی دقیق شویم، می‌توان نتیجه گرفت که سبب گسترش آوازه هرگونه اثری در هر فرهنگی باید ترجمه انجام داد. در معنای لغوی و البته آسان، ترجمه یعنی انتقال متن مبدأ به زبان مقصد. در معنای تخصصی، ترجمه بمعنای تبدیل عناصر متنی از زبان مبدأ به عناصر متنی زبان مقصد به همراه برقراری اصل تعادل در مقیاس صورت، معنی، هدف، فرهنگ، فلسفه، جامعه‌شناختی، روانشناختی و زبانشناسی است (کتفورد، ۱۹۶۵: ۲۰؛ ماندی، ۲۰۱۶: فصل‌های ۳ الی ۱۰). شعر در حوزه متون ادبی قرار می‌گیرد. ترجمه شعر نیز بدین گونه است. یعنی در حوزه ترجمه ادبی قرار می‌گیرد (نیومارک، ۱۹۸۸: ۱۶۳) چرا که برخی از ویژگی‌های زبان ادبی را حمل می‌کند. تنها تفاوت میان متون شعر و متون ادبی از قبیل داستان‌ها و رمان‌ها در اجرای وزن، آهنگ و ایجاز می‌باشد. از دیدگاه سنتی ترجمه، شعر ترجمه‌ناپذیر است (مشیری، ۱۳۷۹). از دیدگاه نوین و به مدد متغیرهای موجود در علم مطالعات ترجمه، شعر ترجمه‌پذیر می‌شود (ن.ک: خرمشاهی، ۱۳۹۰: ۲۸۵).

هدف از اجرای تحقیق معرفی کمالات و ادب شمس تبریزی به ادبیات جهان است. از آنجائیکه شمس تبریزی اثری مکتوب از خود به یادگار نگذاشته است اما مولوی را چنان تحت تأثیر خود قرار داده است که تا آخرین دم مرگ استادش را فراموش نکرد و خود را فقط خادم و شاگرد شمس تبریزی می‌دانست که از لابلای اشعار وی بوضوح مشخص است. معرفی به فرهنگ‌های دیگر همیشه نیازمند اجرای فرآیندهای ترجمه است که مستلزم فراخوانی اصول و روش ترجمه متون شعری است. با ترکیب نظریه پذیرش در ادبیات (اصل) و تحویل نثر و متن عامه‌پسند در ترجمه شعر (روش) می‌توان نتیجه گرفت که شعری مورد استقبال فراوان و پرمخاطب (پذیرش) خواهد بود که روان، ساده و قابل درک باشد.

## مروری بر پیشینه تحقیق

### ترجمه شعر مولوی و معرفی شمس

شروع ترجمه‌های اشعار مولوی از همان سال‌های بعد از وفات وی اتفاق افتاد که برای شروع کار می‌توان یک نمونه کژتابی در ترجمه مثال آورد. در این مورد، مترجمان مولوی «ذوق‌ورزی نابجایی» بخرج داده

بودند و ۳۴۰۰ غزل مولوی را که برای ترجمه نیافته بودند و بر مبنای ترجمه انگلیسی خودشان غزلی به فارسی سروده بودند که به نظر خرمشاهی (۱۳۹۰: ۱۱۸) خودشان را بی‌جهت دچار لزوم مالا یلزم کرده بودند. به دیدگاه خرمشاهی، ترجمه‌ای منثور، ساده و سراسر (مستقیم) می‌تواند شرط امانتداری را در چنین مواردی رعایت کند. به زعم خرمشاهی، وزن دادن به جمله‌ها و عبارت‌ها در ترجمه و آفرینش شعر امتیازی نیست (خرمشاهی، ۱۳۹۰: ۱۱۹).

نام و آوازه شمس و مولانا در ادبیات غرب و بالاخص آمریکا را می‌باید مدیون کلمن بارکس در کتاب رومی مصور دانست. ترجمه بارکس باعث شد تا بروکسیر<sup>۱</sup> به زیارت آرامگاه مولوی رود و دین و مذهب مولوی را تمجید نماید (همان منبع). انتشارات پیر و کتاب‌های صوفی<sup>۲</sup> بمناسبت هفتصندوقنجاهمین سالگرد دیدار مولوی با شمس، بارکس و یک گروه آوازخوانی را در باشگاه سمفونی منهتن گردهم آورد تا اشعاری از مولوی دکلمه کنند و حاصل کار آنها تدوین فیلم «سه ماهی»<sup>۳</sup> براساس داستانی از مولوی بود (آذر، ۱۳۹۲: ۳۱۲).

در فرانسه کلمان هوار کتابی با عنوان «قوتیه، شهر درویشان چرخان؛ خاطرات سفر به آسیای میانه» نوشته بود؛ موريس بارس نیز سفرنامه‌ای به نام «جستجو در سرزمین‌های خاور» نوشت که احوالات صوفیان و رقص سماع را دربرداشت. در آلمان هگل، فون بونسین و فردریش روکرت تحت‌تأثیر اشعار مولوی و دیدار وی با شمس بواسطه ترجمه‌های تولوک قرار گرفته بودند. (همان، ۳۱۵-۳۱۳). فرانسویان دیرتر از سایر نقاط جهان به مولوی و شمس رسیدند چراکه محققان بزرگ فرانسه در آثار شرقی خود اصلاً مولوی را نمی‌شناختند و حتی سخنی در میان نبود. فرانسه شناخت افکار مولوی و شمس را مدیون تلاش‌های اوا دو ویتراي میروویچ<sup>۴</sup> روسی از دهه ۱۹۷۰ میلادی است. ویتراي نیز پیشرفت خود را مدیون آموزش‌های اقبال لاهوری می‌داند و زندگی خود را براساس افکار و اندیشه‌های شمس و مولانا با تألیف «جلال‌الدین رومی و طریقت مولویان چرخزن» (۱۹۸۲)، «رومی و تصوف» (۱۹۷۷) و ترجمه دیوان شمس (۱۹۷۳)، فیه‌ما فیه و مقالات سپری کرد (آذر، ۱۳۹۲: ۳۳۲-۳۳۱).

تأثیر شمس بر مولوی چندان بود که آنهماری شیمل<sup>۵</sup>، زاده آلمان، نام کتاب خود را شکوه شمس<sup>۶</sup> نهاد و به بررسی زندگینامه، اندیشه‌ها، عرفان، آثار مولوی و تأثیر شمس بر وی پرداخت. شیمل یک بار توانسته است جایزه «جیورجیو لوی دلاوید»<sup>۷</sup> را در مقام «مولوی‌شناس بزرگ» از آن خود کند (همان، ۳۱۷). «مرکز مطالعات خاورمیانه گرونهام»<sup>۸</sup> اهدا کننده این جایزه است و فعالیت‌های بی‌نظیری در ارتباط با شمس‌شناسی و مولوی‌شناسی انجام داده است و جلسه‌هایی منظم با نام «میراث رومی» برگزار می‌کند. شیمل در ۱۹۵۴ در مجلس ترکیه سخنرانی کرد و ترجمه‌ای و به زبان ساده و قابل فهم برای مردم عادی به میراث گذاشت (آذر، ۱۳۹۲: ۳۳۰-۳۱۶).

زترستین<sup>۹</sup> دفتر سوم مثنوی را با کمک ترجمه‌های آلمانی تولوک به زبان سوئدی ترجمه کرد و به متعاقب آن ناتان سودربلوم<sup>۱۰</sup> فردریش هایلر<sup>۱۱</sup> و میرکا الیاده<sup>۱۲</sup> (محقق رومانیایی) تحت تأثیر قرار گرفتند. فریتز مایر<sup>۱۳</sup> از محققان آلمانی است که توجه خاصی به مقالات شمس داشته است (آذر، ۱۳۹۲: ۳۳۰-۳۱۷).

بدلیل این که آرامگاه ابدی مولانا در شهر قوتیه ترکیه قرار دارد، ارادت مردم ترکیه به ایشان بیش از



ترجمه چند رباعی از مولوی، فیه مافیه، تقریرات مولوی، دویست حکایت از مثنوی و ترجمه قرآن مجید در کارنامه ترجمه‌ای آربری است. در سال ۱۹۶۳، آربری به درخواست احسان یارشاطر چهارصد غزل مولوی را با زبان انگلیسی فصیح و قابل فهم ترجمه کرد. از دیدگاه آربری، مولوی هم‌مرتبه و هم‌شان پدران شعر انگلیس همچون جفری چاسر و ویلیام شکسپیر است (آذر، ۱۳۹۲: ۳۲۴-۳۲۳). دو متغیر «فصیح» و «قابل فهم» از عناصر ترجمه‌ای هستند که به آنها خواهیم پرداخت. آذر (۱۳۹۲: ۳۲۸-۳۲۴) استنباط می‌کند که آربری، خلیفه عبدالحکیم هندی و شاگردش افضل اقبال نتوانسته‌اند در شناخت شخصیت مولوی موفق باشند.

**سر ویلیام جونز:** زحمت‌های زیادی برای ترجمه متون فارسی کشید و سبب گرویدن بسیاری از محققان به زبان و ادبیات فارسی شد. وقتی به ترجمه مثنوی رسید، دیگر کارهای خود را رها کرد و تمام وقت به ترجمه مولوی می‌پرداخت.

### اصول و روش ترجمه شعر

ترجمه شعر تاریخی دوهزار ساله دارد (کونولی، ۲۰۰۱). شعر از دیدگاه سنتی ترجمه‌شناسان و زبان‌شناسان ترجمه‌ناپذیر تلقی می‌شد چون رابطه‌ای مستقیم با پدیده پیچیدگی زبان و ویژگی خلاقیت فردی دارد. رابرت فراست بیان می‌دارد که شعر چیزی است که در ترجمه از دست می‌رود (به نقل از کونولی، ۲۰۰۱). «اگر ترجمه را مانند عمل جراحی فرض کنیم، ترجمه شعر شاید مانند جراحی پلاستیک (ترمیمی و زیباسازانه) باشد» (مشیری، ۱۳۷۹) پس می‌بینیم که فرزنانگان ادبیات بیشتر نگران از بین رفتن ظرافت‌های شعری در ترجمه هستند. شعر در دهه‌های اخیر با استمدادطلبی از راهبردهای ترجمه به هر شکل ممکن ترجمه می‌شود اگرچه گاهی محصول ترجمه در «بوتۀ نقد نامطلوب» قرار می‌گرفت (صفوی، ۱۳۸۲). اگر ترجمه شعر را در مقابل ترجمه نثر با متغیرهای صورت و محتوا قرار دهیم، می‌توان مشاهده کرد که رابطه میان صورت و محتوا در شعر بسیار ناگسستگی‌تر از ترجمه نثر است (عباسی و منافی اناری، ۱۳۸۲). این گفته بدین معناست که هرگونه دستکاری در یا غفلت از هر جزء کوچک در شعر مبین بهم خوردن پیوند صورت و محتوا (معنی) بوده و در نتیجه پیام‌های نهفته در شعر به صورت ناقص به مخاطبان ارسال خواهند شد. پس در اینجا لازم است که مترجم شعر تاحدمکن سر رشته‌ای در ادبیات شعر و تفسیر شعر داشته باشد. سقراط در دفاعیاتش می‌آورد که خوانندگان گاهی بیشتر از مؤلف و شاعر می‌دانند و معنای یک شعر نه در اندیشه شاعر بلکه در خود متن و برداشت خواننده از آن نهفته است. (کونولی، ۲۰۰۱). در ترجمه شعر نه صورت بلکه محتوا از دیدگاه فرهنگ‌محوری<sup>۱۶</sup> منزلگاه دشواری‌ها است (همان)، بدین معنی که شعر زائیده ذهن فرهنگی شاعراست. اشعار مولوی نیز از این قاعده مستثنا نیستند بویژه زمانی که شمس را ملاقات می‌کند و در مدح استاد خود شعرها می‌سراید که اشعاری کامل فرهنگی هستند.

از دیدگاه زبان‌شناختی نحو چامسکی (۱۹۶۵) و نظریه‌های ترجمه‌ای نایدا (۱۹۶۹)، اگر به توان به ژرف ساخت متن مبدأ دست یافت، می‌توان ظاهری زیبا به همراه پیام سالم آفرید، حتی اگر ترجمه خیلی ساده باشد.

شعر را باید غالباً تفسیری ترجمه کرد تا بتوان به مولفه فرهنگ‌مندی دست یافت. ترجمه تفسیری یعنی استفاده از یادداشت‌های پانوشتی و افزوده‌های تفسیری درون متن در پُرانتز یا قلاب (خرمشاهی، ۱۳۹۰: ۲۸۴). از دید خرمشاهی، اشعار مولوی نه تنها دارای عمق معنایی بلکه دارای اعماق صوری و معنایی فراوان هستند که برای فهم مردم به نثر نسبتاً ساده‌ای باید ترجمه شود. (خرمشاهی، ۱۳۹۰: ۲۸۵-۲۸۴) بیان می‌دارد که چنین ترجمه‌ای می‌تواند «شر ناگزیر» محسوب شده و نفس شعر و رونق و رمق آن گرفته می‌شود.

### چارچوب تحقیق: انواع ترجمه شعر

لفور (۱۹۷۵) براساس تحلیل خویش از ترجمه‌های گوناگون از شعر ۶۴م کاتولوس، نویسنده رومی، (بررسی موردی در یک دوره صد ساله) روی هم رفته هفت راهبرد مختلف را برای ترجمه شعر معرفی می‌کند که فراگیر و عمومی هستند و در ترجمه آثار شعری یا یکی یا بیش از یک مورد همواره بکار می‌رود. لفور در کل معتقد است که هرگاه قافیه و وزن بر مایه‌های از پیش برگزیده و از پیش تعیین شده تحمیل شود، تلاش برای یافتن یک راه‌حل قابل قبول از آغاز محکوم به شکست است و فقط کاریکاتوری از متن مبدأ تولید شود (۱۹۷۵: ۴۹، ۶۱).

### ترجمه بی‌قافیه (Blank Verse)

مترجم در ترجمه بی‌قافیه موظف است بین یک پیش‌بینی‌پذیری کلی وزنی و ضرورت فراهم آوردن برخی تغییرهای وزنی پراکنده تعادل ایجاد کند. با استفاده از ابزارهایی همچون اختصار ابیات، توقیف معانی و تغییر آرایش واژه‌ها می‌توان به این دو هدف دست یافت. ترجمه بی‌قافیه نسبت به رویکردهای دیگر همچون ترجمه وزن‌دار و ترجمه قافیه‌دار محدودیت کمتری دارد. در مقایسه با راهبردهای دیگر که مستلزم ترجمه به نظم هستند، ترجمه بی‌قافیه صحت بیشتر و درجه بالاتری از ادبیت دارد. تنها ضعف این نوع ترجمه این است که بر یک بعد اصلی متن مبدأ به بهای از بین بردن دیگر ابعاد متمرکز می‌شود (مقایسه کنید با ترجمه وزن‌دار) و چه بسا به متون مقصد بدساخت، تحریف شده و گاه بی‌معنی بیانجامد (لفور، ۱۹۷۵، ۷۶). ترجمه بی‌قافیه متنی همانند شعر نو فارسی حاصل می‌دهد.

### ترجمه وزن‌دار (Metrical)

از آنجایی که ترجمه وزن‌دار درصدد حفظ وزن متن مبدأ در متن مقصد است، پس این راهبرد بدنبال تعادل فقط در یک سطح (وزن) می‌باشد. از نظر لفور، ترجمه وزن‌دار «محدودیتی بسیار شدید است که بر متن مقصد تحمیل می‌شود. در جریان این تحمیل، تمامی عناصر و ویژگی‌های شعری متن مبدأ فقط فدای وزن می‌شوند. اگر متن مبدأ یک شاهکار شعری باشد، ترجمه وزن‌دار گزینه خوبی برای ترجمه این آثار نیست چون ویژگی‌های شعری دیگر را پایمال می‌کند (لفور، ۱۹۷۵: ۳۷، ۴۲، ۶۱).

### ترجمه قافیه‌دار (Rhymed)

این ترجمه وزن خود را می‌آفریند و از متن مبدأ نسخه‌برداری نمی‌کند. ترجمه قافیه‌دار همانند بیشتر راهبردهای ترجمه‌ای منحصرأ بر یک جنبه متن مبدأ متمرکز می‌شود نه بر کل متن. از نظر شاتلورث و کاوی، ۱۹۹۷: ۲۳۴)، این تنها چیزی است که مترجم شعر باتوجه به پیچیدگی‌های زیاد شعر می‌تواند انجام دهند.

### تقلید یا برداشت (Imitation / Interpretation)

لفور تقلید یا برداشت را اصلاً ترجمه بشمار نمی‌آورد. از نظر وی، تقلید یعنی خلق یک شعر «تازه» که فقط در نقطه آغاز (مطلع شعر) با هم مشترک هستند (۱۹۷۵: ۷۶). متنی که بواسطه تقلید ساخته می‌شود بیشتر شبیه ترجمه آزاد است و متنی دگرگون در مقایسه با متن مبدأ است. صرف‌نظر از پایایی و روایی تحقیق کلاهی و امامیان‌شیراز (۲۰۱۲)، برداشت یا تقلید یک راهبرد پرسامد برای ترجمه شعرهای نو محسوب می‌شود.

### ترجمه تحت‌اللفظی (Literal)

در ترجمه شعر استفاده از رویکرد تحت‌اللفظی بسیار مشکل‌آفرین است زیرا مترجم با ساختارهای از پیش برگزیده و از پیش تعیین شده کار می‌کند و محدودیت‌های زیادی دارد. لفور نتیجه می‌گیرد که چون نمی‌توان برای عناصر زبان مبدأ در زبان مقصد معادل‌های مستقیمی یافت، رویکرد تحت‌اللفظی در عمل و در سطح هنری نامیسر است. از دید لفور، راهبرد تحت‌اللفظی یعنی اجرای عقب‌نشینی‌های خیلی زیاد و همزمان تظاهر به طرفداری از متن مبدأ است. (لفور، ۱۹۷۵: ۶۱، ۲۸). کلاهی و امامیان‌شیراز (۲۰۱۲) ترجمه تحت‌اللفظی را بصورت نادرست با ترجمه واژه به واژه برابر می‌دانند. ترجمه واژه به واژه آن است که ترجمه کلمه‌ای در زبان مبدأ درست زیر آن کلمه بدون درنظرگرفتن ساختاری اجرا می‌شود، درحالی که ترجمه تحت‌اللفظی ساختارها را منطبق با ساختار زبان مبدأ می‌کند.

### ترجمه واجی یا هم‌آوا (Phonemic / Homophonic)

مترجم تلاش دارد تا بیش از هرچیز به امانتداری در سطح آوای متن مبدأ پایبند باشد تا متن مقصدی بی‌آفریند که «تصویر آوایی» متن مبدأ را تقلید می‌کند. در ترجمه واجی، آوا، وزن و نحو زبان مبدأ در زبان مقصد تولید می‌شود. شباهت آوایی در سراسر چنین متن مقصدی نهفته است. در نگاه اول شاید بنظر برسد که این راهبرد از نظر افرادی که معتقدند شعر نباید ترجمه شود ایده‌آل باشد، اما لفور از این نوع ترجمه انتقاد می‌کند و معتقد است که تولید نحوه‌های شخصی و پیچیده می‌تواند متنی بدساخت و فاقد هرگونه معنا در زبان مقصد بی‌آفریند (لفور، ۱۹۷۵: ۲۱، ۹۵).

### شعر به نثر (Poetry into Prose)

مترجم در این راهبرد می‌کوشد برخی از ویژگی‌های شعری متن اصلی (و نه همه آنها) را به متن



مشاهده می‌شود که آربری برای غزل شماره ۶۴ راهبرد شعر به نثر را انتخاب کرده است و نه تنها از کاهش ادبی آن نکاسته است بلکه آنرا بخوبی نگاشته است. این ترجمه نوعی ترجمه بی‌قافیه نمی‌باشد چون آربری از اصول برقراری تعادل در سطح شعر نو استفاده نکرده است که نشان از توانایی مترجم در برگردان اشعار دارد. «شمس تبریزی» در اینجا به صورت (Shams-i Tabriz) ترجمه شده است.

| نمونه شماره ۲- غزل شماره ۳۲۱: آن خواجه را از نیم شب بیماری پیدا شده ست                                                                                                                                                                                                                        |                                                                                                                                                                            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| When did you ever see love? You have never heard from lovers; keep silent, chant no spells; this is not a case for magic or jugglery!" Come, Shams-i Tabrizi, source of light and radiance for this illustrious spirit without your splendour is frozen and congealed. (Arberry, 2008: 68-69) | تو عشق را چون دیده‌ای از عاشقان نشنیده‌ای<br>خاموش کن افسون مخوان نی جادوی نی<br>شعبده‌ست<br>ای شمس تبریزی بیا ای معدن نور و ضیا<br>کاین روح باکار و کیا بی‌تابش تو جامدست |

ترجمه غزل شماره ۳۲۱ نیز بصورت ترجمه شعر به نثر است. این ترجمه نوعی ترجمه بی‌قافیه نیست چون به ویژگی‌های شعر نو در آن دیده نمی‌شود. «شمس تبریزی» در اینجا به صورت (Shams-i Tabriz) ترجمه شده است.

| نمونه شماره ۳- غزل شماره ۵۲۸: آن کیست آن آن کیست آن کو سینه را غمگین کند                                                                                                                                                                                                                                                   |                                                                                                                                                                     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| With rapture the poor wretch is a Rustam, without rapture. Rustam is one full of grief; but for rapture, how would the Friend of the Soul stablish the soul? I sent forth my heart timely (for it knows swiftly to travel the way), to carry the description of Shams-i Din to the Tabriz of fidelity. (Arberry, 2008: 92) | با ذوق مسکین رستمی بی‌ذوق رستم پرغمی<br>گر ذوق نبود یار جان جان را چه باتمکین کند<br>دل را فرستادم به گه کو تیز داند رفت ره<br>تا سوی تبریز وفا اوصاف شمس الدین کند |

ترجمه غزل شماره ۵۲۸ از راهبرد ترجمه شعر به نثر تبعیت می‌کند. ترجمه غزل شماره ۵۲۸ ترجمه بی‌قافیه همانند شعر نو نیست. «شمس‌الدین» بصورت Shams-i Din ترجمه شده است.

| نمونه شماره ۴- غزل شماره ۶۵۶: مرغان که کنون از قفس خویش جدايید                                                                                                                                                                                                     |                                                                                                                                       |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Whether you are born Hindu or Turk a second time will become clear on the day when you remove the veil. And if it be that you have been worthy of Shams al-Haqq of Tabriz, by Allah, you are the high chamberlains of the day of retribution. (Arberry, 2008: 109) | گر هند وگر ترک بزادیت دوم بار<br>پیدا شود آن روز که روبند گشایید<br>ور زانک سزیدیت به شمس الحق تبریز<br>والله که شما خاصبک روز سزایید |

ترجمه غزل شماره ۶۵۶ از راهبرد ترجمه شعر به نثر تبعیت می کند. ترجمه غزل شماره ۵۲۸ ترجمه بی قافیه همانند شعر نو نیست. «شمس الدین» به صورت Shams-i Din ترجمه شده است.

| نمونه شماره ۵- غزل شماره ۶۶۲: اگر عالم همه پر خار باشد                                                                                                                                                                                |                                                                                                               |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| The soul of the lover knows nothing of fodder-eating, for the souls of lovers are vintners of fine wine.<br>In Shams al-Din-i Tabrizi you will discover a heart which is at once intoxicated and every sober.<br>(Arberry, 2008: 110) | علف خواری نداند جان عاشق<br>که جان عاشقان خمار باشد<br>ز شمس الدین تبریزی بیابی<br>دلی کو مست و بس هشیار باشد |

غزل شماره ۶۶۲ بصورت نثر روان ترجمه شده است و همزمان نوعی ترجمه بی قافیه نیست (لازم به یادآوری است که این گفته دلالت بر ترجمه قافیه دار بودن نمی کند). «شمس الدین تبریزی» بصورت Shams al-Din-i Tabrizi ترجمه شده است.

| نمونه شماره ۶- غزل شماره ۱۰۹۵: داد جارویی به دستم آن نگار                                                                                                                                                    |                                                                                                                     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| The day is gone, and my story has not grown short - O night and day put to shame by his tale!<br>King Shams al-Din-i Tabrizi keeps me intoxicated, crop-sickness upon crop-sickness.<br>(Arberry, 2008: 157) | روز رفت و قصه ام کوتاه نشد<br>ای شب و روز از حدیثش شرمسار<br>شاه شمس الدین تبریزی مرا<br>مست می دارد خمار اندر خمار |

غزل شماره ۱۰۹۵ به صورت نثر ساده و قابل درک ترجمه شده است و همزمان ویژگی های شعر نو را ندارد. «شمس الدین تبریزی» به صورت Shams al-Din-i Tabrizi ترجمه شده است.

| نمونه شماره ۷- غزل شماره ۱۱۸۵: چنان مستم چنان مستم من امروز                                                                                                                                          |                                                                                                                          |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Since We are nearer has been realized, I will not worship myself any more today.<br>Do not tie up that tress, Shams al-Din-i Tabriz, for I am like a fish in this net today.<br>(Arberry, 2008: 167) | چو نحن اقربم معلوم آمد<br>دگر خود را بنپرستم من امروز<br>مبند آن زلف شمس الدین تبریز<br>که چون ماهی در این شستم من امروز |

غزل شماره ۱۱۸۵ به صورت نثری قابل فهم ترجمه شده است و عاری از ویژگی های شعر نو می باشد. «شمس الدین تبریز» به صورت Shams al-Din-i Tabriz ترجمه شده است.

## نتیجه گیری

تحلیل داده ها و یافته های تحقیق مبنی بر آنست که آربری (۱۹۶۸/۲۰۰۸) برای ترجمه غزلیات دیوان

شمس مولوی از روش ترجمه شعر به نثر (لفور، ۱۹۷۵) استفاده کرده است و اصول و شرایط امانتداری را با تخطی نکردن از راهبردهای ترجمه به خوبی و به زیبایی رعایت کرده است. به بیان دیگر، آبروی از بار ادبی اشعار مولوی نه در سطح صوری و نه در سطح زیبایی‌شناختی کاسته است و در سایه تلاش‌های مولوی‌پژوهی و شمس‌پژوهی خود به خوبی توانسته است مولوی و شمس (متن مبدأ) را به زبان قابل درک و روان به ادبیات غرب معرفی کند و گامی درست در تبیین اندیشه‌های این دو متفکر و استاد و شاگرد بزرگ برداشته است.

از منظر ترجمه‌ناپذیری شعر و ظرافت‌های متون ادبی می‌توان اظهار کرد که ترجمه شعر به نثر چون آسیبی به متن مبدأ وارد نمی‌سازد و به دور از هرگونه دستکاری در سطح خرد (صورت: آوا، کلمه و ساختار) و سطح کلان (محتوا: معنی، پیام، مفاهیم فرهنگی، مفاهیم ایدئولوژیکی و تحلیل گفتمان) متن می‌باشد پس گزینه‌ای درست برای انتقال مفاهیم و اندیشه‌های شمس تبریزی و مولوی به جهانیان است. حاصل ترجمه شعر به نثر متنی ساده، روان، قابل درک و پرمخاطب است که هم‌ارز نظرهای خرمشاهی (۱۳۹۰)، صفوی (۱۳۸۲)، عباسی و منافی اناری (۱۳۸۲) و مشیری (۱۳۷۹) می‌باشد.

## پی‌نوشت

1. Brookhiser
2. Pir Publications & Sufi Books
3. "The Intelligent Fish", and "The Half Intelligent Fish", and "Stupid Fish"
4. Eva de Vitary Meyerovich
5. Annemarie Schimmel (1922-2003)
6. The Triumphal Sun: A Study of the Words of Jalaloddin Rumi, London, Fine Books, 1978.
7. The Giorgio Levi Della Vida Award
8. The Center for Near Eastern Studies
9. Karl Vilhelm Zettersteen (1866-1953)
10. Nathan Soderblom (1866-1931)
11. Friedrich Heiler
12. Mircea Eliade
13. Freitz Meier (1912-1998)
14. Reynold Alleyne Nicholson
15. Arthur John Arberry
16. Culture-bound

## منابع

- آذر، اسماعیل، (۱۳۹۲)، ادبیات ایران در ادبیات جهان، تهران، نشر سخن.
- خرمشاهی، بهالدین، (۱۳۹۰)، ترجمه کاوی، نشر ناهید: تهران.
- صفوی، کوروش، (۱۳۸۲) نگاهی به فرآیند برگردان شعر، فصلنامه مطالعات ترجمه، سال اول، شماره ۲، صص. ۶۵-۷۴.
- عباسی، جمشید، منافی اناری، سالار، (۱۳۸۲). روش‌های ترجمه شعر: بازسازی صورت و معنا. فصلنامه مطالعات ترجمه، سال اول، شماره ۴، صص. ۷۳-۵۳.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۶۶)، زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، مشهور به محمد، تهران، نشر زوار.
- لوئیس، دی. فرانکلین، (۲۰۰۰)؛ مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب: درباره زندگی، معارف و شعر جلال‌الدین بلخی، ترجمه، حسین لاهوتی، (۱۳۸۵)؛ نشر نامک، تهران.
- مشیری، مهشید، (۱۳۷۹)، آیا شعر ترجمه‌پذیر است؟، مجموعه مقالات نخستین همایش ترجمه ادبی، مشهد، صص. ۲۳۹-۲۴۵.
- Catford, J. (1965). A Linguistic Theory of Translation; London: OUP.
- Chomsky, N. (1965). Aspects of the Theory of Syntax. Massachusetts: MIT Press.
- David C, (2001). Poetry Translation, pp. 170-176, in Mona Baker, Routledge Encyclopedia of Translation Studies, Routledge: London and New York.
- Ergin, N. (2000). Divan-i Kebir. (Translation). LA, California: Echo Publication.
- Jalal al-Din Rumi (Malavi). (1968/2008). Mystical Poems of Rumi. Translator: John Arthur Arberry. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Kolahi, Sh., & Emamian Shiraz, M. (2012). Application of Lefevre's Seven Strategies in English Translations of Sohrab Sepehri's Poems. International Journal of Linguistics. Vol. 4, No. 4, pp. 450-467. DOI: <http://dx.doi.org/10.5296/ijl.v4i4.2915>.
- Lefevre, A. (1975). Translating Poetry: Seven Strategies and a Blueprint, Assen & Amsterdam: Van Gorcum.
- Munday, J. (2016). Introducing Translation Studies: Theories and Applications. Routledge: London and New York.
- Newmark, P. (1988). A Textbook of Translation. Prentice Hall: London.
- Nida, E. (1964). Toward a Science of Translating, Leiden: E. J. Brill.

## خلق و خوی شمس

دیانا مرادیان<sup>۱</sup>

### چکیده

در این مقاله خلق و خوی شخصیت اندیشمند و وارسته، شمس‌الدین ملک داد تبریزی، معروف به «شمس» که از شگرف‌ترین ستاره‌های آسمان عرفان ادب فارسی است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. شمس انسانی زجر دیده و ستم کشیده بود که روزگار او روزگار نامرادی‌ها و نامردمی‌ها بود و او را به سوی انزوا و درونگرایی سوق می‌داد و این درونگرایی ثمره‌ی ضعف وی نبود. بلکه گریز وی همه از آن رو بود که آسیبی به ضعیفان نرسد. آرزوی شمس آرمانشهری بود که در آن دو رنگی و زور و سلطه نباشد. زبان شمس در مقالات زبانی ساده و موجز است که مصالح عامه و واقعیت‌ها را در بر می‌گیرد که جرأت و بی‌باکی وی در بیان مطالب مورد توجه است. او با وجدانی بیدار و ضمیر آگاه در قبال نارسایی‌ها جامعه‌ی عصر خویش سکوت نمی‌کند ... شمس بر آنست که داستان انبیا در قرآن یک روند تاریخی نیست، بلکه روند وجودی است. انبیا در درون تو باید باشند و تو بایستی خوی‌های پسندیده و شایسته‌ی آنان را در خود محقق کنی. در این پژوهش، خلق و خوی شمس، به استناد مقالات شمس، مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد هر چند در کتاب مقالات، شمس تبریزی به شرح احوال و معرفی پیشینه‌ی خود نپرداخته است. اما می‌توان او را از میان توصیفات و خاطرات بازشناخت. توصیفات که او به مناسبت‌های مختلف در باره‌ی افراد و اقوال مطرح می‌کند، هدف کلی از این مقاله شناساندن خلق و خوی شمس تبریزی است. **واژگان کلیدی:** خلق و خوی شمس، مقالات شمس.

---

۱. کارشناس ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنجند

## مقدمه

مولانا شمس الدین محمد در سال ۵۸۲ هـ. در تبریز پای به عرصه‌ی حیات نهاد. سپهسالار این عارف شوریده را به «نام شمس الدین محمد بن علی بن ملک داد و با القاب سلطان الاولیاء و الواصلین، تاج المحبوبین، قطب العارفین، فخر الموحدین، آیه تفضیل الاخرین علی الاولین، حجة الله علی المؤمنین، وارث الانبیاء و المرسلین و صاحب حال و قال معرفی می‌کند. مولانا او را به لقب «خسرو اعظم»، «خداوند خداوندان اسرار»، «سلطان سلطانان جان»، «نور مطلق»، «جان جان جان»، «شمع نه فلک»، «بحر رحمت»، «مفخر آفاق»، «خورشید لطف»، «روح مصور» و بخت مکرر می‌خواند. و باز سپهسالار وی را از «مستوران حرم قدس» معرفی می‌کند که تا زمان حضرت خداوندگار (مولانا) هیچ آفریده را بر حال او اطلاعی نبود.» (موحد، ۱۳۷۷: ۲۱ - ۲۰)

در مقالات شمس گزارش‌های مجمل و تا حدی مبهم به چشم می‌خورد که نکاتی از زندگی راز آلود او را آشکار می‌نمایند.

پدرش علی بن ملک داد تبریزی که شغل وی بزازی بوده است. فردی پارسا و نیک مرد و مهربان بود و با احوالات فرزندش فاصله‌ی بسیار داشت. و نسبت به آینده‌ی فرزند خویش احساس نگرانی می‌کرد.

فرزندم بی‌شک تو دیوانه نیستی، مراض هم نئی، نمی‌دانم چه روش و مسلک داری؟ مشرب تو چیست؟ گفتم یک سخن از من بشنو: تو با من چنانی که خایه‌ی بط را زیر مرغ خانگی نهاده‌اند، پرورد و بط بچگان برون آورد، بط بچگان کلان ترک شدند، با مادر به لب جو آمدند، در آب در آمدند. مادرشان مرغ خانگی است، لب لب جو می‌رود، امکان در آمدن در آب نی. اکنون ای پدر! من دریا می‌بینم مرکب من شده است، و وطن و حال من اینست. اگر تو از منی یا من از توام، در این دریا، و اگر نه، برو بر مرغان خانگی. و این تو را آویختن است (موحد، ۱۳۷۷: ۷۷).

پدر شمس تنها با حیرت و تأثر در پاسخ فرزند خود می‌گوید: با دوست چنین کنی، با دشمن چه کنی؟ همچنین در وصف پدرش می‌گوید:

من ظاهر تطووعات خود را بر پدر ظاهر نمی‌کردم. باطن را و احوال باطن را چگونه خواستم ظاهر کردن! نیک مرد بود و کرمی داشت. دو سخن گفتی، آبش از محاسن فرو آمدی، الا عاشق نبود. مرد نیکو دیگر است و عاشق دیگر (موحد، ۱۳۷۷: ۱۱۹).

شمس از همان اوان کودکی خانه‌ی پدری را ترک کرده و روزگار خود را به ریاضت و جهانگردی گذراند. گاهی در شهری به مکتب داری می‌پرداخت و زمانی دیگر شلوار بند می‌بافت و از در آمد آن زندگی می‌کرد مدتی هم در خانقاه «رکن‌الدین سجاسی» به سر برد. شمس علاوه بر مدرسه و خانقاه بخشی از عمر خود را صرف کار و اشتغال به کارهای دستی گذراند. «سه روز به فعلگی رفتم، کس مرا نبرد، زیرا ضعیف بودم. همه را بردند و من آنجا ایستاده». شمس در وصف زادگاه خود می‌گوید: «آنجا

کسانی بوده‌اند که من کمترین ایشانم. که بحر مرا برون انداخته است همچنان که خاشاک از دریا به گوشه‌ای افتد. چنینم تا آنها چون باشند!» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۷۸) شمس به زودی امکان روشن بینی، استعدادکشف و بینش‌مندی و درک امور غیبی را در خود حس می‌کند و در آغاز می‌پندارد که کودکان دیگر نیز همه مانند اویند. ولی بعداً تفاوت‌ها را در می‌یابد.

### پیشینه‌ی تحقیق

تا کنون در مورد خلق و خوی شمس شرح مختصری در کتاب‌های «بت‌نامه» اثر سلطان‌ولد، «رساله‌ی سپهسالار» و «مناقب‌العارفین» شمس‌الدین احمد افلاکی، - شمس من و خدای من - اثر پرویز عباسی داکانی، «خط سوم» اثر ناصرالدین صاحب‌الزمانی، و مقاله‌ای تحت عنوان خلق و خوی شمس اثر احمد فرشاقیان صافی و سایر بزرگان ادب فارسی نگاشته شده است. اما در هیچ‌کدام شرح مبسوطی بر خلق و خوی شمس صورت نگرفته است. در این مقاله، نگارنده، مقالات شمس تبریزی را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. و نتیجه‌ی این پژوهش آشنایی با خلق و خوی شمس و یک رنگ و یک روی بودن و عدم تلون و رک‌گویی وی است که از جای‌جای مقالات محسوس و قابل درک است و وجود همین ویژگی‌ها در وجود شمس، گاهی سبب بدبینی و منتسب شدن وی به بداخلاقی و تندخویی شده است. «فرق میان ما و بزرگان همین است که آنچه ما را باطن است ظاهر همان است» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۵۵). البته این تندی و عصبانیت بازتاب روح شفاف و بی‌پیرایه‌ی اوست.

### تعلیم و تربیت شمس

بر خلاف پندار برخی از بیوگرافی‌نویسان، شمس نه تنها بی‌سواد و عامی نبوده، بلکه در اکثر دانش‌های روزگار خویش سرآمده بوده، وی اهل سواد و بیاض بوده، اما چنان استغراق در ناله‌های عرفانی خویش داشته که نسبت به این امور همت نمی‌گمارده است. خود شمس میان امی و عامی فرق می‌گذارد. امی دیگر است و عامی دیگر. اما شمس مقالات نه امی است و نه عامی. شمس تحصیلات مقدماتی را در تبریز و طریقت صوفیانه را نزد بابا کمال جندی آموخت. شمس قرآن، علم حدیث، فقه و کلام را آموخت و به صحبت و هم‌نشینی با صوفیان علاقه‌مند شد و در مجالس وعظ و ذکر و دعا حضور یافت. شمس در سفرهای دور و درازش به محضر مشایخ بسیاری رسیده است. ولی ظاهراً نزد هیچ کدام چیزی را که می‌جست، نیافت. شمس از شاگردان مکتب محی‌الدین عربی است که در جامع دمشق درس خوانده و احاطه‌اش به افکار عرفانی ابن عربی مسلم و انکارناپذیر است. شمس نزد محی‌الدین و اساتید دیگر عرفان ذوقی و عملی را به پایان رسانید. اما برخی او را مرید رکن‌الدین سجاسی و گروهی مرید بابا کمال جندی دانسته‌اند. زین‌العابدین شروانی در دیباچه‌ی مثنوی می‌نویسد که بابا کمال‌الدین جندی پیر شمس به او گفت:

به روم رفته در انجا یک نفر دل سوخته است باید او را مشتعل ساخته برگردی. شمس عزیمت روم نمود و وارد قونیه شد و در سرای شکر فروشان منزل گرفت. یک روز مولانا بر

استری سوار و به کوبه‌ی تمام از راهی می‌گذشت، شمس در عنان مولانا روان می‌شود و می‌پرسد غرض از مجاهدت و ریاضت و دانستن علوم چیست؟ در جواب گفت: پیروی سنت و آداب شریعت. شمس گفت: شما که همه این‌ها را می‌دانید. مولانا گفت بالاتر از این چه می‌توان باشد. شمس گفت علم آنست که ترا بسر منزل مقصود برساند شمس نسبت به شیخ محی‌الدین عربی و شیخ اوحدالدین کرمانی نظری انتقادی داشت و مجالست و موانست با مولانا را برتر و مفیدتر از هم صحبتی با آنها می‌دانست (علوی، ۱۳۷۶: ۴۳).

شمس در «مقالات» خود را از مریدان ابوبکر سلهباف می‌خواند. ابوبکر سلهباف تبریزی از مشایخ بلند آوازه‌ی آن عصر به شمار می‌رود و ظاهراً بذریعتنایی به مراسم معمول تصوف به وسیله‌ی این شیخ در دل شمس افکنده بود.

مرا شیخی بود ابوبکر نام در شهر تبریز و او سلهبافی می‌کرد و من بسی ولایت‌ها که از او یافتم، اما در من چیزی بود که شیخ نمی‌دید و هیچ کس ندیده بود آن چیز را خداوندگارم مولانا دید ... آنچه برای خاطر تو کردم، برای شیخ انجام ندادم. از وی به قهر دوری کردم و او می‌گفت: من شیخ (افلاکی، ۱۹۶۱: ۳۱۰ - ۳۰۹).

مولانا شمس را در علم کیمیا، فلسفه، الهیات، نجوم و کلام بی‌همتا می‌داند و می‌فرماید: چون شمس به مردان مورد نظر خود رسید و با آنها مصاحبت کرد همه را در جریده لا ثبت فرمود، مجرد شد و عالم تفرید و توحید را اختیار کرد.

وی هر چند طالب علم ظاهری نیست ولی می‌گوید اگر من از این علم‌های ظاهری شروع می‌کردم تا به درس را خوب فرا نمی‌گرفتم درس بعدی را شروع نمی‌کردم چنانکه کسی مسئله‌ای را به خوبی دریافت کند بهتر از آنست که هزار مسئله را به صورت خام دریافت کند. شمس تاویل احادیث را می‌دانست و می‌گفت درجه‌ای بزرگ از سخن است که از سخن مقصود گوینده را بداند. شمس خود را متعلق به خانقاه و سلسله‌ی خاصی نمی‌دانست و از هیچ کدام نیز خرقه نگرفت و می‌گفت خرقه از رسول‌الله (ص) دریافت کرده است. شمس با فلسفه و فیلسوفان مخالف بود و معتقد بود وصول به حقیقت، فقط از طریق متابعت و عشق امکان‌پذیر است. اما نسبت به شیخ اشراق «شیخ شهاب‌الدین سهروردی» ابراز دوستی و محبت کرده او را می‌ستود.

آن شهاب را آشکارا کافر می‌گفتند آن سگان. گفتیم: حاشا شهاب کافر چون باشد؟ چون نورانی است. آری پیش شمس شهاب کافر باشد. چون درآید به خدمت شمس، بدر شود، کامل گردد (موحد، ۱۳۷۷: ۲۷۵).

در جایی دیگر شیخ شهاب‌الدین، شمس را مایه‌ی آسایش و آرامش خود می‌داند.

این شهاب کسی را به خود در خلوت راه ندادی. می‌گفت که جبرئیل مرا زحمت است و می‌گفت که وجود من هم مرا زحمت است. با این همه ملولی، مرا می‌گفت که تو بیا، که

مرا با تو آرام دل است (موحد، ۱۳۷۷: ۲۷۱).

آن هریوه بود. از خراسان. که شهابش گویند. هریوه که هیچ کس را محل نمی‌نهاد. می‌گفت [در باره‌ی من]، این مرد اهل است. با نشستن او می‌آسایم. آسایش می‌یابم. در مقالات شمس، فرازهایی خواندنی وجود دارد که شمس در طی آنها از شیوه‌ای خاص در تعلیم و تربیت و مکتب‌داری سخن به میان آورده است و در اثنای تدریس اگر فردی را مستعد می‌دید او را وارد جرگه‌ی عرفان و سیر و سلوک می‌کرد. «آن کودک را به همان سه ماه که گفتم، قرآن بیاموزم». بنابر مقالات او در «ارزروم» مکتب‌داری کرده و تازه واردان را در طی سه ماه قادر به خواندن قرآن می‌کرده است. البته شمس در تادیب شاگردان بسیار جدی و تندخو و سخت‌گیر بود که نتایج درخشانی هم در برداشت. چنان که کودکی که نزد وی قرآن را به اشتباه باز می‌کند. وی را به باد کتک می‌گیرد و فردی را به اصطلاح خودش به نام خواجه رئیس، پنهانی به شفاعت وی فرامی‌خواند. تا بعد از یک هفته که کودک مجدداً مراجعه می‌کند این بار مودب‌تر و منضبط‌تر از همیشه وارد مکتب می‌شود.

مُصحف را باز کرد پیش من، از اشتاب پاره‌ای دریده شد. گفتم، مُصحف را چگونه می‌گیری؟! یک سیلیش زدم، طپانچه‌ای که بر زمین افتاد و دیگر یف و مویش را پاره پاره کردم، و همه برکندم، و دست‌هاش بخاییدم که خون روان شد بستمش در فلق! (موحد، ۱۳۷۷: ۲۹۲ - ۲۹۱)

شمس نحوه‌ی تربیت خود را مُلهم از خداوند می‌داند.

مولانا را سخنی هست مِنْ لَدُنْی، می‌گوید در بند آن نی که کس را نفع کند یا نکند اما مرا از خردگی، به الهام خدا هست که به سخن تربیت کنم کسی را چنان که از خود خلاص می‌یابد و پیشتک می‌رود. این شیخ حق است (موحد، ۱۳۷۷: ۷۶۷).

### چرا شمس به قونیه آمد؟

شروع داستان با خواب یک شیوه‌ی دیرینه کلاسیک بوده است. شمس در دیدار خود با مولانا می‌نویسد:

به حضرت حق تضرع می‌کردم که: مرا با اولیاء خود اختلاط ده و هم‌صحبت کن. به خواب دیدم که مرا گفتند که، تو را با یک ولی هم‌صحبت کنیم. گفتم کجاست آن ولی؟ شب دیگر دیدم که گفتند، در روم است (موحد، ۱۳۷۷: ۱۶۲ - ۱۶۱).

شمس با خوابی که در تبریز دیده بود، راه می‌افتد به طرف غرب. شهر به شهر می‌گردد.

می‌رسد به ارزوم. آنجا معلمی می‌کند. می‌رود به ارزنجان. او را به فعلگی نمی‌گیرند. چون جثه‌ی نحیف و لاغری دارد و پیداست که به درد این کار نمی‌خورد. شمس جایی ماندگار نمی‌شود. به او می‌گویند «شمس پرنده» (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۱۶).

تا به اطراف قونیه می‌رسد. شب هنگام بود و در خان شکر فروشان نزول فرمود.

حجره‌ای بگرفت و بر در حجره‌اش قفلی نادر می‌نهاد و کلید را در گوشه‌ی دستارچه قیمتی بسته و بر دوش می‌انداخت. تا خلق گمان آید که او تاجر بزرگ است و خود در حجره غیر از حصیری کهنه و شکسته کوزه‌ای و بالشی از خشت خام نبود. در ده و پانزده روزی نان خشکی را در آب پاچه ترید کرده، افطار می‌فرمود. صبحی، بر در خان، دکه‌ای بود آراسته که اکثر صدور، آن جایگاه بنشستندی. بر سر آن دکه بنشست. و یعقوب‌وار بوی یوسف را به مشام جان استنشاق فرمود (عباسی داکانی، ۱۳۸۷: ۱۹۲).

شمس می‌گوید هدف اساسیم از این دیدار انسان‌شناسی و شناخت حالات دل است. کسی می‌خواستم از جنس خودکه او را قبله سازم و روی بدو آورم به من گفتند، که بنده‌ی نازنینی را در قونیه از قید و بندهای قیل و قال نجات بخشم چون می‌دانستم او میان افرادی که به آشفته‌گی و ناپسامانی‌ها و دلهره‌ها گرفتارند بسر می‌برد، دریغ آمد که مولانا را به زیان و ارزان برند در صورتی که می‌دانستم مولانا خلاق و درونگر است. آمدم تا نوسازی کنم و مولانا را از نو بسازم (تدین، ۱۳۷۷: ۲۰۹).

### پیوند شمس و مولانا

شمس داستان خودش را با مولانا به این صورت خلاصه می‌کند: گوهری بود در صدفی. گرد عالم می‌گشت. صدف‌ها می‌دید بی‌گوهر. حکایت صدف و گوهر می‌کردند. او نیز با ایشان حکایت صدف می‌کرد. تا روزی جوهری یگانه‌ای یافت. گفت آنچه گفت شمس آتشی به جان مولانا انداخت و او را به خود آورد (مدرس صادقی ۱۳۸۴: ۲۳). شاید اولین ملاقات شمس با مولانا در همین شهر ارزنجان صورت گرفته باشد و یا در لارنده و یا در کاروان‌سرای بر سر راه.

اما در روز بیست و ششم جمادی‌الآخر سال ۶۴۲ هجری قمری بود که شمس به قونیه رسید. گویا در آن زمان، شصت ساله بود. روز شنبه‌ای بود که به شهر درآمد و در کاروان‌سرای شکرریزان اتاق گرفت. یکی از این روایت‌ها که جامی در *نفحات‌الانس* نقل می‌کند، از این قرار است: شمس به مدرسه مولانا وارد می‌شود و می‌بیند که مولانا توی حیاط، کنار حوض نشسته است و پهلوی دستش یک دسته کتاب روی هم تلنبار شده. شمس از مولانا می‌پرسد «اینها چیست؟» مولانا می‌گوید: «تو به اینها چه کار داری؟» این‌ها قیل و قال است. شمس کتاب‌ها را هُل می‌دهد توی آب. مولانا فریاد می‌زند «این چه کاری بود که کردی؟ شمس که می‌بیند مولانا خیلی ناراحت شده، کتاب‌ها را یکی‌یکی از توی آب می‌کشد بیرون. هیچ کدام عیبی نکرده و حتی تر نشده. مولانا تعجب می‌کند. می‌گوید «چه طور؟» شمس جواب می‌دهد «تو به این کارها چه کار داری؟ به این می‌گویند ذوق و حال».

من سخنی می‌گویم از حال خود. هیچ تعلقی نمی‌کنم به این‌ها. تو نیز، مرا بگو، اگر سخنی داری، و بحث کن! اگر وقتی سخنی دقیق شد از بهر استشهاد - چنانکه مولانا فرماید، مهر بر نهند از قرآن و احادیث تا مَشْرَح شود - روا باشد (موحد، ۱۳۷۷: ۷۲).

بعد مولانا دست او را می‌گیرد و می‌برد به حجره‌ی خودش و سه ماه آنجا می‌ماند و در به روی خود می‌بندند و بقیه‌ی قضایا (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۱۶).

مولانا را جمال خوب است و مرا جمالی هست و زشتی هست. جمال مرا مولانا دیده بود، زشتی مرا ندیده بود. این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببیند، نغزی مرا و زشتی مرا (موحد، ۱۳۷۷: ۷۴).

مولانا قبل از شمس، مدرسی عالی مقام بود که علوم رسمی زمان خود را بر مذاق تفکر اشعری می‌ساخت و درس می‌داد. اما در اثر برخورد با شمس مولانای دیگر شد و شمس، کیمیایی بود که مس وجود مولانا را به طلا تبدیل کرد. البته مولانا هم آمادگی این کار را داشت.

موضوع دو طرف دارد. هم فاعلیت و ایجاب و عظمت و کمال شمس مطرح بود که انسانی شیدا، یگانه و بی‌همتا بود و هم قابلیت مولانا نقش داشت. مولانا از کودکی خویش، برای اتفاقی بزرگ آمادگی داشت (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۸۹).

مولانا که قبله‌ی شمس است و سخن او را در می‌یابد و او را از تنگدلی می‌رهاند، شمس آشکارا می‌گوید:

خوب گویم و خوش گویم، از اندرون روشن و منورم، آبی بودم بر خود می‌جوشیدم، و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم، تا وجود مولانا بر من زد، روان شد، اکنون می‌رود خوش و تازه و خرم (موحد، ۱۳۷۷: ۱۴۲).

این سخن نشانه‌ی کارسازی شگرف مولانا جلال‌الدین در منش و زندگانی شمس‌الدین است. وراى این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکر ایشان می‌رود، بندگان پنهانی، از مشهوران تمامتر و مطلوبی هست. شمس تبریزی از دیگاه مولانا، مطلوبی است بعضی از اینها او را دریابند. شمس می‌گوید: مولانا را گمان آن است که آن مَنَم. ولی چنین بر داشتی را خود روا نمی‌داند. «اگر مطلوب نی‌ام، طالب هستم و غایت طالب از میان مطلوب سر بر آورد». جای دگر شمس، مولانا را غواص می‌خواند و خود را بازرگان. آشکاراست که غواص باید گوهر را از دریا بیرون بیاورد و در دسترس بازرگان قرار دهد. «امروز غواص مولاناست و بازرگان من و گوهر میان ماست» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۱۵). گاه شمس از پیوند خود با مولانا سرگشته و حیران است. «مرا باید ظاهر شود که زندگانی ما با هم به چه طریق است. برادری است و یاری؟ یا شیخی و مریدی؟ این خوشم نمی‌آید. استادی و شاگردی؟» سر انجام خود به این پرسش‌ها پاسخ می‌گوید و مولانا را بسی برتر از آن می‌داند که کسی پیر راه او شود و خود را نیز رهرو نمی‌داند و در می‌یابد که پیوند بر بنیاد دوستی است و آماج آسایش (پرتو، ۱۳۸۱: ۱۲۶). شمس صریحاً از قاعده‌ی مریدی و مرادی صوفیه اجتناب نموده و حتی زمانی که می‌خواست از حلب باز گردد با مولانا شرط کرد که شیخی نکنند. او سعی داشته است تا حتی‌المقدور از تیررس معرفت

دیگران نسبت به حالات خویش بر کنار بماند.

من بر مولانا آمدم، شرط این بود که من نمی‌آیم به شیخی. آن که شیخ مولانا باشد، او را خدا هنوز بر روی زمین نیاورد. اکنون شرط من و مولانا آن بود که زندگانی بی‌نفاق باشد. اکنون به جهت دوستی و آسایش، می‌باید هیچ نفاق نیاید مرا کردن (موحد، ۱۳۷۷: ۷۷)

از دید مولانا، پیوندش با شمس، چون پیوند موسی و هارون است. این دو برادر جدایی ناپذیرند. در این گفت و گویی نیست که زندگی مولانا پیش از دیدار شمس تاریک بوده است و شاید این تاریکی را می‌توان همان یکسره نگرستن مولانا به دانش‌های زمینی و ناآشنایی با روشنایی مینوی دانست و شمس با برانگیختن مولانا به رهایش از بند و زنجیر بندگی و آموزش رهروان و سرسپردگان، تاریکی را از زندگی او زدوده است.

شمس الحق تبریزی ماییم و شب وحشت      گر شمس نبودی شب از خویش کجاستی؟

در پیوند با مولانا، شمس او را و خود را دو دوست می‌داند که با هم در راه خدا گام برمی‌دارند و در این دوستی، جز پاکدلی و نیک خواهی چیزی در کار نیست. شمس خود را در پیشگاه مولانا آسوده می‌بیند و خرسند.

سلطان‌ولد در ابتدای خود رابطه‌ی مولانا را با شمس همانند رابطه‌ی موسی با خضر معرفی می‌کند. مولانا با همه‌ی فضل و دانش و مقامات و کرامات همواره در طلب صحبت اولیای حق بود و سرانجام شمس را یافت. ورود شمس به قونیه و ملاقاتش با مولانا طوفانی در محیط آرام این شهر و به ویژه در حلقه‌ی ارادتمندان خاندان مولانا برانگیخت.

سر چه باشد تا فدای شمس‌الدین کنم؟      نام شمس‌الدین بگو تا جان کنم بر او نثار  
شمس‌الدین جام جمست و شمس‌الدین بحر عظیم      شمس‌الدین عیسی‌دم است و شمس‌الدین یوسف عذار  
(یثربی، ۱۳۸۶: ۷۸)

## سیما، اخلاق و عادات شمس

مقالات، شمس تبریزی را پیر مردی معرفی می‌کند با ریشی اندک، بدنی لاغر و ضعیف ولی چالاک و پرتلاقت و با نفسی گرم و کلامی نافذ، مردی سخت به خود متکی که چندان در بند آداب و رسوم ظاهری نیست و دروگر و در عین حال پر شور و ناآرام و رک است. او علوم رسمی را ارج می‌نهد ولی آنها را در کشف حقیقت بی‌فایده دانسته و با مراسم خانقاه‌نشینان مانند تعلیم ذکر و چله نشینی و خرقه دادن میانه‌ی خوشی ندارد. در برابر بیگانه، تحمل و بردباری و ادب به خرج می‌دهد اما از آشنا جز به تسلیم مطلق راضی نمی‌شود. جفا کاری و فزون طلبی و انتظار و توقع بی‌حد و مرز در برابر دوست شیوه‌ی خاص اوست. «اگر بیگانه مرا صد کفش بزند، هیچ نگویم، اما از یگانه سر مویی بگیرم، آن شفقت است

و رحمت» (موحد، ۱۳۷۷: ۲۵۲).

هر که خلق و خوی فراخ دیدی، و سخن گشاده و فراخ حوصله، که دعای خیر همه عالم کند، که از سخن او تو را گشاد دل می‌شود و این عالم و تنگی او بر تو فراموش می‌شود. - نه چنان طبع گشاده که کفر گوید که تو بخندی، بلکه چنان محض توحید گوید که تو همچو سراج الدین از برون می‌آید آب چشم، و از درون صد هزار خنده باشد (موحد، ۱۳۷۷: ۷۱۳).

لاشک با هر چه نشینی و با هر چه باشی، خوی او گیری.

در که نگری در تو پخسیتی در آید، در سبزه و گل نگری، تازگی در آید. زیرا هم‌نشین تو را در عالم خویشتن کشد. و از این روست که قرآن خواندن دل را صاف کند. زیرا از انبیا یاد کنی و احوال ایشان. صورت انبیا بر روح تو جمع شود و هم‌نشین شود (موحد، ۱۳۷۷: ۱۰۹ - ۱۰۸).

شمس در آغاز جوانی کمتر می‌خورد و کم می‌خواید، دل‌تنگ بود، متفکر بود. به او می‌گفتند چرا نمی‌خوری، چرا کم می‌خوابی و شب‌ها بیداری؟ شمس که اندیشه‌ای متعالی داشت به مادرش پاسخ داد: «می‌خواهم تا با ایثار جسم خویش و بررسی هستی و وجود، حقایق را درک کنم تا موفق شوم با خالق که جهان را وی را آفرید، بدون واسطه سخن گویم. شمس شرط کرده بود تا این مکالمات انجام نشود نخواهد خورد و نخواهد خفت، او گفته بود: وقتی خواهم خورد و خسید که دقیقاً بدانم چگونه آمده‌ام و کجا می‌روم و عواقب چگونه می‌باشد؟ (تدین، ۱۳۷۷: ۱۹۵)

یکی آمد که مرا ادب طعام خوردن بیاموز، که مرا گران کرد و رنجانید. گفتم: خوردن باید چنان باید که تو خوردن را برنجانی، نه چنانکه خوردن تو را برنجاند. چنان بخور که تو گرانی بر او اندازی، نه چنانکه او گرانی بر تو اندازد. (موحد، ۱۳۷۷: ۳۰۳ - ۳۰۲)

مقالات شمس سرتاسر وجد و حال و شور و نشاط است. جملات آن با همه‌ی شکستگی و در هم ریختگی، از صفا و جاذبه‌ی خیره‌کننده‌ای سرشار است. گفتار شمس با همه‌ی سادگی و بی‌پیرایگی نغز و شیرین و آبدار است. وقتی او به سخن در می‌آید خیال می‌کنی که مولانا شعر می‌سراید. بیانی پرنشئه و آهنگ، تنیده از تار و پود طنز و تمثیل، خالی از هر گونه تکلف و فضل فروشی، پر از خیال‌های رنگین و اندیشه‌های بلند، لبریز از روح و حرکت.

شمس با آن شور و غوغایی که در درون داشت، هیچ وقت دست به قلم نمی‌برد. او نفس گرم انسان بالغ رسیده به توحید و حی و حاضر را بر کلمات منقول از مردگان، نقش بسته بر الواح بی‌روح را ترجیح می‌داد. «من عادت نبستن نداشته‌ام هرگز. سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد». بافت دلکش و زیبای سخن شمس در مقالات، خود عالمی دارد که در بسیار جاها با شعر

پهلوی می‌زند، بیانی بس شیوا و دل‌ویز و نثری بسیار شفاف و تاثیرگذار. «بزرگ‌ترین کرامت او سخن اوست. و سخن را از معامله جدا نمی‌داند. او اهل معامله است. یعنی عمل» (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۱۹).

آنکه مرا دشنام می‌دهد خوشم می‌آید و آنکه ثنایم می‌گوید می‌رنجم زیرا که ثنا می‌باید چنان باشد که بعد از آن انکار درنیاید و گر نه آن ثنا نفاق باشد آخر آنکه منافق است بتر است از کافر (موحد، ۱۳۷۷: ۳۱۹).

خود شمس اصلاً اهل مبالغه نیست. داستان خودش را به سادگی و بدون اغراق و بدون ذره‌ای زرق و برق و رنگ و لعاب اضافی تعریف می‌کند.

این قاعده‌ای است که چون سخن راست را متلّون کنی و به ناولیل گویی، اندکی برنجند و اغلب رقت آید و حالت آید. و چون بی‌تاویل گویند نه رقت آید و نه حالت آید مگر آن را خدای تعالی مخصوص کرد به قابلیت و لذت راستی بدو رسانید (موحد، ۱۳۷۷: ۱۲۴).

شمس از افراد نادان دوری می‌جست.

صحبت بی‌خبران سخت مضر است. حرام است. صحبت نادان حرام است، طامعشان حرام است طعام حرام که از آن نادانی است آن به گلوی من فرو نمی‌رود. چو طعام او بخورم، چنان باشد که سنگ منجنیق بیاید در خانه آبگینه گر که پر باشد آبگینه تا به سقف از آلت‌های آبگینه گین و کاسه‌های آبگینه گین (موحد، ۱۳۷۷: ۱۸۸).

شمس از شهرت پرهیز می‌کرد: یکی هزار جهد می‌کند که از خود چیزی بنماید، و یکی به صد حیلّت خود را پنهان می‌کند. هر چند خود را بیش پیدا کنم، زحمتم بیش شود. محرم و نامحرم گرد شود، نتوانم چنانکه مرا باید زیستن (موحد، ۱۳۷۷: ۳۰۴-۳۰۵).

شمس همواره به عارفان و صاحب دلان عشق می‌ورزید من سخت متواضع باشم با نیازمندان صادق، اما سخت با نخوت و متکبر باشم با دیگران و می‌گوید: «یک درم به صاحب دل رود از مال تو، بهتر از هزار درم که به صاحب نفس رود» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۲۶). شمس عاقبت نگر بود.

هر که در تلخی خندان باشد، سبب آن باشد که نظر او بر شیرینی عاقبت است. پس معنی صبر افتادن نظر است بر آخر کار و معنی بی‌صبّری، نارسیدن نظر است بر آخر کار (موحد، ۱۳۷۷: ۱۰۸).

در مقالات شمس، همه جا این خود شمس است که دارد سخن می‌گوید. «بدون هیچ واسطه‌ای. حضور او را به راحتی در همه جا، حتی در قصّه‌هایی که از دیگران نقل می‌کند، احساس می‌کنیم» (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۳۱).

تواضع و فروتنی شمس بر خاص و عام چشم‌گیر است.

روزی حضرت خداوندگار در محله می‌گذشت، جماعت اطفال می‌آمدند و دست بوسی می‌کردند. سجده می‌نهادند. خداوندگار در مقابل سجده می‌نهاد. کودکی مشغول بود. گفت خداوندگار صبر کن تا من نیز بیایم و دست بوسی کنم. و یکی دیگر از عادات شمس هنر عیب‌پوشی او می‌باشد: «عیبی باشد در آدمی که هزار هنر را بیوشاند، و یک هنر باشد که هزار عیب را بیوشاند. آن یکی (ابلیس) را همه عیب‌ها نبود، الا کینه‌دار بود، هنرهاش را پوشانید (موحد، ۱۳۷۷: ۹۰).

شمس در برابر خصم، بردبار و مداراجو بود. او می‌گفت:

تا بتوانی، در خصم، به مهر، خوش در نگر! چو به مهر، در کسی روی، او را خوش آید، اگر چه دشمن باشد، زیرا که او توقع کینه و خشم باشد از تو، چو مهر ببیند، خوشش آید (عباسی داکانی، ۱۳۸۷: ۱۷۲).

در مقالات شمس از مبالغه و تعارف ابدأ خبری نیست. شمس با هیچ کس تعارف ندارد. به هیچ کس بدهکار نیست. از هیچ کس نمی‌ترسد. به کسی باج نمی‌دهد زبان شمس زبانی رُک و راست، تیز و برنده، فشرده و موجز است. زرین کوب می‌نویسد: شمس تند و گستاخ و بی‌پروا سخن می‌گفت و نوعی خشونت و بلند پروازی در سخن او بود که تحمل آن برای مریدان مولانا دشوار به نظر می‌رسید. خود او می‌گفت: سخنم همه بر وجه کبریا می‌آید و خلاق را طاقت آن نیست. شمس به سادگی و بدون حاشیه رفتن و تردید و مسامحه، اصل مطلب را تعریف می‌کند. هیچ ملاحظه‌ای توی کارش نیست. به مریدان مولانا پرخاش می‌کند و فحش می‌دهد. مریدان به مولانا شکایت می‌برند. مولانا از شمس گله می‌کند که چرا ملاحظه‌ی آنها را نمی‌کنی و شمس از مولانا گله می‌کند که چرا جواب آنها را نمی‌دهی؟ مولانا نمی‌خواهد مریدان را از دست خودش برنجانند و باز هم ملاحظه می‌کند. شمس قهر می‌کند و می‌رود به حلب. مولانا سلطان ولد را با چهارصد درم و نامه‌های منظوم به حلب می‌فرستد تا شمس را برگرداند (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۲۱). مولانا در دفاع از شمس هنگامی که از حلب به همراه سلطان‌ولد برمی‌گردد، می‌گوید:

شمس شیطان نیست، آواره نیست، افسونگر نیست. بر اندیشه خود بر تمنیات نفسانی خود مسلط است، رضا به قضا داده، تهمت و رنج و زحمت و محبت را به خاطر عشق یکسان می‌بیند. هیچگاه دیو پلید خشم و آز و مقام پرستی و زعامت بر او چیره نمی‌شود، خیر محض است. او حقیقت آدمی را عشق به انسان‌ها می‌داند. با دشواری‌ها می‌سازد و ترسی ندارد.

میهمانان خود را در برابر آفتاب حق و حقیقت ناچیز می‌انگاشتند. چگونه می‌توانستند احساس پریشان و آشفته‌ی خود را با مقام رفیع شمس که مولانا مداح آن بود بستند؟ واز آنجا که این سخنان از عواطف لطیف مولانا که نشأت گرفته از مرادش بود و به وی حیات و امید تازه‌ای می‌بخشید در میهمانان تاثیرگذار شد و آنان با اشتیاقی هر چه بیشتر منتظر کسب فیض بیشتر و آگاهی‌های تازه‌تری از فرزانه‌ی به نام شمس شدند.

## تجربه‌های عرفانی شمس

شمس که جاذبه حقیقت را با تمام وجودش درک کرده بود برای آنکه شمس حقیقی را معرفی کند در پاسخ یکی از پرسش‌های مولانا چنین گفت: «مولانا بدان و آگاه باش آن خطاط سه گونه خط نوشتی: یکی او خواندی لاغیر! یکی را هم او خواندی و هم غیر! یکی نه او خواندی نه غیر او! آن خط سوم منم!» اول با فقیهان نمی‌نشستم، با درویشان می‌نشستم. می‌گفتم آنها از درویشی بیگانه‌اند. چون دانستم که درویشی چیست و ایشان کجاند، اکنون رغبت مجالس فقیهان بیش دارم ازین درویشان. زیرا فقیهان باری رنج برده‌اند. این‌ها می‌لافند که درویشیم. آخر درویشی کو؟ چه شد که من نمی‌بینم، آخر درویشی گونه‌ای از سالاری و سروری است.

شمس می‌گوید: همه طالب فایده‌ی علم باشند. تو طالب کار نیک باش، تا از یار، نیک حاصل کنی که مغز این است و پوست آن است. شمس می‌خواهد تا انسان پنبه غفلت را از گوش خارج کند و اسیر زبان و سالوس ظاهر نشود. شمس با دانش ظاهری موافق نبود. با بسیاری از حکما و فلاسفه و عرفا مخالف بود. حتی افلاطون، فخر رازی، جنید و بایزید را قبول نداشت. و فخر رازی را که مورد احترام خاص و عوام است با طنزی به ریشخند می‌گیرد، نظر شمس از «کرم» فخر رازی است که اهل فلسفه بود و نزد خوارزمشاه ارزش والایی داشت. بدین ترتیب مدعی است

گفت خلقی دیدم ترسان و گریزان. پیش رفتم، مرا می‌ترسانیدند و بیم می‌کردند که زنه‌ار، اژدهایی ظاهر شده که عالمی را در یک لقمه می‌کند. هیچ باک نداشتیم. پیشتر رفتم. دری دیدم از آهن، پهنا و درازی آن در صفت نگنجد. فرو بسته بر او قفل نهاده پانصد من. گفتند در این جاست آن اژدهای هفت سر. زنه‌ار، گرد این در مگرد. مرا غیرت و حمیت بجنبید. بزد و قفل را در هم شکستم. در آمدم کرمی دیدم. پی بر نهادم، زیر پیش بسپر دم، و فرو مالیدم در زیر پای و بکشتم (موحد، ۱۳۷۷: ۶۵۹).

و در جای دیگر نقل می‌کند: گویند هزار تا کاغذ تصنیف کرده است فخر رازی در تفسیر قرآن. صد هزار فخر رازی در گرد راه ابایزید نرسد. مولانا می‌فرماید:

یکبار بهاء ولد در حجره‌ام نشسته بود از شمس پرسید در کدام مدرسه دمشق بیشتر تحصیل علم کرده است؟ شمس با دو کف دستش اشاره‌ای به اندامش کرد و پاسخ داد: مدرسه‌ی ما این است: این چهار دیواری گوشتی! مدرسش بزرگ است، نمی‌گویم کیست؟ اما می‌دانم معبدش دل است! (تدین، ۱۳۷۷: ۲۰۵)

و سپس ادامه می‌دهد: خُنگ آن که چشمش بخسبد و دلش نخسبد، وای بر آنکه چشمش نخسبد و دلش بخسبد. شمس می‌گوید:

دنیا گنج است و مار است و مولانا می‌گوید مار بر سر گنج است. تو زشتی مار را مبین، نفایس گنج را ببین. گفتند: مولانا از دنیا فارغ است، و مولانا شمس الدین تبریزی فارغ نیست از دنیا. و مولانا گفته باشد که این از آن است که شما مولانا شمس الدین تبریزی را دوست

نمی‌دارید. که اگر دوست دارید، شما را طمع ننماید، و مکروه ننماید. همین که عیب دیدن گرفت بدان کو که محبت کم شد (موحد، ۱۳۷۷: ۱۰۰).

یکی گفت که مولانا همه لطف است و مولانا شمس‌الدین را هم صفت لطف است و هم صفت قهر است. مبالغه می‌کنند که فلان کس همه لطف است. لطف محض است. پندارند که کمال در آن است. نیست. آنکه همه لطف باشد ناقص است. هرگز روا نباشد بر خدا این صفت - که همه محض لطف باشد. سلب کنی صفت قهر را. بلکه، هم لطف می‌باید و هم قهر، لیکن به موضع خویش. نادان را هم قهر و لطف باشد. الا به غیر موضع، از سر هوا و جهل (موحد، ۱۳۷۷: ۶۱۵).

### شمس، دوستان و دشمنان

با آنکه همه مردم را دوست می‌دارد از اینکه با همه کس تفاهم برقرار کند سرباز می‌زند. می‌گوید: مرا در این عالم با این عوام هیچ کار نیست، برای ایشان نیامده‌ام. او می‌داند که سخنش در مرتبه‌ی فهم عوام نمی‌گنجد و لذا بارها تاکید می‌کند که حرف‌های او به درد عامیان نمی‌خورد و آنان را نفعی ندارد. شمس، مخاطبان خود را مشخص کرده است او می‌داند روی سخنش با چه کسی است از این رو هنگام اعتراض نسبت به پیچیدگی سخنش آشکارا اعلام می‌دارد: «سخن من به فهم ایشان نمی‌رسد. مرا دستوری نیست که از این نظیرهای پست بگویم». مرا در این عالم با این عوام هیچ کاری نیست برای ایشان نیامده‌ام. این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق انگشت بر رگ ایشان می‌نهم. گویی شمس به مدیریت نخبگان اعتقاد دارد. او روشنفکری می‌نماید که به سراغ روشنفکران می‌رود. از این رو شمس حرف‌هایش را از طریق مولانا به گوش مردم می‌تواند برساند. و در جایی دل خود را خزینه‌ی حق معرفی می‌کند «دل من خزینه کسی نیست، خزینه‌ی حق است. قماش اشتریان در اینجا چرا رها کنم؟ برون اندازم، این ضمیر دیگران دیگر است. این طاقت ندارد الا خزینه شه را» (موحد، ۱۳۷۷: ۶۲۷).

آقای اوری استاد زبان فارسی در کمبریج رساله‌ی کوچکی به نام جلال‌الدین و شمس تبریزی نگاشته و در آن عبارت زیر از شمس نقل می‌کند.

این مردمان را حقست به سخن من الف (الف) ندارند. سخنم همه به وجه کبریا می‌آید... قرآن و سخن محمد همه به وجه نیاز آمده است لاجرم معنی می‌نماید: سخنی می‌شنوید نه در طرف طلب و نه در نیاز. از بلندی به مثابه آنکه برمی‌نگری کلاه می‌افتد (دشتی، ۱۳۷۵: ۱۸۷).

شمس خوش ندارد که با تشبیه و استعاره سخنش را به به نفاق و تلّون بیالاید. هر چه در باطن دارد، رک و راست و بی‌هیچ کل و اعوجاجی بیان می‌کند. و باطن او همه یکرنگی است. می‌گوید:

باطن من همه یکرنگی ست. اگر ظاهر شود و مرا ولایتی باشد و حکمی، همه عالم یکرنگ شدی - شمشیر نمایی، قهر نمایی و این سنت الله نیست که این عالم چنین باشد (مدرس صادقی، ۱۳۸۴: ۲۶).

گفتم، پُر سَری آمد که، با من سَری بگو. من با تو سِر نتوانم گفتن. من سر با آن کس توانم گفتن که او را در او ببینم. خود را در او ببینم. سِر خود را با خود گویم. من در تو خود را نمی‌بینم، در تو دیگری را می‌بینم.

می‌گویندش چرا به خانقاه نمی‌آیی با یک دنیا طنز پاسخ می‌دهد: «من خود را مستحق خانقاه نمی‌دانم. این خانقاه جهت آن قوم کرده‌اند که ایشان را پروای پختن و حاصل کردن نباشد، روزگار ایشان عزیز باشد با آن نرسند. من آن نیستم». می‌گویندش اگر اهل خانقاه نیستی لابد اهل مدرسه‌ای، خوب بیا در مدرسه منزل کن. پاسخ می‌دهد که اهل مدرسه در لفظ می‌تنند، این نوع بحث کار من نیست و اگر بخواهم از مقوله‌ی لفظ خارج شوم و به زبان خود بحث کنم بخندند و تکفیر کنند. آنگاه می‌گوید رهایم کنید که «من غریبم و غریب را کارونسرا لایق است». شمس از دست مریدان شکایت می‌کند که از بهر تفهیمشان سخن مکرر می‌کردم، طعن زدند که از بی‌مایگی سخن مکرر می‌کند و در جواب آنها، می‌گوید: بی‌مایگی شماسست. این سخن من نیک است و مشکل. اگر صد بار بگویم، هر بار معنی دیگر فهم شود و آن معنی اصل همچنان بکر باشد.

شمس نسبت به دوستان حساسیت خاصی دارد و آنها را از نمایی و سخن‌چینی حسودان و کوردلان بر حذر می‌دارد. وی همچنین جمع دوستان را مانند حروف منظوم می‌داند که کنار هم خوش آهنگ و زیبا هستند و آنها را به اتحاد و همدلی فرا می‌خواند

هر که تو را از یار تو بدی گوید - خواه گوینده‌ی درونی و خواه گوینده بیرونی - که یار تو بر تو حسود است، بدان که حسود اوست، از حسد می‌جوشد. هر که گوید که تو را فلان ثنا گفت، بگو، مرا ثنا تو می‌گویی، او را بهانه می‌سازی. هر که گوید که تو را فلان دشنام داد، بگو، مرا تو دشنام می‌دهی، او را بهانه می‌کنی. این او نگفته باشد، یا به معنی دیگر گفته باشد (موحد، ۱۳۷۷: ۳۱۵).

حروف منظوم را پهلوی همدگر می‌نویسی، چگونه خوش می‌آید؟ تا بدانی که خوشی در جمعیت یاران است، پهلوی همدیگر می‌نازند و جمال می‌نمایند. آنگه جدا جدا می‌افتند هوا در میان ایشان در می‌آید، آن نور ایشان می‌رود (موحد، ۱۳۷۷: ۲۷۱).

مرا گمان نیک باشد به دوستان. آنچه معاینه بینم در وسع من نباشد که به خلاف آن گمان برم. الا اول در حق کافران نیز بد نه اندیشیدمی. گفتمی، که داند؟ باشد که مسلمان بود در حقیقت و در عاقبت (موحد، ۱۳۷۷: ۲۰۹).

هر که را دوست دارم، جفا پیش آرم. اگر آن را قبول کرد، من خود همچنین گلوله از آن او باشم. وفا خود چیزی است که آن را با بچه پنج ساله بکنی، معتقد شود و دوست دار شود. الا کار جفا دارد (موحد، ۱۳۷۷: ۲۱۹). همه خلل یاران و جمعیت آن است که نگاه ندارند یک دیگر را. باید که چنان زیند که ایشان را لاینفک دانند (موحد، ۱۳۷۷: ۹۹).

شمس زیرکانه دوستان خود را محک می‌زد. «یکی دوست نمای بود. مریدی دعوی کردی. می‌آمد

که، «مرا یک جان است، نمی دانم که در قالب دوست یا در قالب من». به امتحان، روزی گفتم، «تو را مالی هست. مرا زنی بخواه با جمال. اگر سیصد خواهند تو چهارصد بده». خشک شد بر جای. (موحد، ۱۳۷۷: ۲۹۰-۲۹۱) فرق میان ما و بزرگان همین است - که آنچه ما را باطن است ظاهر همان است. خدا ما را این داده است که با بیگانه توانیم نشستن - با دوست، اولی تر. کسی که به طریق معین منفعتی یافت، آن طریق را سخت گیرد (موحد، ۱۳۷۷: ۱۵۵).

شمس در حق هیچ کس بد نمی اندیشد و خیر خواه همگان است:

وقت ها باشد که بگذرم یاران را سلام نکنم. نه از آزار. تا این نیز گفته باشم: ایشان نمی دانند که ما در حق ایشان چه می اندیشم. اگر دانستندی که ایشان را چه صفا و پاکدلی و دولت می جوئیم، پیش ما جان بداندی. من هرگز بد نیندیشم. چه اندیشد خاطری که پاک شود از دیو و وسوسه ی خود؟ هرگز دیو در آن دل نیامده است. پیوسته در او فریسته بوده باشد. تا حق تعالی می فرماید که، من این را خانه رحمت خود می کنم. شما کرم کنید بیرون روید (موحد، ۱۳۷۷: ۲۱۱).

شمس برای هدایت دشمنانش هم دعا می کرد:

من خوی دارم که جهودان را دعا کنم. گویم که، خدای هدایت دهاد! آن را که مرا دشنام می دهد، دعا می گویم که، خدایا او را از این دشنام دادن بهتر و خوشتر کاری بده تا عوض این تسبیحی گوید و تهلیلی، مشغول عالم حق گردد (موحد، ۱۳۷۷: ۱۲۱).

مردی آن است که دیگران را خوش کند. چه مردی باشد که خویشتن خوش باشد؟ آری بنده همین تواند کردن که خویشتن خوش باشد. آن کار خداست که دیگران را خوش کند.

لحظه ای برویم تا به خرابات آن بیچارگان را ببینیم. آن عورتان را خدا آفریده است. اگر بدند یا نیک اند. در ایشان بنگریم. در کلیسا هم برویم، ایشان را بنگریم. طاقت کار من کسی ندارد. آنچه من کنم مقلد را نشاید که بدان اقتدا کند. راست گفته اند که این قوم اقتدا را نشایند (موحد، ۱۳۷۷: ۳۰۲).

## تزکیه و ترک تعلق شمس

شمس در ریاضت ماهر و استاد و مجرب بود.

مولانا شمس الدین در شهر حلب چهارده ماه در حجره ی مدرسه ای درآمد و به ریاضت و مجاهده به غایتی مشغول شد که اصلاً یک روز از حجره بیرون نخرامید، از دیوار حجره آواز آمد که آخر نفس تو را نیز بر تو حقی است. نفس او، همچنان مصور شد که جهاد را از این بیش صبر و تحمل نباشد. ناگزیر تبسم کنان ترک گوشه گیری و اعتکاف کرده و به سوی دمشق عزیمت نمود (تدین، ۱۳۷۷: ۷۳).

شمس با تزکیه نفس، از ریا و خودنمایی پزهیز می‌نمود: «اگر به تماشای پاکی و نیکی خود مشغول نباشی، و آن خیانت‌های پنهانی را پاک کردن گیری، این پاکی و نیکی که داری بیشتر شود» (موحد، ۱۳۷۷: ۹۷). شمس معتقد است که ظاهر و باطن مرد باید یکسان باشد.

گفت: مرد آن است که چنانکه باطنش بود، ظاهر چنان نماید. باطن من همه یک رنگ است. اگر ظاهر شود و مرا ولایتی باشد و حکمی، همه عالم یک رنگ شدی. شمشیر نماندی، قهر نماندی. کوتاه سخن آنکه: معنی نفاذ ظاهر من آن است که آنچه اندرون من است بیرون افتد، پس این عالم نباشد. آن خود عالمی دیگر باشد. مرا حالی است گرم. کس هیچ طاقت حال من ندارد. الا قول من می‌آید آن را مرهم می‌کند. تا میان این و میان او حایل شود و قوت یابد (موحد، ۱۳۷۷: ۱۰۶).

شمس ولایت را در تسلط بر نفس خویشتن می‌داند.

ولایت چه باشد؟ آنکه او را لشکرها باشد و شهرها و دیه‌ها؟ نه! بلکه، ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر 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 (موحد، ۱۳۷۷: ۸۶ - ۸۵).

شمس برخی از جویندگان علم در زمان خویش را سرزنش می‌کند که تحصیل علم از بهر دنیا چه فایده‌ای دارد؟ بلکه در بند آن باشید که چه کسی هستی و جوهر وجودی شما چیست؟

تحصیل علم جهت لقمه‌ی دنیاوی چه می‌کنی؟ این رسن از بهر آنست که از چه بر آیند، نه از بهر آن که از این چه به چاه‌های دگر فرو روند. در بند آن باش که بدانی که من کی‌ام و چه جوهرم؟ و به چه آمدم و کجا می‌روم؟ و اصل من از کجاست و این ساعت در چه‌ام؟ و روی به چه دارم؟ (موحد، ۱۳۷۷: ۱۷۸)

شک نیست که چرک اندرون می‌باید که پاک شود، که ذره‌ای از چرک اندرون آن کند که صد هزار چرک برون نکند. آن چرک اندرون را کدام آب پاک کند؟ سه چهار مشک از آب دیده نه هر آب دیده‌ای، الا آب دیده‌ای که از آن صدق خیزد. بعد از آن بوی امن و نجات بدو رسد (موحد، ۱۳۷۷: ۱۳۳). «می‌پنداری که ان کس که لذت بر گیرد حسرت او کمتر باشد؟ حقا که حسرت او بیشتر باشد، زیرا که با این عالم بیشتر خو کرده باشد» (موحد، ۱۳۷۷: ۸۷).

شمس شرط رهایی از دوزخ را طهارت نفس از خصایل و صفات مذموم می‌داند. «آن نفست را پاک کن از خبث و بخل و خصال ذمیمه تا از دوزخ خلاص یابی» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۴۰). شمس دوری از خلق و انزواطلبی را مقدمه سیر و سلوک می‌داند و هیچ سودی در اختلاط با خلق نمی‌بیند.

با خلق اندک اندک، بیگانه شو. حق را با خلق هیچ صحبت و تعلق نیست. ندانم از ایشان چه حاصل شود. کسی را از چه باز رهانند؟ یا به چه نزدیک کنند؟ آخر تو سیرت انبیا داری.

پیروی ایشان می‌کنی. انبیا اختلاط کم کرده‌اند. ایشان به حق تعلق دارند، اگر چه به ظاهر خلق گرد ایشان در آمده‌اند. سخن انبیا را تاویلی هست، باشد که گویند برو، آن برو، مرو باشد در حقیقت (موحد، ۱۳۷۷: ۲۳۱).

شمس انسان را به درستی و هم صحبتی با افراد دانا فرا می‌خواند و وی را از کجی و ناراستی بر حذر می‌دارد. زیرا اندکی راستی مرد دال است بر بسیار، و اندکی کژی و نفاق مرد دال است بر بسیار (موحد، ۱۳۷۷: ۱۲۲).

هم‌نشین تو از تو به باید      تا تو را جاه و قدر افزایش  
(موحد، ۱۳۷۷: ۶۴۵)

با کسی کم اختلاط کنم. با چنین صدری که همه عالم را غلبیر کنی، شانزده بود که سلام علیک بیش نمی‌کردم و رفت (موحد، ۱۳۷۷: ۲۹۰).  
نیل به این کمال، که عبارت از رهایی از خودی است، حاجت به معرفت دارد اما این معرفت عنایت الهی است، از طریق هدایت و ارشاد مرشد غیبی حاصل می‌شود و راه آن تزکیه و مجاهده است.

تعالی و عروج روح از حضيض دنیای حس و ماده به «جناب قدس» که «نیستان» در مثنوی تعبیری از آن است طی کردن مراحل سلوک در سفر الی الله را بر وی الزام می‌کند که آغاز آن تفرقه و اعراض از تمام آن چیزی است که وی را از حق مشغول و به خود منحرف می‌دارد و پایان آن رفض و احتقار ما سوی الله است (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۱۶).

### ایمان و اعتقاد شمس

شمس معتقد است که قبل از هر چیز انسان باید ایمان داشته باشد و خدای را به خوبی و با تمام وجود بشناسد. و در دلش را برای تجلی انوار الهی باز کند، خدایی که نور مطلق است. خدایی که غایت حیات و قانون ازلی و ابدی هستی است.

اگر به عرش روی، هیچ سود نباشد، و اگر بالای عرش روی. و اگر زیر هفت طبقه زمین، هیچ سود نباشد. در دل می‌باید که باز شود. جان کندن همه انبیا و اولیا و اصفیا برای این بود. این می‌جستند (موحد، ۱۳۷۷: ۲۰۳).

شمس معتقد است که قرآن کلامی بزرگ است.

بالای قرآن هیچ نیست. بالای کلام خدا هیچ نیست. اما این قرآن که از بهر عوام گفته است جهت امر و نهی، و راه نمودن ذوق دگر دارد و آنکه با خواص می‌گوید ذوق دگر (موحد، ۱۳۷۷: ۱۸۴).

شمس معتقد است که تفسیر و فهم قرآن کار هر کسی نیست. قرآن تبلور عینی و تجسم حقیقی خود را در سیمای عالمان الهی نشان می‌دهد. «تفسیر قرآن هم از حق بشنو. از غیر حق تفسیر بشنوی، آن تفسیر حال ایشان بود، نه تفسیر قرآن. ترجمه تحت اللفظ همه کودکان پنج ساله خود بگویند» (موحد، ۱۳۷۷: ۶۳۵ - ۶۳۴). شمس در کودکی روی به اصول دین آورد. «چنانکه مادری در عالم یک پسرش باشد، و آن پسر خوب و زیبا. دست به آتش سوزان کند. آن مادر چون بجهد او را چگونه رباید؟ مرا از آن بر بود بوی حق» (موحد، ۱۳۷۷: ۷۳۵).

شمس در برخی از گفتارهایش متذکر می‌شود که خرقه از پیامبر گرفته است، نه از مشایخ. برخی از این جمله چنین استنباط کرده‌اند که وی اساسا مرید کسی نبوده و یک صوفی اویسی مسلک بوده است که بدون داشتن شیخ به مقامات روحانی رسیده‌اند. و شاید شمس با گفتن این سخن که من خرقه از مصطفی گرفته‌ام. در واقع در پی بیان داشت علو شأن خویش است، یعنی خرقه‌ی او ظاهری نیست، بلکه باطنی است. شمس تبعیت از پیران واصل را لازمه‌ی سیر و سلوک می‌داند و هیچ سالکی بدون تبعیت صادقانه از ولایت پیران ربانی ره به جایی نخواهد برد. در میان انبیاء شمس آشکارا به محمد(ص) توجهی خاص دارد. «من قرآن را بدان تعظیم نمی‌کنم که خدا گفت. بدان تعظیم می‌کنم که از دهان مصطفی(ص) برون آمد. بدان که از دهان او برون آمد» (موحد، ۱۳۷۷: ۶۹۱) و در جایی دیگر می‌گوید: «محمد اگر چه دیر گفت و بعد چهل گفت، اما کامل‌تر بود سخن او» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۹۷).

متابعت محمد آن است که او به معراج رفت. تو هم بروی در پی او. جهد کن تا قرارگهی در دل حاصل کنی. چون طالب دنیا باشی، به زبان نباشی، بل که به مباشرت اسباب باشی. طالب دین باشی. هم به زبان نباش، به ملازمت طاعت باش و طالب حق باشی به ملازمت خدمت مردان باش  
رقص سماع: رقص مردان خدا لطیف باشد و سبک. گویی برگ است که بر روی آب می‌رود. اندرون چون کوه و صد هزار کوه و برون چو کاه. و در جای دیگر می‌فرماید: تو نیز رقصی بکن، تا به خدا برسی، خُطُوْتَیْنِ وَ قَدْ وَصَلَ (موحد، ۱۳۷۷: ۲۱۴).

### مفاخره شمس

گاهی شمس از علم خویش و وسعت آن سخن به میان می‌آورد و در این واگوی‌ها و حدیث نفس‌ها، گونه‌ای خود باوری یا حتی غرور نیز به چشم می‌خورد. و برای سخن خود ارزش و احترام خاصی قائل است. چنانکه می‌گوید: صد هزار درم بر من خرج کنی، چنان نباشد که حرمت سخن من بداری. وی همچنین به دانش کافی مجهز بوده و خود را برای هر گونه سوالی آماده می‌بیند.

اگر اهل رُبُع مسکون جمله یک سو باشند و من به سویی، هر مشکل‌شان که باشد همه را جواب دهم. و هیچ نگریزم از گفتن و سخن نگردانم و از شاخ به شاخ نجهم. هر اشکال که گویند، جواب حاضر بیابند از ما در هر چه ایشان را مشکل است. جواب در جواب، قید در قید! باشد سخن من. هر یکی سوال را ده جواب و حجت که در هیچ کتابی مسطور نباشد به آن لطف و به آن نمک. چنانکه مولانا می‌فرماید که، تا با تو آشنا شده‌ام این کتاب‌ها در نظرم بی‌ذوق شده است (موحد، ۱۳۷۷: ۱۸۶).

به قول نویسنده کتاب خط سوم دکتر صاحب‌الزمانی:

سخن شمس در عین روشنی مبهم است. در عین دلپذیری، شلاق گونه است، فشرده و کوتاهست. شمس بت شکن است، از خود راضی و خودپسند می‌نماید، خود آگاهی شمس تا بدان پایه می‌رسد که حتی وصف ستایش مبالغه‌آمیز مولانا را از خود کافی نمی‌داند (تدین، ۱۳۷۷: ۷۳).

شمس در سراسر زندگیش یک انسان راستین و والا یعنی مولانا را کاملاً درک کرد، که برای وی آوارگی و خطر مرگ و دلهره و خشم به همراه داشت. شمس معتقد است که هر کس باید رساله‌ی خویش داشته باشد چرا که کسانی که اسرار اولیا حق را ندانند و رساله‌ی ایشان را مطالعه کنند. هر کس خیالی در سر می‌پروراند و گوینده سخن را به کفر و خطا متهم می‌کند و دیگر نمی‌گوید این کفر و خطا در جهل و خیال اندیشی ماست. «مرا رساله محمد رسول الله سود ندارد. مرا رساله‌ی خود باید. اگر هزار رساله بخوانم که تاریک‌تر شوم» (موحد، ۱۳۷۷: ۲۷۰). در این فراز آشکارا مشاهده می‌کنیم که شمس از استادی خود در نوجوانی سخن می‌گوید. پس وی بسیار زود هنگام وارد جرگه‌ی سالکان شده است. «گفتم، مرا چه جای خوردن و خفتن؟ تا آن خدا که مرا همچنین آفرید با من سخن نگوید بی‌هیچ واسطه‌ای، و من از او چیزها نپرسم و نگوید مرا، چه خفتن و خوردن؟» (موحد، ۱۳۷۷: ۷۳۵ - ۷۳۴) شمس همواره برای تفهیم مریدان سخن خود را تکرار می‌کرد و آنها شمس را سرزنش می‌کردند که سخن تکراری بر زبان می‌راند.

هر آینه، از بهر تفهیمشان سخن مکرر می‌کردم. طعن زدند که: از بی‌مایگی سخن مکرر می‌کند. گفتم: بی‌مایگی شماسست. این سخن من نیک است و مشکل. اگر صد بار بگویم، هر بار معنی دیگر فهم شود و آن معنی اصل همچنان بکر باشد (موحد، ۱۳۷۷: ۷۱).

«من چون شعر گویم در اثناء سخن، باز شکافم، و معنی سر آن بگویم. بعضی از غلبه معنی لال شوند مولانا را لالی نیست الا غلبه معنی قومی را قلت معنی. مرا از این هیچ نباشد» (موحد، ۱۳۷۷: ۱۳۸).

هنوز در بسیط زمین، در قونیه، در دمشق و در خراسان بزرگ کسی نتوانسته است مراتب فضل و دانش مرا درک کند نمی‌گویم کسی از من تقلید کند ولی باید به حرف‌های آسمانیم گوش کند (تدین، ۱۳۷۷: ۷۱).

من وعظ خوش گویم، و به آخر وعظ لال نشوم. خجندی لال می‌شود به آخر وعظ. اول وعظ سخن او کجا و آخر کجا؟ (موحد، ۱۳۷۷: ۳۴۸) دل من خزینه کسی نیست خزینه حق است قماش اشتر بان در اینجا چرا رها کنم؟ برون اندازم. این ضمیر دیگران دیگر است. این طاقت ندارد الا خزینه شه را (موحد، ۱۳۸۶: ۱۹۶).

## مرگ شمس به روایت احمد افلاکی

در شب پایانی عمر شمس، او با مولانا خلوت کرده است. شخصی که ظاهراً با ایشان آشناست، از بیرون در آهسته به شمس اشاره می‌کند. شمس رو به مولانا کرده و به او می‌گوید: «به کُشتنم می‌خواهند» و گویند هفت کس ناکس حسود عنود دست یکدیگر کرده بودند و ملحدوار در کمین ایستاده چون فرصت یافتند، کاردی راندند و همچنان حضرت مولانا شمس‌الدین چنان نعره‌ای بزد که آن جماعت بی‌هوش گشتند و چون به خود آمدند، غیر از چند قطره خون هیچ ندیدند. و از آن روز تا غایت، نشانی و اثری از آن سلطان معنی صورت نبست (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۸۴). اما مولانا در عروج شمس می‌گوید:

رفتن ناگهانی‌اش، در اوج شیفتگی مرا به دیوانگی کشاند. خود را در او گم کرده بودم، آن چه می‌سرودم به نام شمس بود هر چند که در شیفتگی خدا بود، من می‌نگاشتم و شمس را در آن نگاشته‌ها جان می‌دمید. گویی شمس زبان من بود و یا آن چه زبانم را به گفت و می‌داشت. کلکی بودم در دست او، نایی بودم در دهان او، خروش من خروش او بود، اندیشه‌ی من اندیشه‌ی او بود. من هرگز اندوهگین نبوده‌ام، من دشمن اندوهم و اندوه را بخشی کوچک از مرگ می‌دانم. دوری از شمس مرا می‌سوزاند و از این سوزش شادمان بودم و چون در نبودش «سماع» را روا نمی‌دانستم، در پندار می‌چرخیدم و می‌چرخیدم و سرمست بودم از آن که چم راستین «شیفتگی» را باز می‌شناسم (پرتو، ۱۳۸۳: ۳۸).

به نظر می‌رسد که واقعه‌ی قتل شمس بسیار محتمل است و روایات ناپدید شدن شمس احتمالاً پس از قتل وی ساخته شده‌اند.

## نتیجه‌گیری

سخن شمس آینه‌ی شخصیت پیچیده و درونگرایی اوست. از این رو از فرازهای او به آسانی نمی‌توان گذشت بلکه باید در آنها زیست و در آنها اندیشید. و با آنها مأنوس گشت. شمس در هاله‌ای از اسرار نیست باید او را درک کرد. با کلید عقل جزوی نمی‌توان او را دریافت، عقل در این راه عاجز و زبون است. برای او و رسیدن به آستانش هر قدر از تعصب دور شوید به حریم ملکوتی او نزدیک‌تر خواهید شد. شمس خود را طبیبی می‌بیند که به نزد وی بیماران شفا و دوا یابند. او اندوهگین است که چرا مردم سخن می‌شنوند ولی بدان عمل نمی‌کنند و پایبند نیستند.

شمس معتقد است که هدف اصلی آفرینش انسان است و راز اشرف مخلوقات بودن انسان در همین است. انسان جهانی در اندرون دارد و دلی که خلوتسرای عشق است و انسان عاشق دنبال انسان کامل است. شمس ملاک موجودیت و هویت انسانی را عشق می‌داند. عشق در ذات خود آفریننده و خلاق است. به گفته او جهان پایگاه عشق است و عقل و قانون در مقایسه با عشق پدیده‌های ثانوی‌اند. شمس کوشش کرد که آتش عشق و محبتی که خداوند در سینه‌های انسان‌ها به ودیعت نهاده است فروزان‌تر و روشن‌تر شود. شمس با تجربه‌های عرفانش ثابت کرد که عشق کاینات را اداره می‌کند و انسان را تا مقام کرویایان بالا می‌برد. شمس می‌فرماید: عشق در ذات معشوق همچون وارستگی و استغنا و نزد عاشق به

شکل تواضع، خاکساری و درد و رنج تجلی می‌کند. او حماسه‌هایی می‌سراید تا بر افکار انسانی هجوم برده و به او بگوید خدای را در همه جا بجوئید و ناراحتی‌های خود را با این تسلی بخش بزرگ در میان گذارید. از نظر مولانا، شمس تبریزی، عصاره و خلاصه همه بزرگان بشر بود. شمس مردی است که از اختلاط بدی و خوبی، زشت و زیبا شکلی به حوادث و رویدادها می‌دهد و زنجیرهای تعصب و خرافات قرون را از دست و پای سالک برمی‌دارد و شور و عشق می‌آفریند. البته خوشبختانه یا بدبختانه، شمس چندان هم مبادی آداب نبوده و گهگاه از دریای طبع لطیفش فحش‌های آبدار هم شنیده می‌شود.

شمس با فلسفه و فیلسوفان مخالف بود و معتقد بود وصول به حقیقت، فقط از طریق متابعت و عشق امکان‌پذیر است. در مقالات می‌نویسد: «کمترین چیزی از مصطفی (ص) ندهم به صد هزار رساله‌های قشیری و قریشی و غیر آن. بی‌مزه‌اند، بی‌ذوق‌اند» شمس علم را وسیله می‌داند و نه هدف و فیلسوف را سرگشته می‌خواند. شمس به دانش‌های تجربی و عقلی معتقد نبود، بلکه شیفته‌ی دانش‌های متکی بر جذب و عشق بود او در مقایسه‌ی این دو نوع دانش در مقالات می‌گوید: این علم به مدرسه حاصل نشود و به تحصیل شش هزار ساله که شش بار عمر نوح بود، بر نیاید. به هر صورت شمس، از نظر مشرب و سلوک و جذب عرفانی و طریقت به فرقه خاصی منتسب نشده است. وی عارفی موحد بود که پذیرفتن هر نوع قیدی را دلیل نقصان می‌دانست و خود را از تمام قیود، رها ساخته بود شمس معتقد است که مردم تحصیل می‌کنند تا ریاست مدرسه‌ای را بر عهده بگیرند، یا در صدر مجالس بنشینند و یا مشهور شوند، در صورتی که هدف از زندگی شناخت انسان‌هاست، معرفت کاینات است، بدین جهت شمس می‌خواست همراهانی بیابد که مردم را از تاریکی، از خودپرستی، از تظاهر، از ریا و تعصب نجات بخشد. بی‌شک در هر دوره‌ای ولیی لازم است و راه نیل به مقام ولایت برای انسان‌های مومن و موحد و مخلص باز است.

شمس به کرامت ذات انسان اعتقاد داشت و با ایمانی راستین همه‌ی انسان‌ها را مخاطب می‌سازد و فریاد بر می‌آورد: ایام از شما مبارک باد. ایام می‌آیند تا بر شما مبارک شوند مبارک شمايید. بینشی چنین والا به انسان و کرامت او بی‌گمان نظیر کیمیایی است که بر هر مسی، بلکه بر هر خاک افکنند زر شود. شمس در تاریخ اندیشه‌های عرفانی و در پرورش اندیشه نقش والایی دارد.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۹)، شعاع شمس، غزلیات شمس تبریزی به روایت دکتر دینانی، مترجم کریم فیضی، انتشارات اطلاعات، تهران، ایران.
- پرتو، ابوالقاسم، (۱۳۸۳)، شور خدا: گزاره بر مثنوی معنوی مولوی، انتشارات اساطیر، تهران، ایران، چاپ دوم.
- پرتو، ابو القاسم، (۱۳۸۱)، گشتی در دیوان مولانا جلال الدین محمد، انتشارات کویر، تهران، ایران.
- تدین، عطاء الله، (۱۳۷۷)، بدنبال آفتاب از قونیه تا دمشق، انتشارات تهران، ایران.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۷)، من و مولانا: زندگانی شمس تبریزی و ارتباط او با مولانا جلال الدین، ترجمه شهاب الدین عباسی، انتشارات مروارید، تهران، ایران، چاپ سوم
- دشتی، علی، (۱۳۷۵)، سیری در دیوان شمس، انتشارات جاویدان، تهران .
- صاحب الزماني، ناصرالدین، (۱۳۵۱)، خط سوم، انتشارات عطایی، تهران، ایران
- علوی، مهوش السادات، (۱۳۷۶)، مولانا خداوندگار طریقت عشق، موسسه انتشارات سوره، تهران، ایران، چاپ اول.
- مدرس صادقی، جعفر، (۱۳۷۳)، مقالات شمس، نشر مرکز، تهران، تهران.
- موحد، محمدعلی، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی، انتشارات خوارزمی، تهران، ایران، چاپ دوم.
- یثربی، سید یحیی، (۱۳۸۶)، زبانهای شمس و زبان مولوی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ایران.
- یازجی، تحسین، (۱۹۶۱)، مناقب العارفین، انتشارات انجمن تاریخ کرد، آنکارا، ترکیه.
- Ebrahimidinani, G., (2010), Shoaee Shams, lyrics of Shams Tabrizi by Dr. Dinani, translated by Karim Feizi, Eteleet Publication, Tehran, Iran
- Parto, A., (2004), Passion for God, A review of Malawi Mathnavi Maenavi, Asatir Publication, Tehran, Iran, 2nd edition
- Parto, A., (2002), A look at Molana Jalalaldin Mohammad Divan, Kavir Publication, Tehran, Iran
- Tadayon, A., (1998), In search of Sun from Qonieh to Damascus, Tehran Publication, Iran
- Chitic, w., (2008), Molana and I: Shams Tabrizi's life and his relationship with Molana Jalalaldin, translated by Shahabaldin Abbasi, Morvarid Publication, Tehran, Iran, 3rd edition
- Dashti, A., (1996), A review of Shams Divan, Javidan Publication, Tehran
- Sahebalzamani, N., (1972), Third Line, Ataei Publication, Tehran, Iran
- Alavi, M., (1997), Molana the god of love path, Soureh Publication Institute, Tehran, Iran, 1st edition
- Modarres sadeqi, J., (1994), Shams' articles, Markaz Publication, Tehran, Iran

- Movahed, M, A., (1998), Shams' articles, Kharazmi Publication, Tehran, Iran, 2nd edition
- Yasrebi, S, Y., (2007), Shams' language and Molawi's language, Amirkabir Publication, Tehran, Iran
- Yazeji, T., (1961), Manaqebalarefin, Kurd History Society Publication, Ankara, Turkey

## چهره شمس تبریزی در آینه دیوان کبیر با تکیه بر نظریه استعاره مفهومی

مریم بلوری<sup>۱</sup>

### چکیده

دیوان کبیر به طور قطع بهترین محملی است که تصویر شمس تبریزی در آن بخوبی بازتاب یافته است. در سرتاسر این کتاب عرفانی که از عشق او لبریز است، مولانا جلال الدین با مفاهیم زیبا و ترکیباتی خاص و منحصر بفرد به توصیف و تحلیل شخصیت این مراد آسمانی پرداخته است. ما در این پژوهش کوشیده‌ایم تا بر اساس نظریه استعاره‌های مفهومی به تصویرهایی که مولانا از شمس تبریزی ایجاد کرده است بپردازیم. گفتنی است ایده استعاره مفهومی نخستین بار توسط «جانسون» و «لیکاف» مطرح شد تا استعاره را از حوزه زبانی و ادبی صرف خارج کند و بار معنایی عمیق‌تری به آن بخشد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد شمس تبریزی در شمار ابرمعناهای موجود در دیوان کبیر است. این مفاهیم و معانی که البته در برخی ترکیبات دیوان شمس بررسی شده، به سیزده کلان استعاره و بیش از هفتاد خرده استعاره تقسیم می‌شود. شمس در این بررسی بیش از همه شاه، نور و شیرینی دانسته شده است. مفاهیمی چون مطرب و ساقی و ... در ردیف‌های بعدی قرار می‌گیرند.

**واژگان کلیدی:** استعاره مفهومی، شمس تبریزی، مولوی، دیوان کبیر

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی نجف آباد

## مقدمه

## نظریه استعاره مفهومی جانسون و لیکاف

برخلاف روزگار گذشته که همواره در کتاب‌های معانی و بیان، استعاره از دیدگاه زبانی و ادبی بررسی می‌شد، از سال ۱۹۸۰ مارک جانسون و جورج لیکاف نظریه استعاره مفهومی را مطرح نمودند که نشان می‌داد استعاره در زندگی انسان‌ها کاربردی ناخودآگاه و غیر ارادی دارد. مطالعات زبانشناسی شناختی معاصر نشان می‌دهد که استعاره تنها یک سوژه و موضوع ادبی و بلاغی نیست بلکه بیش از آن که به حوزه کلامی و بیان معطوف شود به شناخت انسان ارتباط پیدا می‌کند. از این نظر استعاره‌ها در برخورد با فکر و اندیشه بشری و تخیلات او کارکرد ویژه‌ای خواهند داشت. زبانشناسی شناختی تعریفی از استعاره ارائه می‌دهد که اساساً با تعریف این اصطلاح نزد بلاغیون و منتقدان ادبی حوزه شعر متفاوت است. نظریه معاصر استعاره بسیاری از مفاهیم انتزاعی را دارای ساختاری استعاری می‌داند. به عبارت دیگر مفاهیم انتزاعی اغلب با کمک استعاره تبیین می‌شوند و از این راه امور انتزاعی برای ما محسوس و قابل درک می‌شود، اگرچه ممکن است نمود زبانی برخی استعاره‌هایی که برای بیان مفاهیم انتزاعی بکار می‌رود برای سخنگویان زیاد مشخص نباشد. تعریفی که از استعاره‌های مفهومی در قلمرو زبان‌شناسی ارائه می‌شود عبارت است از: «الگوپردازی نظام‌مند بین عناصر مفهومی یک حوزه از تجربه بشر که ملموس و عینی‌ست، بر روی حوزه دیگری که معمولاً انتزاعی‌تر است یعنی حوزه مقصد» (Lacoff, 1993: 43). لیکاف و جانسون از نخستین کسانی بودند که با طرح نظریه استعاره مفهومی یا ادراکی پنجره‌ای دیگر به سوی پژوهش‌های مرتبط با استعاره‌ها گشودند و در سال ۱۹۸۰ م نظریاتشان را در کتاب «استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم» مطرح کردند. اساس نظریات ایشان درباره این نوع استعاره این بود:

۱. استعاره‌های زبانی، نمودی عینی و سطحی از استعاره‌های مفهومی هستند

۲. این استعاره‌ها برگرفته از تجربه‌های روزانه بشر است.

۳. استعاره‌ها تنها راه دریافت اندیشه‌های انتزاعی و ناملموس هستند (Lakoff, G. & M. Johnson, 1980: 272).

چنان که اشاره شد استعاره‌های سستی به واژه مربوط می‌شوند نه اندیشه‌ها. یعنی استعاره وقتی شکل می‌گیرد که کلمه‌ای در معنای متعارف و قاموسی خود به کار نرود. این استعاره‌ها استوار بر علاقه مشابهت هستند. جانسون و لیکاف چنین ذهنیتی را به چالش کشیده‌اند و سعی کرده‌اند تصویر دیگری از ماهیت و کارکرد استعاره‌ها ارائه دهند. استعاره‌های مفهومی از دیدگاه آن‌ها فقط محدود به زبان شعر و بلاغت و فصاحت ادیبان نمی‌شود بلکه در زبان روزمره هم فراوان وجود دارد. بنابراین خروج از نرُم نیست، کارکرد زبان است. استعاره‌های مفهومی به دنیا می‌آیند و می‌میرند اما مفاهیم مرتبط با آن‌ها باقی می‌مانند. از طرفی وجود علاقه مشابهت در همه استعاره‌ها قابل اثبات نیست بلکه نگاشت‌های سازنده استعاره است که میان دو حوزه مبدأ و مقصد ارتباط ایجاد می‌کند. ممکن است علاقه دو حوزه مبدأ و مقصد مجاورت یا دیگر علاقه‌ها باشد. این بدین معناست که در نظریه استعاره مفهومی، استعاره‌ها فقط در منطقه زبان ادبی وجود ندارند و همه زبان و اساساً فرآیند تفکر در تصرف استعاره‌ها قرار می‌گیرد. بنابراین استعاره‌های

موجود در آثار ادبی بخشی از خانواده بزرگ استعاره‌ها هستند نه همه آن‌ها. از دیگر سو، رویکرد آن‌ها به استعاره شناختی‌ست نه بلاغی و جمال‌شناسانه. برای ما که بیرون از حوزه زبان‌شناسان شناختی ایستاده‌ایم، بررسی وضعیت و کارکرد استعاره‌ها در آثار ادبی موضوعیت دارد. ما می‌توانیم از نظریات و تحلیل‌های آن‌ها استفاده کنیم بدون این که لزوماً مطابق النعل بالنعل بر مسیر آن‌ها برویم.

### استعاره مفهومی شمس تبریزی در دیوان کبیر

در پژوهش پیش رو که در غزلیات شمس انجام گرفته است، هدف بررسی ترکیباتی است که بصورت وصفی یا اضافی و یا کنایی در این اثر سترگ و پر بها به کار گرفته شده است. این ترکیبات عمدتاً از نوعی خلاقیت و نوآوری برخوردارند که در نوع خود ممتاز و قابل توجه است. در میان این ترکیبات چهره شمس بسیار خودنمایی می‌کند و از روی آن‌ها می‌توان به میزان علاقه و ارادت مولانا نسبت به شمس تبریزی پی برد. چون این ترکیبات و مفاهیم از مجموعه‌های ریز و درشت تشکیل شده، بر آن شدیم تا آن‌ها را بر اساس نظریه استعاره مفهومی بررسی و طبقه‌بندی کنیم.

تعداد کلان استعاره‌های این پژوهش به سیزده عدد رسید. در این کلان استعاره‌ها شمس به مفاهیمی از جمله نور و شیرینی و مطربی و مایه حیات و پیامبران و حتی برخی جانوران نسبت داده شده است. هر کدام از این کلان استعاره‌ها خود به زیرمجموعه‌های کوچک‌تری تقسیم می‌شوند. برای مثال وقتی شمس به شیرینی نسبت داده می‌شود، اسمش، کلامش، خیالش و حتی غمش هم شیرین است. اگر قاضی‌ست و حکم می‌کند حکمش هم شیرین است. یا جایی که به شراب و ساقی و مستی نسبت داده می‌شود هر کدام از مفاهیم و ترکیبات گویای حس ناب مولانا نسبت به شمس تبریز است. به عبارتی شمس یک مفهوم واحد است که سوای جنبه‌های بلاغی به مفاهیمی ریزتر و زیباتر تقسیم شده است که این مفاهیم کوچکتر همچون اقمار مختلفی گرد این خورشید در حرکتند و ضمن حفظ استقلال خود از آن مفهوم اصلی و واحد جدایی ناپذیرند.

در ادامه به معرفی کلان استعاره‌های شمس و خرده استعاره‌های موجود در غزلیات شمس می‌پردازیم که به خوبی تصویرهایی ناب از چهره حقیقی شمس پیش روی مخاطب می‌گذارد. از مجموع این تصاویر پی می‌بریم که مولانا جلال‌الدین بیش از شمس، در وجود او نور حق تعالی را مشاهده کرده است و خود در تفکیک خدا و شمس از یکدیگر دچار نوعی حیرت و سرگستگی شیرین است.

نتیجه دیگری که می‌توان گرفت این است که استعاره مفهومی «شمس شاه است» با شانزده خرده استعاره بیشترین کاربرد را در ترکیبات بررسی شده ما در دیوان کبیر داشته است و استعاره «شمس نور است» با پانزده خرده استعاره و «شمس شیرینی‌ست» نیز با پانزده خرده استعاره در ردیف دوم قرار می‌گیرند.

### شمس گوهر است

#### گوهر گویای عشق

مولانا از شمس تبریزی به مثابه جواهری سخن می‌گوید که ناقل و سخنگوی عشق است و دل او برای

کسب چنین گوهری در تب و تاب است و مواج:

از طلب گوهر گویای عشق      موج زند موج چو دریا دلم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۷۱/۵)

### شمس شاه است

#### شاه ساقیان

شمس برای مولانا فقط یک ساقی نیست. او شاه ساقیان است. برای رسیدن به بقای مطلق باید از جام او نوشید و مست شد و این مستی پایان ندارد:

بستان ز شاه ساقیان، سرمست شو چون باقیان      گر نیم مست ناقصی مست تمامت می‌کند  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۴۰/۷)

#### شاه نقابی

ترکیب دیگری که مولانا بر ساخته، شاه نقابدار است. و این عشق شادمانه است که با گفتار زیبا و اندیشه خوش، قادر است پرده از روی این معشوق بردارد.

ای عشق طرب پیشه خوش گفت خوش اندیشه      بر برای نقاب از رخ آن شاه نقابی را  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۸۰/۳)

#### امیر حسن

شمس امیر زیبایی و جمال است:

امیر حسن! خندان کن چشم را      وجودی بخش مر مشتی عدم را  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰۷/۱)

#### شاه حیات انگیز

در کلان استعاره‌های بعدی هم به مفهوم زنده‌کنندگی شمس پرداخته شده است:

از عنایت‌های آن شاه حیات انگیز ما      جان نوده مر جهاد و طاعت و انفاق ما  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵۱/۲)

#### قیصر مه‌رویان

باز هم تعبیر قیصر، همچون شاه و امیر و ... بر سروری و صلابت شمس اشاره دارد. او شاه زیارویان است:

عید آمده جویان، رقصان و غزل گویان      کان قیصرمه رویان زآن «قصر مشید» آمد  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۶۳۲)

### میر شکار غیب

و اینک شمس شکارچی غیب است. لفظ میرشکار باز هم بر سروری و پیشتازی او اشاره دارد:

چون میر شکار غیب رادیدم      چون تیر پریدم و کمان بردم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/۱۵۴۶)

### خواجه خوش دامن

ترکیبات و واژگانی که مولانا به کار می‌برد خاص و خلاقانه است. چنانکه ملاحظه می‌کنید بیشتر توصیفاتی که از شمس تبریز می‌شود با واژگان خوب، خوش و شیرین ارتباط دارد. این بار خوش دامن، که ضمن زیبایی ظاهری در لباس و پوشش، نظری به پاکدامنی هم دارد:

ای خواجه خوش دامن دیوانه تویی یا من      درکش قدحی با من بگذار ملامت را  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/۷۹)

### خسرو دریا خو

وجود مراعات نظیرهای دریا، صدف، گهر، دریا خو بودن شمس را به تصویر می‌کشد. مولانا سکوت می‌کند چون گوهری به نام عشق در وجود خود دارد. پس این خسروی دریا صفت است که باید به جای او سخن بگوید:

باقیش بفرما تو، ای خسرو دریاخو      بستم چو صدف من لب، یعنی که گهر دارم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵/۱۴۵۵)

### شاه طراران

شمس بارانی‌ست که بر جان مولانا خوش می‌بارد. او مستی آفرین است و رباینده دل‌ها. او فقط طرار نیست، شاه طراران است:

ای ابر خوش باران بیا، وی مستی یاران بیا      وی شاه طراران بیا، مستان سلامت می‌کنند  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۵۳۳)

### سلطان شکر قندان

شمس باز هم شاه و سلطان است، این بار سلطان معشوقه‌های شیرین و این میزان عشق و ارادت مولانا

را بخوبی نشان می‌دهد:

بگریز ازین در بند، بر جمله تو در دربند  
جز شمس حق تبریز سلطان شکر قندان  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۷۰/۷)

### قباد جان

جان‌ها مطیع امر شمس هستند. او سلطانی‌ست که جز تمکین در برابرش چاره‌ای نیست. این از مواردی‌ست که به نظر می‌رسد مولانا در تشخیص شمس از خدا دچار حیرت شده است:

گر نه شمس‌الدین تبریزی قباد جان‌هاست  
صد هزاران جان قدسی هر دمش منقاد چیست؟!  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۹۲/۹)

### شاه خوش دستار

بیا که خرقة‌ها جمله گرو شد  
زتو ای شاه خوش دستار از این سو  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۸۴/۱۲)

### شه بی‌جهت

این شاه آسمانی گویی از جنس زمینیان نیست که جهت و مکان داشته باشد، این صفت نیز صفتی عرشی و الهی‌ست و بیشتر از آنکه در راستای شخصیت شمس باشد، با وجود باریتعالی سازگار است و دمخور:

روح شو و جهت مجو، ذات شو و صفت مگو  
زان شه بی‌جهت نگر جمله جهات ریخته  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۸۶/۴)

### امیر دل

امیر دل همی گوید: «تراگر تو دلی داری  
که عاشق باش تا گیری زنان و جامه بیزاری  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۵۰۲/۱)

### میراب دل

سیلابی در راه است تا آب و گل وجود مولانا جلال‌الدین را ویران کند. این ویرانی جان‌پرور حاصل بذل و بخشش سرچشمهٔ آنهاست که به میرابی دل او آمده است:

امشب ز سیلاب دلم ویران شود آب و گلم  
کامد به میرابی دل سرچشمهٔ آنها من  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۹۱/۱۲)

## میر شکران

شکران زیبارویان دلفریزند و امیرشان بی شک کسی است که از آن‌ها گوی سبقت ربوده است و آن کسی نیست جز شمس الحق تبریزی:

گر ز میرشکران داد بیابی، ای دل      شکر کن، شو تو گدازان چو شکر با شکران  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰/۱۹۹۴)

## شمس نور است

### خورشید بی پایان

شاید یکی از زیباترین ابیاتی که مولانا عظمت و هیبت شمس را به تصویر می کشد و او را با خدا یکی می داند همین بیت باشد. بیخود نیست که او مدام صفات شاهانه و کبرiایی به شمس می بخشد، گویی خداست که در روی زمین به کسوت شمس درآمده است و خورشید بی پایان بهترین توصیف الهی در این حیرت و سرگردانی ست:

زهی خورشید بی پایان که ذرات سخن گویان      تو نور ذات الّهی، تو الّهی، نمی دانم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷/۱۴۳۶)

## واعظ خورشید

این بار خورشیدی بر منبر خطبه می خواند و دل های مریدان مجذوب اوست. آیا او واعظ خورشید الهی ست یا خود خورشیدی ست که دل ها را جذب کرده است و پای صحبت کشانده:

خامش کن تا واعظ خورشید بگوید      کو بر سر منبر شد و ما جمله مریدیم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶/۱۴۸۰)

## قندیل جان

شمس قندیل و چراغدانی ست که جان را روشنی می بخشد:

عجب! قندیل جان باشد؟ درفش کاویان باشد؟!      عجب! آن شمع جان باشد؟ که نورش بی کران باشد  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۵۷۷)

## چشم و چراغ آسمان

شمس مگر نه اینکه خورشید است، روشن کننده چشم و دل آسمان است و زنده کننده زمین:

آن چشم و چراغ آسمان را      آن زنده کننده زمین را  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/۱۱۷)

### صبح شکر ریز

شمس تبریز تویی، صبح شکر ریز تویی عاشق روز، به شب قبله پنهان چه کند؟!  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۸۸/۱۴)

### مه مشهور

شمس الحق تبریز چو این شور بر انگیخت از مشرق جان مه مشهور بر آمد  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۰/۱۳)

### ماه بیرون از افق

ای ماه بیرون از افق، ای ما تو را امشب قنق چون شب جهان را شدتق پنهان روان را کار شد  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۳۱/۹)

### آتش رخسار

رخسار شمس آتشی ست که در بیشه جانها افتاده است و دودش تا به هفت آسمان برخاسته:  
آتش رخسار تو در بیشه جانها زده دود جانها بر شده، هفت آسمان برخاسته  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۳۶۳/۲)

### شمع سوزنده جان

شمس همچون شمع است که اگرچه پروانه وجود مولانا جلال الدین را می سوزاند، او بر پای این شمع فروتنانه سر می نهد و شکر گزار است:

شمع تو پروانه جانم بسوخت سر پی شکرانه نهم بر لگن  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۰۸/۱۶)

### آفتاب خوش عمل

مولانا بارها شمس را آفتاب خوانده ولی صرفاً این مشابهت نام نیست. صفاتی که او به شمس تبریز می دهد، از عهده خورشید آسمان خارج است. از این رو ترکیبات بسیاری با خورشید و آفتاب می سازد تا اندکی از احساسش را بیان کرده باشد:

ای آفتاب خوش عمل، باز آسوی برج حمل نی یخ گذار و نی وحل، عنبر فشان، عنبر فشان  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۹۴/۱۸)

## آفتاب سرکشان

ای آفتاب سرکشان با کهکشان آمیختی      مانند شیر و انگبین با بندگان آمیختی  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۴۰/۱)

## نور سایه سوز

شمس نور است. نه نوری عادی و متعارف. او نوری ست که هم سایه می سازد و هم سایه سوز است. این پارادوکس آشکار بخشی از هنرمندی اوست. باید گفت مراد از سایه ای که می سوزد، بخش تاریک وجود انسان است که به نور شمس روشن و سایه ای که ساخته می شود همان پناه امنی ست که در هم نشینی و جوار او حاصل می گردد:

سایه ساز ماست نور سایه سوز      زن که همچون مه به میزان توایم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۷۳/۱۵)

## شمس مقعد صدق

شمس خورشید است، اما نه خورشید بی ثبات و ناپایدار این عالم، شمسی که مولانا از دل و جان می خواندش تا بر برج دل ها بتابد، شمسی که قرارگاه صدق و راستی ست:

بتاب ای شمس تبریزی، به سوی برج های دل  
که شمس مقعد صدقی نه چون این شمس سرگردان  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۴۵/۲۲)

## ماه لقا، مشتری رو

دیدی که چه کرد آن پری رو!      آن ماه لقای مشتری رو  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۹۰/۱)

## شمس ساقی است

### ساقی شیرین صلا

اینجا تأکید بر ساقی بودن شمس است. ساقیی که جان هر غمناکی را دلخوش می کند. در مبحث شیرینی هم به این ترکیب اشاره شده است:

ای ساقی شیرین صلا جان علی و بوالعلا      برکف بنه ساغر هلا بر رغم هرغم باره ای  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۴۵/۴)

### ساقی شیرین فن

شمس ساقی با ترفندهای شیرین برای دلبری:

آن باید کو آرد، او جمله گهر بارد      یا رب! که چه ها دارد آن ساقی شیرین فن!  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۸۳/۱۹)

### ساقی دریا عطا

شمس ساقی ست که نه پیمانہ و ساغر بلکه دریا دریا می بخشد:

در روز بزم ساقی دریاعطای ما      در روز رزم شیر نر و ذوالفقار ما  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۳/۶)

### ساقی خوش مذهب

خوابیدن مجاز نیست وقتی که شاهدی شیرین لب و ساقی خوش مرام قرار است محفل گردان بزم عاشقان باشد و این ساقی مستی بخش کسی جز شمس تبریزی نیست. کسی که اگرچه مولانا بیشتر اوقات به کنایت از او سخن می گوید از هر سخنی آشکارتر است:

زان شاهد شکر لب، زان ساقی خوش مذهب      جان مست شد و قالب، ای دوست مخسب امشب  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۹۲/۱)

### بادۀ بی انتها

هیچ نیرزد این میش، نی غلیان و نی قیش      این بفروش و باده بین، بادۀ بی کنار من  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۳۵/۱۳)

### می لب

پیشتر آ می لب، تا همه شیدا شویم      پیشتر آ گوهر، تا همه دریا رویم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۱۹/۱)

### صبح روح

شمس برای مولانا مایۀ آرامش است. راحت روح است:

حریف ماه شدی، از عسس چه غم داری؟!      صبح روح چو دیدی ز صبح و شام مترس  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۱۴/۸)

## شمس مطرب است

### مطرب شیرین قدم

در عشق تو چون دم زدم، صد فتنه شد اندر عدم      ای مطرب شیرین قدم، میزن نوا تا صبح دم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/۲۴۵۲)

### مطرب شکرخا

و باز هم یاری که صورتش در نظر عاشق چون ماهست و مطربی بنام شمس که از نوایش شهد و شکر  
می بارد:

ای یار قمرسیما، ای مطرب شکرخا      آواز تو جان افزا، تا روز مشین از پا  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۸۳)

### مطرب شیرین نفس

شمس، جان مولانا را به وجد می آورد. نفسش گرم و شیرین است. او مطربیست که مولانا او را به جان  
می خواهد:

ای مطرب شیرین نفس، هر لحظه می جنبان جرس      ای عیش، زین نه برفرس، بر جان مازن ای صبا  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵/۳۴)

## شمس شیرینی است

### شیرین خیال

خیال و تصور شمس در ذهن مولانا شکرستانیست مرکب از گل سرخ و شکر که می تواند گل های  
صد برگ در گلشن حقیقت به ارمغان آورد:

شکرستان خیالت بر من گلشکر آرد      به گلستان حقایق گل صدبرگ فشانم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰/۱۶۱۵)

### شیرین غم

و البته گاهی ذره ای از خیالات شمس می تواند دل مولانا را از هم بدرد. دلی که چون کاغذ نازک و  
شکننده شده است. با وجود این غمش شیرین است:

چاشنی خیال تو می بدرد دل مرا      ای غم او چو شکر، ای دل من چو کاغذی  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۲۴۸۸)

### شکر پاسخ

شمس با جواب خود به کام مولانا شهد و شکر می‌ریزد. اگر چه او کُشنده است، هموست که به مولانا زندگی دوباره می‌بخشد:

آن شکر پاسخ نباتم می‌دهد      وان که کشتستم حیاتم می‌دهد  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۸۱۱/۱)

تو نه آن شکر جوابی که جواب من نیابی      مگر احقم گرفتی که سکوت شد جوابم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۶۲۲/۱۵)

### شیرین دم

نک نوبهار آمد کزو سرسبز گردد عالمی      چویارمن شیرین دمی، چون لعل او حلواگری  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۳۵/۷)

### شیرین قضا

اینبار شمس را در کسوت قضا می‌بیند. قاضی که هیچ گواهی را نمی‌پذیرد اما مولانا حکمش را همچون عشق به دل و جان می‌خرد و حکمش شیرین و لازم الاجراست:

ور تو گواهان مرا رد می‌کنی ای پرجفا      ای قاضی شیرین قضا، باری فروخوان محضرم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۷۳/۴)

### شکر گلو

تو سماع گوشه‌ی، تو نشاط هوشی      نظر دو چشمی، شکرگلوئی  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۱۱۲/۱۰)

### نوشین لب / خوش افسانه

ای چشم، چمن می‌بین، وی گوش، سخن می‌چین      بگشای لب نوشین، ای یار خوش افسانه  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۳۱۹/۳)

### سلطان شکر قندان

شمس شیرین است آنقدر که سلطان شکر قندان لقب گرفته است:

بگریز ازین در بند، بر جمله تو در دربند      جز شمس حق تبریز سلطان شکر قندان  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۷۰/۷)

## میر شکران

گر ز میرشکران داد بیابی، ای دل      شکر کن، شو تو گدازان چو شکر با شکران  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۹۴/۱۰)

## مطرب شیرین قدم

درعشق توچون دم زدم، صد فتنه شداندر عدم      ای مطرب شیرین قدم، میزن نوا تا صبحدم  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۵۲/۲)

## مطرب شکرخا

ای یار قمرسیما، ای مطرب شکرخا      آواز تو جان افزا، تا روز مشین از پا  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۸۳/۱)

## مطرب شیرین نفس

ای مطرب شیرین نفس، هر لحظه می جنبان جرس  
ای عیش، زین نه برفرس، بر جان ما زن ای صبا

## ساقی شیرین صلا

ای ساقی شیرین صلا جان علی و بالعلا      برکف بنه ساغر هلا بر رغم هرغم باره ای  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۴۴۵/۴)

## ساقی شیرین فن

آن باید کو آرد، او جمله گهر بارد      یا رب! که چه ها دارد آن ساقی شیرین فن!  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۸۳/۱۹)

## شمس زنده کننده است زنده کن در و دیوار بدن

آن زنده کن این در و دیوار بدن کو؟      و آن رونق سقف و در و د رساره ما کو؟  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۷۶/۱۳)

### بارنده آب حیات

گویی چهره شمس در آسمان دل او هر شب چون ماهی می درخشد و از دل ابری و غمبار خود بر جان معشوقش آب حیات می بارد:

بدان نشان که به هر شب چو ماه متابی      ز ابر دل قطرات حیات می باری  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۱۰۶/۲)

### سرافیل دل / زنده کن آب و گل

چون تو سرافیل دلی، زنده کن آب و گلی      در دم ز راه مقبلی در گوش ما نفخه خدا  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۱/۳)

### مهندس دل

معشوق مهندسی ست که دل خاکی عاشق را از نو بنا می کند. مرحبا بر روش و هنرش:

دل است تخته پر خاک، او مهندس دل      زهی رسوم و رقوم و حقایق و اسما  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۶/۶)

### شاه حیات انگیز

شاه حیات انگیز خداست یا شمس تبریزی. کسی که به عبادات و طاعات مولانا جانی نو می بخشد:

از عنایت های آن شاه حیات انگیز ما      جان نو ده مر جهاد و طاعت و انفاق ما  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵۱/۲)

### شمس پیامبر است

#### خلیل خدا نوش

خلیل صفت ابراهیم است و مفهومی کهن، اما خدانوش صفتی تازه و بی بدیل است. شاید یعنی کسی که با تمام وجودش خدا را درک کرده است:

بخند، موسی عمران! به کوری فرعون      بخور، خلیل خدا نوش، کوری نمرود  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۹۲۳/۱۲)

### میوه یعقوبی / چشمه ایوبی

مولانا شمس را با ایوب مقایسه می کند. صبورش، چشمه ای که وجود ایوب را صفا بخشید و امراضش را برطرف ساخت. شمس برای جان عاشق چنین است:

آن میوه یعقوبی و آن چشمه ایوبی      از منظره پیداشد، هنگام نظر آمد  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۱۳/۳)

### داود جان

امشب چو مه برآید، داود جان بیاید      ای رنج، موم گردی، گر برج آهنینی  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۹۶۲/۵)

### مریم بندنده گهواره

جان همچو مسیحیست به گهواره قالب      آن مریم بندنده گهواره ما کو؟  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۱۷۶/۱۳)

### مسیح حسن

آن مسیح حسن را دانم که می دانی کجاست      با کسی کز عشق دارد بسته زناری بگو  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۰۰/۳)

### موسی ایام

موسی(ع) بر کوه طور به میقات پروردگار رفت. حالا این دل مولاناست که وعده گاه دیدار است با موسای  
زمان، شمس تبریزی:

شمس الحق تبریز! تویی موسی ایام      بر طور دلم رفته به میقات، افندی  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۶۳۰/۲۵)

### شمس باغ و بهار است

### بهار جان

ز بهار جان خبرده، هله ای دم بهاری      ز شکوفه هات دانم که تو هم زوی خماری  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۸۴۹/۱)

### باغ بی نشانه

ناگاه چون درخت برستم میان باغ      زان باغ بی نشانه نشانی خریدهام  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۰۷/۶)

### باغ بی پایان

شمس تبریزی باغی ست بی انتها که از دید مولانا شکوفایی گل ها و باروری شاخه ها از وجود بی دریغ اوست:

گل جامه در از دست تو، ای چشم نرگس مست تو  
ای شاخه ها آبست تو، ای باغ بی پایان من  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۸۶/۷)

### نوروز رُخ

نگفته پیداست صورتی که به نوروز تشبیه شود چقدر در نظر عاشق رنگین و شاد و فرح بخش و جانفزاست:

نوروز رخت دیدم خوش اشک بیاریدم      نوروز و چنین باران باریده، مبارک باد  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۹۷/۴)

### بهار

چهره شمس همچون روز است، روشن و دلفروز، اون آفرینشی چون بهار دارد و مهربانی اش به حدی ست که نمی توان از عشقش برید و توبه کرد:

آن روی همچو روزش وان رنگ دلفروزش      وان لطف توبه سوزش وان خلق چون بهارش  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۶۵/۴)

### شمس پرنده و جاننداری زیبا ست

بلبل شیرین فن / فاخته / طاوس

کو بلبل شیرین فم؟ کو فاخته کوکو زنم؟  
طاوس خوب چون صنم؟ کو طوطیان کو طوطیان؟  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۹۴/۷)

### طوطی هم خوان

شمس طوطی شکرخاست. او هم سفره و همراه مولوی ست، بی تعلق، بی ادعا. قند بی چونی خوراک او خواهد بود. بی شک مراد مولانا بهره های ناب معنوی ست که خوراک آن ها و مایه حیاتشان است:

ای طوطی هم خوان ما، جز قند بی چونی مخا      نی عین گوونی عرض، نی نقش و نی آثار من  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۹۱/۱۸)

### آهوی خوش ناف

آهوی خوش ناف، آهوئیست که مُشک و عطر بدست می‌دهد، گرانبها و قیمتیست و حالا این آهوی خوش ناف نه اهل ختن که اهل تبریز است:

آن آهوی خوش ناف به تبریز روان گشت      بغداد جهان را به بصیرت همدان کرد  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵/۶۴۳)

### شیر خدا

ایا شیر خدا، آخر بفرمودی به صید اندر      که خه مرآهوی ما راچو آهو خوش شکاری تو  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/۲۱۶۸)

### شمس عمر و جان است

#### عمر عزیز / استاد جان

چو آن عمر عزیز آمد، چرا عشرت نمی‌سازی؟      چو آن استاد جان آمد چرا تخته نمی‌شویی؟  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۰/۲۵۱۳)

### دایه جان

پستان وفا کی کرد سیه؟!      آن دایه جان، آن مادر من  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۹/۲۰۹۳)

### شمس مفخر تبریز است

مولانا دل خود را به اسبی چابک و راهوار تشبیه کرده که به جهت بندگی و تمکین، توانسته به مفخر تبریز، شمس تبریزی دست یابد:

به شمس مفخر تبریز از آن رسید دلت      که چُست دلدل دل می‌نمود مرکوبی  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳/۳۰۵۰)

### دو دیده تبریز

شمس تنها یک اسم نیست، او خورشید واقعی حقیقت است. هم ازین‌روست که کاه‌های عاشق جذب کهربای وجودش می‌شود. او چشم و چراغ تبریز است:

ایا دو دیده تبریز! شمس دینِ بحق      تو کهربای دلی دل به عاشقی که توسست  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶/۱۳۴۶)

## شمس مُشرف است

### واقف اسرار رسول

مولانا جلال‌الدین، سوای عشقی که به شمس تبریزی دارد، نام زیبا و شیرین او را درمانگر گمشدگان می‌داند، و این بخاطر آن است که به زعم او، شمس از اسرار پیامبرانه آگاه است:

شمس تبریزی تویی واقف اسرار رسول      نام شیرین تو هر گمشده را درمان باد  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷۹۲/۸)

### حارس دل / مُشرف جان

او نگهبان دل است و آگاه به احوال دل و جان:

آن حارس دل، مشرف جان، سخت غیورست      با غیرت او رو سوی اغیار مدارید  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۵۵/۵)

## نتیجه‌گیری

استعاره‌های مفهومی این پژوهش ضمن انتقال تصاویری ناب و ارزنده از شمس تبریزی به مخاطب دیوان کبیر، از نوعی زیبایی و خلاقیت نیز برخوردارند. مولانا جلال‌الدین که انصافاً در ردیف شاعران هنجارشکن محسوب است به زیبایی هرچه تمام‌تر به خلق ترکیباتی نو پرداخته است. او بیش از هرچیزی از صفات خوب، خوش و شیرین بهره گرفته است. اگر شمس در نگاه او مطرب است یک مطرب معمولی نیست، شیرین قدم است، شیرین صلاست، شیرین نفس است. این شیرینی و تلفیق آن با طرب، خود بیانگر اثری است که شمس بر جان و دل او گذاشته است. پیامبران و حتی پرندگان و چرندگان نیز در این دیوان نقش دارند. بر زیبایی و شادمانگی این کتاب افزوده‌اند. برای مثال شمس فاخته است. طوطی‌ست، آهوست. نه آهوی معمولی که آهویی خوش‌ناف. همین ترکیبات خوش‌ناف و خوش‌پیوند و ... ضمن آنکه بخوبی پیام مولانا را به شنونده منتقل می‌کند، از لحاظ زیبایی‌شناختی کلام او قابل توجهند. هر کدام از ترکیبات او را می‌توان بارها شنید بدون آنکه ملالی در خاطرت ایجاد کند.

## منابع

- آخرت دوست، وحید، (۱۳۷۸)، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت شمس تبریزی، آثار ومفاخر فرهنگی، تهران
- شمیسا، سیروس، (۱۳۷۴)، بیان ومعانی، انتشارات فردوس، تهران.
- صفوی، کورش، (۱۳۷۳)، از زبان شناسی به ادبیات، نشر چشمه، تهران.
- مولانا جلال الدین، محمد، (۱۳۶۳)، کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپخانه سپهر، تهران.
- فیضی، کریم، (۱۳۹۲)، شعاع شمس، غزلیات شمس تبریزی به روایت دکتر دینانی، چاپ سوم، تهران

- lakoff,G.&M.Johnson.(۱۹۸۰)Metaphors We Live By. Chicago and London: University of Chicago Press.

- Lakoff, G. (۱۹۹۳). "The contemporary Theory of Metafor" in Metafor and Thought.Ed.A. Ortomy. Second Edit. PP. ۲۰۲-۲۵۱. Cambridge University Press.

## بررسی نکاتی از یک غزل دیوان شمس

شهربانو صحابی<sup>۱</sup>

### چکیده

غزل‌های مولانا که حاصل شیفتگی و شوریدگی و استغراق او در عالم معنی است، تاکنون آنچنان که باید شرح و بسط داده نشده است. البته کوشش‌هایی از سوی مشتاقان و اهل ادب و تحقیق در دست اقدام است، اما ویژگی خاص و اعجاز‌گونه این سروده‌ها، دست محققین را برای اظهار نظر و ارائه‌ی شرح و تفسیری که معمول هر دیوان شعر است، کوتاه کرده و جرأت غور در این دریای بی‌کران پر راز و رمز را از همگان گرفته است. به نظر می‌رسد تلاش جمعی شیفتگان مولانا لازم است تا بتوان پاره‌ای از این معانی باطنی را گرہ‌گشایی کرد و رازهای شگفت‌انگیز نهفته را برابر دیدگان خیل مشتاقان قرار داد. به عنوان نمونه، در اینجا بنده غزلی را موضوع مقاله خود قرار داده و کوشیده‌ام در حد توان و به اختصار، پاره‌ای از معانی نهفته آن را شرح دهم. قضاوت با اهل نقد و فن خواهد بود که تا چه حد توفیق داشته‌ام. **واژگان کلیدی:** مولانا، غزلیات شمس، جهان‌بینی خاص مولانا، عشق، شعور.

---

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد مهاباد

## مقدمه

همه سروده‌های مولانا جلال‌الدین محمد و در رأس آن‌ها غزلیات بی‌مانند او که همچون تاجی بر سر ادبیات فارسی می‌درخشد، همانند سرزمین پر راز و رمز پریان است که جوینده مشتاق را با شگفتی‌های بی‌نظیر خویش به تحسین و اعجاب وا می‌دارد و زیبایی‌هایی را برابر دیدگان حیرت‌زده‌اش قرار می‌دهد که غیر قابل حدس و گمان است.

خلاف مثنوی که به قصد آموزش و تربیت مخاطبان در سطوح مختلف به رشته نظم درآمده، غزلیات دیوان کبیر در عین استغراق و حالت خلسه و عشق‌ورزی با معشوق درونی و ازلی سروده شده است و این اشعار بی‌اختیار بر زبان مولانا جاری شده و برای آن‌ها مخاطب خاصی را نمی‌توان در نظر گرفت.

به همین جهت دانستن مفهوم آن غزل‌ها محتاج کشف بطن آن است و این کار به دور از دشواری و خطا نخواهد بود، چرا که برای فهم عمق آن غزل‌ها شرایط روحی مولانایی لازم است. یعنی رهایی و فراغت از تمامی داشته‌های علمی و ذهنی و معنوی و به سربردن در یک حالت خلسه‌گونه تا زبان، فرصت جریان سیال و بی‌مهراری را به دست آورد و نکته‌هارا بیرون بریزد. بنابر این سعی ما هم در این زمینه آب در هاون کوبیدن است؛ با این حال ارائه غزلی از دیوان کبیر در این مقوله و طرح و ایراد مشکلاتی که ذهن حقیر را مشغول کرده است، به امید گشایش و رفع عطش درونی خویش در حد تشنگی، راه اندیشمندان را نمی‌بندد و زحمتی در مسیر روشنگری محققان ایجاد نمی‌کند.

## شرح کوتاه نکاتی از یک غزل

دل‌تان به چرخ پرد چو بدن گران نماند  
هله تا دو چشم حسرت سوی خاکدان نماند  
جز عشق هر چه بینی همه جاودان نماند  
سوی آسمان دیگر که به آسمان نماند  
پر عشق چون قوی شد غم نردبان نماند  
چو دو دیده را بیستی ز جهان جهان نماند  
تو ز بام آب می‌خور که چو ناودان نماند  
منگر تو در زبانم که لب و زبان نماند  
چو برفت تیر و ترکش عمل کمان نماند  
(مولوی، ۱۳۵۱: غ ۷۷۲)

هله عاشقان بکوشید که چو جسم و جان نماند  
دل و جان به آب حکمت ز غبارها بشوید  
نه که هر چه در جهانست نه که عشق جان‌آنست؟  
عدم تو همچو مشرق اجل تو همچو مغرب  
ره آسمان درونست پر شق را بجنبان  
تو مبین جهان ز بیرون که جهان درون دیده‌ست  
دل تو مثال بامست و حواس ناودان‌ها  
تو ز لوح دل فروخوان به تمامی این غزل را  
تن آدمی کمان و نفس و سخن چو تیرش

## عاشقان

مراد از «عاشقان» در مطلع غزل چه کسانی‌اند؟

آنچه به نظر می‌رسد، عاشقان مخاطب مولانا به طور عام، همگان می‌توانند باشند. درحقیقت عشق بدون مرز است. همگان آن را به هر نحو تجربه کرده‌اند؛ کودکی که پا به جهان می‌گذارد از همان

اوان عاشق است. «هیچ آفریده‌ای نیست که در وی آتش عشق خدا نیست» (شیخ رومی، ۱۳۵۴: ۱۲۹). در اینجا دو گونه تعریف از عشق‌هایی که مربوط به ساده‌ترین و لطیف‌ترین احساسات بشری است، می‌توان ارائه کرد. البته این تقسیم‌بندی غیر از تقسیمات دوگانه عشق از سوی صدر المتألهین است که عشق مجازی را به دو قسم نفسانی و حیوانی تقسیم کرده است، بلکه این تقسیم‌بندی از نگرش نگارنده با احتساب مطالعات پیشین و تجربیات از ساده‌ترین رفتارهای معمول مردم دریافت شده و از این قرار است: ۱. خود محور یا عشق‌هایی که بوی خودشیفتگی می‌دهد: من عاشقم، اگر نباشی می‌میرم، من نمی‌توانم بر دوری تو صبور باشم و من و من و من.

۲. دیگرشیفتگی: تو بی‌ظیری، تو مرا مجذوب کردی، تو نباشی من می‌میرم، همه تو و محوریت «تو» است که مولانا از این عشق‌ها با عنوان عشق‌های رنگی، نسبی و مجازی، تعبیر می‌کند «عشق‌هایی که پی رنگی بود، عشق نبود عاقبت ننگی بود» (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۰۶) و البته او این عشق‌ها را لازمه حیات بشری در چرخه زندگی و تولید نسل می‌داند و همین عشق‌ها را مقدمه‌ای برای رسیدن به عشق والای روحانی می‌داند؛ چنانکه می‌گوید: «عاشقی گر زین سر و گر زان سر است، عاقبت ما را بدان سر رهبر است» (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۱۱).

بیشتر صوفیه عشق را محور اساسی طریقت می‌دانند و آن را جزو فرایض این راه محسوب می‌کنند. «به خدا رسیدن فرض است و لابد هرچه به واسطه آن به خدا رسند، فرض باشد به نزدیک طالبان. عشق، بنده را به خدا رساند، پس عشق از بهر این معنی فرض راه آمد» (عین‌القصات، ۱۳۴۱: ۹۷). پس عشق‌های مجازی مانند پلی است که ما را به سوی عشق ازلی راهنمایی می‌کند، همچنان که گفته‌اند: «المجاز قنطره الی الحقیقه».

می‌توان گفت که عشق مجازی، تمرین و ممارستی است برای تحمل عشق حقیقی، چنانکه گفته‌اند: عشق لیلی را یک چندی از نهاد مجنون مرکبی ساختند تا پخته عشق لیلی شود. آنگاه بار کشیدن عشق الله را قبول توان کردن. نیکلسون در توضیح این کارآموزی، مثالی گویا می‌آورد؛ می‌گوید: تاثیر عشق مجازی و تبدیل کردن آن به عشق حقیقی، از شمشیر چوبی یک پسر بچه که در آینده سرباز می‌شود و یا عروسک بازی دختر خردسالی که در آینده مادر می‌شود، نمایان است (ستاری، ۱۳۹۲: ۱۷۶).

اما در معنی خاص، خطاب مولانا به عاشقانی است که عشق زمینی و مادی را تجربه کرده‌اند. می‌گوید: ای عاشقان بکوشید از این مراحل هم بگذرید و از محورهای خودشیفتگی دنیوی و مجازی رها شوید و به مراحل بالاتر قدم بگذارید. رسیدن به عشق ماندگار و جاودانه، در گرو گذر از من و تو است. آنجا متوقف نشوید تا پرواز به سوی آسمان را تجربه کنید. بدانید با ابزارهای مادی قادر به پرواز نخواهید بود، بلکه نردبان ویژه‌ای لازم است. مولانا دلبستگی به جسم و جان و مال و علم و دانش محدود را مانع پرواز می‌داند. علوم و داده‌های پیشین و اکتسابی را نه تنها ابزار کافی نمی‌داند، بلکه اسباب توقف می‌شمارد.

## چرخ / آسمان

مراد از چرخ و آسمان، مرحله بالاتر از مکان و فلک است. چنانکه گوید «ره آسمان درون است...». منظور مولانا، متوجه شدن به لامکانی است که به شرط رهایی از سنگینی ذهن و وابستگی‌ها امکان پذیر می‌شود. آسمان و جهات مشرق و مغرب آن، که مولانا اینجا مطرح می‌کند، به آسمان مادی و عینی هیچ شباهتی ندارد: «ازل تو همچو مشرق، اجل تو همچو مغرب، سوی آسمان دیگر، که به آسمان نماند». جهان مورد نظر مولانا، درون جان است و فقط بیرون از چشم ظاهری قابل مشاهده است. به نظر می‌رسد آسمان در این غزل استعاره از عرش، جایگاه الهی یا در اصطلاح عرفا، مرتبه وحدت است.

## آب حکمت / غبار

این عشق و عروج به آسمان معنی، که مطرح است، حالت اساطیری و غیرقابل دسترس نیست، بلکه در بطن شعور و آگاهی انسان وارسته و مشتاق جا دارد و قابل درک و دریافت است. می‌گوید «دل و جان به آب حکمت ز غبارها بشوید...» آب حکمت، ترکیب اضافه تشبیهی است؛ حکمت که به معنی اراده حق و دانش و معرفت است، در اندیشه مولانا به مثابه آب است که خاصیت شویندگی، جریان و نو به نو شدن دارد؛ آب جاری، کهنه و گند نمی‌شود. انسان اهل شعور و معرفت نیز در بند نمی‌ماند. هم چنان که طبیعت بدون آب زنده نیست، انسان ناآگاه و بی‌شعور هم، مرده‌ای بیش نیست.

پس برای پرواز در این چرخ، دل و جانتان را با نیروی حکمت و دانش از غبارها بشوید و پاک کنید. غبار چیست؟ عادت‌ها، علوم تجربی، حواس فیزیکی و هر آن چیزی که انسان را در بند می‌کشد و سبب خمودگی، خودشیفتگی، گندیدگی و جمود او می‌شود. در این بیت به صراحت می‌گوید که این بندها را مثل غبار با ابزار آگاهی از درون باید پاکسازی کرد. مولانا خود به این درجات رسیده بود. حضرت شمس به تمامی، سبب این غبارروبی در دل و جان مولانا شد و وجود او را با این بینش شستشو داد. هرآنچه که مولانا سال‌ها اندوخته و دل بسته بود، شمس در یک آن از او گرفته، ساختارهای ذهن او را درهم شکست و تجربه والای روحانی را برای او به ارمغان آورد؛ در نتیجه حقیقت مثل ماه صافی بر دل او تابیدن گرفت:

چون غبار تن بشد، ماهم بتافت      ماه جان من هوای صاف یافت  
(مولوی، ۱۳۷۵: ۶ / ب ۴۰۷۵)

## راه / نردبان

«ره آسمان درون است پر عشق را بجنبان، پر عشق چون قوی شد غم نردبان نماند». راه، همان سلوک، حرکت، طریقت و نردبان ابزار روش و رفتار و وسیله طریقت است. البته در غزل‌های مولانا واژه نردبان در هر دو معنی مجازی و حقیقی یا منفی و مثبت به کار رفته است، چنان که:

نردبان خلق این ما و منی است      عاقبت از نردبان افتادنی است  
لاجرم هرکس که بالاتر نشست،      استخوانش سخت تر خواهد شکست  
(مولوی، ۱۳۷۵: ۴ / ب ۱۰۶)

که مراد مولانا در اینجا مراتب و درجات دنیوی است که جنبه منفی نردبان در نظر است؛ اما در غزل مورد بحث روش عارفان و واصلان مورد نظر است که بالا رفتن از آن جنبه درونی دارد و هرچه سالک بالاتر رود، به درجات کمال بیشتر نزدیک می‌شود؛ در این معنی در دفتر ۶ مثنوی گوید:

|                              |                              |
|------------------------------|------------------------------|
| من نجویم زین سپس راه ائیر    | پیر جویم، پیر جویم، پیر، پیر |
| تیر پران از که گردد از کمان  | پیر باشد نردبان آسمان        |
| چون ز من سازی به بالا نردبان | بی پریدن بر روی بر آسمان     |

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶۰/ ب ۱۳۸)

## دل / بام / ناودان

دل تو مثال بام است و حواس ناودان‌ها      تو زبام آب می‌خور که چو ناودان نماند

دل، آن نقطه‌ای است که خاستگاه دایره وجود نامیده می‌شود و قابل تعریف نیست. آن غده سمت چپ بدن انسان که خون را پمپاژ می‌کند هم نیست؛ هرچه هست محل درک و فهم اسرار الهی است؛

مراد از دل، گوشت پاره صنوبری نیست، بلکه غرض روزنه و دریچه روح است بر تخته بند تن و بنابر این، دل محل ظهور صفت روحانیت و رحمانیت است در عالم صغری و جام جهان نمای پادشاهی و گنجینه تجلیات ذات و صفات اسماء الهی است (ستاری، ۱۳۹۲: ۱۶۸).

بام، استعاره از بالاترین قسمت وجود که یک طرف آن روی به دنیا دارد و محل فرماندهی و جایگاه اندیشه و آگاهی است، یعنی محل معرفت حقیقی که لازم و ملزوم عشق است و ازسوی دیگر روی به عقل کل دارد و قدرت شناخت و تشخیص از این پایگاه به حواس مادی صادر می‌شود. ناودان، همان ابزارهای مادی و حواس پنجگانه است که کارایی و قدرت محدودی دارد و پایدار نیست. می‌گوید در سیر درونی و پرواز به سوی آسمان معنی، به این حواس ناپایدار تکیه مکن، بلکه از بام معرفت و شعور، بال و پر عشق را قوی کن. توجه به شعور و آگاهی به این شکل کمتر مورد توجه صوفیان و عارفان بوده است. تنها در نوشته‌ای از شیخ احمدجام به شکل تلویحی به اهمیت این موضوع اشاره شده است. البته اگر بتوان از شعور و آگاهی با عنوان «عقل تمام» تعبیر کرد. «... اما هر که را با عقل تمام عشق باشد، او آن مرد باشد که در میان اولیای خدای عز و جل، قطب او باشد» (ستاری به نقل از انس التائیین، ۱۳۹۲: ۷۷).

به نظر نگارنده، مولانا عاقل‌ترین عاشقان حقیقت است که تفحص در اندیشه محوری او از این زاویه ضروری به نظر می‌رسد و پرداختن به این مهم مقالات دیگری می‌طلبند.

## نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد در این غزل جایگاه آگاهی و شعور در اندیشه مولانا بر زبان او جاری می‌شود. عشق که محور اصلی غزل‌های دیوان اوست، ظاهراً بر یک زیربنایی قوی از حکمت و شعور ایستاده است و این شعور و آگاهی به عنوان مقدمه‌ای اساسی برای شروع یک پرواز قوی با پر عشق تعبیر شده است. البته ما نمی‌توانیم پاسخی دقیق برای سخنان واحوالات مولانا در متن این غزل‌ها بیابیم؛ خود مولانا نیز گفتگو در این احوالات را که خلسه‌های عاشقانه او را به تصویر می‌کشد، خارج از دایره بحث و جدل می‌داند. تلاش برای شناخت و درک این غزل‌ها و این احوالات مولانا کار بسیار دشوار است؛ تا کسی در درون و بطن این احوال نباشد، نمی‌تواند به راز و رمز آن‌ها پی ببرد. با این حال سخنانی کوتاه بود برای تسکین دل دردمند و مشتاق.

## منابع

- جام نامقی، ابونصر شیخ احمد، (۱۳۵۴)، دقایق الحقایق، به اهتمام محمدرضا جلالی و محمد شروانی، تهران: موسسه انتشارات و تحقیقات فرهنگی.
- ستاری، جلال، (۱۳۹۲)، عشق صوفیانه، تهران: نشر مرکز، چاپ هفتم.
- عین‌القضات، عبدالله ابن محمد، (۱۳۴۱)، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، تهران: انتشارات منوچهری، چاپ چهارم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۵۱)، کلیات غزلیات شمس (دیوان کبیر)، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و فهرست‌های محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار، چاپ سوم.

## شمس تبریزی: «فرامن مولانا»

سوال گونبال بوزکورت<sup>۱</sup>

### چکیده

دیدار مولانا با شمس تبریزی بزرگترین واقعه زندگی مولانا بود. شمس تبریزی بر زندگی و افکار مولانا تأثیری عمیق گذاشته است. وقتی که آثار مولانا را مطالعه می‌کنیم با این تأثیر ژرف شمس مواجه می‌شویم. پژوهشگران، تا به حال درباره هویت شمس تبریزی بسیار سخن گفته‌اند. اما باز هم کافی نیست. چون هویت شمس و اهمیت وی در زندگی مولانا برای خوانندگان باز هم آشکار نیست.

شمس تبریزی یک مبهم زندگی مولانا است. مثل این که ناگهان از آسمان آمده و با افسون مولانا را به سوی خود کشیده است. شمس تبریزی، هر چه هم باشد در عالم معنا فرامن مولانا شده، مولانا او را به نام معشوق خود خوانده است. اگر از معنای کلمات دور شویم به باطن این دو عارف شوریده خواهیم رسید. در آنجا مهم نیست که مولانا برتر یا شمس! چون در آنجا فقط عشق می‌ماند و عشق امانت الهی است. در این مقاله بر آنیم تا اهمیت شمس تبریزی در زندگی مولانا بپردازیم، شباهت‌های سروده‌های ایشان را نشان دهیم و در نهایت شخصیت شمس تبریزی را توصیف کنیم تا آشکار گردد مولانا، از شمس به عنوان فرامن، خداوند یا معشوق خود بحث می‌کند. در این مقاله کوشیده شده است تا به پرسش‌هایی از قابیل این فرامن، در آثار مولانا چگونه شکل گرفته است، آیا شمس تجلی حق است؛ پاسوخ خواهد داد.

**واژگان کلیدی:** مولانا، شمس تبریزی، فرامن، مقالات شمس، آثار مولانا.

۱. دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

## مقدمه

شمس تبریزی، اولین بار در سال ۶۴۲ به قونیه آمد و شانزده ماه در آنجا ماند. در این مدت کوتاه، محبت و دوستی ایشان بستر شد. دوستی و عشق این دو عارف باعث حسودی مریدان مولانا شد. شمس تبریزی قنیه را ترک کرد. مولانا بسیار نامه نوشت تا شمس بازگردد و پس از یک مدت آفتاب و خدایی مولانا به قونیه بازگشت. اما در آنجا زیاد نماند. دوباره از قونیه رفت و هرگز باری دیگر بازنگشت. عاشقی و بی‌قراری مولانا، پس از غایب شدن و یا کشته شدن شمس تا پایان عمر، در جان و روح او هرگز فرونشست. مولانا، در جسم شمس تبریزی که تجسم معشوق الهی بوده، جلوه‌های حق را تماشا می‌کرد. از دیدگاه مولانا حق، در جمال شمس ظاهر شده است. تأثیر شمس بر مولانا و تجربه فردی مولانا در غزل‌های وی آشکار دیده می‌شود. شمس تبریزی زندگی مولانا را چگونه دگرگون کرد؟ از آن شیخ مدرسه چگونه عاشقی شوریده به وجود آورد؟ مقصد مولانا از «شمس» چیست؟ چگونه باید در آثار مولانا شمس را فهمید؟ شمس، تنها مثل دیگر عارفان از یاران خدا بود یا فرامن مولانا؟ در غزل‌های وی فرامن مولانا حق است یا شمس یا دیگران؟ هدف اصل ما در این تحقیق بر اساس بررسی و مطالعه مقالات شمس و آثار مولانا، نشان دادن تأثیر شمس تبریزی بر مولانا است.

دیدار مولانا با شمس تبریزی در سن سی هشت سالگی یا کمی بیشتر، بزرگ‌ترین واقعه زندگی مولانا بود که تأثیر ژرف بر زیست و ذهن اندیشه او گذاشت. این درویش شوریده آواره سرانجام از شیخ و واعظی مشهور، عاشقی شوریده و شاعری عارف ساخت که تا سال ۶۷۲ که از جهان رفت، شعله‌های التهاب روح بی‌قرار و شور و هیجان عاطفی ناشی از عشقی عظیم و مقدس دمی در او فرونشست (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۲۷). می‌توان گفت که تولد دیگر مولانا بعد از آشنایی با شمس تبریزی شروع کرده است. گم گشتگی مولانا به آن حد می‌رسد که شمس و اندیشه شمس را در خود گم می‌کند و مثل حل شدن شکر در آب، در جان شمس ذوب می‌شود. زندگی مولانا را باید دو قسمت تقسیم کرد؛ زندگی مولانا قبل از شمس و زندگی مولانا بعد از شمس. مولانا بعد از شمس، هرگز مثل قبلی نبوده است. اشعار مولانا که می‌خوانیم، بسیار در تأثیر محبت و سخنان شمس تبریزی سروده شده است. یادآور شویم که در غزلیات شمس نیز دیده می‌شود که مولانا، بعد از آشنایی با شمس غزل‌های بسیار شور انگیز سروده است. سخن مولانا، سخن شمس است.

موضوعی که در مقالات شمس وجود دارد، آنها را به شکل واضح‌تر در مثنوی یا به شکل چند بیت در غزل‌های مولانا می‌بینیم. اگر بعد از خواندن مقالات شمس، به آثار مولانا دوباره نگاهی بکنیم؛ تأثیر شمس بر آثار و افکار مولانا آشکار دیده می‌شود. می‌توان آن را با استفاده از چند مثال مقالات شمس و غزلیات مولانا نشان داد:

ای طالب صدیق دل خوش دار، که خوش کننده دل‌ها در کار تست و در تمام کردن کار تست، که کل یوم هو فی شأن. یا در کار طالب است یا در کار مطلب، هر که غیر این دو گوید ابلهی گوید و حماقت، اگر چه او حماقت خود را نبیند. آنها که تمیز الهی دارند که بنظر بنورالله، دانند که آنچه در نظر وی هنرست و دقیق بینی است، در نظری که بعد از فناء نظرها باقی ماند، حماقت است و حجاب (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۹۷).

یارب، چه با رونق شوی! ای جانِ جانِ من شده  
هم یوسف و یعقوب او، هم طریق و هم گردن شده  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۱۳۱)

دیدہ می‌شود کہ ہم مولانا و ہم شمس تبریزی در آثار خودشان از موضوع فنا فی‌الله، طالب و مطلوب، عاشق و معشوق جوہری دیگر سخن گفتند. البتہ در کل می‌توان گفت کہ مقصد ایشان یکی است. عقیدہ ایشان این است کہ خواستہ ما فقط از اوست. در جای دیگر ہم:

یک نیاز آن است که پیش شیخ روترش و منقبض نباشد. ای خواجه ترش با ما عتابی داری؟ با ما جنگ کرده‌ای؟ گفت نی. اکنون آدمی ترش با آن کس کند که ازو رنجیده است، و با آن دگر خندان باشد و خوش باشد. آن را ببیند ترش می‌کند، این را ببیند می‌خندد، آزارش هیچ نماند، همه خوش شود، و اگر رنجی دارد آن نیز جنگی است... (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

این سخنان شمس، در بعضی جاهای آثار مولانا با تفاوتی اندک انعکاس دارد. اگر بعد از خواندن این سطرهای مقالات شمس، غزل مولانا را بخوانیم، احساس می‌کنیم که مولانا دارد به شمس جواب می‌دهد. چرا ابیات مولانا باعث چنین افکار می‌شود؟ شاید همنشینی مولانا با شمس، وی را تحت تأثیر شمس قرار گرفته است.

چون بجهد خنده ز من، خنده نهان دارم از او  
شهرِ بزرگ است تنم، غمِ طرفی، منِ طرفی  
با ترشانش ترشَم، با شکرانش شکرَم

روی ترش سازم از او، بانگ و فغان آرم از او  
یک طرفی آیم از او، یک طرفی نارم از او  
روی من او، پشتِ من او، پشتِ طرب خارم از او  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۶۹)

## مولانا بعد از شمس تبریزی

در آثار مولانا با شیوهٔ گوناگون مواجه می‌شویم که می‌توان آنها را دریافت بعد از با آشنایی شمس سروده است یا نه؟ در بعضی جاها هم می‌بینیم که سخن مولانا بی‌تابی و شوریده حال او را بیان می‌کند. شاد و غمگین بودن غزل مولانا، بر ما آشکار می‌کند که این غزل باز آمدن شمس به قونیه سروده است یا نه؟

آمد مه ما مستی، دستی، فلکا، دستی  
از یک قدح و از صد، دل مست نمی‌گردد

من نیست شدم باری، در هست یکی هستی  
گر باده اثر کردی در دل، تن از او رستی  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۲۲۸)

آشکار است که این دو بیت بعد از دوباره آمدن شمس به قونیه سروده شده است و در بیت زیر هم

دیده می‌شود که بر عکس غزل پیش، شمس تبریزی دیگر کنار مولانا نیست. نیازی شرح ندارد تا بفهمیم مولانا این ابیات را در جدایی شمس سروده است.

ای جان و ای دو دیده‌ بینا، چگونه‌ای؟      وی رشکِ ماه و گنبدِ مینا، چگونه‌ای؟  
ای ما و صد چو ما ز پی تو خراب و مست      ما بی تو خسته‌ایم، تو بی ما چگونه‌ای؟  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۳۱۵)

بارها گفتند که اگر شمس، مولانا را در نمی‌یافت چه می‌شد؟ آیا اگر شمس، مولانا را در نمی‌یافت؛ مولانا، تنها شیخ و واعظ مدرسه بود؟ آیا اگر شمس با مولانا برخورد نکرده بود، نام ایشان باز هم چندان مشهور خواهد شد؟ اگر مریدان عاشق بی‌قرار مولانا نبودند، چه می‌شد؟ آن زمان داستان این دو عارف عاشق شنیده می‌شد یا نه؟

این درویش شوریده‌بی‌سر و سامان که به سبب جهانگردی‌های خویش «شمس پرنده» خوانده می‌شد در آن ایام با کلاه سیاه و جامه‌ ژنده قلندرانۀ خویش به قونیه درآمده بود و در خان شکر فروشان خانه گرفته بود. داستان برخورد او با جلال‌الدین که ظاهراً یک بار نیز وی را در دمشق دیده بود در کتاب‌ها با کرامات شگفت باور نکردنی آمیخته است (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۲۲۹). از صحبت این پیر، انقلابی در وجود مولانا پدید آمد. مولانا درس و وعظ را کنار گذاشت. صحبت شمس، مولانا را که مرد درس و وعظ بود، در چهل سالگی معلم عشق او شاعری آموخت:

زاهد بودم، ترانه گویم کردی      سرفتنه بزم و باده جویم کردی  
سجاده نشین باوقارم دیدی      بازیچه کودکان کویم کردی  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۴۳۶)

مولانا، در این ابیات تغییر یافتن خود توسط شمس تبریزی را قلمداد کرده است. فقط این محبت باعث دشمنی مریدان مولانا به شمس شد. مریدان مولانا نمی‌توانستند تحمل کنند که درویشی ناشناسی از راه برسد و مرشد و مراد آنها را بریابد و آنان را در نظر او خوار و بی‌مقدار گرداند. عشق البته انحصار طلب است و عاشق قاعده تحمل رقیب نمی‌تواند کرد. عاشق حسود است و اگر ببیند که معشوق را دل با کسی دیگر است ناراحت می‌شود (موحد، ۱۳۹۲: ۸۵). اما شمس و مولانا هم دل بودند. در میان ایشان دوری و دشمنی و حسودی نبود. عشق ایشان، عشق آسمانی بود و برای همین؛ حسودی و مکر شیطان در آن عشق الهی نبود. آنها مثل انسان‌های عادی نبودند که عشق آنان نیز مانند دیگران باشد. «ما دو کس عجب افتاده‌ایم. دیر و دور تا چو ما دو کس بهم افتد. سخت آشکار آشکاریم، اولیا آشکارا نبوده‌اند؛ سخت نهان نهانیم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۹۳).

همان طور که روح در جان پنهان است، در درون اجسام زمینی آنان نیز حقیقت پنهان است. عاشق بودند و دنبال راه دیگری بودند. دنبال عاشق شدن و دل بستن به کسی زیبا روی نبودند. دنبال مردن و

در آن حقیقت دوباره زنده شدن بودند. برای عاشقان محال نباشد.  
«مطرب که عاشق نبود، و نوحه گر که دردمند نبود، دیگران را سرد کند. او برای آن باشد که ایشان را گرم کند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۹۹).

به نظر مولانا مرگ روشنایی چشم و ذوقی است و او مشتاق مرگ است. بر عقیده مولانا مرگ، از این خانه به خانه بزرگ رفتن؛ از این سرای به سرای بزرگ رفتن است. شاید آن مرگ نیست. مرگ آیینهای است و نور چشم. آنها دیگر در مقام حیرت‌اند. معلوم نیست که عاشق کیست و معشوق کیست. چندان نیز مهیم نیست. اما آشکار این است که ابیات فلسفی و عاشقانه مولانا و مقالات شمس پر از افکار ایشان است.

|                                |                                 |
|--------------------------------|---------------------------------|
| تو نقشی، نقش‌بندان را چه دانی؟ | تو شکلی، پیکری، جان را چه دانی؟ |
| تو خود می‌نشوی بانگِ دهل را    | رموزِ سر پنهان را چه دانی؟...   |
| تجلی کرد این دم شمسِ تبریز     | تو دیوی، نورِ رحمان را چه دانی؟ |

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۲۴۵)

این غزل نیز؛ مولانا بعد از شمس در چه حال بوده، می‌فهماند. شمس بر گردن مولانا چه جور زنجیری یا کمندی انداخته، مولانا تا آخر عمر، حتی یک لحظه هم از دست آن زنجیر رهایی نطلبید. آن زنجیر مولانا را به آسمان کشید و به سوی حق.

|                                           |                                           |
|-------------------------------------------|-------------------------------------------|
| ای عاشقان، ای عاشقان، دیوانه‌ام، کوسلسله؟ | ای سلسله جنبانِ جانا، عالم ز تو پر غلغله  |
| زنجیرِ دیگر ساختی، در گردنم انداختی       | وز آسمان در تاختی، آن ره زنی بر قافله...  |
| چون دل ز جان برداشتی، رستی ز جنگ و آتشی   | آزاد و فارغ گشته‌ای هم از دکان، هم از غله |

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۱۲۹)

در این غزل مولانا نیز می‌بینیم که شمس با او چه کار کرده است. در این ابیات، فرق آسمان و زمین بودن را بهتر می‌فهمیم، آمدن شمس به طرف مولانا و رفتن وی، در دل و جان مولانا چنین انعکاس می‌یابد:

|                              |                              |
|------------------------------|------------------------------|
| عشقِ تو مست و کف زنانم کرد   | مستم و بی‌خودم، چه دانم کرد؟ |
| خلق گوید: «چنان نمی‌باید»    | من نبودم چنین، چنانم کرد     |
| پر کنم سُکر، آسمان و زمین    | چون زمین بودم آسمانم کرد     |
| از ره کهکشان گذشته دلم       | زان سوی کهکشان، کشانم کرد    |
| نردبان‌ها و بام‌ها دیدم      | فارغ از بام و نردبانم کرد    |
| چون جهان پُر شد از حکایتِ من | در جهان، همچو جان، نهانم کرد |

بس کن ای دل که در بیان ناید آنچه آن یارِ مهربانم کرد  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۵۶۶)

مولانا، با شمس نو می‌شود. از شمس، روشنایی می‌گیرد و همچو گل‌ها رو بر آفتاب می‌چرخاند:

از تو چرا تازه نباشم که تو تازگی سرو و گل و سوسنی  
از تو چرا نور نگیرم که تو تابشِ هر خانه و هر روزنی  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۳۵۰)

شمس تبریزی، جان و روح مولانا است. با این وجود هیجان انگیز و آشفتگی مولانا عجب نیست که وی دنبال شمس گردد.

بر آ، ای شمسِ تبریزی، ز مشرق که اصلِ اصلِ هر ضیایی  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۲۵۸)

### شمس معشوق است یا فرامن مولانا

مولانا برای یافتن معنی راه، از تجربیات روحی خود و رهبری الهی شمس استفاده کرد. در آثار مولانا؛ حق، شمس، فرامن یا معشوق؛ هر چه هم باشند، مولانا در راه حقیقت است. مولانا نیازمند کسی است که از همجنس وی باشد و با آن کس درد عشق را که در درونش هست، گفتگو کند. شمس، برای مولانا پیر و رهبر بود. راه زندگی را باید با عشق و جذبۀ طی می‌کرد، مولانا نیز چنین کرد. بعد از آشنایی شمس با هیچ کس انس نگرفت، غیر از دو سه نفر. مولانا در مقام عشق است؛ یا عاشق است یا معشوق؛ یا شمس عاشق و یا معشوق او است. مولانا آثار خود را گفته‌های شمس می‌شمارد. چون عاشق فقط آینه‌ای است که جمال معشوق در او منعکس می‌شود. مولانا، سخن از حق می‌گوید یا فرامن خود یا کسانی دیگر. اما آشکار است که گفته‌های مولانا هر چه هم باشد، مقصد خداست. وقتی که از عاشق پنهان خود سخن می‌گوید، مقصد وی حق است. فرامن یا معشوق، تنها یک نماد راز مولانا است. برای رسیدن به راه حقیقت نشانه‌ها وجود دارد. مولانا با واسطه شمس تبریزی راه عشق الهی را تجربه می‌کند و نشانه‌های حق را در شمس می‌بیند.

مولانا برای تکامل انسان، عشق، سماع و موسیقی را اساس قرار داده است و از این راه از یک طرف بینش‌های تنگ و خشک شریعتمداران را به هیچ گرفته است و از سوی دیگر با افزودن ماهیتی الهی به این سه پدیده بدیع طبعاً تحولی دینی ایجاد کرده است. به نظر مولانا، عشق از اوصاف الهی است. انسان بر هر کس و هر چیزی که عشق‌ورزی کند، این عشق فی الواقع بر «هستی مطلق» است (گولپینارلی، ۱۳۹۰: ۳۱۴). چون عشق امانت الهی است که تنها انسان سپرده شده است.

به گفته دکتر شفیع کدکنی؛ شمس مردی دیرجوش، تنگ حوصله، بی‌اعتنا به تمام موازین حاکم بر

عُرف و عادت‌های زمانه بوده است: خود غریبی در جهان چون شمس کو؟ نگاه شمس به مسائل عصر، در حوزه دین و اخلاق و تصوف، نگاهی است بی‌رحم و تند. بسیاری از بزرگان عصر را به هیچ نمی‌گرفته است و گاه مردمانی گمنام را - با همه خروجی که از معیارهای اخلاقی و دینی عصر داشته‌اند - می‌ستوده و با ایشان انس می‌گرفته است (کدکنی، ۱۹). فرامن؛ به معنی من برتر می‌آید. پس، شمس با این همه بیگانگی چطور مولانا را تخت تأثیر خود قرار داد؟ آیا به گفته اهل قونیه و مریدان مولانا، شمس جادوگر بوده یا تنها غریبه‌ای در این عالم بوده است؟

چه کنم اگر بر منبر سخن بر من چنین غلبه کند؟ من بر منبر نمی‌روم. ای خواجه دروغ بود، دروغ گفتیم، و غلط می‌گوئیم. سخن در اندرون من است. هر که خواهد سخن من شنود در اندرون من در آید. الا دربان نشسته است: ترک بیمناک بی‌باک، صد هزار دوست و آشنا را کشته، بی‌باک، لاابالی. خود نمی‌پرسد که تو کیستی، فرصت نمی‌دهد تا بگوید که من کیستم. آخر من آشنا؛ فلان بن فلان... (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۳۲۱).

معلوم است که در درون شمس سخن‌ها بوده، اگر اجازه می‌دادند، خواهد گفت. اما کشته شدن او یا غیبت دوباره وی مانع این شده است. اما مولانا، در غزل‌های خویش از صدا کردن شمس هیچ وقت دست برنداشته است. می‌دانیم که میان عاشق و معشوق هیچ کس نیست و رازهایی الهی را نمی‌شود با هر کس گفت. عاشق نیز نمی‌تواند با همه هم‌نشینی کند. برای همین مولانا به شمس و شمس نیز به مولانایی نیاز داشت.

|                                |                             |
|--------------------------------|-----------------------------|
| هر که را اسرار عشق اظهار شد    | رفت یاری زان که محو یار شد  |
| شمع افروزان، بنه در آفتاب      | بنگرش، چون محو آن انوار شد؟ |
| نیست نور شمع، هست آن نور شمع   | هم نشد آثار و هم آثار شد    |
| جوی، جویان است و پویان سوی بحر | گم شود چون غرق دریا بار شد  |
| تا طلب جنیان بود مطلوب نیست    | مطلب آمد: آن طلب بی کار شد  |
| پس طلب تا هست ناقص بُد طلب     | چون نمائد، آنگهی سالار شد   |

(مولوی، ۱۳۸۷: ۵۰۲)

کسانی که عالم معنا و غیر ظاهر را تجربه کرده باشند و از سنخ مولانا باشند، شمس واقعیت است. این واقعیت، در چهره شمس برای مولانا ظهور کرده است. به قول بعضی از پژوهشگران شمس، کامل‌تر از مولانا بوده است و شمس به باطن مولانا تأثیر کرده است. انگار که مولانا سال‌ها در انتظار شمس بوده و هر چیزی را بر جستجوی آن بود، در شمس دید. وجود شمس، از نظر مولانا یک انسان کامل است. شمس و مولانا در جهانی معنا غرقند. شمس تبریزی، مراد مولانا است و مقصد مولانا از این مراد جز از حق چیزی دیگر نمی‌باشد. شمس تبریزی، یک انسان فرهیخته بوده است و بلکه او ولی است و از اولیای خداوند که در دایره حقیقت گام زده است و واصل بوده است. او بدون تردید به حقیقت واصل بوده

است و مولانا هم به دریای او متصل شده است. اگر شمس نبود، مولانا مولانا هم نبود (فیضی، ۱۱۲).

طوطی جان مست من از شکری چه می شود!      زُهره می پرست من از قمری چه می شود!  
بحرِ دلم، که موج او از فلکِ نهم گذشت      خیره بمانده ام که او از گهری چه می شود!...  
از تبریزِ شمس دین راست شود دل و نظر      آن نظرِ خوش از کز و کژنگری چه می شود!  
(مولوی، ۱۳۸۷: ۳۶۳)

در این ابیات مولانا آشکار است که او همه چیز را از شمس می داند. مولانا، شمس تبریزی را ولی مطلق می شمورد و خود را از گفتن این بحث هیچ گونه دریغ نداشت. شمس، نه تنها آفتاب اوست، بلکه پیر و معشوق الهی اوست. آفتابی که در شمس می بیند، آن هم از نور خداوند است. مولانا می گوید: آن نظرِ خوشی که شمس دارد و تجلی حق است. از کز نگاه کردن دشمنان شمس به «آفتاب» هیچ باک نیست!

### نتیجه گیری

تأثیر شمس تبریزی بر مولوی مشخص است و همچنین شمس تبریزی بر افکار مولوی تأثیر عمیقی داشته است. همانطوری که ملاحظه می شود مولانا هم در غزل ها و هم در مثنوی معنوی تحت تأثیر گفتار و افکار تصوفی شمس تبریزی بوده است. به ویژه با مطالعه دقیق مقالات شمس و مقایسه آن با آثار مولوی این که بسیاری از موضوع مقالات شمس در آثار مولوی ذکر شده، به وضوح دیده می شود. در این مقاله چپستی ماهیت فرامن غیر از معنی لغوی آن و نحو استفاده آن در آثار مولوی با آوردن مثال ها نشان داده شده است. شمس چگونه فرامن مولوی بوده؟ همانطور ملاحظه می شود شمس در آثار مولانا نه تنها فرامن بلکه در عین حال معشوق، پیر و مولای وی نیز هست. چرا که مولانا در یکی از ابیات خود از شمس به عنوان «خداوندی کزو» بحث کرده است. شمس فرامنی است مولانا را به حق رسیده بود. از این رو مولانا وی را هم به عنوان عاشق و معشوق و هم به عنوان دوست مخاطب قرار داده بود. این فرامن فقط سمبل و سرّی است آن مورد نظر بوده، رسیدن به حقیقت می باشد.

## منابع

- پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۲)، در سایه آفتاب، تهران: انتشارات سخن.
- شمس‌الدین محمد تبریزی، (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، مصحح: محمد علی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۹)، با کاروان حله، (مجموعه نقد ادبی) تهران: انتشارات علمی.
- فیضی، کریم، (۱۳۸۹). شعاع شمس: غزلیات شمس تبریزی به روایت دکتر دینانی / کریم فیضی، تهران: انتشارات اطلاعات
- گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۹۰)، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، (زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌یی از آن‌ها) ترجمه توفیق هب سبحانی، تهران: نشر کتاب پارسه.
- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
- موحد، محمدعلی، (۱۳۹۲)، گفتارهایی درباره شمس و مولانا، تهران: کارگاه نشر کارنامه.

## تحلیل جایگاه مخاطب در مقالات شمس تبریزی

افسانه سعادت<sup>۱</sup>

### چکیده

شمس تبریزی در خلال مقالات به تبیین جایگاه و نقش مخاطب در تکوین اثرش، انواع مخاطب، مخاطب خاص و چگونگی تعامل با وی پرداخته است. شمس نه مخاطب محور نه مخاطب سالار و نه مخاطب ناشناس بوده است؛ او مخاطب گزینی بوده که وسواس زیادی در تخصیص خطاب و کلام داشته است. شمس مختصر و موجز، نامأنوس، دیریاب و دشوار با مخاطبان نخبه خویش در مقالات سخن گفته و از این روی گرایشی به تفصیل‌گویی و رفع ابهام نداشته است. گرچه روی سخن شمس در مقالات با مخاطبان زبده بوده که عمدتاً قادر به درک و دریافت زبان ویژه‌ی وی بوده‌اند، اما از تغذیه‌ی عوام نیز غفلت نکرده و بسیاری از نکته‌های نغز و آبدار را در مطاوی و سخنان عام و «مضاحکی‌های» خویش مکتوم و مذکور داشته است.

**واژگان کلیدی:** مقالات، شمس تبریزی، مخاطب.

## مقدمه

شناخت مخاطب، پسندها و مقدار درک و دریافت وی از اثری یکی از دغدغه‌های مهم نویسندگان و گویندگان از گذشته‌های دور تا به امروز بوده است. فرض اثر بدون مخاطب امری غیر ممکن و محال است. مخاطب چه به صورت حاضر و چه به صورت غایب همواره در اثر حضور دارد و یک نویسنده، هنگامی به نتیجه‌ی مطلوب نایل می‌آید که مخاطب خود را شناخته و به نیاز او توجه داشته باشد و با دقت، کلمات را برای القای هدف خود به کار گیرد. مخاطب‌شناسی در علوم سنتی ما، ریشه‌های ژرفی دارد. به دور از واقعیت نیست اگر بگوییم قسم عمده‌ای از مباحث علم «معانی» به این مهم می‌پردازد؛ به طوری که بزرگان و مؤلفان علوم بلاغی، گفتن و نوشتن به مقتضای حال را نیمی از بلاغت دانسته‌اند.

وقتی در تعریف این علم می‌گوییم، بحث از معانی ثانوی، جمله‌هایی که به اقتضای حال مخاطب ایراد شده باشند مراد ما این است که در مخاطب مؤثر افتاده باشند، بدیهی است که گوینده باید از همه‌ی امکانات برای تأثیر هر چه بیشتر کلام باید استفاده کند (شمیسا، ۱۳۷۵: ۳۴).

سنجیدن این‌ها بشر و شناختن مخاطب، محکم‌ترین دلیل عقلی و شرعی و انسانی برای نوشتن و نگفتن است. «امروزه کمتر نویسنده‌ای را می‌یابید که بنویسد و در ذهن خود خواننده‌ای یا مخاطبی آرمانی نیافریند؛ مخاطبی که متن خطاب به اوست» (احمدی، ۱۳۸۵: ۲۹۱). ژان پل سارتر معتقد است که هر متنی بر اساس تصویری خاص از مخاطبان بالقوه‌اش پدید می‌آید و شامل نمایی از کسانی است که متن برای آن‌ها نوشته شده است (ایگلتون، ۱۳۶۸: ۱۱۶). بنابراین به اعتقاد پل ریکور، نظریه‌پرداز و فیلسوف فرانسوی، شنونده یا مخاطب در شمار یکی از چهار رکن سخن است. با در نظر داشتن چنین دیدگاهی نقش مخاطب در فرآیند شکل‌گیری اثر اهمیت فراوان یافت به طوری که فقدان او توانست به عقیم ماندن اثر منجر شود. از سده‌ی نوزدهم میلادی که مطالعات ادبی شکل جدی‌تر به خود گرفت، موضوع مخاطب اهمیت یافت. توجه به خواننده‌ی اثر همچنان سیر رو به رشدی داشت تا اینکه در سده‌ی بیستم در نتیجه پژوهش‌های متفکران بزرگ غربی بحث افول مؤلف مطرح شد و تا بدان جا پیشرفت که به حذف اساسی مؤلف از متن انجامید. با محوریت یافتن مخاطب به عنوان یکی از پایه‌های اساسی آفرینش اثر، رفته رفته وی جزئی از خود اثر شد. برای نمونه در آثار تعلیمی که کاملاً مخاطب‌مدار و مخاطب سالار است، تمام هم و غم مؤلف در پی متأثر ساختن اوست و نقش زبان در چنین آثاری به همین دلیل به صورت ترغیبی و کنایی در آمده است.

با توجه به نقش متنوع و در نوسان مخاطب در آثار گوناگون باید اذعان داشت همچنان جایگاه مخاطب یکی از موضوع‌های مغفول در میان پژوهش‌هاست. نگارنده در این پژوهش با واکاوی این موضوع در متن مقالات بر آن است این مهم را مورد ارزیابی قرار دهد و با به چالش کشیدن شطح‌گویی، سنت شکنی و آشنایی‌زدایی کلام شمس که در نتیجه‌ی بی‌اعتنائی او به مخاطب و کیفیت پیام حاصل شده است، از زاویه‌ای دیگر به این موضوع بنگرد. مخاطب‌شناسی شمس نکته‌ای است که نباید در

بررسی مقالات فراموش شود. وی در جای جای مقالات به صورت پراکنده به انواع مخاطبان و نحوه تعامل با آنان پرداخته است.

شمس، مخاطب‌گزینی را وجهه کار در ساختار مقالات گفتار بنیاد خود قرار داده است و برعکس وعاظ و خطیبان دیگر که با مخاطب محوری و مخاطب سالاری در پی گرم ساختن بازار مشتری‌مداری خویش هستند؛ به شیوه‌ای متفاوت بر آن است تا مخاطب‌گزینش شده‌ی خویش را مسحور و مجذوب گفتارش سازد: «آن کس که به صحبت من راه یافت، علامتش آن است که صحبت دیگران بر او سرد شود، نه چنان که سرد شود و همچنین صحبت می‌کند بلکه چنان که نتواند با ایشان صحبت کند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۴).

### مخاطب‌جویی و مخاطب‌گزینی (جستجوی مخاطبان نخبه)

نامی شدن مجموعه‌ی سخنان و مقالات شمس به «خرقه» و «معارف» و «اسرار» در میان مریدان و حامیان حکایت از این واقعیت دارد که اساساً این اثر برای طیفی از مخاطبان خاص تدوین شده است. «مرا در این عالم با عوام هیچ کاری نیست برای ایشان نیامدم. این کسانی که رهنمای عالم‌اند به حق انگشت بر رگ ایشان می‌نهم» (همان، ۸۲). وی در توصیه به شاگردانش، آنان را از بازگو کردن سخنانش پیش دیگران منع می‌کند و مایل است که مخاطبش را خود برگزیند:

این وصیت یاد دارید که این سخن ما را بازگفتن نباشد. معامله کردن را شاید. هر چه افتاد، همه از باز گفتن سخن ما افتاد. هیچ باز مگویید. اگر کسی بگوید، بگویید: سخنی شنیدیم خوش و جان‌افزا و لذیذ. چه بود؟ نتوانم باز گردانیدن. اگر تو را می‌باید، برو، بشنو. چون بیاید، من می‌دانم. خواهیم، بگوییم - اگر لایق آن باشد - نخواهم، نگویم (همان، ۷۴۳).

دیر پسندی شمس در مخاطب قرار دادن و گزینش نخبگان عصر، ابر مردان، شیخان کامل و انسان‌هایی والا که مسئولیت رهبری مردم را بر عهده دارند در عبارت‌های گسسته و از فحوای کلام شطح گونه‌ی وی در مقالات دریافت می‌شود.

«این مردمان را حق است که با سخن من إلف ندارند؛ همه سختم به وجه کبریا می‌آید، همه دعوی می‌نماید» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۳۹). «روشنایی می‌بینید که از دهانم فرو می‌افتد. نور برون می‌رود از گفتم در زیر حروف سیاه می‌تابد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۶۶۰).

«این من نیز منکر می‌شود مرا می‌گویمش: چون منکری؟ رها کن، برو، ما را صدا می‌دهی. می‌گوید: نه نروم. همچنین می‌باشد منکر. این که نفس من است، سخن من فهم نمی‌کند» (همان، ۲۷۲).

شمس، آزادانه و بی‌اعتنا به هر گونه قید و بندی در پی پیرایه بستن به اثر خود و جذب مخاطب نیست، و بدین نکته بیش از هر کس دیگری واقف است که کلامش روزی مخاطب خود را خواهد یافت: «چون گفتنی باشد و همه‌ی عالم از ریش من در آویزند که مگو، بگویم و هر آیینی اگر چه بعد از هزار سال باشد، این سخن به آن کس برسد که من خواسته باشم (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۷۸). «این خمی بود از شراب ربانی، سر به گل گرفته، هیچ کس را به این وقوفی نه، در عالم گوش نهاده بودم، می‌شنیدم،

این خنب به سبب مولانا سرباز شد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۷۷۳).  
شمس به شیوه‌ی استثنایی و به مدد سحر بیان، صید خویش را از پی خود می‌دواند و به یکباره خط بطلانی بر روش متداول پی‌جویی صیاد از صید می‌کشاند.

مستمع باید تابع شمس، شیوه‌ی استدلال و آرمان زیر ساز سخن وی باشد نه شمس. شمس هرگز تابع روان‌شناسی مستمع، میل او، نطق او، باورداشتهای او و سرانجام سطح درک او نیست (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۱۲۴).

مغناطیس گفتار شمس که رازناکی و بویناکی توأمان دارد و «نور از آن می‌تابد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۶۶) و «دوزخ را می‌تفساند» (همان، ۱۴۲) بر هر که رسد، بدون شک وی را سرمست و چالاک گرداند:

اسرار می‌گویم، کلام نمی‌گویم، سرّ کلام دیگر است و کلام که حرف و صوت نیست (همان، ۶۹۱). روزی رمزی گفتم و کشف می‌کردم و نمی‌خواستم که معنی بر وی کشف نشود! (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۸۵) دلم می‌خواهد که با تو شرح کنم! اما همین «رمز» می‌گویم، بس می‌کنم! ... (همان، ۱۳۷)

سخن بدون شرح و تأویل برای شمس دلپذیر بوده است:

این قاعده‌ای است که چون سخن راست را متلون کنی و به تأویل گویی اندکی برنجد و اغلب رقت آید و ذوق آید و حالت آید و چون بی‌تأویل گویند، نه رقت آید نه حالت آید (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۲۴).

با هر که به نفاق سخن گویم، بهشتش برد و با هر که به راستی گویم به حقتش برد... آخر کسانی که پرتو سخن ما بر ایشان می‌زده است، وقت‌ها چیزهای معین می‌دیده‌اند، عجایب و واقعیت‌ها و نور معین در دست و بر دیوار. پس من کی از آن خالی باشم؟ و تا خود چه‌ها بینم! والله اگر بوی سخن به تو می‌رسید، برخاستی و جامه ضرب کردی و صد فریاد کردی! (همان، ۷۷۵)

اگر مقالات از اسرار خالی بود بدون شک در زمانه‌ی خویش متوقف می‌شد و کاغذ پارهای سوخته بیش جلوه نمی‌کرد. رمزگویی عارفان از جمله شمس به جهت تحفظ از خویشتن خویش بوده است:

این بزرگان را و کاملان را که عالم جهت ایشان هست کرد، هم حجابی هست و آن آن است که گاه گاهی اسرار می‌گویند با خدا تا متلاشی نشوند، وقت دیگر نباشد حجاب، اسرار می‌گویم، کلام نمی‌گویم (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۴۴).

از رازناکی کلام شمس و مخاطب قرار دادن همه‌ی افراد یک نسل در برخی از فرازهای مقالات،

این نکته محصل می‌شود که گوینده بی‌پروا از مقتضیات زمان و مکان لب به سخن گشوده و مستمع خویش را از فراسوی قرن‌ها مخاطب قرار داده است.

کسی بر کسی آید از سه قسم برون نباشد؛ یا مریدی بود یا به وجه یاری یا به وجه بزرگی، تو از این هر سه قسم کدامی؟ آخر نه پیش فلان می‌باشی، گفت معلومست او را در تو می‌بینم چو او در تو باشد، من در تو نباشم، چو او من نیستم. گفت: مرد آن است که چنانک باطنش باشد ظاهر چنان نماید، باطن من همه یک رنگ است اگر ظاهر شود و مرا ولایتی باشد و حکمی، همه عالم یک‌رنگ شدی، شمشیر نماندی، قهر نماندی و این سنت الله نیست که این عالم چنین باشد، سخن دراز کوتاه شد، معنی نما و ظاهر من آن است که آنچه اندرون من است، بیرون افتد ... (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۴۲).

شمس که برای خود شخصیتی فرا زمانی و فرا مکانی قائل بوده است، وجود و کلام خود را فراتر از درک و شناخت مردم زمانه‌اش دانسته است و می‌گوید: «آن خطاط سه گونه خط نبشتی، یکی او خواندی لاغیر، یکی هم او خواندی هم غیر، یکی نه او خواندی نه غیر او. آن منم که سخن گویم، نه من دامن و نه غیر من» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۷۲).

اسرارآوری شمس از یک سو نمایانگر تکامل کلام وی و از سوی دیگر نشان ترقی و پیشرفت مخاطب در به دست آوردن سطوح مختلف معانی بوده است. این شیوه‌ی بیانی شمس بیشتر به جهت انگیزندگی مخاطب به تفکر و تأمل بوده است و با چنین تمهیدی گوینده در پی آن بوده تا حس کنجکاوی مخاطب را تحریک کند. فراتر از این مطلب، مخاطب فهیم مقالات این گونه می‌پسندد که با قرار گرفتن در چنین ساحت قدسی، «معارف» را کنایی و رمزی بخواند و با رمز و راز فرض کند تا گره‌ای از متن بگشاید تا بتواند فراتر از روایت را بکاود و حس عاطفی‌اش را بیش از پیش برانگیزاند. در سایه‌ی این ویژگی منحصر به فرد مقالات که آن را به الماسی درخشان در بین سایر متون عرفانی بدل ساخته است، می‌توان از مخاطب، انتظار تفکر، تدبیر، مدل‌سازی و تسری داشت.

شمس هوشمندانه به این نکته اشراف داشته است که آن گاه که کلام خویش را بدون مستمع لایق و همصحب و هم جنس سزاوار یافت، دم فرو بندد و خاموشی پیشه سازد: «سخن با خود توانم گفتن یا هر که خود را دیدم در او با او، سخن توانم گفت» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۷۴). گرچه بخشی از نکته‌های نغز و اسرار شمس در لابه لای «سخن عام» وی نهفته است؛ «آن وقت که با «عام» (توده‌ی مردم) گویم سخن، آن را گوش دار! که آن همه اسرار باشد! هر که «سخن عام» مرا رها کند که: «این سخن، ظاهر است، سهل است!» از من و سخن من بر نخورد! هیچ نصیبش نباشد! بیشتر اسرار در آن «سخن عام» گفته شود! سرّی عظیم باشد که از غیرت در میان مضاحکی باشد» (همان، ۸۰).

اما واکنش توده‌های بی‌تفاهم اگر متعصب باشند «تکفیر» و اگر لابلایی و بی‌تعصب باشند «نیشخند» و «تحقیر» است (همان، ۵۹) از این روی و سرانجام شمس ترجیح می‌دهد و تأکید می‌کند: «سخن بیش از این نیارم گفتن تنها ثلثی گفته شد» (همان، ۱۶۹).

### ابهام‌گویی و تعامل شمس با مخاطبان خاص

از آن جا که روی صحبت شمس در مقالات با مخاطبان خاص بوده که به یافتن و درک زبان خاص وی قادر بودند، بنابراین کلام گوینده در بسیاری از مواضع با ایجاز و ابهام و دشواری همراه بوده است. «این سخن من نیک است و مشکل. اگر صد بار بگویم، هر باری معنی دیگر فهم شود و آن معنی همچنان بکر باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۶۸). زمانی که بر شمس خرده می‌گیرند و از وی درخواست می‌کنند که بر وفق صلاح و درک مردم سخن بگوید، خشمگین می‌شود و گوینده را فاقد صلاحیت چنین دستوری بر خویش می‌خواند و می‌گوید:

آنجا شیخی بود. مرا نصیحت آغاز کرد که: با خلق به قدر حوصله‌ی ایشان، سخن گوی! و به قدر صفا و اتحاد ایشان، ناز کن! گفتم: راست می‌گویی! و لیکن نمی‌توانم گفتن جواب تو! چو نصیحت کردی و ترا حوصله‌ی این جواب! نمی‌بینم! (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۷۹)

وی به خوبی می‌داند که توجه بیش از حد به نیاز مخاطب عام، کارکردی منفی برای کلامش ایجاد خواهد کرد. شمس در پاسخ به این اعتراض آشکارا اعلام می‌دارد که:

صریح گفتم ... که... سخن من به فهم ایشان، نمی‌رسد! مرا ... دستوری نیست که از این نظیر (مثال‌های پست گویم! آن اصل را می‌گویم، بر ایشان سخت مشکل می‌آید! نظیر آن، اصل دگر می‌گویم، پوشش در پوشش می‌رود! (همان، ۸۱).

در متن مقالات، خواننده در انتظار نا گفته‌ها و روشن شدن ابهام‌های متن باقی می‌ماند. اینجاست که به تعبیر ولفگانگ آیزر

سفید خوانی‌هایی به چشم می‌خورد که فقط خواننده می‌تواند آن‌ها را پر کند. در نظر او خواندن این فرصت را در اختیار ما می‌گذارد که مدون ناشده‌ها را مدون کنیم (سلدن و همکاران، ۱۳۸۴: ۷۷-۸۰).

### ابهام‌گویی‌های شمس در تعامل با مخاطب خاص

بررسی و تحلیل ساختار جمله‌ها در مقالات این مطلب را آشکار می‌کند که شمس در مواجهه با مخاطبان خاص از شفافیت، تفصیل‌گویی و آوردن مثل و حکایت و داستان در اثنای سخن اجتناب می‌کند. «دلم خواهد که با تو شرح کنم همین رمز می‌گویم، بس می‌کنم، خود بی‌ادبی است پیش شما شرح گفتن...» (همان، ۲۰۴). وی با به کار بستن زبان مبهم هنرمندانه، مخاطب خویش را در حالتی از خلسه قرار داده و به نحو مؤثر با او ارتباط برقرار می‌کند.

«... طعن آن شیخک ریشاهک ماند به مناظره‌ی غواره‌ی پشم با گوهر، آنگه چه پشم آلوده‌ی گنده، الزامش نکنم به قول خود، سخن خود را بدو نیالایم، الزامش هم به قول او» (همان، ۳۷). پیام شمس در لوای اختصار و ایجاز و رمز و در هاله‌ای از ابهام وارد ضمیر ناهشیار مخاطب شده است و بدون آنکه

با مانع ضمیر هشیار برخورد کند، بر رفتار آن تأثیر می‌گذارد. الگوهای زبانی به کار رفته در مقالات به مدل میلتون بسیار نزدیک است. مدل میلتون از الگوهای زبانی تشکیل شده است که ریچارد بندلر، جان گریندر، بنیان‌گذاران آن، ال. پی از نظریه‌های میلتون اریکسون که از موفق‌ترین هیپنوتراپی‌های تمامی قرون و اعصار است، استخراج کرده‌اند.

زبان میلتون، ضمیر ناهشیار را به خود مشغول یا به بیانی دیگر آن را منحرف می‌کند و به این ترتیب اجازه می‌دهد تا ما به ضمیر ناهشیار و همه‌ی منابع آن دسترسی پیدا کنیم (آلدر و هیتر، ۱۳۸۰: ۲۲۳).

در این جا با بررسی برخی الگوهای مورد استفاده‌ی شمس، تکنیک ارتباطی وی را با مخاطبان خاص مورد تحلیل دقیق قرار می‌دهیم.

### الگوی فکرخوانی

ادعای دانستن افکار و احساسات دیگران، بدون اینکه فرآیندی را که از طریق آن به این آگاهی‌ها دست یافته‌اید را مشخص کنید (همان، ۲۲۴).

شیخ چون نظر نیکو عنایت کردی درو این اندیشه‌های نیکو درتافتی، باز چون در سایه رفتی، و سوسه‌های تاریکی پیدا شدی که: گیرم که او را مقام آن هست! چه مروت بود خلق را گمراه کردن و در شبهه و اندیشه انداختن، شیخ آن را دیدی، گفتی: سلام علیک! چونی در اندیشه‌ی ما؟! باز فراموش کردی، پنداری چنین رها کنیم در اقرار و یا در انکار؟! (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۴۰-۳۴۱)

### الگوی قضاوت بدون قاضی

دست یازیدن به قضاوت‌های ارزشی بدون آنکه مشخص شود این قضاوت متعلق به چه کسی است (آلدر و هیتر، ۱۳۸۰: ۲۲۵).

آن شیخ را دیدم، حیران می‌نگریست در من و آن دگر فرو رفته، سر فرو انداخته و آن دگر سجده می‌کرد پیپی، آن دگر در خاک می‌غلطید و آن دگر کفش بر سر می‌زد. گفتم تماشا آن کس را باشد که پیل را تمام دید، اگر چه عضوی از آن حیرت آرد، اما آن حظ ندارد که دیده‌ی کل. تا جان داری بکوش پیش از آنک منادی اجل برآید... (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۰۵).

### الگوی علت و معلول

اگر این بچه را به من دهند، چنانش برآرم که نه این خواهد نه آن، چنانکه هر که ببیندش، گوید فرشته است، این آدمی نیست. آن گاه او از من بادم خواهد، یکی در رویش بزنم، هان گرسنه‌ای نان بخور، اگر نه هرزه مگو (همان، ۲۹۴).

## الگوی معادله‌های پیچیده

این الگو وقتی بروز می‌کند که دو چیز مفاهیم معادل پیدا می‌کنند. «من شیخ را می‌گیرم و مؤاخذه می‌کنم نه مرید را آنگه نه هر شیخ را، شیخ کامل را...» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۸۶).

## الگوی پیش فرض ها

معادل زبانی فرض‌ها.

پیش ما کسی یکبار مسلمان نتواند شدن، مسلمان می‌شود و کافر می‌شود و باز مسلمان می‌شود و هر باری از هوا چیزی بیرون می‌آید تا آن وقت که کامل شود، گفتم می‌روم امشب نزد آن نصرانی که وعده کرده‌ام که شب بیایم، گفتند ما مسلمانییم و او کافر بر ما بیا، گفتم او به سر مسلمان است زیرا تسلیم است و شما تسلیم نیستید، مسلمانی تسلیم است (همان).

## الگوی کلمات فراگیر

مجموعه‌ای از واژگان که ویژگی فراگیر یا مطلق دارند.

اکنون چون است که همه سخن او کرم است، از آن همه کتاب‌ها و تصانیف همه کرم‌ست  
چون از آن. چون از الف همه را معلوم گردد که حاجت نیست آن دیگر که معلوم نکرد جهت او  
شرح یابست (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۲۲).

## جملات سوالی منفی

پرسشی که بعد از یک گزاره افزوده می‌شود تا مقاومت شخص مورد نظر را در هم بشکنند. «محمود ایاز را گفت، اینجا بنشین. بر ایاز هیچ اعتراض باشد؟ و بر خواست شاه کی اعتراض کند؟» (همان، ۲۲۳)

## نا مشخص بودن شخص یا چیز مورد اشاره

«چون سخن می‌گویند، خود را رسوا می‌کنند، یعنی ما را به بیند که ما چنین زشتیم، رها کن تا شاهی رو بگشاید...» (همان، ۲۰۱).

## مقایسه‌ی نا مشخص

«(از کوزه همان برون تراود که دروست) صاف باشد صاف، کفر باشد کفر» (همان، ۱۹۰).

## همراهی با تجربه‌ی فعلی

تشریح تجربه‌ی طرف مقابل به شیوه‌ای غیر قابل انکار.

گفت ای خداوند هی مرا بکش، چون سخت مرحوم و مظلوم شد، مهر شاه برجوشید، تأثیر آن مهر او را این بیت یاد آمد .... من بد کنم و تو بد مکافات می کنی پس فرق میان من و تو چیست بگو (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۸۵).

### رابطه بر اساس سؤال

در این حالت، ارتباط شکل یک پرسش را به خود می‌گیرد؛ پرسشی که شنونده را دعوت به پاسخ «آری» یا «نه» می‌کند؛ مختارید جواب بدهید یا ندهید. در هر صورت خواسته‌ی پرسشگر اجابت می‌شود (آلدر و هیتز، ۱۳۸۰: ۲۲۸). «صفات عین ذاتست یا غیر ذاتست برین اتفاق هستند؟ نی نیستند...» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۵۳).

### نقل قول‌های طولانی

«یک رشته عبارات زنجیره‌ای که ضمیر هشیار را تحت فشار قرار می‌دهد و باعث می‌شود که ارتباط گوینده با آنچه می‌گوید، قطع شود» (آلدر و هیتز، ۱۳۸۰: ۲۲۸). «سخن جولاهه‌گانه بگویم، بی‌هوش نعره زند. گویم عجب کم دوختی! به دوزخ ماند. قوی کافری می‌باید تا در صفت قهر دایم بماند» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۹۷).

یک نقل قول، جز آنکه یک رابطه را شخصیت زدایی می‌کند، می‌تواند تأثیر فوق‌العاده‌ای بر سر منشأ این نقل قول بگذارد و این چیزی است که سخنرانان از آن به خوبی آگاهند و نقل قول‌های «زنجیره‌ای» این تأثیر را دو چندان می‌کنند (آلدر و هیتز، ۱۳۸۰: ۲۲۸).

معتزله می‌گویند: که از قدم کلام قدم عالم لازم آید، این راه بحث معتزله نیست، این راه شکستگی است و خاک باشی و بیچارگی و ترک حسد و عداوت و چون سرّی کشف شد بر تو باید که شکر آن را بگذاری، به نفاق گویم معنی شکر را یا به راستی، بحمدلله نومید مشو، رؤیت صفاست و نور پاک و روی به صحت است و روح و راحت، رنج‌ها گذشت و کدورت‌ها گذشت (خیرالناس من ینفع الناس) کسی که نداند که خیر چیست چون خیر کند؟ چون نمی‌داند که سال چه باشد و عمر چه باشد، یکدیگر را سال عمر چه می‌خواهند؟ یک درم به صاحب‌دلی رود از مال، بهتر از هزار درم که به صاحب نفس رود، شرح این به تو نتوانم کردن که نفس تو زنده است و در حرکت است، اگر بگویم تو سخنی بگویی از ما انقطاع باشد ترا (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۵۴).

### نقض منطق

گزاره‌ای غیر منطقی و بد فهمیده شده که هیچ معنایی ندارد.

ره ره چو چکید خون نه بینی جایی      پی بر که به چشم من برون آرد سر  
سماع چه کند جسمانی، سماع او خوردنیست، آن خوردن به نفس باشد، همه اکل شده باشد (همان، ۲۴).

### ابهامات

آوایی: کنار هم قرار دادن کلمات هم آوا می‌تواند شنونده را گیج و پریشان کند به نحوی ناهشیار توجه

او را به مفهومی خارج از موضوع هدایت کند. «...و لطف در محل لطف و اگر نه صفات وی بر وی بلا باشد و عذاب، چو محکوم او نبود، حاکم او بود مفسلف فلسفی، تفسیر عذاب قبر می‌کرد...» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۸).

## نحوی:

عیسی در حال سخن گفت، محمد بعد چهل سال در سخن آمد، نه از نقصان بلکه از کمال، زیرا محبوب بود، بنده را گویند تو کیستی؟ آن شخص نقصان‌اندیش، ورق خود بر خواند، ورق یار بر نمی‌خواند و بس ... این ایام مختار همچون آن بتان، می‌گویند ای بی‌خبران از خویشتن که به ما تبرک می‌جویید ما خود در آرزوی آنیم که شما در ما نگرید... (همان، ۳۷).

## دامنه (کژتابی)

وقتی نمی‌توانید به مدد بستر زبانی مشخص کنید که یک بخش از جمله تا چه اندازه در مورد بخش دیگر صدق می‌کند (آلدر و هیتر، ۱۳۸۰: ۲۲۹). حکایت برادر آن شخص لوطی که هر بارش می‌گرفتند که گرد شهر بگردانند و خرک برادرش را بار فرو انداختند و او را بر می‌نشانند... (همان، ۷۱).

## بهره‌گیری از وقایع لحظه‌ای

«یخنی مخور، ترشی است؛ سرد باشد، معده سرد کند، ترا شیرینی‌ها به باشد از ترشی، خوش می‌گرید آه آه چنین مخند ه ه ه چندین خنده ه ه ه بعد از آن ه ه ه چشمت درد می‌کند سه بار حقیققو قو قو را ترا باید گفتن و چه سود دارد...» (همان، ۱۲۰).  
به نظر می‌رسد شمس در متن مقالات با مخاطب خویش به گفتگو پرداخته است؛ شمار فراوان جملات انشایی، زمانی اتفاق می‌افتد که گوینده، مستقیم و رو در رو با مخاطب به شیوه‌ی خطابی و نمایشی سخن گوید.

شمس در یک ارتباط هم‌پایه با مخاطبان خاص و هم‌جنس، هم‌سن، صمیمی و مشابه خویش در بسیاری از مواضع مقالات گرایش به استفاده از کلمات نا مهذب و بی‌ادبانه داشته است. وی به دلیل چنین صمیمیت آشکاری از تکنیک لاغ‌گویی نیز برای پرداخت سخنان خویش بهره برده است.  
«لاغ گویم که مولانا اهل حق است، پیش خدمت او سخن لطیف باید گفتن. نمی‌بینی تاکنون سخن محبت می‌گفتیم؟» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۱۰۶).  
«آن کس را که صاحب دل است، این لاغ‌ها نیک است که بگشاید اما آن کس را که جهان برو می‌خندد او چه خندد» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۲۰۷).  
وی در جایی از مقالات به این نکته اشاره می‌کند که اگرچه لاغ، خشونت و هیبت را می‌کاهد اما اینکه لاغ از سوی چه کسی باشد نیز اهمیت دارد؛ برخی لاغ‌ها هیبت‌افزاست:

... این چنین کس اگر لاغ کند، آشنایان را از لاغ او هیبتی آید، اما چنان هیبت نیاید که از سخن. لاشک در لاغ، خشونت و هیبت کم باشد و خوب‌تر باشد... (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۸۰).

نا گفته نماند که بسیاری از مفاکه‌ها و خوش‌منشی‌های شمس متأثر از فرهنگ عامه و واکنش‌های متداول در میان مردم و تعبیرها و اصطلاحات رایج در بین آن‌ها بوده است.

### نتیجه‌گیری

زبان عرفانی شمس در مقالات تا حدود بسیار زیادی تحت‌الشعاع مخاطب نخبه، خاص و زبده بوده است. وی در مواجهه و تعامل با چنین مخاطبانی به ابهام‌گویی، اختصار‌گویی و لاغ‌گویی متوسل می‌شود. بخش عمده‌ای از اسرار و نکته‌های نغز و آبدار شمس در «مضاحکی»‌ها و سخنان عام وی مکتوم و مذکور شده است، از این روی وی از تغذیه‌ی این دسته از مخاطبان خویش نیز غافل نبوده است و با آنان به تفصیل و شفاف و توفنده سخن گفته است.

## منابع

- آلدو، هری و هیتر، بریل، (۱۳۸۰)، ان ال. پی در ۲۱ روز، ترجمه علی شاد روح، تهران، انتشارات ققنوس.  
 - احمدی، بابک، (۱۳۸۲)، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز.  
 - ایگلتون، تری، (۱۳۶۸)، پیش درآمدی بر نظریه‌ی ادبیات، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.  
 - سلدن رامن و پیتر ویدوسون، (۱۳۸۴)، راهنمای نظریه‌ی ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، چ دوم، تهران، طرح نو.  
 - شمس تبریزی، محمد، (۱۳۸۵)، مقالات، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، چ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی.  
 - \_\_\_\_\_، (۱۳۵۱)، مقالات، تصحیح و تعلیق احمد خوشنویس (عماد)، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.  
 - \_\_\_\_\_، (۱۳۷۳)، مقالات (بازخوانی متون)، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران، نشر مرکز.  
 - شمیسا، سیروس، (۱۳۷۵)، معانی، چ چهارم، تهران، نشر میترا.  
 - صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۵۱)، خط سوم، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.

## درنگی بر غزلیات منسوب به مولوی در جنگ‌های ادبی

زهرا پارساپور<sup>۱</sup>

اکرم کرمی<sup>۲</sup>

### چکیده

اهمیت دیوان کبیر در تاریخ ادبیات فارسی موجب شده است نسخ متعددی از این اثر سترگ به دست ما برسد. در عین حال بر خلاف مثنوی به دلایل متعدد هنوز متنی منقح و تفسیری قابل توجه از کلیات شمس در دست نداریم. هنوز غزلیاتی با نام مولوی هست که در نسخ چاپی ملاحظه نمی‌کنیم و بر عکس حجم قابل توجهی از غزلیات آورده شده در کلیات، به طور قطع از مولوی نیست. با بررسی توضیحاتی که مصححان این اثر در مورد انتخاب نسخه‌های مورد نظر خود داده‌اند درمی‌یابیم که جنگ‌ها و مجموعه‌های شعری مطمح نظر آن‌ها نبوده است در حالی که در این مجموعه‌های شعری غزلیات متعددی با نام مولوی و یا عنوان شمس تبریزی آمده است. به نظر می‌رسد جمع‌آوری این غزلیات می‌تواند در تصحیح و تکمیل چاپ‌های بعدی از کلیات به کار آید هرچند در صحت انتساب بسیاری از آن‌ها به مولوی می‌توان تردید کرد. در این مجال، ضمن معرفی غزلیاتی که با عنوان «شمس تبریزی» یا «مولوی» در دو جنگ ارزشمند «۳۵۲۸» دانشگاه تهران و «۱۳۶۰۹» کتابخانه مجلس شورای اسلامی آمده است، تلاش می‌کنیم که دلایل درستی و یا نادرستی انتساب آن‌ها به مولوی را بیان نماییم. همین‌طور درباره دلایل ورود غزلیات الحاقی به این جنگ‌ها مباحثی را مطرح خواهیم کرد.

**واژگان کلیدی:** غزلیات شمس تبریزی، جنگ‌ها و مجموعه‌های شعری، غزلیات

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس

## مقدمه

دو اثر سترگ مولوی یعنی مثنوی و دیوان شمس هم به واسطه وجهه ادبی و هم به دلیل معارف ارزشمند حکمی و عرفانی از دیرباز مورد توجه ادبا و محققان در کشورهای مختلف بوده‌اند. نسخ متعددی که ازین دو اثر در طی قرون و اعصار به جا مانده نشانی بر اهمیت جایگاه آنها در طول تاریخ است. با این وجود مثنوی معنوی هم در حوزه تصحیح و هم در حوزه شرح نسبت به کلیات شمس بیشتر مورد توجه قرار گرفته است که می‌توان در مورد دلایل آن در جایی دیگر اندیشید. نتیجه آن شده است که امروزه یکی از متون بحث برانگیز از لحاظ گردآوری، تصحیح و تفسیر، غزلیات شمس تبریزی است. هنوز از این اثر سترگ تصحیح انتقادی قابل اعتمادی در دست نیست. به این معنا که بتوان گفت تمام اشعار موجود در دیوان به طور قطع و یقین از مولوی است. در سالیان متمادی غزلیات شمس تبریزی توسط ادیبانی نظیر؛ بدیع‌الزمان فروزانفر، جلال‌الدین همایی، توفیق سبحانی، علی دشتی و محمدرضا شفیعی کدکنی تصحیح و به چاپ رسیده است. باز با این حال به گواه نظر همین مصححین، بویژه محمدرضا شفیعی کدکنی غزلیات فراوانی در دیوان هست که متعلق به مولوی نیست (۱۳۸۸، ۳۹). از سوی دیگر آن‌چه در گردآوری و تصحیح غزلیات شمس مورد نظر مصححان قرار گرفته، جست و جو و یافتن نسخ خطی دیوان شمس بوده است و هیچ یک از آن‌ها به دنبال یافتن غزلیات شمس در جنگ‌ها و مجموعه‌های خطی نبوده‌اند در حالی که می‌دانیم غزلیات شمس در این جنگ‌ها به وفور یافت می‌شود. غزلیاتی که بعضی از آن‌ها در هیچ یک از تصحیحات موجود از کلیات شمس تبریزی دیده نمی‌شود و یا اگر موجود باشد با تعداد ابیاتی متفاوت و گاه با اختلافاتی در ضبط اشعار کتابت شده‌اند. این مقاله برای نخستین بار به بررسی اشعار منسوب به مولوی در دو جنگ می‌پردازد. سؤالاتی که در این مجال برانیم پاسخ دهیم عبارتند از:

- تا چه اندازه می‌توان غزلیات موجود در این جنگ‌ها را به مولوی نسبت داد؟
- چه کسانی و به چه دلیل یا دلایلی اشعار خود را به مولوی منسوب کرده‌اند؟
- نقش کاتبان در این میان چه بوده است؟

## پیشینه‌ی تصحیح غزلیات شمس

\* دیوان شمس طبع هندوستان در سال ۱۳۳۵ هـ. ق، چاپ لکهنو اولین منبع چاپی غزلیات شمس است که خود منبع تصحیح غزلیات شمس تبریزی است. بدیع‌الزمان فروزانفر ابتدا با این نسخه آشنا شدند. ایشان در مقدمه دیوان بیان می‌کنند که پس از بررسی این اثر متوجه می‌شوند که این نسخه ارزش چندانی ندارد. «در اشعار اصلی، حذف و اضافات ناروا راه یافته و تعداد بسیاری از غزلیات دیگران در ضمن اشعار اصلی آمده است» (فروزانفر، ۱۳۹۰: ب). طبق نظر استاد همایی نیز این چاپ مشتمل بر اغلاط و سقطات بی‌حد و حصرو اشعار الحاقی بسیارست. (ر.ک: مقدمه همایی بر غزلیات شمس، ۱۳۷۰: ۸۹). همچنین اشعاری از شاعران دیگر چون شمس طبری و شمس مشرقی و دیگران با آن آمیخته شده است (مقدمه پرتو علوی بر غزلیات شمس، ۱۳۷۰: ۱۲۲).

\* دیوان کامل شمس تبریزی به تصحیح فروزانفر بر اساس ده نسخه از چهارده نسخه‌ای صورت

گرفته است که در اختیار داشته و شامل ۳۲۲۹ غزل است. لازم به ذکر است بر اساس گزارشی که استاد فروزانفر از ده نسخه مورد نظر داده است تعداد ابیات بسیار متغیر است برای نمونه؛ نسخه ۷۷۰ قونیه شامل ۴۰۳۸۰ بیت و نسخه قرن هفت کتابخانه چستربیتی که شبیه‌ترین نسخه به قونیه است ۳۸۱۲۴ بیت و نسخه اسعد افندی ۱۰۳۷۲ بیت را شامل می‌شود و بسیاری از غزلیاتی که در نسخه قونیه و چستربیتی آمده در آن نیست (ر.ک: نیری و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۶۹). دولتشاه (ق) تعداد ابیات دیوان شمس را ۳۰۰۰۰ بیت ذکر کرده است (دولتشاه، ۱۳۸۲: ۱۹۷). از فقدان غزلیات در برخی نسخ معتبر می‌توان دو تعبیر داشت: یا به دلیل حجم زیاد غزلیات بخشی از آنها را کاتب درج نکرده است و یا این که می‌توان در اصالت آنها تردید کرد. طبق نظر مینوی تنها ثلث غزلیاتی که فروزانفر در دیوان خود آورده است متعلق به مولاناست و بقیه در نسخه‌های معتبر قدیم دیده نمی‌شود (ر.ک: نیری و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۶۹).

\* دیوان شمس تبریزی به اهتمام منصور شفق و مقدمه جلال‌الدین همایی از روی چاپ هندوستان تهیه و در سال ۱۳۳۵ توسط نشر صفی علیشه منتشر شده است. این مجموعه شامل منتخبی از غزلیات مولاناست که طبیعتاً می‌توان در آن اشعاری یافت که متعلق به مولانا نیست و یا در انتساب آنها می‌توان تردید کرد. بعضی از غزلیاتی که در این مجال از جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران معرفی می‌شود، تنها در این منتخب مشاهده شد.

\* توفیق سبحانی غزلیات شمس را تنها بر اساس نسخه‌ای که پیش از این فریدون نافذ در اختیار فروزانفر قرار داده بود تصحیح و تدوین کرد. این کتاب در سال ۱۳۸۶ در دو جلد توسط انجمن آثار و مفاخر فرهنگی منتشر شد. خرمشاهی معتقدست کار سبحانی از فروزانفر کامل‌تر است چرا که فروزانفر از نسخ دیگری نیز اشعار را نقل می‌کند که در مقایسه با نسخه نافذ اعتبار کمتری دارند (خرمشاهی، ۱۳۸۶: سایت فارس نیوز). اما سبحانی معتقدست در همین چاپ نیز اشعاری از سنایی، خاقانی و سلطان ولد وجود دارد که باید بعد از تحقیق آنها را در چاپ‌های بعدی حذف کرد (همان‌جا).

\* علاوه بر موارد بالا گزیده‌هایی از غزلیات شمس نیز منتشر شده است که از آن جمله می‌توان به گزیده ارزشمند دو جلدی شفیعی کدکنی اشاره کرد.

با بررسی نسخه‌هایی که در این کلیات و گزیده‌ها، مورد نظر مصححان و استادان بوده است ملاحظه می‌کنیم که جنگ‌ها و مجموعه‌های شعری که در آنها غزلیات متعددی با نام مولوی و یا عنوان شمس تبریزی آمده است مطمح نظر آنها نبوده در حالی که مثلاً در مورد جمع‌آوری اشعار ناصر خسرو، مجموعه‌ها و جنگ‌ها نیز لحاظ شده‌اند. به نظر می‌رسد جمع‌آوری این غزلیات می‌تواند در تصحیح و تکمیل چاپ‌های بعدی از کلیات به کار آید هرچند در صحت انتساب بسیاری از آنها به مولوی می‌توان تردید کرد. در این مجال، غزلیاتی که با عنوان «شمس تبریزی» یا «مولوی» در دو جنگ ارزشمند «۳۵۲۸» دانشگاه تهران و «۱۳۶۰۹» کتابخانه مجلس شورای اسلامی آمده است را معرفی می‌کنیم و تلاش می‌کنیم که در مورد درستی و یا نادرستی انتساب آنها به مولوی دلایلی را ذکر کنیم. پیش از هر چیز به معرفی این دو جنگ می‌پردازیم.

جنگ ارزشمند «۳۵۲۸» دانشگاه تهران، جنگی احتمالاً متعلق به قرن نهم و گنجینه‌ای از اشعار شعرای شیعی قبل از عصر صفویه است. کاتب این جنگ، فردی به نام «علی بن احمد» است و در این

جنگ، ۱۲ غزل منسوب به شمس تیریزی دیده می‌شود که از این ۱۲ غزل، ۷ غزل در تصحیحات انجام شده دیوان شمس نیامده و ۵ غزل دیگر نیز با اختلافاتی در تصحیح منصور شفق آمده است.

جنگ ارزشمند «۱۳۶۰۹» کتابخانه مجلس شورای اسلامی، جنگی است شامل قصاید و غزلیات فارسی، در توحید، موعظه و مدح چهارده معصوم (علیهم‌السلام). در این جنگ که به ادعای فهرست نسخ خطی مجلس شورای اسلامی (ج ۳۷: ۱۲۴) در قرن نهم تنظیم شده است. اشعار شاعران گمنامی درج شده که در جایی معرفی نشده‌اند. اوراق نسخه در صحافی جا به جا گردیده و یافتن اشعار را به شکل کامل دشوار و گاه ناممکن ساخته است. در این جنگ بیش از ۵۰ غزل منسوب به مولوی دیده می‌شود که بعضی از غزلیات در تصحیحات انجام شده، آمده و برخی نیز در نسخه‌های چاپی نیامده است. مجموع غزلیات این دو جنگ را که به مولوی نسبت داده شده در دو گروه تقسیم‌بندی و تحلیل می‌کنیم:

۱. غزلیاتی که فقط در جنگ‌ها مشاهده شدند.

۲. غزلیاتی که در دیوان‌های چاپی هم دیده می‌شوند. این دسته از غزلیات را نیز می‌توان در دو گروه تقسیم کرد:

۱-۲. غزلیات مشترکی که به شکل کامل‌تر در جنگ‌ها آورده شده است.

۲-۲. غزلیاتی که تقریباً از حیث تعداد ابیات مشابه غزلیات دیوان هستند.

### غزلیاتی که فقط در جنگ‌ها مشاهده شدند

با توجه به این که این دسته از غزل‌ها در نسخ متقدمی که در اختیار مصححان دیوان کبیر بوده، دیده نشده و با توجه به این که این دو جنگ تقریباً با فاصله بیش از دو قرن از مولانا شکل گرفته است احتمال دارد، بعضی از این غزل‌ها از مولوی نباشد. اما برای رد یا اثبات این انتساب باید دلایل کافی ذکر کرد دلایلی که بعضی از آنها الحاقی بودن بسیاری از غزلیات را در خود کلیات شمس تصدیق می‌کند. در این جا به بعضی از دلایل ورود اشعار الحاقی به این جنگ‌ها به نام مولوی با ذکر نمونه‌های یافته شده می‌پردازیم.

۱-۱. با توجه به این که مولوی در تخلص غزل‌ها نام شمس را جایگزین نام خود ساخته است اشعار او با اشعار شاعرانی نظیر شمس مغربی و شمس مشرقی در آمیخته و بعضی از کاتبانی که این اشعار را جمع آوری می‌کردند به اشتباه هرکجا نام «شمس» می‌آمده از آن مولوی می‌دانستند. فروزانفر در مورد اشعاری که تخلص شمس در بیت پایانی آنها درج شده است چند احتمال را می‌دهد:

اولا اشعار بعضی از شعرا که در انتساب آن بدیشان هیچ شک نیست در دیوان شمس آورده شده] و گاهی در پایان غزل بیتی متضمن نام شمس افزوده‌اند تا نسبت آن به وی مقطوع گردد و تردیدی دست ندهد. چنان که ابیاتی از جمال‌الدین اصفهانی و شمس طوسی و انوری و ۲۷ غزل از سلطان ولد فرزند مولانا که تخلص ولد در همه مذکورست در دیوان چاپی و بعضی از نسخ خطی کلیات ثبت نموده‌اند. ثانیاً در ضمن غزل‌های منسوب به مولانا اشعار شاعری که غالباً شمس تنها و گاه شمس مشرقی تخلص می‌کند درج شده و بر حسب احصای دقیق بالغ بر ۲۳۰ غزل که ساخته خیال این شاعر است در کلیات شمس موجود است (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۵۰).

استاد فروزانفر در ادامه معیارهایی را برای تشخیص اصالت این غزلیات برمی‌شمارد (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۵) در جنگ ۱۳۶۰۹ در میان غزلیاتی که با عنوان «شمس تبریزی» آورده شده با غزلی روبرو می‌شویم که کاتب به درستی متوجه شده است که شاعر آن «شمس مغربی» است و آن را در عنوان ذکر کرده است.

منم مست از لب ساقی نه از می      از آن لب می کشم جام پیایی  
(جنگ ۱۳۶۰۹: برگ ۴۱۵)

۱-۲. تخلص دیگری که در بخشی از غزلیات مولوی ملاحظه می‌کنیم «خמוש» یا «خاموش» است همایی بخشی از غزلیات الحاقی در دیوان را که با تخلص «خמוש» یا «خاموش» آمده، سروده‌ی سلطان ولد، فرزند مولانا می‌داند که به سبک و سیاق پدر خود غزل‌هایی را استقبال کرده و از قضا در آخر پاره‌ای از آن، کلمه «خמוש» را به همان شیوه مولوی به کار برده است. از آن جمله می‌توان به غزل (۳۹) دیوان شمس طبع هندوستان که مطلع و مقطع آن چنین است اشاره کرد:

امروز آن سلطان ما آمد در این میدان ما      امروز اندر جان ما بنمود رو جانان ما  
خامش کن از گفت زبان تادل شراب جان خورد      کامروز ساقی خرد گشته است در فرمان ما  
(همایی، ۱۳۷۰: ۸۰-۷۹)

۱-۳. بسیاری از درویش سلسله مولویه و یا حتی درویش‌های محلی که به خواندن غزلیات مولوی اهتمام داشتند پس از تتبع و ممارست در شعر مولوی استعداد تقلید از اشعار مولوی را پیدا کرده و با جا به جا کردن واژگان شعری، غزلیاتی را بیشتر در وزن و ردیف غزلیات مولانا سروده‌اند و عده ای نیز آنرا ضبط کردند و این اشعار سقیم و نامطمئن به اشعار مولوی اضافه شده است. در کلیات شمس ملاحظه می‌کنیم که چندین غزل با وزن و قافیه و ردیفی مشابه وجود دارد که گاه ارزش شعری آن‌ها یکسان نیست و می‌توان در صحت انتساب بعضی از آنان به مولوی تردید کرد. در جنگ‌ها هم غزلیاتی با نام «جلال‌الدین رومی» آمده است که در دیوان‌های چاپی دیده نمی‌شود. از این رو اگر این غزلیات را به شاعری شوریده و یا مقلدی آشنا با شعر مولوی نسبت دهیم که خودش یا افرادی بعد از او آن شعر را در زمره اشعار مولانا درج کرده‌اند زیاد دور از ذهن نیست. در پاره‌ای از اوقات کاتبان نیز در ورود اشعار دیگران به دیوان شمس دچار خطا شده و اشعاری را که رنگ و بویی از عرفان داشته به نام مولوی ثبت کرده‌اند. «کاتبان گاه خود به طبع آزمایی می‌پرداختند و اشعاری بر نظم و سیاق دیوانی که کتابت می‌کردند، می‌سرودند و به آن اضافه می‌کردند» (نیری و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۶۸).

همان طور که ذکر شد غزلیاتی از مولوی در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران آمده که در دیوان شمس دیده نمی‌شود از جمله می‌توان به این غزل اشاره کرد:

ای عاشقان ای عاشقان من عاشق یکتاستم      عشقم چو بر سر می‌زند من واله و شیدااستم  
من واله شیدااستم من عاشق یکتاستم      اینجاستم آنجاستم هم زیر و هم بالااستم



این زمان از آشیان ببریده‌ام<sup>۲</sup>  
با ملایک سال‌ها گردیده‌ام  
نهصد و هفتاد قالب دیده‌ام  
همچو سبزه بارها روئیده‌ام  
چشمه جلاب را نوشیده‌ام  
در میان چار دریا بوده‌ام  
این نظر از شاه مردان دیده‌ام  
در فراقش سال‌ها نالیده‌ام  
تا نه پنداری که من نادیده‌ام  
چشم باطن تا ثریا دیده‌ام

جان خود سرمست جانان دیده‌ام  
ای پسر اندر سپهر هفتمین  
گر بگویم شرح حال خویش را  
گر بپرسندم ز حال زندگی  
همچو خضرم بر لب آب حیات  
همچو الیاسم درین بحر محیط  
جرعه‌ای<sup>۳</sup> خوردم ز خم لم‌یزل  
همچو بلبل در گلستان ارم  
دیده‌ام خوبان عالم را بسی  
روشنائی در دل ملای روم

در جنگ ۱۳۶۰۹ برگ ۳۰۳ غزل دیگری در دوازده بیت منسوب به مولوی آمده است که در دیوان‌های چاپی از مولوی نیافتیم:

غلغلی اندر جهان انداختیم  
شورش‌ی در عاشقان انداختیم  
پوست را پیش خسان انداختیم  
در خرابات مغان انداختیم  
جمله در آب روان انداختیم  
شکر کان بار گران انداختیم  
آتش اندر خان و مان انداختیم  
راستی را بر نشان انداختیم  
در زمین و آسمان انداختیم  
در سرای لامکان انداختیم  
جیفه را پیش سگان انداختیم  
رمز بر مولای روم انداختیم

ما دل اندر راه جانان باختیم  
آتش اندر دل خلقان زدیم  
ما ز قرآن برگزیدیم مغز را  
خرقه و سجاده و تسبیح را  
جبه و دستار و علم و قیل و قال  
داشتیم بر پشت خود بار گران  
دست‌ها برداشتیم از ملک و مال  
از کمان سخت تیغ معرفت  
تخم اعمال و تجارت تا ابد  
ما بساط قربت و درع ریا؟  
چون که دنیا نیست الا جیفه‌ای  
خوب گفתי شمس تبریزی بحق

بسیاری از مضامین این غزل در اشعار مولانا چه در مثنوی و چه در غزلیات تکرار شده است. از لحاظ وزن و قافیه نیز در اشعار مولوی سابقه دارد:

سوی رفعت روح می‌افراختیم  
ما حضر با عشق او می‌ساختیم..

دوش عشق شمس دین می‌باختیم  
در فراق روی آن معشوق جان

لقب «مولانا»، [«مولانای روم»] در بیت آخر در آثار متقدم مثل مناقب‌العارفین، تذکره دولتشاه نیز آمده است، بر خلاف لقب مولوی که بعد از قرن نهم به او نسبت داده شد (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۴). از این رو این لقب می‌تواند نشان‌دهنده کهنگی این غزل باشد. از سوی دیگر سنت شکنی مولانا در ذکر نام شمس به عنوان تخلص به جای نام خود در بسیاری از غزلیات او دیده می‌شود که این غزل نیز دارای این ویژگی هست. تنها به نظر می‌رسد تعابیر برجسته ملامتی شبیه حافظ و اصطلاحی چون «پیر مغان»<sup>۴</sup>، در انتساب این غزل به مولانا کمی تردید ایجاد می‌کند.

**۴-۱. دسته‌ای دیگر از غزلیات منسوب به مولانا در برخی از جنگ‌های مناقب‌خوانان شیعی دیده می‌شود.** این گروه علاقه‌مند بودند تا مولوی این شاعر مشهور را، شاعری با گرایش شیعی معرفی نمایند و از این طریق راهی برای تثبیت اندیشه‌های خود فراهم کرده باشند. این اشعار از نظر سبکی به سبک شاعران مناقب‌خوان شیعی نزدیک می‌باشد. چنان‌که می‌دانیم مولوی چه در مثنوی و چه در دیوان غزلیاتش نسبت به ساحت امیرالمومنین ابراز ارادت کرده است اما حنفی مذهب بوده است. جلال‌الدین همایی در مقدمه دیوان شمس، انتساب این اشعار را به مولوی مورد تردید قرار داده است. البته همایی معتقد است «این اشعار متعلق به دوره بعد از صفویه است» (صفا، ۱۳۷۱: ۳/ ۴۶۹). اما پس از تفحص و جست و جو در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران و جنگ ۱۳۶۰۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی به یقین می‌توان گفت این نوع سرایش از قبل از صفویه شروع شده است. نمونه‌ای ازین غزلیات را می‌توان در جنگ ۱۳۶۰۹، برگ ۳۰۳ ملاحظه کرد که مطلع آن چنین است:

ای سرور مردان علی مردان سلامت می‌کنند      وی صفدر مردان علی مردان سلامت می‌کنند

همایی در مقدمه کتاب خود این غزل را به نقل از دیوان طبع هندوستان، صفحه ۲۵۵ در زمره اشعار الحاقی ذکر می‌کند و می‌گوید که شاید سراینده آن قصد استقبال از غزل سلطان ولد را داشته است که چنین آغاز می‌شود:

رندان پیامت می‌کنند مستی ز جامت می‌کنند      عشرت به نامت می‌کنند مستان سلامت می‌کنند  
(همایی، ۱۳۷۰: ۹۴)

به هر حال ابیات پایانی غزل منسوب به شمس که در جنگ ۱۳۶۰۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی، برگ ۳۰۴ آورده شده، نشان‌دهنده اینست که شاعر این غزل یک شیعه دوازده امامی است:

با موسی کاظم بگو با طوسی عالم بگو      با صائم دائم بگو مردان سلامت می‌کنند  
هم با تقی گو و نقی با سیدان متقی      کای شاه تو نور حق مردان سلامت می‌کنند  
با میر دین هادی بگو با عسکر و مهدی بگو      با والی عهدین بگو مردان سلامت می‌کنند

غزلی دیگر ازین دست منسوب به مولوی در ادامه می‌آید با این تفاوت که این غزل را همایی در

دیوان خود آورده است. ملاحظه می‌کنیم که طبق سنت شاعران شیعه در این غزل شأن و جایگاه علی علیه السلام با همه انبیا و اولیا مقایسه می‌شود. این غزل در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران، برگ ۱۰۱ در ۷ بیت و نیز در جنگ کتابخانه مجلس ۱۳۶۰۹ برگ ۳۰۳ در ۱۴ بیت و در دیوان شمس به تصحیح همایی، صفحه ۳۸۷ - ۳۸۹ در ۱۷ بیت آمده است.

شمس تبریزی گوید در مدح شاه کونین

|                                              |                                                     |
|----------------------------------------------|-----------------------------------------------------|
| ای عاقل صادق بیا عاشق یکتا ببین <sup>۵</sup> | غرّه مشو در جهان دلبر زیبا به‌بین                   |
| کشتی فکرت بران تا بمحیط کمال                 | غوطه معنی بخور گوهر دریا به‌بین                     |
| گوهر دریا علیست با همه شیء محیط <sup>۶</sup> | دیده بطن گشا صانع <sup>۷</sup> اشیا به‌بین          |
| صانع اشیا علیست واحد گویا علی است            | همدم عیسی علیست قائم زیبا به‌بین <sup>۸</sup>       |
| باب شریعت علیست پر طریقت علی است             | حق حقیقت علیست افضل و اعلا به‌بین <sup>۹</sup>      |
| هر که نداند علی کافر مطلق بود                | گر تو نداری بصر حق بدل <sup>۱۰</sup> ما به‌بین      |
| شمس تبریز بشد <sup>۱۱</sup> در طلب نور او    | گرتونداری خبردوخ و هولاً به‌بین <sup>۱۲</sup> (۱۰۱) |

### غزلیاتی که در یکی از دیوان‌های چاپی نیز مشاهده می‌شود

احتمال منسوب بودن این غزلیات به مولانا نسبت به گروه اول ممکن‌ست بیشتر باشد؛ اما با توجه به آن چه پیش از این گفتیم بسیاری از غزلیات موجود در دیوان‌ها هم از آن مولوی نیست؛ لذا باید مورد بررسی قرار گیرند. این غزلیات که معمولاً تعداد ابیات آن‌ها متفاوت‌ست می‌توانند در تصحیح کلیات شمس به عنوان نسخه بدل به کار گرفته شوند. بر اساس این که این اشعار در جنگ‌ها چقدر با غزل مشابه خود در دیوان‌های چاپی مشابهت داشته باشند آن‌ها را به دو گروه تقسیم کرده‌ایم:

#### ۱-۲. غزلیات مشترکی که به شکل کامل‌تر در جنگ‌ها آورده شده است.

در مورد غزلیاتی که شکل کامل‌تر آن‌ها در جنگ‌ها دیده می‌شود (به شرط آن که سبک و سیاق کلام مولانا را داشته باشد) دو احتمال را می‌توان داد: یکی این که شاعری دیگر، سروده مولانا را پی گرفته و ادامه داده است. و دیگر این که نسخه کامل‌تری از شعر مولانا است که کاتبی دیگر در مجلس آن را ثبت کرده است. انسجام یا عدم انسجام زبانی و سبکی می‌تواند ما را در تشخیص این موضوع راهنمایی کند. برای نمونه غزلی منسوب به مولوی در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران در برگ ۱۰۴-۱۰۳ در ده بیت آورده شده که در دیوان شمس به تصحیح همایی، صفحه ۶۷۳ در ۹ بیت آمده است.

|                                              |                                                          |
|----------------------------------------------|----------------------------------------------------------|
| ما شاهباز قدسیم از لامکان رسیده              | بهر شکار صیدی در قالب آرمیده                             |
| سیمرغ <sup>۳۱</sup> قاف قریم از دام کون جسته | طاووس باغ عرشیم با عرشیان <sup>۳۲</sup> پریده            |
| آن دم الست با حق قالو بلی گفته <sup>۳۳</sup> | آواز نحن اقرب بی واسطه شنیده                             |
| اسرار کنت کنزا از لوح دل بخوانده             | از باده عبادی الی انی قریب دیده                          |
| از خوان نحن نرزق قوت حیات خورده              | زان شربت سقیم <sup>۳۴</sup> از ربهیم چشیده <sup>۳۵</sup> |
| تا خود به خود چه بویی بیرون ز خود چه جویی    | چون آب در سبویی جزوی ز کل بریده                          |

هریک<sup>۸۱</sup> کجاشناسد ما را به چشم صورت  
از<sup>۹۱</sup> سایه خداییم و ز نور مصطفاییم  
ایشان که دیده باشند داند ما چه گوئیم<sup>۹۲</sup>  
مولا جلال اویم از خود سخن چه گوئیم<sup>۹۳</sup>  
مادام شمس تبریز از فرج البصر خوان  
ما نور کردگاریم در آب و گل دمیده  
دژ گران بهاییم اندر صدف چکیده  
منکر شود به حالم آن را که نیست دیده  
در پیکرم نظر کن از قدرت آفریده  
در دیده‌های اعمی کحل بصر کشیده

از این گروه می‌توان به غزل دیگری با قافیه‌ای عجیب و موسیقایی اشاره کرد که در نسخه ۳۵۲۸ دانشگاه تهران، برگ ۱۰۳ - ۱۰۲ در ۱۳ بیت، در نسخه ۱۳۶۰۹ مجلس، برگ ۴۱۶ در ۱۴ بیت و در دیوان شمس به تصحیح فروزانفر در صفحه ۱۱۵۴ تنها در پنج بیت آمده است.  
مولانا جلال الدین رومی نورالله قبره

ای خسرو خوبان دو عالم به حقیقی  
گر بر سر خوبان تو کنی دعوی شاهی  
از بلبل کوه بدخشان به جمالت  
اینجا شنوی بانگ کبوتر بققو قو  
..... به ثنا گفت شناسیم خدا را  
بنشین ز کدومی ز کدو پیش تو ریزیم  
چون صدر ..... محمد به حقیقت  
از بو تللا تا تللا تن تن درنا  
ساقی بده آن باده گلرنگ دمام  
مطرب تو درین پرده دگری نوایی ساز  
کمتر ز خروسی تو مباش اندر ره  
در شهر اگر چه خواجه عکاشه ....  
ملا سخنی گوی ز پیغمبر و درویش  
ای مور میان بسته دهان فندق .....  
خوبان همه گویند تو را صدق قیقی  
ور بنده ..... ملک یمنی یافت عقیقی  
آنجا شنوی ..... حقایق حقیقی  
حقاً حقاً حق حقاً حق حقیقی  
لقا لققا لقا لققا لققا قیقی  
مگر معجز او شده شقا شققینی  
از تن تن در نازده اند علم ....  
یک جرعه از آن آتش مطلق لققیقی  
بشنو ز کدو صوت لقا لققیقی  
کو شب همه شب نعره زند نعره ققویی  
صد مرتبه دارد ز تو بهتر .....  
..... طریقا ور ..... ..

(جنگ دانشگاه تهران، برگ ۱۰۳-۱۰۲)

### غزلیاتی مشترکی که تعداد ابیات آنها نیز یکسانست

این غزلیات که تعداد ابیات آنها در جنگ و در نسخه چاپی از کلیات شمس مشابه است می‌توانند به عنوان نسخه بدل در تصحیح دیوان استفاده شوند هر چند این مشابهت باز دلیل قاطعی برای انتساب آن به مولوی نیست. برای نمونه غزلی در جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران برگ ۵۵ دیده شد که در نسخه همایی صفحه ۱۳۷ با تعداد ابیات مشابه یعنی ۱۲ بیت آمده بود. بیت اول این غزل در فرهنگ جهانگیری با تردید به مولانا نسبت داده شده است. (دهخدا ذیل واژه «پروا» به نقل از جهانگیری) با این حال به نظر می‌رسد این غزل محصول هنرنمایی شاعری جز مولانا است و در آن از شور و سرمستی و مضامین

عاشقانه و عارفانه مولانا خبری نیست و تنها به تمرین صنعت تقسیم و تکرار پرداخته است.

|                                          |                                  |
|------------------------------------------|----------------------------------|
| ربود چشم و رخ و زلف آن بت رعنا           | یکی قرار و دوم طاقت و سوم پروا   |
| قرار و طاقت و پر وای من سه چیز ربود      | یکی جمال و دوم چهره و سوم سیما   |
| جمال و چهره و سیماش در جهان افکند        | یکی بلا و دوم فتنه و سوم غوغا    |
| بلا و فتنه و غوغای من ز فرقت اوست        | یکی مدام و دوم بیحد و سوم هر جا  |
| مدام و بی‌حد و هر جای عشق او شده‌ام      | یکی غریب و دوم عاشق و سوم رسوا   |
| غریب و عاشق و رسوا چنان شدم که شدند      | یکی چو بشر و دوم وامق و سوم عذرا |
| چو بشر و وامق و عذر از من بیاموزید       | یکی فغان و دوم ناله و سوم سودا   |
| فغان و ناله و سودای من از آن است که اوست | یکی لطیف و دوم چابک و سوم زیبا   |
| لطیف و چابک و زیبای او بنامیزد           | یکی میان و دوم طلعت و سوم بالا   |
| میان و طلعت و زیبای اوست در عالم         | یکی عیان و دوم مشرح و سوم پیدا   |
| عیان و مشرح و پیداست شمس تبریزی          | یکی جمال و دوم دولت و سوم عقبی   |
| جمال و دولت و عقبی و شمس تبریزی          | یک جمال و دوم دولت و سوم عقبی    |

### نتیجه‌گیری

حجم متغیر غزلیات مولوی در نسخ خطی و چاپی و آمیختگی آن با اشعار دیگران در طول تاریخ شکی باقی نمی‌گذارد که علاوه بر لزوم تصحیح این دیوان، نیاز به تحقیق سبک شناسانه دقیق در جهت رسیدن به مجموعه‌ای قابل اعتماد از غزلیات شمس احساس می‌شود. از سویی تا کنون آن چه مورد نظر استادان و محققان در این زمینه بوده نسخ خطی کلیات شمس است و توجهی به اشعار پراکنده در جنگ‌ها و مجموعه‌های شعری نشده است. در این مجال روشن شد که حدود ۶۵ غزل منسوب به مولوی در دو جنگ ۳۵۲۸ دانشگاه تهران و ۱۳۶۰۹ مجلس درج شده است که بعضی از این غزلیات در دیوان‌های چاپی دیده نمی‌شود. هر چند برخی از این غزلیات در ارزیابی سبک شناسانه مشخص شد که از مولوی نمی‌تواند باشد اما پاره دیگر از این غزلیات می‌توانند در تصحیح و تکمیل دیوان به کار آیند. دلایل انتساب این اشعار در جنگ‌ها به مولوی از دیگر مواردی بود که در این پژوهش به آن اشاره شد. به نظر می‌رسد گسترده شدن دامنه غزلیات منسوب به مولانا در طول تاریخ بر اهمیت جایگاه و شهرت این شاعر بزرگ دلالت دارد به گونه‌ای که شیعیان، دراویش، شاعران و گاه کاتبان تلاش می‌کردند با انتساب اشعار به او در ماندگاری و تاثیر آنها بیفزایند.

### پی‌نوشت

۱. هر چند فهرست نویسان این جنگ را متعلق به قرن نهم دانسته‌اند اما اشعاری از شاعران قرن دهم نیز در آن دیده می‌شود و حدس می‌توان زد که متعلق به قرن ۱۰ و ۱۱ است. این جنگ به همت نویسندگان این مقاله تصحیح شده و بزودی منتشر خواهد شد.

۲. متن: بریده‌ام
۳. متن: جرعه
۴. این ترکیب تنها یک بار در دیوان مشاهده شد آن هم در غزلی که به خاقانی نیز منسوب شده است.  
شو گوش خرد برکش، چون طفل دبستانی      تا پیر مغان بینی در بلبله گردانی
۵. بر اساس دیوان. نسخه دانشگاه تهران: ای عاقل صادق بیا صادق یکتا به بین.
۶. دیوان: ناظر اشیا علیست.
۷. دیوان: عالم.
۸. دیوان: عالم اشیا علیست هادی موسی علیست      ناطق گویا علیست واعظ گویا علیست.
۹. دیوان: شاه شریعت علیست ماه طریقت علیست      حق بحقیقت علیست از دم احیا بین.
۱۰. بر اساس دیوان. نسخه دانشگاه تهران: بدیل. این مصرع در دیوان اینگونه آمده است: «گر تو بدانسته‌ای حق بدل ما بین».
۱۱. احتمالاً: «شمس ز تبریز شد».
۱۲. دیوان: شمس ز تبریز دید مفخر انوار او      و تو ندیدی بیا در دم مولا بین.
۱۳. دیوان: طوطی.
۱۴. دیوان: از لا مکان.
۱۵. دیوان: روز الست با حق لفظ بلی بگفته.
۱۶. نسخه دانشگاه تهران: سقهم.
۱۷. دیوان: وز شربت سقیهم من ربهم چشیده.
۱۸. دیوان: هرکس.
۱۹. دیوان: ما.
۲۰. بر اساس دیوان. نسخه دانشگاه تهران: حسیم.
۲۱. نسخه دانشگاه تهران: ما چون جلال اوئیم از خود سخن چه گویم.

## منابع

- [بی نا]، (۹ق)، جنگ اشعار (از شعرای گمنام) نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۳۶۰۹.
- خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۸۶)، سخنرانی در مراسم رونمایی دیوان شمس، درسایت فارس نیوز: <http://www.farsnews.com/printable.php?nn=۸۶۰۹۰۴۰۷۴۲>
- دولت‌شاه، علاءالدوله بختیشاه، (۱۳۸۲)، تذکره الشعرا. به تصحیح ادوارد براون، تهران: انتشارات اساطیر
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین، سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- صدراپی خویی، علی، حائری، عبدالحسین، (۱۳۷۶)، فهرست نسخه‌های خطی مجلس شورای اسلامی، ج ۳۸. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۷۱)، تاریخ ادبیات ایران، ج ۳، تهران: ابن سینا.
- علی بن احمد، (۹ق)، جنگ علی بن احمد، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۳۵۲۸.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۶)، زندگی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهر به مولوی، تهران: انتشارات زوار
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۸)، غزلیات شمس تبریزی، مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر سخن.
- ۱۰ - مولوی، (۱۳۴۶)، دیوان کامل شمس تبریزی، مقدمه و شرح حال از بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات جاویدان علمی
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۹)، دیوان کبیر کلیات شمس تبریزی، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انجمن مفاخر فرهنگی کشور
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۷۰)، کلیات دیوان شمس تبریزی، به اهتمام منصور مشفق و مقدمه جلال‌الدین همایی، تهران: انتشارات صفی‌علیشاه
- نجاریان، محمد، (۱۳۸۹)، «تناسخ و رجعت از دیدگاه مولانا» در مولانا پژوهشی، سال اول تابستان ۱۳۸۹، شماره ۲. صص ۲۱۷-۲۴۷
- نیری، محمدیوسف، خلیلی، الهام، رزمجو، شیرین، (۱۳۹۳)، «لزوم تصحیح دوباره غزلیات شمس» در مجله شعر پژوهی، سال ششم، شماره دوم، تابستان، پیاپی ۲۰. صص ۲۰۱-۱۶۷.

## بررسی باغ سلطنتی شاه اسماعیل صفوی در خوی با بازخوانی کاخ زمستانی و مناره شمس تبریزی

رضا بایرامزاده<sup>۱</sup>

### چکیده

باغ‌های شاهی صفوی به ویژه باغ سلطنتی و میدان شاهی اسماعیل صفوی با استفاده از تصویر مینیاتوری که از خوی و باغ شاهی که در کتاب بیان منازل سفر عراقین توسط نصحی السلاخی مطراچی ترسیم شده، از شکوه و عظمتی خاص برخوردار است و در آن میان فعالیت‌هایی که در آن باغ از قبیل چوگان بازی، قباق اندازی و شکار که همه نشانه‌های دلاوری شاه را نمایش می‌دادند، مورد توجه بوده است. در بینابین شکوه باغ صفوی و دلاوری‌ها مناره شمس تبریزی هم که مربوط به دوره صفوی است با استناد به نمونه‌هایی که در سفرنامه برخی سیاحان چون پیترو دلاواله، کمپفر و شاردن آمده و هم از نگاه ساختار معماری سنتی برای اولین بار در این پژوهش به صورت تحلیلی آورده شده که نتیجه حاصل از این بررسی آشکار می‌کند که مناره مذکور در معماری اسلامی ایرانی از نوع کاربرد در ردیف مناره‌های «سمبل پیروزی» می‌باشد که در ابتدا سه مناره بودند و اکنون تنها یکی از آنها باقی مانده است. و در ادامه از اجزای معماری مناره از لحاظ بررسی عناصر نمادین در ایران سخن رفته است. داده‌های پژوهشی در این مقاله در یک مطالعه کتابخانه‌ای و میدانی گردآوری شده و به صورت توصیفی - تحلیلی تدوین گردیده است.

**واژگان کلیدی:** شاه اسماعیل، صفوی، باغ سلطنتی، میدان شاهی، مناره شمس تبریزی، شاخ قوچ

۱. کارشناس ارشد تاریخ هنر ایران باستان، مدرس دانشگاه غیر انتفاعی شمس تبریزی خوی

## مقدمه

شاه اسماعیل شکست‌ناپذیر و نیمه الهی بعد از جنگ چالدران دیگر در هیچ نبردی شرکت نکرد. به جای آن، در باقی عمر، تا به هنگام مرگ در سال ۹۳۰ ق / ۱۵۲۴ م، به لذت‌های شاهانه - چوگان بازی،<sup>۱</sup> قباق اندازی،<sup>۲</sup> شکار و ضیافت - پرداخت (عالمی، ۱۳۸۷: ۴۸). پادشاهان صفوی باغ‌سازی بزرگ بودند که تاریخچه باغ‌های آنان هنوز به خوبی شناخته نشده است. دستاوردهای باستان‌شناسی، تاریخ شهر، متون فارسی، و منابع تصویری همراه با یادداشت‌های جهانگردان اروپایی که از باغ‌ها دیدار کرده‌اند مجموعه‌ای غنی از منابع فراهم می‌آورد که تاکنون ندرتاً به اتفاق مطالعه شده است. صفویان در باغ‌سازی راهبرد نیاکان خود را دنبال می‌کردند و از باغ‌سازی به منزله راهی برای توجیه قدرت خود، فراهم آوردن تسهیلات جدید برای اهالی شهر، و ایجاد صحنه‌هایی برای نمایش قدرتشان در برپایی مراسم گوناگون در میدان بهره می‌بردند (Bellan, 1932: 75). به همین خاطر پادشاهان صفوی برای رسیدن به چنین هدفی باغ شهرهای جدیدی در حاشیه مراکز قدیمی پایتخت‌هایشان و باغ سلطنتی و میدان شاهی پدید آوردند (Babayan, 1996: 119). شاه اسماعیل صفوی بعد از جلوس در سال ۹۰۷ ق، خوی را اتراق زمستانی خویش قرار داد و در آباد ساختن آن کوشید و کاخ خود را در کنار آرامگاه شمس تبریزی<sup>۳</sup> که در محدوده باغ شاهی قرار داشت، ساخت. این انتخاب به چند سبب بود: یکی اینکه او جوانی شکار دوست بود و دشت خوی و کوهستان‌های سبز و خرم پیرامون آن پُر از حیوانات شکاری بود، دیگر اینکه خوی در خطر حمله عثمانی‌ها قرار داشت. دلیل دیگر نیز می‌تواند این باشد که شاه اسماعیل خود عارفی بنام و شاعری توانا در عرفان بوده و «خطایی» تخلص می‌کرده و دیوان اشعارش به زبان‌های ترکی و فارسی گواه این مدعاست. وجود مزار شمس تبریزی می‌تواند علت سکونت وی در این مکان بوده باشد. چرا که عرفا در جوار آرامگاه بزرگان عرفان، از آن اماکن نوعی بهره معنوی داشته‌اند (ریاحی، ۱۳۷۵: ۲۹ - ۲۸). در نقشه به جا مانده در کتاب بیان منازل سفر عراقین از نصوحی السلاخی مطراقچی<sup>۴</sup> که مربوط به سال ۹۴۲ هجری قمری می‌باشد نمایی از کاخ شاه اسماعیل با سه منار که پشت آن نیز مقبره شمس تبریزی است، دیده می‌شود. این نقشه وجود مقبره را در لابالای باغات نشان می‌دهد که راهی از نزدیکی آن که در واقع ورود و خروج قلعه نیز بوده، به عنوان راه گذر ترسیم شده است. در دوره قاجاریه به نوشته جهانگیر میرزای قاجار در آثار البلاد و اخبار العباد، دو منار باقی مانده است. این نوع منارها به علت قرار گرفتن جمجمه قوچ با شاخ در نمای آنها در معماری اسلامی ایرانی از نوع منارهای «سمبل پیروزی» می‌باشند. لازم به ذکر است که اجزای تشکیل دهنده مناره و عناصر نمادین متشکله آن در پژوهشی، در مجموع بر معنایی متعالی و برگرفته از فرهنگ کهن ایرانی دلالت دارد.

## سیاست‌های ایجاد میدان در باغ‌سازی دوره صفوی

قیام شاه اسماعیل (۹۰۵ ق / ۱۵۰۱ م) بر ضد پادشاهان آق قویونلو تبریز در یکی از تاریخ‌نامه‌های صفوی گزارش شده است. بنا به این تاریخ، درمی‌یابیم که درویشی در قسطنطنیه تاج گذاری او را پیش‌گویی کرده بود: «در آن روز، از اولاد حضرات طیبین پادشاه شده، سکه و خطبه همان روز زده و خوانده خواهد بود. در میدان تبریز، شهریار چوگان بازی خواهد کرد» (عالمی، ۱۳۸۷: ۵۷).

بازی چوگان صرفاً ورزشی شاهانه محسوب نمی‌شد؛ بلکه از نشانه‌های مهم پادشاهی بود. مطراقچی، نقاش عثمانی، در طی سفرش به ایران (۹۴۲ - ۹۴۰ ق/ ۱۵۳۵ - ۱۵۳۳ م) در نگاره‌ای، میدانی را که شاه اسماعیل در آن چوگان بازی کرده بود به تصویر کشید. این میدان را اوزون حسن آق قویونلو در حومه شمالی رود ماهان (مهران رود؟) ساخته بود. این سنت ایجاد میدان در باغ سازی به پادشاهان ایران باستان باز می‌گردد و آن طور که پیداست، پادشاهان آق قویونلو آنها را زنده نگه می‌داشتند.

چوگان را همراه با نقاره کوبی بازی می‌کردند و به نبردی با فریاد شرکت کنندگان و شهییه اسبان شبیه بود. در شاهنامه فردوسی، چوگان آزمونی برای اثبات توانایی و نیروی پهلوانان توصیف شده است. مسابقه قیاق اندازی از مراسم دیگری بود که در میدان اجرا می‌شد. سوارکار اسب را با حداکثر سرعت به سوی دیرکی هدایت می‌کرد و به هنگام عبور از آن، همچنان که اسب می‌تاخت، ناگهان برمی‌گشت و نیزه را به سمت هدف پرتاب می‌کرد. شاه و امرا بر بالای سردر خانه باغ، که مکانی ممتاز برای نظاره مراسمی بود که در میدان اجرا می‌شد، می‌نشستند و از این فرصت‌ها برای نمایش قدرت به زیردستان استفاده می‌کردند (Romano, ۱۹۸۰: ۴۴۸). شاه اسماعیل در سال‌های بعد از شکست چالدران، در خوی به خوش گذرانی و شکار می‌پرداخت. در آنجا باغی ساخت که به میدانی مشرف بود. از توصیف بازرگان ونیزی<sup>۵</sup> در سال ۹۱۲ ق/ ۱۵۰۷ م و نگاره‌ای از مطراقچی (تصویر ۱)، معلوم می‌شود که از میدان و باغ محصور شاهی مجموعه‌ای از فضاهای مرتبط پدید آمده بود که در آنها مراسم چوگان و قیاق اندازی و شکار، اجرا می‌شد (عالمی، ۱۳۸۷: ۵۸). در دوره صفوی میدان را می‌توانستند همانند باغی محصور بیارایند؛ زیرا میدان همانند دیگر فضاهای سلطنتی، هم با طبیعت بکر - مکانی برای سوار کاری و چوگان بازی - رابطه داشت و هم با هنر و معماری ظریف و پرکار (Bellan, ۱۹۳۲: ۱۷۱).



تصویر (۱). قلعه قدیم خوی در سال ۹۴۲ هجری قمری، از کتاب بیان منازل سفر عراقین (نصوحی السلاخی مطراقچی) دستنویس موزه توتیاپو سرای استانبول. در سمت راست تصویر قلعه، نمایی از مقبره شمس تبریزی به همراه سه منار با تزیینات جمجمه و شاخ قوچ که در محدوده باغ و میدان شاهی می‌باشد، چشم‌اندازی می‌کند و در مرکز قلعه به سمت چپ نیز کاخ زمستانی شاه اسماعیل اول صفوی که پیرامون آن، دیواری به شکل شش ضلعی ساخته شده، ترسیم گردیده است (ریاحی، ۱۳۷۸: ۶۰۸). بین کاخ و آرامگاه یک راهرو و دالان سرپوشیده طولی و مستطیل شکلی دیده می‌شود که پیوند و اتصال دهنده کاخ و آرامگاه می‌باشد همچنین این دهلیز شبیه نوعی راسته بازار بوده که بعدها فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی مردم در آنجا صورت می‌گرفته است.

### آیین‌های دیگر برگزار شده در باغ‌های عمومی دوره صفوی

علاوه بر مراسم چوگان و قیاق اندازی، آیین‌های دیگری توسط پادشاهان صفوی برگزار می‌شد که همراه با سنن شیعه، حکومت پادشاهان صفوی را در نزد ایرانیان مستحکم می‌کرد. از میان این آیین‌ها می‌توان

به چهار مورد زیر اشاره نمود: صفویان نخست جشن آب پاشان را، که سنتی ساسانی بود، برای لذت همه مردم ایران زنده نگه داشتند (Bellan, ۱۹۳۲: ۱۸۲). دوم، به برگزاری جشن اطعام می‌پرداختند، که امتیاز خدای گونه و خاص پادشاهان باستان بود. سوم جشن نوروز که جشن زرتشتیان باستان مربوط به اعتدال بهاری بود و آن را جم، نخستین شاه اسطوره‌ای محبوب، بنیاد گذاشته بود (Carter, ۱۹۷۴: ۱۷۵). در آخر، باید به مراسم سوگواری شیعیان نظر افکنیم که در این دوره با فرمان شاه عباس، مراسم سوگواری محرم برای شهادت امام حسین (ع) به مراسمی بزرگ تبدیل شد که جنبه‌های اجتماعی و مذهبی را توأمان دارا بود (Calmaid, ۱۹۹۶: ۱۴۳-۱۴۴).

### بررسی مینیاتور مطراقچی از خوی با بازیابی باغ سلطنتی شاه اسماعیل صفوی

نیروی تحت فرمان سلیمان قانونی که در ۲۸ ذی قعدة ۹۴۰ از استانبول حرکت کرده بود، در ۱۴ ربیع الاول ۹۴۱/۲۳ سپتامبر ۱۵۳۴، یعنی در حدود سه ماه و نیم بعد، در چمن مقابل روستای «سکمن‌اوه»<sup>۶</sup> اتراق کرد (مطراقچی، ۱۳۷۹: ۴۰). سلطان سلیمان پس از توقف هفته‌ای در تبریز ناگزیر آنجا را با نیروی زیادی تخلیه نموده و از طریق سردرود، صوفیان، مرند، چمن گوی تپه، قره کوی، خوی و سکمن‌آباد، بالاخره در ۷ ربیع الاول ۹۴۲/۵ سپتامبر ۱۵۳۵، از حدود مرز امروزی ایران و عثمانی آذربایجان را ترک کرد و در ۱۴ رجب ۹۴۲/۸ ژانویه ۱۵۳۶ وارد قسطنطنیه، پایتخت خود شد و بدین ترتیب سفر عراقین پس از حدود ۲ سال و ۳ ماه به پایان رسید (مطراقچی، ۱۳۷۹: ۵۱-۵۰).

نصوحی السلاخی مطراقچی وقایع‌نویس و نگارگر سلیمان قانونی خود در این لشکرکشی شرکت داشته و طرح منازل را بر اثر مشاهدات خود کشیده و یادداشت‌هایی در جریان سفر برداشته‌اند. پژوهندگان، این منازل نامه را نوعی تاریخ مصور آن لشکرکشی، نوعی سفرنامه مصور و نقشه‌دار و نوعی اطلس و کروکی و ... نامیده‌اند. تصاویر راه‌ها و منزل‌ها و حومه‌های آنها به ترتیب عبورها و اتراق و با گذشتن از رودها و نهرها، کوه‌ها، دربندها، گردنه‌ها، دشت‌ها و چمن‌ها، پوشش گیاهی و حیوانی، از بیشه‌ها و باغچه‌ها گرفته تا تک درخت‌ها و دنیای وحش، آبادی‌ها (شهرها، قصبه‌ها و روستا)، کاروان سراها، دژها، پل‌ها، عوارض طبیعی و ... چندان که اظهار نظر شده است این تصویرها پر معلومات‌تر و تمام‌ناتر از نقشه‌های توپوگرافی هستند (مطراقچی، ۱۳۷۹: ۷۷-۷۶).

همچنین در قسمت راست مینیاتور مطراقچی از خوی (تصویر ۱)، باغ شاه اسماعیل صفوی که آرامگاه شمس تبریزی نیز در محدوده آن قرار گرفته است، دیده می‌شود. مشکل عمده‌ای که به چشم می‌خورد این است که ما تعریفی روشن از باغ از دیدگاه فرهنگ دوره صفویه نداریم. ولی برای درک و نگرش وسیع و روابط میان باغ و نقاط شهری در دوره صفوی، باید به نقاط اشاره شده دقت نظر داشته باشیم: نخست، برای دستیابی به درک زیبایی شناختی باغ‌های صفوی، باید به مطالعه باغ شهرهای آن دوره و توصیف‌های شاعرانه آنها بپردازیم. در گام دوم، باید از بیان تصویری باغ در نگاره‌ها بهره بگیریم، تا به تعریفی وسیع از باغ ایرانی، شامل باغ‌های خصوصی و عمومی و شاهی که انگاره‌ای مشابه دارند، دست یابیم. در گام سوم، بررسی ایجاد باغ‌های شاخص و مراسم شاهانه در دوره صفوی مبین آن خواهد بود که چگونه پادشاهان باغ‌ها را در شهرها برای برقراری مراتبی از سلطه بر رعایا و تحکیم بنیان سلطنتشان

پدید می‌آوردند (عالمی، ۱۳۸۷: ۴۷).

پژوهشگران عقیده دارند این نقش‌ها متکی به مشاهده بوده، عوارض طبیعی و ابنیه بر اساس قرارگیری شان در میدان دید نسبت به هم تصویر گردیده‌اند. یعنی که نقاش کوشیده است تا دیده‌هایش را حتی الامکان متناسب با اصل ترسیم کند. از همین روی است که پرهیز از مبالغه را از ویژگی‌های این تصاویر دانسته‌اند و گرایش به واقع نگاری را از وجوه آنها به شمار آورده‌اند. فرائز تاشنر با توجه به همین ویژگی‌ها این تصاویر را در کتاب بیان منازل سفر عراقین دارای ارزش سندیت دانسته و در عین حال تذکر داده است که با این همه نباید در این مورد بی‌احتیاطی به خرج داد، زیرا، اگر چه طرح‌ها حاصل مشاهده مستقیم هستند، اما از آن جایی که رنگ‌آمیزی و تکمیل تصاویرها بعدها و دور از محل منازل صورت گرفته، احتمال اعمال دخل و تصرف در آنها زیاد است. وانگهی تصاویر بناهای موجود در مینیاتور گونه یک شهر، بیشتر نمادی هستند تا تصویر دقیق همان بنا. چنان که همه پل‌های تصاویر موجود در بیان منازل سفر عارقین شبیه هم ترسیم گردیده‌اند (مطراقچی، ۱۳۷۹: ۷۷). با همه آنچه که ذکر شد، مینیاتورهای این کتاب، به ویژه مینیاتورهای شهرها، از نظر نمایش تیپ و ترکیب آنها و ارائه نمونه‌های معماری و بررسی روند و تاریخ معماری منطقه دارای ارزش فراوان هستند.

### تحلیل ساختار معماری سنتی مناره شمس تبریزی

مناره مزار شمس تبریزی به شکل استوانه‌ای<sup>۷</sup> ساخته شده که حدود ۵/ ۱۴ متر ارتفاع دارد و به صورت مجوف و توخالی بوده و پلکان مارپیچی شامل ۴۳ پله در ورودی بنا از سطح زمین شروع می‌شود و به انتهای آن منتهی می‌گردد و تزئینات آن با شاخ و جمجمه قوچ انجام گرفته که حاصل یک روز شکار جرگه شاه اسماعیل صفوی و سپاهیان او بوده است (ریاحی، ۱۳۷۸: ۵۳۰) (تصویر ۲).



تصویر (۲). عکس سمت راست مناره شمس تبریزی را که میان درختان باغ نشان می‌دهد احتمالاً به سال ۱۳۳۰ شمسی برمی‌گردد (کریم‌زاده تبریزی، ۱۳۸۸: ۳۴۴). عکس سمت چپ نمای کنونی از مناره می‌باشد.

باید ذکر شود که مناره مزار شمس تبریزی از نوع کدامین مناره‌ها است چون مناره‌ها از لحاظ کاربرد متفاوت‌اند و بر سه دسته تقسیم می‌شوند که عبارتند از: ۱ - میل یا مناره راهنما ۲ - مناره اذان گویی و خبررسانی ۳ - مناره سمبل پیروزی، می‌توان گفت که مناره مزار شمس تبریز از نوع سوم است برای اینکه

این مناره نه در کنار راه‌های کاروانی قدیمی ساخته شده و نه در کنار دشت‌های وسیع و صحرای گرم و سوزان کویری قرار گرفته است پس نمی‌توان به عنوان میل راهنما به حساب آورد و نه اینکه در کنار مساجد و بقاع متبرکه ساخته شده بود که بتوان آن را از نوع میل‌های اذان گویی شمرد لذا همانگونه که از ظاهر مناره بر می‌آید و آن شاخ‌های قوچ که در آن به عنوان تزیین بکار رفته و حاصل یک روز شکار شاه اسماعیل صفوی است و نیز قرار گرفتن این مناره در گذشته در میان باغ‌های سرسبز و خرم و در کنار درختان انبوه که به باغ شاهی معروف بود و همچنین در کنار مناره واحدهای قدیمی دیگر نیز وجود داشته که به عنوان اتراق زمستانی شاه اسماعیل بکار می‌رفته است و از اینجا می‌توان فهمید که این مناره که در نخست طبق اسناد و مدارکی سه تا بودند به عنوان سمبل پیروزی برپا شده بودند (بایرام‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۲).

صحبت را به یکی از شگفتی‌ها و عجایب و اعمال غیرعادی جنایتکاران تاریخ می‌کشیم که در پی هوس‌های شاهانه چه جنایت‌ها که نیافریدند و چه سمبل پیروزی و یادبودها که بر پا نکردند و به رخ مردم دربند نکشیدند. منار کله از سر انسان‌های بی‌گناه یا شورشیان سرکوب شده، از این مقوله جنایات است که نه تنها در دوران مغولان خونریز و تیمورلنگ سفاک، بلکه در دوران صفویه و افشاریه نیز که سلاطین آن مدعی دین‌پروری بودند، تاریخ شاهد چنین فجایعی بوده است. حتی بعضی از سیاحان و جهانگردان خارجی که به ایران سفر کرده‌اند، تصاویری از این منار کله ارائه داده‌اند؛ از جمله توماس هربرت معتقد است که مناره‌ها از سر شورشیان بنا گردیده، تصویری را نیز که رسم نموده ستون ساده ای است که بر روی آن مجسمه انسان‌ها نقش گردیده است (همایون، ۱۳۴۸: ۶۹).

جوناس هانوی که از طرف دولت انگلیس در سال ۱۱۵۶ هـ. ق به ایران آمد و دو جلد سفرنامه از خود به جای گذاشته است، تصویری از منار کله در کتاب خود ترسیم نموده که از سر انسان ساخته شده است. در تصویر دیگری که هانوی را سوار اسب به اتفاق همراهان نشان می‌دهد، این مناره به صورت بهتری نمایش داده شده است. از جمله منار کله‌های دیگر مناره‌هایی هستند که از کله‌های بزکوهی و حیوانات وحشی دیگر ساخته شده‌اند. پیتر دلاواله این مناره<sup>۳</sup> را در اصفهان دیده، تصویر آن را نیز در سفرنامه خود آورده است (دلاواله، ۱۳۸۱: ۳۶) (تصویر ۳).



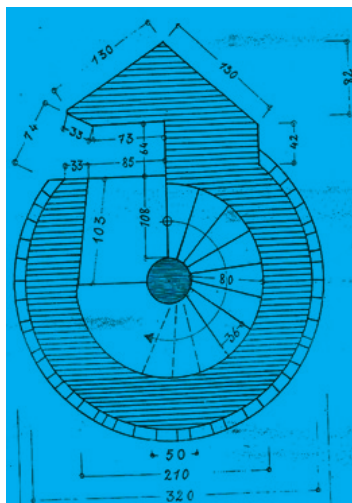
تصویر (۳). مناره ای با کله‌های حیوان در اصفهان (دلاواله، ۱۳۸۱: ۳۶)

کمپفر و شاردن نیز تصاویری از منار کله حیوانات ترسیم نموده، ولی تاریخ احداث آن را با اختلاف گزارش کرده‌اند از این مناره‌ها آثاری به جای نمانده است لازم است یادآوری شود که مناره شمس

تبریزی از این نوع است که در شهرستان خوی جلب توجه می‌کند ولی از نوع جنایت نیستند که هوس‌های شاهانه با سر انسان آفریده باشند بلکه با سر حیوان قوچ می‌باشد که سمبل پیروزی و نماد قدرت و شجاعت است و تصویر و پیکره این حیوان را در دیگر آثار مربوط به این منطقه در موزه‌ها نیز مشاهده می‌کنیم (کیانی، ۱۳۷۹: ۳۳۶ - ۳۳۵).

به طور کلی ساختمان مناره از سه قسمت پایه،<sup>۹</sup> ساقه<sup>۱۰</sup> یا بدنه و کلاهک<sup>۱۱</sup> یا تاج مناره تشکیل شده است. مناره مزار شمس تبریز با ارتفاع بسیار و مساحت کم زیربنا، فشار بسیاری را بر سطح قاعده خود تحمیل می‌کند و هرگونه سستی در پایه باعث انهدام و فرو ریختن بنا خواهد گردید به همین جهت در موقع ساخت مناره‌ها، برای استحکام و اطمینان بیشتر، زمین را تا جایی که به زمین سخت برسد حفر کرده، سپس با شفته و سنگ آن را پر و مستحکم می‌سازند (کیانی، ۱۳۷۹: ۳۳۶). پایه اصلی مناره مزار شمس تبریزی با سنگ و آجر بنا گردیده است که بدنه مناره مذکور در نقطه گلوگاه<sup>۱۲</sup> با پیش آمدگی مقعر گونه مانند نیلوفر یا گل شیپوری باز شده با افزایش مقطع بدست آمده نعلبکی<sup>۱۳</sup> مناره گفته می‌شود (فلاح فر، ۱۳۷۹: ۱۹۳). در مناره‌هایی که کاربرد اذان گویی دارند این قسمت جایگاه مؤذن است ولی در مناره مزار شمس تبریزی این قسمت احتمالاً کاربرد نگهبانی داشته است بعد از قسمت نعلبکی شکل دیواره مناره در جایگاه نگهبانی باریک شده به صورت ستون موزون درآمده که به این قسمت در مناره‌هایی که کاربرد اذان گویی دارند گلدسته گفته می‌شود که تا ارتفاع دو الی سه متر بالاتر از نعلبکی شکل مناره ادامه می‌یابد (مصری، ۱۳۶۳: ۵۳). یک روزنه بزرگی در بالای نعلبکی شکل مناره که رو به سمت جنوب است، وجود دارد که به احتمال زیاد هم به عنوان نورگیر استفاده می‌شده و هم اینکه به عنوان دید مسافت‌های دور استفاده می‌گردید که از آمدن دشمن خبردار می‌شدند. چون که در ارتفاع مناره یک نورگیر بسیار کوچکی وجود دارد که تأمین کننده نور داخل مناره نیست مدعای جمله مذکور این است که این مناره از نوع مناره‌های اذان گویی و راهنما نیست. دکل در وسط مناره شمس تبریزی وجود دارد که ستون مدوری است که در مرکز مناره ساخته شده و پلکان‌های مارپیچی به دور آن پیچیده و بالا رفته‌اند. این دکل<sup>۱۴</sup> یا ستون مرکزی در پایین دارای ضخامت به اندازه ۵۰ سانتی متر می‌باشد (کیانی، ۱۳۷۹: ۳۳۹-۳۳۶). به تدریج هر چه به طرف بالا می‌رود از ضخامت آن، متناسب با کم شدن قطر مناره کاسته می‌شود. پلکان‌های مناره‌ها عموماً از روی نقشه، برخلاف حرکت عقربه ساعت است ولی به طور استثناء پلکان‌های مناره مقبره شمس تبریزی در جهت عقربه‌های ساعت است و پله‌ها به صورت مارپیچی به حول محور مرکزی یا دکل می‌پیچند و تا نعلبکی مناره ادامه می‌یابد (کیانی، ۱۳۷۹: ۳۳۹). لیکن در مناره مقبره شمس تبریزی پلکان‌ها ظریف‌تر و نزدیک‌تر به شکل مثلث در داخل مناره قرار گرفته‌اند. بهترین خاصیت پله‌های مارپیچی داخل مناره این است که به بنا حالت فنریّت می‌دهد و به مناره در برابر ارتعاش و زلزله ایستایی بیشتری می‌بخشد بخصوص اینکه شکل مدور مناره باعث می‌شود که مناره در برابر نیروی باد به راحتی مقاومت کند (بایرام زاده، ۱۳۸۶: ۱۲) (تصویر ۴). مناره مذکور که در محدوده آرامگاه شمس تبریزی واقع شده در حال حاضر در میان خانه‌های نوساز قرار گرفته است، این مناره استوانه‌ای شکل که قسمت زیرین مناره از سنگ و قسمت فوقانی آن آجری و در قسمت میانی تزئیناتی از مجسمه و شاخ قوچ به کار رفته است متأسفانه در سال‌های گذشته بیشتر شاخ‌های تزئینی نمای بیرونی این بنا آسیب دیده و از بین رفته

و یا در شرف ریزش کامل قرار دارند که بایستی با نظر متخصصان مربوطه نسبت به تحکیم آنها هر چه زودتر اقدام گردد (بایرام زاده، ۱۳۸۶: ۱۲). به همین خاطر تثبیت و تحکیم بخشی شاخ‌های باقی مانده در نمای بیرونی بنا به وسیله ماده مناسب رزین اکریلیک (پارالوئید) با رعایت ضوابط مربوط توسط کارشناسان، مرمت و همچنین ترمیم و تعویض موضعی آجرهای پوشیده بدنه و نیز مرمت و تحکیم بخشی پله‌های مارپیچ داخل مناره در سال‌های قبل اقدام شده است. مناره شمس تبریزی در فهرست آثار تاریخی به شماره ۹۶۶ به ثبت رسیده است. (بایرام‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۲).



تصویر (۴). پلان مناره شمس تبریزی

شاخ‌های قوچ در مناره و قوچ‌های سنگی بر روی سنگ قبرهای گذشته این منطقه که در موزه خوی برای بازدید گذاشته شده‌اند نیز نشان اقتدار، شجاعت، مردانگی و دلاوری می‌باشند. مناره‌ای که رو به سمت آسمان و پله‌هایی که به طرف یک اصل و یک عشق و قرب الهی و شاخ‌های قوچی که نماد و آفرینشی دوباره و شعاع نور می‌باشند امیدواری به ظهور منجی موعود، گذار از مرحله ناسوت و جهان فرودین به مرتبه جاودانه اعلی را به ارمغان می‌آورند (جابر، ۱۳۷۰: ۲۵ - ۲۳). «به گفته کلودلوی استروس» بی‌معنا داشتن اندوخته‌های فرهنگی، که از مشاهده طبیعت - حیوانات و گیاهان - با مشخصه‌ها و موارد استفاده متفاوت در فرهنگ خاص جمع آوری شده‌اند... و نادیده گرفتن «عادات و رسوم در هاون عقل» منجر به مضمحل شدن شیوه‌هایی از زندگی می‌شود که بر روی سنتی کهن شکل گرفته است.

## عناصر نمادین مناره شمس تبریزی

### منار یا برج

ساختار یک منار یا برج، بلافاصله برج بابل (نماد تشویش و اغتشاش و بی‌نظمی)، یا دروازه‌ای آسمان را به ذهن متبادر می‌کند، که هدف از ساختن آن بالا رفتن تا جایگاه خدایان بوده و راه رسیدن به این

هدف را ساختن محوری می‌دیدند، چرا که محور اصلی خراب شده بود (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۷۳). انسان خودبین، به اندازه‌ای بالا می‌رود، اما ممکن نیست بتواند از شرایط انسانی فرا بگذرد. این فقدان توازن و تعادل باعث اغتشاش در حیطه زمینی و آسمانی می‌شود، آدمیان تفاهم خود را از دست می‌دهند، دیگر به یک زبان صحبت نمی‌کنند. یعنی دیگر در میان آنان اقلی از موافقت وجود ندارد، هر کس به فکر خویش است، و خود را یک قادر مطلق می‌انگارد (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۳ - ۲). برج‌ها، سه عالم، آسمان، زمین و زیرزمین را به هم وصل می‌کند (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۷۴). برج نماد بیداری و عروج بود. در قرون وسطی ممکن بود از برج برای کمین دشمن کشیدن استفاده شود، اما در عین حال به معنی نردبان بود: ربط میان زمین و آسمان که به وسیله نردبان نشان داده می‌شد. هر پله نردبان، یادآور یکی از طبقات برج و نشانه مرحله‌ای از عروج بود (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۷۶).

### پله

پله در مناره یا برج نماد پیشروی به سمت دانش، صعود به طرف شناخت و دگرگونی است. اگر به سوی آسمان بالا رود، به معنی شناخت جهان ظاهر یا عالم معنا است. اگر از آسمان به زیر زمین باز گردد، به معنای شناخت اسرار و عمق ناخودآگاه است. پله نماد باستانی صعود، نه تنها نشانه ترقی در شناخت و معرفت است. بل نشانه رفعت ضمنی هر موجود نیز هست. نمادگرایی پله با نمادگرایی محور جهان، با عمودیت و ماریج مشترک است. وقتی پلکان شکلی ماریج دارد، توجه به مرکز شعاع‌های منشعب از محور جذب می‌شود، که ممکن است خدا، یک اصل، یک عشق، یک هنر، شناخت یا خودیت آن موجود باشد، که در هنگام صعود، کاملاً روی آن مرکز انشعاب، که در پیرامون آن ماریج قرار گرفته تکیه می‌کند (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۲۳۶ - ۲۳۵).

### قوچ

**معانی سمبلیک:** آرامی، باروری، تحمل، تواضع، خورشید، دانایی، رام کردن، صلح، محافظت، مولد حرارت، نیرومندی و وقار می‌باشد.

**باورهای قومی و اساطیری:** اولین علامت منطقه البروج (ماه فروردین)، از این رو، سمبل افکار نو و طلوع دوره جدید است. در نشان‌های نجابت خانوادگی، علامت درک یا رهبر می‌باشد. در اساطیر، ایزدان قوچ برابر با خدایان گاو نر بوده‌اند.

در ایران، نشان امپراطوری ایران، سمبل مردانگی و یکی از ده حیوان در بهشت مسلمانان است. شاخ قوچ نیز نماد آفرینش، شعاع نور، جنگ و خشونت می‌باشد (جایز، ۱۳۷۹: ۲۳). قوچ یکی از شکل‌های جانوری عمده که در آنها، خدایان وابسته به زایش و باروری در خاورمیانه، یونان، مصر باستان مورد پرستش بود. در هنر شرقی، تصویر قوچ نسبتاً نادر است. گاهی از آن، در ریگ - ودا به عنوان مرکب آگنی یاد می‌شود. همراه با بز نر، به عنوان یکی از دوازده شاخه زمینی تقویم چینی به کار می‌رود و نماد بازنشستگی سعادت‌آمیز است. در منطقه البروج غربی‌ها، قوچ به صورت برج حمل است که به صورت قوچی تصویر می‌شود (هال، ۱۳۸۰: ۸۰ - ۷۹).

## نتیجه‌گیری

یافته‌های این تحقیق آشکار می‌کند که بر عکس برخی تصورات، باغ صفوی ممکن بوده است انواع مکان‌هایی چون باغ شکارگاهی با کلبه، باغی محصور، خیابانی با ردیف درختان، و میدانی عمومی برای برگزاری مراسم، مجموعه‌ای از کوشک‌ها و بناهای دیگر را شامل شود و مفهوم باغ به الگوی طراحی خاصی وابسته نبوده؛ بلکه باغ بیشتر مکانی برای فراهم کردن حس پیوند با طبیعت و امکان فعالیت اجتماعی بوده است. طبق توصیف از بازرگانی ونیزی در سال ۹۱۲ ق/ ۱۵۰۷ م و نگاره‌ای از نصوحی السلاخی مطراچی معلوم می‌شود که از میدان و باغ محصور شاهی در خوی، مجموعه‌ای از فضاهای مرتبط پدید آمده بود که در آنها مراسم چوگان بازی و قباق اندازی و شکار، تمامی قدرت شاه را نمایش می‌دادند. و از جمله بناهای دیگر باغ محصور شاهی، کاخ زمستانی شاه اسماعیل به همراه سه تا منار است که با شاخ و جمجمه قوچ تزئین شده بودند و در معماری اسلامی به لحاظ کاربرد از نوع مناره‌های «سمبل پیروزی» به شمار می‌آیند.

تمامی این مجموعه در کنار آرامگاه شمس تبریزی که مربوط به دوره ایلخانی می‌باشد و از آن دوره در این مکان بوده، و از دوره صفوی در محدوده باغ شاهی قرار گرفته، ساخته شده‌اند. برای اینکه وجود مزار شمس تبریزی می‌تواند علت سکونت شاه اسماعیل و ساخت این باغ محصور شاهی بوده باشد. چرا که عرفا در جوار آرامگاه بزرگان عرفان، از آن اماکن نوعی بهره معنوی داشته‌اند. و این نوعی تأثیرات مذهب شیعه بود که شاه اسماعیل آن را از دوره صفوی به عنوان مذهب رسمی تمام قلمرو خود ساخت. تا اعتقاد آنان به مذهب شیعه، وسیله‌ای برای تبلیغ در مقابل امپراتوری عثمانی استفاده گردد و وحدت درونی شان حفظ شود. بعدها کاخ زمستانی شاه اسماعیل از بین رفت و با گذشت سال‌ها بنای آرامگاه شمس نیز ویران گردید و از آن مجموعه تنها دو منار باقی ماند که با نام «شمیش دیبی» (جوار شمس) شناخته می‌شدند. یکی از منارها مقارن با جنگ جهانی اول در اثر سوانح طبیعی ویران شد و امروزه تنها یک منار باقی است.

## پی‌نوشت

۱. بازی کردن با گوی و چوگان، یکی از اقسام ورزش که سواره یا پیاده با گوی و چوگان صورت می‌گیرد، چوگان سواره دسته اش بلند و سر آن شبیه به تخم‌ماق است، بازی چوگان اصلاً از ایران بوده و از دوره ساسانیان رواج داشته است (دهخدا، ۱۳۳۸: ۴۱/ ۳۹۰).

۲. یکی دیگر از بازی‌های بسیار متداول زمان صفویه بود. این بازی عبارت بود از چوبی بلند و عظیم که در میان میدان‌ها نصب کنند و بر فراز آن حلقه‌ای از طلا یا نقره وضع نمایند و سواران از یک جانب میدان دوانیده به پای قباق که رسند همچنان که اسب در دویدن است تیر در کمان نهاده حواله حلقه کنند و هر کس که آن حلقه را به تیر زند حلقه از آن او باشد و چوب قباق نیز مستعمل است (دهخدا، ۱۳۳۸: ۵۷/ ۱۳۹).

۳. یکی از کهن‌ترین نشانه‌های حضور شمس تبریزی در خوی متنی از نسخه خطی «ثمرات الفوائد فی

میداء و المعاد» عالم و صوفی نامدار ساری (صاری) عبدالله افندی (متوفی ۱۰۷۱ ق) است که با عناوین رئیس الکتاب و شارح مثنوی شناخته می‌شود (مقدم، ۱۳۹۰: ۹۰-۸۹). از دیگر قدیمی‌ترین منابعی که از وجود مدفن شمس در خوی ذکری رفته در مجمل فصیحی خوافی هروی (تألیف شده در ۸۴۵ ه.ق) است. در دو جا این مطلب را تصریح می‌کند، در یکی از دو مورد در حوادث سال ۶۹۸ ه. ق که به مناسبت وفات شیخ حسن بلغاری احتمالاً بر حسب دلایلی از شاگردان شمس تبریزی بوده است، خوافی می‌نویسد: شیخ حسن خرقه از دست شیخ الکامل المکمل الواصل شیخ شمس الدین تبریزی که به خوی مدفون است و مولانای روم تخلص اشعار خود را بنام او کرده، گرفته و پوشید (ریاحی، ۱۳۷۸: ۵۲۸).

۴. نصوحی السلاخی مطراقچی (نگارگر و رسام ترک عثمانی، فعال در میانه سده شانزدهم م/دهم ق): در موضع نگاری و نقشه کشی از بناها و استحکامات شهری دست داشت. سه کتاب مصور به نام‌های بیان منازل، سلیمان نامه و تاریخ سلطان بایزید از او به جای مانده‌اند؛ که در آنها توانایی‌اش را در مشاهده و ثبت مکان‌ها و شرح جنگ‌های عثمانیان نشان داده است (پاکباز، ۱۳۸۶: ۵۷۴).

۵. جهانگرد تحت تأثیر مناره‌هایی قرار گرفت که از شاخ قوچ‌هایی ساخته بودند که شاه اسماعیل شکار کرده بود. آن مناره‌ها را در میدان مقابل سرای شاه برای نمایش مهارت شاه در شکار و جنگاوری بر پا کرده بودند. بازرگان سرای او را به صورت مجموعه‌ای از باغی بزرگ با بخش‌هایی برای مردان و زنان حول دو حیاط شرح می‌دهد (Romano, 1980: 422).

۶. امروزه منطقه سُکمن‌اوه (سکمن‌آباد) در بخش صفائیه شهرستان خوی قرار دارد.

۷. این مناره استوانه‌ای شکل هر چه به سمت بالا می‌رود از قطر آن کاسته می‌شود و در واقع نمای مناره نزدیک به مخروط ناقص است.

۸. این مناره که به پاشاخ معروف بود در محله پاشاخ اصفهان قرار داشته است.

۹. کانون‌های بیضی، حد فاصل هر کدام از اجزاء باربر با زمین که بار نهایتاً از طریق آن به زمین منتقل می‌شود.

۱۰. حد فاصل پای ستون تا سرستون، حد فاصل نعلبکی مناره تا پای مناره.

۱۱. کلاhek مناره بالاترین بخش مناره، سقف و پوشش مناره.

۱۲. جای تنگ شدن.

۱۳. پیش‌زدگی بالای مناره در زیر گلدسته، جایی که قطر مناره یکباره زیاد و گلدسته روی آن سوار می‌شود.

۱۴. ستون مدور یا چند ضلعی مرکز مناره که پلکان مناره دور آن می‌چرخد.

## منابع

- بایرامزاده، رضا، (۱۳۸۶)، «معماری و باستان‌شناسی مناره مزار شمس تبریزی»، شمس عارفان - ویژه نامه جشنواره شمس تبریزی، ص ۱۲.
- پاکباز، روبین، (۱۳۸۶)، دایره‌المعارف هنر (نقاشی، پیکره‌سازی، گرافیک)، فرهنگ معاصر، تهران، ایران.
- جابز، گرترو، (۱۳۷۹)، سمبل‌ها - کتاب اول، جانوران، انتشارات کامیاب، تهران، ایران.
- دلاواله، پتیرو، (۱۳۸۱)، سفرنامه پتیرو دلاواله، ترجمه، شعاع‌الدین شفا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ایران، چاپ دوم.
- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۳۸)، لغت نامه دهخدا، چاپ سیروس، تهران، ایران.
- ریاحی، محمدامین، (۱۳۷۵)، «تربت شمس کجاست؟»، مجله‌ی کلک، شماره ۷۲ - ۷۴ - ۷۵، صص ۲۸ - ۲۹.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، تاریخ خوی، انتشارات طرح نو، تهران، ایران.
- شوالیه، ژان و گبران، الن، (۱۳۷۹)، فرهنگ نمادها، انتشارات جیحون، تهران، ایران.
- عالمی، مهوش، (۱۳۸۷)، باغ‌های شاهی صفوی - صحنه‌ای برای نمایش مراسم سلطنتی و حقانیت سیاسی، ترجمه، مریم رضایی‌پور و حمیدرضا جیحانی، گلستان هنر، شماره ۱۲، صص ۴۷ - ۵۸.
- فلاح‌فر، سعید، (۱۳۷۹)، فرهنگ واژه‌های معماری سنتی ایران، کامیاب، تهران، ایران.
- کریم‌زاده تبریزی، محمدعلی، (۱۳۸۸)، یادواره شهر خوی، انتشارات سرمدی، تهران، ایران.
- کیانی، محمدیوسف، (۱۳۷۹)، معماری ایران دوره اسلامی، انتشارات سمت، تهران، ایران.
- مصری، زکی محمدحسن، (۱۳۶۳)، صنایع ایران بعد از اسلام، ترجمه، محمدعلی خلیلی، اقبال، تهران، ایران.
- مطراچی، نصوحی السلاخی، (۱۳۷۹)، بیان منازل سفر عراقین، ترجمه و تعلیق، رحیم رئیس‌نیا، سازمان میراث فرهنگی کشور، تهران، ایران.
- مقدم، علیرضا، (۱۳۹۰)، «نگاهی بر کتاب مزارات خوی»، گزارش میراث، شماره ۴۷ - ۴۸، صص ۸۹ - ۹۰.
- هال، جیمز، (۱۳۸۰)، فرهنگ نگاره ای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه، رقیه بهزادی، انتشارات فرهنگ معاصر، تهران، ایران.
- همایون، غلامعلی، (۱۳۴۸)، اسناد مصور اروپاییان از ایران، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

- Babayan, K. (1996). "Sufis, Dervishes and Mullas". In Charles Melville (ed.). *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*. London: I. B. Tauris. pp. 117- 138.
- Bellan, L. L. (1932). *Chah 'Abbas 1er, savie, son histoire*. Paris: Geuthner.
- Calmard, J. (1996). "Shi'i Rituals and Power II: The Consolidation of Safavid Shi'ism, Folklore and Popular Religion". In Charles Melville (ed.). *Safavid*

Persia: The History and Politics of an Islamic Society. London: I. B. Tauris. pp. 139- 190.

- Carter, M. L. (1974) "Royal Festival Themes in Sasanian Silverwork and their Central Asian Parallels". In Acta Iranica. Commemoration - Cyrus: Actes de Congres Shiraz 1971. Tehran: Pahlavi. pp. 171-202.

Romano, F. (1980). "Viaggio Di Un Mercante Che Fu in Persia." In 24-Giovanni Baptista Ramusio and Marica Milanese. Navigazioni e Viaggi. Torino: Einaudi. pp. 421-481.

## دیار شمس تبریزی از دوران روستانشینی اولیه تا دوران آغاز شهرنشینی بر اساس مطالعات باستان شناختی

افراسیاب گراوند<sup>۱</sup>

فاطمه ملک پور<sup>۲</sup>

### چکیده

شمال غرب ایران به عنوان یک پل ارتباطی ما بین فلات ایران، بین النهرین، آسیای صغیر و قفقاز همیشه نقش مهمی را در روابط و تبادلات فرهنگی و اجتماعی ایفا نموده است. در این میان دیار شمس تبریزی (خوی) به لحاظ شرایط استراتژیکی، اقلیمی و زیست محیطی از دیرباز توجه جوامع بسیاری را به خود جلب کرده و مطالعات باستان شناختی و نیز مطالعه مواد فرهنگی محوطه های باستانی در این دیار، می تواند تا حدودی امکان درک فرآیند روستانشینی اولیه (هزاره ششم ق.م) تا دوران آغاز شهرنشینی (اواخر هزاره چهارم و اوایل هزاره سوم ق.م) و برهم کنش های فرهنگی با مناطق همجوار را فراهم نماید. در این نوشتار تعداد ۱۴ محوطه باستانی متعلق به دوران روستانشینی اولیه یعنی دوره نوسنگی و مس سنگی (هزاره ششم و پنجم ق.م) و دوره آغاز شهرنشینی یا عصر مفرغ (اواخر هزاره چهارم و اوایل هزاره سوم ق.م)، در دیار شمس (خوی) مورد مطالعه و تحلیل باستان شناختی قرار گرفته است. **واژگان کلیدی:** دیار شمس تبریزی (خوی)، روستانشینی اولیه، آغاز شهرنشینی، باستان شناسی.

۱. کارشناس ارشد باستان شناسی اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری آذربایجان غربی

۲. کارشناس ارشد باستان شناسی اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری آذربایجان غربی

## مقدمه

دیار شمس تبریزی از جمله مناطق پهنه فرهنگی شمال غرب ایران است که به لحاظ قرار گرفتن در حد فاصل ارتباطی که از یک طرف به حوضه دریاچه ارومیه، از طرف دیگر به منطقه قفقاز جنوبی و از سوی دیگر به شرق آناتولی و شمال بین‌النهرین منتهی می‌گردد، موقعیت خاص استراتژیکی به خصوص برای جوامع پیش از تاریخ فراهم آورده است و در پژوهش‌های مرتبط با شکل‌گیری جوامع نخستین از اهمیت بسزایی برخوردار می‌باشد. بررسی‌های باستان‌شناختی منطقه نشان می‌دهد که قدیمی‌ترین سابقه سکونت در منطقه به دوره نوسنگی جدید (هزاره ششم ق.م) می‌رسد (ملک‌پور، ۱۳۸۹؛ عابدی، ۱۳۹۵: ۴۲؛ گراوند و ملک‌پور، ۱۳۹۵).

با عنایت به اینکه بررسی‌های دقیق و منظم به خصوص در حاشیه رودخانه‌های فصلی، غارها و پناهگاه‌های منطقه انجام نگرفته، استقرار از دوره‌های پارینه سنگی و فرا پارینه سنگی شناسایی نشده است. و احتمال می‌رود چنانچه در آینده پژوهش‌هایی با هدف شناسایی استقرارهای پارینه سنگی در منطقه به صورت روشمند انجام گیرد، نشانه‌هایی از بقایای بر جای مانده از گروه‌های انسانی منطقه مشاهده شود. در این جستار قدیمی‌ترین تپه‌ها و محوطه‌های باستانی شناسایی شده منطقه مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرند. این تپه‌های باستانی که صحنه فعالیت‌های انسانی در گذشته‌های دور و نزدیک‌اند، بخش‌هایی از تاریخ نانوشته‌ی ایران زمین‌اند. این تپه‌ها که به نظر چیزی جز توده‌های خاک نیستند، در واقع عناصر فرهنگی - اجتماعی و تاریخ گذشته‌ی نیاکان ما را در دل خود جای داده‌اند (علیزاده، ۱۳۸۳: ۱۵۹).

## موقعیت جغرافیایی منطقه مورد مطالعه

دیار شمس تبریزی (خوی) دشتی پهناور و از شهرهای بزرگ استان آذربایجان غربی است که از شمال به شهرستان چالدران و چابپاره، از جنوب به شهرستان سلماس، از غرب به ترکیه و از شرق به استان آذربایجان شرقی منتهی می‌شود و فاصله آن از مرکز استان ۱۴۰ کیلو متر است. شهرستان مذکور از ۴ بخش مرکزی، به مرکزیت شهر خوی؛ بخش صفائیه، به مرکزیت شهر زراباد؛ بخش قطور، به مرکزیت شهر قطور؛ و بخش ایواوغلی، به مرکزیت شهر ایواوغلی، تشکیل شده است (ملک‌پور و گراوند، ۱۳۹۵: نقشه ۱).

دیار شمس به واسطه ساکنین با ایمانش به «دارالمومنین» و به سبب وجود زیبایی‌های جذابش و ساکنین صادق و با صفایش به «دارالصفاء» و به دلیل وجود مردمی سفید چهره و ختای‌نژاد به «ترکستان» ایران مشهور بوده است و دارای سابقه کهنی است که در دوران گذشته در مسیر بزرگراه مهم بازرگانی منشعب از جاده ابریشم قرار داشته است (نصیری، ۱۳۸۱: ۴۴).

درباره نام این شهرستان دو روایت بیان داشته‌اند اول این که «خوی» از واژه ارمنی به معنی قوچ است و دوم اینکه «خوی» یک کلمه کردی است و به معنای نمک که به علت وجود کوه‌های عظیم نمک در اطراف خوی مصداق این معنا می‌تواند باشد (آقاسی، ۱۳۵۰: ۷).

## نژاد، زبان و مذهب مردم خوی

با توجه به مطالعات باستان‌شناسی سابقه سکونت در منطقه خوی به دوران پیش از تاریخ می‌رسد و بعدها با ورود آریائی‌ها و اختلاط آنها این نژادها در هم آمیختند. پس از اسلام نیز اقوام دیگری از جمله ترکان و مغولان در این سرزمین سکنی گزیدند و با مردمان آن درآمیختند. اکثر اهالی این مناطق به زبان آذری تکلم می‌کنند. بر اساس منابع تاریخی آذری زبان متداول مردم آذربایجان بود و زبان ترکی با نفوذ تدریجی ترکان سلجوقی در سال ۴۳۱ ه.ق. در این منطقه رایج شد. علاوه بر این، زبان کردی نیز بین ساکنان کرد منطقه و همچنین زبان آشوری و ارمنی نیز بین اقلیت‌های مذهبی رایج است. بیشتر مردم این محدوده شیعه اثنی عشری و کردها اهل تسنن و اقلیت‌های مذهبی، مسیحی می‌باشند (ملک‌پور و گراوند، ۱۳۹۵).

## جغرافیای تاریخی خوی

دشت خوی به گواهی منابعی که از ۲۷ قرن پیش در دست داریم، همیشه یکی از سرسبزترین و حاصلخیزترین نواحی ایران به شمار می‌رفته، حتی در دو هزار و هفتصد سال پیش در دوره اورارتوها، کثرت باغ‌ها و تاکستان‌های آن در آن روزگار شهرت داشته است (ریاحی، ۱۳۷۸: ۲۱) معنی کلمه خوی و ریشه این لفظ و اینکه از چه دوره ای نام این شهر قرار گرفته روشن نیست.

به عقیده محمدمامین ریاحی این نام ممکن است با جزئی آخر نام شهر «اولخو» که ۲۷۰۰ سال پیش در همین جا واقع بوده، یا جزئی آخر نام «ساردوری خورد» دژی که یکی از پادشاهان اورارتو به نام ساردوری در کنار شهر اولخو ساخته بوده بی‌ارتباط نباشد. از طرف دیگر، چون کلمه خوی در پهلوی و کردی به معنی نمک است، این حدس زده شده که شاید به علت وجود کانی‌های نمک در چند فرسخی شهر، این نام بدان اطلاق گردیده باشد (زریاب‌خویی، ۱۳۱۹: ۳۴۳). روستاهایی به نام‌های خوی (در بیرجند)، خویا (در اصفهان)، خویمن (در خوی) نیز وجود دارند. در قرن چهارم نیز دو ناحیه به نام خوی در ری و قم وجود داشته که تصور ارتباط میان این شهر باستانی با آن روستاها دشوار می‌نماید (تهرانی، ۱۳۱۳: ۲۱۸).

اصطخری درباره خوی می‌نویسد: «از ارومی تا سلماس چهارده فرسنگ و از سلماس تا خوی هفت فرسنگ و از خوی تا تانشوی (نخجوان) سه مرحله است» (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۶۱).

ابن حوقل می‌نویسد: «خوی شهری متوسط لیکن آباد و پر جمعیت و حاصلخیز است، میوه‌ها و باغ‌های فراوان دارد. حصاری استوار از آجر بر آن ساخته‌اند و مردم آنجا لطیف‌تر از مردم تبریزاند» (ابن حوقل، ۱۳۴۵: ۸۴).

حمداله مستوفی درباره خوی می‌نویسد:

خوی از اقلیم چهارم است طولش از جزایر «خالدات عظم» و عرض از خط استوا «لزم» شهر وسط است و دورش شش هزار پانصد گام است هوایش بگرمی مایل و آبش از جبال سلماس آید و بارس ریزد و باغستان بسیار دارد و از انگور و امرود پیغمبری ماندش جای دیگر نیست.

شیرینی و بزرگی و آباداری، مردمش سفید چهره و خنای نژاد و خوب صورت‌اند و بدین سبب خوی به ترکستان ایران خوانند قریب هشتاد پاره دیه از توابع آن است. مشاهیرش خوس و بذلاباد حقوق دیوانش پنجاه و سه هزار دینار است (مستوفی، ۱۳۶۲: ۸۴-۸۵).

یاقوت حموی می‌نویسد: «خوی شهر مشهوریست از اعمال آذربایجان و آن قلعه ایست پر نعمت و میوه...» (حموی، ۱۳۲۳: ۵۰۲)

ناصر خسرو قبادیانی می‌نویسد: «چهاردهم ربیع‌الاول از تبریز روانه شدیم، به راه مرند و با لشکری از آن امیر و هسودان، تا خوی شدید و از آنجا با رسولی برفتم تا برکری و از خوی تا برکی سی فرسنگ است» (قبادیان: ۸)

عمادالدین زکریا بن محمد مؤلف قرن هفتم در کتاب «آثار البلاد و اخبار العباد»، خوی را شهری آباد دارای حصاری بلند و استوار و پر آب و درخت و دارای غلات و محصولات فراوان و مردمی خیر و نیکوکار و منسوچی ابریشمین به نام جولخ توصیف کرده است (عمادالدین زکریا بن محمد: ۲۷۹).

گزارش یک بازرگان ونیزی (در مجموعه سفرنامه‌های ونیزی‌ها در ایران) از خوی، حکایت از ویرانی آن پیش از عهد صفویه و تجدید بنای خوی در روزگار شاه اسماعیل دارد. این بازرگان که در سال ۹۱۳ هـ از خوی می‌گذشته، بخش اعظم شهر را آباد دیده بوده است در حالی که ویرانه‌های شهر در کنار محله‌های آباد، بزرگ، خوی را در روزگار قدیم به ذهن او القا کرده است (تراب، ۱۳۸۹: ۶).

## خوی در نگارش برخی از جهانگردان دوره قاجار

جوناس، هنوی (۱۷۲۴م/ ۱۱۳۶ هـ.ق):

ترک‌ها در فوریه ۱۷۳۴م، پس از تصرف تلفیس به آذربایجان حمله کردند. سی و پنج هزار نفر نیروهای مجهز آنان، به شهر خوی تاختند. پس از دو ماه محاصره و محاربه، آن شهر را به تصرف در آورده و غارت کردند. پاشای وان پس از گشایش قلعه و تصرف استحکامات نظامی و تاراج شهر، به سوی تبریز یورش برد (منصوری، ۱۳۸۹: ۱۲۸ - ۱۲۷).

جیمز موریہ - سفر دوم (۱۸۱۶-۱۸۱۰ م):

در اول ژوئن ۱۸۱۳ م با ادامه سفر در مناطق کوهستانی، به آرامی به دشت خوی وارد شدیم. فراوانی کشتزارها، آب جویبارها، مراتع و جمعیت آن، شاید در سایر نقاط ایران بدان اندازه نبوده باشد. دشتی است بیضی شکل با ۱۵ میل طول و ۱۰ میل عرض در میان کوه‌های بی‌درخت، ولی زیبا و خوش منظر ... (همان، ۱۲۹).

ژوستین پرکینز (۱۸۴۰م/۱۲۵۶ هـ.ق.):

در میان شهرهایی که من در ایران دیده‌ام، بعد از ارومیه خوی دومین شهر زیبا و حاصلخیز

این منطقه است. دشت خوی را از هر جانب کوه‌ها در میان گرفته است. در نیمه را سلماس به خوی، کوه نمک سنگی کم ارتفاعی را به نام «دوزلاخ» بازدید کردیم که مقادیر زیادی نمک از آن استخراج می‌کنند. چند میل نرسیده به شهر، از ژل استوار بنا شده از سنگ و آجر بر روی رودخانه «قطور چایی» گذشتیم ... (منصوری، ۱۳۸۹: ۱۳۸).

جرالد ریت بینجر (۱۹۳۰م/۱۳۴۹ هـ.ق):

در جنوب شهر خوی، رودخانه ژرف و پر آبی جریان دارد. در قسمت پایین آن مزارع سبزی کاری و بعضی خانه‌های کوچک قرار گرفته است. در محل باریک آن پل چوبی پیاده‌گذری، رهگذران را به دروازه سنگی شهر هدایت می‌کند. دو پیکر شیر، به طور برجسته بر طرفین دروازه خشن و خام تراشکاری شده است، هنوز قدمت آنها از صد سال فراتر نمی‌رود (فاقد دستمایه و ظرافت هنر ایرانی است) دروازه مذکور از سنگ‌های سیاه و زرد بنا یافته، اما بقیه دیوارهای شهر تماماً از گل. بازار طاقدار و کم ارتفاع، با طی مسافت ششصد پا به خط مستقیم به میدانی منتهی می‌شود که دور تا دور آن را خانه‌های فقیر و قهوه خانه‌های کثیف در بر گرفته است ... (منصوری، ۱۳۸۹: ۱۴۹).

### پیشینه مطالعات باستان‌شناختی منطقه

- بررسی و شناسایی منطقه توسط آقای ولفرام کلایس، ۱۹۶۰ م (Kleiss, ۱۹۶۷, ۱۹۷۰, ۱۹۷۱)
- بررسی محوطه‌های باستانی توسط آقای سالوینی، ۱۹۶۸ م
- ثبت محوطه‌های باستانی در فهرست آثار ملی کشور توسط آقای بهمن کارگر در سال ۱۳۸۱ (کارگر، ۱۳۸۱)
- بررسی و شناسایی آثار شهرستان خوی توسط آقای رضا حیدری و ریحانه عقیفی در سال ۱۳۸۱ (حیدری و عقیفی، ۱۳۸۱).
- بررسی و بازنگری آثار دوره مس سنگی و مفرغ شهرستان خوی و سلماس توسط خانم ملک‌پور در سال ۱۳۸۷ (ملک‌پور، ۱۳۸۹)
- کاوش باستان‌شناختی محوطه دوه گز خوی توسط آقای اکبر عابدی (عابدی ۱۳۹۲)
- گمانه‌زنی و تعیین عرصه و حریم محوطه دوزداغی خوی توسط خانم ملک‌پور و آقای گراوند (ملک‌پور و گراوند، ۱۳۹۵).

### بررسی و تحلیل مطالعات باستان‌شناختی

بررسی‌های باستان‌شناختی نقش مهمی در شناخت تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مناطق گوناگون دارند. در بررسی‌های باستان‌شناختی تعداد ۱۴ محوطه باستانی متعلق به دوران روستانشینی اولیه و دوره آغاز شهرنشینی در شهرستان خوی (دیوار شمس تبریزی) شناسایی و مورد مطالعه قرار گرفته است (ملک‌پور، ۱۳۸۹؛ تصویر ۱). از این تعداد، ۲ محوطه دارای آثاری متعلق به دوره نوسنگی جدید، ۵

محوطه دارای شواهدی متعلق به دوره مس سنگی و ۱۲ محوطه دارای آثار و شواهدی مربوط به عصر مفرغ (دوران آغاز شهرنشینی) هستند (نمودار ۱ و نقشه ۲ و ۳).

در منطقه مورد بررسی در این پژوهش، دو محوطه دوه‌گُوز و دُوزداغی متعلق به دوره نوسنگی جدید (هزاره ششم ق.م) دارای قدیمی‌ترین شواهد و مدارک باستان‌شناختی می‌باشند.

محوطه دوه‌گُز در دشت حاصلخیز دیزج دیز یک دشت میانکوهی بسیار وسیع محصور شده با کوه‌های بلند واقع شده است. جریان رودخانه فصلی قره‌سو در این دشت یکی از عوامل شکل‌گیری استقرارها در آن بوده است. شواهد باستان‌شناختی و مدارک حاصل از کاوش بر شکل‌گیری محوطه در هزاره ششم ق.م تأکید دارند. محوطه فوق‌الذکر دارای آثاری از دوره نوسنگی جدید، مس سنگی انتقالی (۵۴۰۰-۵۰۰۰ ق.م)، مس سنگی قدیم (۴۵۰۰-۵۰۰۰ ق.م) و مس و سنگ جدید ۱-۲ (۳۷۰۰-۴۵۰۰ ق.م) است (عابدی، ۱۳۹۵: ۴۳).

محوطه دُوزداغی با ارتفاع ۱۲۰۰ متر از سطح دریا، محوطه‌ای است به وسعت بیش از ۱۶ هکتار و به ارتفاع ۲۴ متر از سطح زمین‌های اطراف که در میان باغ‌ها و مزارع کشاورزی خوی واقع شده است. این محوطه دارای آثار فرهنگی از دوره‌های نوسنگی، مس سنگی، مفرغ (آغاز شهرنشینی و شهرنشینی) و عصر آهن می‌باشد. دوره پویایی و شکوفایی این محوطه در عصر مفرغ یعنی دوران آغاز شهرنشینی و شهرنشینی است (گراوند و ملک‌پور ۱۳۹۵). مهم‌ترین مشخصات زیستی محوطه دُوزداغی، عبارتند از: وسعت زمین‌های حاصلخیز و قابل کشت، میزان بارش، ارتفاع مناسب، راه دسترسی، وجود مراتع و پوشش گیاهی مناسب و قابل دسترس در اطراف محوطه، منابع سوخت، منابع آب دائمی فراوان و از همه مهم‌تر وجود معدن نمک در شرق محوطه نام‌برد. این اثر باستانی مهم‌ترین پتانسیل و شرایط بهره‌برداری اقتصادی مبتنی بر کشاورزی، دامپروری و تجارت و مبادلات فرهنگی (نمک، سنگ اِسیدین و ...) با مناطق همجوار را نیز به همراه داشته است (همان). در دوران پیش از تاریخ نمک فراورده‌ی مهم تجاری محسوب می‌شده است (برنی و لانگ، ۱۳۸۶: ۲۳).

پراکندگی استقرارهای دوره مس سنگی (۵ محوطه) در شهرستان خوی بیشتر در بخش شرقی این شهرستان که از لحاظ ارتفاع نسبت به بخش غربی آن دارای ارتفاع کمتری است. این قسمت که به صورت یک دشت کوچک میان کوهی در آمده در قسمت میانی آن از عرض آن کاسته شده و به طول چندین کیلومتر به صورت تنگه در آمده که قسمت‌های شمالی و جنوبی دشت کوچک را هم دیگر مرتبط می‌کند. استقرارهای این دوره بیشتر در قسمت جنوبی دشت واقع شده‌اند و علی‌رغم یکسانی قسمت شمالی دشت با قسمت جنوبی استقرار در قسمت شمالی مشاهده نمی‌شود. شاید دلیل آن کمبود منابع آب این قسمت (شمالی) نسبت به بخش جنوبی باشد؟ در ورودی تنگه شمالی‌ترین استقرار یعنی تپه پیرکندی (شماره ۵) با کمتر از ۵/۲ هکتار که کم‌وسعت‌ترین محوطه این دوره است، از این بین تنها محوطه شماره ۳ دوه‌گُوز با مساحتی حدود ۵/۴ هکتار در حاشیه ارتفاعات قرار گرفته است. چرا محوطه دیگر تقریباً به صورت خطی در امتداد شمال و جنوب واقع شده‌اند که از این بین محوطه دوزداغی (شماره ۱) با وسعتی حدود ۱۶ هکتار که بزرگترین و مهم‌ترین محوطه‌ها می‌باشد که در مرکز دشت و در حاشیه رودخانه قطور جای واقع شده است. و به دلیل موقعیت مناسب زیستی و استقرار نقش هسته مرکزی

را در میان سایر محوطه‌های این دوره داشته است.

به نظر می‌رسد در این دوره محوطه دوزداغی که در حاشیه قطور چای قرار گرفته نسبت به محوطه‌های دیگر حالت مرکزیت داشته است. با توجه به شرایط اقلیمی مناسب در هزاره پنجم و چهارم ق.م که موجب گسترش سکونتگاه‌ها گردیده و همچنین با توجه به الگوی پراکنش استقرارها که بیشتر در دشت واقع شده و قسمت شمالی آن به صورت خطی و جنوب دشت به صورت متمرکز هستند، به نظر می‌رسد که اساس معیشت مردمان این دوره در این منطقه بیشتر بر پایه کشاورزی استوار بوده است. در دوره مفرغ (دوران آغاز شهرنشینی) تعداد استقرارها در منطقه مورد مطالعه به ۱۲ محوطه می‌رسد و ما در این دوره شاهد افزایش جمعیت و تعداد استقرارها در منطقه هستیم (نمودار ۱). برخلاف دوره قبل که استقرارها فقط در دشت مشاهده می‌شدند در این دوره پراکندگی استقرارها نسبت به اوضاع طبیعی و جغرافیایی هم در دشت (مناطق کم ارتفاع) و هم در بلندی (ارتفاعات) دیده می‌شود و نسبت به دوره قبل تغییر الگوی استقراری را شاهد هستیم. در این دوره استقرارها در کوهپایه‌ها و دره‌های میان کوهی نیز مشاهده می‌شود. در این دوره قسمت شمالی دشت خوی توسط دو محوطه اشغال می‌شود که در دوره قبل هیچگونه استقراری در این قسمت صورت نگرفته بود تعداد ۱۰ محوطه در دشت واقع‌اند که این محوطه‌ها از لحاظ پراکندگی و الگوی استقرار تقریباً مشابه استقرارهای مس سنگی هستند و بیشتر در کنار رودخانه‌های دائمی و شاخه‌های فرعی آن قرار دارند. تعداد ۷ استقرار نیز در ارتفاعات و کوهپایه‌ها واقع‌اند که بیشتر این استقرارها در شمال منطقه واقع شده‌اند و همگی در کنار منابع آبی فصلی و یا چشمه قرار دارند.

استقرارها که در دشت قرار دارند از لحاظ وسعت نسبت به استقرارهای ارتفاعات وسیع‌ترند در این دوره ما شاهد افزایش جمعیت و به تبع آن افزایش تعداد استقرارها هستیم علاوه بر اینکه استقرارهای دشت احتمالاً اساس معیشت شان بر پایه کشاورزی بوده استقرارهای قابل توجهی هم از محوطه‌های که معیشتان احتمالاً بر پایه دامداری بوده شاهد هستیم البته نباید از نظر دور داشت که جمعیت قابل توجهی در این دوره احتمالاً کوچ‌رو بودند و و بر اساس نیاز بین دشت و ارتفاعات در حرکت بودند.

## نتیجه‌گیری

دشت میان کوهی دبار شمس تبریزی به لحاظ قرار گرفتن در حد فاصل ارتباطی که از یک طرف به حوضه دریاچه ارومیه، از طرف دیگر به منطقه قفقاز جنوبی و از سوی دیگر به شرق آناتولی و شمال بین النهرین منتهی می‌گردد، موقعیت خاص استراتژیکی به خصوص برای جوامع پیش از تاریخ فراهم آورده است. وجود زمین‌های کشاورزی بسیار وسیع و حاصلخیز از یک طرف و کوه‌های اطراف که مکان‌های بسیار مستعدی برای دامپروری است از طرف دیگر اهمیت این منطقه را دو چندان می‌کند.

براساس مطالعات صورت گرفته در استقرارهای نوسنگی در حوضه شمال غرب ایران، می‌توان گفت که شرایط مساعد آب و هوایی منطقه و خاک حاصلخیز و وفور منابع آبی در جلگه‌های آن، مهم‌ترین عامل جهت شکل‌گیری روستاهای آغازین در هزاره ششم قبل از میلاد بوده است. این وضعیت مساعد چنان تداوم می‌یابد که در غالب محوطه‌های پیش گفته، تداوم توالی استقراری لایه‌های فرهنگی تا

دوران مس سنگی و عصر مفرغ نیز دیده می‌شود. با توجه به الگوی قرارگیری تپه‌های دوره نوسنگی در جلگه‌های حاصلخیز و نیز داده‌های حاصل از کاوش‌های باستان‌شناختی محوطه دوه گز به عنوان شاخص گاه‌نگاری این دوران، می‌توان الگوی معیشتی ساکنان این استقرارها را به عنوان نخستین جوامع کشاورز منطقه مورد بررسی قرار داد.

به نظر می‌رسد جوامعی که در این مرحله از دوران نوسنگی وارد حوزه جغرافیائی جلگه‌ای اطراف دریاچه ارومیه شده‌اند. جوامعی کوچرو بوده که از فلات آناتولی و مرزهای شمالی این منطقه وارد شده‌اند و پس از ایجاد نخستین استقرارها، دوران آغاز کشاورزی را در این منطقه خاص، تشکیل داده‌اند. (voigt, ۱۹۸۳) اگر چه کمبود مطالعات میدانی سبب شده تاکنون هیچ محوطه‌ای از دوران نوسنگی بدون سفال شناسائی نگردد اما با توجه به قابلیت‌های زیست محیطی منطقه به نظر می‌رسد به توان در محوطه‌های دیگری، این فاز را جستجو نمود.

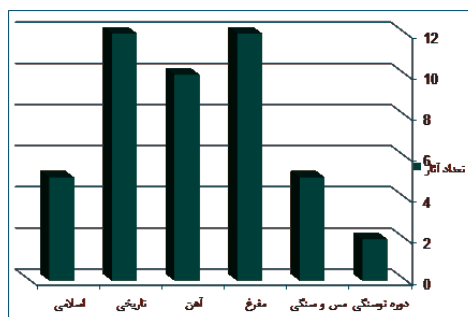
گسترش دامنه تحولات و توسعه اجتماعی براساس تغییر الگوی معیشتی زمینه‌ساز بستری شد که فرهنگ‌های دوران بعدی استقرار را در این منطقه تشکیل داد. رشد و گسترش فن کشاورزی و فراوانی زمین‌های قابل کشت و آشنایی با دانه‌هائی گیاهی سبب شد تا سرتاسر حوضه، محلی مناسب جهت استقرارگاه‌های جوامعی گردد که در دوران مس سنگی و اواخر دوره نوسنگی در این منطقه ساکن شدند. در اواخر عصر مس سنگی، تحول فرهنگی جدیدی در بخش‌هائی از قفقاز (بین رودخانه‌های کورا و ارس) رخ داده است که گستره نفوذ آن تا مناطق جنوبی ارس و زاگرس میانی و شرق آناتولی کشیده شده است و آن را فرهنگ کورا ارس می‌نامند (Glume and Anthony 1992:203) این تغییر فرهنگی در اثر تحولات اقلیمی صورت گرفته در منطقه بوجود آمده که می‌توان از تغییر شرایط آب و هوائی ساوانا به آب و هوای سرد و مرطوب اشاره کرد که در اواخر دوره مس سنگ رخ داده است (Henrikson, 1985:12). حوزه دریاچه ارومیه نیز از این تغییرات به دور نبوده است و به نظر می‌رسد که یک دوره پر بارش را تجربه کرده است.

شرایط پیش آمده و بهبود اوضاع اقلیمی منطقه زمینه ساز ورود مردمانی تازه گردید که جلگه‌های شمال غربی را در نوردیدند (young, 2004) چارلز برنی در خصوص مردمانی عصر مفرغ قدیم اعتقاد دارد که آنها کوچ نشینانی بودند که به منطقه شمال غرب ایران وارد شدند (Burny, 1994:48) تغییر در نقشه و فرم معماری این دوران نسبت به عصر مس و سنگ و نیز افزایش محوطه‌ها از نظر تعداد و تراکم استقرارها و نیز وسعت محدوده استقرار از تغییراتی است که در نتیجه این مهاجرت به داخل منطقه، ایجاد گردید. استقرار در کنار رودخانه‌ها و منابع دائمی آب از الگوهای شاخص استقراری این دوران بود و از نظر معیشت، کشاورزی آبی از اهمیت بیشتری برخوردار است. این سکونتگاه‌ها به طور مشخصی نسبت به دوره مس و سنگ، وسیع‌تر شده‌اند. اطلاعات داده‌های ناشی از بررسی میدانی در منطقه حاکی از آن امر می‌باشد (kushanereva, 1997: 43).

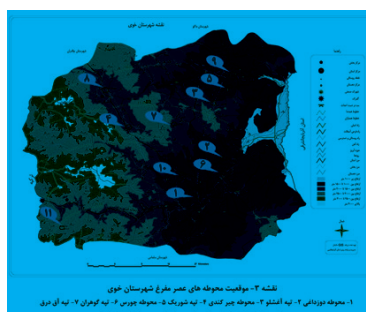
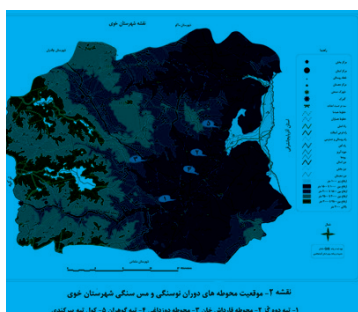
## نتیجه گیری



تصویر ۱ - عکس هوایی محوطه‌های شناسایی شده مورد مطالعه خوی



نمودار ۱ - وضعیت آثار شهرستان خوی



## منابع

- آقاسی، مهدی، (۱۳۵۰)، تاریخ خوی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، موسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- این‌حوقل، (۱۳۴۵)، ایران در «صورة الارض»، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، (۱۳۴۰)، ترجمه مسالک و الممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان، مرآة البلدان جلد ۴
- برنی، چارلز و لانگ مارشال، (۱۳۸۶)، تاریخ اقوام کوه‌نشین شمال غربی ایران، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: موسسه انتشارات نگاه، ۵۳۲ ص.
- ترابی، سیدمحمد، (۱۳۸۹)، «خوی در گذر تاریخ و از نظر ادب»، مجموعه مقالات در باب تاریخ و فرهنگ خوی، به کوشش علیرضا مقدم، چاپ اول.
- تهرانی، جلال، (۱۳۱۳)، تاریخ قم، چاپ تهران.
- حموی، یاقوت، (۱۳۲۳ هجری)، المعجم البلدان، جلد ۲.
- حیدری، رضا و عفیفی، ریحانه، (۱۳۸۱)، بررسی باستان‌شناختی شهرستان خوی جلد اول تا سوم، آرشیو میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان آذربایجان غربی، منتشر نشده.
- ریاحی، محمدامین، (۱۳۷۸)، تاریخ خوی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- عابدی، اکبر، (۱۳۹۵)، گاهنگاری مطلق (۱۴C) و نسبی محوطه دوه گز خوی با استفاده از روش طیف سنج جرمی شتاب دهنده (AMS)؛ شواهدی از دوره مس و سنگ انتقالی، دالما و پیزدلی، پژوهش باستان سنجی، سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صفحات ۳۹-۵۴.
- عابدی، اکبر، (۱۳۹۲)، گزارش مقدماتی اولین فصل کاوش‌های باستان‌شناختی محوطه دوه گز خوی، آرشیو پژوهشکده باستان‌شناسی - پژوهشگاه میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری (چاپ نشده).
- علیزاده، عباس، (۱۳۸۳)، تئوری و عمل در باستان‌شناسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سازمان میراث فرهنگی کشور.
- عمادالدین زکریا بن محمد بن محمود قزوینی، «آثار البلاد و اخبار العباد»، متولد ۶۰۰ و متوفی ۶۸۲ (صفا، ج ۳)
- گراوند، افراسیاب و ملک‌پور، (۱۳۹۵)، محوطه دوزداغی خوی در دوران آغاز شهرنشینی و شهرنشینی از دیدگاه مطالعات باستان‌شناختی، مجموعه مقالات چهارمین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران (آذربایجان غربی)، زیر چاپ
- مستوفی، حمداله، (۱۳۶۲). نزهت القلوب، به اهتمام گای لسترنج، تهران، دنیای کتاب.
- ملک‌پور، فاطمه، (۱۳۸۹)، مطالعه و تحلیل الگوهای استقرار مس سنجی تا پایان مفرغ قدیم شهرستان‌های خوی و سلماس، پایان‌نامه کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهر.
- ملک‌پور، فاطمه و گراوند، افراسیاب، (۱۳۹۵)، گزارش گمانه زنی تعیین عرصه و حریم محوطه دوزداغی خوی، آرشیو اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان آذربایجان غربی، منتشر نشده.

- ملک‌پور، فاطمه و گراوند، افراسیاب، (۱۳۹۵)، مسجد مطلب‌خان خوی از دیدگاه مطالعات باستان‌شناختی، مجموعه مقالات چهارمین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران (آذربایجان غربی)، زیر چاپ.

- منصوری، فیروز، (۱۳۸۹)، خوی در نگرش و نگارش جهانگردان دوره قاجار، مجموعه مقالات در باب تاریخ و فرهنگ خوی، به کوشش علیرضا مقدم.

- نصیری، بهروز، (۱۳۸۱)، خوی در گذر زمان، انتشارات قرانوش خوی، چاپ اول.

- Burney, C.A. 1994, " contact and Cinflict in North Western Iran " *Iranica Antque* , 29:47 – 62.

- Kleiss,W,"Bericht Uber Zwei Erkundungsfahen in Nordwest Iran", *Archaeologische Mitteilungen Aus Iran*, Band 2, 1969, P. 7-119.

- Kushnareva,K . 1997, the Southern Caucasus in prehistory , trans. H Michael , philadelfia : university of penselvania museum.

- Glumac , P & Anthony, D . 1992, " Culture and Environment in Perhistoric Caucasus : The Neolithic through the Early Bronze Age " , in *Chronologies in Old World Archology* , Third Edition , by Robert W.Erich , vol. I,pp.196-206

- Voigt, Mary, M. 1987. Relative and absolute chronologies for Iron Between 6500 B.C. *Chronologies in the near East*. O. Aurenche. J. Evin and F. Hours. Oxford, BAR International series 379 (ii) 615 – 649.

- young, C ,2004 , "the kangavar survey period VI to IV", *Ancient near Eastern Studies Supplment* 12 .*Archeaology Studies in honour Charles Burney* , edited by A. Sagonia.

## مجموعه مقالات سال ۱۳۹۶

سومین همایش بین المللی شمس و مولانا

سخن با خود توانم گفتن. با هر که خود را دیدم در او، با او سخن  
توانم گفتن. تو آینی که نیاز می نمائی، آن تو نبودی که بی نیازی و  
بیگانگی می نمودی. آن دشمن تو بود، از بهر آتش می رنجانیدم که تو  
نبودی. آخر من ترا چگونه رنجانم، که اگر بر پای تو بوسه دهم، ترسم که  
مژه من درخلد، پای ترا خسته کند!



سازمان اسناد و کتابخانه ملی  
جمهوری اسلامی ایران



سازمان اسناد و کتابخانه ملی  
جمهوری اسلامی ایران