شمس و مولانا

مجموعه همایش بین المللی

مجموعه مقالات سال ۱۳۹۸

پنجمین همایش بین المللی شمس و مولانا

جلد ۲

بسم الله الرحمن الرحیم

مجموعه مقالات پنجمین همایش بین‌المللی
شمس و مولانا مهر ماه ۹۸

کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر

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

مجموعه مقالات پنجمین همایش بین‌المللی شمس و مولانا مهر ماه ۹۸

کاری از موسسه تولیت شمس تبریزی و مفاخر

- رئیس همایش: سیدفتاح کبیری
- دبیر اجرایی: رضا جعفرپور
- دبیر علمی: دکتر سیده مریم عاملی‌رضایی
- ویراستار: مریم شهامتی‌قربانی و فاطمه رحیم‌لو
- صفحه‌آرایی: فاطمه رحیم‌لو
- طراحی روی جلد: صابر عباسی‌اقدم
- تعداد صفحات: ۴۵۸ ص
- سال چاپ: بهمن ۱۳۹۴
- ناشر: شعر سپید
- آدرس: انتشارات شعر سپید: خوی ـ خیابان سینا ـ نبش کوچه شهید سیوانی نژاد یک ـ پلاک ۴
www.farabips.com
- شماره شابک: ۹ ـ ۰۲۷ ـ ۶۱۵ ـ ۶۲۲ ـ ۹۷۸
- آدرس: ایران ـ آذربایجان غربی ـ خوی ـ خیابان شهید صمدزاده ـ ساختمان شورای اسلامی شهر ـ طبقه پایین
www.shamstabrizi.ir
Emil:t.shamstabrizi@gmail.com
تلفن ۰۴۴۳۶۲۴۰۰۹۰ فکس: ۰۴۴۳۶۲۶۱۴۰۰

کمیته اجرایی همایش

رئیس شورای سیاستگذاری: دکتر حسینعلی قبادی

رئیس همایش: سیدفتاح کبیری

مسئول هماهنگی‌های پژوهشگاه در برگزاری همایش:

دبیر علمی: دکتر مریم عاملی‌رضایی

دبیر اجرایی: رضا جعفرپور

امور بین‌الملل: مرتضی برین

مدیر برگزاری: امیر هنرور

مدیر داخلی: صابر عباسی اقدم

مدیر روابط عمومی: فاطمه رحیم‌لو

نماینده تفاهم‌نامه فیمابین پژوهشگاه و تولیت: افسرالملوک ملکی

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

کمیته برگزاری: دکتر سیدحسین حسن‌زاده، غلامرضا صنعتی.

کمیته اسکان و تشریفات: حسین بهادری.

کارشناس اجرایی دبیرخانه علمی:

فهرست

مقدمه ۱

«از تعلیم تا تصویر»
(بررسی و تحلیل تصویر شاه و آموزه‌های اخلاقی مولوی در مثنوی) ۳
افسانه سعادتی
محسن فشارکی

بررسی اندیشه‌های زیبانگری مکتب شمس و مولانا
در گسترش فرهنگ صلح تعامل و مدارا درجهان معاصر ۱۸
محمدجعفر شریعتمداری

بازتاب اندیشه‌های عرفانی مولوی در غزلیات حویزی ۳۰
جیهاد شکری رشید

جلوهٔ طنز و آیرونی
در عرفان اجتماعی شمس تبریزی و ویلیام بلیک ۵۲
سهیلا صلاحی مقدم

نگاهی به مکتوبات مولانا در «احوال دل گداخته» ۶۳
سکندر عباس زیدی

ظرفیت‌های تصویر و رنگ در مقالات شمس تبریزی ۷۷
نیلوفر عسل‌علیزاده
مهدی صحراگرد

بررسی و تحلیل کاربرد بروج فلکی در کلیات شمس تبریزی ۹۸
حسین علیقلی‌زاده

مذهب عشق؛ در نقد کتاب: ملت عشق ۱۲۹
قادر فاضلی

تصویر مرگ و قیامت در دیوان شمس تبریزی ۱۶۲
حمیدرضا قانونی

نسبت کل و جزء؛
بنیادی‌ترین اصل در هستی‌شناسی شمس و مولانا ۱۸۳
سودابه کریمی

مقدمه‌ای بر بازخوانی مکتب تربیتی شمس تبریزی
و ارائه الگویی برای تربیت معنوی با بررسی «مقالات شمس» ۱۹۷
صادق کشاورزیان
افضل‌السادات حسینی

شمس‌الدین تبریزی: سیمرغ و عنقای مولوی ۲۱۴
یوسف محمدنژادعالی زمینی
فرشته ذکانی

تحلیل نشانه شناسانهٔ عرفانی و ادبی مقالات شمس ۲۳۰
فاطمه مدرسی
آرتمیزصیادچمنی

شخصیت‌شناسی شمس تبریزی به مثابه انسان کامل ۲۵۲
سعید محمدی‌کیش

باور به چشم‌زخم و رفع آن در آثار مولانا ۲۶۹
معصومه محمدنژاد
مهدی پرهام

سهم سنایی در غزلیات مولانا ۲۹۰
رحمان مشتاق‌مهر

اقتصاد قونیه و اقتصاد خوی
مطالعه‌ای تطبیقی در اقتصاد ارزش‌های جهانی مولوی و شمس ۳۱۱
ابراهیم معظمی‌گودرزی

متناقض‌نما نوعی ویژگی سبکی مولانا
با تکیه بر مثنوی معنوی و غزلیات شمس ۳۳۲
عبدالله مقامیان‌زاده

بررسی مفاهیم عرفانی «حلوا» در مثنوی معنوی ۳۴۷
زهرا ملکی

جایگاه و احوال شمس تبریزی در مناقب‌العارفین افلاکی ۳۶۹
مرضیه ندافی

آسیب شناسی کاربرد نظریه‌های روایت شناختی در بررسی حکایات تمثیلی با نگاهی به حکایتی از مقالات شمس تبریزی ۳۹۳
شهناز ولی‌پورهفشجانی

غزل‌های برگزیده مولانا و ترجمه‌های ترکی آن ۴۰۹
نعمت یلدیریم

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

شمس تبریزی

مقدمه

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

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

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

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

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

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

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

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

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

ـ دبیر علمی همایش سرکار خانم دکتر عاملی رضایی

ـ اعضای کمیته علمی و داوری

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

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

«از تعلیم تا تصویر»
(بررسی و تحلیل تصویر شاه و آموزه‌های اخلاقی مولوی در *مثنوی*)

افسانه سعادتی[1]
محسن فشارکی[2]

چکیده

یکی از واژه‌هایی که در *مثنوی* محل اعتنای مولوی قرار گرفته، شاه و مترادفات آن است. بیشتر لغت‌نویسان، برابر واژهٔ پادشاه، آن که بر کشور پادشاهی و سلطنت کند، تاجدار، شهریار، خسرو، صاحب‌تاج را آورده‌اند. لقب بعضی شیوخ صوفیه، لقب عام درویشان، صوفیه، مراد، مرشد، شیخ و پیری که ظاهراً نسبت به سادات می‌رسانیده‌اند نیز شاه است؛ نظیر شاه‌نعمت‌الله، شاه‌قاسم انوار. در ادبیات عرفانی و در اصطلاح بیشتر عارفان و صوفیان، شاه(پادشاه)، مظهر حق تعالی است که حکمران کشور عشق است، شاید به این دلیل، مولوی، شیفتهٔ این واژه شده است، شاه بهترین ممثل برای خداوند است. واژهٔ شاه در *مثنوی* از نازل‌ترین مفهوم قاموسی خود تا والاترین مظهر معنوی؛ یعنی خداوند باری تعالی و انبیاء و اولیاء در خدمت منویات ذهنی مولوی قرار گرفته است.

مولوی در پسِ تصویر شاه، آموزه‌های اخلاقی خود را تعلیم می‌دهد. شهرت کاذب، جاه دوستی، انحصار طلبی، نخوت و انتقادناپذیری، صفات رذیله‌ای است که شاهان را گرفتار می‌کند، از این رو آنان (شاهان دنیوی) در مثنوی کمتر جایی برای خودنمایی دارند و در عوض شاهان حقیقی در منشور تصویری و در بلاغتی زنجیروار(خدا، پیامبران و اولیاء الله، انسان کامل، عارفان، حسام الدین چلپی و...) مجال حضور می‌یابند.

واژگان کلیدی: مولوی، *مثنوی*، تعلیم، تصویر، تحلیل، شاه.

۱. پژوهشگر پسادکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان
۲. نویسنده مسئول دانشیار دانشگاه اصفهان

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مقدمه

از آنجا که مولوی شاعر دربار نیست؛ هیچ گاه مصاحب و همنشین پادشاه نیز نیست. وی اصولاً از ملاقات با امرا و ملوک اکراه تام داشته و همنشینی با آنان را برای دین و اخلاق، منشاء ضرر و حتی مایه خطر می‌دانسته است. در تأیید این مدعا، نقل قولی از وی از کتاب فیه‌مافیه بی‌مناسبت نیست:

> با پادشاهان نشستن از این روی خطر نیست که سر برود، که سری است رفتنی چه امروز چه فردا. امّا از این‌رو خطر است که ایشان چون درآیند و نفْس‌های ایشان قوت گرفته است و اژدها شده، این کس که به ایشان صحبت کرده و دعوی دوستی کرد و مال ایشان قبول کرد، لابد باشد که بر وفق ایشان سخن گوید و رأی‌های بد ایشان را از روی دل نگاهداشتی قبول کند و نتواند مخالف آن گفتن. از این‌رو خطر است زیرا دین را زیان دارد (مولوی، ۱۳۶۹: ۹).

در دید وی جاه و جلال‌های فانی و زودگذر از آن نا به خدایانی است که سیطره‌طلبانه بر اسب لجام‌گسیختهٔ قدرت سوار شده و به تصور قبضهٔ دنیا، دست به هر نوع ظلم و خشونتی زده‌اند. سیرت حق‌شناسی مولوی، گستاخوار و بی‌ابا، سطوت سلطنت‌های ظاهری را درهم شکسته است.

> روزی [معین‌الدین] پروانه از حضرت مولانا التماس نمود که وی را پند دهد... (مولانا) زمانی متفکر مانده بود. [سرانجام] گفت: چون سخن خدا و رسول را می‌خوانی و کماینبغی بحث می‌کنی و می‌دانی و از آن کلمات پندپذیر نمی‌شوی.... از من کجا خواهی شنیدن و متابعت نمودن؟ پروانه گریان برخاست و روانه شد و بعد از آن به عمل و عدل گستری و احسان مشغول شده خیرات نمود... (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۶۵).

کم‌توجهی مولانا به سلطان عزالدّین کیکاوس از حکایت‌های جالب توجّه در این راستاست:

> شیخ جمال‌الدین قمری رحمةالله علیه چنان روایت کرده که روزی سلطان عزالدّین کیکاوس اَنَارالله برهانَه به زیارت حضرت مولانا آمده بود. چنانک می‌بایذ به وی التفاتی نفرموذ [و] به معارف و نصایح مشغول نشذ. سلطان اسلام بنده‌وار تذلّل نموذه، گفت: تا حضرت مولانا به من پندی دهذ. فرموذ که چه پندی دهم تو را؟ شبانی فرموذه‌اند گرگی می‌کنی؛ پاسبانیت فرموذه‌اند دزدی می‌کنی؛ رحمانت سلطان کرد، به سخن شیطان کار می‌کنی. همانا که سلطان گریان بیرون آمذ. بر در مدرسه سر برهنه کرده، توبه‌ها کرد و گفت: خداوندا! اگرچه حضرت مولانا به من سخنان سخت فرموذ، از بَهر تو فرموذ (همان، ۴۴۳-۴۴۴).

به زعم مولوی، تقرّب به شاهان که تلّون طبعی وافر دارند، خطرهای فراوانی به همراه دارد چه آن که خود به همراه خاندانش زخم خوردهٔ چنین اختلال مزاجی شدند و در نتیجه مجبور به جلای وطن مألوف و کوچ به دیار قونیه شدند. البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که به طور کلی احتراز از پادشاهان، در فرهنگ صوفیان تقریباً به صورت سنّتی نهادینه شده قلمداد می‌شده است. مروری اجمالی بر برخی آراء آنان در اینجا خالی از لطف نیست.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

صوفیان زهد پیشه معاشرت با سلاطین را به طور صریح منع کرده‌اند. حسن بصری، صحبت با سلاطین را گرچه برای شفقت خلق باشد، ممنوع اعلام کرد (عطار، ۱۳۵۵: ۳۷). سفیان ثوری، درویشی را که گرد پادشاه گردد، «دزد» نامید و گفت: بهترین سلطان آن است که با اهل علم نشیند و علم آموزد و بدترین عالمان آن است که با سلاطین نشیند (همان، ۵۴۸). خرقانی گفته است: هر کس هزار فرسخ راه برای گریز از دیدار سلاطین بپیماید، سود کرده است (همان، ۶۹۷). ابوعلی دقاق، شاهان را به رأی کودکانه و با صولت شیران و بی‌صبر و طاقت، توصیف کرده است و آیهٔ «و لا تحمّلنا مالاطاقه لنا به» (پروردگارا آنچه تاب و توان آن را نداریم بر دوش ما مگذار) را پناه بردن به خدا از شاهان، تفسیر کرده است (غزالی، ۱۳۶۹: ۳/ ۶۷۵). گرچه از شدت این برخورد از قرن سوم به بعد کاسته شد، همچنان حساسیت‌ها باقی بود؛ چنان که عطار، نزدیک شدن به شاه دنیا را تقرب به آتش سوزنده تشبیه و دوری از آن را توصیه کرده است.

شاه دنیا بر مثال آتش است　　دورباش از وی که دوری زو خوش است
زان بود در پیش شاهان دورباش　　کای شده نزدیک شاهان، دورباش
(عطار، ۱۳۳۸: ۶۱)

به گرد خواجه و شه چند گردی　　گریزی جوی، زین خلقان به مردی
(عطار، ۱۳۷۳: ۱۶۱)

مولوی نیز در ابتدای فیه‌مافیه چنین آورده است: «قال النبی(ص) شر العلما من زار الامراء و خیر الامراء من زار العلماء، نعم الامیر علی باب الفقیر و بئس الفقیر علی باب الامیر». طبق حدیث شریف، قطع رابطهٔ کلی در هر وضعی، توصیف نشده، بلکه تواضع امیر در برابر عالمان دین مؤکد شده است، بنابراین مولوی، قطع رابطه با پادشاهان قونیه را صلاح نمی‌داند و با وزیران ارتباط‌هایی دارد و هدایایی می‌پذیرد (افلاکی، ۱۳۶۲: ۴۱۷؛ ۷۵۴) و در مواقعی از آنان یا همسران‌شان برای رفع نیازمندی فقیران کمک می‌گیرد (همان، ۱)، اما وی حتی سلام بر مغولان را بت‌پرستی دانسته، جایز نمی‌داند (مولوی، ۱۳۶۹: ۷۷).

شاه و آموزه‌های اخلاقی مولوی (تعلیم)

شاهان و سلطنت موقت

مولوی بر آن است که پادشاهان، سلطنت موقت دارند، اما انبیاء، سلطنت جاوید برای اینکه نه بر اجسام، که بر ارواح حکومت می‌کنند و نیاز به آن‌ها عاجل و موقت نیست بلکه همیشگی و برخاسته از عمق دل است (سروش، ۱۳۷۹: ۱۹۵-۱۹۶).

خطبهٔ شاهان بگردد وان کیا　　جز کیا و خطبه‌های انبیاء
زانکه بوش پادشاهان از هواس　　بارنامهٔ انبیاء از کبریاست

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

از درم‌هـــا نـام شاهـــان برکننـد　　نـــام احمـــد تـــا قیامـــت می‌زننـــد
(مولوی، ۱۳۸۷: ۵۵)

از این رو باید زانو به زانوی اولیاء حق نشست؛ زیرا قربت بدانان اثرهای عظیم و پایدار دارد. اولیای خدا، مظهر کامل و آیینهٔ تمام نمای حق‌اند و در نیروی علم و اراده قدرت خلاقه که در موجودات متصرف باشد، به حق مشابهت دارند، اما هرگز از جنس حق و ذات او نیستند، همچنان افراد عمومی عادی بشر نیز به صنف انبیاء و اولیاء و دیگر مردان کامل به حسب ظاهر شباهت دارند، اما در حقیقت از جنس ایشان نیستند.

مـــن نیـــم جنس شهنشـه دور از او　　لیـک دارم در تجلّـــی نـــور از او
نیسـت جنسـیّت ز روی شـکل و ذات　　آب جنـس خـــاک آمـــد در نبـات
بـــاد جنس آتش آمـــد در قـــوام　　طبـع را جنـس آمده‌سـت آخـر مـدام
جنـس ما چون نیسـت جنس شـاه ما　　مـــای مـــا شـد بهـر مـــای او فنا
(مولوی، ۱۳۸۷: ۲۳۸)

مولوی، پیامبران و برگزیدگان را از جنس بشر نمی‌شمارد، بلکه آن‌ها را مجرد و روحانی محسوب می‌کند که در ذات و جوهر با دیگر انسان‌ها متفاوت هستند؛ زیرا نمایندهٔ خدا و نایب او هستند. از نظر شکل ظاهری شبیه انسان هستند تا به وظیفهٔ رسالت و نیابت عمل کنند. آنچه در این ابیات حائز اهمیّت است، به کارگیری واژهٔ «شهنشه» به‌جای اولیاء حق است.

شاهان و شهرت

*کوکبهٔ ظاهری و بلایای دنیوی

مولوی، در نخستین قصهٔ مثنوی، «پادشاه و کنیزک» از آسیب‌هایی یاد می‌کند که حُسن شهرت و صاحب امتیاز بودن بر سَرِ پادشاه می‌آورد.

دشـمن طـاووس آمـد فـرّ او　　ای بســی شــه را بکشــته فــرّ او
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۴)

شاعر از شهرت‌خواهی و آفت تمجید خلق، گریزان و طالب گمنامی است. در تأیید بیشتر این معنا، نقل دو روایت از کتاب مناقب‌العارفین خالی از لطف نیست: «روزی حضرت مولانا رو به یاران عزیز کرده فرمود: چندانکه ما را شهرت بیشتر شد و مردم به زیارت ما می‌آیند و رغبت می‌نمایند؛ از آن روز، باز از آفت آن نیاسودم، زهی! که راست می‌فرمود حضرت مصطفای ما که الشهره آفه والراحه فی الخُمول» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲۲۶). مولوی به خوبی آگاه است که آفت اشتهار و تعظیم خلق، غالباً مایهٔ تباهی جان بشر است و کمتر انسانی را می‌توان یافت که نام و آوازه، او را فاسد نکند. از این‌روی، همواره خود را

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

می‌شکست و تواضع بلیغ می‌فرمود (فروزانفر، ۱۳۴۵: ۷۳۵).

> شیخ بدرالدین نقاش که از مقبولان خاص حضرت [مولانا] بود چنان روایت کرد: روزی مصحوبِ مَلِک المدرسین مولانا سراج‌الدّین تتری رَحِمَهُ الله به تفرج می‌رفتیم، از ناگاه به حضرت مولانا مقابل افتادیم که از دور دور تنها می‌آمد. ما نیز، متابعت او کرده از دور در پِی او می‌رفتیم. از ناگاه واپس نظر کرده بندگان خود را دید. فرمود که: شما تنها بیایید که من غلبه را دوست نمی‌دارم و همه گریزانی من از خلق شومی دستبوس و سجده ایشان است. خود هماره از تقبیلِ دست و سرنهادن مردم بجد می‌رنجید و به هر آحادی و نامرادی تواضع عظیم می‌نمود، بلکه سجده‌ها می‌کرد (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۹۰).

شاه و حبّ جاه

بیـخ و شـاخ ایـن ریاسـت را اگـر　　بـاز گویـم دفتـری بایـد دگـر
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۸۲)

حبّ جاه و منصب، از قدرت‌مندترین و در عین حال، خطرناک‌ترین انگیزه‌ها در زندگی آدمی است. مولوی، در جایی از دفتر پنجم، قُوّت این انگیزه را بیست برابر قدرت میل به خوراک و تمایل جنسی که بَط را مظهر هر دو آنها می‌داند، برآورد می‌کند:

حرص بطّ از شهوت حلق است و فرج　　در ریاست بیست چندان است درج
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۸۲)

و در بیتی دیگر، این نسبت را به مراتب بیشتر می‌داند و در مقام مقایسه، شهوت جنسی را به منزلهٔ مار و ریاست‌طلبی را به مثابهٔ اژدها تلقی می‌کند:

حرص بطّ یک تاست این پنجاه تاست　　حرص شهوت مار و منصب اژدهاست
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۸۲)

وی در جـایی دیگر، ریاست‌جویی را اسبی سرکش می‌داند که در زبان عربی «شیطان» خوانده می‌شود و سپس، آن را مستحق لعنت می‌شمارد:

اسب سرکش را عرب شیطانش خواند　　نـی ستـوری را که در مرعی بماند
شیطنت، گـردن کشـی بـد در لـغـت　　مستحـقّ لعـنت آمـد ایـن صفـت
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۸۲)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

ریاست و جهالت

آنچه منصب می‌کند با جاهلان — از فضیحت کی‌کند صد ارسلان؟
عیب او مخفی است چون آلت بیافت — مارش از سوراخ بر صحرا شتافت
جمله صحرا، مار و کژدم پر شود — چون که جاهل، شاه حکم مر شود
(مولوی، ۱۳۸۷: ۶۴۳)

انحصار طلبی پادشاهان

جاه‌طلبان به‌طور کلی، انحصارطلب‌اند و وجود شریک و رقیبی را برنمی‌تابند.

صد خورنده گنجد اندر گرد خوان — دو ریاست‌جو نگنجد در جهان
(مولوی، ۱۳۸۷: ۶۴۳)

که یادآورِ سخن حکیمانهٔ سعدی در گلستان است که «ده درویش‌درگلیمی بخسبند و دو پادشاه در اقلیمی نگنجند». در همین‌باره، مولانا، در لوای داستان حضرت موسی(ع) و فرعون، یادآور نکتهٔ بسیار مهّمی شده است؛ صاحبان قدرت ممکن است که به طور فطری، انسان‌هایی رئوف و نیکوکار باشند، امّا همین که موضوع دستیابی به قدرت و یا حفظ آن پیش می‌آید، به یکباره تغییر ماهیت می‌دهند و چنان به خشونت و بی‌رحمی گرایش می‌یابند که به سهولت، طومارِ زندگی رقیب خود را، حتی با بی‌گناهی درهم می‌پیچند:

چون که شاهی دست یابد بر شهی — بکشدش یا باز دارد در چهی
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۰۲)

اما

ور بیاید خستهٔ افتاده را — مرهمش سازد شه و بدهد عطا
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۰۲)

سپس مولوی درصدد توجیه و علت‌آوری برای این دو برخورد متناقض برمی‌آید و خشونت معمول از طرف پادشاه در حقِ رقیبش را نتیجه تأثیر زهر تکبر و تفرعن می‌داند.

گر نه زهر است آن تکبّر پس چرا — کشت شه را بی‌گناه و بی‌خطا؟
وین دگر را بی‌ز خدمت چون نواخت؟ — زین دو جنبش زهر را شاید شناخت
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۰۲)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

سودای کسبِ مقام، ریاست، دغدغهٔ تثبیت و حفظ آن، در بسیاری از موارد، موجب می‌شود که ارباب قدرت، همهٔ پل‌های پشت سر خود را ویران کنند و از فرط نگرانی و بیمِ دست‌یابی رقیبان احتمالی و یا خیالیِ به قدرت، نزدیک‌ترین دوستان و حتی خویشاوندان خویش را از میان بردارند. از این‌جهت گفته‌اند: الملکُ عقیم؛ یعنی حکمرانی، سترون (عقیم) است و برای خود خویشاوند و فرزندی نمی‌شناسد.

آن شنیدستی کـه المـلک عـقیم　　قطـع خویشـی کـرد ملکت جـو ز بیم
کـه عقیـم اسـت و ورا فرزنـد نیسـت　　همچـو آتش با کسـش پیوند نیسـت
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۸۲)

در باور مولانا، حبّ جاه و ریاست در طبایع انسانی به اندازه‌ای قدرتمند است که گاه می‌شود که از دو رقیب قدرت، هیچ‌یک نمی‌خواهد، دیگری زنده بماند و نیز پادشاهی، پدرش را به قتل می‌رساند مبادا که در سلطنت با او رقابت و شرکت کند.

آن نخواهـد کاین بود بر پشـت خاک　　تـا مـلک بکشـد پـدر را زاشتراک
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۸۲)

مولانا با تمسک به تمثیلی خردمندانه، جاه‌طلبی را به آتشِ شعله‌ور تشبیه می‌کند که اگر مانعی بر سَر راهش قرار نگیرد، همه چیز را در لهیب آتش خود می‌سوزاند و از بین می‌برد، بنابراین به زعم مولوی، پادشاهی و تاج و تخت تنها مخصوص حضرت خداوندی است و این جامه بر اندام همهٔ‌انسان‌ها کوتاه است.

هسـت الوهیّـت ردای ذوالجـلال　　هـر کـه در پوشـد بـر او گـردد وبـال
تـاج از آن اوسـت آن مـا کـمر　　وای او کـز حـدّ خـود دارد گـذر
(مولوی، ۱۳۸۷: ۷۸۲)

شاهان و جاه، اسیران و خاک

شاهان حتی در اوج اقتدار و حاکمیت، اسیرانی بیش نیستند: در نظرگاه مولوی، حاکمان و قدرتمندان حتی در صورت برخورداری از اقتدار، اسیران و بندگانی هستند که خود از اسارت و بندگی خویش بی‌خبر و غافل‌اند.

کاین زمان هستید خـود مملـوک ملک　　مالک مـلک آن کـه بجهد او زهلک
بـاژگـونـه ای اسـیـر ایـن جـهـان　　نـام خـود کـردی امـیر ایـن جـهـان
ای تو بنده‌ی این جهان، محبوس جان　　چند گویی خویش را خـواجه‌ی جهان
(مولوی، ۱۳۸۷: ۶۰۸)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

شاهان جبّار و جنازه‌های به خواب

مولانا حاکمان جبار و خودکامه را به جنازه‌های حمل شده بردوش مردم تشبیه کرده است.

نـــام، مـیـری و وزیـــری و شـهی / در نهانـش مـرگ و درد و جـان دهی
بنـده بـاش و بر زمین رو چون سَـمَند / چـــون جنازه نـه کـــه برگردن بـرند
جمله را حمّـالِ خـــود خـــواهد کفور / چـــون سوار مـــرده آرندش به گـور
بـر جنازه هـــر که را بینـــی به خواب / فـــارِسِ منصب شـود، عـــالی رکاب
زان که آن تابـــوت بر خلق اسـت بار / بـــار بـر خلقـــان فـکندند ایـن کِبار

(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۷۷)

انتقادناپذیری شاهان

مولوی در ضمن یکی از قصه‌های دفتر پنجم مثنوی، به نقد انتقادناپذیری و عدم تسلیم شاهان در برابر حق ـ که در بین ارباب قدرت شیوع بسیار دارد ـ پرداخته است. خلاصهٔ این قصهٔ عبرت‌انگیز که وصف حال بیشتر قریب به اتفاق زورمندان و جباران است، بدین شرح است: پادشاهی با دلقک خود شطرنج‌بازی می‌کند. نتیجهٔ بازی به نفع دلقک و به ضرر شاه تمام می‌شود و به اصطلاح، شاه، «مات» می‌شود، ولی به مقتضای برخورداری از روحیه استبدادی ناشی از آن، حاضر به پذیرش شکست خود، آن هم در برابر یکی از زیردستانش نیست، از این‌جهت، به شدت عصبانی می‌شود و مهره‌های شطرنج را بر سر دلقک می‌کوبد. دلقک از شاه امان می‌خواهد و شاه به او فرمان می‌دهد که در دور بعدی بازی، شکست اختیار کند. دلقک درحالی‌که از شدت وحشت و بیمِ جان، همانند شخصی برهنه در سرمای زمهریر، لرزه براندامش افتاده است، شروع به بازی می‌کند، از قضا، این‌بار نیز دلقک پیروز می‌شود:

باخت دسـت دیگـــر و شـه مات شـد / وقـــت شـه شـه گفتن و مـــیقات شد

(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۲۴)

دلقـک از تـرس به کنجی پناه می‌برد و خود را در زیر نمدها مخفی می‌کند تا از ضربات سهمگین شاه ـ که این بار آتش خشمش بیش از پیش زبانه کشیده است ـ در امان بماند:

بـرجهـــید آن دلقـک و در کنـج شـد / شـش نمد بر خـود فگنـد از بیم تفت
زیـــر بالش‌هـــا و زیـــر شـــش نـمد / خفـــت پنـــهان تـا ز زخـــم شه رهد

(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۲۴)

شاه، دلیل این کار را از او جویا می‌شود و دلقک هوشمندانه و واقع‌گرایانه چنین پاسخ می‌دهد:

کـی تـوان حق گفـت جز زیـر لحاف / بـــا تـــو ای خشـم‌آور آتش سـجاف؟

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

ای تـو مـات و مـن ز زخم شـاه مات　　مـــی‌زنم شـه شه بـــه زیـــر رختهات
(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۲۴)

منشور تصویری شاه در مثنوی

به‌طور کلی، ساختار و درون‌مایه‌ی مثنوی ارتباط نزدیکی با هم دارند؛ هر چه درون‌مایه غیرحسی‌تر و معنوی‌تر باشد، ساختار گریزتر است و بیگانه از الفاظ، از این رو، این مباحث را نمی‌توان تنها با واژه به تصویر کشید، بلکه باید در قالب صور خیال آن را در هاله‌ای از معانی هماهنگ قرار داد. در سراسر مثنوی و در برخود با واژه‌ها و تصویرهای پرتکرار و مورد پسند مولوی، خواننده با نوعی هنجارشکنی‌ها و هنرهایی فراتر از حد و مرز بلاغت شاعر مواجه است که اتفاقاً اثر شاعر را به قسم ویژه‌ای جذّاب و درخور خواندن کرده است. یکی از لوازمی که به توسعهٔ معنایی مدد رسانده است، اشتراک الفاظ و تداعی معانی آزاد و در نتیجه، شناوری مضمون در کل متن است.

ای بسـا کـس را کـــه صـورت راه زد　　قـــصد صـورت کـــرد و بـــر الله زد
(مولوی، ۱۳۸۷: ۲۳۸)

مولوی، کلمهٔ شاه و مترادفات آن را در مثنوی چه در معنی قاموسی و چه مجازی‌اش فراوان به کار برده است. خواننده در این سطح ضمن اینکه با ویژگی‌های صوری و ذاتی شاه آشنا می‌شود، به مقاصد اخلاقی شاعر که اغلب برای بیان امور غیرحسی، غیبی، آن جهانی و غیرمادی است، پی می‌برد.
شاه در معنای قاموسی (همان، ۱۱۲۷)/ شاه، استعاره از حق(همان، ۸۶)/ شاه جان، استعاره از خداوند

هر چه می‌کوشند اگر مرد و زن است　　گوش و چشم شاه جان بر روزن است
(مولوی، ۱۳۸۷: ۸۶)

آن کس کـه شاه است، او بیکار و بی‌شأن نیست. این مطلب اشاره به آیهٔ ۲۹سورهٔ رحمان دارد که در آن خداوند می‌فرماید: «کُلَّ یَومٍ هُوَ فی شَأنٍ» «خداوند هر آن به کاری است اندر». جان مرد و زن برای هر کاری که بکوشد، گوش و چشم شاه جان، بر روزنهٔ وجود آنان است.

شاه کرم، استعاره از پروردگار (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۲۶)/ لطف شه

لطـف شه جـان را جنـایت‌جو کند　　زان که شه هـر زشت را نیکو کند
(مولوی، ۱۳۸۷: ۲۰۳)

لطف و مهربانی شاه، جان و روان بنده را به سوی گناه می‌کشد؛ زیرا که شاه، هر زشت را نیکو می‌کند؛ یعنی هر گناهی را می‌بخشد و از گناهکار، فرد نیکوکار را می‌سازد.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

شاه دین، استعاره از انسان کامل

شـاه دیـن را منگر ای نـادان به طین　　کایـن نظـر کرده اسـت ابلیـس لعین
(مولوی، ۱۳۸۷: ۶۱۵)

مولوی در موضوع اتحاد ظاهر و مظهر معتقد است که حق‌تعالی در هیکل و حلیهٔ بشری ظاهر و متجلی شده و وجود انسانی به حق پیوسته و با او متحد شده است اما نه از راه حلول و اتحاد ذاتی شخصی بلکه از جهت وحدت نوری و اتحاد شأنی اتصالی و فنای تاریکی در روشنایی و زوال شخصیت و جدا شدن تعیین از هستی مطلق. در واقع انسان کامل مظهر تام و تمام الهی و آیینه سرتاپای حق و نایب و خلیفه‌ی خداوند است. حق تعالی برای هدایت خلق و تکمیل نفوس بشری از غیب وحدت به شهود کثرت در هیکل ناسوتی بشریت متجلی شده است تا به مقتضای جنسیت جسمانی، جاذب و هادی خلایق باشد پس به زعم مولوی، انسان کامل از راه اتحاد ظاهر و مظهر عین حق است (همایی،۱۳۶۲: ۲/ ۸۰۶–۸۰۸).

شاه، استعاره از حضرت موسی (مولوی،۱۳۸۷: ۴۸۱)/ شاه بلند(آگاه)، استعاره از حضرت داوود (همان، ۴۳۹ و۴۷۰)/ شاه و سلطان و رسول ـ حضرت داوود (همان، ۴۲۱)/شاه، استعاره از خلیفه (همان، ۱۳۲)/ شاه، استعاره از حسام‌الدین چلپی

ای ضیـاء الـحــق حسـام‌الــدین راد　　کـه فلـک و ارکان چو تو شـاهی نزاد
(مولوی، ۱۳۸۷: ۴۵۱)

مولوی در آغاز دفتر ششم نیز حسام‌الدین را حیات دل و صفای روح و سلطان‌الهدی خطاب می‌کند. در رسالهٔ سپهسالار در باب اختلاف بر سر جانشینی خداوندگار (مولوی) چنین می‌خوانیم:

بعضی گفتند که تا وین چو حیدر حبیب و شر خدا (سپهسالار،۱۳۸۵: ۱۱۸)». «بعضی گفتند که حضرت چلپی آنچنان که در حیات خداوندگار امانت و خلافت می‌فرمود در این وقت هم به خلافت بیعت کنیم و او را قایم مقام شیخ دانیم. بعضی گفتند هر چند این رای صایب است، اما مثلی است مشهور که السبّل فی المخبر مثل الاسد. حضرت سلطان‌الاولیاء و المحبوبین بهاءالحق و الدین، وارث علمی و صلبی خداوندگار است و خلاصه و محبوب اولیای کبار، کاشف رموز حقایق و شارح معارف و دقایق دیباچه‌نامه الهی است و حلق اسرار نامتناهی. جمعی از عزیزان که ناقدان بازار معرفت و صدرنشینان مسند طریقت بودند گفتند: ما عاشقان جگرسوخته را چه محل آن باشد که در میان جان و جانان فرق توانیم کرد».

آن چو خورشید و این چو بدر منیر　　هـر دو سلطان و شـاه عالمگیر
آن چو صدیق، بحر صدق و صفـا　　وین چو حیدر حبیب و شیر خدا
(سپهسالار،۱۳۸۵: ۱۱۸)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

تا آنکه سلطان‌ولد، چلپی را به طریق اولی، شایستهٔ خلافت می‌داند. با وجود این، بعضی از شارحان معتقدند که این بیت که در قصهٔ دقوقی آمده در وصف انسان کامل است که اشراف بر همان حضرت ختمی مرتبت است. برخی هم بیت را غلو دانسته‌اند (ر.ک زمانی،۱۳۷۴: ۵۴۷).

شاه، استعاره از محبوب (صدر جهان) (مولوی،۱۳۸۷: ۵۲۷)/ شهان، استعاره از اولیاءالله

هان و هان ترک حسد کن با شهان ورنه ابلیسی شوی اندر جهان
کاو اگر زهری خورد شهدی شود تو اگر شهدی خوری زهری بود
کاو بدل گشت و بدل شد کار او لطف گشت و نور شد هر نار او
(مولوی، ۱۳۸۷: ۳۳۶)

از نظر مولوی و جماعت دین‌دار، آنچه از آسمان و از طرف خداوند فرستاده می‌شود، رهایی‌بخش، آگاهی‌بخش و موجب سعادت اخروی است. انبیاء و اولیای الهی در عالم خاکی، نایب خداوند هستند و از آن حضرت جدا نیستند، از این رو همواره متصف به اوصاف الهی‌اند.

سلطانان جان، استعاره از انبیاء و اولیاء (همان، ۵۷۰)/ شاهان، استعاره از عارفان

در دلم زین خنده ظنّی اوفتاد راستی گو عشوه نتوانیم داد
ور خلاف راستی بفریبیم یا بهانه‌ی چرب آری تو به دم
من بدانم در دل من روشنی است بایدت گفتن هر آنچه گفتنی است
در دل شاهان تو ماهی دان سطبر گر چه گه‌گه شد ز غفلت زیر ابر
(مولوی، ۱۳۸۷: ۹۴۵)

استعاره از قوهٔ بصیرت

به زعم مولوی، عارفان، پادشاهانی هستند که سلطنت فقر دارند و با آن بینش الهی و خدادای خود، بی‌نیاز از سلطنت و جلوه‌های این جهانی هستند.

شاه شاهان، استعاره از ایاز

شاه شاهان است بلکه شاه‌ساز وز برای چشم بد نامش ایاز
(مولوی، ۱۳۸۷: ۸۴۶)

ایاز، شاه شاهان است بلکه خود، سازندهٔ شاهان است. این بیت در توضیح انسان کامل است. انقروی احتمال داده است که مراد از «ایاز» در اینجا حضرت ختمی مرتبت (ص) است و می‌گوید: این که آن

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

حضرت (بنده) نامیده شده از آن روست که حقیقت‌ستیزان بدو رشک نبرند و الا او نه تنها، شاه است بلکه «شاه ساز» نیز است (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۳/ ۶۱۷). نیکلسون، مقصود مولوی از «ایاز» را حسام‌الدین چلپی دانسته است (۱۳۷۴: ۱۸۳۷). می‌توان گفت ذکر «ایاز» مطلقاً به کاملان مکمل اشارت دارد (زمانی، ۱۳۷۴: ۵۱۶).

شاه جهان، استعاره از شیر (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۴۵)/ شه، استعاره از معشوق (همان، ۵۲۷)/ شاه، استعاره از عمر (همان، ۱۹۴)/ شهنشه، استعاره از فرعون (همان، ۳۹۴)/ شاه عادل، استعاره از حضرت سلیمان (همان، ۶۳۴)/ سلطانی (= سلطنت شیخ احمد خضرویه) (همان، ۲۰۷).

شاه ذکیّ و شاه حریص

مولوی در حکایت‌های مثنوی دو تصویر متضاد از شاه ارائه داده است. شاید نقیضه‌گویی‌هایی از این دست، به اثر وی عمق و معنای دیگر بخشیده است. در حکایت «امتحان پادشاه به آن دو غلام که نو خریده بود» مولوی، پادشاه عادل و دادپیشه و بادرایتی را ترسیم می‌کند که در مباحث پیچیدهٔ فلسفی صاحب‌نظر است، حال آنکه در حکایت «پادشاه جهودان که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب ملت خود»، شاه، مرد احول، مستبد و خونریزی است که شهوت حیوانی و غضب دیو صفتی‌اش، اعتدال روانی و اندیشهٔ صحیح را از وی گرفته است و حاضر به دیدن واقعیت نیست. البته این حکایت تا حدودی، اصحاب اخدود را فرایاد می‌آورد. پادشاهی که شمن است و با آتش سخن می‌گوید. از آنجا که شاه، واژه‌ای محبوب و ممثل خداوند برای مولوی بوده است، بنابراین اگر شاه در داستانی، نقش منفی هم داشته باشد، مولوی از این که وی را کاملاً منفی نشان دهد، اجتناب می‌ورزد. در نهایت شاید شاه را مورد سرزنش قرار دهد؛ نمونه‌هایی از این دست، توجیه و کمرنگ کردن عمل شاه شهوت ران در قصهٔ «عاشق شدن خلیفهٔ مصر و ...» (۵ /۳۹۵۹) یا می‌بارگی امیر در قصهٔ «حکایت آن امیر که غلام را گفت که می‌بیار ...» (۵ /۳۴۴۲) است.

تصاویر مرتبط با شاه

شاه و چاکران

خـوی شـاهان در رعیّـت جـا کنـد چـرخ اخضـر، خـاک را خضـرا کنـد
(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۳۲)

فرمانروایان، هر روشی که برگزینند در خدمتگزاران پیرامون آنان و نیز شهروندان، اثر بسیار قوی دارد. اگر حاکمان به راه عدل و داد بروند، اطرافیان و شهروندان نیز مجبورند خود را بر آن روش وفق دهند و بالعکس اگر حاکمان بر طریق ستم روند دیگران نیز بر آن راه استوار گام بردارند. از این رو گویند: «الناس علی دین ملوکهم».

شه چو حوضی‌دان حشم چون لوله‌ها آب از لـولـه روان در کـولـه‌هـا

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

زانکه پیوسته‌ست هـر لوله به حوض　　خوض کن در معنی این حرف خوض
لطـف شـاهنشـاه جـان بی‌فـطـن　　چـون اثـر کـرده‌ست انـدر کـلّ تـن
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۳۲)

شاه را همانند حوضی بدان و خادمان و چاکرانش را مانند لوله‌هایی بدان که آن آب را به گودال‌ها می‌ریزند. چون که آب همهٔ لوله‌ها از حوضی پاک است، پس آب تک تک آن لوله‌ها نیز لذیذ و گواراست. اگر در آن حوض، آب شور و ناگوار و آلوده باشد، مسلماً هر لوله‌ای همان آب را به نقاط مختلف روان می‌کند؛ زیرا هر لوله‌ای به آن حوض، وصل شده و ناچار آب همان حوض را به این سو و آن سو می‌برد. مولوی این مثال‌ها را برای بیان این مطلب ارائه داده است که الطاف شاه جان و پادشاه روح که بی‌مکان است در سراسر کالبد انسان اثر گذارده است.

شاه و فقیر

علت تقابل شاه و فقیر در اشعار مولوی، بیان سمبلیک نیازمندی آدمی در برابر شاه مطلق و بی‌نیاز حقیقی است. تذکار این مسئلهٔ عرفانی مهّم است که تنها از طریق درویشی می‌توان بر نفس خود غالب شد و به مقام پادشاهی و سلطنت فقر در عالم عرفان دست یافت.

چـون فـقـیـر آیـیـد انـدر راه راسـت　　شیـر و صیـد شیـر خـود آن شماست
زان که او پاک است و سبحان وصف اوست　　بـی‌نیاز است او زنـغز و مـغز و پوست
هـر شکار و هـر کراماتـی که هست　　از بـرای بـنـدگـان آن شـه است
نیست شـه را طمع بهـر خلـق ساخت　　این همه دولت خنک آن کاو شناخت
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۴۶)

نـه گـدایانـد کـز هـر خـدمتـی　　از تـو دارنـد ای مـزوّر منّـتی
لیـک بـا بـی‌رغبتی‌هـا ای ضمـیر　　صدقـه‌ی سـلطان بیفشـان وامگیـر
(مولوی، ۱۳۸۷: ۵۱۸)

شـاه و جامـه‌دار (همان، ۸۴)/ شاه و لشکر(همان، ۱۴۰)/ شاه و صاحب (وزیر) (همان، ۶۳۴)/ شاه و دلقک (همان،۹۲۴)/ شاه و عطا (همان، ۳۶۹)/ شاه و نخوت و کبر(همان، ۵۱۸)/ شاه و قصر(همان، ۵۱۵)/ شاه و غلام (همان، ۲۳۱)/ شاه و بنده (همان، ۲۲۹)/ شاه و حکم (همان، ۶۳۴)/ شاه و رسول(سفیر) (همان، ۲۳۰)/ شاه و تخت (همان، ۱۰۸۷)/ شاه و آیین بستن (همان، ۷۲).

شاه و باز

«باز»، شاه جانوران گوشت‌خوار و همدم و مختص پادشاهان تلقی شده است. در نظر عام، دیدن باز در

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

خواب، بر سلطنت و امارات دلالت دارد.

بـــاز آن باشد کـه بـــاز آید بـه شاه باز کور اسـت آنکه شـد گـم کرده راه
(مولوی، ۱۳۸۷: ۲۳۶)

شاه و بار (همان، ۱۰۹۰)/ شاه و بیدق (سرباز) (همان، ۶۳۴)/ شهریار و گنج (همان، ۱۰۳۴)/ سلیمان شاه (همان،۶۳۴)/ شاه فرعون (همان).

نتیجه‌گیری

درنگ در تصویر شاه و تصاویر مرتبط با آن، این حقیقت را آشکار می‌کند که به طور کلی، ساختار و درون‌مایهٔ مثنوی ارتباط نزدیکی با هم دارند؛ هر چه درون مایه غیرحسی‌تر و معنوی‌تر باشد، ساختار گریزتر است و بیگانه از الفاظ، از این رو، این مباحث را نمی‌توان تنها با واژه به تصویر کشید، بلکه باید آن را در قالب صور خیال در هاله‌ای از معانی هماهنگ قرار داد.

در سرتاسر مثنوی و در برخود با واژه‌ها و تصویرهای پرتکرار و مورد پسند مولوی، از جمله تصویر شاه، خواننده با نوعی هنجارشکنی‌ها و هنرهایی فراتر از حد و مرز بلاغت شاعر مواجه است که اتفاقاً اثر شاعر را به قسم ویژه‌ای جذاب و درخور خواندن کرده است. یکی از لوازمی که به توسّع معنایی مدد رسانده، اشتراک الفاظ و تداعی معانی آزاد و در نتیجه، شناوری مضمون در کل متن است.

مولوی در پس تصویر شاه، آموزه‌های اخلاقی خود را تعلیم می‌دهد. شهرت کاذب، جاه دوستی، انحصارطلبی، نخوت و انتقادناپذیری، صفات رذیله‌ای است که شاهان را گرفتار می‌کند، از این رو آنان (شاهان دنیوی) در مثنوی کمتر جایی برای خودنمایی دارند و در عوض شاهان حقیقی در منشور تصویری و در بلاغتی زنجیروار (خدا، پیامبران و اولیاء الله، انسان کامل، عارفان، حسام‌الدین چلپی و...) مجال حضور می‌یابند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

منابع

ـ قرآن کریم، (۱۳۸۱)، ترجمه مهدی فولادوند، چ دوم، قم.
ـ افلاکی،شمس‌الدین، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیچی، تهران: دنیای کودک.
ـ انقروی، اسماعیل، (۱۳۷۴)، شرح کبیر انقروی، ترجمهٔ عصمت ستار زاده، تهران: کتابفروشی دهخدا.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۸۶)، شرح جامع مثنوی، تهران: اطلاعات.
ـ سپهسالار، فریدون‌بن احمد، (۱۳۸۵)، رسالهٔ سپهسالار، تهران: سخن.
ـ سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران: مؤسسه فرهنگی طه.
ـ عطار،فریدالدین، (۱۳۳۸)، اسرارنامه، تصحیح و تعلیقات و حواشی صادق گوهرین، تهران: مشرق.
ـ ــــــــــــــــ ، (۱۳۷۳)، منطق‌الطیر، تصحیح جواد مشکور،تهران:الهام.
ـ ــــــــــــــــ ، (۱۳۵۵)، تذکره‌الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوّار.
ـ غزالی، محمد، (۱۳۶۹)، احیاء علوم‌الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، بی‌جا: بی‌نا.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۴۵)، نثر و شرح مثنوی شریف، دفتر اول، تهران: دانشگاه تهران.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، (۱۳۷۸)، مثنوی، تهران: محمد.
ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۶۹)، فیه‌مافیه، به تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر،تهران: امیرکبیر.
ـ همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۲)، مولوی‌نامه، تهران: آگه.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

بررسی اندیشه‌های زیبانگری مکتب شمس و مولانا در گسترش فرهنگ صلح تعامل و مدارا درجهان معاصر

محمدجعفر شریعتمداری[1]

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی اندیشه‌های زیبانگری مکتب شمس و مولانا درگسترش فرهنگ صلح تعامل و مدارا از دیدگاه معلمان و دانش آموزان در جهان معاصر انجام شد. روش پژوهش، توصیفی از نوع زمینه‌یابی است. جامعهٔ آماری پژوهش شامل کلیهٔ معلمین دورهٔ متوسطه ۲۴ استان به منظور گردآوری داده‌ها از یک پرسشنامهٔ محقق ساخته با دو فرضیه: میزان تأثیر اشعار صلح‌خواهی و زیبایی‌نگری مکتب شمس و مولانا در اندیشه‌های صلح‌جویی دانش‌آموزان و نوع نگرش آنها، استفاده شد که روایی آن مورد تأیید متخصصان قرار گرفت و پایایی آن با استفاده از آلفای کرونباخ ۸۴٪ و با روش آماری ناپارامتریک کولمرگراف اسمیرنف تک گروهی محاسبه شد.

به منظور تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش‌های آمار توصیفی (فراوانی، برای گروه‌های مستقل و t درصد، میانگین، میانه، مد و انحراف معیار) و همچنین از روش‌های آمار استنباطی (آزمون تحلیل واریانس یک راهه) استفاده شد که در نتایج پژوهش نشان داده شد؛ به طور کلی میزان استفاده از تمامی مولفه‌های تعامل و صلح خواهی مکتب شمس و مولانا به گسترش فرهنگ صلح خواهی از دیدگاه معلمان و دانش آموزان، بالاتر از حد متوسط ارزیابی شده است.

واژگان کلیدی: زیبانگری، فرهنگ صلح، تعامل، مولانا، معلمان.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

۱. مشاور و مدرس دانشگاه

مقدمه

فرهنگ صلح در مکتب شمس و مولانا

یکی از ارکان مهم جهان‌بینی مولانا، انسان‌شناسی است و یکی از دغدغه‌های اساسی اندیشه‌های زیبایی شناسی مولانا، به نگرش او به انسان مرتبط است.

یکی از بنیادی‌ترین اندیشه‌های زیبایی شناسی و تربیتی مولانا این است که می‌توان استعدادهای نهفته انسان را شکوفا کرد و این از راه، تربیت امکان‌پذیر است. دستمایهٔ مولوی در نظریهٔ صلح، اراده و اختیار و تربیت از جمادی به حیوانی و از حیوانی به انسانی و از انسانی به ملکی و از ملکی به فوق ملکی طراحی می‌کند. در مرحلهٔ نباتی و حیوانی آدمی اختیار ندارد، ولی پس از آنکه به مرحلهٔ انسانی رسید و رشد نمود، صاحب اراده و اختیار می‌شود و می‌تواند با تکیه بر اراده و اختیار، زندگی خود را تغییر دهد.

مبانی نظری

تعامل و مدارا در مکتب شمس ومولانا

اندیشه‌های صلح‌طلبی مکتب مولانا همچون منشوری است که با تابش نور عشق بر آن، رنگ‌های متعدد از آن ظاهر می‌گردد و در همین منشور، مولانا عشق غایت است. *مثنوی*‌اش دکان وحدت است و دنیای ایده‌هاست، ایده‌های تعامل و مدارا در سینهٔ *مثنوی* رازی است که از ناله‌اش دور نیست، اما با این چشم و گوش نمی‌توان دید و نمی‌توان شنید.

سر من از نالهٔ من دور نیست　　لیک چشم و گوش را آن نور نیست

(مولوی، ۱۳۸۶: ۱/ ۵۶)

اندیشهٔ زیبا به آدمی دید زیبا می‌دهد، اگر پدیده‌ای زیبا در خارج از ذهن وجود داشته باشد، تا زمانی که شخص، دید زیبابین نداشته باشد نمی‌تواند آن پدیده را زیبا ببیند. مولوی توانست این زیبا دیدن را کشف کند. کشف زیبایی‌شناسی مولوی از زیباترین اکتشافات بزرگ عارفان بوده است که توانست خداوند را زیبا ببیند. این دید زیبا همهٔ اشعار او را زیبا نموده است.

غرق عشقی‌ام که غرق است اندرین　　عشق‌های اولین و آخرین
مجملش گفتم نکردم ز آن بیان　　ورنه هم افهام سوزد هم زبان
من چو لب گویم لب دریا بود　　من چو لا گویم مراد الا بود

(مولوی،۱۳۸۶: ۱/ ۵۵۶)

انسان مولوی، انسان معنوی است. این انسان معنوی در قاب مثنوی جلوه‌ای جمیل دارد. این زیبایی به سمت معنا شدن و قدسی شدن در حرکت است. *مثنوی* مولوی در جست و جوی انسانی است که به سرچشمهٔ زلال معنا برسد؛ این هدف حاصل نخواهد شد جز با اندیشه‌های زیبایی‌شناسی که در ساحت

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

قدسی انسانیت چون گوهری ارزشمند می‌درخشد. چنین انسانی که با درد فراق، خود را از نیستان ببریده می‌بیند جز به آب معرفت و معنویت سیراب نمی‌گردد، وگرنه همواره شکایت و دغدغه دارد، ملول و سرگردان و غریب و پوچ گراست؛ هر آنچه به او برسد باز حریص و هلوع و عجول، حسود و مشوش است، آرامش و قرار ندارد مگر این که به حقیقت معنوی برسد، در این صورت است که با نشاط، شادمانی، امید و پویایی ناشی از باور، ایمان و وصال حقیقی به آرامش می‌رسد؛ در این حال انسان تجلی‌گاه معرفت است؛ زیرا دلی صاف و زلال دارد، رذایل را از خود دور نموده و به فضیلت هایی دست یافته است. مولانا درصدد آموزه‌های انسانی و تربیتی است که از اندیشه‌های ربانی و زیبایی‌شناسی بهرمند گردد. تا سینه‌اش شرابخانهٔ عالم گردد.

شرابخـانهٔ عالـم شدست سینه مـن هزار رحمت بر سینه‌ی جوان مردم
(مولوی،۱۳۷۰: ۳۴۶)

هستی و آفرینش، با زیبایی معنا پیدا می‌کند و حرکت و گرما و جنبش و معرفت با زیبایی همراه است. موسیقی آفرینش، ضرباهنگ زیبایی دارد که منشاء آن جمال الهی است. درک زیبایی‌های طبیعی از طریق دخالت‌های حواس آدمی صورت می‌گیرد که غالباً آنها را به عنوان زیبایی‌های حسی می‌نامند؛ زیبایی‌هایی مانند صلح، تعامل، مدارا که نتیجهٔ فعل اخلاقی آدمیان است. این دسته از زیبایی‌ها را زیبایی عقلی و معنوی می‌نامند. در زیبایی عقلی و تخیلی است که آثار هنری هنرمندان تجلی پیدا می‌کند؛ آن هم از راه معرفت شهودی هنرمند نه تقلب و الگو برداری صرف.

محور اصلی مکتب تربیتی مولانا، توجه به زیبایی‌شناسی، زیبایی‌پسندی و زیبایی‌خواهی؛ یعنی صلح‌جویی و امنیت‌طلبی است. استعداد زیبایی‌گرایی و زیبایی‌نگری در وجود متربی قرار دارد که با تعامل و تربیت شکوفا می‌شود و پس از رشد، به مرتبه‌ای می‌رسد که گرد زشتی‌ها نمی‌گردد.

فرهنگ صلح در مکتب مولانا

بینش مولوی ستیز و جنگ نیست، صلح و رضایت درونی آرمانی نهایی وی برای زندگی و زیبانگری در زندگی است و کامیابی از آن پاداش صلح درونی است.

در کف ندارم سنگ من، با کس ندارم جنگ من با کس نگیرم تنگ من، زیرا خوشم چون گلستان
(مولوی،۱۳۷۰: ۳۴۷)

بینش زیباگرانهٔ مولوی، صلح را شایستهٔ زندگی کردن می‌داند، از این رو صلح میدان کشف زیبایی هاست. انسان کامل، انسان جنگ‌طلب و خشونت‌گرا نیست، بلکه انسان مبدل است که حتی خاک را به طلای پربها تبدیل می‌کند، ولی انسان ناقص، انسان ستیزه‌جو و سلطه‌گراست؛ طلا را به خاکستر بدل می‌کند؛ همه چیز را ویران و خاکستری می‌کند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

کامـلی گـر خـاک گیـرد، زر شـود / نـاقـص از زر بـرد، خـاکـستر شود
چـون قبول حـق بود آن مـرد راست / دسـت او در کارهـا دست خـداست
دست ناقص، دست شیطان است و دیو / زانـکه انـدر دام تکلیـف است و ریو
جـهـل آیـد پیـش او، دانـش شـود / جـهل شد علمی کـه در ناقص رود
هـر چـه گـیرد، علـتی علـت شـود / کـفـر گیـرد کاملـی، مـلت شود
ای مـری کـرده پـیاده بـا سـوار / سر نخـواهی برد اکـنون پای دار
(مولوی، ۱۳۸۶: ۱/ ۵۱۴)

مولوی در دفتر ششم *مثنوی* داستان دعوت نهصد سالهٔ نوح را دعوت به صلح می‌داند (ولی قوم حق‌ستیز نوح نسبت به او قهر و جفا می‌کردند) (زمانی، ۱۳۶۸: ۲۵)، ولی نوح با آنها از راه قهر و خشونت وارد نشد بلکه قهر را همانند سرکه‌ای دانست که از آن لجاجت و گردنکشی برمی‌خیزد، در مقابل، مولوی از راه قند و لطف یعنی صلح با آن‌ها روبرو می‌شد.

قـوم، بـر وی سـرکه‌ها می‌ریختنـد / نـوح را دریـا فـزون می‌ریخـت قنـد
قـند او را بـد مـدد از بحـر جـود / پـس ز سـرکه اهـل عالـم می‌فـزود
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۲۵)

مولوی ریشهٔ اختلاف، ستیز و جنگ را در درک صحیح حقیقت می‌داند. برداشت نادرست از حقایق سبب اختلاف و نزاع می‌شود. وی در دفتر سوم *مثنوی معنوی*، «داستان اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل» نتیجه می‌گیرد که پیل کنایه از حقیقت مطلق (ذات بی‌چون الهی) و تاریکی کنایه از این دنیاست؛ زیرا در این دنیا آدمی در لایه‌های بی‌شماری از حجاب‌ها و پرده‌های ساتر محسوسات پوشیده شده است و عقل و روح او نیز در زندان حواس و دست‌ساینده‌گان بر اندام پیل، کنایه از کسانی است که می‌کوشند حقیقت مطلق را با مقیاس‌های محدود و نارسای عقلی و تجربی خود بشناسند؛ یعنی حکیمان، متکلمان، فیلسوفان، عالمان و... هر یک برای شناخت حقیقت، مدعی روشی هستند، اما این روش‌ها و مذهب‌ها وافی به مقصود نیست، بلکه هر یک، جلوه‌ای از حقیقت مطلق را نمایانده‌اند. چه طریق شناخت حقیقت مطلق نوعی دیگر است و شمع، کنایه از نور کشف و یقین است، هرگاه چنین نوری در قلب و بصیرت آدمی درخشیدن گیرد، به کشف تمامت حقیقت نائل می‌شود و در این مرتبه نزاع و ستیزه‌ها رنگ می‌بازد. حکایت تمثیلی پیل، بیانگر سرشت حقیقت‌ستیز و افسانه پوی تعصبات مذهبی و جنگ هفتاد و دو ملت است (زمانی، ۱۳۸۶: ۱۴۷).

واکاوی اندیشه‌های زیبانگری مولانا در مفهوم صلح و جنگ، منظومهٔ فکری او را در مورد باز جست صلح و عدم خشونت و ستیز نشان می‌دهد. در اندیشه زیبانگری مولانا، عشق در مقابل خودخواهی و خودشیفتگی است، وی کسب دین را عشق می‌داند.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

کسب دین، عشق است و جذب اندرون　　قابلیت نور حق را ای حرون
(مولوی،۱۳۸۶: ۲/ ۶۴۳)

مولوی سفیر صلح

مولانا اولین سفیر صلح در جهان است و در اندیشه‌های زیبانگری خویش، آدمیان را به صلح و یکرنگی دعوت می‌کند. وی ریشه‌های جنگ و تزاحم را درون آدمی جست‌وجو می کند. سازگاری و صلح را در، برداشتن موانع درونی می‌داند تفاهم و تعاون را در صلح درونی می‌جوید.

هست احوالم خلاف همدگر　　هر یکی با هم مخالف در اثر
چون که هر دم راه، خود را میزنم　　با دگر کس سازگاری چون کنم؟
موج لشگرهای احوالم ببین　　هر یکی با دیگری در جنگ و کین
می‌نگرد در خود چنین جنگ گران　　پس چه مشغولی به جنگ دیگران؟
یا مگر زین جنگ، حقت واخرد　　در جهان صلح یک رنگت برد
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۳۳)

مولوی جهان را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ جهان وحدت و بی‌رنگی

هر دکانی راست سودای دگر　　مثنوی، دکان فقر است ای پسر
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۴۳۲)

مثنوی مادکان وحدت است　　غیر واحد هر چه بینی آن بت است
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۴۳۳)

جهل، تفرقه و صد رنگی، جهانی مادی، جهان جنگ و تضاد است.

این جهان جنگ است کل، چون بنگری　　ذره با دره چو دین با کافری
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۲۹)

مولانا جنگ ظاهر (فعلی ـ قولی) را ناشی از جنگ باطن می‌داند.

جنگ فعلی هست از جنگ نهان　　زین تخالف آن تخالف را بدان
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۳۵)

مولوی شرط رسیدن به صلح و آشتی را شناخت و غلبه بر تضادهای درونی و دستیابی به عنایات

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

الهی می‌داند.

می‌نگـر در خـود چنیـن جنـگ گران　　پس چه مشـغولی به جنـگ دیگران؟
یا مــگر زیــن جنگ، حقت واخــرد　　در جهـــان صـلح یــک رنگـت برد
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۳۳)

اصول جنگ در صلح

مولوی جنگ انسان‌ها را بی‌معنی و بیهوده می‌داند.

جنگ‌هـای خلـق بهـر خوبـی سـت　　برگـه بی‌بــرگ نشـان طوبـی سـت
خشـم‌های خلـق، بهـر آشـتی سـت　　دام راحـت، دایمـا بی‌راحتـــی سـت
هـــر زدن بهـر نــوازش را بـــود　　هــر گلـه از شـکر آگــه مـی‌کــند
بـوی بـر، از جـزو، تـا کلّ ای کــریم　　بـوی بـر از ضـد تـا ضـد ای حکیـم
(مولوی، ۱۳۸۶: ۳/ ۲۴۳)

جنـگ‌هــا می‌آشتــی آرد درسـت　　مــار گیــر از بهـر یــار می‌جسـت
بــهر یــاری، مــار جــویــد آدمـی　　غــم خـورد بــهر حریـف بی‌غمـی
(مولوی، ۱۳۸۶: ۳/ ۲۴۵)

مولوی، صلح را اصل می‌داند؛ مراد از صلح، عالم وحدت است که در آن از اضداد و ستیزها خبری نیست (زمانی، ۱۳۸۶: ۳۵). وی صلح را اساس همهٔ جنگ‌ها می‌داند.

هسـت بی‌رنگــی اصــول رنگ‌هــا　　صلح‌هــا باشــد اصـــول جنگ‌هــا
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۳۵)

علل جنگ، تفرقه و مذاهب از نظر مولوی

مشیت و سنت الهی

مولوی، مشیت و سنت الهی را حقیقتی می‌داند به مانند گنج پنهان شده که قفل‌های زیادی بر آن نهادند.

عــزت مخــزن بــود انــدر بــها　　کــه بــه او بسـیار باشـد قفل‌هــا
(مولوی، ۱۳۸۶: ۵/ ۸۵۵)

دنیای نسبیت

از آنجایی که ادراک و دریافت بشری محدود است، آدمیان برای رسیدن به کمال از راه‌های متعدد و

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مختلفی استفاده می‌کند، لذا دچار تفرقه و اختلاف می‌شود. (عقل و ادراک بشری نسبت به حقیقت مطلق، ظرفیتی محدود دارد و بدین سبب نمی‌توانند حقیقت را آن گونه که بایسته است بشناسد. از این رو اختلاف در تعبیر و تفسیر حقیقت، امری قهری و گریزناپذیر می‌نماید. بدین سان است آدمیان در عقاید و آرا و ادیان راه‌های مختلف در پویند (زمانی، ۱۳۸۶: ۷۱۶).

حقیقت وسیلهٔ امتحان الهی

همهٔ اهل مذهب نه از هر جهت حق‌اند و نه از هر حیث باطل، یعنی هر یک به وجهی حق است و به وجهی باطل (اکبرآبادی، ۱۳۸۶: ۲۱۶).

این حقیقت دان، نه حق‌اند این همه　　نی به کلی گمرهانند این همه
زان که بی‌حق، باطلی ناید پدید　　قلب را ابله به بوی زر خرید
(مولوی، ۱۳۸۶: ۲/ ۷۱۷)

مولوی رسیدن به حقیقت؛ یعنی صلح واقعی و کنار گذاشتن اختلافات را در شمع می‌داند؛ یعنی نور کشف و یقین است که به کشف تمامیت حقیقت می‌رسد.

در کف هر کس اگر شمعی بدی　　اختلاف از گفتشان بیرون شدی
(مولوی، ۱۳۸۶: ۳/ ۳۱۴)

عوامل درونی

مولوی عوامل عمدهٔ درونی را که موجب جنگ و خشونت می‌شود در جدال بین خود نفسانی و خود الهی، و شک و تردید می‌داند. نفس اماره، غرض ورزی و خشم، کینه‌توزی، وهم و خیال را نیز از جمله عوامل درونی اختلاف می‌شمارد. وی بیشترین اختلاف رایج در میان مردم دنیا را لفظی می‌داند.

در تنازع آن نفر جنگی شدند　　که ز سر نام‌ها غافل بدند
(مولوی، ۱۳۸۶: ۲/ ۸۹۸)

مولوی اختلاف در دیدگاه را، در تعصبات و ظاهربینی در قیاسات و زیبانگری را سبب صلح‌پذیری وصلح‌خواهی می‌داند.

مهرورزی، عامل تعامل و مدارا

مهرورزی در ایدهٔ مولوی شفابخش و تبدیل کننده است. محبت، انسان را صلح جو و امنیت طلب می‌کند. از عوامل بسیار مؤثر در عالم تربیت، شفقت و مهربانی مربی است. محبت، اثر بخش‌ترین دارویی است که می‌تواند بسیاری از بیماری‌های تربیتی را درمان کند. مربی مشفق به تدریج کار سنگین و بار عمیق

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

را برای متربی آسان می‌کند. انبیاء و اولیاء الهی که خود مربیان بزرگ تربیتی هستند، نسبت به خلق مهربان و دلسوز بودند.

خلـق را از گـرگ غـم لطـف شـبان　　چــون کلیــم الله شــبان مهربــان
(مولوی، ۱۳۸۶: ۶/ ۸۵۶)

شوق و محبت، دو عنصر بسیار اساسی تعلیم و تربیت است که سبب‌ساز حرکت و پویایی می‌شود.

اساس تعلیم و بنیاد تربیت بر شاخه شوق و محبت بنا می‌شود. آنجا که پویایی زندگی و جنبش درونی به کار می‌افتد؛ اشتیاق افزایش می‌یابد، کافی است که ندای وصل شنیده شود تا دل افسرده و ذهن فرسوده به جنبش و تحریک در آید (کریمی، ۱۳۸۴: ۱۵).

چـون صـلای وصل شنیدن گـرفت　　اندک اندک مرده جنبیدن گرفت
(مولوی، ۱۳۸۶: ۳/ ۱۱۹۲)

روش تحقیق

در تحقیق حاضر، برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش‌های آمار توصیفی که شامل فراوانی برای گروه‌ها درصد، میانگین، میانه، حد و انحراف معیار و T مستقل نیز از روش‌های آمار استنباطی با بهره‌گیری از آزمون تحلیل واریانس یک راهه استفاده شده که در نتیجهٔ پژوهش نشان داده شده است.

فرضیه‌های پژوهش و یافته‌ها

در این بخش، فرضیه‌های پژوهش حاضر، مطرح و سپس یافته‌های مربوط به آن ارائه می‌شود.

فرضیهٔ شماره۱: شعار صلح‌جویی و زیبایی‌شناسی مکتب مولانا در گسترش فرهنگ صلح، تعامل و مدارا دانش آموزان تأثیر دارد.

H۰: بین فراوانی‌های مشاهده شده و مورد انتظار تفاوت وجود ندارد.

H۱ : بین فراوانی‌های مشاهده شده و مورد انتظار تفاوت وجود دارد.

جدول نتایج ۱-۱ نشان می‌دهد که اِماره کلموگراف اسمیرنف با مقدار به دست آمده ۲۹۳ /۵ در سطح کوچک‌تر از ۰۱ /۰ معنی دار است، پس می‌توان گفت که ۹۹ /۰ درصد اطمینان تأیید می‌شود. یعنی توزیع صفت در بین نمونه با H۱ فرض با توزیع آن در جامعه، نرمال نبوده و تفاوت معنی‌داری بین فراوانی‌های مشاهده شده و فراوانی‌های مورد انتظار وجود دارد، هم چنین نتایج دیگر این جدول نشان می‌دهد که بیشترین و کمترین تفاوت مقدار تابع توزیع تجمعی مشاهده شده از مقدار تابع توزیع تجمعی مورد انتظار به ترتیب ۱۶۴ /۰ – ۲۴۷ /۰ است. با نگاه به جدول شماره ۲ – ۱ مشخص می‌شود که اولا توزیع داده‌ها به صورت نرمال نیست. ثانیاً توزیع فراوانی‌ها در گزینه‌های زیاد و خیلی زیاد (مجموعا ۳۵۱ نفر) بیش‌تر از توزیع آن در گزینه‌های کم و خیلی کم (مجموعا ۱۰۹ نفر) است؛ به عبارت دیگر بیش

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

از ۷۵ درصد از معلمان معتقدند که اشعار صلح‌جویی و زیبایی‌شناسی مکتب مولانا در گسترش فرهنگ صلح تعامل و مدارای دانش‌آموزان تأثیر دارد.

جدول ۱-۱: نتایج آزمون اسمیرنف تک کولموگراف

پارامترهای نرمال	میانگین	۳/ ۰۳
	انحراف استاندار	۰/ ۹۰۷
بیشترین شدت تفاوت	مطلق	۰/ ۲۴۷
	مثبت	۰/ ۱۶۴
	منفی	۰-/ ۲۴۷
Kolmogorov-smirnov Z		۵/ ۲۹۳
Asymp.Sig.(2-talied)		۰/ ۰۰۰

جدول شماره ۲ – ۱: توزیع فراوانی پاسخ معلمان به فرضیه شماره یک

هویت تعهدی	فراوانی	درصد فراوانی	درصد فراوانی تجمعی
خیلی کم	۳۶	۷/ ۸	۷/ ۸
کم	۷۳	۱۵/ ۹	۲۳/ ۷
زیاد	۱۸۹	۴۱/ ۱	۶۴/ ۸
خیلی زیاد	۱۶۲	۳۵/ ۲	۱۰۰
جمع	۴۶۰	۱۰۰	----------

فرضیه شماره۲: اشعار صلح‌جویی مولانا در نوع نگرش صلح‌خواهی دانش‌آموزان تأثیر دارد.

H۰: بین فراوانی‌های مشاهده شده و مورد انتظار تفاوت وجود ندارد.

H۱ : بین فراوانی‌های مشاهده شده و مورد انتظار تفاوت وجود دارد.

جدول ۱ – ۲ نتایج نشان می‌دهد که اِماره کولموگراف اسمیرنف با مقدار به دست آمده ۱۶۸ /۶ در سطح کوچک‌تر از ۰۱ /۰ معنی‌دار است، پس می‌توان گفت که ۹۹ /۰ درصد اطمینان فرض H۱ تأیید می شود؛ یعنی توزیع صفت در بین نمونه با توزیع آن در جامعه نرمال نبوده و تفاوت معنی‌داری بین فراوانی‌های مشاهده شده و فراوانی‌های مورد انتظار وجود دارد. هم چنین نتایج همین جدول نشان می‌دهد که بیشترین و کمترین تفاوت مقدار تابع توزیع تجمعی مشاهده شده از تابع توزیع تجمعی مورد انتظار به ترتیب ۱۸۸ /۰ و ۲۷۲ /-۰ است. با توجه به جدول شماره ۲-۲ مشخص می‌شود که اولاً توزیع داده‌ها به صورت نرمال نیست؛ ثانیاً، توزیع فراوانی‌ها در گزینه‌های زیاد و خیلی زیاد (مجموعاً ۳۸۵ نفر) بیشتر از توزیع آن در گزینه‌های کم و خیلی کم (مجموعاً ۷۵ نفر) است؛ به عبارت دیگر بیش از هشتاد

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

درصد از معلمان معتقدند که اشعار صلح‌طلبی مولانا در نوع نگرش صلح‌خواهی دانش‌آموزان تأثیر دارد.

جدول۲-۲:توزیع فراوانی پاسخ معلمان به فرضیه شماره۲

هویت تعهدی	فراوانی	درصد فراوانی	درصد فراوانی تجمعی
خیلی کم	۱۰	۲/ ۲	۲/ ۲
کم	۶۵	۱۴/ ۱	۱۶/ ۳
زیاد	۱۸۲	۳۹/ ۶	۵۵/ ۹
خیلی زیاد	۲۰۳	۴۴/ ۱	۱۰۰
جمع	۴۶۰	۱۰۰	----------

جدول آزمون ۱ – ۲: نتایج آزمون اسمیرنف تک کولموگراف

		مقدار
تعداد		۴۶۰
پارامترهای نرمال	میانگین	۳/ ۲۵
	انحراف استاندارد	۰/ ۷۷۷
بیشترین شدت تفاوت	مطلق	۰/ ۲۷۲
	مثبت	۰/ ۱۸۸
	منفی	۰–/ ۲۷۲
Kolmogorov-smirnov Z		۵/ ۸۲۸
Asymp.Sig.(2-talied)		۰/ ۰۰۰

نتیجه‌گیری

عصارهٔ تمامی مطالب تعلیمی مولوی این است که رمز حقیقی صلح در جهان و بین همهٔ ملل عالم محبت و عشق است. وی معتقد است که از عشق می‌توان به صلح رسید و با همین عشق، تحولی عظیم در فلسفهٔ تعلیم و تربیت ایجاد کرد و دیدی زیبا به متربی داد. مولوی، زیبایی‌شناسی را رکن اساسی تربیت صلح‌خواهی می‌داند چرا که حقیقت و معرفت از زیبایی جدا نیست؛ تربیت جز حقیقت و زیبایی چیز دیگری نیست. بر مبنای این اصول، پیام‌های وی در چند سطر خلاصه می‌شود:

۱ـ مولانا، جهان هستی و کائنات را زنده، عاقل و هوشیار می‌داند.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

۲ـ کل اجزای آفرینش و کائنات با آهنگی منظوم در حرکت و گردش هستند و این نظم اختیاری سمفونی عظیم آفرینش و وحدت و صلح را به وجود آورده است.
۳ـ مولوی، عشق را پیوند دهندهٔ جهان هستی می‌داند که می‌توان از این طریق به صلح رسید.
۴ـ منشور جهان‌بینی مولانا در *مثنوی* این است که انسان، ترکیبی از روح الهی با عنصری مادی، معرفت و عشق در همهٔ کائنات و هستی وجود دارد که با آن کشش به حقیقت صلح جذب می‌شود.
۵ـ مولوی به دنبال ایجاد باور و ایمان است نه صرفاً قانع کردن. وی صلح را در خودشناسی می‌داند.
۶ـ پیام اصلی مولانا، زیبایی‌شناسی یا معرفت جمالی است. بر این اساس، یعنی صلح و زیبایی از ارکان اصلی جهان بینی او به شمار می‌رود.
۷ـ یکی از رویکردهای اصلی تربیت مولانا، درک صحیح صلح است. بیدار نمودن حس صلح‌جویی، نخستین گام در تربیت زیبایی‌شناسی است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۰-۹۸۱۹

منابع

ـ اکبرآبادی، ولی محمد، (۱۳۸۶)، شرح مثنوی مولوی، چاپ اول، تهران: قطره.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۶۸)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر ششم، چاپ هفتم، تهران: اطلاعات.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۶۸)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر سوم، چاپ هفتم، تهران: اطلاعات.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۶۸)، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر دوم، چاپ هفتم، تهران: اطلاعات.
ـ کریمی، عبدالعظیم، (۱۳۸۴)، رویکردی نمادین به ترتیب دینی با تأکید بر روش‌های اکتشافی، چاپ اول، تهران: قدیانی.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۰)، گزیده غزلیات شمس، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

بازتاب اندیشه‌های عرفانی مولوی در غزلیات حویزی

جیهاد شکری رشید[1]

چکیده

حویزی از جمله شاعرانی است که با تأثیرپذیری از اندیشه‌های عرفانی مولوی غزلیانی به یاد ماندنی آفریده است. توجه حویزی به مولوی در دلپذیر شدن سخنش مؤثر افتاده است که این تأثیر در مضمون و الفاظ و ترکیباتی که از آن سود برگرفته به خوبی مشهود است.

در این پژوهش، سعی بر آن بوده است تا بتوان دربارهٔ تأثیر مضامین شعر مولوی بر مضامین شعر حویزی بحث به میان آید. این پژوهش با استفاده از روش توصیفی و کتابخانه‌ای انجام شده است که پژوهشگر در آن ابتدا شواهد شعری از هر دو شاعر را استخراج نموده، سپس به بیان نحوهٔ تأثیرپذیری مضامین شعر حویزی از شعر مولوی پرداخته است.

نـتایج این پژوهش نشان می‌دهد که حویزی با احاطه‌ای که بر زبان پارسی داشته، توانسته با تأثیرپذیری از آثار و افکار حافظ مولوی، نکات لطیف و مضامین متنوعی را در کسوتی زیبا و آراسته بیان دارد.

واژگان کلیدی: حویزی، حافظ، غزلیات حافظ، غزلیات حویزی.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، عضوهیئت علمی گروه زبان فارسی، دانشگاه صلاح‌الدین اربیل/ عراق

مقدمه

مولانا یکی از برجسته‌ترین شاعران و عارفان ادب پارسی است. دانش مولانا، نگاه خاصش به مسائل عرفانی، تحولات شگرف در زندگی او و بسیاری مسائل دیگر باعث شده است که در میان شاعران و نویسندگان کلاسیک کرد زبان، به نمونهٔ بی‌بدیل و آثار عرفانی وی نیز به عنوان شاهکار ادبی تلقی شود. تأثیرپذیری حویزی از مولوی و سرودن اشعاری ملهم از اشعار او، گویای قدرت نفوذ افکار و اندیشه‌های مولوی است که تا این حد توانسته افکار و عقاید خود را به وسیلهٔ اشعارش به نسل‌های بعد از خود، نسل‌هایی که قرن‌ها با او فاصله دارند، منتقل کند و آنها را تحت تأثیر کلام خود قرار دهد و حویزی از جمله شاعرانی است که مجذوب افکار و اندیشه‌های مولوی شده و با تأثیرپذیری از شعر او آثاری به یاد ماندنی آفریده است.

از غزلیات حویزی چنین بر می‌آید که افکار، مضامین و حتی لغات و ترکیبات مولوی زمزمهٔ روح و جان این شیفته و دلباختهٔ سخن مولوی بوده که این گونه فراگیر در سراسر شعرش تجلی یافته است. اندیشه‌ها و بن‌مایه‌های اشعار مولوی سرمشق حویزی بوده است که توجه این مقاله به این حقیقت معطوف گشته است که وجه خاصی از این تأثیرگذاری و تأثیرپذیری مضامین شعری را در اشعار مولوی بر غزلیات حویزی نشان دهد.

ضرورت و اهمیت پژوهش

اساس این پژوهش، ضرورت شناخت سرچشمهٔ تفکرات مولوی و همچنین بررسی قرابت‌ها، تشابهات فکر و اندیشه در غزلیات حویزی و اشعار مولوی در معرض دید خواننده قرار می‌گیرد. از آنجایی که تحقیق در بررسی و تأثیرپذیری‌های شاعرن از یک دیگر «نشان دهنده بالندگی و شکوفایی استعداد و موهیت نویسندگان نسبت به یکدیگر و بیان چگونگی ارتباط آنها با پیشینیان است» (غنیمی‌هلال، ۱۳۷۳: ۳۸).

بـنابراین اهمیت پژوهش را نشان می‌دهد که باعث درک بهتر آثار ادبی و دریافت دقیق‌تر اندیشهٔ شعرا می‌شود و این بررسی در شکوفایی استعداد و پرورش شاعری کردِ پارسی‌گوی و شکل‌گیری ارتباطی سازنده و صمیمی او با مولوی که انکار ناپذیر است، در معرض دید خواننده قرار خواهد گرفت.

پیشینه و هدف پژوهش

حویزی از شاعران قرن هجدهم هجری و از پیروان توانای سبک حافظ و مولوی است که تاکنون شعر او چندان مورد توجه قرار نگرفته است. با توجه به آنکه تاکنون در مورد تأثیرپذیری حویزی از مولوی پژوهشی انجام نشده است، از این جهت نویسنده برآن است تا میزان بازتاب مضامین شعری اشعار مولوی را در غزلیات حویزی مورد بررسی و بازکاوی قرار دهد.

در این نوشتار، رگه‌های تأثیرگذاری برخی از اغراض و مضامین شعری حویزی بر مضامین سخن سرای بزرگ فارسی، مولوی، نشان داده شده است تا راه برای انجام پژوهش‌های تطبیقی گسترده‌تر در زمینهٔ شعر شاعران پارسی‌گوی کرد و شعر شاعران فارسی زبان پیش از پیش هموار گردد. از این‌رو، هدف از این پژوهش، نشان دادن اشتراکات فراوانی در غزل‌های حویزی و مولوی است که اثرپذیری

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

حویزی از مولوی را به اثبات می‌رساند.

طرح بیان مسئله

نگارنده در این پژوهش سعی بر آن دارد تا پاسخ‌گوی این سؤالات باشد:
۱) همسانی‌های فکری و سبکی دو شاعر و تأثیر حویزی از مولوی تا چه اندازه است؟
۲) تأثیر اشعار مولوی بر طرز تفکر و بینش حویزی به چه صورتی بوده است؟

روش تحقیق

این پژوهش با استفاده از روش توصیفی و کتابخانه‌ای انجام شده است که پژوهشگر در آن ابتدا شواهد شعری از هر دو شاعر را استخراج نموده و سپس به بیان نحوهٔ تأثیرپذیری مضامین شعر حویزی از شعر مولوی پرداخته است.

بحث و بررسی

در این مقاله پس از معرفی اجمالی شاعر و بیان موقعیت او در نزد ادیبان پارسی‌گوی کرد، مضامین شعری و شیوهٔ شعری وی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

معرفی حویزی

بکربن‌محمد حویزی، متخلص به «قاصد» از شاعران و غزل‌سرایان معروف پارسی‌گوی است. وی در سال ۱۲۰۰ه/ ۱۷۸۵م در شهر کوی ـ یکی از شهرهای کردستان عراق ـ پا به عرصهٔ گیتی نهاد سپس در سال ۱۸۵۵ م در سن هفتاد سالگی دارفانی را وداع گفت. حویزی از شاعران برجستهٔ فارسی‌گوی است که در همان آغاز جوانی به کسب علوم عقلی و نقلی علاقهٔ خاصی از خود نشان داد. گرایش حویزی به زندگی همراه با زهد، از او چهره‌ای محبوب در نظر خاص و عام ساخته است و از آنجا که مورد تکریم و عنایت مردم زمانهٔ خویش قرار گرفته بود به فرمانروایی کویه منصوب شد.

حویزی علاوه بر زبان مادری به زبان‌های عربی، فارسی و ترکی آشنایی کامل داشته است و از آثار وی دیوان غزلیات، همچنین تعدادی مثنوی و مخمس به یادگار مانده است (حویزی، ۲۰۰۸: ۱۵–۸). آنچه «حویزی را از لحاظ ادبی مورد توجه می‌سازد، شعرهای فارسی اوست که رنگ و بوی عارفانه و عاشقانه دارد و بسیاری از آن حاصل تجربه‌های عارفانهٔ اوست که رنگ و بوی عارفانه و عاشقانه دارد» (حویزی، ۱۳۹۲: ۲). بارزترین خصیصهٔ کلام حویزی، متابعتی است که از شعرای فارسی به خصوص مولوی و حافظ شیرازی داشته است. این متابعت و تأثیر در مضمون و الفاظ و ترکیباتی است که از آن بهره برده است که در این مقوله به آن پرداخته می‌شود. ناگفته نماند که حویزی در گرایش‌های عرفانی و زهد و دنیاگریزی و بروز و اظهار این گرایش‌ها نیز فارغ از فرقه‌گرایی‌ها و دعوی‌های سترگ، با ذوق و زهد، عرفانی فردی و ذوق‌مندانه را پیشه کرده است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

بازتاب افکار و اندیشه‌های مولوی بر غزلیات حویزی

مضمون‌های غنایی و عرفانی مولوی که در غزل‌های حویزی نمود مبدأ پیدا کرده است، موجب فخامت سخن حویزی شده است. تأثر حویزی از مولوی تنها به شگردهای ظاهری نیست، بلکه در مضمون آفرینی نیز از مولوی و حافظ بهره‌مند شده است که حال، به مواردی دربارهٔ تأثیر مضامین شعر مولوی بر مضامین شعر حویزی بحث به میان می‌آید.

عشق

محور عرفان مولوی عشق است که «می‌توان اساس بنیاد فکری مولوی و پایه اصلی مسلک و مرام و اساس مکتب و طریقه عرفانی او دانست» (همایی، ۱۳۵۶: ۸). که در واقع حویزی در غزلیاتش بیشترین توجه و تمرکز خود را به عشق معطوف ساخته است که در این مقوله به شدت متأثر از ذهن و زبان مولوی بوده است.

درد عشق

عشق با سوز و گداز و رنج توأم است. عشق بدون مشقت و ریاضت حاصل نمی‌شود. به باور مولوی جان انسانی پس از مرحلهٔ عشق قدم به مرحله‌ای دیگر از جهان درد می‌گذارد که منشأ این درد گاهی و شناخت است و در این مرحله است که درد جانشین عشق می‌شود. در چنین حالتی عشق در اعماق جان انسان و در سر وجود او جای می‌گزیند و دردی جانشین آن می‌شود که از نظر مولانا، این زمان بهترین زمان ثمردهی عشق به شمار می‌آید:

سخن عشق چو بی‌درد بود بر ندهد　　جز به گوش هوس و جز به زبانی نرسد
(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۲۶)

چنان چه حویزی نیز چنین ادای مطلب می‌کند:

بـه تکاپـو نشـود وصـل میـسر ز ازل　　قسمت عاشق دل سوخته هـجران آمد
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۲۸)

به باور حویزی «عاشق در راه عشق، در شرایطی سخت گرفتار می‌شود که هیچ امید و فریادرسی نمی‌تواند او را مدد کند» (نک: میرقادری، ۱۳۸۴: ۱۷۶). از این‌رو، حویزی از دشواری‌ها و مشقت‌های راه عشق چنین ابراز بیان می‌کند:

کشـتی کعبه شـودغرق به خون زین وادی　　بـــس کـــه خونـــاب دل ازدیدهٔ گریان آمد
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۲۸)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

و در جای دیگر، حویزی دربارهٔ دشواری‌های عشق الهی چنین ابراز می‌دارد:

عشق را سهل مبین ای که ندیدی غم عشق　　که زبیمش چو زمین تخت حمل می‌لرزد
حویزی از هجر تو لرزان بود ای مایهٔ جان　　تو مپندار که از بیم اجل می‌لرزد
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۲۴)

در حقیقت «تحمل عشق و وصال معشوق دشوار است. هرکسی آن را قدرت و استعداد نیست» (شجیعی، ۱۳۷۳: ۱۷۲) و از نظر حویزی در میان وادی‌های معرفت، عشق سهمگین‌ترین آنهاست.

چون سروسهی بود قدم راست و لیکن　　این عشق مرا پشت دو تا کرد چرا کرد
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۰۵)

در واقع حویزی معتقد است عشق مصائبی به همراه دارد که عاشق ناگزیر از تحمل آن مصائب و سختی‌هاست و در واقع، تحمل سختی‌ها و بلاها را پیش درآمدی برای رسیدن به کمال و پیشرفت می‌داند:

بی‌خبر بار غم عشق مگیر آسانی　　ره به منزل نبری در تک ره می‌مانی
(حویزی، ۲۰۰۸: ۳۲۳)

طاقت کوهکن آن نیست کشد تاب فراق　　عشق کاریست که کوه کند از جایش
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۴۶)

از نظر مولوی و حویزی، دشواری‌های راه عشق، جزئی از سلوک عشق است و عاشق در این راه، قطعاً با آنها روبه‌رو خواهد شد که تا رنج نکشی به منزلگه آرامش و آسایش نرسی.

عشق ازلی

در جهان‌بینی عرفانی حویزی، عشق ازلی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، در حقیقت خمیرمایهٔ مشرب عرفانی وی در آغاز از عشق به کمال مطلق و ذات احدیت سرچشمه می‌گیرد. وی در غزلیات خود به صراحت به عشق خود به محبوب ازلی اشاره می‌کند و تنها راه رسیدن و پرواز کردن به روشنی و حقیقت می‌پندارد و بر این باور است که وادی پرمخافت سیر و سلوک را جز به نیروی عشق و مستی نمی‌توان پیمود و تا سالک تا شراب عشق درنکشد و عقل و صفات بشری او کرانه نگیرد، ترک هستی و جان نتواند کرد:

زجام عشق تو هرکس که جرعه‌ای چشید　　دیگربه چشم نبینند به خواب هشیاری
(حویزی، ۲۰۰۸: ۳۱۵)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

او عشق ازلی (جانان) را در برابر لطف و عنایت شاهان که در روز اول شراب جمالش را به او نوشاند، بیداد معرفی می‌کند:

لطـف شاهـان بر ما ظلم نمـاید زیـرا　　سایهٔ عشـق به فرق سر ما ممدود است
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۸۹)

این بینش حویزی، اعتقاد وی را به ازلیت عشق بر مخاطب هویدا می‌سازد. همان‌طور که می‌دانیم عشق حقیقی منشأ و سرچشمه‌ای قدیمی و ازلی دارد؛ این امر بازتابی است از کلام حق تعالی در قرآن کریم که می‌فرمایند: و اخذ... قالوا بلی (قرآن،اعراف:۱۷۲).

راست گـو ای دل شراب عـاشقی نوشیده‌ای　　این چنین یکبارگی بی‌خورد و خواب افتاده‌ای
(حویزی، ۲۰۰۸: ۳۱۷)

در حقیقت آنچه از فضای حاکم بر اشعار حویزی برمی‌آید، تأکید او بر عرفان زاهدانه و تقوامدارانه است که در دنیا و تعلقات مادی پشت پا می‌زند و طریق سلوک روحانی و عشق ازلی را در رسیدن به حقیقت و معرفت برمی‌گزیند. عشق نزد وی جایگاه خاص و ویژه‌ای داشته است و قلب خود را معبدی برای آن قرار داده است:

داور عشـق چـو بر تـخت دل آمـد بنشست　　گفتم ای عقل برون شو که دگر جای تو نیست
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۸۵)

در عشق عـرفانی دو نکته وجـود دارد: نکتهٔ اول این است که عارف تا زنده است، وصال میسر نمی‌شود؛ زیرا وصال اتحاد کامل و فنا فی الله است که حویزی در این باره چنین اظهار بیان دارد:

کی تـوان بـه حـریم حـرم وصل تـو بـرد　　هر که در وادی عشق تو چو من مهجور است
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۹۵-۱۹۴)

این مهجور بودن و فاصله‌ها همان حجاب عرفانی است. نکتهٔ دیگر در عشق عرفانی این است که در نتیجهٔ حجاب‌ها، همیشه حزنی بر عاشق مستولی است. عشق، او را وارد قبض می‌کند؛ چون او می‌داند هرگز با معشوق اتحاد کامل نمی‌یابد (شمیسا، ۱۳۷۲: ۱۳۰-۱۲۸).

حویـزی ز بـلای عشـق آخـر　　مـردم سـخن اختصـار آوخ
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۰۴)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

برتری عشق بر عقل

عقل و عشق در ادبیات عارفانه و عاشقانهٔ فارسی از دیرباز مطرح بوده است که به‌سان دو نیروی قوی درون انسان، دائم در جنگ و جدال هستند به گونه‌ای که «تقابل عشق و عقل و این که رموز معضلات عشق را عقل نمی‌تواند حل کند، بلکه عشق شارح غوامض و مشکلات است و تعارض عقل و عشق در ادبیات عارفانه و عاشقانهٔ فارسی از دیرباز مطرح بوده است» (خرمشاهی، ۱۳۸۹: ۷۵۷).

> معارضهٔ عقل و عشق به کرات در آثار صوفیه عنوان شده است[۱] و جالب آنکه پیروزی در این آثار همیشه از عشق است و عقل دوراندیش در مقابل حسن مقاومت می‌کند و دل را از لغزیدن به دام عشق حفظ می‌کند. اما سرانجام دل در برابر جلوه‌های گوناگون حسن اسیر و گرفتار می‌گردد. عشق پیروز می‌شود و عقل دیگر در این ولایت هیچکاره است (پورنامداریان، ۱۳۶۹: ۱۴۳).

و به بیانی ساده‌تر؛ «در شخصیت انسان این دو عامل نیرومند با یکدیگر در جدالند. این جدال را گاه جدال میان شرع و عشق و گاه تضاد میان شریعت و حقیقت می‌خوانند و در آیین فکری صوفیان گرایش عام به ترجیح عشق است بر شرع و عقل» (عبدالحکیم،۱۳۵۶: ۱۵۲). از این‌رو، مولوی عشق را بر عقل رجحان داده چنانچه بر این باور است که نیروی عشق است که هم زمینه و اسباب پرستش محبوب است و هم، وصول به محبوب حقیقی را فراهم می‌کند تا جایی که عارف در عشق معشوق چنان غرق می‌شود که در مقام وصل با او یکی شده و آنچنان در مستی عشق فرو می‌رود که دیگر خودی از او باقی نمی‌ماند:

امـروز مها، خویـش ز بیـگانه ندانیم — مسـتیم بـدان حد که ره خانه ندانیم
در عشق تو از عاقله‌ی عقـل برستیم — جز حالت شـوریده‌ی دیـوانه ندانیم
در باغ به جز عکس رخ‌دوسـت نبینیم — وز شاخ به جـز حالت مسـتانه ندانیم

(مولوی، ۳/ ۱۵۶۳۵–۱۵۶۳۸)

از این‌رو، حافظ نیز عشق را بر عقل رجحان داده و حافظ هم با پیروی از همین طریقه، حریم عشق را بسی بالاتر از عقل می‌داند و در تقابل و ضدیت عقل و خرد یونانی با عشق این گونه ابراز بیان دارد:

قیـاس کـردم و تدبیر عقـل در ره عشـق — چو شبنمی است که بر بحر می‌کشد رقمی

(حافظ، ۱۳۸۵ :۶۴۱)

و در ادامه، تضاد و جدال را به نفع عشق خاتمه می‌دهد، و عشق را برندهٔ اصلی می‌دانند:

عاقـلان نقطـهٔ پرگـار وجـودند ولی — عشـق داند که درین دایره سـرگردانند

(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۶۰)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

حویزی در واقع تلقی خود از عشق را با آموزه‌های عرفانی مولوی منطبق می‌کند و تقابل زیبا و آشکار عقل و عشق در گفتمان شعر و اندیشهٔ حویزی همانند مولوی و دیگر عرفا است. حویزی هم‌رأی و هم‌پای مولوی براین باور است که سعی آدمی برای درک حقایق و رسیدن به معرفت حق تعالی از راه عقل و منطق و قیاس و برهان هرگز به نتیجهٔ مطلوب نخواهد رسید؛ زیرا «منطق و قیاس و برهان قفسی است که واضعین منطق و قیاس ساخته و خو خود را در داخل ساختهٔ خود محبوس کرده‌اند» (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۳۴۴). از نگاه مولوی عشق باعث اوج گرفتن واز خاک به افلاک رسیدن است:

جسـم اگـر از عشـق بـر افلاک شـد　　کـوه در رقـص آمـد و و چالاک شـد
(مولوی، ۱۳۸۷: ۶)

به همین دلیل است که حویزی همچون مولوی برای کشف حقایق و درک معرفت به مشربی دیگر روی آورده است که بالاتر از افکار و اندیشه‌های انسان و بری از قیاس و برهان و منطق بشری بوده است و جامع همهٔ خوبی‌ها و زیبایی‌ها و به دور از تمام جنگ و جدال‌های لفظی و فکری و نظری است. این مشرب شورانگیز، همان مشرب عشق و مستی و رندی است.

از بادهٔ عشـق تو چنان مسـت و خرابم　　در ملـک جهـان غیـر خیال تـو ندانم
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۷۰)

با این وجود، یکی از بن‌مایه‌های فکری حویزی که بی‌شک برخاسته از تفکرات رایج در میان سبک فکری مولوی بوده، داستان کینه دیرینهٔ عقل و عشق است. و از دلایل ناتوانی عقل در ادراک عشق نیز، یکی همین ویژگی وحدت‌گرایی عشق است و کثرت‌گرایی عقل (یوسف پور، ۱۳۸۰: ۱۸۸). چنانچه از نظر حویزی؛ کفر و ایمان، عقل و استدلال و زهد و تقوا در پرتو سوزان عشق، هم چون ذره‌ای فاقد موجودیت هستند و در عالم وجود، چیزی نیست که هم ردیف و هم سنگ عشق باشد، بنابراین مولوی و حویزی، ابراز حقیقی شناخت را ـ برخلاف فیلسوفان ـ عقل و برهان نمی‌دانند، بلکه عقل را در ساحت کمال ناقص و ناکارآمد می‌دانند. از این‌روست که حویزی از زاهد درخواست عشق آموختن را می‌طلبد:

زاهدا عشق بیاموز شوی صدر نشین　　یعنی در جنت اگر گوش یرین بندکنی
(حویزی، ۲۰۰۸: ۳۰۰)

مولوی، عشق را در برابر عقل مورد ستایش و تمجید قرار داده و ستیز با عقل و مخالفت با آن به مراتب مشهودتر است و حویزی همانند مولوی بر این باور است که عقل انسان به‌خاطر ضعف و نارسایی، از توانایی رسیدن به قلّهٔ وصال و مقام فنا برخوردار نیست و قاصر و عاجز از دست یافتن به آن مرتبه و جایگاه است. دل، عهده‌دار این رسالت است و با الهام و کشف و شهود، این مرحله و مرتبه را نائل می‌آید. از این‌رو، عقل از نظر مولوی تا رسیدن به در خانهٔ معشوق مفید است و بعد ازآن باید آن را کنار گذاشت:

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

«عقل چندان خوب است و مطلوب است که تو را بر در پادشاه آورد، چون بر در او رسیدی عقل را طلاق ده که در این ساعت عقل زیان توست و راهزن است» (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۰۱۴). حویزی نیز معتقد است که در قلمرو عشق، عقل اجازهٔ ورود ندارد چراکه عشق او را تباه خواهد کرد:

داور عشـق چـو بـر تخت دل آمد بنشسـت　　گفتم ای عقل برون شو که دگر جای تو نیست
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۸۵)

در واقع حویزی نیز با این برداشت که ادراکات و دریافت‌های خود را متعالی‌تر و فراتر از درک عقلی دانسته به نکوهش و انکار عقل برخاسته است و بر این باور است که عارفان عاشق گاهی بر اثر غلبهٔ حالات روحانی و شوریدگی‌های دل و جذبات درونی، دچار هیجان و شوریدگی قلبی می‌شوند و چون این حالات جنون‌آمیز با حالات انسان‌های معمولی متفاوت است، لذا عامهٔ مردم و ساده اندیشان آن را جنون و دیوانگی واقعی می‌پندارند:

وعظ مجنون است جانا برسر بازار عشق　　در بهای مهر لیلی عاقلا دیوانه باش
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۴۴)

ریا ستیزی

مولوی پیوسته به ارزش‌های زاهد وعابدان ریاکار زمان خرده می‌گیرد و راه و رسم آنان را در راه رسیدن به مقصود، نارسا می‌داند و اعمال ایشان را مبتنی بر هوای نفس می‌داند نه پیروی از شریعت:

... و جماعتی از معاصی روی گردانیدند و دنیا را رد کردند، با خلق انس گرفتند نه برای خدا، برای اینکه ایشان را عابد و زاهد خوانند. ایشان از صدق این حدیث بی‌خبرند، به اتفاق آشنا گشته‌اند. این چنین سالوسی را از بهر جاه دنیا چه آید؟ «فمثله کمثل الکلب» تا به فروغ دروغ ایشان مغرور شدند و به هوای نفس رفتند، نه بر درس شرع «و من سن سنه سیئه فله وزرها و وزر من عمل بها» (مولوی، ۱۳۱۵: ۱۰۲).

حویزی نیز با همان نگرش به ارزش‌های زاهد خرده می‌گیرد. واکنش او نسبت به زهد، منفی است و به دلیل ادعا بر ریاکاری آنها شدت بیشتری یافته است.

چـون تاب جفـای تـو نـدارد دل زاهـد　　سجاده به مسجد زده، یعنی شده عابد
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۰۷)

البته ناگفته نماند که علاوه بر توجه به مباحث نظری عرفان ـ که در آثار حویزی بازتاب دارد ـ در مقاطعی از زندگی نیز، به شیوه‌ای عملی و عینی، سلوک عاشقانه و درویشانه داشته است. وی نکوهش ریا و ریاکاران، مبارزه با زهد خشک زاهدان و عالمان قشری، پناه بردن به عالم رندی ـ که بدان اشاره

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

شد ـ و گاه حتی تظاهر به بی‌تقوایی برای انکار و تخطئه فروشان، تأکید بر عنصر عشق به عنوان مقام و مقصد عالم سالک و سفارش به عاشقی به عنوان شیوهٔ اصلی سلوک و صفت واقعی سالک است.

آخر فقیه عمر تو خود رفت زین هـوس　　تا کی ز زیـد و عمر کنی بی‌شمار بحث
هوشم چو رفت گوش به قولت نمی‌کنم　　ناصح دگر مگو تو ز صبر و قرار بحـث
زاهد چو نیست مـرد محبت از آن سبب　　هـرگز نمی‌کند ز مـی و از خمار بحـث
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۰۰)

همان‌گونه که در ابیات بالا ملاحظه می‌شود، حویزی بر شیخ، واعظ، مفتی، محتسب، قاضی، شریعت‌مداران و زهدفروشان زمانه ـ که به ظاهر خود را فرشته‌نما و فرشته‌خو جلوه می‌دهند و شریعت قرآن را برای بهره‌وری بیشتر از تنعمات دنیوی دام تزویر قرار می‌دهند و در خلوت و دور از انتظار آنچه را که خود نهی می‌کنند مرتکب می‌شوند ـ با تازیانهٔ نقد و نکوهش می‌تازد.

زهد ستیزی

زهد در اصطلاح به:

> معنای بی‌رغبتی به دنیا و حرص آز و شهوت ـ که از صفات و خصایل مثبت صوفیان باصفای راستین در صدر اول بوده ـ بعدها تحول معنی یافته و به صورت افراط در عبادات و منزه‌نمایی و مقدس‌نمایی به کار رفته و در دیوان حافظ از مفاهیم منفی است و غالبا با صفات ریا، خشک یا گران قرین است (خرمشاهی ۱۳۸۷: ۹۷۰).

مطرب کجاست تا همه محصول زهد و علم　　در کار چنـگ و بـــربط و آواز نـــی کنـم
(حافظ، ۱۳۸۵: ۴۷۶)

یکی از نمودهای نگاه منفی عارفانه مولوی به زهد، مقایسه‌ای است که در مورد عارف و زاهد ابراز می‌کند. در این نگاه عارف شخصی وارسته است و زاهد شخصی است که در بند دنیاست:

ای پیش رو مردی امروز تو برخوردی　　ای زاهـد فردایـی فردات مبـارک باد
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲۶۵)

یا:

عارفـان از خویـش بی‌خویـش آمدند　　زاهـــدان در کار هشـیار آمـدنـد
(مولوی، ۱۳۷۶: ۳۳۳)

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

حویزی نیز با همین برداشت چنین ابراز می‌دارد:

نشـاید پیـش هر زاهـد رموز عاشـقی گفتن　　حدیث عشق خوبان حویزیا افسانه می‌سازی
(حویزی، ۲۰۰۸: ۳۱۴)

زاهدا عشق بیاموز شوی صدر نشین　　یعنی در جنت اگر گوش برین بند کنی
(حویزی، ۲۰۰۸: ۳۰۰)

البته در بیت زیر قصد حویزی از بیان مستی، ذوقی است از عالم غیب و نتیجهٔ انتظار جانکاه عارف است. نکتهٔ حائز اهمیت این است که این سکر و مستی، پس از انجام اعمال زاهدانه موهبت شده است، اما در جایی فراتر از اعمال مزبور قرار می‌گیرد که در مصرع دوم در بیت زیر قابل درک است.

مـــن بـه امیـــد دلا از پـــی مستان روم　　تاکه شوم سرفرازچون سگ اصحاب کهف
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۵۰)

همچنان‌که مولوی با زبان سحرآمیزش این نکته را خاطرنشان می‌کند:

عارفـــان را نقـــد شـــربت می‌دهـــی　　زاهـــــدان را مست فـــــردا می‌کـــنی
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۰۷۸)

حویزی، زاهدانی را که از بادهٔ عشق سرمست نگشته اند به باد ملامت می‌گیرد:

ماییم که در کار حقیقی شده مشغول　　زاهد که سرانجام تو آغاز مجاز است
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۹۹)

حویزی واعظان و زاهدان ریاکار را نیز که با فریب دادن مردم بی‌اطلاع، انبان خود را پر می‌کنند و دنیا پرستی خود را در زیر نقاب شرع پنهان داشتند، از طعنهٔ خود محروم نگذاشته است. زاهد در کنار واعظ، شیخ، فقیه، صوفی و محتسب از چهره‌های منفی است که معمولاً در مسجد و خانقاه گرد هم می‌آیند و طبعی افسرده و خشک دارند که از ذوق عشق و لذت مستی بی‌بهره‌اند. اشکال زاهد این است که خود را مقید به ظاهر دین کرده است و اهل صلاح است نه اهل عشق و به صراحت پنین ابراز بیان می‌نماید:

طمع از مرحمت یار مکن همچون ما　　زاهدا هرکه نشد عاشق او مردوداست
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۸۸)

به اعتبار حویزی، اقتصار و افتخار به اعمال زاهدانه، علاوه بر آن که سبب کندی سیر و سلوک

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

عرفانی است، سبب می‌شود سالک هرگز به مقصود نهایی خویش نرسد، در حالی که «رند» یا «عاشق» با «نیاز» و کشف «فقر وجودی» خود به غنی محض، راه را به سلامت طی می‌کند. از این‌رو حویزی بر این نکته اصرار دارد و خطاب به زاهد می‌گوید:

ملامت بس کن ای زاهد به ظاهر منگر و بنگر　　حقیقت هست اندر شیوهٔ عشق مجاز من
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۸۳)

درکل، این افراد، موجودی ریاکار، خشک، ظاهر پرست، عیب گیر رندان، بی‌علم و مقلد و بی‌فکر هستند که با منع‌های بی‌جهت خود، رند را آزار می‌دهند. با این حال گاه رند از دست ناصح به زاهد پناه می‌برد و از او می‌جوید، زیرا بی‌پرده است که زاهد خود در پنهان می می‌نوشد و زاهد را زهدفروشی می‌داند که هرگز از این کار سیر نمی‌شود و می‌گوید:

در میکده ساقی که همی گفت به رندان　　زاهد نشده سیر از آن زهد فـروشی
(حویزی، ۲۰۰۸: ۳۰۱)

خرد ستیزی

در آثار عرفانی همیشه نیروی عشق، معارض و مبارز با عقل است و قدرتش از عقل به مراتب بیشتر است... و هرکس بخواهد به وادی عشق قدم نهد باید از عقل و تبعات آن صرف‌نظر کند، زیرا با آمدن عشق، عقل می‌گریزد، که عشقِ محبوب، آتش است و عقل دود این آتش. پس با این دیدگاه برای عقل در اقلیم عشق پایگاهی نمی‌ماند که درآن جولانی داشته باشد، بلکه هرکجا عشق خیمه زند عقل از آنجا می‌گریزد... ـ نه عقلی که درآیات و روایات دینی مطرح است ـ بلکه منظور دانش و خرد یونانی است (جعفری، ۱۳۸۶: ۳۴–۳۵). خردستیزی از مضامینی است که حویزی در دیوان خویش به آن توجه خاصی داشته است. مولوی در جهت تقویت بنیان اندیشه‌های عرفانی و تحسین و ترجیح روش عرفانی مبتنی بر معرفت قلبی، وظیفهٔ خویش می‌دانسته است که عقل جزئی را به هر طریقی محکوم کند.

از این جهت مقولهٔ خرد ستیزی در شعر مولوی گاه به صورت ظاهر و آشکار و ستیزمستقیم و بی‌پرده آمده و گاه در لایه‌های پنهانی کلام او مستور شده است که می‌توان با تعمق کافی و رفع نقاب از جهرهٔ کلام او، به این لایه‌های پنهان دست یافت و مضامین خردستیز را از شعر او بیرن کشید. عقل جزئی در سنت عرفانی مولانا، عقل ناقص نارساست که اکثر بشر کم و بیش در آن شریکند، اما این درجه از عقل برای درک امور و اشیاء نارساست، زیرا در معرض آفت وهم و گمان است که با عقل می‌آمیزد و مبانی استدلالات عقلی را سست می‌کند (همایی، ۱۳۶۲: ۴۶۰). در واقع از نظر مولانا آدمی نباید به عقل جزئی اعتماد کند؛ زیرا که عقل جزئی مغلوب هوا و هوس است و به تعبیر مولانا شایستگی وزیر شدن ندارد:

عقـل تـو دسـتور و مغلـوب هواسـت　　در وجـودت رهـزنِ راهِ خداسـت
(مولوی،۱۳۷۶: ۴/ ۱۲۴۷)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

از این‌رو حویزی می‌گوید:

گفتم بـه عـقل سرخویش بر و بیـرون شو　　سلطان عشق به ملک دلم پو کرد جلوس
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۱۴)

حویزی همچون مولوی، عقل را در مسیر رسیدن به تکامل، ابزاری می‌داند که در برابر هدف والای عشق، ممکن است مستهلک گردد. وی با توجه به باورهای اساسی عارفان و صوفیان معتقد است که آنچه راهرو و سالک می‌خواهد و می‌جوید، از راه علم و عقل و با شیوهٔ نظری و استدلال و نظریه‌پردازی نمی‌تواند به دست آورد. بلکه تنها از راه دلی تصفیه شده و باطنی پیرایش یافته و با شیوهٔ کشف و شهود و تجربه عملی ممکن است.

حویزی با نگرش مولانا به این نتیجه می‌رسد که با عقل جزئی خودبین و مصلحت‌اندیش نمی‌توان به گوهر مراد دست یافت. برای دستیابی به آرمان واقعی خود یعنی کشف و شهود حقیقت و سیر و سلوک در عالم جان و دل، از نیروی جنون و دیوانگی ما فوق عقل مدد می‌گیرد و آن را بر عقل جزئی و سطحی‌نگر ترجیح می‌دهد از این‌رو، بی مبالات بر خرد می‌تازد و کسب عقل را در پیمودن این راه لنگ و راه عقل را بس تنگ می‌داند. او با برتر دانستن حریم عشق، مویه بر آستان معشوق را هنر کسی می‌داند که جان در آستین دارد و این کار، عقل محتاط و مصلحت جو نیست:

به هر کشور چو سلطان محبت خیمه زد ای دل　　باید عقل مسکین تا ابد آن مملکت بگریزد
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۲۴)

از این‌روست که حویزی، رسیدن به حقیقت را از راه دل می‌داند، نه خرد. وی بنا به باور مولوی معتقد است که رسیدن به حقیقت و فنای در حق مسیری نامحدود است و پروازی لایتناهی لازم دارد و از آن جایی که دنیای دل و احساس نیز دنیایی وسیع و بی‌کران و نا محدود است و این خود تناسبی میان آن دو ایجاد می‌کند، اما جهان عقل و استدلال و تجربه، جهانی دامنه‌دار و محدودتر است، لذا از مسیر عقل حرکت کردن، ممکن است سالک را تا پای قلهٔ حقیقت و وصال دوست برساند، ولی فیض ربّانی و فضل الهی و الهام و بصیرت درونی لازم است تا قله سعادت و کمال را فتح کرد.

از طرفی هم «این دل همان قوّه‌ای است که مرکز الهام و سروشش می‌خوانند و این، باز همان چیزی است که سالک باید با توجهات به آن، به مقامات سلوک پی ببرد و باز، این همان نیرو و قوّه‌ای است که می‌تواند شناسایی کنندهٔ راه حق و معرفت باشد (محمدی، ۱۳۸۱: ۱۹). از این‌رو چنین ابراز بیان دارد:

بـوی عـود آشفته می‌دارد دماغ عاشقان　　سراین را کس نداند از دل مجمر بپرس
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۴۱)

در واقع اهمیت و ارزش دل بیشتر به خاطر تجلّی حق تعالی در آن و جایگاه و منزل خداوند بودن

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

است. این امر به اعتبار حدیث قدسی «لا یسعنی ارضی و لا سمائی بل یسعنی قلب عبدی المومن التقی النقی» است که حق تعالی درباره ویژگی دل انسان کامل گفته است و از طرفی هم عقل آدمی تنها قادر به کشف جزئیات و آنچه ابتدا و انتها دارد است و در مورد حقیقت ازلی و ابدی راه به جایی نمی‌برد (شیا، ۱۹۸۷: ۱۳۸–۱۳۷). حویزی به دل به عنوان نظرگاه و جلوه‌گاه خداوند اهمیت بسیاری داده و عشق را با توجه به آن تفسیر نموده است و عقل را در رساندن انسان به ساحل حقیقت عاجز می‌بیند:

گفتـم به عقل راه خویش گیر و بیرون شـو　　سلطان عشـق به ملک دلم چو کرد جلوس
(حویزی، ۲۰۰۸: ۳)

همچنان‌که مولانا همواره عقل و عشق را دو نیروی متضاد برابر هم قرار داده است:

دل راز خـود برکنده‌ام با چـیز دیگر زنـده‌ام　　عقل و دل و اندیشه را از بیخ و بن سوزیده‌ام
(مولوی، ۱۳۶۷: ۵۳۱)

در حقیقت به یاور مولانا «عقل جزئی فقط با عالم علل و اسباب و قوانین ظاهری طبیعت سرو کار دارد و قادر به درک عشق نمی‌باشد و فقط در قلمرو محدودهٔ خویش مفید است و نه بالاتر» (زمانی، ۱۳۸۶: ۴۷۰).

پـس چـه باشـد عشـق دریـای عـدم　　در شکسـته عقـل را انجـا قـدم
(مولوی، ۳/ ۴۷۲۳)

بنابراین از منظر حویزی، همانند عرفا، در ساحت وجودی انسان، عقل و دل پیوسته با هم درکارزارند و عشق را سبب رسیدن به تکامل معنوی می‌داند و بر این باور است که این جهان عظیم و تابناک را فقط عشق می‌تواند بسازد و سعادت را آن کسانی می‌برد که ارادتی بیاورد و گرنه عقل در این تاریکی راه به جایی نمی‌برد:

در جهـانی کـه عشـق گـوید راز　　عقـل باشـد در آن جهـان غمـاز
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۳۵)

و در بیت زیر، انکار عقل و عقل‌ستیزی را که بیانگر مشرب عرفانی حویزی است، به وضوح می‌توان مشاهده کرد:

به هر کشور چو سلطان محبت خیمه زد ای دل　　بیاید عقلِ مسکین تا ابد زان ملک بگریزد
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۲۴)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

سماع

سماع یکی از اصول مهم تربیتی صوفیه به‌شمار می‌آید و در تفکر عرفانی، از بارزترین جلوه‌های سکر و مستی حاصل از میل و اشتیاق به وصال مجبوب حقیقی، سماع است. سماع در اصطلاح عرفانی به معنی شنیدن، سرور و پایکوبی و دست افشانی صوفیان است در شرایطی خاص و گفته‌اند: «سما، غذای ارواح اهل معرفت است» (خدادادی، ۱۳۹۲: ۴۶۴). از آنجایی که صوفیه آواز خوش را آواز خدایی می‌شمردند که در همه جا و همه چیز طنین‌انداز است و شنیدن آن در انسان حال و وجد و شوق و جذبه ایجاد می‌کند (سجادی، ۱۳۷۲: ۲۶۶).

بنابراین عارف از راه گوش نیز ممکن است طوری مجذوب خدا شود که در هر نغمه‌ای موزون حمد و ثنای الهی را بشنود. فقط باید گوش دل شنوا باشد تا از هر ذره‌ای سرود آسمانی بشنود. شایان عنایت است که «سماع نشان اختصاصی سلسله مولویه شده است. حرکت چرخ زدن، در نظر خود مولوی، به معنای بیان حالت به وجود آمده درونی او بوده که در بسیاری موارد، نمی توانست آن را کنترل کند» (شمیل، ۱۳۸۲: ۳۰۶). در واقع مولوی از طرفداران جدی سماع به‌شمار می‌آید.

> در نزد مولانا سماع شور و حالی روحانی بود که به حدود و قیود مجالس عادی و رسمی رایج در نزد صوفیه عصر محدود نمی‌ماند. در این تجربه روحانی یاران تحت تاثیر شعر و موسیقی از شوق و هیجان بی‌خود یا بی‌طاقت می‌شدند. وی سماع را وسیله‌ای برای تمرین رهایی و گریز می‌دید. چیزی که به روح کمک می‌کرد تا در رهایی از آنچه او را مقید در عالم حس و ماده می‌دارد، پله پله تا بام عالم قدس عروج نماید (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۱۷۷– ۱۷۵).

چنانچه حویزی نیز بر همین اعتقاد بود که صوفی در اثر سماع از تعلقات دنیا و اشتغالات نفسانی آزاد و رها می‌شود و به رقص و پایکوبی برمی‌خیزد. شیفتگی حویزی به سماع از تعبیراتی که وی در مورد سماع در بیت زیر به کار برده آشکارا نمایان است. از این‌رو، مانند غالب صوفیان، سماع را برای رسیدن به این مقصود امری ممدوح دانسته است:

آخر که مرا راه دهد در حـــرم وصل　　خوش تازه صدایی که درآمد به مسامع
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۴۵)

نگنجیدن سر حق در اوراق دفتر

از نظر مولوی عشق بر باطن و احوال «روان‌شناختی» صوفی کاملاً غلبه می‌یابد، اما از آنجا که عشق به ابعاد تجربی تصوف مربوط است و نه به ابعاد نظری آن بتید آن را به تجربه درک کرد. نمی‌توان آن را در قالب کلمات توضیح داد، همان‌طور که نمی‌توان ماهیت حقیقی دلبستگی یک آدم به معشوق این جهانی‌اش را به روی کاغذ آورد (چیتیک، ۱۳۸۲: ۲۲۴). چنانچه مولانا در خصوص تعریف ناشدنی بودن عشق می‌گوید:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

در نگنجـد عشـق در گفـت و شـنید　　عشـق دریایـــی است قـــعرش ناپدید
قـــطره‌های بحـر را نتـوان شـــمرد　　هفـت دریا پیش این بحر اسـت، خرد
(مولوی، ۱۳۷۶: ۵/ ۲۷۳۲-۲۷۳۱)

در حقیقت کسی که چشم به نظارهٔ او [احد] بگشاید شعلهٔ عشق در درونش زبانه می‌کشد و آتش آرزو سراپایش را فرا می‌گیرد و نشاطی درنیافتنی تمام وجودش را به لرزه در می‌آورد... در بند عشقی حقیقی است، به همهٔ عشق‌های دیگر می‌خندد... و از این که همانند او شده است لذت می‌برد... یگانه آرزویی که روح در سر دارد این است که از دیدار او بی‌بهره نماند (فاخوری و جر، ۱۳۹۱ : ۱۱۹).

از این‌رو، نگنجیدن سر حق در اوراق دفتر از موضوعاتی است که حویزی به آن اعتقاد داشته است. حویزی نیز از شاعرانی است که با اعتقاد به نگنجیدن سر حق در اوراق دفتر، سعی عالمان را در این کار، مغلطه و دفتر آنان را ورق شعبده و دامن پاکان را از پرداختن به چنین کاری پاک می‌داند و با اشاره به لوازم و متعلقات مدرسه و دانش یعنی دفتر، سعی دارد عجز علوم را در ره یافتن به اسرار الهی بیهوده و بی‌حاصل بداند:

عشق دردفتر نیایدعشق را بهتر بپرس　　من ندانم این حکایت ازکسی دیگربپرس
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۴۱)

و در ادامه می گوید:

بوی عود آشفته می‌دارد دماغ عاشقان　　سراین را کس نداند ازدل مجمر بپرس
(حویزی، ۲۰۰۸: ۲۴۱)

عشقی که علت و جلوهٔ وجود است و ازلی و ابدی، به راحتی به دست نمی‌آید و بهره‌مندی و لذت آن نصیب هرکسی نخواهد شد. این عشق، در خلال کتاب‌ها و در مدرسه وجود دارد، بلکه در حوزهٔ علم و حال است، نه قیل و قال مدرسه. به تعبیری، عشق امری فطری است نه اکتسابی و آموختنی (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۴۰۰).

بشـوی اوراق اگـر هـم درس مایـی　　کـه علـم عشـق در دفتـر نباشـد
(حافظ،۱۳۸۵: ۲۱۹)

وحدت وجود

در مثنوی، وحدت وجود به روشنی طرح شده است. در ابیات زیر اندیشهٔ وحدت وجود و شهود عینی آن در

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مرتبهٔ فنا قابل ملاحظه است. مولوی، طبق شیوهٔ معهود خود، مطلب را در همین چهار بیت بیان می‌کند و از تشریح و بسط آن پرهیز می‌دارد:

عشق آن شعله ست کو پون برفروخت — هر په جز معشـوق باقی جمله سوخت
تیـــغ لا در قـتل غیر حـــق بـراند — در نگر زان پس که بعد لا چـــه ماند؟
مـــاند الا الله، باقـــی جمـــله رفت — شـاد باش ای عشق شرکت سوز رفت
خـود همـــو بـود اولیـــن و آخـــرین — شـــرک جـز از دیـــدهٔ احـول مبین

(مولوی، ۱۳۷۶: ۶۹۶)

حویزی گاهی به طور مجمل و در قالب ابیاتی پراکنده، مسئلهٔ وحدت وجود را بیان می‌کند. وی همه عالم را خدا می‌داند و وجودی غیر از او قائل نیست و می‌خواهد جهانی را نمایش دهد که اعضای آن به سوی کمال بی‌نهایت، در حرکت هستند. در ترسیم‌های او همهٔ موجودات در چرخهٔ هستی رو به سمتی واحد دارند و در پی مقصد یگانه، پیش می‌روند. از این رو، حویزی نظریهٔ وحدت وجودی را به عنوان مرتبه‌ای عالی از توحید مطرح می‌کند و حقیقت وجود را به حق تعالی منحصر می‌دهد و همه ذوات یا نمودهای ذاتی را فانی و هالک برمی‌شمارد و خود را از میان برمی‌دارد. در واقع حویزی معتقد است خداوند آن قدر ظاهر و آشکار و به تبع قابل رؤیت است که گاهی از غایت ظهور غیر قابل رؤیت انگاشته می‌شود. البته به‌جاست که گفته شود؛ حویزی دنیا را جدای از دنیا نمی‌داند و معتقد است که عنصر طبیعت می‌تواند عارف را به سر منزل مقصود؛ یعنی خدای یگانه نزدیک کند که این دربردارندهٔ نکاتی است از توحید و یگانی حق که در ابیات زیر هم بدان اشاره کرده است:

مهر جهان شمع شبستان تویی تـویـی — پروانـه وار و سـوخته دامـان منم منم
در باغ حسن نوگل خندان تویی تـویـی — در خـارزار، بلبـــــل نـالان منم منم
دانای چهر و شله سخندان تویـی تویی — کمتـر گدا و حویـزی نـادان منم منم

(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۱۲)

تجلّی

از دیگر باورهای بنیادین عرفانی که در شعر و غزل فارسی نیز بازتاب گسترده‌ای دارد «تجلّی» است. تجلّی عبارت است از «ظهور ذات و صفات و نعوت و اسماء جلالیه و جمالیه حق جل و علاست» (رازی، ۱۳۶۳: ۳۱۶) و به بیانی دیگر:

> مراد از تجلّی آشکار شدن ذات مطلق حق و کمالات او پس از تعین یافتن به تعینات برای خوی او یا برای غیر اوست به نحوی که تباین، تجافی، حلول و اتحاد لازم نیاید. به تعبیر دیگر، تجلی روندی است که طی آن ذات حق ـ که در ذات خود مطلقاً ناشناختنی است ـ خود را در مقیّدات و کثرات نمایان سازد (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۳۲).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

به تعبیر مولوی خداوند به صور مختلف در مظاهر موجودات تجلی می‌کند، این تجلی گاه باواسطه و گاه بی‌واسطه؛ به زبان دیگر تجلی با حجاب و تجلی بی حجاب است. مولانا می‌فرماید: «حق تعالی چون بر کوه، به حجاب تجلی می‌کند او نیز بر درخت و پر گل و سبز آراسته می‌گردد و چون بی‌حجاب تجلی می‌کند او را زیر و زبر و ذره ذره می‌گرداند. فلما ربه تجلی للبجبل جعله دکا (مولوی، ۱۳۸۱: ۶۱).

حویزی بدین باور است که صاحب نظران و یا عارفان از تماشای عناصر طبیعت به عرفان می‌رسند و خدا را درون طبیعت می‌بیند و برخلاف عرفای گذشته که غرق در خدا بودند، در عناصر طبیعت غرق است که می‌توان آن را عرفانی شرقی پنداشت (میکائیلی، ۱۳۸۹: ۲۹۰)، بلکه قصد بر این باور بود که:

> تجلّی جمال و جلوه‌ی حسن معبود ازلی و تعلق علم ازلی به حسن ازلی مستلزم وجودی بود که به این جمال تام و حسن کمال عشق بورزد؛ یعنی حسن جمال و تجای جمال یار در صورتی تحقق می‌یافت که متجلایی برای آن و صورت بی‌صورت معشوق در صورتی قابل تصور بود که آینه برای نمایش آن باشد (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۳۵۴).

بر دیدهٔ صاحب نظران هست هویدا　　عکس تو شده زینت ازهار در این باغ

(حویزی، ۲۰۰۸: ۹۵)

در واقع حویزی معتقد است خداوند آن قدر ظاهر و آشکار و به تبع قابل رؤیت است که گاهی از غایت ظهور غیر قابل رؤیت انگاشته می‌شود. البته به‌جاست که گفته شود حویزی، دنیا را جدای از دنیا نمی‌داند و معتقد است که عنصر طبیعت می‌تواند عارف را به سر منزل مقصود؛ یعنی خدای یگانه نزدیک کند.

روحیات قلندرانه

درویشی که در پوشاک و خوراک و طاعات و عبادات بی‌قید است. قلندر به کسی گویند که به نظر خلق مبالاتی زیاد ندارد و سعی در تخریب و عادات و رسوم کند و سرمایهٔ حال او جز فراغ خاطر نباشد و طاعات و نوافل از وی نیاید، از این جهت مشبه به ملامتیه است (شریفی، ۱۳۸۸: ۱۱۳۶).

بخشی از غزلیات مولانا را قلندریات او تشکیل می‌دهد. در این اشعار، مولانا از شریعت‌مدارانه و حتی عارفانه و عاشقانهٔ خود نیز فراتر می‌رود و با مستی عاشقانه‌اش آتش بر زهد و تسبیح و خرقه می‌افکند و حتی عرفان را نیز ناچیز می‌شمارد:

> بر روی هم روابط متقابل مولانا با قاندریهٔ عصر بسیار عالی بوده است. مولانا قلندر را در معنی اسطوره‌ای و عارفانه‌اش، در بالاترین حد امکان می‌ستوده است و نسبت قلندریان عصر که در قونیه ودر جوار مولانا می‌زیسته‌اند، نیز نوعی احترام و ستایش داشته است. نان نیز پایگاه مولانا را در بالاترین نقطه قرار می‌داده‌اند (شفیعی‌کدکنی ۱۳۸۷: ۳۱۹).

در این دیدگاه مولانا، عاشق و زاهد بی ارزش هستند و قلندر، وارسته و ارزشمند:

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

آمیخته با شاهـد هـم عاشق و هـم زاهـد　　ور ذوق نمی‌گنجد در کون و مکان ای جان
(مولوی ۱۳۷۶: ۷۰۵)

زهـــد من می جهـــاد من ســاغر　　چـــو مرا زهـد و اجتـــهاد تویـــی
(مولوی ۱۳۷۶: ۱۲۳۴)

با توجه به شواهد ابیات زیر می‌توان به خوبی روحیات قلندرانهٔ حویزی و نشانگر تمایل او به سلوک درویشانه و گریزش از زندگی دنیوی و نکوهش خود، را استنباط نمود:

من در همه دم جان به هوای تو فشانم　　گـر رنـد خراباتـم و گـر اهـل صوامع
(حویزی،۲۰۰۸: ۹۳)

حویزی آشکارتر از همیشه به جنگ زهدفروشان و سالوسان می‌رود که در بیت زیر اشاره به این نکته دارد که عبادت و ریاضت زاهد خالی از عشق است:

زاهـد تو برو جای تو نبود حرم عشـق　　گو جمله برو نه غم دنیا و نه چین است
(حویزی، ۲۰۰۸: ۳۷)

و همچنین حویزی به زاهد چنین سفارش و اظهار نظر می‌نماید:

زاهدا عشق بیاموز شوی صدر نشین　　تو به جنت اگرم گوش یرین بند کنی
(حویزی، ۲۰۰۸: ۱۳۵)

در واقع می توان گفت که حویزی در غزل‌هایی که با موضوعات ریاستیزی و انتقادات رندانه سروده است، طرز نگاهش کاملاً حافظانه است، همچنین ریاستیزی و طرد و تخطئهٔ زهد خشک زاهدان عاری از انعطاف، بیشتر از دیگر موارد، مورد توجه حویزی بوده است. شاید بتوان گفت که این تأکید و توجه او، دست کم دو علت مهم فردی و اجتماعی داشته است: یکی مشرب وسیع، آزاد اندیشان و رندانه و خوش‌باشانهٔ حویزی و دیگر، فضای متصلب و ریاپروران روزگار، در کنار سخت گیری‌های متظاهرانهٔ برخی زاهدان ریایی بوده است. بیت زیر به‌خوبی بیانگر روحیات قلندرانهٔ حویزی و نشانگر تمایل او به سلوک درویشانه است:

چو شد مدهوش غم‌های تو حویزی　　از آن گـــردید در عـالـــم قلنـــدر
(حویزی، ۲۰۰۸: ۸۰)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

حویزی نسبت به آداب و گفتار پسندیده از نظر مردم و زاهد، بی‌اعتناست و پروایی از بدنامی میان خلق ندارد. او در دنیا تنها به عشق و معشوق عنایت دارد و همین امر است که موجب قلندری و رندی وی شده است که به طور مستقیم خود را قلندر و رندی هم معرفی می‌کند:

اگر خویشان بپرسند حال زار حویزی مسکین　　بگو در وادی عشق نکو رویان قلندر شد
(حویزی،۲۰۰۸: ۷۳)

حویزی در جای دیگر از غزلیاتش، خود را عاشقی نظرباز می‌داند:

در نظـر بازی مــکن ای بــی‌خبر تردید را　　پس نگردد در کمان چون رفت برون تیر را
(حویزی ،۲۰۰۸: ۲۸)

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل آمده از این پژوهش نشان می‌دهد که اندیشه‌های عارفانهٔ مولوی تأثیر شگرفی بر مضامین شعری حویزی برجا نهاده است. حویزی مضامین متعددی را از شعر مولوی اقتباس نموده و آن را به اشکال دیگری در شعر خود جای داده است. وی در میان اشعار لطیف غنایی از واژه‌های عاشقانه و رندانه به طرز هنرمندانه بهره جسته تا با این کار، به شعر خود صلابت و استواری بخشد و غزل‌سرایی کند.

عرفان او مبتنی بر مطالعات پیوستهٔ متون و تجربه‌های دینی و عرفانی و دریافت‌های عمیق علمی و آمیختنش با ظرایف هنری و ذوقی و شور عاشقانه و رندانه است و چنان که نشان داده شد سلوک و تأملات و ملاحظات عرفانی‌اش به عرفایی همچون مولوی شباهت دارد.

پی نوشت

۱. ابن‌عربی ناسازگاری میان عشق و عقل را چنین تحلیل می‌کند که عشق بر نفوس چیره‌تر از عقل است و این از آن روست که عقل، دارندهٔ خود را مقید می‌سازد در حالی‌که از اوصاف عشق گمراهی و سرگشتگی (حیرت) است و حیرت با عقل ناسازگار است زیرا عقل موجب جمع انسان و حیرت موجب پراکندگی اوست (صانع پور، ۱۳۸۵: ۱۴) و «عقل تا هنگامی که مقابل عشق قرار گرفته است، بی‌ارزش و شایستهٔ تحقیر است؛ و گرنه در مقابل خواهش‌های نفسانی و شهوات حیوانی، عقل، مکرم و ارجمند می‌شود» (دشتی، ۱۳۸۵: ۴۰). ادراک، کار عقل است و عشق، جنبش و جوششی است که این ادراک را به اوج خود می‌رساند.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

ـ قرآن مجید
ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۲)، گمشدهٔ لب دریا، چاپ اول، تهران: سخن.
ـ حویزی، بکر آقای حویزی، (۱۳۹۲)، دیوان حویزی، تصحیح فاطمه مدرسی، چاپ اول، ارومیه: بوتا.
ـ حویزی، بکرآقای حویزی، (۲۰۰۸)، دیوانی حویزی، تصحیح شکر مصطفی و رحیم قادر، دهوک: خانی.
ـ خدادادی، محمد، (۱۳۹۲)، بازتاب اندیشه‌های شمس تبریزی درمثنوی مولوی، یزد: دانشگاه یزد.
ـ خرمشاهی، بهاءالدین، (۱۳۸۰)، حافظ نامه، چاپ دوازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ خرمشاهی، بهاءالدین، (۱۳۸۷)، حافظ، حافظه ماست، تهران: قطره.
ـ رازی، نجم‌الدین، (۱۳۶۳)، مرصاد العباد من المبداء الی المعاد، به سعی و اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ رحیمیان، سعید، (۱۳۸۸)، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
ـ زرین کوب، عبدالحسین،(۱۳۷۵)، پله پله تا ملاقات خدا، چاپ نهم، تهران: انتشارات علمی.
ـ دشتی، علی،(۱۳۸۵)، عقلا برخلاف عقل، کوشش دکتر مهدی ماحوزی، چاپ اول، تهران: زوار.
ـ سجادی، سید ضیاءالدین، (۱۳۵۴)، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ دوم، تهران: طهوری.
ـ سجادی، سید ضیاءالدین، (۱۳۷۲)، مقدمه‌ای بر عرفان و تصوف، قم: مهر.
ـ شجیعی، پوران، (۱۳۶۷)، «نقد اخلاقی اشعار حافظ»، مقالاتی درباره شعر و زندگی حافظ، به کوشش منصور رستگار فسایی، کنگره ۱۳۵۰، شیراز: جامی، صص ۳۱۰-۳۰۲.
ـ شریفی، محمد، (۱۳۸۸)، فرهنگ ادبیات فارسی، چاپ سوم، تهران: معین.
ـ شمیسا، سیروس (۱۳۷۲)، نگاهی به سهراب، چاپ سوم، تهران: مروارید.
ـ شیا، محمدشفیق، (۱۹۷۸)، فلسفهٔ میخائیل نعیمه، چاپ سوم، بیروت: منشورات بحسون الثقافیه.
ـ شیمل، آن ماری،(۱۳۸۲)، شکوه شمس، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۹)، «سیمرغ و جبرئیل» مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، شمارهٔ ۹۰ و۹۱، صفحات ۴۷۸-۴۶۳.
ـ عبدالحکیم، خلیفه، (۱۳۵۶)، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و دیگران، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
ـ عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمدبن‌ابراهیم، (۱۳۸۷)، منطق الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
ـ غنیمی هلال، محمد، (۱۳۷۳)، ادبیات تطبیقی، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
ـ محمدی، کاظم، (۱۳۸۱)، چالش درون (جدال تاریخی عقل و عشق)، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
ـ مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۱)،فیه مافیه، تصحیح و توضیحات فروزانفر، تهران: نگارستان.
ـ مرتضوی، منوچهر، (۱۳۶۵)، مکتب حافظ، تهران: توس.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۰۰۰۹۸۱۹

ـ مرتضوی، منوچهر، (۱۳۶۵)، مکتب حافظ، چاپ دوم، تهران: توس.
ـ مرتضوی، منوچهر، (۱۳۸۴)، مکتب حافظ، چاپ چهارم، تهران: ستوده.
ـ میرقادری، سیدفضل‌الله، (۱۳۸۴)، «بررسی تطبیقی ویژگی‌های عشق در شعر حافظ شیرازی و ابن‌فارض مصری»، علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، شمارهٔ ۴۴، صص ۱۸۴–۱۶۵.
ـ یوسف‌پور، محمدکاظم، (۱۳۸۰)، نقد صوفی (بررسی انتقادی تاریخ تصوف با نکیه بر اقوال صوفیان تا قرن هفتم هجری)، تهران: روزنه.
ـ جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۶)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، جلد پانزدهم، تهران: اسلامی.
ـ حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۵) دیوان، تصحیح خلیل خطیب رهبر، چاپ چهلم، تهران: صفی‌علیشاه.
ـ صانع‌پور، مریم، (۱۳۸۵)، محی‌الدین ابن‌عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق، چاپ اول، تهران: علم.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۷)، کلیات شمس تبریزی، با مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوازدهم، تهران: امیرکبیر.
ـ ــــــــــــــــــ، (۱۳۸۶)، فیه‌مافیه، تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم ، تهران: نگاه.
ـ ــــــــــــــــــ، (۱۳۷۸)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون،تهران: ققنوس.
ـ ــــــــــــــــــ، (۱۳۱۵)، مجالس سبعه، به اهتمام فریدون نافذ اوزلوق، استانبول: بی نا.
ـ همایی، جلال‌الدین، (۱۳۵۶)، مولوی چه می‌گوید، ج اول، تهران: نشر آگاه.
ـ ــــــــــــــــــ، (۱۳۶۲)، مولوی‌نامه، تهران: آگاه.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

جلوهٔ طنز و آیرونی
در عرفان اجتماعی شمس تبریزی و ویلیام بلیک

سهیلا صلاحی مقدم[1]

چکیده

با توجه به ادبیات مقایسه‌ای، که زیر مجموعهٔ ادبیات تطبیقی است، طعنه و طنز اجتماعی در *مقالات* شمس تبریزی و آثار ویلیام بلیک به‌ویژه ازدواج بهشت و جهنم و آوای تجربه و آوای معصومیت بررسی می‌شود. در عرفان عملی، بخش مهمی جلوه می‌کند و آن T عرفان اجتماعی است، انسان‌دوستی و ظلم‌ستیزی در این نگرش می‌گنجد. عارف نباید و نمی‌تواند فارغ از محیط اجتماعی و دردهای بشری باشد.

نتیجهٔ به‌دست آمده نشان می‌دهد که هر دو عارف با بصیرت، دغدغهٔ ظلم، ریا و نفاق حاکم بر جامعه را دارند. آنچه در این *مقالات* و آثار بلیک مشترک است، انتقاد تند و صریح به شیخ و کشیش ریاکار است، که در مقالات باطنز ملیح همراه است و در آثار بلیک، اعم از شعر و نثر به صورت طعنه و تعریض بیان شده است.

واژگان کلیدی: عرفان اجتماعی، طنز و طعنه، مقالات شمس، ویلیام بلیک.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

۱. دانشیار دانشگاه الزهراء (س)

مقدمه

شمس تبریزی

ملک‌داد تبریزی ـ ملقب به شمس‌الدین یا شمس تبریزی (۵۸۲ ه.ق ـ پس از ۶۴۵ ه.ق)ـ از عرفای مشهور قرن هفتم هجری قمری است. مریدان، سخنان او را گردآوری کردند که به نام *مقالات شمس تبریزی* معروف است. قدیمی‌ترین مدارک دربارهٔ شمس، *رسالهٔ فریدون سپهسالار* و *مناقب‌العارفین* است. در *مقالات* از میان توصیفات و خاطرات، می‌توان تا حدی به شرح حال او دست یافت. از استادان او، شمس خونجی را می‌توان نام برد. شمس به سیر و سلوک پرداخت و در نزد پیران طریقت و بزرگانی چون پیرسله‌باف و پسر سجاسی به کسب معرفت پرداخت. نام‌های فخر رازی، اوحدالدین کرمانی و محی‌الدین ابن‌عربی در *مقالات* شمس آمده است. شمس تبریزی عاشق سفر بود. و یک جا قرار نمی‌گرفت. شمس تبریز در ۲۶ جمادی الآخر ۶۴۲ به قونیه رسید، با مولوی *مقالات* کرد و با شخصیت خاصی که داشت مولانا را دگرگون کرد که به‌طور مفصّل در شرح حال جلال‌الدین محمد مولوی آمده است (صلاحی مقدم، ۱۳۸۶: ۲۵). تا این که در سال ۶۴۵ ناپدید شد و مولانا دیگر اثری از او نیافت. بنا بر تحقیقات فراوان به‌ویژه تحقیقات دکتر محمدعلی موحد مشخص شد که شمس به خوی بازمی‌گردد و در همانجا دار فانی را وداع می‌گوید.

ویلیام بلیک

ویلیام بلیک ـ شاعر، عارف و نقاش انگلیسی (۱۷۵۷م ـ ۱۸۲۷م)ـ دومین فرزند از پنج فرزند خانواده‌اش بود. پدرش به کار جوراب‌فروشی اشتغال داشت. بلیک به مدرسه نرفت، به‌وسیله‌ی مادرش باسواد شد، در کودکی بیشتر وقت خود را به مطالعه می‌گذراند و به‌خصوص، خواندن *تورات* و *انجیل* تأثیر فراوانی بر او گذاشت. بلیک در ده سالگی به مدرسهٔ طراحی رفت. به تشویق پدرش هنر حکاکی را برگزید و بعدها به نقاشی هم پرداخت. در ۲۱سالگی به آکادمی هنری سلطنتی رفت و در همین سال‌ها بود که با دوستانی که لیبرال جمهوری‌خواه بودند آشنا شد و به ایشان گروید و سرود شعر را نیز به‌طور جدی آغاز کرد. اولین شعر او با عنوان طرح‌های شاعرانه[1] چاپ شد. در این کتاب اشعار او از دوازده سالگی هم موجود است. از آنجا که بلیک به دلیل دیدگاه عرفانی، توجه به دردهای اجتماعی و اختلافات طبقاتی، علاقه‌ای به مال‌اندوزی نداشت، زندگی را به‌سختی گذرانید و در این مسیر پرتلاش، همسرش کاترین سوفیا بوچر، او را همراهی می‌کرد.

مرگ برادر محبوبش ـ رابرت ـ در جوانی، که بعد از مرگ پدر، او را نزد خود آورده بود، به شدّت برایش ناگوار بود؛ چرا که او را هم چون فرزندش دوست می‌داشت. بلیک و همسرش هیچ‌گاه صاحب فرزند نشدند، ولی این نکته هیچ تأثیری در عشق و علاقهٔ این دو نداشت. بلیک به چهار اصل معتقد بود: انرژی، خلاقیت، تخیّل و نبوغ شاعرانه که در تمام آثارش چه شعر، نثر، نقاشی و حکاکی جلوه‌گر است. او اسطوره‌آفرینی کرده و به عنوان سمبل نیز از آن بهره برده است؛ برای مثال اسطورهٔ آلبیون[2]، سمبل انسان سرگردان دور از معنویات است که هم در اشعارش و هم در نقاشی که از او کشیده، دیده می‌شود یا تِل (Thel) در شعر«The book of Thel»، اسطوره‌ای است در شکل دوشیزهٔ چوپان که به

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

دنبال مفهوم زندگی می‌رود.

او هم چون همهٔ عارفان جهان، مکاشفه‌هایی داشته است که در کشیدن نقاشی‌ها، سرودن اشعار و نوشته‌هایش تأثیر به‌سزایی داشته است.از آثار ماندگار او می‌توان به این کتاب‌ها اشاره کرد: *ازدواج بهشت و جهنم* (نثر ادبی)؛ *آوای معصومیت و آوای تجربه؛ کتاب اوریزن؛کتاب لاس؛ کتاب چهارزوآ؛ کتاب رؤیت‌های دختران آلبیون*. سرانجام ویلیام بلیک در دوازده آگوست ۱۸۲۷ جان به جان‌آفرین سپرد.

طنز و آیرونی

طنز نوعی شیوهٔ بیان است؛ بیانی ظریف و مطایبه‌آمیز برای اصلاح پلیدی‌ها. بدین‌گونه، طنز ژانری در ادبیات است که هدفی تعلیمی در پس ظاهری سرگرم کننده دارد (پلارد، ۱۳۸۶: ۵). بنابراین طنز نوعی کاربرد زبان به شکلی اثرگذار، هدفمند و در عین حال سرگرم کننده است. موضوع طنزپرداز، انسان است و او می‌کوشد از رهگذر طنز، حماقت، خیانت یا ضعف‌های اخلاقی و فساد اجتماعی را بیان کند (میرصادقی، ۱۳۷۳: ۱۸). برای طنز انواعی ذکر کرده‌اند؛ از جمله:

طنز واژگانی و مفهومی

یکی از شناخته شده‌ترین طنزهاست.

طنز روایی

در چهارچوب روایت و در قالب گفتگوی شخصیت‌ها شکل می‌گیرد. ممکن است بین شخصیت‌های انسانی یا جانوران باشد. طنز در قالب حکایت در این تقسیم‌بندی می‌گنجد.

لحن طنزآمیز در بافت متن

آیرونی (وارونه‌گویی)

آیرونی، کلامی است که چیزی می‌گوییم، اما معنای دیگر مدّنظر است (Cuddon:۲۰۱۳,۳۷۲). این نوع آیرونی نوعی کنایه و طعنه است، اما گسترده‌تر از آن. ویژگی‌هایی؛ از قبیل پارادوکس یا پادگویی (تناقض) در متن یا موقعیت، عجیب و خارق عادت بودن، در نقد نو برای آیرونی نیز آمده است.

بروکس، آیرونی را از جمله مواردی برشمرد که به هنرمند و سخنش به‌واسطهٔ تخیّل خود، در آشتی میان عناصر آشتی‌ناپذیر و به ظاهر بی‌ربط، ارزش و اعتباری خاص می‌بخشد (Brooks: ۱۹۶۵, ۳۳).

طنز و آیرونی در *مقالات* شمس

در *مقالات* شمس، طنز واژگانی و مفهومی وجود دارد؛ برای مثال «طعن آن شیخک ریشاییل ماند به مناظرهٔ غرارهٔ پشم با گوهر» (شمس، ۱۳۷۷ :۱/ ۹۸).

تعبیر «شیخک» با کاف تحقیر، بار طنزآمیز دارد و بعد با واژهٔ ریش، صنعتی ساخته که مسبوق به سابقه نیست و درجهٔ طنز را بالا می‌برد؛ یعنی ریشاییل و آوردن غرارهٔ پشم به معنی جوال پشم که درجه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

تحقیر را بیشتر می‌کند. در بطن این جمله، انتقاد شمس به زاهد و شیخ ریایی است.

در *مقالات* با واژهٔ «اوحدانه» روبه‌برو می‌شویم که طنز واژگانی است برای اوحدالدین کرمانی. شمس از واژهٔ «اوحدانه» استفاده کرده تا مخالفت خود را با روش او نشان دهد: «خیالاتی است اوحدانه، پیش از علم راه به ضلالت برد» (شمس، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۲۷).در جای دیگر در انتقاد از ریاکاران می‌نویسد: «اغلب این شیوخ، راهزنان دین محمد(ص) بودند. همه موشان خانهٔ دین محمد(ص) خراب کنندگان بودند» (شمس، ۱۳۷۷ :۲ / ۱۵)

و باز دربارهٔ شخصی به نام جلال که به دروغ خود را فیلسوف و صوفی می‌نامیده است: «آن جلالک بیامد، رند بوده و غلام باره بوده و فلسفی و عارف و قلندر بوده» (شمس، ۱۳۷۷ :۱/ ۳۷۰).

یا دربارهٔ شخصی به نام شهاب هریوه که از شخصیت‌های معاصر شمس تبریز است و در *مقالات*، با مشرب فلسفی خشک او مخالفت کرده است و انتقاد از این که او چقدر به خود غرّه است و کنایه به مردمانی که به خدمت او می‌رسیدند و در برابر او تعظیم می‌کردند:

> می‌آمدند به خدمت این شهاب، هزار معقول می‌شنیدند، فایده می‌گرفتند. سجود می‌کردند و بیرون می‌آمدند که فلسفی است. «الفیلسوف» دانا به همه چیز! گفتم آن خداست که داناست به همه چیز، الّا نبشتم «الفیلسوف» دانا به چیزهای بسیار!! (شمس، ۱۳۷۷: ۱/ ۶۰).

در *مقالات* در طنز روایی، حکایت طنزآمیز حیوانات که جایگاه ویژه‌ای در طنز دارد، دیده می‌شود؛ مانند گفتگوی استر و شتر. خلاصهٔ داستان این است که استر علت این را جویا می‌شود که چرا او همیشه با سر به زمین می‌خورد و شتر هیچ وقت این‌طور نمی‌شود.

> استر شتر را پرسید که چون است که من بسیار در سر می‌آیم و تو کم در سر می‌آیی؟ اشتر جواب داد که من چون بر سر عقبه برآیم نظر کنم تا پایان عقبه ببینم. زیرا بلندسرم و بلندهمتم و روشن چشمم (همان، ۱/ ۲۷۲).

در این حکایت پندی نهفته است که: «شتر باش و عاقبت کار را ببین، اسب نباش که جلوتر از نوک دماغش را نمی‌بیند». باز در انتقاد از مشایخ روزگار آمده است:

> این مشایخ را می‌پرسم که مع الله وقت، این وقت مستمر باشد؟ این مشایخ احمق می‌گویند که نی مستمر نباشد. گفتم آخر یکی درویشی از امت محمد(ص) را یکی دعا می‌کرد و می‌گفت که خدا تو را همه جمعیت دهاد! گفت هی هی، این دعا مرا مکن. مرا دعا کن که یا رب جمعیت از او برگیر (همان:۲۸۱).

در مقالات از مشایخ و واعظان ظاهرالصلاح خالی از معرفت، سخت انتقاد شده است از جمله ترک آداب شرعی، به بهانهٔ رسیدن به کمال معنوی:

> قومی گمان بردند که چون حضور قلب یافتند ، از صورت نماز مستغنی شدند. و گفتند طلب

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

الوسیله بعد حصول المقصود قبیح. بر زعم ایشان خود راست گرفتیم که ایشان را حال تمام روی نمود. این کمال حال که تو را حاصل شد رسول را صلی الله علیه حاصل شد یا نشد؟ اگر گوید نشد گردنش بزنند و بکشندش و اگر گوید آری حاصل شد، گوییم پس چرا متابعت نمی‌کنی چنین رسول کریم بشیر نذیر بی‌نظیر السراج المنیر؟ (شمس، ۱۳۷۷ :۱/ ۱۴۰).

شمس، واعظان سختگیر را نیز ملامت می‌کند که با طرح ترس و ارعاب ایجاد تشویش و سرگردانی برای مردم می‌کنند:

آن شخص به وعظ رفت در همدان که واعظ شهر برآمد بر سر تخت. چون مشبّهی بود (اهل تشبیه) معنی آیت، مشبّهیانه می‌گفت و احادیث روایت می‌کرد. و می‌گفت، وای بر آن کس که خدای را بدین صفت تشبیه نکند و بدین صورت نداند عاقبت او دوزخ باشد. همه‌ی جمع را گرم کرد بر تشبیه و ترسانید از تنزیه.به خانه‌هارفتند با فرزندان عیال و همه را وصیت کردند که خدا را بر عرش دانید، به صورت خوب دو پا آویخته، بر کرسی نهاده، فریشتگان گرداگرد عرش؛ هر که این صورت را نفی کند وای بر مرگ او، وای بر گور او، وای بر عاقبت او. هفته‌ی دیگر واعظی آمد مقریان آیت‌های تنزیه خواندند که هرکه تشبیه گوید کافر باشد. هرکه مکان گوید، وای بر دین او وای بر گور او. مردم سخت ترسیدند به خانه‌ها بازگشتند آن یکی به خانه آمد افطار نکرد. عورت آمد پیش او نشست گفت خواجه خیر است طعام سرد شد، نمی‌خوری، گفت چه کنم، ما را عاجز کردند، به جان آوردند. آن هفته آن عالم گفت هر که خدای را عرش نداند کافر است این هفته عالمی دیگر بر تخت رفت که هر که خدای را بر عرش گوید ایمان او مقبول نیست.زن گفت: ای مرد هیچ عاجز مشو اگر بر عرش است و اگر بی‌عرش است اگر در جای است و اگر بی‌جای است هرجا که هست عمرش دراز باد. تو درویشی خویش کن.

آیرونی در *مقالات شمس*

آیرونی در مفهوم فلسفی آن که به تضاد و تناقض منتهی می‌شود، در *مقالات* شمس دیده می‌شود. فردریش شلگر، کلید شناخت هستی و تعارضاتش را در آیرونی دانست و این که جهان، ذاتا متناقض‌نماست و فقط رویکردی دوگانه می‌تواند تمامیت متناقض آن را نشان دهد (موکه، ۱۳۸۹: ۳۱)؛ مانند تناقض هستی و مرگ، عقل و عشق، جبر و اختیار، امر مطلق و امر نسبی.

«شادی پیک غم است، بسط پیک قبض است» (شمس، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۶۰).

طنز و طعنه در آثار ویلیام بلیک

ویلیام بلیک نیز بر واعظان و کشیشان ریاکار می‌تازد و از آن به انتقاد اجتماعی می‌پردازد. به‌طور کلی او با کلیسای درباری و سلطنت استبدادی سر ستیز دارد، به همین دلیل تا سال‌ها بعد از مرگش او مطرود بود و از اوایل قرن بیستم محققین و ادبایی؛ مانند کاترین رین به بررسی و تصحیح آثار بلیک پرداختند. در شعر «پنجشنبهٔ مقدس»، حکایت رفتن کودکان فقیر به کلیسای سنت پل است. در انگلستان، رسم این

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

بوده که هر سال ششصد نفر از کودکان فقیر مدارس خیریهٔ لندن به کلیسای سنت پل برای سپاسگزاری از کسانی که این مدارس را تأسیس کرده بودند، می‌رفتند. در این شعر، بلیک به دو گروه می‌تازد: یکی کشیشان ریاکاری که می‌خواهند خود را در جامعه مطرح کنند و نیکوکاری خود را به رخ مردم بکشند، دوم اشارهٔ غیرمستقیم به بی‌عدالتی حاکم در جامعه‌ای که چنین کودکان بینوایی را پدید می‌آورد.

'Twas on a Holy Thursday their?? Innocent faces clean
The children walking two and two in red and blue and green
Grey headed beadles walked before with wands as white as snow,
Till in to the high dome of Paul's? they like Thames?? Water flow
… (pl. 19)

در آن پنجشنبه مقدس صورت‌های معصومشان تمیز
کودکان دو تا دو تا در روپوش‌های سرخ و سرخ و آبی و سبز
نگهبانان میانسال با موهای خاکستری، پیشاپیش آنها می‌رفتند،
تا گنبد بلند کلیسای سنت پل، و همچون امواج رود تیمز، روان بودند
آه چه بسیار از آنها که مانند گل‌های لندن به نظر می‌رسیدند
نشسته درکنار هم با درخششی معصومانه،
زمزمه‌ی آنها همچون صدای بره‌ها می‌مانست
هزاران دختر و پسر کوچک دست‌های معصوم خود را بالا برده‌اند
حال مانند نسیمی قدرتمند، آنها صدای آواز خود را تا آسمان بالا برده‌اند
پایین‌تر از آنها پیران سالخورده‌ای، محافظان هوشیار مستمندان!
بدین گونه مهربانی را می‌پرورند! مبادا که شما فرشته را از در خود برانید.

این نگهبانان حکیم سالخورده، همان کشیشان منفعلی هستند که با عقل محدود خود جز محدود کردن کاری ندارند.

در شعر دودکش پاک‌کن[۳] در کتاب *آوای معصومیت*، پسرک دودکش‌پاک‌کن در خواب می‌بیند که توسط یک فرشته الهی آزاد می‌شود و از این جهان بار می‌بندد. این پسرک در کتاب آوای تجربه، غمگین است اگرچه به ظاهر لبخند می‌زند. او از پدر و مادرش که برای دعا به «کلیسا» رفته اند و می‌خواهند «خدا و کشیش و شاه» را شکر کنند دلگیر است؛ چرا که اینان را مسبب رنج‌های خود می‌داند.

A little black thing among the snow
!Crying weep weep in notes of woe
?Where are thy father and mother? Say
They are both gone up to the church to pray
Because I was happy upon the earth
:And smiled among the winter snow
They clothed me in the clothes of death

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

And taught me to sing the notes of woe
And because I am happy and dance and sing
They think they have done me no injury
And are gone to praise God and his priest and king
(Who make up a "heaven of our misery" (pl.37

نقش سیاهی روی برف فریادکنان می‌گرید
در بین نُتهای آه
پدر و مادرت کجا هستند؟ بگو؟
آنها هردو برای دعا به کلیسا رفته اند
زیرا من بر بوته‌زار (دشت؟ صحرا؟ کره خاکی؟) شاد بودم
و در بین برف‌های زمستانی لبخند می‌زدم
آنها مرا با لباس‌های مرگ پوشاندند
و خواندن نُتهای آه و افسوس را به من یاد دادند
و چون من شادم و پایکوبی می‌کنم و می‌خوانم
آنها فکر می‌کنند که به من هیچ آسیبی نرسانده‌اند
و رفته‌اند که خداوند و کشیش او و شاه را شکر کنند
کسانی که بهشت بدبختی ما را می‌سازند.

طعنه، در دو سطر آخر دیده می‌شود. انتقاد از کلیسا و اختلاف طبقاتی موجود در جامعه و خدای کلیسا که به نظر بلیک آن هستی مطلق عادل نیست. عبارت «Heaven of our misery» بهشت بدبختی ما، علاوه بر طنز تلخ، دارای آیرونی نیز هست. بلیک، عارفی است که مصلح اجتماعی نیز هست. او در برج عاج خود ننشسته تا فقط نظاره‌گر باشد. او هم به عالم ملکوت وصل است و هم به عالم ملک.

از موارد طنز و طعنه به افرادی که ویلیام بلیک می‌شناخته، فیلسوفی پروتستان و متعصب است به نام سوئیندنبرگ (۱۷۷۲–۱۶۸۸) که در کتاب *ازدواج بهشت و جهنم* مشاهده می‌شود.

در این کتاب، *فرشته‌ها* موجودات منفعل و ظالمی هستند و نماد سوئیدنبرگ. سوئیدنبرگ کتابی به نام بهشت و جهنم نوشته و افکار فلسفی و مذهبی خود را ـ که در راستای نظر کلیسای انگلستان بود و با ایده‌های ضد کلیسای درباری و مسیحیت خاص و عرفانی ویلیام بلیک تباین داشت ـ مطرح کرده بود. بلیک با نوشتن ازدواج بهشت و جهنم، در حقیقت آرای آزادمنشانه و عرفانی و انسان‌دوستانهٔ خود را ابراز کرده است.

در این قسمت از کتاب، گفتگوی بلیک و فرشته‌ای است که یا خود سوئیدنبرگ است یا طرفدار ایده‌های او:

It is but lost time to converse with you whose works are only …
!""""Analytics
... این فقط وقت تلف کردن است که با شما بحث کنم، با کسی که کارش فقط تحلیلات

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

(و استدلالات عقل محدود)
Thus Swedenborg boats that what he writes is new! Tho' it is only
.the contents or index of already published books

از این رو سوئیدنبرگ (فرشته) ادعا می‌کند که آنچه او می‌نویسد نو و بی‌سابقه است، در حالی که نوشته‌های او فقط همان محتوای کتاب‌های قدیمی یا برگردانی از کتبی است که قبلاً منتشر شده است.

بلیک سوئیدنبرگ را فقط یک مقلد می‌داند و بس. از این روست که او به عنوان یک پیش رومانتیک مطرح شده است که علیه قوانین بستهٔ کلاسیسم قیام کرده است، بدین ترتیب سوئیدنبرگ مورد انتقاد قرار می‌گیرد. او فردی از خود راضی است که بر روی نتیجه‌های استدلالی قانون‌مند بسته استراحت می‌کند که صرفاً تقلیدی است. در قسمتی از این کتاب، بلیک می‌نویسد:

A man (Swedenborg) carried a monkey for a show and because he was a little wiser than the monkey! Grew vain and conceive himself as much wiser than seven man. It is so with Swedenborg, he shows the folly of churches and exposes hypocrites, till he imagines that all are religious and himself the single one on earth (?? ,?? ,that ever broke a net (Blake

مردی (سوئیدنبرگ) میمونی را برای نمایش می‌برد و از آنجا که او اندکی عاقل‌تر از میمون بود! خودخواه بار آمد و خود را بسیار عاقل‌تر از هفت نفر می‌پنداشت و چنین است سوئدنبرگ، او بی‌خردی کلیسا را نشان می‌دهد و دورویی‌ها را برملا می‌کند تا بدانجا که تصور می‌کند که همه مذهبی هستند و خودش تنها کسی است که در روی زمین توانسته زنجیرها را پاره کند!

آیرونی در شعر بلیک

یکی از آیرونی‌های زیبای بلیک در کتاب *ازدواج بهشت و جهنم* جلوه‌گر است. بهشت جای فرشتهٔ منفعل و دارای مفهوم منفی است؛ مانند مسجد و مدرسه در شعر حافظ و جهنم جای شیطان پرانرژی و فعّال؛ مانند میخانه در شعر حافظ:

Once I saw a devil in a flame of fire who arose before an angel that
:sat on a cloud and the devil uttered These words
The worship of god is: Honoring his gifts in other men each according to his genius, and loving the greatest men best. Those who envy or calumniate great men hate God, for there is no other (God. (ibid

یک بار «شیطانی» را درون شعله‌های آتش (آتش انرژی و خلاقیت) دیدم که در مقابل فرشته‌ای که روی ابری نشسته بود، ایستاد و این کلمات را بر زبان آورد:

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

پرستش خدا، تکریم موهبت‌های اوست در انسان‌های دیگر، هرکدام به اندازهٔ ظرفیتشان و نیز عشق به انسان‌های الهی، آنهایی که به انسان‌های الهی حسادت می‌کنند یا به آنها بهتان می‌زنند، از خدا متنفر اند، زیرا خدای دیگری (غیر از آنچه در دل انسان‌های الهی است) وجود ندارد.

بلیک با طرح عشق مابین انسان الهی و خدا و عشق به انسان‌های الهی، در حقیقت از انسانیت ملکوتی (Divine Humanity) می‌گوید و اتحاد بین خدا و انسان.

در شعر «درخت زهر» نیز آیرونی در سمی بودن آن است. در حقیقت سیب که میوه این درخت است و میوهٔ زندگی است، برای آدم‌های خودخواه و منفعل حکم سم را دارد.

(A poison tree (pl. 49
:I was angry with my friend
.I told my wrath, my wrath did end
:I was angry with my foe
I told it not, my wrath did grow
,And I water'd it in fears
;Night and morning with my tears
,And I sunned it with smiles
.And with soft deceitful wiles
,And it grew both day and night
;Till it bore an apple bright
,And my foe behold it shine
,And he knew that it was mine
And in to my garden stole
:When the night had veil'd the pole
In the morning glad I see
.My foe outstretch'd beneath the tree

از دوستم عصبانی بودم:
خشمم را بیان کردم، و پایان یافت.
از دشمنم عصبانی بودم:
بر زبانش نیاوردم، و خشمم رشد یافت.
من با اشک‌هایم، شب و روز
با ترس به آن (درخت خشمم) آب دادم
و با لبخند به آن روشنی دادم
و با تردستی‌های ظریف و مکارانه،
و شب و روز رشد کرد

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

تا اینکه سیبی درخشان به دنیا آورد،
و دشمن من به درخشش آن خیره ماند
و او می‌دانست که این سیب مال من است،
وقتی شب ستاره‌ی قطبی را پنهان کرد
به باغ من دستبرد زد و سیب را دزدید:
صبح با شادی می‌ینم
دشمن من زیر درخت افتاده است (بخاطر خوردن سیب سمی).

نتیجه‌گیری

شمس تبریزی عارف ایرانی، و ویلیام بلیک عارف و شاعر انگلیسی، هر دو در آثارشان به عرفان اجتماعی توجه داشته‌اند؛ چرا که هر دو می‌اندیشیدند که عبادت خداوند همراه با انسان‌دوستی، نیکی به مردمان، ظلم‌ستیزی و انتقاد از وضعیت ناهنجار اجتماعی، وظیفهٔ یک انسان با معرفت است، لذا در بعضی موارد از طنز و آیرونی برای این مهم استفاده کرده‌اند. در *مقالات* شمس و آثار بلیک، طنز و طعنه به مشایخ و کشیشان ریاکار قابل تامل است. طنز از زبان حیوانات در *مقالات* دیده می‌شود، ولی در آثار بلیک وجود ندارد.

از موارد مشابه، انتقاد طنزآمیز از اشخاص است: دو نفر به نام جلال و شهاب هریوه، در *مقالات* دیده میشود، و در ازدواج بهشت و جهنم تیغ تیز انتقاد رو به امانوئل سوئیدنبرگ ـ فیلسوف پروتستان سوئدی ـ است که به انگلستان مهاجرت کرد و در همان جا نیز درگذشت. از آیرونی‌های قابل توجه ویلیام بلیک در ازدواج بهشت و جهنم، استفاده از واژگان شیطان و فرشته؛ بهشت و جهنم؛ آتش و ابر، و ... در معنای متقابل و وارونهٔ آن است.

پی‌نوشت

1. Poetical Sketches
2. Albion
3. Chimney sweeper
4. The Marriage of Heaven and Hell

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

منابع

ـ پلارد، آرتور، (۱۳۸۶)، طنز، ترجمهٔ سعید سعیدپور، تهران: مرکز.
ـ شمس تبریزی، (۱۳۷۷)، مقالات، به کوشش محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
ـ صلاحی‌مقدم، سهیلا، (۱۳۸۶)، تخیّل از نظر مولانا و بلیک، تهران: سوسن.
ـ موکه، داگلاس کالین، (۱۳۸۹)، آیرونی، ترجمهٔ حسن افشار، تهران: مرکز.
ـ میرصادقی، جمال و میرصادقی، میمنت، (۱۳۷۳)، واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی، تهران: کتاب مهناز.

- Blake, William، 1994، The works of William Blake, Songs of Innocence and Experience, with an introduction and Bibliography، The Wordsworth Poetry Library.
----------، 1975، The Marriage of Heaven and Hell, with an introduction and commentary by Geofrey Keynes، Oxford University Press.
- Brooks, Cleanth، 1965، Modern Poetry and the tradition، Oxford University Press.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

نگاهی به مکتوبات مولانا در«احوال دل گداخته»

دکتر سکندر عباس زیدی[1]

چکیده

نثر فارسی، که یک سرمایه بزرگ ملی ماست، در یکصدوپنجاه سال اخیر، خود را از قیدوبندهای مزاحم رها ساخته و دوباره با قلم نویسندگان و ادیبان روزگار ما قوّت و روشنی یافته است. این سیر تکاملی باید ادامه یابد و هیچ‌گاه نباید از آسیب‌ها و خطرهایی که زبان فارسی و نثر فارسی را تهدید می‌کند غفلت شود. آشنایی با نمونه‌های دلپذیری مانند مکتوبات مولانا می‌تواند چراغ راه ما باشد. مکاتیب یا مکتوبات برای امیران، مأموران، بازرگانان، نویسندگان، اشراف، اولاد، محبان، عاشقان و دیگران، که مضمون بیشترشان انواع سفارش‌ها و توصیه‌های گوناگون دینی و معنوی است در راه تعالی مخاطبان‌اش.

مولانا هرگز نیاز و درخواست کسی را رد نمی‌کرد و تمام همت خود را بر هدایت و حمایت از کسانی که به وی مراجعه می‌کردند مصروف می‌داشت. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی، یکصد و پنجاه نامه به جای مانده که بارها با نام *مکتوبات* به چاپ رسیده است. مولانا بسیاری از این نامه‌ها را به خواهش مردم یا آشنایان و نزدیکان خود به بزرگان و امیران و صاحب قدرت و شوکت نوشته و از آنان برای رفع گرفتاری‌ها و حل مشکلات کمک خواسته است. شماری از نامه‌ها نیز دوستانه و در حکم اخوانیات است. چند نامه را نیز خطاب به فرزندان و عروس خود نوشته و کوشیده است آنان را نصیحت کند تا مهربان باشند و دست از بعضی کارها که می‌کنند بردارند. تحلیل محتوای نامه‌های مولانا نه تنها می‌تواند ما را با گوشه‌های ناشناخته‌ای از زندگانی شخصی او آشنا سازد که، علاوه بر آن، می‌تواند تا اندازه‌ای ما را از اوضاع و احوال اجتماعی قونیه و بلاد روم در قرن هفتم و خصوصا زوایایی از عوالم درویشان و صوفیان در قرن هفتم آگاه کند. اما نامه‌ها، در عین حال که به عنوان سندی به جا مانده از زندگی و معیشت خود مولانا و مردم زمانه وی درخور تحقیق‌اند، ارزش ادبی دارند. مکتوبات مجموعه نامه‌های یک فرد عادی یا یک عالم صاحب نفوذ در دستگاه دیوانی و دولتی نیست بلکه نامه‌های مولانای شاعر و عارف و شوریده حال و عاشقی است که در همان روزهایی که این نامه‌ها را می‌نوشته

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مثنوی را می‌سروده و زبانش به غزلیات آتشین و دلنشین *دیوان کبیر* مترنم بوده است. کتاب «*احوال دل گداخته*» گزیده‌ای است از نامه‌های مولانا که با توضیحات و مقدّمه‌ای مفصّل به‌قلم دکتر غلامعلی حدادعادل، توسط انتشارات سخن، در سال ۱۳۹۲ منتشر شده است ـ کتاب «*احوالِ دلِ گداخته*» در واقع گزیده کتاب «*مکتوبات*» مولانا است که به انتخاب و توضیح غلامعلی حدادعادل استاد فلسفه و رئیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی، به تازگی از سوی انتشارات سخن به چاپ رسیده است.
واژگان کلیدی: مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، کتاب «*احوال دل گداخته*»، ارزش ادبی کتاب.

مقدمه

جلال‌الدین محمد بلخی در ۶ ربیع‌الاول سال ۶۰۴ هجری قمری در بلخ (ولایتی در افغانستان امروزی) زاده شد. پدر او مولانا محمدبن‌حسین خطیبی است که به بهاءالدین ولد معروف شده است.و نیز او را با لقب سلطان‌العلماء یاد کرده‌اند. بهاءولد از اکابر صوفیه و اعاظم عرفا بود و خرقهٔ او به احمد غزالی می‌پیوست. وی در علم عرفان و سلوک سابقه‌ای دیرین داشت و از آن رو که میانهٔ خوشی با قیل و قال و بحث و جدال 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 سلطان‌محمد خوارزمشاه بود و بیش از دیگران شاه را بر ضد او برانگیخت. به درستی معلوم نیست که سلطان‌العلماء در چه سالی از بلخ کوچید، به هر حال جای درنگ نبود و جلال‌الدین محمد ۱۳ سال داشت که سلطان‌العلماء رخت سفر بر بست و بلخ و بلخیان را ترک گفت و سوگند یاد کرد که تا محمد خوارزمشاه بر تخت جهانبانی نشسته به شهر خویش باز نگردد. پس شهر به شهر و دیار به دیار رفت و در طول سفر خود با فریدالدین عطار نیشابوری نیز ملاقات داشت و بالاخره علاءالدین کیقباد قاصدی فرستاد و او رابه قونیه دعوت کرد. او از همان بدو ورود به قونیه مورد توجه عام و خاص قرار گرفت. سرانجام شمع وجود سلطان‌العلماء در حدود سال ۶۲۸ هجری قمری خاموش شد و در دیار قونیه به خاک سپرده شد. درآن زمان مولانا جلال‌الدین گام به بیست و پنجمین سال حیات خود می‌نهاد، مریدان گرد او ازدحام کردند و از او خواستند که برمسند پدر تکیه زند و بساط وعظ و ارشاد بگسترد.

مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی

مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی تاکنون چهار بار در ایران و ترکیه و ترجمه‌ی ترکی آن یک‌بار در ترکیه به چاپ رسیده است، جز ترجمه‌ی ترکی آن، دیگر چاپ‌ها را در واقع می‌توان یک چاپ به حساب آورد. پس از گذشت ۱۹ سال از انتشار مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی به تصحیح دکتر سبحانی، ویراست دوم آن براساس نسخه‌ای نویافته به همت مرکز نشر دانشگاهی به چاپ رسیده است. اهمیت مکتوبات و مجموعه‌ی نامه‌های ارزشمند مولانا را از زوایای گوناگون می‌توان بررسی کرد، از جمله مقدمه‌ی عبدالباقی گولپینارلی بر ترجمه‌ی *مکتوبات* چاپ ترکیه و مقدمه‌ی دکتر فریدون نافذاوزلوق بر *مکتوبات*، که هر دو با ترجمه‌ی مصحّح محترم کتاب در آغاز همین چاپ آمده است، اطلاعات مفیدی را درباره‌ی وجود نامه‌های مولانا در اختیار خوانندگان قرار می‌دهد. افزون بر آن، توضیحات مصحّح دانشمند کتاب

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

نیز حاوی مطالب و نکاتی درباره‌ی نامه‌هاست که هر یک در جای خود گره‌گشا و حائز اهمیت است. این کتاب متن منقّحی از *مکتوبات* مولاناست که با عناوین مقدمه؛ مولانا و نامه‌های او و ارزش آن از نظر تاریخ سلجوقیان؛ نامه‌ها؛ اشخاصی که نام آنان در نامه‌ها آمده است؛ توضیحات؛ فهرست آیات؛ فهرست احادیث، فهرست اشعار عربی؛ فهرست اشعار فارسی؛ فهرست امثال و جملات قصار؛ واژه‌نامه؛ و نمایه در دسترس پژوهشگران و علاقه‌مندان به متون فارسی و مفاخر علمی و عرفانی است.

کتاب *مکتوبات* را، که حاوی نامه‌های ارجمند جلال‌الدّین محمد بلخی رومی معروف به مولاناست، از وجوه گوناگون می‌توان بررسی کرد، چنان که مرحوم عبدالباقی گولپینارلی از نظر ادبی، سبک‌شناسی، مخاطب‌شناسی، و جایگاه این اثر در تکمیل زنجیرهٔ آثار مولانا آن را بررسی کرده است و مرحوم دکتر فریدون نافذاوزلوق که اولین بار این اثر را در ترکیه به چاپ رسانده آن را از دیدگاه تاریخ سلجوقیان و شخصیت‌های تاریخی که به نحوی در لابه‌لای نامه‌ها حضور دارند بررسی کرده است. خوشبختانه مقدمهٔ هر دو پژوهشگر ترک در تصحیح دکتر توفیق ه .سبحانی آمده و در توضیحات ابتدا و انتهای کتاب جای گرفته است. *مکتوبات* در سال ۱۳۳۵ یک بار با حواشی و تعلیقات یوسف جمشیدی‌پور و غلامحسین امین در تهران به چاپ رسیده که عیناً از چاپ ترکیه حروف‌چینی شده است.

به رغم اغلاط بی‌شمار که برخی از آنها در صفحات ۱۵۱ تا ۱۶۷ ترکیه ثبت شده غلطهای دیگری هم در آن چاپ هست که در چاپ ایران آن غلطها اصلاح شده و به جای آنها اغلاط دیگر نشسته است. *مکتوبات* که نخستین بار به تصحیح دکتر سبحانی در ۱۳۷۱ به همت مرکز نشر چاپ شد، عاری از آن اغلاط و نابسامانی‌ها بود. ویراست دوم که در سال ۱۳۹۰ به چاپ رسیده متنی منقّح از *مکتوبات* به همراه توضیحات و تعلیقات و فهارس دقیق‌تری است.

لازم به توضیح است که چاپ اوّل کتاب به ویراستاری استاد ارجمند جناب آقای احمد سمیعی بود و ویراست دوم را آقای علی‌اکبر رژدام انجام داده‌اند، که متأسفانه نام ایشان در شناسنامهٔ کتاب نیامده و نام جناب آقای سمیعی باز به عنوان ویراستار درج شده است. دیگر آنکه از نسخهٔ بسیار نفیس *مکتوبات* مولانا در کتابخانهٔ حضرت آیه‌الله العظمی مرعشی‌نجفی که در سال ۱۳۸۴ برای کتابخانهٔ عظیم مرعشی توسط فرزندشان جناب دکتر سیدمحمود مرعشی‌نجفی خریداری شده در شناسنامه و در ظهریهٔ کتاب با عنوان «تازه کشف شده» یاد شده که تعبیر نارسایی است. در فهرست مندرجات و در صفحهٔ ۳۷۲ هم تعبیر «جملات قصار» سهوی از مرکز نشر است که قطعاً در چاپ بعد اصلاح خواهد شد. دکتر توفیق سبحانی که با تصحیح محقّقانه آثار مولانا، خصوصاً *مجالس‌سبعه*، *مکتوبات* و انتشار *فیه‌مافیه* با پیوست‌های نویافته، دوستداران مولوی را مرهون تلاش و کوشش مستمرّ خود کرده است، کتابی هم منتشر کرده است به نام «*زندگینامه مولانا جلال‌الدین بلخی‌رومی*» که شامل «فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها» هم می‌شود (توفیق سبحانی،۱۹۸۶: ۳۰۶).

آثار منثور مولانا از جمله این کتاب‌هاست که در ایران تا این اواخر ناشناخته و مهجور بوده است و در این میان، «*مکتوبات*» از دو اثر دیگر او، «*فیه‌مافیه*» و «*مجالس‌سبعه*» ناشناخته‌تر مانده است. این ناشناخته بودن آثار منثور مولانا چند علت دارد. یکی اینکه شهرت مولانا در شعر و شاعری با مثنوی و دیوان کبیر او به حدی بوده است که به حق جایی برای «مولوی نویسنده» در قیاس با «مولوی شاعر»

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

باقی نمی‌گذاشته است.

دیگر اینکه صوفیه‌ای که وارث این کتاب‌ها بوده‌اند «مولویهٔ» آناطولی بوده‌اند که بیشتر در آن خطه قدیم بوده‌اند و نسخه‌های این آثار دست به دست در میان آنان می‌گشته و به سایر بلاد کمتر منتقل می‌شده است. کتاب‌هایی که بر وفق سنت نثر فارسی دری قدیم خراسان در آناطولی تألیف شده در تاریخ ادب فارسی در محدوده ایران امروز چندان معروف نشده و رواج نیافته و تنها در چند دهه اخیر است که این آثار از روی نسخه‌های خطی موجود در کتابخانه‌های ترکیه تصحیح شده و به چاپ رسیده و در دسترس همگان قرار گرفته است.

کتاب *احوال دل گداخته*

کتاب «*احوال دل گداخته*» گزیده‌ای است از نامه‌های مولانا که با توضیحات و مقدّمه‌ای مفصّل به‌قلم دکتر غلامعلی حدادعادل، توسط انتشارات سخن، در سال ۱۳۹۲ منتشر شده است ـ به نقل از وبگاه شخصی دکتر حدادعادل، یکی از مواهبی که نصیب دوستداران مولانا جلال‌الدّین بلخی و پژوهندگان زندگی و اندیشه او شده است اطّلاعات نسبتاً مبسوطی است که از اقوال و احوال و وقایع زندگی او به روزگار ما رسیده است.این اطّلاعات در دو نوع از منابع مضبوط است: یکی زندگی‌نامه‌های کهنی که اخلاف مولانا درباره او نوشته‌اند و دیگری آثار خود مولانا که از میان آن‌ها «مکتوبات» (نامه‌های) او استثنایی است. مولانا، با نامه‌های خود، دریچه‌ای به زندگی خصوصی و «اندرونی» اش گشوده است و آلبوم خصوصی‌ای از خود به‌یادگار گذاشته است ـ

کتاب «*احوالِ دلِ گداخته*» در واقع گزیده کتاب «*مکتوبات*» مولانا است که به انتخاب و توضیح غلامعلی حدادعادل استاد فلسفه و رئیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی، به تازگی از سوی انتشارات سخن به چاپ رسیده است. کتاب «*احوالِ دلِ گداخته*» پس از پیشگفتاری که حکم دیباچه دارد و در آن اندیشه و سبب تألیف کتاب و نیز روش کار توضیح داده شده است، وارد مقدّمه‌ای سه‌بخشی می‌شود: بخش نخست درباره نظم ساختاری و مضمون نامه‌هاست که در آن نامه‌های مولانا از حیث صورت و محتوا تجزیه و تحلیل شده است؛ در بخش دوم، فواید زبانی و ادبی نامه‌ها (اعم از نکات دستوری و واژگانی و آرایه‌های ادبی و...) تحلیل و بررسی شده است؛ و در بخش سوم نیز با تحلیل اجتماعی نامه‌ها فواید آنها در شناخت اوضاع و احوال جامعه پیرامون مولانا در قونیه قرن هفتم بازنموده شده است.

پس از این مقدمه صدوسی‌صفحه‌ای، بدنه اصلی کتاب، یعنی شصت‌وپنج نامه گزیده از *مکتوبات*، آمده است که در ذیل هر نامه معنای واژه‌ها و عبارات و اشعار فارسی و عربی و آیات و احادیث مندرج در نامه‌ها توضیح داده و ترجمه شده‌اند. کتاب با این هدف تألیف شده است که درسنامه‌ای باشد برای دانشجویان و علاقه‌مندان زبان و ادبیات فارسی تا آنان با نمونه‌ای کمتر شناخته از نثر فارسی قرن هفتم، از کسی که شعر و اندیشه‌های او شهرت عالم‌گیر یافته است، آشنا شوند.

کتاب «*احوالِ دلِ گداخته*» در سه فصل تنظیم شده است که نظم ساختاری و مضمون نامه‌ها، فواید زبانی و ادبی نامه‌ها و فواید اجتماعی نامه‌ها عناوینی است که در این کتاب به طور مفصل به آن پرداخته شده است. نویسنده در بیان معانی لغات، از میان چندین معنا، تنها آن وجه را برگزیده که با معنای مورد

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

نظر مولانا در متن انطباق داشته یا به آن نزدیک بوده است. غلامعلی حدادعادل می‌گوید که پس از سال ۱۳۸۷، که از مسئولیت سنگینی که داشتم فراغتی حاصل کردم و سبکدوش شدم، به‌پیشنهاد یکی از عزیزانم به تدریس *مکتوبات* در منزل پرداختم. نزدیک به دو سال، هر صبح پنجشنبه، تنی چند از دوستان جوان دانشجو و دانشگاهی من که به ادب فارسی و مولانا علاقه داشتند با من در خواندن *مکتوبات* و توضیح معانی و بیان مفاهیم نامه‌ها همراه می‌شدند. این کتاب در آن سلسله درس‌ها از آغاز تا انجام خوانده شد و کلمه‌ای از آن نادیده نماند.

به برکت این تجربه، با روش تصحیح مصحّح محترم بیشتر آشنا شدم و به‌تدریج گرایشی در من پیدا شد تا حاصل آن *مقالات* را همراه با گزیده‌ای از مکتوبات به سبکی متفاوت منتشر کنم. کتابی که اکنون در دست شماست برآمده از آن تجربه بیست‌ساله، به‌ویژه آن درس دو ساله است.

کتاب پس از پیشگفتاری که حکم دیباچه دارد و در آن اندیشه و سبب تألیف کتاب و نیز روش کار توضیح داده شده است، وارد مقدّمه‌ای سه‌بخشی می‌شود:

*** بخش نخست درباره نظم ساختاری و مضمون نامه‌هاست که در آن نامه‌های مولانا از حیث صورت و محتوا تجزیه و تحلیل شده است.**

*** در بخش دوم، فواید زبانی و ادبی نامه‌ها (اعم از نکات دستوری و واژگانی و آرایه‌های ادبی و...) تحلیل و بررسی شده است.**

*** بخش سوم نیز با تحلیل اجتماعی نامه‌ها فواید آن‌ها در شناخت اوضاع و احوال جامعه پیرامون مولانا در قونیه قرن هفتم بازنموده شده است.**

نویسنده دکتر حدادعادل در بخشی از این کتاب درباره تدوین این *مکتوبات* می‌گوید: آشنایی جدی راقم این سطور با کتاب *مکتوبات* مولانا جلال‌الدین‌رومی به سال ۱۳۷۱ برمی‌گردد که سال انتشار این کتاب به تصحیح آقای توفیق سبحانی توسط مرکز نشر دانشگاهی است. در ادامه این نوشته آمده است: مقاله استاداحمد سمیعی‌گیلانی در مجله نشر دانش (سال سیزدهم، شماره دوم، بهمن و اسفند ۱۳۷۱) انگیزه‌ای برای مطالعه کامل آن کتاب بود. *مکتوبات* را نمونه درخشان آن نثری یافتم که در همان زمان که در ایران، دلپذیری و سادگی خود را از دست داده بود، در قونیه، به برکت حضور مولانا حفظ شده بود. بعضی از این نامه‌ها را بارها و بارها خواندم. انس با *مکتوبات* سبب شد طی بیست سال گذشته پنج مقاله درباره آن بنویسم که چهار مقاله از آن پنج، پیش از این به چاپ رسیده است.

مکتوبات (یا مکاتیب)، نام مجموعه ـ نامه‌های صد و پنجاه‌گانه‌ای است که از مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) به یادگار مانده است. از سه اثر منثور مولوی، *مکتوبات* را نباید چون دیگر آثار او تلقی کرد، هر چند در آن کتاب هم گهگاه مولانا در حال و هوای *دیوان‌کبیر* و *مثنوی* پرواز کرده است، از جمله در نامه صد و سی‌ام که به حسام‌الدین چلبی نوشته است، اما محتوای بسیاری از نامه‌ها دنیوی است و توصیه‌هایی به این امیر و آن وزیر که کار این و آن را روبه‌راه کنند و در رفع دشواری و اصلاح امور مردم غفلت نکنند.

این نامه‌ها در زمان‌های مختلف و با نیات مختلف تقریر شده است.شمار نامه‌های مولوی اگر هم بیش از این‌ها باشد تاکنون به دست نیامده است. اما همین‌ها هم بس است تا ما را با شیوه نثر او آشنا سازد. از

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

این نامه‌ها جز سه تا که از طرف او نوشته شده و یکی دو تا که املاء وی است، بقیه به خط خود اوست و وقتی که آنها را می‌خوانیم می‌توانیم یقین بدانیم که قلم ادیبانه خود مولانا آنها را نگاشته و دخل و تصرفی در آن نشده است. نامه‌های مولانا، گرچه از آیات قران و حدیث و شعر و برخی نکته‌های عارفانه خالی نیست، بیشتر حال و احوال یاران و بستگان و درویشان او را نمایش می‌دهد و از نظر تحقیق در تاریخ سلجوقیان و شناخت روحیات مولانا از جهت مناسبات او با مردمی که در ایجاد فضای زندگی او نقش داشتند ـ از حکومتیان و غیر آنان ـ ارزشمند است.

حدود سال ۶۱۸ ق، محمّدبن‌حسین‌بن‌احمد خطیبی، معروف به «بهاءولد» و ملقّب به سلطان‌العلماء، که در بلخ دانشمندی بزرگ و مشهور بود، دست زن و فرزند خود را گرفت و از شهر و دیار خود به‌سوی مغرب عالم اسلام مهاجرت کرد. در این سفر، فرزند نوجوانش، جلال‌الدّین محمّد، نیز با وی همراه بود؛ نوجوانی که بعدها با نام جلال‌الدّین محمّد بلخی رومی به مولوی و مولانا شهرت یافت و با کتاب گرانسنگ خود «*مثنوی*» و غزلیات آتشین خود در *دیوان شمس* «آتش در خرمن سوختگان عالم زد» و نام خود را نه‌تنها در تاریخ زبان و ادب فارسی بلکه در معارف اسلامی و انسانی جاودانه ساخت.

از جمله ارمغان‌هایی که این کاروان با خود از بلخ به قونیه برد، گونه‌ای از نثر فارسی بود که می‌توان گفت سوغات ادبی و فرهنگی خراسان بزرگ بود. طرز نگارش شیوا و شیرین و استواری که پس از رواج فارسی دری در خراسان و ماوراءالنّهر، در آثار درخشانی مانند *کلیله و دمنه*، *تاریخ بیهقی*، *سیاست‌نامه* و *قابوس‌نامه* جلوه‌گر شده بود، به قونیه رفت و در کتاب‌هایی مانند *معارف* بهاءولد و *معارف* محقق ترمذی و *فیه‌مافیه* و *مجالس‌سبعه* و *مکتوبات* مولانا جلال‌الدّین و *مقالات* شمس تبریزی و *رساله سپهسالار* در مناقب خداوندگار تألیف فریدون بن احمد سپهسالار و *مناقب‌العارفین* شمس‌الدّین احمد افلاکی به حیات خود ادامه داد. نثر این کتاب‌ها از جنس نثر روشن و روان و خوش‌آهنگ *کلیله* و *تاریخ بیهقی* بود، با جملاتی عموماً کوتاه و کلماتی خوش‌تراش و عباراتی خوش‌آهنگ و دلپذیر و آسان‌فهم.

این شیوه نگارش، پس از حمله مغول و آشفتگی‌های اجتماعی و فرهنگی ناشی از آن، به‌تدریج به نثری مبدّل شد که از صنایع ادبی از قبیل سجع و جناس آکنده بود و گرانبار از واژه‌ها و اصطلاحات نامأنوس عربی، که سبب می‌شد معنا تحت‌الشعاع لفظ قرار گیرد و سخن لطف و صفا و روانی و شیرینی گذشته را نداشته باشد. اما نثر فارسی مولانا و مولویه پس از او از این آسیب محفوظ ماند و دست کم تا یک قرن بعد از کوچ بهاءولد به قونیه همان زیبایی و روانی گذشته را حفظ کرد.

می‌دانیم که سعدی و مولانا معاصر هم بوده و در یک زمان زندگی می‌کرده‌اند. می‌توان نثر فارسی مولانا را در مکتوبات با نثر مسجّع ـ و البته جاودان و درخشان ـ سعدی در *گلستان* مقایسه کرد تا تفاوت دو مسیری که پیش روی نثر فارسی در قرن هفتم بوده به‌روشنی مشخص شود. مسیر سعدی، که مسیر تزئین سخن با انواع صنایع ادبی است، ادامه پیدا کرد و به افراط کشیده شد و در آن سوی دیگر، مسیر مولانا، تقریباً یکصد سال پس از وفات او، در آناطولی محو شد و دیگر ادامه نیافت.کتاب‌هایی که بر وفق سنّت نثر فارسی دری قدیم خراسان در آناطولی تألیف شده در تاریخ ادب فارسی در محدوده ایران امروز چندان معروف نشده و رواج نیافته است. تنها در چند دهه اخیر است که این آثار از روی نسخه‌های خطی موجود در کتابخانه‌های ترکیه تصحیح شده و به‌چاپ رسیده و در دسترس همگان قرار گرفته است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

آثار منثور مولانا از جمله این کتاب‌هاست که در ایران تا این اواخر ناشناخته و مهجور بوده است و در این میان، «*مکتوبات*» مولانا از دو اثر دیگر او، *فیه‌مافیه* و *مجالس‌سبعه*، ناشناخته‌تر مانده است. این ناشناخته بودن آثار منثور مولانا چند علت دارد. یکی این که شهرت مولانا در شعر و شاعری با *مثنوی* و *دیوان‌کبیر* او به‌حدّی بوده که بحق جایی برای «مولوی نویسنده» در قیاس با «مولوی شاعر» باقی نمی‌گذاشته است. دیگر این که صوفیه‌ای که وارث این کتاب‌ها بوده‌اند «مولویه» آناطولی بوده‌اند که بیشتر در آن خطّه مقیم بوده‌اند و نسخه‌های این آثار دست‌به‌دست در میان آنان می‌گشته و به سایر بلاد کمتر منتقل می‌شده است.

آشنایی جدّی راقم این سطور با کتاب *مکتوبات* مولانا جلال‌الدّین رومی به سال ۱۳۷۱ برمی‌گردد که سال انتشار این کتاب به‌تصحیح آقای دکتر توفیق سبحانی توسط مرکز نشر دانشگاهی است. مقاله استاداحمد سمیعی‌گیلانی در مجله نشر دانش (سال سیزدهم، شماره دوم، بهمن و اسفند ۱۳۷۱) انگیزه‌ای برای مطالعه کامل آن کتاب بود. *مکتوبات* را نمونه درخشان آن نثری یافتم که در همان زمان که در ایران دلپذیری و سادگی خود را از دست داده بود، در قونیه به برکت حضور مولانا حفظ شده بود. بعضی از این نامه‌ها را بارها و بارها خواندم. انس با *مکتوبات* سبب شد طی بیست سال گذشته پنج مقاله درباره آن بنویسم که چهار مقاله از آن پنج پیش از این به‌چاپ رسیده است. مشخصات این *مقالات* از این قرار است:

* «*ارزش ادبی مکتوبات مولانا*»، نامه فرهنگستان. سال پنجم، شماره سوم (فروردین ۱۳۸۱): ص ۵ـ۲۶.
* «*چهره مولانا در آلبوم شخصی مکتوبات او*»، نامه فرهنگستان. سال پنجم، شماره سوم (فروردین ۱۳۸۱): ص ۱۸۷ـ۱۹۸.
* «*دسته‌گلی از گلستان مکتوبات مولانا*»، در جشن‌نامه استاد عبدالمحمّد آیتی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱ـ۱۲۱.
* «*گلگشتی در مکتوبات مولانا*»، در با احترام: مجموعه مقالات اهداشده به استادان. غلامعلی حدّادعادل. تهران: هرمس، ۱۳۹۰ (چاپ دوم)، ص ۱۳۱ـ۱۶۴ (اهداشده به استاد دکتر احمد مهدوی دامغانی).
* «*فواید اجتماعی مکتوبات مولانا*» (چاپ‌نشده).

نویسنده دکتر حدادعادل معتقد است قدر و منزلت نثر فارسی مولانا جلال‌الدّین در محیط ادبی ایران و نزد استادان و دانشجویان رشته ادبیات فارسی کشور ما چنان‌که باید شناخته نشده است. درآوردن *مکتوبات* مولانا به‌صورت متنی مناسب تدریس در کلاس‌های درسی دانشگاهی می‌تواند در معرفی نثر دلنشین مولانا مؤثر باشد و غرض اصلی ما از تألیف این کتاب نیز همین است.

مردی مانند مولانا را در نظر آورید. برخاسته از خاندانی اصیل و اهل دین و بافرهنگ، پرورش‌یافته در خراسان بزرگ که کانون علم و دین و ادب بوده است، مردی مسلّط بر دانش روزگار خود و مأنوس با قرآن و حدیث، با ذهنی نیرومند و دلی چونان دریای آتش، که اگر دیگران را باید «شاعر» نامید، او، خود، «شعر» است و شعر از او می‌جوشد، آنچنان‌که آب از چشمه می‌جوشد. حال چنین مردی که وارث ادب پرجاذبه و پرصلابت سرزمین خویش است و «از پی سنایی و عطار» آمده است، دست به قلم می‌برد و برای رفع حوائج مردمی که او را شفیع خود می‌ساخته و می‌خواسته‌اند، به بزرگان روزگار خود نامه

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

می‌نویسد. پیداست که چنین مکتوباتی نامه‌هایی عادی و پیش‌پا افتاده نخواهد بود.

آن لطف و ظرافت و عمق و شوریدگی و استادی و هنرمندی که در وجود مولانا بوده در این نامه‌ها متجلی است. در این نامه‌ها اسلوب دلپذیر نثر مرسل خراسان قدیم با توانایی‌ها و موهبت‌های شخص مولانا زینت و آرایش یافته و صورتی بدیع حاصل کرده است. آن دل شورانگیز و آن ذهن حکمت‌آفرینْ این نامه‌ها را چنان با چاشنی آیات و احادیث و اشعار و ضرب‌المثل‌های فارسی و عربی خوش‌طعم و شور و شیرین ساخته که نظیر آن را در نامه‌های دیگران کمتر می‌توان یافت. برای آنکه در اثبات مدّعای خود شاهدی به‌دست داده باشیم، بهتر است نمونه‌ای بیاوریم، که گفته‌اند:

وصـف قـد و بالای تـو هـرگز نتـوان گفت جز آنکه قد افرازی و گویم که چنین است

از فـرط این شفقت، این چند حرف مشوّش نبشته شد، بی‌دل و بی‌دست، نه هشیار نه مست، نه نیست و نه هست در وصیت جهت رعایتِ شاهزاده ما و روشنایی دل و دیده ما و همه عالم که امروز در حواله و حِباله آن فرزند است وَ کَفَّلَها زَکَریا. جهت امتحان عظیم امانت سپرده شده. توقع است که آتش در بنیاد عذرها زند و یک دم و یک نفس، نه قصد و نه سهو حرکتی نکند و وظیفه مراقبتی را نگرداند که در خاطر ایشان یک‌ذرّه تشویش بی‌وفایی و ملالت درآید. خود ایشان هیچ نگویند از پاک‌گوهری خود و عنصرِ شاهزادگی و صبرِ موروثِ بررُسته که بیت:

بچّـه بـط اگرچـه دینـه بُـوَد آب دریـاش تـا بـه سـینه بُـوَد

بخشی از نامه ششم (نامه شماره ۴ در این مجموعه)

مکتـوبات، نـخستین بار، در سال ۱۹۳۷م به‌همت شادروان دکتر فریدون نافذاوزلوق، که خود از نوادگان مولاناست، به‌چاپ رسیده و به دوستداران مولانا معرفی شده است. مقدمه مبسوط او، که با ترجمه دکتر توفیق سبحانی در آغاز *مکتوبات* چاپ مرکز نشر دانشگاهی آمده است، خواندنی است. در آغاز این مقدمه، می‌نویسد:

بر آنیم که نامه‌های (ترسلات) ناشناخته مولانا ارمغان سال جدید برای جهان عرفان باشد.

آری به‌همت اوست که *مکتوبات* مولانا، که تا آن زمان ناشناخته بوده، شناخته می‌شود. در همان مقدمه، وی در مقایسه *مکتوبات* با *رساله سپهسالار* می‌گوید:

اما سپهسالار از مناقب مولانا بحث می‌کند و هوای صوفیانه بر آن غالب است. لیکن مسلم است سخنانی که در زمان مولانا و از زبان شخص او جاری شده البته ارزش زیادی دارد و طبعاً حائز اهمیت فراوانی است.

اگـر چه این خصوصیت در آثار چاپ‌شده مولانا، چون *مثنوی*، *دیوان*، و رباعیات او، نیز به‌چشم می‌خورد، ولی از نظر تاریخی هیچ‌یک از آنها با کتابی که تقدیمتان می‌کنیم نمی‌توانند برابری کنند. در کتاب‌های چاپ‌وعرضه‌شده مولانا یا حکایات و عقاید اخلاقی توان یافت و یا اشعار گرانقدری که به‌سایقه

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

عشق الهی سروده شده است. اما مکتوبات چنین نیست. در آن مطالبی است که از ضرورت نیازهای مختلف بشری زاده است. این ۱۴۴ نامه و سه لاحقه سرشار از اطلاعاتی است که می‌تواند بسیاری از احتمالات را روشن کند. زبان ادبی آن زیباست و به تمام معنا زبانی است که در میان طبقات روشنفکر آناطولی رایج بود.

دکتر نافذاوزلوق به‌درستی این نامه‌ها را سند معتبری می‌داند در اثبات این نکته که فرهیختگان آناطولی با زبان فارسی به‌خوبی آشنا بوده‌اند و ما از اینجا به نیروی گسترش‌یابنده زبان فارسی در قلمرو پهناور سرزمین‌های اسلامی پی می‌توانیم برد و تصدیق خواهیم کرد که این سخن که «فارسی زبان دوم عالم اسلام بوده است» سخنی درست و دقیق است و به هیچ وجه گزاف و مبالغه‌آمیز نیست.

آقای دکتر سبحانی، در آغاز پیشگفتار چاپ ۱۳۷۱ مکتوبات به‌تصحیح خود، گفته‌اند:

مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی (با چاپ ۱۳۱۵ به‌نوشته مرحوم مُشار در فهرست کتب چاپی) تا کنون چهار بار در ایران و ترکیه و ترجمه ترکی آن یک بار در ترکیه به‌چاپ رسیده است. جز ترجمه ترکی آن، دیگر چاپ‌ها را در واقع می‌توان یک چاپ به‌حساب آورد، زیرا که چاپ سال ۱۳۳۵، به‌کوشش آقای یوسف جمشیدی‌پور و آقای غلامحسین امین در تهران، از روی چاپ مرحوم دکتر فریدون نافذاوزلوق، عیناً افست از چاپ ترکیه است.

آقای دکتر سبحانی، در آغاز کتاب، علاوه بر پیشگفتاری که در آن مشروحاً نسخه‌های خطی مورد استفاده خود را ذکر کرده‌اند، ترجمه مقدمه مرحوم عبدالباقی گولپینارلی و ترجمه مقدمه مرحوم دکتر فریدون نافذاوزلوق را (با تلخیص) قرار داده‌اند. آنگاه یکصدوپنجاه نامه را آورده‌اند و، ذیل هر نامه، به اختلافات موجود در نسخه‌بدل‌ها اشاره کرده‌اند. مخاطب هر نامه نیز با عبارتی کوتاه مشعر بر بیان مقصود از هر نامه در گوشه بالای سمت چپ نامه‌ها ذکر شده است. در پایان کتاب، صفحات زیادی به معرفی «اشخاصی که در نامه‌ها از آنان نام برده شده است» اختصاص یافته و چنان‌که در پیشگفتار آمده در این بخش «شخصیت‌های تاریخی مندرج در نامه‌ها، با استفاده از مآخذ و تعلیقات مرحوم عبدالباقی گولپینارلی... معرفی شده‌اند».

مصحح محترم درباره هر نامه با ذکر شماره آن نامه توضیحی در حدود یک پاراگراف داده و این توضیحات را به پایان کتاب افزوده‌اند. در این توضیحات، سراینده بعضی اشعار فارسی و عربی و مأخذ بعضی از احادیث مذکور در نامه‌ها و توضیح بعضی از عبارات و معنای بعضی از اصطلاحات ذکر شده است. فهرست آیات و فهرست احادیث و فهرست اشعار عربی و فهرست اشعار فارسی و «امثال و کلمات» نیز از ضمائم پایان کتاب است. واژه‌نامه‌ای الفبایی در سیزده صفحه برای این مجموعه ترتیب داده شده و فهرست راهنمای مفصلی بدان افزوده شده و کتاب در ۴۰۳ صفحه به‌پایان رسیده است.

* بعد از پیشگفتار، مقدمه را، بر اساس پنج مقاله نوشته‌شده قبلی، در سه فصل مرتّب ساخته‌ایم. فصل اوّل به بیان «نظم ساختاری و مضمون نامه‌ها» اختصاص دارد و فصل دوم «فواید زبانی و ادبی نامه‌ها» را شامل می‌شود و فصل سوم «فواید اجتماعی نامه‌ها» را در بر دارد.

* در «*گزیده مکتوبات*»، از مجموع آن یکصدوپنجاه نامه، منتخبی برگزیده‌ایم قابل تدریس در کلاس‌های درسی دوره کارشناسی یا کارشناسی‌ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه‌ها، به‌منظور

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

آشنایی دانشجویان با نمونه‌ای از نثر فارسی.
* تعداد نامه‌های گزیده ما شصت‌وپنج نامه است.
* بعضی از نامه‌ها را کامل و بعضی دیگر را با حذف بعضی قسمت‌ها آورده‌ایم.
* در انتخاب نامه‌ها، سعی کرده‌ایم بهترین‌ها را به تشخیص خود برگزینیم.
* مولانا، در آغاز هر نامه، بنا به رسم زمانه خود، القابی متناسب با مخاطب نامه آورده است. ما تکرار همه القاب در آغاز همه نامه‌ها را لازم ندیده‌ایم و تنها به ذکر چند نمونه اکتفا کرده‌ایم. آنچه حذف کرده‌ایم فرق مهمی با آنچه آورده‌ایم نداشته است.
* در «*گزیده مکتوبات*»، توضیحات، به‌جای آنکه مانند توضیحات آقای دکتر سبحانی در پایان کتاب جای بگیرد، ذیل هر نامه آمده است و غرض از این توضیحات آن بوده که در تدریس نامه‌ها به استاد و دانشجو کمک شود.
* لغات بیشتری از هر نامه معنا شده و ترجمه آیات قرآنی و احادیث و ادعیه و عبارات و اشعار عربی در پایان هر نامه و ذیل آن آمده است. در چند مورد، اشعار عربی را به شعر فارسی ترجمه کرده‌ایم.
* تفاوت عمده این گزیده با کتاب مصحَّح آقای دکتر سبحانی در این است که در گزیده هیچ لغت دشوار و واژه نادری به حال خود رها نشده و هیچ عبارت عربی‌ای بی‌ترجمه نمانده است. در توضیح معانی لغات، مأخذ و مرجع اصلی ما لغت‌نامه دهخدا بوده است.

* شک نیست که یکی از علل مهجور ماندن *مکتوبات* مولانا کثرت عبارات عربی در لابه‌لای عبارات و جملات فارسی است. در آن زمان، اهل فضل چنان با هر دو زبان آشنا بودند که استفاده از هر دو زبان را، در متن واحد، طبیعی می‌دانستند. شخص مولانا، به‌جهت استغراق در قرآن و حدیث و آشنایی و انس با اشعار شاعران بزرگ عرب از قبیل «متنبّی»، شاید بیش از دیگران از عبارات عربی استفاده می‌کرده است. نثر او را در *مکتوبات* می‌توان نثر ملمّع نامید. معلوم است که مخاطبان نامه‌ها نیز که اشخاصی مانند سلطان عزّالدّین کیکاووس و معین‌الدّین پروانه بوده‌اند کاملاً هر دو زبان را می‌دانسته و می‌فهمیده‌اند. آوردن ترجمه عبارات عربی در ذیل هر نامه سبب می‌شود که از دشواری نامه‌ها کاسته شود.

* در بیان معانی لغات، از میان چندین معنا، تنها آن وجه را برگزیده و آورده‌ایم که با معنای مورد نظر مولانا در متن انطباق داشته یا به آن نزدیک بوده است. فی المثل، برای دو واژه «تدارک» و «شکسته‌بندی» تنها معانی «جبران کردن خطای گذشته» و «آرام‌بخشی دل‌های شکسته» آمده و از بقیه وجوه معنایی آنها صرف‌نظر شده است.

* اگر لغتی یا عبارتی در نامه‌ای معنا شده، همان لغت وقتی‌که در نامه‌های بعد تکرار شده معنا نشده است. فرض بر این بوده که خواننده، کتاب را، از آغاز، نامه به نامه می‌خواند و پیش می‌رود.

* یک واژه‌نامه الفبایی نیز از مجموع لغات و عباراتی که ذیل هر نامه معنا شده در پایان کتاب آمده است.

* آیات قرآن و احادیث، اگر تکراری بوده، در توضیحات به نامه قبلی ارجاع داده شده است. در *مکتوبات* کمتر نامه‌ای وجود دارد که در آن مولانا چندین بار آیات قرآن را در ضمن عبارات و جملات فارسی نیاورده و به‌اصطلاح تضمین نکرده باشد. اگر به‌جای این آیات، ترجمه فارسی آنها را قرار دهیم

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۹۸۱۹-۰۰۰۵۰۵

نظم دستوری و ساختار نحوی جمله در هم می‌ریزد و خراب می‌شود. تناسب آیات قرآنی (و بعضاً احادیث و عبارات عربی دیگر) با متن، بیشتر، تناسب مفهومی است. مولانا در نامه‌ها هر جا در ذهن خود آیه‌ای از قرآن را به‌یاد آورده، آن را ذکر کرده، بدون آنکه بخواهد الفاظ آن آیه را برطبق قواعد زبانی با کلمات و عبارات فارسی پیوند دهد.

* در «*گزیده مکتوبات*»، کتاب دکتر سبحانی اساس کار قرار گرفته است و شماره نامه‌ها در «گزیده» همان شماره آنها در کتاب دکتر سبحانی است به‌علاوه شماره‌ای دیگر که ما، به ترتیب از ۱ تا ۶۵، به نامه‌ها داده‌ایم.

* در توضیحات، نخواسته‌ایم وظیفه استاد را در کلاس برعهده بگیریم و درصدد بیان معنا و مقصود مورد نظر از عبارات و جملات نبوده‌ایم و عموماً به ذکر معنای لغات و ترجمه عبارات عربی اکتفا کرده‌ایم.

* بخشی از مطالبِ بعضی از نامه‌ها، به زبانی دیگر، در مثنوی یا *فیه‌مافیه* آمده است. این موارد را در توضیحات مشخص کرده‌ایم.

* در مواضعی از کتاب، نظر ما با آنچه در تصحیح دکتر سبحانی آمده تفاوت داشته است. وجه مرجّح خود را، یا بر اساس نسخه‌بدل‌هایی که دکتر سبحانی به‌دست داده یا سه نسخه خطی‌ای که خود در اختیار داشته‌ایم (نسخه قونیه و نسخه نافذپاشا و نسخه کتابخانه مرعشی) و یا با تصحیح قیاسی، در متن آورده‌ایم. این موارد را در توضیحات مشخص کرده‌ایم. پاره‌ای از این اشکالات پیش‌تر در مقاله «ارزش ادبی مکتوبات مولانا» ذکر شده است.

* برای کتاب، نام «*احوال دل گداخته*» را انتخاب کرده‌ایم با عنوان فرعی «*گزیده مکتوبات مولانا*». نام اصلی کتاب را از نامه صدوسی‌ام (نامه شماره ۶۰ در این مجموعه) گرفته‌ایم.

* هدف اردو ترجمه منتخب *مکتوبات* مولانا روم" تألیف جدیدی ازآقای دکتر غلامعلی حدادعادل، رئیس محترم فرهنگستان زبان و ادب فارسی تقریر برخی نکات برجسته، مشترکات فکری و ذوقی شاعران و سخن پردازان این دوکشور اسلامی است. کتاب «*احوال دل گداخته*» حاصل ۲۰ سال مطالعه و تدریس دکتر غلامعلی حدادعادل در زمینه افکار و اندیشه‌ها و آثار مولانا بوده و هدف از تالیف آن، ورود نثر مولانا به مراکز آموزش عالی و آشنایی دانشجویان و دانشگاهیان با نثر و مکتوبات و نامه‌های مولانا می‌باشد. ایشان متن این نامه‌ها را حاکی از انس مولوی با قرآن و آشنایی و تسلط وی بر ادبیات عرب دانستند.

* نتیجهٔ مطالعه ترجمه اردو کتاب «*احوال دل گداخته*» گزیده‌ای است از نامه‌های مولانا که با توضیحات و مقدّمه‌ای مفصّل به‌قلم آقای دکتر غلامعلی حدادعادل ، می‌تواند باب تازه‌ای در دایرةالمعارف فرهنگ مشترک ایران و پاکستان بگشاید و افزون برآن نتیجهٔ این نوع ادبیات را در فرهنگ‌های دیگر منعکس نماید. کوشش نگارندهٔ این سطور پیوند و ایجاد روابط فرهنگی هرچه بیشتر و گسترده‌تر میان مردم ایران و پاکستان است. امید آن که این تلاش ناچیز صلایی عام برای پژوهشگران و محققان ارجمند باشد که با اندک توجهی به خانهٔ همسایه دیوار به دیوار پیوند دیرپای فرهنگی خود را حفظ کنند و گسترش دهند.

* کتاب «*احوالِ دلِ گداخته*» پس از پیشگفتاری که حکم دیباچه دارد و در آن اندیشه و سبب

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

تألیف کتاب و نیز روش کار توضیح داده شده است. این کتاب مقدمه‌ای در سه بخش نوشته است: بخش نخست درباره نظم ساختاری و مضمون نامه‌هاست که در آن نامه‌های مولانا از حیث صورت و محتوا تجزیه و تحلیل شده است. بخش دوم، فواید زبانی و ادبی نامه‌ها (اعم از نکات دستوری و واژگانی و آرایه‌های ادبی) تحلیل و بررسی شده است. در نهایت بخش سوم کتاب نیز به تحلیل اجتماعی نامه‌ها، فواید آن‌ها در شناخت اوضاع و احوال جامعه قونیه در قرن هفتم پرداخته شده است.

* کتاب‌هایی که بر وفق سنت نثر فارسی دری قدیم خراسان در آناطولی تألیف شده در تاریخ ادب فارسی و اردو در محدوده ایران و پاکستان امروز چندان معروف نشده و رواج نیافته و تنها در چند دهه اخیر است که این آثار از روی نسخه‌های خطی موجود در کتابخانه‌های ترکیه تصحیح شده و به چاپ رسیده و در دسترس همگان قرار گرفته است. آثار منثور مولانا از جمله این کتاب‌هاست که در ایران و پاکستان تا این اواخر ناشناخته و مهجور بوده است و در این میان، «*مکتوبات*» از دو اثر دیگر او، «*فیه‌مافیه*» و «*مجالس‌سبعه*» ناشناخته‌تر مانده است.

* در «*گزیده مکتوبات*»، از مجموع آن یکصدوپنجاه نامه، منتخبی برگزیده‌ایم قابل تدریس در کلاس‌های درسی دوره کارشناسی یا کارشناسی‌ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه‌ها، به‌منظور آشنایی دانشجویان با نمونه‌ای از نثر فارسی.

* مولانا، در آغاز هر نامه، بنا به رسم زمانه خود، القابی متناسب با مخاطب نامه آورده است. ما تکرار همه القاب در آغاز همه نامه‌ها را لازم ندیده‌ایم و تنها به ذکر چند نمونه اکتفا کرده‌ایم. آنچه حذف کرده‌ایم فرق مهمی با آنچه آورده‌ایم نداشته است. شک نیست که یکی از علل مهجور ماندن *مکتوبات* مولانا کثرت عبارات عربی در لابه‌لای عبارات و جملات فارسی است. در آن زمان، اهل فضل چنان با هر دو زبان آشنا بودند که استفاده از هر دو زبان را، در متن واحد، طبیعی می‌دانستند. شخص مولانا، به‌جهت استغراق در قرآن و حدیث و آشنایی و انس با اشعار شاعران بزرگ عرب از قبیل «متنبّی»، شاید بیش از دیگران از عبارات عربی استفاده می‌کرده است. نثر او را در *مکتوبات* می‌توان نثر ملمّع نامید. معلوم است که مخاطبان نامه‌ها نیز که اشخاصی مانند سلطان عزّالدّین کیکاووس و معین‌الدّین پروانه بوده‌اند کاملاً هر دو زبان را می‌دانسته و می‌فهمیده‌اند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

منابع

ـ بدیع‌الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی (تهران: زوار، ۱۳۶۱).
ـ کلیات شمس، تصحیح فروزانفر، جزو اول، ص الف.
ـ همان، جزو اول، ص ب؛ نیز، بدیع‌الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی. ص ۱۴۸ به بعد.
ـ همان، جزو اول، ص یو.
ـ Rawan Farhadi and Ibrahim Gamard, The Quatrains of Rumi (San Rafael, CA: Sufi Dari Books, ۲۰۰۸), p xix–xx.
ـ مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، ۳/۴۲۳۵
ـ مجالس سبعه، تصحیح توفیق سبحانی (تهران، ۱۳۶۵)،.
ـ معارف محقق‌ترمذی، تصحیح فروزانفر (تهران،۱۳۷۷)،: "از جان برون نیامده جانانت آرزوست" که در مواعظ سعدی آمده و مصراع دوم آن چنین است: زنار نابریده و ایمانت آرزوست.
ـ مثنوی معنوی، چاپ عکسی مرکز نشر دانشگاهی، مقدمه، ص هفت. نیز، مثنوی تصحیح دکتر سروش، ص ۳۶.
ـ مثنوی معنوی، تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، ص ۱۱.
ـ مثنوی، تصحیح محمد استعلامی (تهران: انتشارات زوار، چاپ سوم، ۱۳۷۱)، صفحه سه.
ـ همان، (چاپ زوار، ۱۳۷۳)، جلد اول، ص نود و سه؛ (چاپ سخن، ۱۳۸۴)، جلد اول،.
ـ همان، (چاپ زوار، ۱۳۷۳)، جلد اول، ص نود و چهار؛ (چاپ سخن، ۱۳۸۴)، جلد اول،
ـ همان، جلد اول، ص نود و سه؛ (چاپ سخن)، جلد اول.
ـ مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، ترجمه و تعلیقان حسن لاهوتی، (نشر قطره، ۱۳۸۳)،
ـ ن.ک. به: توفیق سبحانی، «درباره نسخه‌ای از مثنوی»، در نشر دانش (مرکز نشر دانشگاهی)، سال ۱۳، شماره دوم،
ـ مثنوی، تصحیح استعلامی (چاپ سخن)، جلد اول، ص ۸۷. توضیح آن که این سخنان در چاپ زوار به چشم نمی‌خورد.
ـ برای نمونه نثر فیه‌مافیه، ن. ک. به: توفیق سبحانی، "فیه‌مافیه و جایگاه آن در میان آثار مولانا" که در همین شماره به چاپ رسیده است.
ـ فیه ما فیه، تصحیح فروزانفر،.
ـ و لا ینعکس؛ بر عکس آن نباشد.
ـ فیه‌مافیه،. قس: مثنوی تصحیح نیکلسون، دفتر پنجم، ابیات ۳۲۸۶ به بعد:

ابلهان گفتند مجـــنون را ز جـهل — حُسن لیلی نیست چندان، هست سهل
بهتـر از وی صـــدهـــزاران دلـربا — هست هـــمچون مـــاه انـدر شهر ما

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

گفت صورت کوزه است و حَسن می — می خـــدایـــم می‌دهـد از نقـش وی
مـــر شما را سـرکه داد از کوزه‌اش — تـــا نباشد عشق اوتـان گـــوش کش

ـ مجالس سبعه، تصحیح توفیق سبحانی، تهران، ۱۳۶۵.
ـ مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، تصحیح توفیق سبحانی.
ـ مکتوبات مولانا، پیشین،
ـ شب گردک، یعنی شب زفاف؛ شب گرد آمدن با یار.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

ظرفیت‌های تصویر و رنگ در *مقالات* شمس تبریزی[1]

نیلوفر عسل علیزاده[2]
مهدی صحراگرد[3]

چکیده

از مسائل مهم در خوانش *مقالات*، تعاملی برخاسته از نگاه فکری شمس تبریزی در تکوین اثرش با مخاطب است. سخن گفتن T فن یا هنر تأثیر بر دیگران است. شمس تبریزی شناخت دقیقی از شنوندگان کلامش داشته است. با حساسیت در انتخاب کلمه و بیانی مختصر، لغاتی را کنار هم آفریده که در انتها به شکل‌گیری تصاویری ذهنی در پیش چشم مخاطب می‌رسد تا همگی به نحوی مؤثر بتوانند با آن ارتباط برقرار کنند. این تصاویر که در میانهٔ متن شکل گرفته‌اند، مضامینی از نشانهٔ شناختی و عناصر تصویری هستند که با مفاهیم عرفانی بیان شده‌اند. تصویر در کلام شمس تبریزی همان‌طور که جان می‌گیرد ـ به هدف خلق یک فضای بصری در دل متن که همراه با ظرفیت‌های تصویری و رنگ است ـ رنگ نیز می‌پذیرد.

این مقاله به شیوهٔ توصیفی (تحلیل محتوا) به بیان زیبایی‌های تصویری شکل گرفته در متن *مقالات* شمس تبریزی اختصاص دارد و در نهایت مشخص می‌شود که تصویر آشکار سازی منظر اتخاذ شده توسط راوی، به دست تصویرپرداز است. تصویر، واسطه است که به متن عینیت بخشد و نوعی گفتمان بصری از خوانش متن را برای سهل نمودن، با استفاده از ماهیت رنگ پدید می‌آورد. این عناصر در کنار متن، آن نیمهٔ دیگر واقعیت و هاله‌هایی که در متن ناپیداست را نمایان می‌کنند.

واژگان کلیدی: تصویرسازی، رنگ‌های عرفان، مقالات شمس تبریزی.

۱. این مقاله مستخرج از پایان نامه کارشناسی ارشد رشته نقاشی موسسه آموزش عالی فردوس مشهد است با عنوان «بررسی ظرفیت‌های تصویری در مقالات شمس تبریزی» به راهنمایی دکتر مهدی صحراگرد می‌باشد.

۲. نویسندهٔ مسئول، کارشناسی ارشد رشته نقاشی، موسسه آموزش عالی فردوس، مشهد
۳. گروه معماری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مشهد، مشهد، ایران

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مقدمه

تمدن‌ها، خود را به شکلی واحد معرفی می‌کنند که اجزای پیوسته‌اش در هستهٔ ذهنی خاتمه می‌یابد. فرهنگ ایران قبل از آنکه پرچمدار دیگر هنرها باشد، در صنعت فن ادبیات و شعر، کل واحدی را از خود به جای گذاشته است. این بلاغت و سخنوری را می‌توان از تعداد کثیر شعرا و ادیبان ایرانی که بر جامعه تاریخی پوشیده نیست محرز دانست.

هنر، علاوه بر آنکه حافظهٔ تصویری وشاکله ای از ثبت سنت‌ها و فرهنگ‌هاست، زمامدار پایدار نگه داشتن در جوامع پس از خود نیز هست و نگرشی جمعی را به اصلی اعتقادی تبدیل می‌کند و فرهنگ را در هر واحد شکل گرفتهٔ زمان نشان می‌دهد. هنر ایرانی که بارها مورد تجاوز مهاجمین و التقاط های فرهنگی با جوامع اطراف خود شد، اما به نگرش ماهوی خویش وفادار ماند و آنچه بدو رسیده بود را پاس داشت.

آنچه اصحاب صنعت و فن ایران همواره بدان رجعت داشته‌اند، سنت ایرانی است که از خرد و حکمتی می‌آید که تداوم فرهنگ تصویری در آن همچون یک ضرورت است و دراندیشهٔ شاعرانه و قدسی کیفی و عقلانی به تعریفی فراآگاهانه و شهودی در هر دو دست می‌یابد و امر روح بر جسم را ابتدا می‌داند و به همین دلیل نشانه‌های عاطفی و معنایی را دربارهٔ معنای جملات میان سطورکیفی نهان می‌دارد که معنای فراآگاهانه از حکمت را توضیح داده است.

از آنجا که ایرانیان جزئی از فرهنگ‌های مؤسس و جامعهٔ تاریخی بوده‌اند که حافظه کهن تاریخ خاطرات ازلی را در خود جای داده‌اند در بعد از ورود اسلام و تغییر آئین و فرهنگ، همچنان می‌بینیم که باز هم رابطه‌ای ناگسستنی با باورها و کهن الگوهای جامعه گذشته خود دارند. «نگرش درونی و وابسته به این معیارهای سنتی در تفسیر و تجسم پیرامون هنرمند ایرانی، معنای واژه دیدن را از تعاریف کلاسیک به تعریفی کیفی و، ولانمود بدل ساخت» (کمالی دولت آبادی،۱۳۹۶،۱۴).

بررسی واژهٔ «دیدن» در بازخوانی متون عرفانی یا شعر برای هنرمند ایرانی تجسم بخشی از نقطه، شکل، خط، رنگ، وحدت، گستردگی، مرکزیت، تعادل و تقارن تباین و حرکت و ریتم... است که یادآور کمال در کیهان است؛ این کمال، نمودش در ایران در حوزهٔ نوشتار و تصویر است که همراه با برخوردهای فرمی است. شناخت نشانه‌های تصویری و تصوری مکتوب در نثر عرفا و حکیمان می‌تواند با هنر امروز ایران در حوزهٔ تصویر پیوند یابد. امری مهم که هنوز بدان به‌طور کامل و تخصصی برای حفظ ریشه‌های هنری در هر دورهٔ تاریخی پرداخته نشده است و شاید در این زمینه هنر موسیقی را جلوتر از باقی هنرها دانست. کاری که به جد در گذشته و در مورد کتابت و تزئین آثار، مورد اهمیت پادشاهان و سلاطین بود. این اهمیت و گردآوردی هنرمندان متخصص در کارگاه‌های درباری باعث شد هنر نگارگری در کنار هنر خط و هنر تذهیب و صحافی، شاهکارهای هنری ـ ایرانی را به دنیا و آیندگان این مرز و بوم ارائه دهد و میراثی به افتخار برای ایرانیان یادگار بگذارد. این هنرمندان در واقع سعی داشتند تا به نحوی والا، هماهنگی کاملی میان آرایش نسخه‌های خطی و متن ادبی برقرار کنند و این باعث ارتباط بنیادینی میان نقش و کلام شد همچنین هنر ایرانی و هنرمند ایرانی دورهٔ کلاسیک، در نقاشی‌هایش درصدد فهم و درک صفاتی است که ورای صورت سعی در ایجاد تخیل شهودی دارد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

در این میان، غافل ماندن از برخی کتب که به دلیل مسائل سیاسی یا عدم توجه درباری به آن یا شخص خود نویسندهٔ کتاب، باعث شد که در میانهٔ روزهای تاریخ این کتاب‌ها به دست هنرمندان ایرانی تزئین یا نگارگری نشوند و امروزه به جز آرایش کلمات، تزئین تصویری از آن نداشته باشیم؛ به‌طور مثال کتاب *اوستا* بعد از دورهٔ ساسانی و به دلیل تغییر مذهب، تجدید نشد و بخش عظیمی از نگاره‌های آن از دست رفت یا رباعیات خیام نیشابوری که توسط شخصی به نام، ادموند جوزف سالیوان[1] و در سبک (آرت نو)[2] مورد نقاشی قرار گرفت، اما آنچه توسط این تصویرگر نقاش تهیه شده بود به‌دور از مفهوم هنر ایرانی و جلوه‌های هنر ایرانی– اسلامی در اشعار خیام بود.

«خود غریبی در جهان چون شمس نیست» (موحد،۱۸:۱۳۹۶). آن برههٔ بلند در تاریخ که باعث شد کتاب *مقالات* از دیدهٔ علاقه‌مندان دور ماند، سبب شد آسیب‌های بسیاری به این میراث ادبی ایرانیان برسد که یکی از آن را می‌توان عدم مصّور شدن در تاریخ هنر دانست.

> صور خیالی در شعر فارسی و نقاشی ایرانی بر هم منطبق‌اند. نظیر همان توصیف های نابی را که سخنوران از عناصر طبیعت، اشیا و انسان ارایه می دهند در کار نقاشان هم می‌توان بازیافت. شاعر شب را به لاژورد، خورشید را به سپهر زرین و... تشبیه می‌کند؛ و نقاش نیز می‌کوشد معادل تجسمی این زبان استعاری را بیابد و به کار برد (مقدم اشرفی،۱۱:۱۳۶۷).

کالریج می‌گوید: «تخیل شاعرانه، ذوب می‌کند، پراکنده و متفرق می‌سازد تا بازبیافریند و در جایی که انجام این کار ممکن نباشد باز هم در همه حالات می‌کوشد تا به ذروه مطلوب برسد. انتزاعی آرمانی پدید آورد و وحدت ایجاد کند»(برت،۶۴:۱۳۸۹). در واقع بستر اصلی مضامینی که مورد توجه هنرمند نگارگر اعصار گذشته بوده است، در مضامین ادبی است که آنها را به زبان تصویر ترجمه کرده است، لذا در این مقاله نگارنده بر آن شده است که زیبایی‌های تصویری منعکس شده در *مقالات* شمس را شناسایی کند. این مهم از آن روی اتفاق می‌افتد که پیوند پژوهشی و بینارشته‌ای از منظر زیبایی شناسی، کمتر دربارهٔ کتاب *مقالات*، میان هنر و ادبیات وجود دارد و دیگر آن که به دلیل میل و گسترش عرفان اسلامی با پرچم هنر، حتی در جوامع اروپایی، خطر تصویرسازی آن به دست دیگرجوامع وجود دارد. مسئله اصلی پیش روی این مقاله این است تا راز تأثیر تصویر که در ورای ظاهر پراکندهٔ *مقالات*، بلکه در اندیشه منسجم و نگاه عمیق شمس شکل گرفته و از نظر دور مانده را بیابد تا این سؤال‌ها پاسخ دهد که:

۱ ـ کتاب مقالات شمس دارای چه ظرفیت‌های تصویری است؟

۲ ـ تصویر چقدر می‌تواند به درک فضای ذهنی نویسنده از موضوع، به خواننده کمک کند؟

سعی شده تا از راه تجزیه و تحلیل صورت‌های متن مورد نظر، نگرش شمس تبریزی را به تجربه‌های عالم عرفان که در پس کلمه بیان داشته را از دید تصویر و نقاشی بیان کند. سعی بر آن بوده که از میانهٔ سطور از هم گسیختهٔ مقالات، اندیشهٔ منسجم شمس تبریزی و چهرهٔ حقیقی ذهن او را از قاب تصویر بیان کند.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

پیشینه تحقیق

تاکنون چندین مقاله در مورد سورئالیسم در *مقالات* شمس تبریزی منتشر شده است. عصمت اسماعیلی و علی مددی[۳] (۱۳۸۵) در مقاله‌ای با عنوان«سورئالیسم و *مقالات* شمس تبریزی»، پس از بحث در باب سورئال ادبی و انواع آن، شواهد متعددی از سورئال را از *مقالات* استخراج می‌کند. رحمان مشتاق‌مهر و دستمالچی[۴](۱۳۸۹) نیز در مقالهٔ «پیشینه مبانی سورئالیسم در ادبیات عرفانی» به همین موضوع در *مقالات* و دیگر کتب عرفا از نظر سورئال ادبیات پرداخته است. بحث‌های نظری و شواهدی از انواع سورئال که در این *مقالات* بیان شده است. ناصر نیکوبخت و قاسم‌زاده[۵] (۱۳۷۸) در مقالهٔ «سمبولیسم نور و رنگ در عرفان ایرانی ـ اسلامی» به نقش سمبولیک رنگ‌ها در بیان کیفیات نفسانی و تجربه‌های شخصی عرفا پرداخته است. بحث‌های نظری و شواهدی که از انواع رنگ و سورئالیسم در این *مقالات* بیان شده است در کنار دیگر منابع ارائه شده، بسیار ارزشمند است، اما هنوز جای یک مورد مهم؛ یعنی مطالعهٔ تصویر و رنگ به عنوان تشخیص هنری و فردیت تصویر در میان متن مقالات، خالی است.

اهمیت تصویر

شمس تبریزی، ذوق، اندیشه و عاطفهٔ خود را در مقالات بیان کرده است و این درهم آمیختگی فکر و اندیشه با تمثیل، ذوق و پیوند یافته است و باعث شده است که به دل بنشیند. این صداقت ضمیر و پاکی روح شمس است که تبدیل به نفوذ کلامی می‌شود که در گفته‌هایش که مخاطب می‌خواند برضمیرش مؤثر و گیرا می‌آید.

داستان، نوعی گفتمان است که خوانش آن نیازمند اتخاذ منظری ویژه است. شمس تبریزی، با علم بر این که اندیشه بر احساس برتر است، طرحی از وجود بندگان حق می‌کشد و انسان کاملی را معرفی می‌کند که با حقیقت و عشق آمیخته شده است. انسان کاملی که نگارگر ایرانی نیز درصدد کشیدن و خلق آن بوده است، اما در تحلیل‌های روایی باید ضرورت و تمایز و پیوند را میان آنکه می‌بیند و آنکه می‌گوید برقرار کرد. تصویر یا نقاشی در تحلیل‌های روایی، واسطه‌ای است میان این دو که به شیوه‌های مختلفی؛ چون پیش‌نگری یا هم زمانی انجام می‌گیرد. کارکرد گفتمان روایی نه تحکم به یگانگی واقعیت است، بلکه آشناسازی مخاطب با جلوه‌های گوناگون واقعیت است. داستان و شیوهٔ زبانی شمس تبریزی به فرد تصویرگر کمک می‌کند که برای پرداخت به انواع نگرش‌ها، قابلیتی را خلق کند که رویدادهای داستان، اشیاء و شخصیت‌های شاخص را برگزیند و امکان بازسازی شان را در دنیای رنگ و نقش و نزدیک کردن آنها به دنیای جهان امروز در قالب‌های حسی و شناختی و عینی بیان کند و داستان را از آن قاب که به‌طور موقت بیان شده است، از دریچه و چشم‌اندازی که از جهان نقاش به جهان راوی گشوده شده را جلوه بنمایاند.

زیبایی اندیشهٔ شمس در تصاویری است که خلق کرده است. با بررسی تصویری در *مقالات* پی می‌بریم که او (شمس تبریزی) کاملاً می‌دانسته که انسان موجودی وضع منظر است؛ می‌تواند سیر کند و از آنچه هست به در شود و در آنچه هست نیز نماند. زیرا می‌دانسته در هنر سنتی، تزئین و کاربرد در طول یکدیگر هستند، چون در مراتب مختلف، کارکرد دارند. کارکردهایی که از مراتب وجود انسان تناسب

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

گرفته‌اند؛ این همان اندیشه‌ای است که در طراحی اشیاء در ایران کلاسیک، همیشه توسط طراحان و معماران و باقی اهل هنر مدنظر قرار گرفته است. اندیشه‌ای که معمار مسجد (آقابزرگ) را بر آن داشت که آن‌گونه که هست بسازد و باز همان اندیشه نیز است که شمس تبریزی را برآن می‌دارد در مجالس سخن خود، محصولی ارائه کند که ارزش کلام یا فرم تابع کارکرد[۶] (ارزش مصرفی، فایده، ابزارگونه) و فرم تابع قرارداد[۷] (ارزش نشانه‌ای، منزلت) را برای همهٔ مخاطبان رعایت کند تا همگی افراد بتوانند از آن بهره ببرند.

خواندن *مقالات*، یک گفتمان در رویایی میان شمس و مخاطب است. برای استفاده‌ای که، جزئی از مشخصات فکری و احساسی مخاطب شود. او سعی می‌کند در پس متن یک فضای متحرک و یک دیالکتیک بیافریند. پس مقالات، وجهی عمیق‌تر دارد که فقط به ظاهر آن (خواندن) ختم نمی‌شود و با توجه به ارزش فضایی و تاریخی که دارد نمی‌توان فقط خودش را به تنهایی در نظر گرفت، بلکه رابطه‌اش با دیگر ویژگی‌های زمان پدید آمدن و پدیدآورندهٔ آن را نیز باید مورد بررسی قرار داد. این در حالی است که کتاب *مقالات* نه به عنوان پاسخ به یک نیاز واحد، بلکه به عنوان شبکه‌ای از دال‌های شناور است که در برانگیختن همهٔ خواهش‌ها با کارکرد فعلی، توانایی محدودی دارد؛ زیرا هر مخاطب از راهی، جای خود را در *مقالات* جستجو می‌کند و با آن ارتباط برقرار می‌نماید.

> تاریخ آیینه گذشته و درس حال است و هیچ چیز مثل گذشته‌های ملتی افراد را با هم امتزاج نمی‌دهد. وحدت تاریخی برای هر ملتی یکی از محکم‌ترین و مطمئن‌ترین وثیقه‌های وحدت ملی است و باید آنرا حفظ کرد و پیوسته به خاطر آورد نه فقط با کتاب بلکه با نمایش آن (پیرنیا،۱۳۸۳:۱۸۹).

شمس تبریزی شاهد همیشه در دنیای آفریدهٔ خود است. خواندن *مقالات*، رؤیت جهان از ذهن شاعر و دمی چند زیستن در آن زمانه است. او در *مقالات* از تمام بزرگان عالم قبل از خود تأثیر گرفته است تا قابی را بر قابی بنشاند. از آنجا که اندیشهٔ سیال شمس تبریزی برگرفته از عناصر تصویری است که در کلمه بیان داشته است، تصویرگر امروز باید وظیفهٔ خود داند که با شناسایی این دال‌ها، راهی بسازد که این هویت کهن بیدار شده را در چهارچوبی جای دهد. عرصهٔ تصویر که قدرتمندترین قدرت در تمامی اعصار بوده است، یکی از این ابزارهاست.

تصویر در متن

خداوند در قرآن (سورهٔ حشرآیه۲۴) خود را مصّور می نامد. در تاریخ، هنر همه آنهایی که دستی به قلم داشته‌اند و می‌توانستند با ابزارهای مختلف و روش‌های گوناگون، موضوع و مفهوم خاصی را به تصویر بکشند با عنوان «تصویرساز» شناخته می‌شدند. «تصویر»[۸] به معنی مصنوع است و بیانگر دریافت و ادراک بصری است. تصویر در زمانی کوتاه و به سرعت در مغز ایجاد می‌شود.

اولین پیام انسان غارنشین برای اعصار بعد از خود، تصویر است، که از ساده‌ترین هدف ارتباطی انسان ـ که نیاز به نوشتن است ـ در تصویرسازی‌های انسان‌های اولیه دیده می‌شود. این نیاز را انسان،

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

بعدها در خطوط (تصویری ـ نوشتاری) هیروگلیف و خطوط میخی نشر و نمو داد تا زمانی که نگارش الفبایی جای آن را گرفت. پیشینهٔ تصویرسازی و تاریخ تصویری که از انسان‌های کهن بر جای مانده است، ما را به سوی سرزمین شفاهی باورها و افسانه‌هایی سوق می‌دهد که بعدها با اختراع کاغذ این اندیشه‌ها مکتوب شد.

تفکر، ماهیت یک تصویر است و مفاهیم مندرج تلاشی هستند برای ساخت ارتباط بین متن و تصویر در بهترین روش، ترکیب تفکر تحلیلی با مهارت، عملی است که می‌تواند تصویری ایجاد کند که گویا باشد. نویسنده‌ای که زبان واقعی و قاموسی را به منظور انتقال یک تصویر بصری (یک عکس طبیعی از اشیا) به ذهن خواننده به‌کار برد، به تصویر پردازی دست زده است. برخی منتقدان می‌گویند: «کاربرد زبان واقعی برای خلق یا بازنمایی یک تجربه حسی، تصویری پردازی نام دارد» (فتوحی،۱۳۸۵:۴۶).

کلمه، دارای ماهیتی تصویری است. برخی از کلمات بعد از شنیده شدن یادآور یک تصویر هستند که در حافظهٔ تصویری همهٔ افراد، شکل منحصر به‌فرد خود را گرفته است. کلمهٔ (ابر) دریک گروه از افراد با زبانی واحد، تصویری مشترک را در حافظه تصویری شان تداعی می‌کند. این وجه شمایلی رابطه بین دال و مدلولی را بیان می‌کند که به یکدیگر شباهت دارد، که بر اساس یک شباهت، یک نشانه شکل گرفته است. همان‌طور که با نشان دادن تصویر آن کلمه (ابر)، به افراد با زبان‌های متفاوت، همگی وجه نمایه‌ای آن را به‌کار می‌برند. یکی از ویژگی‌های کتاب *مقالات* در صنعت هنر ترکیب، وجه شمایلی کلمات از طریق در هم آمیختن آن با بهره‌گیری از طبیعت برای رساندن معنای عرفانی درون کلمه در جهان مُثل است. «اگر از جسم بگذری و به جان رسی به حادثی رسیده باشی» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۱۱).

هر زمان که کلام بازماند و استدلالات کلامی یاریگر نباشد، عموماً به هنر متوسل می‌شوند؛ زیرا تمامی هنرها با یکدیگر اشتراک دارند و آن زبان نمادین است که برای رساندن پیام و مفهوم درون ذهن آفرینندهٔ اثر به‌کار گرفته می‌شود. تصویرسازی یک زبان تجسمی شخصی است و به دست آوردن درکی از درون متن تنها بخشی از داستان برای شکل گیری است.«بلومفیلد معتقد بود که واژه (کلمه) کوچکترین صورت آزاد زبان است» (پالمر،۱۳۹۱،۷۴).

کلمات، امری ذهنی هستند و با استفاده از تصاویر که امری عینی هستند، کامل می‌شوند و از آنجا که کلمه (وماده ساخته شده آن) از تصویر آمده است، میل به رهبری شدن و کامل‌تر شدن به وسیلهٔ طبیعت بصری خود که (تصویر) است را دارد، لذا تصویر، بخش جدایی‌ناپذیر کلمه است. تصویرسازی قدرت ضبط یک هویت و یک دیدگاه را داراست. یک حالت یا یک لحظه را ثبت می‌کند و می‌تواند داستانی را تعریف کند تا به تاریخچهٔ محصول عمق و معنا بخشد.

تصویر در هنر ایران به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱ـ تصویر در تزئینات

۲ـ تصویر در متون.

از آنجا که تا کنون بازخوانی تصاویر در معانی تزئینات در ایران توسط هنرپژوهان غرب انجام گرفته شده است، هنر ایرانی عرفانی برای سال‌ها مقهور گفته‌های جبرنمایانهٔ تئوریسین‌های هنری غرب شد و این امکان را از دست داد که هنرهای تجسمی، متون فاقد تصویر را در تلاش و کنکاش تطبیقی در

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

کتب نقلی و ادبی به تفسیر معنا و کیفیات آن بپردازد، اما این سؤال پیش می‌آید که آیا به‌راستی می‌توان تصاویر را خواند؟ مگر خواندن تنها مختص به کلمات نیست؟ باور به خواندن و تعریف کلمه به تصویر، از علم «نشانه‌شناختی» نشأت می‌گیرد که اغلب از الگوهایی می‌آیند که مرتبط با مفهوم کلمه یا اصطلاح شده‌اند. در نشانه شناسی یک متن، آنچه گرد هم می‌آید و تصویر را می‌سازد، نوعی نشانهٔ بر آمده از متن است. پس بدین‌گونه یک اثر هنری می‌تواند مانند یک متن عمل کند و فرآیند تأویل را بر اساسی که متن را رهبری می‌کند می‌تواند خوانش تلقی کند.

جهان تصویری برخی کتب که قبل‌تر در میان متن شکل گرفته است و سرچشمهٔ اصلی سازندهٔ آن است که مبتنی بر رسانهٔ در اختیارش تولید کرده است، صحنه‌ای برای بیان فرهنگ یا ایدئولوژی فکری زمان خود است. پس آنچه تصویرگر در پی آن است محاکات یا عینی‌سازی جهان تصویری است که در ذهن نویسنده و سپس در میانهٔ کلماتش شکل گرفته است. «دریچه دل باز شد...چون دریچه دل باز باشد، خواهی و اگر نخواهی هر که بگذرد بینی. چون بسته باشد، آوازهایش شنوی، و ذوقی یابی، اما کجا آن و کجا این» (شمس تبریزی،۱۳۹۶،۲۶۶).

فرد تصویرگر، جهان تصویری معینی به مدد نوشته‌هایی دارد که نویسنده بیان کرده است، به همراه کلماتی خاص و دارای (دال) یا دارای بار معنای آشنا به ذهن که نویسنده بیان داشته است و نویسنده نیز جهان تصویری در اختیار دارد که آن را ابداع کرده است. شمس تبریزی از این جمله بود. در *مقالات* شمس تبریزی به دلیل فی‌المجلس بودن و آزادانه سخن گفتن لغات یا کلماتی به چنگ تصویرگر می‌آید که دارای ثبت نمودار زندگی کلمه است. از آنجا که برای ثبت نمودار زندگی هر کلمه باید از تاریخچهٔ پیدایش آن شروع کنیم یا زمانی که برای اولین بار نوشته شده و از آن زمان لغت در طی زمان به سمت ما در حرکت بوده، پیچ خورده راهش را در میان صحبت کردن روزمره باز نموده و معانیش برزبان لغزیدند و سُرخورده‌اند و از خودشان اثری به جای گذاشته‌اند، اثری به وسعت زبان و ادبیات ایران، لذا وظیفهٔ تصویرگر کاری خطیر می‌شود؛ زیرا شمس تبریزی به کلیدی دست یافته بود، دایرهٔ لغتی در دل لغاتی دیگر که این اجازه را می‌دهد، لغات را با دانش و اطلاعات الحاقی آنها یاد بگیریم. او به ما لغاتی را می‌دهد که در نگاه اول به‌نظر کاربردی می‌آیند.

لغتی همچون گل لاله یا بنفشه. «صوفی را گفتند: سربرآر، اُنظُرإلی آثار رحمه الله. گفت: آن آثار آثار است. گل‌ها و لاله‌ها در اندرون است» (شمس تبریزی،۱۳۹۶،۶۴۲).

شبکهٔ معانی گل، رساترین و بهترین راه برای سخن گفتن و ساخت تصویر است. نام گل (لاله) فرمی است که او با اشاره به آن در میان روایت به اهمیت عرفانی اسلامی و عنصر وجودی درون آدمی می‌پردازد. اهمیت تصویری که گل لاله در میان کلمات شمس بیان می‌کند، اهمیت خوانشی تاریخی از آن را برایمان بیان می‌کند که اگر بخواهیم به شیوه‌ای کمتر فاضلانه به آن نگاه کنیم، متوجه می‌شویم که این عارف، با گل لاله آشنایی داشته و غنای گل در دید بصری مردم، دوران گذشته را برایمان به تصویر می‌کشد و یک خوانش تاریخی از آن به ما می‌دهد و به ما قدرت این تجسم را می‌بخشد که تصویر گل لاله در بهار پس از زمستان را به‌یاد بیاوریم. به زعم دیگر، لاله از آنجایی که نسبت به سرما مقاوم است، نفوذ ناامیدی و پلیدی را از دل مؤمن دور می‌سازد و به همین دلیل است که سمبل شهادت

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

و ایثارگری در راه آرمانی و دینی است.

> تصویر در سنت عرفانی ایرانی، عینیت بخشیدن به یک امر فکورانه و غیرقابل رؤیت است. در این راستا، تصویر در بازتاب تصورات مشخصی نخواهد بود، بلکه از حیث کیفی با عطف نظر به الحاق محیط فضای را با تعالی معنوی و به گونه‌ای ایستا ولی ناشناخته و غیر مشخص ایجاد می‌کند (کمالی دولت آبادی،۱۳۹۶،۵۱).

لاله در ادبیات فارسی در اغلب موارد مظهر رنج و گداز عشق است. به خاطر سیاهی مدوری که چون داغ ای در وسط جام آن است به دل سوخته عاشق تعبیر شده است. همچنین در تصوف «گل را در قاموس اصطلاحات صوفیه «نتیجه علم گویند که در دل پیدا می‌شود و گل نتیجه علم و قوت سالک است» (جلالی شیخانی،۱۳۸۹).

گل لاله ویژگی‌هایی دارد که آن را درخور حمل معنای رمزی و نتیجه علم مشاهده کننده می‌سازد. رنگ سرخ چشمگیر، که ارتباط آن با درون مایهٔ خون و شهادت، که سابقه‌اش، برخلاف آنچه عموماً متأخر پنداشته می‌شود طولانی است و سیاهی دل، که سوختگی دل سالک کامل را می‌رساند.

> شگفت این است که اگر واژه لاله را قلب کنیم.... نام مقدس (الله) بدست می‌آید و از قضا، حروف این دو کلمه نیز برابرند. شاید به همین دلیل باشد که لاله غالبا در مساجد متبرکه و کاشی کاری‌های مساجد و بر دیوار آب انبارهای عمومی و سنگ مزارها، به عنوان زینت منقوش است. همچنین شباهت شکل این گل به جام شراب، مقام (صحو) را بازنمایی می‌کند، که می‌تواند مقام عارف به حق رسیده و در مقام مشاهده را نمودار سازد (یاحقی،۱۳۸۶،۷۱۷).

این همان بازی فرمی و کلامی است که شمس تبریزی از آن استفاده کرده است تا لغتی در دل لغاتی دیگر و در پرده بیان کند که آن صوفی، درجات عرفان را طی نموده است و اکنون در مقام حق است و با نام بردن از گل لاله اشاره می‌کند که اگر خود گل (لاله) مقام نتیجه علم و فتح است، گلزار (گل‌ها و لاله ها در اندرون است) در مقام فتوحات است و این همان فرمی است که شمس می‌دهد و عامل جدا شدن از نگاه واقع‌بینانه می‌توان بر شمرد. همچنین گل لاله را می‌توان نمود (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) دانست زیرا (دال) گل لاله محسوس و عینی است. همچنین گل مشتمل بر دو قطب وحدت و کثرت است؛ چرا که شکل دایره‌ای آن، وحدت و تمامیت را به اعتبار اکمل اشکال بودن دایره می‌رساند و تعداد گلبرگ‌ها در کنار هم، دایره را می‌سازد که نمود کثرت است. به همین دلیل می‌توان گفت شمس تبریزی به کلمات، فرم می‌بخشد و به تصویرگر این اجازه را می‌دهد که در اقیانوس کلمه‌های ذهنی و تصویری او چون صیادی با تورهای فراخ، به گشت زنی بپردازد و نزدیکترین تصویر را به ایدئولوژی فکری اش به تصویر در آورد تا تصویری خلق کند زیبا و گرانقدر بدون آنکه به تاریکی کشیده شود.

ذات خداوند در جمع کثیرات تعریف می‌شود، عناصر نیز در تصویرگری ایرانی اسلامی در کنار هم و به نسبت هم بررسی می‌شود. گویی هر شیء در زمینهٔ منحصر به فرد و با ارزش در کنار یکدیگر آورده

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

شده است؛ به طوری که صحنه به صورت غیرمادی نشان داده می‌شود.

> به تعریف عرفان در هنر ایرانی، صورت اصلی تمام اشکال و محسوسات هستی در این عالم ضبط است و آنچه در هستی می‌بینیم توهم تصویری از آن صورت ازلی موجود در عالم مثال نیست. هنرمند صورت‌های به تصویر کشیده که زیبای خود را از این عالم مینوی اتخاذ می‌کند و بر این اساس، این مراتب از نقوش نمادین ترسیم می‌شوند. تصویرگر در این تعریف تا صفات جبروت می‌تواند پیش برود و برای ملوک باید سالک شود (کمالی دولت آبادی،۱۳۹۶:۵۱).

به همین دلیل در آنجا صوفی در پاسخ به فرد پرسش کننده می‌گوید: آن آثار آثار است زیرا به صورت اشکال و محسوسات این عالم و صورت اصلی آن در عالم مینوی اشاره دارد.!

سطح نقاشی ایرانی به واسطهٔ حضور مداوم خطوط عمودی، افقی و اریب و نیز قاعده‌مند بودن آنها بر پایهٔ هندسه، یادآور نظم آفرینش و هنرمندی در ساخت آن است و یادآور حرکت تکاملی آفرینش و سیر انسان به سمت معرفت است. شمس تبریزی در روایتی زیبا این عالم و این قاعده مند بودن، همچنین سیر تعالی را به زیبایی بیان می‌کند. ایشان که مجدد بازی فرمی کلمات را به اختیار آورده است و با یاری گرفتن از کلماتی چون (زمستان) که یادآور تصویر ذهنی (سردی و سرما) و رنگ (سپید) است داستان را با اتصالی قوی پیش می‌برد و فضای اسپیرال را خلق می‌کند.

«پس زمستان وسیلت است به جمعیت دوستان تا در همدیگر غیژند و در هم خزند... پس چون بنگری بهار زمستان شود و زمستان بهار گردد» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۶۹۹). اهمیت این روایت از آنجا در نزد تصویرگر ایرانی ارزش می‌یابد؛ زیرا که همه چیز متعلق به خداست و در او هیچ عدم (فضای منفی) نیست، پس پر کردن فضا در تمام سطوح نقاشی ایرانی و نبود فضای منفی نشان از واجب‌الوجودی همه کائنات است. شمس تبریزی این معنی را این‌گونه در متن توصیف می‌کند و از تکنیک هم‌پوشانی استفاده می‌کند. او با نشان دادن کثرت در (جمعیت یاران) که برای فرار از سوز زمستان (بی‌ایمانی) در یکدیگر می‌خزند و اتحاد گرما (ایمان) را ایجاد می‌کنند، کثرت در وحدت را می‌آفرینند. در انتها نیز با دوران یا چرخشی که فطری‌ترین نوع حرکت در پدیده هستی است، همسانی مشترکی در نوع حرکت را به وجود می‌آورد که به مفهوم و یا علامت بی‌نهایت دست می‌یابیم. مفهومی انتزاعی که در آن هیچ محدودیت زمان و مکانی نیست و در آنالیز حقیقی به معنی حد بیکران است.

> که در حرکت چشم به واسطه هدایت سطوح متصل به هم در صفحه و گذار از سطحی به سطح دیگر دریافت تأویل را پیش می‌کشد تا این سطوح عقل را فراسوی فضای محدود به حیطه والاتری از آگاهی و به درون قلمروی نامتناهی راه می‌دهد (کمالی دولت آبادی۱۳۹۶:۱۱۱).

وظیفهٔ تصویرگر آن است که این بازی‌های فرمی و کلامی را چون چهارچوبی در طراحی تصویری مدنظر قرار دهد و بر سطح بوم‌اش اجرا نماید. در واقع وحدت متن و تصویر نه در خواستگاه آن بلکه

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

در انتهای پیوست آن است که متشکل از ذهن نویسنده، متن، ذهن تصویرگر، تصویرپردازی و مخاطب است و نتیجهٔ آن پیش روی مخاطب است. تصویر که پیوسته نمایش متن است، امر بیرون متنی است که به امر درون متنی ارجاع داده می‌شود. نقش، تصویر واقعیت زبانی است و یک شیوهٔ آبژکتیو و عینی است که بر فرم و محتوا دلالت دارد.

ویژگی تصویری متن مقالات از فراکتال تا سورئال

از مهمترین ویژگی‌های مقالات، نقش تخیل مولد نویسندهٔ آن است. نوآوری معناشناسانه و روایت که در قالب خشک و ثابت شدهٔ قواعد معنای کلمه نمی‌گنجد، نوعی تخیل روایی در تصویرسازی را پدید آورده که به گفتهٔ ارسطو (دریافت شباهت‌ها) است. برپایی شباهت‌های از طریق یکجا آوردن واژهایی که در نگاه اول از هم دورند، اما در یکدیگر ادغام شده‌اند؛ همچون (تخیل مولد).

> کار تخیل مولد در استعاره، پیکربندی نوعی همسانی در حمل است که معنای جدید می‌آفریند، اما تخیل مولد در روایت، با شاکله سازی عملیات تالیفی و پیکربندی نوعی همسانی در رویدادهای پراکنده و متنوع و «یکجا به چنگ آوردن آن هاست به طوری که در یک داستان تام و کامل و روایتی به صورت یک کل بسازد (ریکور،۱۳۹۲،۶۳).

بارت می‌گوید: «آنگاه که نویسنده یافت شود متن به توضیح در آمده است» (بارت،۱۳۹۷:۵۲). مرلو پونتی این مفهوم را این‌گونه توضیح می‌دهد:

> اثر هنری کلیتی جسمانی است که معنا در آن، به عبارتی، آزاد نیست بلکه اسیر است، زندانی تمام نشانه‌ها یا جزییاتی است که معنا را بر من آشکار می‌کنند. بنابراین، اثر هنری شبیه عین ادراکی است ماهیتش باید دیده یا شنیده شود و هیچ گونه کوششی برای تعریف یا تحلیل آن اگر چه به منزله راهی برای حفظ این تجربه ارزشمند است، نمی‌تواند جای تجربه‌ی ادراکی بی‌واسطه را بگیرد (متیوز،۱۳۹۷:۲۱).

هر اثر هنری ارزشمند؛ اعم از متن و شکل شامل موارد:

۱ـ بیان فرهنگ آن زمان و مکان

۲ـ بیان سازنده یا آفریننده اثر (یعنی هنرمند)

۳ـ مبتنی بر ظرف یا رسانه‌ای که برای تولید است، می‌باشد.

هر تولید ارزشمند هنری، محصولی منفرد است که از مرحله ساخت پیچیده ویژه خود گذشته است. مقالات شمس تبریزی اثری ارزشمند و یگانه است که خوانش آن رؤیت جهان از دریچهٔ قاب ذهن شمس تبریزی است؛ یعنی آنچه او در زمان و مکان زیستی خود به او می‌اندیشیده و مشغول آن بوده است را بیان داشته. وجود کتاب مقالات سبب می‌شود که تلفظ کلمه (شمس تبریزی) دیگر تنها تلفظ نام یک فرد نباشد که ما را به یک جسم انسانی یا فرد راهنمایی کند، بلکه ما را به یک منظومه زبانی و یک مجموعه کلامی می‌برد، به یک مفهوم و نه تنها به یک نام. شمس‌الدین تبریزی به دلیل آنکه در

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

شرایطی کاملاً خاص رشد و نمو یافته بود، در کتاب مقالات درصدد بر می‌آید که جهان تصویر خود را ـ که بازتاب درون و ایدیولوژی فکری خود است ـ به فرد مخاطب نشان دهد که نه از کودکی به او آموخته شده است، بلکه آنچه او خود آموخته است و این از طریق نوعی ساخت و ساز کلامی روی می‌دهد که در هنر، می‌توان از آن به‌عنوان الگوهای فراکتالی اشاره کرد.

الگوهای فراکتال از نظر علم هنر دارای خط و سطح، فضا و پیوستگی فضاست و از آنجا که هر (جزء) با (کل اش) هماهنگ است در خردترین بخش نیز با آنکه پیچیدگی‌های خود را دارد، اما شبیه به کلش است و به برخی از گفته‌های شمس تبریزی در کتاب *مقالات* شباهت دارد. «همه عالم در یک کَس است. چون خود را دانست همه عالم را دانست» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۲۰۳). «احوال عاشق را هم عاشق داند» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۱۱۹). «اندکی دال است بر بسیار. یعنی لفظ اندکست و سخن بسیار» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۱۲۲). آنچه شمس تبریزی در میان این کلمات برجای گذاشته سرشار از نشانه شناسی تصویری است که اگر به آن پرداخته شود، تصاویری بسیار زیبا را می‌توان به وجود آورد و اگر از نظر الگوهای فراکتالی طراحی و اجرا شود، ارزشی کمتر از آثار موریس اشر[۹] نقاش و هنرمند برجسته در بحث فراکتال نخواهد داشت.

درمکتب سورئال، بزرگترین هدف، رسیدن به حقیقت برتر و فراواقعیت از طریق امور ذهنی یا روحی است. ادبیات عرفانی که در حالت عدم دخالت اراده، نوشته و گفته شود به شطحّیات معروف است. مبانی مبتنی بر ضمیر ناخودآگاه و تخیل آزاد در سورئالیسم مانند نگارش خودکار و بدون اندیشه، توجه به رؤیا و خواب حتی مصنوعی، تشابه امور ذهنی و عینی، ارتباط با تمام عوالم هستی، عقل‌گریزی به هدف دستیابی به حقیقت برتر و در نگاهی تسامحی و اجمالی سورئالیسم را در ردیف مکاتب انسان‌گرا ـ که عرفان اسلامی سرآمد این مکاتب محسوب می‌شود ـ قرار می‌دهد. مقایسهٔ اصول و شیوه‌های بیان بین دو مکتب، عرفان و سورئالیسم، این حقیقت را روشن خواهد کرد که سورئالیسم در راه و روش خود به عرفان شرقی و اسلامی نظر داشته است، بدون آنکه به گفتهٔ دکتر ثروت به «نوعی عرفان‌گرایی» کشیده شود (ثروت،۱۳۹۰:۲۸۹).

> تشابه نگارش خودکار با شطح و بیان بدون اندیشهٔ عرفا، تأکید بر عقل‌گریزی در هر دو مکتب و منجر شدن این اصل به تخیل آزاد، توجه هر دو مکتب به وقایع خواب و رویا، ارتباط با جهان هستی در اصول هردو مکتب و نظیر این‌گونه مشترکات، ادعای آگاهی نسبی سورئالیست‌ها از اصول عرفان اسلامی و تأثیر پذیری شان از آن را تقویت می‌کند (مشتاق مهر،۱۳۸۹).

باید با قاطعیت گفت، شاید که عمل شطحیات، لغات را به شمس تبریزی داد یا خواب و رؤیا (همان‌طور که در نظر صوفیه اهمیت بسیاری داشت در نزد وی نیز دارای ارزش بود)، اما این شمس تبریزی بود که آنها را از آن خود کرد تا امضای پنهانی او را یدک بکشند. به گفته آلن پو[۱۰]، علم هنوز به ما نشان نداده است که جنون، شکل برتری از خرد هست یا نه؟ (احمدی،۱۳۹۲:۲۹۰). همان‌طور که در آثار نقاشی سالوادور دالی[۱۱]، هنرمند برجسته سبک سورئال، برخی از اشکال معانی دیگری در فضای تابلو

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

دارند؛ به‌طور مثال، شکل مورچه معمولاً نماد زوال و پوسیدگی معنی می‌شود، در نوشته‌های شمس نیز شکل‌های بدیع و تداوم در فضا را در میان کلمات می‌توان یافت که معنی دیگری دارند و پارادوکس ایجاد می‌کنند؛ مانند تابلو نقاشی (پایداری حافظه)[۱۲]، اثر سالوادور دالی که وهمی را نشان می دهد که در آن ساعت (زمان) باز ایستاده است تا حافظه پایدار بماند. شمس تبریزی نیز چنین می‌گوید: «میان روز، عالم خالی، فرشتگان خلق را ساکن و مشغول کرده تا دو دوست راز گویند» (شمس تبریزی، ۸۲۰:۱۳۹۶). شمس نیز همین را در قالب فرم کلامی را آورده است. در میان روز که اغلب سراسر از شلوغی است، عالم را خالی می‌یابد.

تـفاوت‌های بنیادی و زیر ساختی اندیشهٔ سورئالیسم در هنر و عرفان اسلامی این‌گونه برشمرده می‌شود:

۱ـ عدم جایگاه قدسی در سورئالیسم و داشتن پشتوانه معنوی در عرفان شرقی؛

۲ـ تفاوت دو مکتب در انتخاب روش و انتخاب مدیا در رسیدن به هدف؛

۳ـ تفاوت در جریان تداوم اندیشه های عرفانی و اندیشه سورئالیستی در ماهیت و بطن زندگی.

در مقالات شمس تبریزی به دلیل آزادانه سخن گفتن، نمونه‌های بسیاری از سورئال را می‌توان مشاهده کرد که برجستگی فکری مشترکی بین اندیشه های شمس تبریزی و امر سورئال است.

> گرد بر گرد باغ بهشت خارستانست، اما از بوی بهشت که پیشباز می‌آید و خبر معشوقان می‌آرد، آن خارستان خوش می‌شود و گرد بر گرد خارستان دوزخ همه ره گل و ریحان است، اما بوی دوزخ پیش می‌آید، آن ره خوش ناخوش می‌نماید. اگر تفسیر خوشی این راه بگوئیم برنتابد (شمس تبریزی،۱۴۵:۱۳۹۶).

ویژگی‌های مشترک

۱ـ عجز از توصیف حالات و مکاشفات روحی که از مشترکات عرفان و سورئالیسم است «به خواب دیدم که مرا گفتند تو را با یک ولی هم صحبت کنیم» (شمس تبریزی،۱۶۲:۱۳۹۶). «در خوابت گفتم که چون سینهٔ ما به سینه او رسید او را این مقام باشد، او را بسیار واقعه‌ها در پیش است، عاقبت مسلمان رود، سلامت رود» (شمس تبریزی،۷۸:۱۳۹۸).

۲ـ رسیدن به لامکان و زمانی است که این موضوع هم در بیان داستان‌های شمس و صحبت‌هایش دیده می‌شود و هم خود به آن اذعان می‌کند. «پرسید پسر علا که خوشی چه باشد؟ گفتم: این ساعت حضور شما، مغلطه زدم. بانگ می‌زدند انشالله بهشتی باشم. گفتم: باری پیش من انشالله نیست، مرا دیری است که تمام معلوم شده است، و از معلوم گذشته شده است» (شمس تبریزی،۱۴۶:۱۳۹۶). دیگری توجه به درون و به حال خود نهان است. شمس تبریزی تمامی توجه را به درون و ناخود آگاه متمرکز می‌کند و معتقد به پندار محوری در جهان هستی می‌شود. «برون حرم دل وسوسه‌هاست و خوف‌ها و خطرها» (شمس تبریزی،۶۱۳:۱۳۹۶).

۳ـ طنزهای ظریف مشترکی نیز در هر دوست. طنزهای شمس تبریزی از جغرافیای بیان او می‌باشد، او در داستانی از مرد محترمی می‌گوید که با توصیف موهومش از (ماهی)، ندانستن دانش و یاوه‌گویی خود

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

را در معرض نمایش و سخره مخاطبان قرار می‌دهد.

بخش دیگر، وجود اشیاء و عناصر سورئالی است که شمس تبریزی از آنان بهره جسته است، برای بیان و دستیابی به تصویری سورئال. همان‌طور که رنه ماگریت[۱۳]،در آثارش واقعیت را در هنر خود تغییر داد، به‌طور مثال: (پنجره‌ای در پنجره دیگر ـ شانه‌ی سری به ارتفاع یک کمد در گوشه اتاق خواب ـ قطاری که غرش کنان از شومینه بیرون می‌آید ...)، شمس تبریزی نیز اشیا؟ را در متن کلام خود تغییر می‌دهد. ماگریت دنیای آشفته از پیوندهای ناسازگار می‌آفریند؛ زیرا در نقاشی‌های او هیچ چیز چندان منطقی نیست، شمس تبریزی نیز در کلامش اشیایی با معنا و مفهومی فراتر از معنای عادی و روزمره می‌آورد که میان آنها دنیای آرام اما باپیوندی ناسازگار برقرار است؛ به‌طور مثال (زنجیرهای نور)، «ایشان را به زنجیرهای نور بسته باشند تا در قیامت نیایند، تا آنچه کردنی است با این‌ها بکنند. بهشتی را به بهشتی برند، دوزخی را به دوزخ برند. ایشان زنجیر می‌درانند تا در قیامت آیند، باز زنجیرهای دیگر از نور بدیشان می‌بندند، تا آن وقت که آخر آید» (همان، ۱۳۱). اشیایی که در جهان خارج از متن *مقالات* یا وجود ندارند یا در صورت وجود، کارکرد و معنای روزمره‌ای متفاوت دارند.

ذهن خلاق و اندیشهٔ برتر شمس تبریزی، اشیای متفاوت با اشیای روزمره ساخته است و به آنها معنا و مفهومی ماورایی داده است. زنجیرهای نور در عالم ماده وجود خارجی ندارد و این ذهن خلاق شمس تبریزی بوده که به آنها معنا بخشیده و دو مفهوم بصری متضاد را کنار یکدیگر قرار داده است و با قرار دادن در ساحتی فراتر از مادیات، باعث شده است که در پیش چشم مخاطبش چیزهایی بچیند و به تصویر در آورد که نشان دهد دیگران همنشین با او از دیدن آنچه می‌دیده است ناتوانند.! مانند دیگر هنرمند نقاش سورئال چون ماکس ارنست۱۴، که در یکی از پرده‌هایش به‌نام (اینجا همه چیز هم‌چنان شناور است۱۹۲۰) یک سوسک را وارونه به صورت یک کشتی بخار در آورده است که در اعماق دریا شناور است.

شمس در جای دیگر می‌گوید «دوزخ از من پرسد بارها دیده‌ام معاینه. بگویم مرا با تو کار نیست، او را به من ده، تو دانی. بعد ازین هرچه خواهد گفت او داند، مرا دگر به آن کار نیست» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۶۱۹). کاملاً مشخص است که صحبت با دوزخ در عالم واقع امکان‌پذیر نیست. دوزخ که به عنوان امری مجرد شناخته می‌شود، در کلام شمس ویژگی برتری نسبت به کارکرد خود یافته است که آن قدرت تکلم در دوزخ است و این جان‌بخشی و شیء واره کردن دوزخ، از تخیل فعال شمس تبریزی بر می‌آید. حتی (زهر) در تخیل او به شی سورئال مبدل می‌شود و اثر کنشی خود را از دست می‌دهد. «من می‌دانستم که زهر است و چشیدم. هیچ زیانم نکرد، عرقی کردم و گذشت. همان حدیث عمر است رضی‌الله عندالله که قدح زهر خورد و هیچ زیان نکرد» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۶۵۹).

این ذهن صوری شمس تبریزی است که اشیاء پیرامون را تنها برای استفاده روزمره نمی‌شناسد و صرف استفاده آن را همان کارکرد نمی‌داند، بلکه آنها را در تصویر در جای قرار می‌دهد که منجر به برهم زدن تصوری می‌شود که کیفیت مرموز و شگفت انگیز پنهان مانده در شیء را بازنمایی می‌کند.

در انتها می‌توان گفت که زبان تصویری که شمس تبریزی در *مقالات* خلق کرده است برای اشاره به مفاهیمی است که در قالب کلام به دشواری بیان می‌شود و تصویر به مدد تکنیک بصری لحن، زبان

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

نوشتاری نویسنده را می‌تواند در خود حفظ نماید. شمس تبریزی با مطابقت صورت و کلمه و تعریف ذهنی خود از عالم دیگر یا عرفان ایرانی سعی در آن دارد که عالم معنا را متذکر شود و همگی صورت اشاراتی هستند که در عالم اخروی از فرط تشابه امکان تبدیل خود به دیگری را از دست داده‌اند و به یگانگی ظهور (صورت) و ظاهر (معنا) رسیده‌اند. این همان است که مرز بین صورت و معنا را در *مقالات* شمس چنان به یکدیگر نزدیک می‌کند که بازتاب نور و معنا در ظاهر کلمات به دلیل در هم تنیدگی ظهور و ظاهر وحدت می‌یابد و مفاهیم را در ذهن متبادر می‌کند به هدف خلق یک فضای کیفی و نه کمی که صورت ازلی دارد و فاقد ماده و خصوصیات آن است.

آنچه شمس تبریزی خلق می‌کند، افق دیدی است که از ذات ماده و مفهوم نشأت نگرفته، بلکه از امر درک شده ای معنا گرفته که از نقطه دید ادراک کننده سرچشمه می‌یابد.

ماهیت رنگ در عرفان

از دیر باز که رنگ را چون کیمیاگران به دست می‌آوردند تا در مراسم جادویی به‌کار ببرند (رنگ در تمدن‌های باستان)، تا امروزه که به عنوان نماد و سمبول به کار می‌رود، همواره در ذهن بشر و پیرامون او وجود داشته است. عناصر رنگی قرار دادی نیز وجود دارد که با آنکه به‌طور رسمی وجود ندارند، اما در خیال آدمی از دیرباز تاکنون همان مفهوم را تداعی می‌کند. می‌توان گفت در ذهن بشر به خاطر عدم شناخت ماهیت تجزیه نور و قوت تأثیرات روانی آن همیشه مرموز و جادویی بوده است. «رنگ‌ها در هر تمدن و فرهنگ، معانی رمزی خاص و عدیده‌ای دارند؛ ولی می‌توان میان آن معانی کاملا متفاوت، تناظرات و تطابقاتی عمومی یافت» (ستاری،۱۳۸۶:۳۳).

این کسب تجربه و دانش در شناخت و ساخت رنگ، هنرمند ایرانی را به چنان درجه‌ای از تبحر می‌رساند که حسین قوللرآغاسی در مورد رنگ شناسی پدرش می‌گوید:

> پدرم استاد علیرضا، مدام هشدار می‌داد حواستان جمع منزلت و بهای هنرتان باشد، وسوسه نشوید این همه جواهر را با سکه‌های ناچیز طلا و نقره مبادله کنید، بدانید شما کاشفان همه جواهرات نایاب عالمید. ما کیمیاگران زمانه‌ایم، رنگ سبز ما از کوره که بیرون می آید زمرد است؛ همان قیمت زمرد را دارد؛ مثل زمرد کمیاب است (هوشیار،۱۳۹۶:۲۳۲).

رنگ در هنر اسلامی با درجاتی چون، باارزش‌ترین، شریف‌ترین، زیباترین، بالاترین، دسته‌بندی و تقسیم می‌شود و از صدر اسلام نیز، رنگ عاملی برای هویت اقوام بوده است؛ به‌طور مثال سیاه جامگان، سرخ جامگان.... یا هم‌چون رنگ پرچم کشورها که متناسب با اصول و اعتقادات آن انتخاب شده است که در اکثر پرچم‌های کشورهای اسلامی، رنگ سبز را می‌توان دید زیرا رنگی بهشتی محسوب می‌شود و منتسب به عالم ملکوت و پیامبر اسلام است. این خود نشان می‌دهد که هنرمند ایرانی قدر و منزلت رنگ را در دستانش به‌خوبی می‌شناسد. عارف نیز کیمیاگر درون خود است و قدر رنگ را می‌داند که درون خود با تبدیل خلوص و تعمق در خویش به امر کیمیاگری رنگ می‌پردازد و رنگ است که به وی کمک می‌کند که در مسیر سیر و سلوک به کشف شهود معنوی بپردازد. به همین دلیل است که مقام

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

رنگ در جمع عرفا تبدیل به شاخصی برای مقام عرفانی او می‌شود تا مسیر سیر و سلوک را طی نماید.

یکی از نمادپردازی‌های قابل توجه در عرفان و سایر مذاهب که مورد توجه قرار دارد نمادپردازی رنگ است. معنای نمادین رنگ و کاربرد آن در انحصار هیچ فرهنگ و مکتبی عرفانی نیست وتمامی این جنبش‌ها، گونه‌ای خاص از نمادپردازی رنگ را به کار برده‌اند. «رنگ‌ها در هر تمدن و فرهنگ، معانی رمزی خاص و عدیده‌ای دارند؛ ولی می‌توان میان آن معانی کلا متفاوت، تناظرات و تطابقاتی عمومی یافت» (ستاری،۱۳۸۶:۳۳).

انسان تجربه خود در هستی را توسط دو عنصر (فرم و رنگ) درک می‌کند؛ زیرا درک رنگ از طریق سیستم بینایی و انتقال واکنش احساسی نسبت به آن بسیار سریع‌تر از شکل می‌باشد؛ به همین دلیل است که نگارگری‌های کتب ایرانی بسیار الوان است. ما در نگارگری نماد رنگ را بیشتر از نماد فرم داریم. رنگ دارای دو طبع کلی سرد و گرم است. از دیدگاه حکمت ایرانی، طبع رنگ در پدیده‌های خلقت به دلیل تأثیر آفتاب، هفت سیاره و پرتوهای آن‌ها می‌باشد و طیف رنگ در میان دو حد (نور) و (ظلمت) قرار دارد. به همین دلیل در زیبای شناسی اسلامی جایگاه و در معماری، تذهیب، هنر کاشیکاری اسلامی ایرانی منزلت خود را دارند. جذبه و افسونی دارند و با تنوع خود اشاره به ممکنات و تکثیرات عینیت یافته از ذات واحد را دارند. رنگ‌هایی نیز که عارف به دنبال آن است، رنگ‌های روحانی هستند که شامل سفید و سبز و نور بی‌رنگ می‌باشد. رنگ‌هایی که دارای جسمیت کمتر و روحیت بیشتر هستند.

> در سلوک عرفانی نیز رنگ با توجه به کیفیت تجلی معنا در ادراک عارف متفاوت جلوه می‌کند. رنگ در قوس نزولی آفرینش پدید آمده است و تا انتهای قوس عروجی نیز حضور دارد، در حکم وسیله است برای انسان سنتی که آن را به سمت مبدأ بی‌رنگ هدایت کند. انتخاب رنگ توسط هنرمند سنتی در معنازایی ماده اهمیت می‌یابد. رنگ در جایگاهی نمادین، حالت خاص از آگاهی اوست. عارف به دنبال تبدیل، خلوص و تعمیق نفس خویش در امر کیمیاگری رنگ است. به این صورت، رنگ‌ها در جمع عرفا تبدیل به شاخصی برای مقام نورانی و عرفانی هر شخص می‌شوند تا او را در مسیر سیر و سلوک جهت دهند. درون عارف با توجه به کیفیت و میزان سلوک و حرکت به سوی مبدا و نزدیکی به آن رنگ می‌پذیرد و این رنگ‌پذیری با توجه به شهود و کشف معنوی هر عارف تعریف متفاوت پیدا می‌کند (دولت آبادی،۱۳۹۶:۱۷۱).

بـدین گونه رنگ، نقش مهمی در دوباره‌آفرینی محیط متن به گونه‌ای نمادین دارد. این ارزش و نوع نگاه هنرمند به رنگ است که حتی در جهان مُثل، رنگ‌ها تفسیر نمادین خود و غنای خود را از نور نشان می‌دهند.

رنگ در *مقالات* شمس تبریزی

وجود آثار هنری درکتب ادبی، نشان دهندۀ تأثیر رنگ در هنر اسلامی، همچنین مباحث گوناگون پیرامون رنگ در فرهنگ و هنر اسلامی است و گویای آن است که فرهنگ اسلامی به این امر اهمیت به‌سزایی

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

داده است. رنگ در *مقالات* شمس تبریزی به دلیل رسانه‌ای که در اختیار او قرار داشته به‌صورت کلمه و در متن جمله یا متن بیان شده است. از زیبایی‌های رنگین *مقالات* شمس آن است که همراه با تصاویری است که اغلب از طبیعت الهام گرفته شده است.

شمس تبریزی به‌صورت واضح و مشخص یا با تأکید بر رنگ صحبت نمی‌کند؛ گویی رنگ همان نور ساطع شده از جایگاه ازلی است. واژهٔ رنگ به‌طور مستقیم مانند رنگ (آبی، زرد، قرمز ...) با کنکاش در *مقالات* به دست نمی‌آید و اشارات ضمنی است که شمس داشته است در پس مفهوم کلمه همچون (چون تاریکی برآید ـ زمستان بهار گرد د ـ بردریا گذر کنند)، که نشان می‌دهد گویندهٔ این کلمات به خوبی از تصویر و رنگی که دال کلمه در ذهن خواننده به‌وجود می‌آورد آگاه است.

در نگاه به قرآن کریم، در می‌یابیم که رنگ در جهان معنوی اگر همچون جهان مادی نباشد کمتر از آن نیست. در قرآن از بال‌های سبز جبرئیل، گنبد سفید، رنگ سبز زمردی سخن گفته شده است. حتی در جهان پس از مرگ نیز با حضور رنگ در متن کلام خداوند مواجه‌ایم که برای بهشتیان از رنگ لباس، جواهرات، باغ‌ها، و رودخانه‌ها سخن می‌گویید (کهف/ ۳۱).

رنگ در عرفان، همچون رازی برای سیر و سلوک است. رنگ در عرفان در دو ساحت عالم فیزیک (ماده) و متافیزیک (معنا) مورد توجه است. در قلمرو ماده، رنگ از تجزیهٔ نور به‌دست می‌آید و در عالم معنا، رنگ عامل ظهور و تعیّن است. عارفانی چون نجم‌الدین کبری، ابن‌عربی و... عارفانی بوده‌اند که هر منزل سلوک را با رنگی مشخص کرده‌اند. معناشناسی رنگ‌های نور و عرفان به ما کمک می‌کند تا یکی از جنبه‌های قداستی دریافت حقیقت، یعنی زمینه‌های بازتاب تجلی گونهٔ ذات حق را واکاوی نموده و سیر تعالی روح عارف از مرحله بشریت به الهیت را از طریق تمسک جستن به رنگ‌های پرتوافشان و نائل آمدن به مبدا و منشا ذات نور، یعنی انوار می‌رساند را دریابیم.

شمس تبریزی با استفاده از رنگ در میانهٔ صحبت‌هایش مفهوم رنگ در (دیدن) را میسر نموده است. زبان مبانی هنر *مقالات* رنگارنگ است. او با آوردن اقتباس آیه‌ای از سورهٔ نور، تصویر جنگ بی‌پایانی از دو برتر قدرت کهن و دو عامل غیر کنترلی را پیش چشم مخاطب بر پا می‌دارد. جنگ دایمی و مغلوب شدن پیوسته شب بر روز یا تیرگی بر روشنایی. «قُلّب اللیل و النهار، چند بار نور روز را نگوسار می‌کند در دریای ظلمت، و چند بار دریای ظلمت را می سوزد در شعله نور» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۲۸۶).

با طرح این پرسش و در پاسخ به آن، که آیا شمس تبریزی، رنگی که در عالم بیرون ادراک می‌شود را با رنگی که به شکل درونی ادراک شده است را در تناظر یافته است یا خیر؟ باید گفت با کنکاش در متن *مقالات* از نگاه نشانه شناسی هنر در می‌یابیم که صورت و معنای رنگ، در منظر شمس تبریزی همان مفهوم بصری جهان مادی را داشته است. رنگ در نزد او در هر دو جهان به شکل و مفهومی واحد اشاره می‌کند، با این تفاوت که رنگ ممکن است در خلوص یا ناخالصی افزایش یابد. خلوصش تسلط نور الهی بر وجود رنگ و ناخالصی‌اش تسلط تاریکی بر آن را بیان می‌کند. در واقع شمس تبریزی با جسمیت بخشیدن به رنگ و دادن روحیت به آن مرزی متغیّر در تجلی افعال برای رنگ درنظر می‌گیرد. رنگ‌ها با توجه به شفافیت و تیرگی و روشنی، میزان ظهور کمالات حق را در خود نشان می‌دهند:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

صفای فطری هر کدام از رنگ‌ها که بیشتر بوده باشد، ظهور حق در صورت ایشان اتمل و اکمل است... و هر کدام که قابلیت و صفای فطری کمتری داشته‌اند، ظهور کمال الهی در ایشان کمتر می‌نماید (دولت آبادی،۱۳۹۶:۱۷۳).

شمـس تبریزی در برخی داستان‌هایش نسبت دادن رنگ تیره (سایه، کبود تیره، سرخ) را نشان از جهان مادی و عالم مُلک می‌داند و رنگ‌های روشن (آبی نیلی، سفید، زرد) را نشان از عالم مینوی و معنوی یا روح می‌آورد. «هم‌چون شرف لهاوری، که در آب تیره فرو رفتن است» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۱۲۰).

دلی را کز آسمان و دایره افلاک بزرگ‌ترست و فراخ‌تر و لطیف‌تر و روشن‌تر، بدان اندیشه وسوسه چرا باید تنگ داشتن و عالم خوش را بر خود چو زندان تنگ کردن؟ چگونه روا باشد عالم چو بوستان را برخود زندان کردن... ما آنیم که زندان را بر خود بوستان گردانیم (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۶۱۰).

در این روایت که شمس جایگاه دل را آسمان‌ها می‌داند و مساحت آن را بزرگتر از اَفلاک می‌داند، فرود آن را واسطه تباهی وسیاهی و تنگی می‌داند. با او جان بخشیدن جادویی رنگ‌ها در تصویر از آسمان با رنگ (آبی نیلی، آبی آسمانی) و تغییر آن به رنگ‌هایی چون (سیاه، کبود، طیف خاکسترهای تیره و قرمز) و مجدد جلب توجه مخاطب به طیف گسترده رنگ سبز و آبی (فراز و فرودی) زیبا از بیان رنگ در تصویر و تغییر احساسات و معطوف کردن نظر شنونده به ساحت دل مؤمن تغییر و تحولی در پیش چشم مخاطب با این نمایش از رنگ برپا می‌دارد.

این نیز جالب است که به تشبیه نجم‌الدین کبری از رنگ (دانی نفس) توجه کنیم که در تشبیه وی آسمان است. واضح‌ترین ظهور رنگ آبی در طبیعت، آبی آسمانی است و این آبی محصولی از نور است جهت مقابله با تاریکی فضا به عبارت دیگر آبی زمانی تولید می‌شود که تاریکی و نور تلاقی می‌کنند. زمانی که تاریکی فضای خارج از جو با نور خورشید تلاقی می‌کنند. هرچه نور خورشید بر تاریکی فضا بیشتر غلبه می‌کند، رنگ آبی نیز روشن‌تر می‌شود (محمود، ۱۳۹۵).

در دیدگاه شمس تبریزی، رنگ (زرد و سبز) کماکان اهمیت بیشتری دارد. زرد که رنگ نور خداوند است و سبز که جزء رنگ‌هایی است که پیامبر(ع) در سفر معراج دیده است، همچنین رنگ زرد (نور) نیز از رنگ‌هایی است که از این رنگ اشعه بیرون می‌آید و در صورت تسلط ناخالصی (غیرنور الهی)، تاریکی مسلط شده بر وجود خود را نشان می‌دهد. «آن را بنگر که نور ایمان از رویش فرو می‌آید،... نه آن نور که به هیچ امتحانی ظلمت شود یا کم شود. فرق است میان نوری که با اندک امتحان آن ذوق و نور تیره شود» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۲۹۰).

زهر قاتل باشد که اژدهائی دردمد، به هرچه رسد سیاه کند... وغم نخوری و نومید نشوی از دراز شدن ظلمت، که لیلاً طویلاً که چون تاریکی دراز آید، بعد از آن روشنی دراز آید... کار

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

> آن دارد که تاریکیی درآید، و حجابی و بیگانگیی؛ که از حال یار بی‌خبر شود، و نفس تصرف کردن گیرد، و تاویل نهادن گیرد؛ زیرا در آن محبت و روشنی نمی‌توانست دم زدن (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۱۴۵).

از دیگر تشبیهات شمس تبریزی از نور به جمال و فطرت درونی یاران است که در «پهلوی هم دیگر می‌نازند و جمال می‌نمایند. آنکه جدا جدا می‌افتند، هوا در میان ایشان می‌آید، آن نور می‌رود» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۲۷۱). این تصویری که شمس می‌آفریند غنی و پالایش شده از مفاهیم معنوی و اجتماعی است که عنصر هوا را در تضاد با نور و نشاط قرار می‌دهد. از جانب دیگر نمادی برای (بدی، اهریمنی و تاریکی) است که در مقابل نور که سمبل (خوبی، پاکی، خلوص، امید و نشاط) است می‌آید و جهان دوستی را می‌بلعد. شمس تبریزی این اتصال را به حروف منظوم مربوط می‌کند و می‌گوید «حروف منظوم را پهلوی یکدیگر می‌نویسی چگونه خوش می‌آید؛ تا بدانی که خوشی در جمعیت یاران است» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۲۷۱).

تـوجـه شمس تبریزی به رنگ، کوششی برای قابل رؤیت شدن روشنایی است. هرکدام حجابی هستند که از میان آنها بی‌رنگی استنباط می‌شود. این بی‌رنگی اشاره به خلوص در ذات خداوند است و با رنگ سفیدی که تعریف شده است متفاوت است. هر چند که معنای رنگ سفید در مفهوم فنی آن نیز (تک رنگ) محسوب نمی‌شود و تنها در ذهن کاربر است که مظهر پاکی یا غلبه بر تاریکی و ناامیدی است. در دیدگاه عرفا سرسلسله و منشاء همه طیف‌های نورانی، نور سفید است که به نوعی همان نورالانوار است و طیف‌های مختلف و رنگین، پرتوهای از وجود آنند که انشعاب می‌یابند. اهمیت رنگ سفید در قرآن نیز شناخته شده است به صورت (ید بیضا ـ دست سفید) در معجزه حضرت موسی(ع) ذکر شده است. (قصص/۳۲).

رنگ سفید در ایران قبل اسلام نماد لباس روحانیون زرتشتی در مراسم دینی بود و در ایران بعد از اسلام نماد پاکی و اصالت و رنگی آن جهانی محسوب می‌شود، لذا به جهت همین اندیشه، پوشش صوفیان رنگ سفید است که در خرقه تجلی می‌یابد. در مفهوم عام در مقابل نور (روشنایی)، رنگ (سیاه) است که در نزد صوفیان از بحث برانگیزترین و مرموزترین رنگ‌هاست وکارکردی دوگانه دارد. در نزد برخی تجلی بخش رنگ خداوند است و البته رنگی است که به وسیلهٔ ابلیس نشان داده شده است؛ به‌طور مثال لاهیجی، رنگ سیاه را از خصوصیات خداوند می‌داند و دربارهٔ آن می‌نویسد:

> سیاهی و تاریکی به یک معنی است؛ یعنی سیاهی که در مراتب مشاهدات ارباب کشف و شهود دردیده بصیرت سالک می‌آید، نور ذات مطلق است که از غایت نزدیکی، بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است، پنهان است (لاهیجی،۱۳۸۳:۸۴).

با آنکه رنگ قرمز در کلام شمس تبریزی کمتر استفاده شده است و اغلب در توصیف دوزخ جلوه می‌یابد، در تصور صوفیانی چون (روزبهان بقلی شیرازی)، رنگی است که (حضورالهی) را تجسم بخشیده است. (رداء کبریای) است پر شکوه، همچنین نزد عطار نیشابوری نماد پاکدامنی و آبرو و دست خونین

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

(حلاج) است که به صورت خود کشید تا پریدگی رنگ چهره به هنگام مرگ معلوم نباشد. شمس تبریزی نیز با جسمیت و روحیت بخشیدن به رنگ قرمز آن را در درجه مابین خلوص و ناخالصی قرار می‌دهد. در جایی در تصویر گل لاله که مظهر شهادت و شجاعت است و نماد مقام صوفی در نزد خداوند در تصوف، آورده شده است و هم در تصویر دوزخ که هم نماد تنبیه و نماد آتش صاف و خالصی است که نشانه‌ای برای پالایش روح دوزخیان یا عقوبت اعمالشان است به‌کار گرفته شده است.

با بررسی در متن کتاب *مقالات* شمس تبریزی و ارزیابی تصویری از گفته‌های شمس، به جهت دستیابی به پالت رنگی برای نقاش یا تصویرگر به رنگ‌های دست می‌یابیم که پرکاربردتر و نزدیکتر به اندیشه شمس تبریزی در گفته‌هایش است. رنگ‌هایی که به درجه اهمیت و مقام در نزد روح و ذهن شمس تبریزی و بیان برای رسیدن به مفهومی عمیق‌تر توسط وی آورده شده است، به دو دستهٔ رنگ روشن و تیره تقسیم می‌شوند.

رنگ‌های روشن: رنگ زرد (یا نور)، رنگ سبز، رنگ سفید (یا خلوص)، رنگ آبی.

رنگ‌های تیره: سیاه، آبی کبود و قرمز تیره (یا سرخ فالونی).

از آنجا که رنگ همه چیز از جانب خداوند است و اوست که هرچه را در تمامی جهان‌های شناخته شدهٔ عقل کلاسیک و مدرن، رنگ بخشیده و اوست که (نامرئی‌ها) را با (پرتوی از نور) وجود خود نمایان کرده است تفاوت رنگی به وجود می‌آورد که با نور الهی از میان می‌رود.

«گفت عالمیان متلونند. مگر کسی که از این تلون‌ها پاک باشد نرم نرمک سوی خانه خود می‌رود، در او نی، و اگر نه عالم سخت متلون است» (شمس تبریزی،۱۳۹۶:۱۲).

نتیجه‌گیری

مقالات شمس تبریزی علاوه بر ارتباط نزدیک و فرآگاهانه‌ای که کلمه و رنگ برای مخاطب دارد، جلوه‌ای بصری و زیبا از تصاویر رنگی کوتاهی در ذهن مخاطب خود می‌آفریند.گستردگی این تصاویر از تک رنگ تا الوان است. در تفسیر هنری مقالات، می‌توان گفت که متن قبل و بعد ندارد و مطلق است. همچون نقطه. نقطه که از نظام دایره برخی روایات سرچشمه می‌گیرد حرکت می‌کند، دور می‌زند و عالم خط را آشکار می‌کند. در مقالات نیز کلمات تزئینی و موسیقی کلمات و رقص آنها تجلی عیان این آشکارگی است که به هنرمند تصویرگر بسیار مدد می‌رساند تا با استفاده از این عناصر به تصویر اصلی متن برسد. موسیقی غم‌انگیز یا شادی که از متن به‌صدا در می‌آید، به تصویرگر، این امکان را می‌دهد تا طراحی تصویر و رنگ آن را انتخاب کند. برخی کلمات در میان متن و معانی دریافت شده از آن، به مخاطب، تصاویری سورئال و فرا واقعیت می‌دهد. این تصاویر حتی اگر در بخش‌های خُرد، نیز باشند، کلی واحدی از یک شکل را تعریف می‌کنند؛ مانند الگوهای فراکتال.

دال و مدلول‌هایی که در نوشته‌های شمس تبریزی بیان شده است، نشان از بسط میان کلمه و هنر است که به امر بیگانه‌ای نسبت داده نشده است، بلکه کیفیت ذاتی آن را پدیدار و نمایان کرده است و تصاویر خلق کرده که صفات روحانی را چون انعکاس در آینه مادی و زمینی جلوه‌گر می‌کند و از عالم مثال به جسم می‌آورد و در ذهن هنرمند تصویرگر تلقی می‌یابد تا آنچه که اهمیت می‌یابد مفهوم و

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

محتوای تصاویر باشد. شمس با بیان تصاویری که در میانه دیالکتیک خود با مخاطب می‌آفریند، به درک فضای ذهنی او از داستان یا شرحی که می‌گوید کمک بسیار می‌کند. نظامی ساختاریافته از رنگ و تصویر در کمال بی‌نقصی در تصاویر درون متنی شمس جلوه می‌کند و این عمل تصویرگر است که آن را برای همگان قابل رویت کند، زیرا انسان امروزه با فراگیر شدن صنعت دیجیتال گرفتار و دربند اشکال آمده است و به‌جای کلمه، آواتارها یا ایموجی‌هایی را برای بیان احساسات، حالات روحی، و یا توضیح زمانی خود به کار می‌گیرد. ادغام تصویر و کلمه در *مقالات*، هم‌چون گزارشی می‌شود که به معنا و محتوای اثر و عملکرد فنی آن می‌پردازد و پیچیدگی‌های ساختاری کلام را با توجه به ساختار اثر سهل می‌کند.

مبانی رنگی *مقالات* دارای چندین رنگ است که در تصوف نیز مورد اهمیت است. زرد، سبز، آبی و سفید که شمس بیشترین بهره را از آنها برده است. صرف‌نظر از گستردگی استفاده از رنگ‌های روشن و تیره در مقالات، شیوهٔ بیان در استفاده از رنگ‌ها نیز توسط شمس، بی‌نظیر است. او بی‌آنکه از رنگی نام ببرد سرتاسر داستان‌هایش را رنگین کرده و فضای *مقالات* را روشن کرده است.

پی‌نوشت

1. Edmound Jose Sullivan (1869- 1933).
2. Art Nouveau.

۳. عصمت اسماعیلی و منا علی مددی، «سورئالیسم و مقالات شمس تبریزی»، فصلنامه حافظ، (۱۳۸۵)، شماره ۳۳، نیمه دوم مرداد، صص ۵۰ تا ۵۸.

۴. رحمان مشتاق‌مهر، ویدا دستمالچی، «پیشینه مبانی سورئالیسم در ادبیات عرفانی»، فصلنامه زبان و ادب پارسی، (۱۳۸۹)، شماره ۴۴، تابستان، صص ۸۳ تا ۱۰۰.

۵. ناصر نیکوبخت، سید علی قاسم زاده، «سمبولیسم نور و رنگ در عرفان ایرانی – اسلامی»، مطالعات عرفانی، (۱۳۸۷)، شماره ۸، پاییز و زمستان، صص ۱۸۵ تا ۲۱۵.

۶. «بنا بر نظر بسیاری از کارکردگرایان، کیفیت زیبایی شناسی محصول پیامد خودکار فرم کارکردگرایانه محصول است.... کارکرد ارتباطی فرم محصول دو راه را برای رسیدن به فرم نهایی محصول به وجود می آورد، یا از طریق دانش علمی به عنوان منبع، تا مشخصه های تکنیکی محصول به دست آید. یا از طریق دانش رفتاری محصول تا مشخصه های استفاده محصول با هم ادغام شود» (بهمنی،۱۳۹۴،۳۱).

۷. «کارکرد محصول هم تابع فرم و هم تابع استفاده آن است. طراح ضمن در نظر گرفتن کارکرد ایده آل محصول، نه تنها باید فرم محصول را مدنظر قرار دهد، بلکه باید به این نکته نیز بپردازد که محصول چگونه مورد استفاده قرار می گیرد تا کارکرد آن محق شود» (بهمنی،۱۳۹۴،۳۳).

8. Image
9. Maurits Cornelis Esche
10. Alen poe
11. Salvador Dali (1989-1940)
12..Persistence of Memory
13. Rene Magritte (1967-1898)
14. Max Emest (1976-1891)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

منابع

ـ احمدی، بابک، (۱۳۷۵)، ساختار تاویل متن، تهران: مرکز.
ـ بارت، رولان، (۱۳۹۷)، مبانی نشانه‌شناسی، صادق رشیدی، فرزانه دوستی، تهران: علمی فرهنگی.
ـ بهمنی، پردیس، (۱۳۹۴)، هنر و تمدن اسلامی(طرح اشیاء ر هنر اسلامی ایران)، تهران: فخراکیا.
ـ برت، آر، ال،(۱۳۸۹)، تخیل، تهران: مرکز.
ـ پالمر، فرانک، ر، (۱۳۹۶)، نگاهی تازه به معنی شناسی، کوروش صفوی، چاپ ششم، تهران: ماد.
ـ پیرنیا، حسن، (۱۳۸۳)، عصر اساطیری تاریخ ایران، به اهتمام سیروس آذری، چاپ دوم، تهران: هیرمند.
ـ ثروت، منصور، (۱۳۹۰)، آشنایی با مکتب‌های ادبی، تهران: سخن.
ـ جلالی شیخانی، جمشید، (۱۳۸۹)، معناشناسی عرفانی نور و رنگ در اندیشه سیدمحمد نوربخش، ماهنامه الهیات، سال چهارم، شماره(۱۳)، زمستان، صفحات۱۲۶–۱۱۵.
ـ ریکور، پل، (۱۳۹۲)، زندگی در دنیای متن: شش گفت و گو، یک بحث، بابک احمدی، چاپ هفتم، تهران: نشرمرکز.
ـ شمس تبریزی، محمدبن علی، (۱۳۹۶)، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح محمد علی موحد، چاپ پنجم،تهران: خوارزمی.
ـ فتوحی رود معجنی، محمود، (۱۳۹۷)، بلاغت تصویر، چاپ پنجم، تهران: سخن.
ـ کمالی دولت آبادی، (۱۳۹۶)، بازخوانی عرفانی مبانی هنرهای تجسمی، چاپ اول، تهران: سوره مهر، کشمیری.
ـ لاهیجی، شمس‌الدین محمد بن یحیی، (۱۳۸۵)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ ششم، تهران: زوار.
ـ متیوز، اریک، (۱۳۹۷)، موریس مرلوپونتی پدیدارشناسی ادراک، محمود دریانورد، چاپ اول، تهران: زندگی روزانه.
ـ محمود، سمیر، (۱۳۹۵)، رنگ وعرفان، ماهنامه علمی تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت، سجاد باغبان ماهر، علی‌اصغر شیرازی، سال یازدهم، شماره (۱)، تهران، صفحات –۴۳ ۴۸.
ـ مشتاق‌مهر، رحمان، دستمالچی، ویدا، (۱۳۸۹)، پیشینه مبانی سورئالیسم در ادبیات عرفانی، فصلنامه زبان و ادبیات پارسی، سال چهاردهم، شماره (۴۴)، تهران، صفحات ۱۰۰–۸۳.
ـ مقدم اشرفی، م، (۱۳۶۷)، همگامی نقاشی با ادبیات ایران (از قرن ششم تا یازدهم هجری قمری)، رویین پاکباز، تهران: نگاه.
ـ هوشیار، مهران، افتخاری‌راد، فاطمه، (۱۳۹۵)، آشنایی با خیالی نگاری، تهران: سمت.
ـ یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۸۶)، فرهنگ اساطیر و داستان واره‌ها در ادبیات فارسی، تهران: فرهنگ معاصر.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

بررسی و تحلیل کاربرد بروج فلکی در *کلیات شمس تبریزی*

حسین علیقلی‌زاده[1]

چکیده

با توجه به این که اصطلاحات نجومی در آثار مولوی خیلی گسترده است، باید برای فهم شعرش، دیدی دقیق‌تر نسبت به نوع کاربرد آنها داشته باشیم. هم چنین گستردگی این اصطلاحات و آثار مولوی عاملی است که نتوان در ساختار یک مقالهٔ پژوهشی آن را واکاوید و بررسید؛ بنابراین در این مقاله برآنیم تا کاربرد جزء کوچکی از علم نجوم، یعنی برج‌های دوازده‌گانه را در *کلیات شمس* بررسی کنیم و شیوهٔ کاربرد این اصطلاحات را تبیین کنیم. با بررسی کتابخانه‌ای و استخراج دادگان از غزلیات شمس، این نتیجه حاصل شد که مولانا به‌صورت گسترده از برج‌های فلکی بهره برده است و هر دوازده برج در غزلیات شمس آمده است. همچنین کاربرد نام این برج‌ها در کلیات شمس به سه نوع زیر است:

۱) به تأسی از گذشتگان و با همان معنا و مفهوم، بی‌هیچ خلاقیت و نوآوری؛ ۲) استفاده از نام برج‌ها برای بیان مقاصد عرفانی و توصیف مقام معشوق که با روحیهٔ والای عرفانی مولوی سنخیت دارد و از نقاط قوت مولوی در کاربرد این اصطلاحات است؛ ۳) استفاده از نام برج‌ها برای مضمون‌آفرینی و خلاقیت هنری و اغراض بلاغی که این نوع کاربرد گاه با طنز همراه است. در این قسمت، مولوی، نکته‌های ظریف و ابداعات برجسته‌ای از این اصطلاحات نجومی خلق کرده است.

واژگان کلیدی: نجوم، غزلیات شمس، مولوی، صورت فلکی، بروج فلکی.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

۱. استادیار دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی

مقدمه

ادیبان فارسی در مضمون‌پردازی و آفرینش‌های ادبی خود به علوم مختلف توجه داشته‌اند. این توجه به‌خصوص از قرن پنجم به بعد بیشتر شده و علوم مختلفی از جمله فلسفه، الهیات اسلامی و مسیحی، نجوم، طب، تفسیر، فقه و... وارد حوزهٔ ادبیات فارسی شده است. برای فهم ادبیات فارسی، به‌ویژه ادب فارسی کلاسیک، آگاهی از این علوم ضروری است و این علوم، کلید فهم برخی از این متون است. نجوم، یکی از این علوم است. اگر کسی به‌درستی با اصطلاحات و مفاهیم آن آشنا نباشد، چه بسا بهرهٔ بزرگی از ادب فارسی را از دست می‌دهد؛ مثلاً بدون دانستن نجوم احکامی فهم شعر انوری و خاقانی و نظامی ممکن نیست. واژگان، اصطلاحات و مفاهیم نجومی از ابتدای رواج شعر فارسی با نسبت کم کاربرد داشته است که در قرن پنجم و ششم این کاربرد به اوج می‌رسد. اهمیت علم نجوم در قرن پنجم و ششم به حدی بوده است که نظامی عروضی یکی از چهار مقالهٔ کتابش را به نجوم اختصاص می‌دهد و شعر سبک آذربایجانی پر از اصطلاحات نجومی است.

شاعران در دوره‌های مختلف به شکل‌های مختلف از این معانی و واژگان بهره‌های فراوان برده‌اند: گاه معانی مستقیم و صریح آنها مدنظر بوده است و گاه کارکرد بلاغی و هنری داشته است و شاعران از این اصطلاحات و مفاهیم مضمون‌پردازی کرده‌اند و گاه از آنها برای ایجاد معنا و محتوا و نمادسازی استفاده شده است. مولوی هم به تناسب موقعیت و فضای شعری از اصطلاحات مختلف علمی بهره برده است که نجوم یکی از این پهنه‌هاست. گستردگی علم نجوم و اصطلاحات و واژگان آن به حدی است که یادگیری آن سخت بوده و افراد کمتری در تاریخ علم نجوم هست که در این علم تبحر داشته‌اند و از بین شاعران هم با این که بیشتر شاعران از اصطلاحات نجومی استفاده کرده‌اند، کمتر شاعری است که بیشتر این اصطلاحات را به کار برده باشد یا با کل مفاهیم این علم آشنا باشد. از بزرگان ادب فارسی که در این علم تبحر خاصی داشته‌اند می‌توان به خاقانی، انوری و نظامی اشاره کرد که در نجوم تبحر و تخصص داشته‌اند. مولوی تقریباً بیشتر واژگان و مفاهیم نجومی را در کلیات شمس آورده است، ولی چون مباحثش خیلی گسترده و زیاد است، در این مقاله تنها به قسمت برج‌های دوازده‌گانهٔ فلکی در *کلیات* شمس می‌پردازیم.

بیان مسئله

گذشتگان به تأثیر ستارگان و اجرام آسمانی بر سرنوشت زمین و زمینیان اعتقاد داشتند و این مسائل را نه به‌صورت باور قلبی، بلکه به‌صورت علمی و تخصصی پیگیری می‌کردند. علم نجوم هم از چند هزار سال قبل از میلاد مسیح در یونان و چین مطرح بوده و تا روزگار ما نیز کشیده شده است که البته برخی از این نظریه‌ها باطل شده و برخی همچنان پیروانی دارد. این مسائل باعث شده است که بزرگان شعر و ادب فارسی در اشعار و آثارشان از این اصطلاحات و باورها و عقاید استفاده کنند. برای فهم درست این متون، نیاز به فهم دانش نجوم در قالب باور و اندیشهٔ گذشتگان داریم. مولوی یکی از این بزرگان شعر و ادب فارسی است که در آثار خودش از این علم استفاده کرده است.

با توجه به این که مولوی عارف بزرگ است و به پدیده‌های مادی با دیدی متفاوت نسبت به دیگران

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

نگاه می‌کند، نظرش دربارهٔ اجرام آسمانی و تأثیر و تأثر آنها چگونه است؟ آیا مولوی به این احکام نجومی اعتقاد دارد؟ کاربرد این اصطلاحات در چه حجمی از دانش روزگار خودش بوده است؟ آیا مفاهیم به کار رفته در کلیات شمس همان مفاهیم گفته‌شده در آثار گذشتگان است یا مولوی با نگرش جدیدی آنها را به کار برده است؟ در این مقاله سعی شده است به این پرسش ها با توجه به غزلیات شمس مولوی پاسخ داده شود.

روش تحقیق

روش این تحقیق بر پایهٔ مطالعهٔ کتابخانه‌ای و استخراج مواد خام از غزلیات شمس تبریزی است. بعد از استخراج این داده‌ها، آنها را از منظر اعتقاد و اندیشهٔ نجومی گذشتگان بررسی و تحلیل می‌کنیم و بعد با اندیشهٔ عرفانی مولوی تطبیق می‌دهیم تا روشن شود که نقاط اشتراک و افتراق مولوی در کاربرد این اصطلاحات و مفاهیم کجاست.

پیشینهٔ تحقیق

دربارهٔ نجوم در ادب فارسی بسیار گفته و نوشته‌اند. کتاب‌ها و مقالات فراوان در این زمینه نوشته شده است که هر کدام جنبه‌ای از این موضوع را روشن کرده است. آخرین و کامل‌ترین تحقیقات معاصر در حوزهٔ نجوم قدیم و بازتاب آن در ادب فارسی را مرحوم دکتر عباس ماهیار انجام داده است که به‌حق کاری شایسته و درخور است. این استاد برجستهٔ خاقانی‌شناس، پیش از این، در شرح و توضیح شعر خاقانی، کتابی دارد با عنوان *ثری تا ثریا* که در آن اصطلاحات نجومی در شعر خاقانی را کاویده و روشن ساخته است. کتاب برجستهٔ دیگری که بر همهٔ تحقیقات جدید، فضل تقدم و بلکه فضل علمی دارد، کتاب *فرهنگ اصطلاحات نجومی* از ابوالفضل مصفاست؛ همچنین مقالات زیادی دربارهٔ شعر شاعران مختلف نوشته شده و نجوم احکامی را در شعر آنها کاویده‌اند که به دلیل گستردگی این مقالات، امکان ثبت همهٔ آنها در اینجا نیست.

کلیات بحث نجوم

بروج فلکی و افلاک

به اعتقاد گذشتگان، آسمان دارای نه فلک است که در هفت فلک بعد از آسمانِ زمین، هفت سیاره جای دارند. در فلک هشتم هیچ سیاره‌ای نیست، بلکه ثوابت و ستارگان ثابت هستند و در فلک نهم هیچ سیاره و ستاره‌ای نیست. فلک هشتم جای بروج دوازده‌گانه است که به فلک‌البروج یا منطقه‌البروج هم مشهور بوده است:

> بابلیان باستان بر این اعتقاد بودند که آسمان از هفت طبقهٔ بر روی هم چیده شده تشکیل شده است. هندیان آسمان را متشکل از هشت فلک می‌پنداشتند و می‌گفتند که هر یک از هفت اختر سیار به‌ترتیب در افلاک هفت‌گانه جای دارند و در حرکتند و ستارگان ثابت در فلک هشتم مستقرند. ابوریحان بیرونی هم تعداد فلک‌ها را هشت فلک گفته و افزوده است

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۰-۹۸۱۹

که گروهی بر بالای فلک هشتم فلکی دیگر تصور کرده‌اند، اما ابوریحان آن را نپذیرفته است (ماهیار، ۱۳۹۲: ۴۳).

کرسی (فلک ثوابت، فلک‌البروج)

کرسی، فلک هشتم، فلک‌البروج، فلک ثوابت یا منطقه‌البروج «دایره‌ای است که خورشید با حرکت خود از مغرب به مشرق در یک سال رسم می‌کند و این دایره به دوازده بخش تقسیم شده که هر بخش را برج گویند و طول هر برج سی درجه است و هر درجه شصت دقیقه و هر دقیقه شصت ثانیه و هر ثانیه شصت ثالثه» (مصفی، ۱۳۵۷: ۵۶۶). «ثوابت: جمع ثابت، در مقابل سیار و سیاراتست. پیشینیان این گونه ستارگان را بر روی گنبد یا قبهٔ بلوری با فاصله‌های ثابت و غیرمتحرک می‌دیده‌اند» (همان، ۱۵۱).

مدار و محل حرکت سالانهٔ خورشید در آسمان را که در نجوم امروز دایره یا کمربند فرضی می‌گویند، منجمان قدیم، فلک‌البروج و نطاق‌البروج و منطقه‌البروج می‌گفتند و با توجه به دو نقطهٔ تقاطع منطقه‌البروج با معدل‌النهار، یعنی «اعتدالین» و همچنین با توجه به منتهای میل منطقه‌البروج از معدل‌النهار یعنی «انقلابین»، آن را به چهار بخش تقسیم کرده‌اند و هر یک از چهار قسمت را بار دیگر به سه قسمت مساوی بخش کرده‌اند تا دوازده قسمت متساوی به دست آید و هر یک از این قسمت‌ها را برج نامیده‌اند (ماهیار، ۱۳۹۲: ۱۱۴).

بروج فلکی و صورت‌های فلکی

منجمان قدیم ستارگان ثابت را در آسمان رصد می‌کردند و آنها را در شکل‌ها و قالب‌های مختلف می‌دیدند.

برخی از این شکل‌های تصوری، به انسان شباهت دارند، نظیر الجاثی علی رکبتیه و جبار و حامل رأس الغول و مرأه المسلسله و ...، جمعی دیگر شبیه جانورانند، مانند: کلب اصغر و کلب اکبر و دب اکبر و دب اصغر و عقاب و حمل و ثور و... و تعدادی نیز به صورت آلات و ابزار گوناگون در آسمان دیده می‌شوند؛ همچون میزان و اکلیل و سهم و مثلث و مجمره و... . اعراب قرن دوم این مجموعه را صور فلکی نامیده‌اند. کلاودیوس بطلمیوس (درگذشته ۱۷۰–۱۶۵ میلادی) که در متون اسلامی به بطلمیوس قلوذی تغییر شکل یافته است، از مجموعهٔ صورت‌های فلکی که قدما تصور کرده بودند، چهل و هشت صورت برگزید که احتمالاً از انتخاب ابرخس یا مانالاوس دانشمندان یونانی مقتبس است و در کرهٔ سماوی در سه قسمت جای داد: بیست و یک پیکر از آنها در نیمهٔ شمالی کرهٔ سماوی و دوازده پیکر در منطقهٔ استوایی کرهٔ آسمان و پانزده صورت در نیمهٔ جنوبی کرهٔ سماوی جای گرفتند و چگونگی جای گرفتن این صورت‌ها را در کرهٔ سماوی در کتاب مشهور خود مجسطی با ذکر مختصات آنها (طول و عرض آنها) یاد کرد. منجمان ایرانی و دیگر واقفان به علم نجوم، به پیروی از بطلمیوس به ذکر همین چهل و هشت صورت فلکی بسنده کرده‌اند (ماهیار، ۱۳۹۲: ۵۷).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

نجوم در *کلیات شمس*

احاطهٔ مولانا به مباحث طبی و نجومی عصر خویش از خلال اشعارش در *کلیات شمس* روشن است. با توجه به این نکته که این جهان فانی و زودگذر است و جهان غیب است که باقی و اصل است، مولانا توجه خاص و ویژه‌ای به افلاک و آسمان‌ها و گنبد و چرخ به‌عنوان نماد عالم غیب و جایگاه غیبیان و ارواح و فرشتگان و نیز جایگاهی در تقابل با عالم ماده و جسم دارد و این مسئله آن قدر زیاد است که می‌توان گفت یکی از ویژگی‌های سبکی مولانا در غزلیات است. با ترسیم و طبقه‌بندی مسائل نجومی به‌کاررفته در *کلیات شمس*، ابعاد گستردهٔ کاربرد نجوم در دیوان غزلیات و تبحر و تسلط مولانا به موضوعات نجومی و به تبع آن بهره بردن مولانا از این مباحث در ارائهٔ مفاهیم ذهنی خویش آشکار می‌گردد.

با این ترسیم، علاوه بر این که جهان‌بینی و نگرش علمی و اعتقادی و پندارهای مولانا که از پندارهای زمان خود سرچشمه گرفته روشن می‌شود و فهم ابیاتش آسان می‌گردد، کمکی نیز به فهم نجوم پیشینیان است و از این طریق فهم متون، که در خلال آن پندارها و بینش‌های نجومی آمده است، آسان‌تر خواهد بود. چهارچوب اصطلاحات نجومی به‌کاررفته در کلیات شمس بر طبق نجوم گذشتگان بدین‌ترتیب است:

الف) چهار کره: ۱) کرهٔ خاک، زمین (أرض)، ۲) کرهٔ آب (ماء)، ۳) کرهٔ هوا (باد)، ۴) کرهٔ آتش (اثیر، نار)؛

ب) هفت سیاره: ۱) ماه (قمر)، ۲) تیر (عطارد)، ۳) ناهید (زهره)، ۴) خورشید یا آفتاب یا مهر (شمس)، ۵) بهرام (مریخ)، ۶) اورمزد (برجیس، مشتری)، ۷) کیوان (زحل)؛

ج) بروج فلکی: ۱) بروج فلکی دوازده‌گانه: حمل (بره)، ثور (گاو)، جوزا (دوپیکر)، سرطان (خرچنگ)، اسد (شیر)، سنبله (خوشه)، میزان (ترازو)، عقرب (کژدم)، قوس (کمان)، جدی (بزغاله)، دلو (آبریز)، حوت (ماهی). ۲) برج‌هایی غیر از برج‌های دوازده‌گانه: برج خاکی، برج آبی، برج آتشی.

د) صور فلکی: ۱) پروین (ثریا، خوشه، سنبله)، ۲) کهکشان، ۳) نسر؛

ر) ستارگان (ستاره، اختر، سیاره): ۱) سها، ۲) سهیل، ۳) شعری، ۴) شهاب، ۵) عقدهٔ ذنب، ۶) فرقد (دو برادران)؛

ز) برخی از اصطلاحات نجومی متفرقه: ۱) افلاک: آسمان، چرخ و گنبد و گردون، فلک، کرسی (فلک ثوابت، فلک‌البروج)، عرش (فلک‌الافلاک، اطلس)؛ ۲) خسوف؛ ۳) کسوف؛ ۴) هفت دریا؛ ۵) نحس و سعد و طالع؛ ۶) برات؛ ۷) احتراق؛ ۸) مهر؛ ۹) آذر؛ ۱۰) بهمن؛ ۱۱) تموز؛ ۱۲) اوج و حضیض؛ ۱۳) نیسان (ابر)؛ ۱۴) تربیع.

صورت‌های فلکی منطقه‌البروج یا برج‌های دوازده‌گانه در *کلیات شمس*

> برج به معنی قصر و حصار عالی و خانه و جمعِ آنِ بروج و ابراج است... کلمهٔ برج با پیرگس یونانی به همین معنی بی‌شباهت نیست و احتمالاً از یک اصل می‌باشند. برج در اصطلاح نجومی عبارت از: قوسی است در منطقه‌البروج که به سی درجه تقسیم شده است که یک دوازدهم ۳۶۰ درجه دور دایرأ عظیماً آن منطقه است و هر قسمت به نام یکی از صور فلکی یا ماه‌های شمسی است ... (مصفی، ۱۳۵۷: ۷۹).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

تعدد برج‌های فلکی

برج‌برج آسمان را گشته و پذرفته‌اند از هر استاره بضاعت و آمده تا خاکدان
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۹۴۰)

برج‌برج و پرده پرده بعد از آن هم چو ماه چارده می‌تاختیم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۶۷۵)

از برج به برج رو چو خورشیدک ز انجم آسمان گذشتی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۷۴۳)

مگر استارا چرخم که زبرجی سوی برجی به نحوسیش بگریم به سعودیش بخندم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۶۰۸)

وان عطارد صدر گیرد که منم صدرالصدور چرخ‌ها ملک من است و برج‌ها ارکان من
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۹۴۷)

مستفادست از آیات: «تبارک الّذی جعل فی السّمآء بروجاً و جعل فیها سراجاً و قمراً منیراً» (فرقان/ ۶۱)؛ «و لقد جعلنا فی السّمآء بروجاً و زیّنّاها للنّاظرین» (حجر/ ۱۶)؛ «والسّمآء ذات البروج» (بروج/ ۱).

حمل (بره)

حمل، بره یا گوسفند اولین برج از بروج دوازده‌گانهٔ فلکی و معادل با فروردین ماه است. عدد آن برابر حساب جمل صفر (۰) است. مفاهیم مرتبط با برج حمل در احکام نجومی شامل موارد زیر است:

> برج حمل برج شرف شمس است؛ برج حمل سرآغاز اعتدال ربیعی است؛ رقم برج حمل صفر است. برج حمل از برج‌های آتشی است؛ برج حمل از برج‌های منقلب است؛ حمل از برج‌های نر و طبیعت آن گرم است؛ برج حمل خانهٔ مریخ است؛ برج حمل جایگاه وبال زهره است؛ برج حمل جایگاه دو منزل از منازل ماه است (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۳۵).

آفتاب بعد از برج حوت به این برج وارد می‌شود و روز اول آن آغاز سال شمسی است.

حمل (= بره، گوسفند) صورتی است از نیمکرهٔ شمالی در منطقه‌البروج. ابوریحان حمل را به‌صورت گوسپند نیم‌خفته که به دنبال خود می‌نگرد و دهان او بر پشت شده وصف می‌کند. منجمان احکامی، حمل را برج منقلب، ربیعی، گرم و آتش، خانهٔ مریخ نام داده‌اند و شرف آفتاب در نوزده درجهٔ آن و علامت آن را در تقویم صفر قلمداد کرده‌اند و گویند کسی که طالع حمل دارد خندان و سخن‌گوی و ملک‌طبع

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

و بزرگ‌منش و خشم‌آلود و مردانه و جمّاع و عاشق‌پیشه است. حمل با نام فارسی خود بره، برهٔ چرخ، گوسپند چرخ و باروری بره در شعر فارسی بیشتر به‌منظور بیان تغییر فصل و وصف آسمان و بهار به قصد مبالغه در مدح و ایراد برخی صنایع و نیز شکایت و عبرت از روزگار و اندرز آمده و مانند برهٔ زمینی نمایندهٔ تسلیم محض و بی‌خبری است و گاه قابلیت قربانی در مراسم حج ممدوح یا ذبح شدن در مطبخ او را دارد (مصفی، ۱۳۵۷: ۲۱۱-۲۰۹).

بودن اوج خورشید در برج حمل

چو خورشید حمل آمد شعاعش در عمل آمد ببین لعل بـدخشان را و یاقوت زکاتی را
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۷۰)

خـــورشید حمل رویت دریای عسـل خویت هـر ذره ز خورشـیدت صاحب‌عملـی گشـته
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۳۲۹)

خورشـید به هر برجی مسـعود و بهی باشـد امـــا کـــر و فـــر خود در بـرج حـــمل دارد
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۶۰۰)

چون عقل کل صاحب‌عمل جوشان چو دریای عسل چـون آفتاب اندر حمل چـون مه به بـرج سنبله
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۸۰)

خورشـید حمل کی بـود ای گرمی تو بی‌حد ای محو شـده در تو هم گرمم و هم سـردم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۴۵۲)

شمس‌الحق تبـــریزی در بـــرج حمل آمـــد تـا بر شـجر فطرت خوش خـوش بپزد ما را
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۷۳)

آغاز بهار با ورود خورشید به حمل

ای آفتابـی در حمـل باغ از تو پوشـیده حلل بی‌تـو بماند از عمل در زخم سـرما نی مکن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۸۱۱)

آفـــتـابـا تـــو در حـمـل جـــانـــی از تو سرسـبز خـاک و خـنـدان بـاغ
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۳۰۰)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

دگـربـار آفــتـاب انـدر حـمـل شد　　بـخـنـدانـیـد عـالـم را چـو گلشن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۱۲۰)

کی بود آفتاب تو در دل چون حمل رسد　　تا تو چو آب زندگی بر گل و بر سمن رسی؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۴۶۹)

به حــمل رسید آخــر بـه سعــادت آفتابت　　کـــه جهـان پیر یابد ز تـــو تابـش جوانی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۸۵۲)

خورشید ما مقیم حمل در بهار جان　　فارغ ز بهمنست و ز کانون زهی مساغ
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۹۸)

گـر تو ز خـورشیـد حـمل سر کـشی　　بــفســری و بــرف زمستـان شـوی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۷۱)

مستی و عـاشقی و جـوانـی و یار مـا　　نـوروز و نوبهار و حمـل می‌زند صلا
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۷)

گلزار شدن زمین، باغ و بوستان از خورشید حمل

ای آفتابی در حمل باغ از تو پوشیده حلل　　بی‌تو بماند از عمل در زخم سرما نی مکن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۸۱۱)

آفــتــابـا تــو در حــمـل جـــانـی　　از تـو سرسـبز خـاک و خـنـدان بـاغ
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۳۰۰)

دگـربـار آفــتـاب انـدر حـمـل شــد　　بـخـنـــدانـیـــد عـالـم را چـو گلشن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۱۲۰)

کی بود آفتاب تو در دل چون حمل رسد　　تا تو چو آب زندگی بر گل و بر سمن رسی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۴۶۹)

به حمل رسید آخر بـه سعادت آفتابت　　کـه جـهان پیر یابد ز تـو تابش جوانی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۸۵۲)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

گریختن زمستان و سرما با ورود خورشید به برج حمل

خـورشید ما مقیـم حمـل در بهار جان　　فارغ ز بهمنست و ز کانون زهی مساغ
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۹۸)

گـر تـــو ز خـورشید حمل سـر کشی　　بفـسـری و بـــرف زمستـان شـوی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۷۱)

برۀ فلک، از برج‌های فلکی

بره و خوشۀ گردون ز برای خورش است　　تـا ز خـرمنگه آن مـاه عطایـی بـرسد
(مولوی، ۱۳۵۵: غل ۷۹۵)

گـــاو و بـزغـاله و بـــرۀ گردون چرخ　　بـــاد ای مـــاه بـتـــان قـربـــان تـــو
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۲۳)

رفتن خورشید به برج حمل در اول بهار

مستی و عـاشقی و جـوانـی و یـار ما　　نـوروز و نـوبهار و حمـل می‌زند صلا
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ت ۷)

ثور (گاو)

دومین برج از برج‌های دوازده‌گانه و دومین صورت فلکی استوایی است که میان برج حمل و برج جوزا قرار دارد و آفتاب در ماه اردیبهشت به آن وارد می‌شود. اخترشماران سی و دو ستاره در خود صورت و یازده ستاره در خارج صورت برای آن رصد کرده‌اند (صوفی، ۱۳۵۱: ۱۳۸). خوشۀ پروین، بخشی از این صورت فلکی را تشکیل می‌دهد و قلائص مجموعۀ دیگری در ثور است. قلائص را چنان رسم می‌کنند که سر گاو و خوشۀ پروین شانه‌های آن را تصویر می‌کند. در خوشۀ پروین چند صد ستاره وجود دارد (دگانی، ۱۳۸۶: ۵۴-۵۳). از ویژگی‌های دیگر این برج:

۱ ـ ثور از برج‌های خاکی است؛ ۲ ـ ثور از برج‌های ثابت است؛ ۳ ـ ثور خانۀ زهره است؛ ۴ـ ثور وبال مریخ است؛ ۵ ـ شرف ماه در برج ثور است؛ ۶ ـ مزاج ثور سرد و خشک است؛ ۷ ـ برج ثور از برج‌های ماده محسوب می‌شود؛ ۸ ـ رقم برج ثور در تقویم‌ها «الف» از «دایرۀ ابجد» است؛ ۹ ـ ستارگان پروین در کوهان ثور است؛ ۱۰ ـ ستارۀ دبران در محل چشم برج ثور است؛ ۱۱ ـ ثریا و دبران منازل سوم و چهارم قمرند (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۴۲).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

برج ثور، صورت واقع در منطقه‌البروج در نیمکرهٔ شمالی آسمان، ستارهٔ مشهور آن دبران از ستارگان قدر اول است. این صورت دارای چندین مجموعهٔ خوشه‌ای است که پروین یکی از آنهاست. موقع ثور در مشرق سرطان است (مصفی، ۱۳۵۷: ۱۵۳–۱۵۱). نام‌های دیگر این برج «گاو آسمان و گاو چرخ و گاو فلک» (مصفی، همان: ۶۵۱) است.

ثور، یکی از برج‌های فلک

اندر ایـن عید برو گاو فلک قـربان کن　　گر نه‌ای چون سرطان در وحلی کژرفتار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

مــن به بــرج ثور دیـدم منــکر آن آفتاب　　گاو جستم مـن ز ثور و خـود خری را یافتم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۶۰۰)

گاو بــر ایـن چرخ برین گاو دگـر زیر زمین　　زیـن دو اگـر من بجهم بخـت بود چنبر من
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۸۱۳)

گاو و بــزغاله و بــرهٔ گــردون چـرخ　　بـــاد ای مــاه بــتـان قـربـان تـو
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۲۳)

تا گاو و ماهی زیر این هفتم زمین خرم شده　　هر برج تا گاو و سمک اندر علا پا کوفته
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۷۶)

صبح اسـت و صبوح است بر این بام برآییم　　از ثــور گــریزیم و بــه برج قمـر آییم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۴۸۵)

از ثــور فــلـک شیــر وفــا می‌دوشم　　هــر چند کـه از پنجه‌ی او بخـروشم
(مولوی، ۱۳۵۵: ر ۱۲۲۰)

اعتقاد به این که زمین بر روی گاو است (مضمون‌پردازی با نام برج‌ها)

تا گاو و ماهی زیر این هفتم زمین خرم شده　　هر برج تا گاو و سمک اندر علا پا کوفته
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۷۶)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

گاو بر این چرخ برین گاو دگر زیر زمین　　زین دو اگر من بجهم بخت بود چنبر من
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۸۱۳)

ارتباط ثور با اسد

ز آخـور ثـور برانیم سوی برج اسد　　چو اسد هست چه با گله گاو آمیزیم؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۶۴۳)

گفت زحـل زهـره را زخـمه آهسته زن　　وی اسد آن ثور را شاخ بگیر و بدوش
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۷۰)

در مـرغزار چـرخ کـه ثـورست با اسد　　یک آتشی زنم که بسوزد در آن شرار
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۱۳)

ز شیر چـرخ گـریزی بـه بـرج گاو روی　　خری شوی به صفت راه کهکشان گیری
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۵۷)

گشت فـلک دایـهٔ ایـن خـاکـدان　　ثـور و اسـد آمـد در آشـتی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۷۶)

حملهٔ اسد بر ثور فلک

اسـد بـر ثـور بـرتـازد بـه جـمله　　عـطارد بـرنـهـد دستـار امـشب
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۹۶)

گفت زحـل زهـره را زخمه آهسته زن　　وی اسد آن ثـور را شاخ بگیر و بدوش
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۷۰)

ورود ماه به برج ثور

عزم سفر کن ای مه و بر گاو نه تو رخت　　با شیرگیر مست مگـو ترک پند کن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۰۴۴)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

ثابت بودن ثور در گردون گردان

ترک فلک گاو را بر سر گردون ببست کـرد ندا در جهان کی به سفر می‌رود
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸۸۸)

در تقابل هم بودن اسد با ثور فلک

ز آخـور ثـور برانیـم سوی بـرج اسد چـو اسد هست چه با گله گاو آمیزیم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۶۴۳)

گفت زحل زهـره را زخـمه آهسته زن وی اسد آن ثور را شاخ بگیر و بدوش
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۷۰)

در مـرغزار چـرخ که ثـورست با اسد یک آتشی زنم که بسوزد در آن شرار
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۱۳)

ز شیر چـرخ گریـزی به برج گاو روی خری شوی به صفت راه کهکشان گیری
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۵۷)

گشت فـلک دایـۀ ایـن خـاکـدان ثـــور و اســد آمـــد در آشـــتـی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۷۶)

گـفت زحل زهره را زخمه آهسته زن وی اسد آن ثور را شاخ بگیر و بدوش
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۷۰)

کشیدن ثور فلک، بار گردون را

شـور آوردم کـه گـاو گـــردون نکشد دیـوانگیی که صد چـو مجنون نـکشد
هم من بکشم که شور تو جان منست جـان خـود را بگـو کسی چون نکشد
(مولوی، ۱۳۵۵: ر ۷۴۵)

گـر در طلب خودی، ز خـود بیرون آ جـو را بگـــذار و جـــانـب جیـحون آ
چـون گاو چه می‌کشی تو بار گردون چـــرخی بـزن و بر سر ایـن گردون آ
(مولوی، ۱۳۵۵: ر ۶۱)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

جوزا (دوپیکر)

برج جوزا سومین برج و صورت فلکی است که آفتاب در ماه خرداد به آن می‌رسد و بعد از ثور و قبل از سرطان واقع است. نیز بدان سبب جوزا نامیده شده است که جوز کل شیء وسطه، یعنی جوز هر چیز میان یا وسط آن چیز است و چون این صورت در میان آسمان است، آن را جوزا گفته‌اند (گنابادی، ۱۲۷۶: ۴۶). از ویژگی‌های برج جوزا:

> ۱ ـ جوزا از برج‌های بادی است؛ ۲ ـ جوزا از برج‌های ذوجسدین است؛ ۳ ـ جوزا یکی از دو خانهٔ عطارد است؛ ۴ ـ جوزا یکی از دو جایگاه وبال مشتری است؛ ۵ ـ جوزا جایگاه شرف و رأس است؛ ۶ ـ جوزا محل هبوط ذنب است؛ ۷ ـ جوزا در تقویم‌ها حرف «ب» از حروف ابجد از حساب جمل است؛ ۸ ـ مزاج جوزا گرم است و برج نر محسوب می‌شود؛ وقتی ماه در جوزا باشد، فصد جایز نیست (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۵۴–۱۵۳).

جوزا (= دو کودک بر پای ایستاده) دو کودک یا توأمان. در احکام نجومی صاحب طالع جوزا پاکیزه و کریم و خداوند لهو و دوستدار دانش و علم‌های آسمانی با حافظهٔ قوی و دارای سیاست و دورویی نیز وصف شده است (مصفی، ۱۳۵۷: ۱۷۰–۱۶۷). دوپیکر (= دوپتکر، توأمان، جوزا). دوپتگر یا دوپدگر (= جوزا، توأمان، توأمین، برج جوزا) (همان، ۲۹۱).

پرمغزی جوزا

هـمه حسن از تـو یابد ماه و خورشید — همـه مغـز از تـو یابـد جـدی و جوزا
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۹۹)

بـر آ بتـاب بـر افـلاک شمس تـبریز — بـه مـغـز نـغـز بیـارای بـرج جـوزا را
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۱۲)

آن نکته که عشق او در آن جـاست — پـر مــغــزتــر از هـزار جـوزاسـت
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۶۴)

بر سرت بر دود و عقل دهد مغز تو را — عقــل پرمغز تـو پا بر سر جـوزا بزند
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۷۸۶)

با مشعلهٔ جانـان، در پیش شعاع جان — تاریک بــود انجم، بی‌مغز بـود جوزا
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۲۴)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

نحوست و حضیضی ماه در برج جوزا

هین مترس از چشم بد وان ماه را پنهان مکن　　آن مـــه نـــادر که او در خـــانهٔ جـــوزا نبود
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۷۴۴)

ز خورشید پرسی که گردون چه سان بد　　ز مه پـرس باری کـه جوزا چه می‌شد؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۹۶۲)

نشسته و ثابت بودن جوزا

هـمچـــون مـیزان گشتـی لـرزان　　هـمـچـون جـوزا بنـشیـن بنشیـن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۰۹۷)

رفعت و بلندی برج جوزا

عشق را خـود خاک باشی آرزو است　　ور نـــه عـــاشق بـر سـر جـوزاستی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۹۱۹)

شکفته گلبن جوزا برای عشرت تست　　تو سر به گلخن گیتی چرا فرود آری؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۰۷)

بزرگی و عظمت جوزا و مهره‌شکل بودن آن

کمینه جام تو دریا، کمینه مهره‌ات جوزا　　کمینه پشه‌ات عنقا، کمینه پیشه‌ات مردی
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۱۱)

کیسه داشتن جوزا

سحر خدا آفرید در دل هر کس پدید　　کیسهٔ جـوزا برید، همچو سها می‌رود
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸۹۸)

سرطان (خرچنگ)

سرطان یا خرچنگ نام برج چهارم از بروج فلکی است که آفتاب در ماه تیر در آن درمی‌آید. متقدمان این صورت فلکی را به شکل خرچنگی تصور کرده‌اند که بین صورت فلکی جوزا و اسد واقع است.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

اخترشماران قدیم سیزده ستاره در آن رصد کرده‌اند که نه کوکب آن در صورت و چهار ستاره در خارج صورت هستند (صوفی، ۱۳۵۱: ۱۶۰). از ویژگی‌های برج سرطان:

۱ ـ سرطان یکی از برج‌های آبی است؛ ۲ ـ سرطان یکی از برج‌های منقلب است که عبارتند از حمل و سرطان و میزان و جدی؛ ۳ ـ سرطان خانهٔ ماه است؛ ۴ ـ سرطان وبال زحل است؛ ۵ ـ سرطان جایگاه شرف مشتری است؛ ۶ ـ سرطان محل هبوط مریخ است؛ ۷ ـ نشان و رقم سرطان در تقویم‌ها حرف «ج» است؛ ۸ ـ سرطان از برج‌های ماده و مزاجش سرد و تر است؛ ۹ ـ منزل هشتم قمر به نام نثره بر شاخک شمالی سرطان است. (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۶۵).

«سرطان یا خرچنگ از صورت‌های بروج شمالی در منطقه‌البروج است... ابوریحان گوید: چهارم صورت از بروج، سرطان است همچون خرچنگ» (مصفی، ۱۳۵۷: ۳۸۳).

کژرو بودن سرطان

هم چرخ، قوس تیر او هم آب در تدبیر او — گر راستی، رو تیر شو ور کژ روی، خرچنگ شو
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۱۳۴)

زهـره در مجلس مهمان به می از کار ببرد — ورنه کــژرو ز چه رو چون سرطانیم همه؟
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۲۰)

اندر ایـن عید برو گاو فلک قـربان کن — گر نه‌ای چون سرطان در وحلی کژرفتار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

در کنار برج اسد بودن سرطان

وگر تو خود سرطانی چو پهلوی شیری — یقـین ز پهلوی او خوی پهلوان گیری
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۵۷)

اسد (شیر)

برج اسد یا شیر یا ضیغم یا ضرغام پنجمین صورت فلکی و پنجمین برج از بروج دوازده‌گانه است که آفتاب در ماه مرداد به آن درمی‌آید. ویژگی‌های برج اسد:

۱ ـ برج اسد از برج‌های آتشی است؛ ۲ ـ برج اسد تنها خانهٔ شمس است؛ ۳ ـ اسد یکی از دو خانهٔ وبال زحل است؛ ۴ ـ برج اسد از برج‌های سه‌گانهٔ ثابت است؛ ۵ ـ نشان و رقم اسد در تقویم‌ها «د» است؛ ۶ ـ این برج از برج‌های نر و مزاجش گرم و خشک است؛ ۷ ـ کواکب

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

طرف و جبهه و زیره و صرفه در برج اسد، چهار منزل از منازل قمرند؛ ۸ ـ صورت فلکی اسد مورد پرستش مصریان قدیم بوده است؛ ۹ – کواکب قلب‌الاسد و ظهرالاسد و ذنب‌الاسد یا «صرفه» را بر اسطرلاب نقش می‌کرده‌اند (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۷۰).

اسد به معنی شیر، صورت شمالی منطقه‌البروج، و در احکام و در منسوبات بروج، دلیری و سخت‌دلی و جفاکاری و غرور و فراموشی بدو نسبت داده می‌شود. اسد خداوند سواران و ضرابان و صیادان است. شیر، شیر گردون، شیر انجم، شیر چرخ، شیر فلک، شیر آسمان، شیر سپهر، شیر سما و شیر مرغزار فلک و نظایر آن در شعر فارسی همگی کنایه از برج اسد است (مصفی، ۱۳۵۷: ۴۱–۳۹).

شیر فلک، نماد دلیری و شجاعت

خون شده بین از نهیب شیر به پستان ثور　　شیر فلک را نگر گشته ز هیبت چو موش
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۷۰)

شیر فلک زین خطر خون شده استش جگر　　راست بگـــویم مرنج سخته جگـر عاشقی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۲۶)

اگر به خوک از آن خیک جرعه‌ای بدهی　　بـه پیش خوک کند شیر چـرخ آحادی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۵۲)

گـــر نـــه شـکار غـــم دلـدارمـی　　گـــردن شـــیر فـــلک افـشارمـی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۶۹)

ببـــوسد خـاک پایـش شـــیر گـردون　　بـــدان لـــب کـــه نیالایـــد به مـردار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۱۷۴)

گفـت زحل زهـره را زخمهٔ آهسته زن　　وی اسـد آن ثور را شاخ بگیر و بدوش
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۷۰)

جنگاوری برج اسد

پنجه اندر خون شیران دارد آن شیر سمایی　　غمزه خـون خوار دارد غم ندارد از مظالم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۵۸۱)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

شیر گردون که همه شیردلان از تـو برن　　جگر و صف شکنی حمیت و استیزه گری
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۸۷۲)

نگاه کردن جدی به برج اسد

جدی را بین به کرشمه به اسد می‌نگرد　　حوت را بین که ز دریا چـه برآورد غبار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

در تقابل هم بودن ثور با برج اسد فلک

ر.ک: ۲-۴-۲. ثور (گاو) زیر موضوعِ در تقابل هم بودن اسد با ثور فلک.

کیمخت داشتن اسد

پا در ره پرخون نه رخ بر رخ مجنون نه　　شمشیر وغا برکش کیمخت اسد برکن
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۲)

تقابل اسد با ثور و برتری دادن اسد بر آن

ز آخـور ثور بـرانیـــم سوی بـرج اسد　　چـو اسد هست چه با گله گاو آمیزیم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۶۴۳)

ز شیر چـــرخ گریزی بـه بـــرج گاو روی　　خری شوی به صفت راه کهکشان گیری
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۵۷)

گـشت فـلـک دایـهٔ ایـــن خاکدان　　ثـــور و اســـد آمـــد در آشـتـی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۷۶)

در مـرغـزار چرخ که ثورست با اسد　　یک آتشی زنم که بسوزد در آن شرار
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۱۳)

رفتن ماه به برج اسد

وگر گریز کنی همچو آهو از کف شیر　　ز تـو گـریـزد آن مـاه بر اسد بـاشد
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۹۳۵)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

قرص قمر رنگ ریخت سوی اسد می‌گریخت　　گفتم خیـرست گفت ساقی بی‌خود رسید
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸۸۲)

سنبله (خوشه)

برج سنبله یا خوشه یا عذرا ششمین صورت از صورت‌های فلکی است. این صورت فلکی بین صورت فلکی اسد و میزان واقع است و آفتاب در ماه شهریور به آن می‌رسد.

> روشن‌ترین ستارۀ این صورت فلکی، ستارۀ سفید زیبایی است که به آن سماک اعزل گویند و طبق افسانه‌ها، سماک اعزل که آن را سنبله یا خوشه نیز می‌گویند، خوشۀ گندمی را نشان می‌دهد که در دست دوشیزه‌ای است و رسیدن زمان کشت را به یاد دهقان می‌آورد و در ایام باستان، سماک اعزل را ستارۀ نیکبختی می‌دانستند (دگانی، ۱۳۸۶: ۴۴-۴۳).

از ویژگی‌های برج سنبله:

> ۱ ـ برج سنبله یکی از برج‌های چهارگانۀ خاکی است؛ ۲ ـ این صورت یکی از برج‌های سه‌گانۀ ذوجسدین است؛ ۳ ـ سنبله یکی از دو خانۀ عطارد است؛ ۴ ـ عذرا یکی از دو برج وبال مشتری است؛ ۵ ـ سنبله برج شرف عطارد نیز هست؛ ۶ ـ سنبله برج هبوط مشتری است؛ ۷ ـ نشان و رقم سنبله در تقویم‌ها «ه» است؛ ۸ ـ سنبله از برج‌های ماده و مزاجش سرد و تر است؛ ۹ ـ منزل‌های سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم قمر یعنی «عوا» و «سماک اعزل» و «غفر» در این صورت فلکی واقع‌اند (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۷۸).

سنبله: عذرا. صورت بزرگی است در منطقه‌البروج و در استوای سماوی. روشن‌ترین ستارۀ آن سماک اعزل است. در شعر فارسی سنبله با دیگر نام‌های خود چون خوشه و خوشۀ سپهر و خوشۀ فلک و خوشۀ گندم به‌تصریح و ایهام یا کنایۀ فراوان آمده و به مناسبت‌های نجومی و موقع آن نیز اشاره شده است (مصفی، ۱۳۵۷: ۴۱۲-۴۰۸).

خوشه، یکی از برج‌های گردون

بره و خوشۀ گردون ز برای خورش است　　تـا ز خرمنگه آن ماه عطایی بـرسد
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۷۹۵)

جـام میی که تابشش جان ببرد ز مشتری　　چـرخ زند ز بـوی او بر سر چرخ، سنبله
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۸۷)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

پر کاه شدن راه کهکشان از سنبلهٔ گردون

شب ماه خرمن می‌کند ای روز زین بر گاو نه　　بنگر که راه کهکشان از سنبله پرکاه شد
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۵۲۵)

شرف ماه در برج سنبله

چـون عقـل کل صاحب عمل جوشـان چو دریای عسـل
چـــون آفتـاب انـدر حمـل چـــون مـه بـه برج سـنبله
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۸۰)

خرمن کردن ماه با سنبله (ارتباط ماه با سنبله)

سیریم ازین خرمن زین گندم و زین ارزن　　بی‌سنبله و میزان ای ماه تـو کن خـرمن
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۲)

در آسـیا گنـدم رود کز سنبلـــه زاده‌ســت او　　زادهٔ مهـم نـی سـنبله در آسـیا باشـم چرا؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸)

در خـرمـــن مـــاه سنبلـــه کـوبیـــم　　چـون نـــور سهـــیل در یمـن گردد؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۶۸۷)

ابروی چون سنبله بی‌خبرست از مهش　　گر خبرستش چرا فـوق قمـر می‌رود؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸۸۸)

ور آن ماه دو صد گردون به ناگه خرمنی کردی
طرب چون خوشه‌ها کردی و چون خرمن بخندیدی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۵۲۵)

آتشین بودن سنبله

سنبلهٔ آتشیـــن رُسـته کنی بر فـلک　　زهـــرهٔ مه‌روی را گوشهٔ چادر کشی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۱۶)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

میزان (ترازو)

صورت فلکی میزان هفتمین صورت فلکی از صورت‌های دوازده‌گانه است که آفتاب در ماه مهر به آن برج می‌رسد. این صورت میان صورت فلکی سنبله و عقرب قرار دارد و به شکل ترازو تصور شده است. منجمان قدیم برای این صورت فلکی هفده کوکب رصد کرده‌اند که هشت کوکب از آن در نفس صورت و نه کوکب دیگر خارج صورت قرار دارند (صوفی، ۱۳۵۱: ۱۷۹). ویژگی‌های برج میزان در نجوم احکامی:

۱ ـ برج میزان یکی از برج‌های سه گانهٔ هوایی (مثلثهٔ بادی) است؛ ۲ ـ برج میزان یکی از برج‌های چهارگانهٔ منقلب (یا مربعهٔ منقلب) است؛ ۳ ـ یکی از دو خانهٔ کوکب زهره برج میزان است؛ ۴ ـ یکی از دو جایگاه وبال مریخ برج میزان است؛ ۵ ـ برج میزان بیت شرف زحل است؛ ۶ ـ برج میزان محل هبوط شمس است؛ ۷ ـ نشان و رقم برج میزان در تقویم‌ها «و» است؛ ۸ ـ برج میزان دارای مزاج گرم و تر و از برج‌های تر محسوب می‌شود؛ ۹ ـ برج میزان محل اعتدال خریفی است؛ ۱۰ ـ منزل شانزدهم قمر در برج میزان است (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۸۶).

ترازو، ترازوک. صورت فلکی نامشخص در نیمکرهٔ سماوی جنوبی از منطقه‌البروج. میزان برج هفتم از بروج شمس و برابر با مهر ماه است. میزان را شاعران فارسی ترازوی چرخ، ترازوی بادسنج، ترازوی فلک و ترازوی دونان لقب داده به منسوبات آن نیز اشاره کرده‌اند (مصفی، ۱۳۵۷: ۷۷۶–۷۷۳).

سعد بودن ماه در میزان

بـه ترازو کم از آنیم که مه با ما نیست بهر ما گر برود مـاه به میزان چه شود؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸۰۰)

بـجـو بـــادهٔ گلگون از آن دلـــبر مـــوزون که این دم مه گردون روان گشت به میزان
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۸۸۷)

جـانی ز شرح افـزون بـالای چـرخ گـردون چست و لطیف و موزون چون مه به برج میزان
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۰۲۷)

سـایـه‌سـاز مـاست نـور سـایه‌سـوز زانـک هـمچون مـه به میزان تـوایم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۶۷۳)

جـانی ز شـرح افـــزون بـالای چـرخ گـردون چست و لطیف و موزون چون مه به برج میزان
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۹۲۷)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

تابیدن آفتاب از برج میزان

در روزن سینه‌ها بابید　　خورشید ز مطلع ترازو
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۱۹۳)

از آفتاب قدیمی که از غروب بری است　　که نور روش نه دلوی بود نه میزانی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۴۸)

در اوج بودن خورشید در برج میزان

آفتابا نه حد تو پیداست　　نه که در خانهٔ ترازویی؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۴۳)

سعد بودن زهره در میزان

ای مطرب صاحب دل در زیر مکن منزل　　کان زهره به میزان شد تا باد چنین بادا
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸۲)

روی چون ماهت اگر بنمایی　　تا رود زهره به میزان چه شود؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸۳۸)

منزل کردن ماه در برج میزان

هر کسی کو بتر از وی خرد فخر کند　　گر چه چون ماه بود چرخ به میزان کشدش
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۲۵۲)

سایه‌ساز ماست نور سایه‌سوز　　زانک همچون مه به میزان توایم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۶۷۳)

لرزان بودن میزان

همچون میزان گشتی لرزان　　همچون جوزا بنشین بنشین
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۰۹۷)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

عقرب (کژدم)

هشتمین برج از بروج دوازده‌گانه، برج عقرب یا کژدم است که میان دو صورت فلکی میزان و قوس واقع شده است و آفتاب در ماه آبان به برج عقرب درمی‌آید. اخترشماران قدیم برای صورت فلکی عقرب بیست و یک کوکب در نفس صورت و سه ستارهٔ دیگر خارج از صورت رصد کرده‌اند (صوفی، ۱۳۵۱: ۱۸۸). «در صورت عقرب خوشه‌های ستاره‌ای زیاد دیده می‌شود که به‌وسیلهٔ کهکشان راه شیری قطع می‌شود» (انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹: ۳۹۰). «کزدم: کژدم، کج‌دم، گزدم (مقلوب و محذوف از دارندهٔ دم گزنده و کج‌دم به جای دم کج) عقرب، به معنی برج عقرب است در نجوم پهلوی. کژدم فلک (= عقرب)» (مصفی، ۱۳۵۷: ۶۲۵). از ویژگی‌های برج عقرب:

۱ ـ برج عقرب یکی از برج‌های سه‌گانهٔ آبی (مثلثهٔ آبی) است؛ ۲ ـ برج عقرب یکی از برج‌های چهارگانهٔ ثابت (مربعهٔ ثابت) است؛ ۳ ـ عقرب یکی از دو خانهٔ مریخ است؛ ۴ ـ عقرب برج محل وبال زهره است؛ ۵ ـ برج عقرب جایگاه هبوط قمر است؛ ۶ ـ نشان و رقم برج عقرب در تقویم‌ها حرف «ز» است؛ ۷ ـ عقرب از برج‌های ماده و مزاجش سرد و تر است؛ ۸ ـ ستارگان اکلیل و قلب‌العقرب و شوله منازل هفدهم و هجدهم و نوزدهم قمرند؛ ۹ ـ در مبحث اختیارات در روزهایی که قمر به برج عقرب درمی‌آید، مسافرت را جایز نمی‌دانند (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۹۰).

کژدم (برج هشتم= آبان) از صورت‌های منطقه‌البروج و جنوبی است. در احکام نجومی برج عقرب دلالت بر خوی‌های ناهنجار و ترش‌رویی و بی‌شرمی و کاهلی و تکبر و نادانی دارد و در عین حال سخاوت و دلیری را به عقرب نسبت داده‌اند (همان، ۵۲۸–۵۲۵).

عقرب گردون

رهست‌ازعقرب‌اعشی،به‌سوی‌عقرب‌گردون ولی مکه کسی بیند، که نبود بستهٔ حیره
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۱۱)

مستور بودن برج حوت از برج عقرب

بـــدان مستـــور می‌داری چـو حوتم کـــه تـــا از عـــقربت مهجـــور باشم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۵۱۳)

تاریک شدن هوا با ورود خورشید به برج عقرب

چـونک خورشید سوی عـقرب رفـت شـــد جـهان تیـره‌رو ز مـیغ و ز ماغ
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۳۰۰)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

نحوست برج عقرب

بهـــل برج کـــژدم ســـوی زهـره رو　　کـــه کـژدم نـدارد بـه جـــز کژدمـی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۱۳۱)

ورود ماه از برج عقرب به برج قوس

تیر غمزه چو رسید از سوی مه بر دل قوس　　شب‌روی پیشه گرفت از هوسش عقرب‌وار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

قوس (کمان، رامی، نیم‌اسب)

نهمین صورت فلکی از صورت‌های فلکی دوازده‌گانه است که شبیه کمان است و به همین سبب به این نام مرسوم است و میان دو صورت فلکی عقرب و جدی واقع است. آفتاب در آذر ماه به این برج می‌رسد. اخترشماران در این صورت سی و یک کوکب در نفس صورت رصد کرده‌اند و خارج از صورت کوکبی مرصود نیست (صوفی، ۱۳۵۱: ۱۹۴). ویژگی‌های مربوط به برج قوس در نجوم احکامی:

> ۱ ـ قوس یکی از برج‌های سه‌گانهٔ آتشی (مثلثهٔ آتشی) است؛ ۲ ـ برج قوس یکی از برج‌های چهارگانهٔ ذوجسدین (مربعهٔ ذوجسدین) است؛ ۳ ـ قوس یکی از دو خانهٔ مشتری است؛ ۴ ـ قوس یکی از دو خانهٔ وبال عطارد است؛ ۵ ـ قوس جایگاه شرف ذنب است؛ ۶ ـ قوس جایگاه هبوط رأس است؛ ۷ ـ نشان و رقم برج قوس در تقویم‌ها حرف «ح» است؛ ۸ ـ قوس از برج‌های نر و مزاجش سرد و خشک است؛ ۹ ـ منزل بیستم قمر در برج قوس است (ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۹۶).

صورت رامی، صورت بزرگی است در منطقه‌البروج، در نیمکرهٔ جنوبی ... قسمتی از این صورت در کهکشان راه شیری واقع است و دارای ابرهای ستاره‌ای و غبارهای گلبولی و سحابی‌های گازی زیادی است. مرکز کهکشان در امتداد صورت قوس است. در نجوم قدیم، قوس برج نهم است. قوس با نام فارسی خود، کمان همراه با دیگر بروج و ستارگان در شعر دیده می‌شود (مصفی، ۱۳۵۷: ۶۰۷–۶۰۵).

ورود ماه از برج عقرب به برج قوس

تیر غمزه چو رسید از سوی مه بر دل قوس　　شب‌روی پیشه گرفت از هوسش عقرب‌وار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

جدی (بزغاله، بزیچه)

جدی یا بزغالهٔ نر دهمین برج از بروج دوازده‌گانه است و شکل آن بزغاله‌ای را ماند که دو شاخ دارد و سر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

و دست او به طرف مغرب و پشت او به شمال است و بیست و هشت ستاره دارد. نام این برج با تلفظ جَدی (فتح جیم و سکون دال) صحیح است و جُدَی (با جیم مضموم و دال مفتوح) مصغر جَدی و ستارهٔ قطبی دب اصغر است (مصفی، ۱۳۸۸: ۱۶۲). این برج بین دو صورت فلکی قوس و دلو واقع شده است و آفتاب در دی ماه به آن می‌رسد. منجمان قدیم بیست و هشت کوکب در نفس صورت جدی رصد کرده‌اند و در خارج از صورت ستاره‌ای مرصود نیست (صوفی، ۱۳۵۱: ۲۰۳). از ویژگی‌های برج جدی در نجوم احکامی:

۱ ـ برج جدی یکی از برج‌های سه‌گانهٔ خاکی (مثلثهٔ خاکی) است؛ ۲ ـ برج جدی یکی از برج‌های چهارگانهٔ منقلب (مربعهٔ منقلبه) است؛ ۳ ـ برج جدی یکی از دو خانهٔ زحل است؛ ۴ ـ برج جدی بیت وبال قمر است؛ ۵ ـ برج جدی جایگاه شرف مریخ است؛ ۶ ـ برج جدی محل هبوط مشتری است؛ ۷ ـ نشان و رقم آن در تقویم‌ها حرف «ط» است؛ ۸ ـ جدی از برج‌های ماده و مزاجش سرد و خشک است؛ ۹ ـ سعد ذابح منزل بیست و دوم قمر در شاخ این صورت فلکی است؛ ۱۰ ـ سعد ناشر دو کوکب انتهای دم جدی است که آن را محبّین یعنی دو دوست نیز می‌گویند و از ستارگان معروف برج جدی هستند؛ ۱۱ ـ آغاز انقلاب شتوی ورود خورشید به اول برج جدی را گویند (ماهیار، ۱۳۹۴: ۲۰۱).

جدی (= بزماهی) صورت فلکی بالنسبه ضعیفی است در نیمکرهٔ شمالی در منطقه‌البروج... سر و دست جدی به طرف مغرب و پشت آن به طرف شمال است. نجوم احکامی جدی را برج منقلب، خاکی، جنوبی و سرد و خشک و خانهٔ زحل و شرف مریخ و وبال قمر و هبوط مریخ دانسته و علامت آن در تقویم‌ها (ط) به حروف جمل است. جدی و کیوان بدان سبب که جدی خانهٔ کیوان است در شعر انوری و خاقانی همراه آمده‌اند (مصفی، ۱۳۵۷: ۱۶۱–۱۶۰).

جدی، یکی از برج‌های گردون

گاو و بـزغـاله و بـرهٔ گردون چرخ　　بـاد ای مـاه بتـان قـربان تـو
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۲۳)

جدی را بین به کرشمه به اسد می‌نگرد　　حوت را بین که ز دریا چه برآورد غبار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

همه حسن از تـو یابد ماه و خورشید　　همـه مغز از تـو یابد جدی و جـوزا
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۹۹)

نگریستن برج جدی به اسد

جدی را بین به کرشمه به اسد می‌نگرد　　حـوت را بین که ز دریا چه برآورد غبار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مغز داشتن جدی

همه حسن از تو یابد ماه و خورشید　　همه مغز از تو یابد جدی و جوزا
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۹۹)

دلو (آبریز، ساکب الماء)

یازدهمین صورت فلکی است که آفتاب در بهمن ماه به آن می‌رسد. برج دلو میان دو برج جدی و حوت واقع است و منجمان آن را به‌صورت مردی برپای‌ایستاده تصور کرده‌اند که هر دو دست خود را باز کرده است و در یک دست کوزه‌ای دارد و آن را نگونسار نگه داشته است و آبش ریخته و تا زیر پاهای او امتداد یافته است. اخترشماران قدیم برای این صورت فلکی چهل و دو کوکب در نفس صورت و سه کوکب در خارج صورت رصد کرده‌اند (صوفی، ۱۳۵۱: ۲۰۹). ویژگی‌های برج دلو در نجوم احکامی:

۱ ـ برج دلو یکی از برج‌های سه‌گانهٔ بادی (مثلثهٔ بادی) است؛ ۲ ـ برج دلو یکی از برج‌های چهارگانهٔ ثابت (مربعهٔ ثابت) است؛ ۳ ـ این برج یکی از دو خانهٔ زحل است؛ ۴ ـ دلو جایگاه وبال شمس است؛ ۵ ـ نشان و رقم برج دلو در تقویم‌ها حرف «ی» است؛ ۶ ـ برج دلو از برج‌های نر و مزاجش گرم و تر است؛ ۷ ـ منزل‌های بیست و سوم و بیست و چهارم و بیست و پنجم از منازل قمر در برج دلو واقع‌اند (ماهیار، ۱۳۹۴: ۲۰۷).

دلو (= آبریز)، ساکب‌الماء، آبریز و ریزندهٔ آب هم گفته‌اند. صورت فلکی بسیار پهناوری است در نیمکرهٔ جنوبی آسمان... در منطقه‌البروج. صورت دلو تا حدی نامشخص است و ستارگان آن از قدر سوم تجاوز نمی‌کنند. دلو برج یازدهم است و علامت آن نزد مصریان قدیم در آسمان نشانه‌ای بوده که برای آب در نظر داشته‌اند. حلول خورشید در برج دلو علامت نزول باران بوده است. از برج دلو در شعر فارسی به‌منظور وصف خورشید و بامداد و گاه ذکر تاریخ و نیز مبالغه در مدح و ایراد برخی صنایع یاد شده و گاهی با حوت، برج بعد از خود همراه آمده است (مصفی، ۱۳۵۷: ۲۸۸–۲۸۵).

دلو، یکی از برج‌های گردون

در چاه شب غافل مشو در دلو گردون دست زن　　یوسف گرفت آن دلو را از چاه سوی جاه شد
(مولوی، ۱۳۵۵: غ۵۲۵)

گوهربار شدن سنبله از دلو

دلو گردون چو از آن آب حیات آمد پر　　شـود آن سنبلهٔ خشک از او گوهربار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

گردش آفتاب در برج دلو

از آفتاب قدیمی که از غروب بری است　　کـه نور روش نه دلـوی بود نه میزانی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۴۸)

حوت (ماهی، سمکتین)

برج حوت دوازدهمین برج از بروج دوازده‌گانه است که میان دو برج دلو و حمل واقع است و آفتاب در اسفند ماه به این برج درمی‌آید. ویژگی‌های برج حوت در نجوم احکامی:

۱ ـ برج حوت یکی از برج‌های چهارگانهٔ آبی (مثلثهٔ آبی) است؛ ۲ ـ برج حوت یکی از برج‌های چهارگانهٔ ذوجسدین (مربعهٔ ذوجسدین) است؛ ۳ ـ برج حوت یکی از دو خانهٔ مشتری است؛ ۴ ـ برج حوت یکی از دو خانهٔ وبال عطارد است؛ ۵ ـ حوت برج شرف زهره محسوب است؛ ۶ ـ برج حوت جایگاه هبوط عطارد است؛ ۷ ـ نشانه و رقم برج حوت در تقویم‌ها دو حرف «یا» است؛ ۸ ـ برج حوت از برج‌های ماده و مزاجش سرد و تر است (ماهیار، ۱۳۹۴: ۲۱۴).

صورت حوت یا حوتین و سمکتین برج دوازدهم هم نیز هست و به شکل دو ماهی است که از دم به یکدیگر مربوطند. حوت با نام فارسی خود، ماهی و ماهی چرخ و ماهی آسمان و ماهی فلک همراه با دیگر ستارگان و بروج و نیز به‌تنهایی و بیشتر به‌منظور مدح و بیان تحویل سال و تغییر فصل یا اظهار اطلاع در مسائل نجومی و نیز به قصد تصنّع و اعنات و تناسب در شعر فراوان آمده است (مصفی، ۱۳۵۷: ۲۱۶-۲۱۳).

رفتن ماه به برج حوت

خورشید ز تو گشته صاحب کله گردون　　وز بخشش تو دیده این ماه سما ماهی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۶۱۱)

حوت، یکی از فلک‌های آسمان

تا گاو و ماهی زیر این هفتم زمین خرم شده　　هر برج تا گاو و سمک اندر علا پا کوفته
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۷۶)

بـدان مستـور مـی‌داری چـو حـوتم　　کـه تـا از عـقربت مهـجور باشـم
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۵۱۳)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

جـدی را بین به کرشمه به اسد می‌نگرد　　حـوت را بین که ز دریا چه برآورد غبار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

گاو و مـاهـــی ثـــری قربان ماسـت　　شیـــر گـردونی بـــه زیر بار ماست
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۴۲۴)

بـــردار طالـبان را وز هـفـت بـحـر بگـذر　　منگر به گاو و ماهی وز صد چنین گذر کن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۰۴۰)

از فراز عرش و کرسی بانگ تحسین می‌رسید　　تـا به پشت گاو و ماهی از رخش پـرنور بود
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۷۴۳)

اعتقاد به این که زمین بر روی گاو و ماهی است (مضمون‌آفرینی از اسم برج‌ها)

تا گاو و ماهی زیر این هفتم زمین خرم شده　　هـر برج تا گاو و سمک اندر علا پا کوفته
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۲۷۶)

گاو و مـــاهی ثـــری قربـان ماسـت　　شیـــر گـــردونی بـــه زیـر بار ماسـت
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۴۲۴)

بـــردار طالبـــان را وز هفـــت بحـر بگذر　　منگر به گاو و ماهی وز صد چنین گذر کن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۰۴۰)

از فراز عرش و کرسی بانگ تحسین می‌رسید　　تا به پشت گاو و ماهی از رخش پرنور بود
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۷۴۳)

رفتن ماه به برج حوت

خورشید ز تو گشته صاحب کله گردون　　وز بخشش تو دیده این ماه سما ماهی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۶۱۱)

نتیجه‌گیری

گستردگی کاربرد اصطلاحات و مفاهیم نجومی در کلیات شمس

مفاهیم و اصطلاحات نجومی احصاشده در کلیات شمس: چهار کرهٔ خاکی و آبی و بادی و آتشی؛ هفت

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

سیارهٔ: ۱) ماه (قمر)، ۲) تیر (عطارد)، ۳) ناهید (زهره)، ۴) خورشید یا آفتاب یا مهر (شمس)، ۵) بهرام (مریخ)، ۶) اورمزد (برجیس، مشتری)، ۷) کیوان (زحل)؛ دوازده برج فلکی: ۱) بروج فلکی دوازده‌گانه: حمل (بره)، ثور (گاو)، جوزا (دوپیکر)، سرطان (خرچنگ)، اسد (شیر)، سنبله (خوشه)، میزان (ترازو)، عقرب (کژدم)، قوس (کمان)، جدی (بزغاله)، دلو (آبریز)، حوت (ماهی). ۲) برج‌هایی غیر از برج‌های دوازده‌گانه: برج خاکی، برج آبی، برج آتشی؛ چند صورت فلکی: ۱) پروین (ثریا، خوشه، سنبله)، ۲) کهکشان، ۳) نسر؛ نام چند ستارهٔ مشهور: ۱) سها، ۲) سهیل، ۳) شعری، ۴) شهاب، ۵) عقدهٔ ذنب، ۶) فرقد (دو برادران)؛ و برخی از اصطلاحات نجومی متفرقه: ۱) افلاک: آسمان، چرخ و گنبد و گردون، فلک، کرسی (فلک ثوابت، فلک‌البروج)، عرش (فلک‌الافلاک، اطلس)؛ ۲) خسوف؛ ۳) کسوف؛ ۴) هفت دریا؛ ۵) نحس و سعد و طالع؛ ۶) برات؛ ۷) احتراق؛ ۸) مهر؛ ۹) آذر؛ ۱۰) بهمن؛ ۱۱) تموز؛ ۱۲) اوج و حضیض؛ ۱۳) نیسان (ابر)؛ ۱۴) تربیع.

این گستردگی کاربرد اصطلاحات نجومی نشان می‌دهد که مولوی به این علم تسلط کامل داشته است و از آن، در جاهای مختلف به تناسب بهره‌های فراوان برده است.

تنوع کاربرد بروج فلکی در غزلیات مولوی: گاهی از اصطلاحات نجومی برای مضمون‌پردازی و اغراض بلاغی استفاده می‌کند؛ بدین‌شکل که اصطلاحات مربوط به برج‌ها را با معانی غیرمصطلح آن مقایسه می‌کند و از این قیاس مضمونی ایجاد می‌کند که گاه این مضمون‌پردازی به طنز هم کشیده می‌شود. در این نوع کاربرد، بیشتر از ایهام تناسب بهره می‌گیرد؛ مثلاً برج حمل (بره) را با بره و گوسفند قیاس می‌کند و خورشی از آن درست می‌کند که خوردنی است یا ثور (گاو) فلک را مانند گاو زمینی می‌داند که شیر می‌دهد و خون دارد:

بـره و خوشهٔ گردون ز برای خورش است　　تـا ز خـرمنگه آن مـاه عطایی برسد
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۷۹۵)

از ثـور فـلک شـیر وفـا میـدوشم　　هـر چند که از پنجه‌ی او بخروشم
(مولوی، ۱۳۵۵: ر ۱۲۲۰)

تیر غمزه چو رسید از سوی مه بر دل قوس　　شب‌روی پیشه گرفت از هوسش عقرب‌وار
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۱۰۹۲)

سیریم ازین خرمن زین گندم و زین ارزن　　بی‌سنبله و میزان ای ماه تو کن خـرمن
(مولوی، ۱۳۵۵: ت ۲)

در آسیا گندم رود کز سنبله زاده‌ست او　　زادهٔ مهم نی سنبله در آسیا باشم چرا؟
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۸)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

گاهی کاربرد برج‌ها در کلیات شمس در همان معانی و مفاهیمی است که دیگران گفته‌اند و نوشته‌اند و در کتاب‌های نجومی و آثار گذشتگان باقی مانده است.

در این نوع کاربرد مولوی فقط واسطهٔ انتقال مفاهیم است و از خود هیچ خلاقیتی ندارد؛ چون این نوع کاربرد در آثار دیگر شاعران و نویسندگان و کتب نجومی هم آمده است و مخصوص مولوی نیست، مانند اینکه اوج خورشید در حمل است یا با آمدن آفتاب به برج حمل بهار می‌شود:

خورشید به هر برجی مسعود و بهی باشد　　اما کر و فر خود در برج حمل دارد
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۶۰۰)

دگربار آفتاب اندر حمل شد　　بخنداند عالم را چو گلشن
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۱۲۰)

گاه مولوی از این اصطلاحات برای بیان مقاصد عرفانی خود استفاده می‌کند و در واقع اسم این برج‌ها برای او ابزاری است برای بیان مفاهیم عرفانی یا نشان دادن مقام معشوق. در این گونه موارد بیشتر، عظمت برج‌ها و افلاک را که در نظر همگان بدیهی است، با عظمت و بزرگی معشوق مقایسه می‌کند و آنها را در مقابل او هیچ می‌انگارد:

از آفتاب قدیمی که از غروب بری است　　که نور روش نه دلوی بود نه میزانی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۳۰۴۸)

همه حسن از تو یابد ماه و خورشید　　همه مغز از تو یابد جدی و جوزا
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۹۹)

خورشید ز تو گشته صاحب کله گردون　　وز بخشش تو دیده این ماه سما ماهی
(مولوی، ۱۳۵۵: غ ۲۶۱۱)

اهمیت کار مولوی در کاربرد بروج فلکی، یکی در مضمون‌پردازی و ابعاد هنری این کاربردهاست و دیگری در کاربرد این اسم‌ها در بیان مقاصد عرفانی است. این مورد اخیر در کاربرد بیشتر و مهم‌تر از موارد دیگر است. درکل، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که بسامد کاربرد بروج فلکی در غزلیات شمس، در مقاصد عرفانی بسیار بالاست و این نوع کاربرد از دیگر موارد بیشتر است و این نتیجه با رویکرد عرفانی مولوی هم سنخیت دارد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

منابع

ـ ابوالقاسم، سیده‌مریم، (۱۳۷۷)، زبان تصوف در دیوان شمس، رسالهٔ دکترای رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی.
ـ انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، (۱۳۴۹)، فرهنگ اصطلاحات علمی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
ـ بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد، (۱۳۱۸)، التفهیم لأوائل الصناعه التنجیم، تصحیح و مقدمه و شرح و حواشی: جلال‌الدین همایی، تهران: چاپخانهٔ مجلس.
ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۰)، در سایهٔ آفتاب، تهران: سخن.
ـ ــــــــــــ، (۱۳۸۸)، داستان پیامبران در کلیات شمس، ج اول، چ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
ـ تدیّن، عطاءالله، (۱۳۷۲)، مولانا و طوفان شمس، تهران: انتشارات تهران.
ـ حسین‌پور چافی، علی، (۱۳۸۶)، بررسی و تحلیل سبک شخصی مولانا در غزلیات شمس، چ دوم، تهران: سمت.
ـ دشتی، علی، (۱۳۷۵)، سیری در دیوان شمس، چ اول، تهران: انتشارات جاویدان.
ـ دگانی، مایر، (۱۳۸۶)، نجوم به زبان ساده، ترجمهٔ محمدرضا خواجه‌پور، چ اول، تهران: مؤسسهٔ جغرافیایی و کارتوگرافی گیتاشناسی.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۶۲)، گزیدهٔ غزلیات شمس، چ چهارم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
ـ ــــــــــــ، (۱۳۷۵)، شاعری در هجوم منتقدان، چ اول، تهران: نشر آگه.
ـ ــــــــــــ، (۱۳۸۸)، غزلیات شمس تبریزی (مقدمه، گزینش و تفسیر)، ۲ ج در یک مجلد، تهران: سخن.
ـ شمیسا، سیروس، (۱۳۷۳)، گزیدهٔ غزلیات مولوی (انتخاب و توضیح)، چ چهارم، تهران: نشر علم،
ـ شیمل، آنه‌ماری، (۱۳۶۷)، شکوه شمس (سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی)، با مقدمهٔ جلال‌الدین آشتیانی، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
ـ صدیق‌بهزادی، ماندانا، (۱۳۸۰)، کتابشناسی مولوی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
ـ صرفی، محمدرضا، (۱۳۸۶)، «افلاک و اختران در مثنوی»، مجلهٔ علمی پژوهشی گوهر گویا، دورهٔ ۱، شمارهٔ ۲، تابستان، صص ۱۲۴-۱۰۳.
ـ صوفی، عبدالرحمن، (۱۳۵۱)، صور الکواکب،ترجمهٔ خواجه نصیرالدین طوسی، به اهتمام معزالدین مهدوی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
ـ فاطمی، حسین، (۱۳۶۴)، تصویرگری در غزلیات شمس، تهران: امیرکبیر.
ـ قهرمانی‌مقبل، علی‌اصغر، (۱۳۷۸)، عربیات دیوان شمس: دراسه و تحلیل و ترجمه من حرف الالف إلی نهایه حرف الدال، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکدهٔ ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی.
ـ کی‌منش، عباس، (۱۳۶۶)، پرتو عرفان: شرح اصطلاحات عرفانی کلیات شمس، ۲ج، تهران: سعدی.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

ـ گنابادی، محمد بن قاسم بن مظفر، (۱۲۷۶ ق)، شرح بیست باب عبدالعلی بن محمد بیرجندی، بی‌جا: بی‌نا.
مالملی، امیدوار، (۱۳۸۹)، «مختصری از مضامین نجوم در دیوان مجیر»، فصل‌نامهٔ پژوهشی تحقیقات زبان و ادب فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوشهر، دورهٔ جدید، شمارهٔ سوم، زمستان، شمارهٔ پیاپی ششم، صص ۱۴۱- ۱۶۹.
ـ ماهیار، عباس، (۱۳۸۲)، شرح مشکلات خاقانی (دفتر یکم: ثری تا ثریا)، کرج: جام گل.
ـ ماهیار، عباس، (۱۳۹۴)، نجوم قدیم و بازتاب آن در ادب پارسی، چ دوم، تهران: اطلاعات.
ـ مباشری، محبوبه، (۱۳۷۸)، اجتماعیات در کلیات شمس تبریزی، رسالهٔ دکترای رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران: دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی.
ـ محققی، عبدالمجید و عربی هاشم، (۱۳۹۴) «بازتاب توصیفات نجومی در دیوان منوچهری دامغانی»، فصلنامهٔ علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی، دانشکدهٔ ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج، سال هفتم، شمارهٔ ۲۲، بهار، صص ۱۴۱- ۱۶۴.
ـ مختارپور قهرودی، علیرضا، (۱۳۷۸)، عشق در منظومهٔ شمسی (واژه‌یابی عشق در دیوان کبیر مولانا)، تهران: امیرکبیر.
ـــــــــــــ، (۱۳۸۶)، آسمان در آینه، چ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
ـ مصفی، ابوالفضل، (۱۳۵۷)، فرهنگ اصطلاحات نجومی (همراه با واژه‌های کیهانی در شعر فارسی)، تبریز: انتشارات موسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
ـ مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۵۵)، کلیات شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
ناصرالدین‌صاحب‌الزمانی، محمدحسن، (۱۳۷۷)، خطّ سوم (دربارهٔ شخصیت، سخنان و اندیشه‌های شمس تبریزی)، چ پانزدهم، تهران: عطائی.
ـ همتیان، محبوبه و آزاده پوده، (۱۳۹۴)، «جایگاه بروج دوازده گانه در شعر فارسی»، مجموعه‌مقالات هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، بهمن‌ماه، صص ۲۲۰۹- ۲۲۲۴.
ـ یثربی، سیدیحیی، (۱۳۸۶)، زبانه شمس و زبان مولوی، تهران: امیرکبیر.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

مذهب عشق
در نقد کتاب: ملت عشق

قادر فاضلی[1]

چکیده

در برخی از رمان‌های مربوط به شمس و مولوی، شخصیت سازی جدیدی از شمس و مولوی در رابطهٔ آنها بیان شده است. شخصیتی که با واقعیت هم خوانی ندارد. گویا برای نویسنده مهم نیست که شمس و مولوی چگونه بوده‌اند. مهم این است که آنها به گونه‌ای شناخته شوند که اینان می‌خواهند. به همین جهت در بعضی از رمان ها، انسان چهرذه و شخصیت نویسنده رمان را در جای جای کتاب لمس می‌کند. در کتاب «ملت عشق» اثر الیف شافاک، نویسنده ترک‌زبان از ابعاد مختلف چنین اتفاقی افتاده است. عنوان این کتاب بر اساس این بیت مولوی است:

ملت عـــاشق ز ملـــت‌ها جـــداست　　عاشقان را مـذهب و ملت خداست

در این مقاله، به تبین منظور واقعی مولوی از این بیت پرداخته و علل اصلی تحریف این بیت بیان شده است

وازگان کلیدی: شمس، مولانا، ملت عشق، شافاک.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

۱. استاد و پژوهشگر حوزه و دانشگاه

اشاره

فهمیدن سخن عرفا، خصوصاً مولوی، در عین سادگی و شیوایی، از امور سهل و ممتنع است؛ زیرا در موارد فراوانی، کلماتشان ظاهری متضاد و متعارض دارد، از این رو بعضی‌ها نسبت‌های متضاد و متخالف اعتقادی و اخلاقی به آنها داده‌اند. درمیان عرفا، جناب حافظ و مولوی بیش از سایرین به این مشکل گرفتار شده‌اند.

تضاد در اصطلاحات

حالات گوناگون و قبض و بسط‌های مختلف روحی در مولوی، کلمات او را متفاوت ساخته است. خود وی به این نکته توجه داشته و گفته است:

دلبران را دل اسیر بی‌دلان — جمله معشوقان شکار عاشقان
هرک عاشق دیدی‌ا ش معشوق دان — کو به نسبت هست هم این و هم آن
تشنگان گر آب جویند از جهان — آب جوید هم به عالَم تشنگان
غرق حق خواهد که باشد غرق‌تر — همچو موج بحر جان زیر و زبر
زیر دریا خوشتر آید یا زبر — تیر او دلکش‌تر آید یا سپر؟
پاره کرده وسوسه باشی دلا — گر طرب را باز دانی از بلا
گر مرادت را مذاق شِکرست — بی‌مرادی نی مراد دلبرست؟
ای حیوهٔ عاشقان در مُردگی — دل نیابی جز که در دل بُردگی
غرق عشقی‌ام که غرق است اندرین — عشق‌های اولین و آخرین
مُجملش گفتم نگفتم زآن بیان — ورنه هم فهام سوزد هم زبان
من چو لب گویم لب دریا بود — من چو لا گویم مراد الّا بود

(مولوی، ۱۳۶۰: ۱/ ۱۰۷ ـ ۱۰۶)

زیر و زبر، طرب و بلا، حیات و مرگ، لا و الاّ، اموری به ظاهر متضادند، ولی مولوی همه را در یک راه و هدف واحد به کار برده است. انتقال از لب به لب دریا، و از لا به الّا، کار هرکسی نیست؛ زیرا او همیشه از لب، لب دریا و از لا، الاّ را قصد نمی‌کند، گاهی هم مراد از لب، همان لب دهان است.

اگر خواهی کز آب صاف نوشی — لب خود را به هر دردی میالا

(مولوی، ۱۳۷۰: ۸۸)

لب را تو به هر بوسه و هر لوت میالا — تا از لب دلدار شود مست و شکرخا
تا از لب تو بوی لب غیر نیاید — تا عشق مجرد شود و صافی و یکتا
آن لب که بود کون خری بوسه گه او — کی یابد آن لب، شکر بوس مسیحا

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

می‌دانک حدث باشد جز نور قـدیمی　　بـر مـزبله پـرحـدث آنگاه تـمـاشـا؟
(مولوی، ۱۳۷۰: ۸۴)

در عـالم عشق، بعضی از چیزها برخلاف و معکوس عالم طبیعی است، گاهی سخن که وسیلهٔ رساندن معناست، موجب پوشیده شدن معنا می‌شود.

خمـش کـن زانک آفات بصیـرت　　هـمیشـه از سـؤالسـت و جوابست
(مولوی، ۱۳۷۰: ۱۷۷)

خاموش اگر توانی بی‌حرف گو معانی　　تـا بـر بساط گفتن حاکم ضمیر باشد
(مولوی، ۱۳۷۰: ۳۴۱)

خمش خمش که اشارات عشق معکوس‌است　　نـهـان شـونـد مـعـانـی ز گـفـتـن بـسـیـار
(مولوی، ۱۳۷۰: ۵۰)

در چنین عالَمی و با چنین عالِمی، چگونه می‌توان فقط از راه الفاظ ارتباط برقرار کرد؟ آن هم الفاظی که گاهی مراد گوینده‌اش از لب، لب دریاست و از لا، الّاست.

ظاهر و باطن مثنوی

بسنده کردن به ظاهر *مثنوی* و کتاب نوشتن بر مبنای ظواهر الفاظ آن، به گفتهٔ مولوی، انسان را به ضلالت می‌کشاند.

پـس زنـقـــش لـفـظهـای مـثـنوی　　صورتـی ضال اسـت و هـادی معنوی
در نُـبی فرمـــود کاین قـــرآن ز دل　　هـــادی بـعضـــی و بـــعضی را مضل
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۳۱۰)

اگر قرآن کریم در عین هادی بودن برای بعضی‌ها، برای بعضی مضل است، مثنوی نیز چنین است. زیرا اکتفا کردن به صورت مثنوی و غفلت از معنای آن، انسان را گمراه می‌کند. مگر نه این است که در طول تاریخ بسیاری از مسلمانان، با استناد به ظواهر قرآن دست به کشتار برادران دینی خود زده‌اند؟ و هنوز هم جنگ هفتاد و دو ملت بر اساس همین ظاهرنگری‌هاست.

مثنوی‌شناسان بزرگ، این کتاب را ترجمه و تفسیر فارسی قرآن کریم دانسته‌اند، از این رو، این کتاب همانند قرآن شریف، برای بعضی هادی و برای بعضی مضلّ است. تا کسی وارد این عالَم نشود و با فرهنگ خاص عالِم این عالَم آشنا نشود، هرگز صلاحیت نخواهد داشت که از زبان چنین عالِمی سخن

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

بگوید. خصوصاً که سخن از عشق و عاشقی باشد.

سخن عشق

تاریخ بشریت هرگز از سخن عشق خالی نبوده است؛ زیرا عشق که به قول مولوی وصف ایزد است، در زبان و روان آدمی روان بوده، هست و خواهد بود.

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی — چندین سخن نغز که گفتی که شنودی؟
ور باد نبودی که سر زلف ربودی — رخساره معشوق بعاشق که نمودی؟

امروزه سخن گفتن از عشق، همگانی و همه جایی شده و به قول مولوی، «هرکسی از ظن خود شد یار من». هرکسی از عشق سخن می‌گوید بدون اینکه خویش را ملتزم به چیزی بداند. همه جا سخن از عشق است و از عشق خبری نیست. عشق، زاییده درد عاشق است. انسانی که درد عشق دارد، سخنش عاشقانه و دردمندانه است. به همین جهت سخنش ثمربخش است.

سخن عشق چو بی‌درد بود بر ندهد — جز بگوش هوس و جز به‌زبانی نرسد
مریم دل نشود حامل انوار مسیح — تا امانت ز نهانی بنهانی نرسد
حس چو بیدار بود خواب نبیند هرگز — از جهان تا نرود دل به جهانی نرسد
غفلت مرگ زد آن را که چنان خشک شدست — از غم آنک ورا تره بنانی نرسد
این زمان جهد بکن تا ز زمان بازرهی — پیش از آن دم که زمانی بزمانی نرسد
(مولوی، ۱۳۷۰: ۳۲۶)

درد عشق

مولوی می‌گوید: زنی که درد زایمان نداشته باشد، نمی‌تواند بزاید. با زور زدن و ادای زنان باردار را درآوردن، زایمان صورت نمی‌گیرد. آنان که بدون درد عشق، سخن از عشق می‌زنند، سخنشان ثمری نخواهد داد؛ زیرا مانند زن غیر حامله‌ای هستند که ادای زنان حامله را در می‌آورند. درد عشق، یک درد نهانی است که از عالَم نهان به نهان آدمی می‌رسد و سخن انسان را باردار می‌کند. همان گونه که حضرت مریم به درد حضرت مسیح، از راه نهان باردار شد. نتیجهٔ این بارداری، ثمره‌ای چون حضرت عیسی به بارآورد.

امروزه مسئلهٔ عشق، سرنوشت عجیبی پیدا کرده است. همه جا سخن از عشق است، ولی بویی از عشق در آنجا نیست. چون بدون درد عشق، سخن از عشق می‌زنند، جز مشتی حرف چیزی نصیب شنونده نمی‌شود. چون گوینده با زبان هوا و هوس می‌گوید، شنونده نیز با همان گوش هوا و هوس می‌شنود. به قول مولوی، جز به گوش هوس و جز به زبانی نرسد. سالانه هزاران فیلم، سریال، کتاب و مقاله درموضوع عشق، تولید می‌شود، ولی هیچ‌کدام ثمرهٔ معنوی نمی‌دهد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

رمان‌های فراوانی در موضوع عشق نوشته می‌شود و در تیراژ بالا به فروش می‌رسد. محصول آنها جز افزایش لاابالیگری چیز دیگری نیست. چرا؟ چون از روی درد نبوده و همه از روی هوس است. به همین دلیل بر هوس‌ها می‌افزاید.

هـــر کجـــا دردی دوا آنجـــا رود　　هـــر کجـــا فـقـــری نـوا آنجـــا رود
هـر کجـا مُشـکل جـــواب آنجـا رود　　هـر کجا کشـتی اسـت آب آنجـا رود
آب کـم جُـو تشـنگی آور بـه دسـت　　تـــا بـجـوشـــد آب از بـــالا و پسـت
(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/ ۱۸۳)

انسانی که دردمند نشده به دنبال درمان بگردد، چیزی نصیبش نمی‌شود؛ زیرا درمان، فرع بر درد است. مولوی چه نیکو می‌گوید:

تـا درد نیابـی تـو بـه درمـان نرسـی　　تا جان ندهی به وصل جانـان نرسی
تـا همچـو خلیـل انـدر آتـش نـروی　　چون خضر به سرچشمه حیوان نرسی
(مولوی، ۱۳۷۰: ۱۴۷۷)

شرح عشق

عشق اگر واقعاً همان چیزی باشد که این رمان نویس‌ها ترویجش می‌کنند، چند صفحه می‌توان در آن خصوص مطلب نوشت؟ آیا بیش از ده، بیست، سی یا حتی صد صفحه مطلب نوشت؟ در حالی که مولوی می‌گوید:

گـــر بگـــویـــم عشـق را شـــرح و بـیـان　　صـــد قـــیـامـــت بـــگـــذرد وان نـــاتـمـام
زان کـــه اوصـــاف قیـــامت را حـــد است　　حـــد کجـــا گنجـــد چـو صف ایزد است؟
لقمه شدی جمله جهان گر عشق را بودی دهان　　دربان شدی جان شهان گر عشق را بودی دری
عشـــق ز اوصـــاف خـــدای بـــی‌نـــیـــاز　　عـــاشقـــی بـــر غـــیر آن بـــاشد مـجاز

رمان نویسی به اسم عشق و مولوی، بدون داشتن درد عشقی که مولوی در وجودش داشت، به کار نمی‌آید. خصوصاً که امروزه رمان‌ویسی به یک تجارت تبدیل شده است. وقتی رمان به وسیله و ابزار پول زا تبدیل شد، دیگر عشق زایی از آن برنخواهد آمد.

رمان‌نویسی مدیریت شده

در بسیاری از رمان‌های مربوط به شمس و مولوی، دست یک مدیریت پشت پرده نمایان است. هدف این مدیریت، شخصیت سازی جدید از شمس و مولوی است. شخصیتی که همراه و همسان با این شخصیت سازان و قلم به دستان باشد. مهم نیست که شمس و مولوی چگونه بوده‌اند. مهم این است که آنها به

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

گونه‌ای شناخته شوند که اینان می‌خواهند، به همین جهت در بعضی رمان‌ها، انسان چهره و شخصیت نویسندهٔ رمان را در جای جای کتاب لمس می‌کند.

ایـن نویسندگان از زوایای مخفی زندگی شمس، مولوی و مسائل خانوادگی آنها، چیزهائی نقل می‌کنند که در هیچ تاریخ و تذکره‌ای نوشته نشده است. اینکه در شب زفاف بین کیمیا خاتون و شمس تبریزی چه گذشته و چه گفتگوئی صورت گرفته است؟ برای اهل آن خانواده معلوم نیست، تا چه رسد به یک رمان نویس در زمان حاضر که صدها سال با شمس تبریزی و مولوی فاصله دارد. معلوم می‌شود که رمان نویس، خود را جای کیمیا خاتون گذاشته و حرف‌های دلخواه خود را از زبان کیمیاخاتون گفته و جواب دلخواه خود را از زبان شمس شنیده است، به همین جهت دو رمان نویس معاصر، یکی ایرانی و یکی خارجی که هر دو زن هستند، ماجرای کیمیاخاتون را به دوشکل کاملاً ضد هم نوشته‌اند. یکی کیمیاخاتون را عاشق شمس تبریزی معرفی کرده که از مولوی تقاضا می‌کند تا او را به عقد شمس درآورد، دیگری کیمیاخاتون را به اجبار و اکراه مولوی به عقد شمس در می‌آورد.

معلوم می‌شود که اینان حالات قلبی خود را به پای آنان می‌نویسند.چون اگر خودشان به جای کیمیاخاتون بودند، چنان می‌کردند، لذا چنین می‌نویسند. بسیاری از سخنانی که شمس و مولوی در میان مردم گفته‌اند، ثبت و ضبط نشده است. چگونه سخنان خصوصی شمس و کیمیاخاتون در شب زفاف ثبت و ضبط شده و به دست این خانم رمان نویس رسیده است؟ حرف‌های دروغ و بی‌اساس، توسط رمان نویس‌ها فراوان است. ما دراینجا به عنوان مثال به بررسی یکی از رمان‌های معاصر که بسیار مشهور شده و در ایران و ترکیه صدها بار چاپ شده است، می‌پردازیم.

ملت عشق

این کتاب نوشتهٔ خانمی به نام الیف شافاک است. وی فرانسوی الاصلی است که تحصیلات دانشگاهی‌اش در ترکیه بوده است. کتاب ملت عشق وی حاوی دو رمان در یک کتاب است. رمان اول، مربوط به زندگی یک خانوادهٔ آمریکایی است که یک زن و شوهر با سه فرزند هستند. زن این خانه به نام ـ اللا روبینشتاین ـ و شوهرش ـ دیوید ـ نام دارد. شوهر به دندانپزشکی مشغول است و زن به خانه داری.

خانم روبینشتاین چون فارغ التحصیل رشتهٔ زبان و ادبیات انگلیسی است، گاهی برای یک مؤسسه خصوصی ویراستاری نیز می‌کند. در یکی از روزها، کتابی را برای ویراستاری به وی می‌دهند به نام ـ ملت عشق ـ که نویسنده اش، عزیززکریا زاهار نام دارد.

نویسندهٔ کتاب، اهل اسکاتلند است و نامش ـ کریگ ریچاردستون ـ است. شغل اصلی وی عکاسی بوده که در اثر مسافرت‌ها و جهانگردی، مسیرش در سال ۱۹۷۵ میلادی به مراکش می‌افتد و برای تهیهٔ عکس به یک خانقاهی می‌رود که رئیس آن خانقاه، باباصمد نام داشته است. بعد از مدتی زندگی با دراویش خانقاه در اثر معنویت باباصمد، به اسلام روآورده و مسلمان می‌شود و نامش را به – عزیز زکریا زاهار– تغییرمی‌دهد. او از طریق باباصمد با مثنوی آشنا می‌شود سپس با شمس تبریزی. چون به اعتقاد باباصمد چهرهٔ عزیز شبیه چهرهٔ شمس تبریزی بوده است، از این رو مورد عنایت باباصمد قرار می‌گیرد.

عزیز زاهار می‌گوید؛ از میان کتاب‌هایی که خواندم، بیش از همه از مثنوی خوشم آمد و در میان

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

شخصیت‌ها، شخصیت شمس تبریزی برای من از همه جالب‌تر بود. البته چهره‌ها و نام‌ها به اقتضای رمان بودن کتاب، همه ساختگی است و محتوای کتاب، تراوش ذهن نویسندهٔ رمان یعنی خانم الیف شافاک است.

رمان اول در یک بستر تقریباً یک ساله اتفاق می‌افتد که از شهر بوستون ۱۷ مه ۲۰۰۸ شروع و تا ۷سپتامبر۲۰۰۹ شهرقونیه ختم می‌شود. در مدت زمانی که خانم اللا روبینشتاین به عنوان ویراستار با آقای عزیز زاهار به عنوان نویسندهٔ متن، ارتباط مکاتبه‌ای دارند، نسبت به هم علاقه‌مند می‌شوند. تا این که روزی باهم قرار ملاقات در شهر قونیه را می‌گذارند. نویسنده از آمستردام و خانم ویراستار از بوستون حرکت کرده و در آنجا به هم می‌رسند. با دیدن همدیگر علاقهٔ آنها چندین برابر و به نوعی تبدیل به عشق می‌شود. این عشق چندان دوام نیاورده و آقای عزیز زاهاز در اثر بیماری سرطان، در همانجا و در کنار خانم اللا روبینشتاین روی تخت بیمارستان از دنیا می‌رود.

رمان دوم، از شعبان ۶۳۹ شهر سمرقند شروع و در ۱۶ ذی‌قعدهٔ ۶۵۸ شهر قونیه پایان می‌پذیرد.

کتابی که بنده مطالعه کردم، ترجمهٔ آقای ارسلان فصیحی است که چاپ نود و پنجم آن در سال ۱۳۹۸ انتشارات ققنوس بوده است.

نام‌گذاری کتاب

نام‌گذاری ملت عشق براین کتاب، از یک بیت مثنوی اتخاذ شده است که اصل آن چنین است.

ملّت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملّت و مذهب خداست
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۳۴۳)

این رمان دارای نکات مثبت و منفی بسیاری است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

نکات مثبت

۱ ـ ارائهٔ چهرهٔ مردمی از یکی از شخصیت‌های اسلامی که همان شمس تبریزی است.

۲ ـ لزوم کمک‌رسانی به هر انسان نیازمند، بدون توجه به جایگاه اجتماعی او. شمس تبریزی از هر نیازمندی دستگیری می‌کرد. چه یک عارف والامقامی چون مولوی باشد و چه یک روسپی بی‌خانواده‌ای چون گل کویر.

۳ ـ مقدم‌سازی اصلاح خویش پیش از اصلاح دیگران. شمس تبریزی سال‌ها برروی خود کار کرد، سپس به اصلاح دیگران پرداخت.

۴ ـ مثبت‌گرایی در عرفان اسلامی به قدری قوی است که عارف، فضای دلش را به روی همه باز می‌گذارد.

۵ ـ ارادت‌مندی بسیاری از مردم به شخصیت‌های بزرگ، ریشه در خودخواهی آنها دارد. چون آن شخصیت‌ها را موافق خواست خویش می‌یابند، به تعریف از آنها می‌پردازند، ازاین رو وقتی مولوی در اثر

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

انقلاب روحی شیوهٔ رفتار و گفتارش تغییر کرد، اکثریت مردم از او روی‌گردان شدند.
۶ ـ عموم مردم، به زندگی ظاهری دلخوشند. بدین جهت از دین نیز به ظواهر آن بسنده می‌کنند.
۷ ـ نان عده‌ای از نفاق، ننگ و جنگ حاصل می‌شود. عرفان که به صلح، صفا و دوستی دعوت می‌کند، برای این عده ناخوشایند است.
۸ ـ تنها راه آرامش همگانی، در همگانی کردن آموزه‌های عرفانی است. گسترش معنویت، آرامش را گسترش می‌دهد که:

اخـــتلاف خلـــق از نـــام اوفـــتاد چـــون به معنا رفـــت آرام اوفـــتاد

نکات منفی

۱ ـ توجیه رابطهٔ نادرست یک زن شوهردار با یک مرد بیگانه.
۲ ـ خانه‌داری را برای زن مساوی بدبختی او می‌داند.
۳ ـ ترویج خرافات؛ مانند متوسل شدن به درخت دل های شکسته در گواتمالا و حاجت رواشدن خانم روبینشتاین.
۴ ـ استناد بعضی از اشعار به مولوی که از او نیست.
۵ ـ عرفان را مساوی صوفی‌گری معرفی می‌کند. آن هم صوفی گری به معنایی که خوشایند خودشان باشد نه به معنای واقعی آن.
۶ ـ القای این نکته که صرف اعتقاد به خدا کافی است. لازم نیست به یک مذهب خاصی معتقد باشی.
۷ ـ اعتقاد به یک مذهب خاص، با عرفان سازگاز نیست؛ زیرا مذهب عرفانی همان ارتباط با خدا به هر شکل ممکن است.
۸ ـ عظمت شمس و مولوی در این بود که آنها، پیرو عشق بودند نه مذهب خاصی.
۹ ـ اگر بخواهیم جنگ و اختلاف از میان مردم رخت بربندد، باید از اعتقاد به مذاهب مختلف دست برداریم؛ زیرا مسئلهٔ اجرای احکام خصوصاً مسئلهٔ جهاد، در مذاهب معنا دارد نه در عرفان.
۱۰ ـ نسبت دادن خطا و اشتباه، به یک پیامبرعظیم‌القدری چون موسی، که از برخوردش با شبان پشیمان شده است.
۱۱ ـ نسبت دادن چهل اصل یا چهل قاعده به شمس، درحالی که در هیچ اثر عرفانی و تاریخی معتبر از آن یاد نشده است.
۱۲ ـ مبهم گذاشتن معنای عشق، کتابی که به اسم عشق نوشته شده است، از عشق تعریف درستی ندارد. به گونه‌ای از عشق سخن گفته است که، هرکس می‌تواند آن را به دلخواه خود معنا کند. یکی از دلایل دروغ بودن نسبت دادن چهل اصل به شمس تبریزی، همین مبهم بودن عشق در کتاب ملت عشق است. وی در قاعدهٔ چهلم می‌گوید: «عمری که بی‌عشق بگذرد، بیهوده گذشته. نپرس که آیا باید در پی عشق الهی باشم یا عشق مجازی، عشق زمینی یا عشق آسمانی، یا عشق جسمانی؟ ازتفاوت‌ها تفاوت می‌زاید. حال آنکه به هیچ متمم و صفتی نیاز ندارد عشق. خود به تنهایی دنیایی است عشق. یا

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

درست در میانش هستی، در آتشش، یا بیرونش هستی، درحسرتش».
۱۳ ـ ارائه چهرهٔ منفی از مسجد و افرادی که اهل مسجد هستند.
۱۴ ـ عرفان را مساوی صوفی‌گری نشان دادن، آن هم از نوع خانقاهی‌اش.

بررسی بیت مورد نظر

ملّت عشق از همه دین‌ها جداست　　عاشقان را ملّت و مذهب خداست

این بیت که دستمایهٔ این کتاب پانصد صفحه‌ای است و نام کتاب نیز از آن برگرفته شده، در ضمن قصهٔ موسی و شبان مثنوی در دفتر دوم بیان شده است. آنچه در این قصه و در این بیت مقصود مولوی است، کاملاً غیراز آن چیزی است که خانم الیف شافاک عنوان کرده است.

این قصه که از شاهکارهای مثنوی است در مقام بیان دو نوع نیایش و دو نوع ارتباط با خداست. موسی(ع) نمایندهٔ قشر روشنفکر، دانشمند و تکامل یافته است و شبان، نمایندهٔ قشر عوام و به دور از فرهنگ و تعالی است. سرمایهٔ شبان فقط فطرت پاک اوست. سرمایهٔ موسی عقل، فطرت، معنویت و وحی الهی است. هردو یک خدا را به دو گونهٔ بسیار متفاوت نیایش می‌کنند. شبان می‌گوید:

تو کجایی تا شوم من چاکرت　　چارقت دوزم کنم شانه سرت
جامه‌ات شویم شُپُش‌هایت کُشم　　شیر پیشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت　　وقت خواب آید بروبم جایکت
ای فدای تو همه بزُهای من　　ای به یادت هَیهَی و هَیهای من

موسی(ع) می‌گوید:

گفت موسی های بس مُدبِر شدی　　خود مسلمان ناشده کافر شدی
این چه ژاژست و چه کفرست و فُشار　　پنبه‌ای اندر دهان خود فشار
گَندِ کفر تو جهان را گَنده کرد　　کفر تو دیبای دین را ژنده کرد
چارق و پا تابه لایق مر تراست　　آفتابی را چنین‌ها کَی رواست
گر نبندی زین سخن تو حلق را　　آتشی آید بسوزد خلق را

ولی خدای سبحان می‌فرماید:

موسیا آداب دانان دیگرند　　سوخته جان و روانان دیگرن
عاشقان را هر نَفَس سوزیدنیست　　بر ده ویران خراج و عُشر نیست
گر خطا گوید و را خاطی مگو　　گر بود پُر خون شهیدان را مشو

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

خـــون شـهیدان را ز آب اولیترسـت ایـــن خطا از صد ثـــواب اولیتـــرست
در درون کعبه رســـم قبلـــه نیسـت چـه غـــم ار غـوّاص را پاچیله نیسـت
تـــو ز ســـر مسـتان قـلاوزی مجو جامه چـاکان را چـــه فرمـــایی رفـو
ملّـت عشـق از همه دین‌ها جداسـت عاشـقان را ملّت و مـــذهب خداسـت
لعـل را گـــر مُهر نبـــود باک نیسـت عشـق در دریـای غم غمناک نیسـت

(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۴۳ـ ۳۴۲)

مولوی در این حکایتی که ساختهٔ و پرداختهٔ خود اوست، به چند مسئلهٔ اساسی تأکید دارد که عبارتند از:

لزوم عبادت برای انسان در هرشرایط

از نظر مولوی هر انسانی باید با خدای خود راز و نیاز مستمر داشته باشد. بهترین و عزیزترین چیز خود را فدای خدای خود بکند و شیرین‌ترین لحظات زندگی‌اش همان هنگام عبادت او باشد، لذا از قول شبان می‌گوید:

ای فـــدای تـو هـــمه بزُهای مـــن ای بـــه یـادت هَیهَـی و هَیهـای من

عدم انکار دیگران

انسان‌های تکامل یافته حق انکار انسان‌های ابتدایی را ندارند، بلکه فقط حق ارشاد آنها را دارند.

پیروی از حقیقت

انسان های ابتدایی تا وقتی به عبادت عوامانه مکلفند که از حقایق عالیه آگاه نشده‌اند. وقتی با یک انسان تکامل یافته که موسی(ع) نماد انسانه هدایت شده و متکامل است، روبرو می‌شوند، باید از او پیروی کنند. عبادت عوامانه تا زمانی مقبول است که انسان معذور است. به همین جهت وقتی شبان فهمید که سزاوار خدای سبحان با او صحبت نکرده است، پشیمان شد و ناله و فریاد سر داد و گفت:

گفـت ای مـــوسی دهـــانم دوختی و ز پشیمانـــی تو جـــانم سوختـــی
جامـــه را بدرّیـد و آهـی کـــرد تفت سر نهـــاد انـــدر بیابانـــی و بـرفت

(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۳۴۲ ـ ۳۴۰)

نقش انسان کامل در تکامل مردم

فرهنگ جوامع بشری بدون وجود انسان کامل، فرهنگ شبانی است، از این رو برای تکامل انسان‌ها، ارسال رسل ضروری است. فقط نفس انسان کامل است که اکسیر عشق را در وجود آدمی ایجاد می‌کند. نفَس موسوی است که در چند دقیقه از یک شبان، یک عارف بالله می‌سازد و او را از ناسوت به لاهوت می‌رساند، لذا وقتی بار دوم موسی (ع) شبان را می‌بیند و می‌گوید: تو در آن گونه نیایش کردن معذور هستی، جواب می‌شنود که:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

گفت ای موسی از آن بگذشته‌ام — من کنون در خون دل آغشته‌ام
من زسدره مُنتَهَی بگذشته‌ام — صد هزاران ساله زان سو رفته‌ام
تازیانه بر زدی اسبم بگشت — گُنبَدی کرد و زگردون بر گذشت
مَحرَم ناسُوتِ ما لاهُوت باد — آفرین بر دست و بر بازوت باد

متأسفانه بسیاری از قلم به دستان مریض القلب یا نادان، قصهٔ موسی و شبان مولوی را به دلخواه خود تقطیع کرده و یک بیت آن را می‌گیرند و برروی آن، دنیایی از مطالب ناصحیح را بار می‌کنند. بعضی‌ها بیت؛

هیچ آدابی و ترتیبی مجو — هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو

را می‌گیرند و نتایج دلخواه و ناصحیح خود را بر آن بار می‌کنند. بعضی‌ها بیت؛

ملّت عشق از همه دین‌ها جداست — عاشقان را ملّت و مذهب خداست

را می‌گیرند و مثل خانم شافاک یک رمان پانصدصفحه‌ای براساس آن می نویسد و افکار لائیک خود را به پای مولوی نوشته و این بیت را پشتوانهٔ حرف‌های خود قرار می‌دهد.

جوهرهٔ عبادت

از نظر مولوی جوهرهٔ عبادت، سوز است. جایگاه سوز، قلب آدمی است. عبادت سوزناک، عبادت مقبول است. الفاظ و عبارات همه فرع است. آنچه مهم است، سوز قلب است که جوهرهٔ عبادت نامیده می‌شود.

ما زبان را ننگریم و قال را — ما روان را بنگریم و حال را
ناظر قلبیم اگر خاشع بود — گر چه گفت لفظ ناخاضع رود
زان که دل جوهر بود گفتن عرض — پس طُفَیل آمد عرض جوهر غرض
چند ازین الفاظ و اضْمار و مَجاز — سوز خواهم سوز با آن سوز ساز
آتشی از عشق در جان بر فروز — سربه‌سر فکر و عبارت را بسوز

با توجه به این مسئله است که عارف، فقیه، فیلسوف و مفسر بزرگ جهان در قرن حاضر جناب علامهٔ طباطبائی درخصوص جوهرهٔ عبادت می‌گوید:

پرستش به مستی است درکیش مهر — برونند زین حلقه هشیارها

یعنی آن مقدار از پرستش، حقیقتاً پرستش به حساب می‌آید که مستانه بوده باشد. پرستشی که به

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

دور از مستی باشد، صرفاً اجرای مراسم است نه پرستش.

انبیا سوز سازان واقعی

فقط انبیا هستند که می‌توانند علاوه بر یاد دادن عبارات و احکام لایق، در دل انسان‌ها سوز بسازند. چون در دلشان سوز عظیم است، الفاظ سوزناک دارند و شنونده را مشتعل می‌کنند. نمونه‌اش اشتعالی است که شبان از کلام موسی(ع) گرفت و او را از ناسوت به لاهوت رساند.

مَحرَم ناسُوتِ ما لاهُوت باد　　آفرین بر دست و بر بازوت باد

سقوط احکام در مقام فنا

انسان تا به مقام فنا فی الله نرسد، احکام شرعی از او ساقط نمی‌شود. انسان در خارج باید به دنبال سمت و سوی هدایت برود. جهت یابی برای هر انسانی لازم است. برای نماز خواندن، باید جهت کعبه مشخص شود، اما کسی که توفیق یافت و به درون کعبه رفت، دیگر بی‌نیاز از جهت می‌شود. بی‌نیاز از عبادت نمی‌شود، بلکه بی‌نیاز از جهت می‌شود؛ زیرا درون کعبه به هر طرف نماز بخواند درست است.

در درون کعبه رسم قبله نیست　　چه غم ار غوّاص را پاچیله نیست

تفاوت احکام در شرایط مختلف

یک حادثه در دو موقعیت، دو گونه حکم پیدا می‌کند. خون که حکم اولیهٔ آن ناپاکی است و باید شسته شود، در خصوص شهیدان راه خدا حکم دیگری دارد. کسانی که در حوادث مختلف زخمی و خونی می‌شوند، اگر بمیرند باید شست و شو شده و از خون پاک گردند، ولی شهید را با همان خون و لباس‌های خونین دفن می‌کنند. هرحکمی جایگاه خاص خود را دارد. همان خون نجسی که باید شسته شود، در شهید نشانه شرافت است و شسته نمی‌شود.

خون شهیدان را ز آب اولی‌ترست　　این خطا از صد ثواب اولی‌ترست

ملت و مذهب عاشق

این که مولوی می‌گوید:

ملّت عشق از همه دین‌ها جداست　　عاشقان را ملّت و مذهب خداست

به این معنی نیست که عاشقان از ملت و مذهب بی نیاز هستند، بلکه به این معنی است که خدا ملت و مذهب آنهاست. یعنی عاشق در هیچ گونه فرقه‌بازی و ملی‌گرایی شرکت ندارد. خدا هرچه خواست، او همان را می‌خواهد. هرچه گفت، همان را می‌گوید. هرچیز که رنگ و بوی خدایی داشته باشد،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

معشوق عاشق است. امروزه افراد لائیک از این گونه اشعار که در عرفان ادبی فراوان است، در مسیر غلط و مخالف اعتقادات صاحبان اشعار استفاده می‌کنند، همان‌گونه که خانم شافاک استفاده کرده است.

مراد شعر این نیست که عاشق، به احکام مذهبی توجه ندارد؛ مثلا اهل نماز، روزه، حج و جهاد نیست، بلکه مراد این است که عاشق، همهٔ امور ملی و مذهبی را خالصاً برای خدا انجام می‌دهد، فقط خدا. عاشق برای رفتن به بهشت و رهایی از دوزخ، کاری نمی‌کند. او آزادتر از این مرحله است.

تعلیمات عمومی همهٔ مذاهب دنیا برای تحقق این دو امر است: رفتن به بهشت و رهایی از دوزخ. درعرفان اسلامی، یک راه خاص برای افراد خاصی قرار داده شده که راه سوم است و بهشت و دوزخ به آن راه ندارد. این مذهب مخصوص آزادگان است.

مذهب به معنی محل رفتن است. مذهب عاشقان؛ یعنی راه و روش آنها، شیوهٔ زندگی آنها. اولین کسی که این اصطلاح را جعل کرد، امیرالمؤمنین(ع) بود. او فرمود: بندگان خدا سه دسته‌اند: دستهٔ اول کسانی اند که خدا را بخاطر ترس از عذاب دوزخ پرستش می‌کنند، اینان پرستش برده و نوکر گونه دارند؛ دستهٔ دوم کسانی‌اند که خدا را بخاطر طمع به بهشت پرستش می‌کنند، اینان پرستش تاجرانه دارند؛ دستهٔ سوم کسانی‌اند که خدا را بخاطر خود خدا پرستش می‌کنند نه چیز دیگر، اینان پرستش آزادانه دارند. وَ قَالَ ع إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْکَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ وَ إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْکَ عِبَادَةُ الْعَبِیدِ وَ إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ شُکْراً فَتِلْکَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ. وی در عبارت دیگر فرمود: من چنینم؛ یعنی از دستهٔ سوم هستم؛ یعنی اگر خدای سبحان بهشت و جهنمی هم نداشت، باز من او را پرستش می‌کردم. قَالَ: مَا عَبَدْتُکَ خَوْفاً مِنْ نَارِکَ وَ لَا شَوْقاً إِلَی جَنَّتِکَ وَ لَکِنْ رَأَیْتُکَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُکَ.

مذهب و ملت بودن خدا به این معناست که عاشق همه چیزش خدایی است. عاشق، بین خود و خدا، واسطه قرار نمی‌دهد. حتی بهشت را هم واسطه در عبادت قرار نمی‌دهد. عشق عاشق به خدا، عشق مستقیم است که در میانشان هیچ چیز راه نمی‌یابد. خدا اگر به فرض محال، عاشقش را به دوزخ هم ببرد، باز او به خدایش عشق می‌ورزد، از این رو امیرالمؤمنین در دعای کمیل عرضه می‌دارد: پروردگارا! اگر مرا به جهنم هم ببری، من با صدای رسا به اهل آن خواهم گفت که من خدا را دوست می‌دارم.

مولوی این مقام را پیش از هرکس مخصوص پیامبراکرم (ص) می‌داند. او با اینکه یقین داشت اهل بهشت است، ولی بیش ازهمه عبادت می کرد. یکی از همسران وی سؤال کرد: شما چرا این قدر درعبادت، خود را به سختی می‌اندازی؟ شما که طبق وعدهٔ خدای سبحان در قرآن کریم در بهشت خواهی بود، لِیَغْفِرَلَکَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَ ما تَأَخَّرَوَیُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکَ وَ یَهْدِیَکَ صِراطاً مُسْتَقیما (الفتح ۲). (تا اینکه خدا گناهان گذشته و آینده تو را ببخشید. و نعمتش را بر تو تمام کرده و تو را به راه راست هدایت کند). پس این همه عبادت توانفرسا برای چیست؟ حضرت در جواب فرمود: أَ فَلَا أَکُونُ عَبْداً شَکُوراً (آیا بندهٔ شاکر خدا نباشم؟)

کــرده آمــاس ز استادن شـب پای رسول — تا قــبا چــاک زدنـد از سهــرش اهل قـبا
نه که مسـتقبل و ماضی کنهت مغفور است — گفت این جوشش عشق‌است نه از خوف و رجا
(مولوی، ۱۳۷۰: ۱۲۸۷)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

عبادت عاشقانه، محصول جوشش عشق الهی است نه چیز دیگر. ملاحظه می‌شود که مطلب به این بلندی و عرشی که از مختصات دین اسلام است و هر مسلمانی باید به این آموزه‌های نورانی افتخار کند، وقتی به دست افراد ساده‌لوح و بعضاً مغرض می‌افتد، چگونه مسخ می‌شود. از یک امر دینی و عرفانی ناب، یک مسئلهٔ ضد دینی و لائیک می‌سازند. انواع و اقسام تحریفات معنوی، در آثار بزرگانی چون مولوی پدید می‌آورند تا او را همراه خود معرفی کنند. به جای اینکه خود را همراه شمس و مولوی کنند، سعی دارند تا آنها را شبیه خود نشان دهند. بعضی از این تحریفات، ناآگاهانه است، ولی بسیاری از آنها حساب شده و با برنامه است.

تحریفات تنظیم شده علیه شمس و مولوی

شخصیت‌های مهم در طول تاریخ همیشه مظلوم تاریخ بوده‌اند؛ زیرا عموماً در میان دو گروه نادان و ناشایست قرار گرفته‌اند. این دو گروه یا به افراط رفته‌اند یا به تفریط. فقط دانشمندان روشن روان در مسیر اعتدال بوده و حق مطلب را ادا کرده‌اند، به همین جهت مولوی با آه و افسوس عمیق می‌گوید:

هرچـه می‌گویـم به قدر فهم توسـت　　مُـــردم انـــدر حسرت فـــهم درست

گروه اول از دو گروه فوق‌الذکر، به دو دستهٔ مخالفان و موافقان، تقسیم می‌شوند: مخالفان، نادانسته و ازروی تقلید، مدام به مخالفت و تهمت زدن مشغولند. موافقان نیز به همان منوال با تعریف و تمجید به کرامت تراشی مشغولند. این دو دسته از گروه اول، به یک میزان از حق به دورند و از دیدن حقیقت کورند. مخالفان، کورکورانه به تکذیب و تکفیر می‌پردازند و موافقان نیز کورکورانه و عاشقانه، به تقدیس و تنزیه می‌پردازند.

گروه دوم که افراد نانجیب و شیطان صفت هستند، به تقویت هردو دسته از گروه اول اقدام می‌کنند زیرا این دودسته، نادانسته در مسیر اهداف اینان حرکت می‌کنند. دوستان نادان و دشمنان دانا، مدام در وارونه جلوه دادن چهرهٔ واقعی شخصیت‌های بزرگ جهان اسلام هستند. شخصیت‌هایی که می‌توانند در ابعاد مختلف، الگویی برای نسل‌های بعدی بوده باشند و جامعه را در مسیر تعالی رهبری کنند.

در میان شخصیت‌های مختلف، چهره‌های عرفانی بیش از شخصیت‌های دیگر مورد تحریف و تخریب واقع شده‌اند؛ زیرا مردم به آنها بیش از سایر شخصیت‌ها تمایل دارند. از میان شخصیت‌های عرفانی، شمس تبریزی و مولوی به جهت پیچیدگی‌های خاص خودشان و به جهت شهرهٔ آفاق بودن‌شان، بیش از همه دستخوش تحریفات و تخریبات شده‌اند. تحریف از سوی دوستان نادان و دشمنان دانا و تخریب از سوی دشمنان نادان.امروزه از هر راه ممکن به تشویش افکار عمومی در خصوص این دو شخصیت پرداخته‌اند؛ از طریق تحریف تاریخ، فیلم و سریال، تئاتر، قصه، رمان و...

امور ناروایی که در حق این دو شخصیت عرفان اسلامی، به ناحق روا داشته شده است؛ عبارتند از:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

پنهان کردن چهرهٔ واقعی شمس و مولوی

یکی از نقشه‌های نقشه کشان جهانی، پنهان کردن چهرهٔ واقعی شمس و مولوی در زیر نقاب چهره‌های ساخته و پرداختهٔ چهره‌سازان است. همهٔ مورخان و دانشمندان جهان، معترفند که مراکز علمی در جهان اسلام از صدر اسلام تا قرن اخیر، مراکز حوزه‌های علمیه بوده است. حوزه‌های علمیه در جهان اسلام، همان‌گونه که فقیه، فیلسوف، عارف، متکلم و ادیب تربیت می‌کردند، در کنار آنها ریاضی‌دان، منجم و پزشک نیز تربیت می‌کردند. فارابی، بوعلی‌سینا، ابوریحان، شیخ‌طوسی، ابن‌ادریس، رازی، ابن‌هیثم، ابن‌رشد، مولوی، محیی‌الدین و ....همه خروجی یک نظام آموزشی بوده است. آن نظام آموزشی، همین حوزه‌های علمیه دینی است که در شهرهای مختلف جهان اسلام دایر بوده است.

مشخصهٔ هریک از فارغ التحصیلان این مراکز علمی با هر گرایشی در رشته های گوناگون علمی، دینداری عالمان این مراکز است. فیلسوف، فقیه، عارف، شیمی دان، منجم و...تربیت شدهٔ یک فضای آموزشی هستند. البته مراتب، مشارب و مذائق، یکسان نبوده و نیست، ولی فضای حاکم بر همه مساوی بوده است.

هدف حوزه‌های علمیه از تربیت این شخصیت‌های مختلف با گرایش‌های علمی متفاوت، خدمت به جامعهٔ دینی در عرصه‌های گوناگون بوده است. تمامی کسانی که وارد این فضاهای آموزشی می‌شدند، اول حداقل یک دوره ادبیات عرب، یک دوره فقه، اصول، کلام و ریاضیات را یاد می‌گرفتند، پس از آن هرکسی به حسب دلخواه، وارد رشتهٔ مورد علاقه خود می‌شد و آن رشته را در حد تخصص ادامه می‌داد، بنابراین ابن سینا قبل از آنکه پزشک یا فیلسوف شود، یک نیمچه فقیهی (اگرنگوییم تمام فقیه) شده است. همچنین است جناب ابوریحان، محیی الدین، مولوی و شمس تبریزی و ....

متأسفانه در بسیاری از کتاب‌ها، خصوصاً رمان‌های نوشته شده در این زمینه، به این مرحله از زندگی شخصیت‌های بزرگ، یا نپرداخته یا بسیار اندک پرداخته‌اند. شاعر و عارفی چون مولوی و شمس تبریزی، همانند سایر شخصیت‌های بزرگ جهان اسلام، اول فقیه بوده سپس شاعر و عارف شده‌اند.

صوفی نشان دادن شمس و مولوی

یکی از حیله‌های استعمار فرهنگی، این است که شخصیت‌های بزرگی چون مولوی و شمس را به‌عنوان یک صوفی معرفی کنند. آن هم نه صوفی‌ای که در فرهنگ عرفانی عارفان اسلامی تعریف شده است، بلکه آن‌گونه که خودشان صوفی را تعریف می‌کنند.

در قاموس استعمار فرهنگی، صوفی یک انسان معنویت گرا و تارک دنیاست که علیه همهٔ شعائر عمومی حاکم بر اجتماع جبهه‌گیری دارد. با اینکه این بزرگان هرگز خود را صریحاً صوفی ننامیده‌اند، باز در رسانه‌های وابسته به جبههٔ ضد دین، اینان را صوفی می‌نامند. مولوی در آثار خود صوفی‌ها را به دو دستهٔ صادق و کاذب تقسیم کرده است. وی صوفیان صادق را صوفیان صفا می‌نامد.

رَوح خــواهی جُبّه بشـکاف ای پسـر　　تــا از آن صفــوت بــر آری زود سر
هسـت صوفی آنکه شـد صَفوت طلب　　نــه از لباس صوفـی و خیّاطی و دَب

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

صوفیی گشته بـــه پیش ایـــن لِئام　　الْخِیـاطــه وَاللـوِاطـــه و السـلام
بـــر خیـــال آن صفا و نـــامِ نـیک　　رنـــگ پوشیدن نکـــو باشـــد ولیک
(مولوی، ۱۳۶۰: ۵/ ۲۵)

در این اشعار، از هر دوگونه صوفی اسم برده است؛ صوفی صفا کسی است که به دنبال مصفّا کردن درون خویش است نه به دنبال لباس صوفیانه پوشیدن و کشکول به دست گرفتن؛ صوفیان کاذب، به دنبال ظاهر سازی و لباس صوفیانه پوشیدن و خود را صوفی واقعی جلوه دادن است، درحالی‌که درونش آلوده است.

صوفـی آن صـورت مپندار ای عـــزیز　　همچـو طفـلان تا کی از جـوز و مویز
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۲۵۸)

دیـــر یـابـــد صوفـی آز از روزگـار　　ز آن سبب صوفی بـود بسیار خوار

صوفیان کاذب به فکر شکم‌چرانی و شهوت‌رانی‌اند، در حالی‌که صوفی صفا به فکر استفادهٔ بهینه از وقت برای خودسازی است.

هـــست صوفـی صفا جـــو آن وقـت　　وقـت را همچـون پدر بگْرفته سـخت
(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/ ۸۰)

صوفی ابـــن الـــوقت باشد ای رفیـق　　نیسـت فـــردا گفتن از شرط طـــریق
(مولوی، ۱۳۶۰: ۱/ ۱۰)

دفتـــر صوفـــی سواد و حـرف نیست　　جـز دل اسـپید همچون برف نیسـت
زاد دانـــشـــمـــنـــد آثـــار قـــلـــم　　زاد صـــوفـــی چیـــست آثـــار قـدم
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۲۵۵)

صوفـی آن صورت مپندار ای عزیز　　همچو طفلان تا کی از جوز و مویز
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۲۵۸)

می‌بینیم که صوفی صادق، مشخصه‌های خاص خود را دارد که از میان هزاران مدعی تصوف اندکی به مرحلهٔ صفا می‌رسند. از این رو مولوی می‌گوید:

دیـــر یـابـــد صوفـــی آز از روزگار　　زآن سبب صوفـــی بود بسیار خوار

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

جـز مگر آن صوفی کـــز نـــور حق　　سـیر خـورد او فارغ اسـت از ننگِ دق
از هـــزاران انـــدکی زیـــن صوفیـنـد　　بـــاقـــیان در دولـــت او می‌زیـنـد
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۲۷۶)

این صوفیان دروغین، صوفیان راستین را بدنام کرده‌اند؛ زیرا نه از دانش آنان خبری دارند و از صفای آنان ثمری.

نقـش صوفی باشـد او را نیسـت جان　　صوفیـــان بـــد نام هم زیـن صوفیان
(مولوی، ۱۳۶۰: ۵/ ۲۴۲)

می‌بینیم کـه مولوی نه خود را صوفی نامیده و نه شمس را. آنچه دیگران خصوصاً رمان‌نویسان معاصر که از عرفان اسلامی و حالات عرفای اسلام بیگانه‌اند، ازخودشان اسم صوفی(آن هم به معنای غلط آن) را به این بزرگان نهاده‌اند تا نتیجهٔ دلخواه خود را بگیرند.

مخالفین عرفان و تصوف، که عده‌ای ساده‌لوح‌اند و عده‌ای دکاندار، در این راستا با رمان‌نویسان مدیریت شده، همراه هستند. اینان برای مذمت عارفانی چون شمس و مولوی، آنان را صوفی به معنای مذمومش معرفی می‌کنند، تا بدین وسیله جامعهٔ دینی را از تعالیم این شخصیت‌ها دور نگهدارند. نتیجهٔ تلاش بعضی از آخوندهای متعصب و بی‌سواد ما، با تلاش‌های استعمار فرهنگی و رمان‌نویس‌های لائیک، یکی است. اینان هزاران آیه و حدیثی که مولوی در اشعار خود مطرح کرده را نادیده می‌گیرند و با تمسک به چند بیت مسئله‌دار، او را از جرگهٔ عالمان دینی دور می‌کنند و با تهمت صوفی‌گری، وی را دودستی تقدیم جامعهٔ لائیک می‌کنند. بدین وسیله مولوی مفسر قرآن، مولوی متکلم، مولوی فقیه، مولوی روانشناس، مولوی جامعه‌شناس، مولوی هنرمند، مولوی معلم اخلاق، مولوی عارف، به یک صوفی لاابالی تبدیل شده و به جامعهٔ لائیک تحویل داده می‌شود.

این گونه است که دوستان نادان با دشمنان دانا، در یک مسیر حرکت می‌کنند. مولوی را با تهمت صوفیگری از خود طرد می‌کنند و امام خمینی را با تهمت سیاسی‌گری. همان طیفی که فلسفه و سیاست را ضد دین دانسته و خمینی فیلسوف و سیاستمدار را، خارج از دین معرفی می‌کردند، مولوی و امثال او را با همین اتهامات مشابه، بی‌دین یا ضد دین معرفی می‌کنند.

قطع کردن عقبهٔ دینی شمس و مولوی

همان گونه که بیان شد، بزرگان تاریخ اسلام تا یک قرن پیش، همه در حوزه‌های علمیه رشد و نمو داشته‌اند. اگر ریاضی‌دان یا فیزیک‌دان یا شیمی‌دان یا فیلسوف یا شاعر و .... بوده‌اند، به عنوان یک عالم دینی دارای این فضائل بوده‌اند. همهٔ این بزرگان داری یک عقبهٔ دینی عمیق هستند. با کمال تأسف در نوشته های دوستان نادان و دشمنان دانا، این عقبه کاملاً نادیده گرفته می‌شود.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

پنهان ساختن شخصیت علمی و اخلاقی و عرفانی شمس و مولوی

نقشهٔ دیگر این اربابان تحریف، پنهان ساختن مقامات علمی، اخلاقی، فقهی و...شمس و مولوی است. دسته‌ای از قلم به دستان، خصوصاً رمان نویسان معاصر، از شمس و مولوی چهره‌ای را ارائه می‌دهند که دلخواه خودشان است. از مولوی که صدها موضوع علمی، فلسفی، عرفانی، انسان شناسی و.... در آثارش مطرح کرده است فقط یک چهرهٔ صوفیانه ارائه می‌دهند.

شمس و مولوی به گواهی تاریخ از دانشمندان طراز اول عصر خویش بودند. شمس در معرفی دانش خود می‌گوید: «اگر اهل ربع مسکون جمله یک سو باشند و من به سویی، هر مشکلشان که باشد، همه را جواب دهم و هیچ نگریزم از سخن گفتن، و سخن نگردانم، و از شاخ به شاخ نجهم».

شمس با ایـن همه دانشی که دارد، مولوی را بسیار دانشمندتر از خویش دانسته و در حق وی می‌گوید: «مولانا در این ساعت در ربع مسکون، مثل او نباشد. در همهٔ فنون، خواه فقه و خواه نحو و در منطق،....من صد سال بکوشم ده یک علم و هنر او حاصل نتوانم کردن».

دانشمندی و دینداری و دین‌شناسی شمس و مولوی را مطرح نمی‌کنند. چون مطرح شدن این جنبهٔ از شخصیت این بزرگان، مسولیت زاست. آنها به این بزرگان، رنگ تصوف (آن‌هم تصوف دلخواه خود) را می‌دهند تا آنان را همراه خود نشان دهند.

دانش مولوی

وسعت و عمق دانش مولوی به قدری است که دانشمند عظیم‌القدری چون حضرت علامهٔمحمدتقی جعفری، اندیشهٔ او را برتر از حد معمول بشری می‌داند.

حضرت علامه، کلام شمس تبریزی را که قبلاً بیان کردیم به زبان دیگری بیان کرده است. وی در کتاب ارزشمند– *مولوی و جهان‌بینی‌ها*– جهان‌بینی‌های نوزده مکتب مهم و زندهٔ دنیا را در اشعار مولوی، مستنداً بیان کرده است، همچنین به ۱۴۶ نگرش و مطلب علمی خاص از دیدگاه مولوی اشاره کرده است که هم اکنون بسیاری از آنها در دانشگاه‌ها و مراکز علمی دنیا مورد بحث و پژوهش است؛ به عنوان مثال به یک جنبهٔ علمی مولوی در رشتهٔ روانشناسی، جناب علامهٔجعفری چنین اشاره می‌کند:

> ...مولوی در کتاب *مثنوی* درچند مورد در بارهٔ عقده‌های روانی، اندوه‌ها و اضطرابات ناشی از آنها به قدری عالی و واضح بحث کرده است که گویی این مرد بر همهٔ کتاب‌ها و عقاید روان کاوی، اطلاع و اشراف داشته است. در یکی از آن موارد، پس از بیان مطلب، از یک آیهٔ قرآنی برای اثبات آن بهره‌برداری می‌کند که انسان گمان می‌کند، آیهٔ مزبور تنها در این مورد نازل شده است.

چـــون جفا آری فـــرستد گـوشمال — تـــا ز نقـصان واروی سوی کمال
چون تو وِردی ترک کردی در روش — بر تـــو قبضی آید از رنـــج و تبش
آن ادب کَـــردن بـــود یعنی مکـــن — هیـــچ تحویلـــی از آن عـهد کهن
پیش از آن کاین قبض زنجیری شود — این که دل گیری است پا گیری شود
رنـج معقولت شود محسوس و فاش — تا نگیـری ایـن اشارت را به لاش

در مـعاصی قبض‌هـا دلگیـر شد / قـبض‌هـا بعـد از اجـل زنجیر شد
نعط مـن أعـرض هنا عن ذکـرنا / عـیشه ضـنکا و نجـزی بالعمی
دزد چـون مـال کسان را می‌بـرد / قبض و دل تنگـی دلش را می‌خلد
او همی‌گوید عجب این قبض چیست / قبـض آن مظلوم کز شرت گریست
چـون بدیـن قبض التفاتی کم کند / بـاد اصـرار آتـشش را دم کـند
قبض دل قبض عـوان شد لاجـرم / گشت محسوس آن معانی زد علـم
غصه‌هـا زندان شده‌ست و چار میخ / غصه بیـخ است و بـروید شاخ بیخ
بیـخ پنـهان بـود هـم شد آشـکار / قبض و بسط اندرون بیـخی شمار
(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/ ۳۵۹).

آیه‌ای که مولوی به تفسیر روانِ‌کاوانهٔ آن پرداخته است این است: وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْری فَإِنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنْکاً وَ نَحْشُرُهُ یَوْمَ الْقِیامَةِ أَعْمی (طه / ۱۲۴) «و هر کس از یاد من روی گردان شود، زندگی (سخت و) تنگی خواهد داشت؛ و روز قیامت، او را نابینا محشور می‌کنیم!». چنین شخصیت علمی، با چنین گستردگی ابعاد وجودی را، در یک بُعد صوفی‌گری منحصر ساختن، واقعاً ظلم بزرگی به مولوی و جامعهٔ علمی جهان است.

مولوی اگر صوفی هم باشد که نیست، صوفی‌گری در میان مزایای دیگر مولوی، یکی از فروعات اوصاف اصلی او خواهد بود. چسبیدن به یکی از فروعات در میان این همه اصول، نشانهٔ حماقت است که مولوی بدان چنین اشاره می‌کند:

نیستـش دردِ فـراق و وصـل هـیچ / بندِ فـرع اسـت او نجویـد اصل هیچ
احـمق است و مـرده مـا و مَـنـی / کز غـمِ فـرعش فـراغِ اصل نی
(مولوی، ۱۳۶۰: ۴/ ۳۸۸)

گفـت پیغمبر که احمق هر که هسـت / او عـدوٌ مـاست و غُولِ ره زَنَشـت
احـمـق ار حـلوا نهد انـدر لـبم / مـن از آن حلـوای او انـدر تَبَم
(مولوی، ۱۳۶۰: ۴/ ۳۹۲)

ارائه چهرهٔ زشتی از شریعت و قرار دادن آن در مقابل حقیقت

همهٔ امور مذکور برای این است که از شریعت یک چهرهٔ ناپسند و نامعقول ارائه دهند، به همین جهت مولوی را به گونه‌ای معرفی می‌کنند که قبل از آشنایی با شمس تبریزی، یک چهرهٔ شرعی خشک دارد و بعد از آشنائی با او، چهرهٔ نرم و لطیف صوفیانه به خود می‌گیرد. مولوی قبل از انقلاب روحی، یک چهرهٔ خشک و خشن متشرعانه است، اما بعد از انقلاب روحی، شریعت را کنار می‌گذارد و به رقص و سماع درکوچه و بازار می‌پردازد.

آثار شعری مولوی محصول دوران بعد از انقلاب روحی اوست. شخصیت و عظمت علمی او در

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

اشعارش متبلور است. مسائل علمی، فلسفی، فقهی، روانشناسی و کیهان‌شناسی و....همه در اشعار او بیان شده است. قلم به دستان خاص، همهٔ این فضایل را نادیده گرفته و تنها یک جهت از گفتار او را –که قیام علیه شریعت مداران خشک و خشن است – مستمسک قرار داده و برجسته می‌کنند. درحالی‌که مولوی می‌گوید:

رو شـریعت را گزیـن و امر حـق را پاس دار　　گر عرب باشـی و گر ترک و وگر سراکنوس
(مولوی، ۱۳۷۰: ۴۷۶)

کـم نشین بـر اسبِ تـوسن بی‌لگام　　عـقل و دین را پیشوا کن و السّلام
اندر این آهنگ منْگر سُست و پست　　کاندر این ره صبر و شِقِّ انفُس است
(مولوی، ۱۳۶۰: ۴/ ۳۰۵)

گفت رَو هـــر کـه غمِ دین بـر گُزید　　باقـــی غـمها خـــدا از وی بُـرید
صیدِ دیـــن کـــن تا رسد انـــدر تَبَع　　حُسـن و مـــال و جـــاه و بختِ مُنْتَفَع
(مولوی، ۱۳۶۰: ۴/ ۴۶۴)

راه دین زآن رو پر از شور و شر است　　که نـــه راه هـر مخنّث گوهر است
در ره ایـن ترس امتحان‌های نفوس　　همچـــو پرویزن بـــه تمییز سپوس
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۳۰۱)

تـــا نبینی نـورِ دیـــن ایـمن مبـاش　　کـــه آتشِ پنهان شـود یک روز فاش
(مولوی، ۱۳۷۰: ۸۱۴)

ز آتش شهـــوت نسوزد اهـــل دیـــن　　باقـــیان را بـــرده تا قـــعـــر زمـین
مـــوج دریـا چون به امـر حق بتاخت　　اهـــل موسـی را ز قبطی واشـناخت
(مولوی، ۱۳۶۰: ۱/ ۵۴)

این ابیات، مشتی از خروار است که مولوی در اهمیت شریعت بیان کرده است. مطالب شمس و مولوی در اهمیت شریعت، خود یک کتاب مستقل می‌شود، ولی اثری در این رمان‌های مدیریت شده از آن نیست.

شناخت شمس

راه شناخت شمس، مولوی است؛ زیرا مولوی زبان شمس است. این مطلب را علاوه بر این که مولوی بارها بیان کرده، خود شمس نیز عیان کرده است که: «آن سخن من بود که برزبان او {مولانا} می‌رفت».

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

چگونه می‌شود انسان یک کتاب پانصد صفحه‌ای به نام عشق و مولوی و شمس بنویسد، ولی تعریفی از عشق ارائه ندهد؟! مولوی در تعریف و تفسیر عشق، صدها بیت در دو کتاب *مثنوی* و *کلیات شمس تبریزی* نوشته است. ما در دو کتاب، *فرهنگ موضوعی مثنوی* و *فرهنگ موضوعی کلیات شمس*، همه را آورده و در کتاب– *عشق و انسان در مثنوی مولوی*– به شرح و تفسیر آن پرداخته‌ایم.

مولوی در خصوص مسائل دینی از قبیل نماز، روزه، حج، جهاد، احسان، معاد، تجسم اعمال درقیامت و ... هزاران بیت سروده است. سه سؤال مهم؛ ازکجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود، به کجا می روم؟ شب و روز وی را اشغال کرده است، در حالی که در این کتاب پانصد صفحه‌ای پنج سطر در این موضوعات مهم مطلب ندارد.

اسرار نماز

مولوی در خصوص نماز، به عنوان یکی از عبادت‌های دینی، مطالب بسیار بلند عرفانی دارد. وی درمورد هریک از اعمال عبادی اشعار فراوانی دارد که ما همهٔ آنها را در فرهنگ موضوعی مثنوی و شمس تبریزی آورده‌ایم. دراینجا فقط به ذکر بعضی اشعار مربوط به نماز بسنده می‌کنیم.

چونک با تکبیرها مقرون شدند — همچو قربان از جهان بیرون شدند
معنی تکبیر این است ای امیم — کای خدا پیش تو ما قربان شدیم
وقت ذَبْح اللّٰه اکبر می‌کنی — همچنین در ذبحِ نفس کُشتن
چون قیامت پیشِ حق صف‌ها زده — در حساب و در مناجات آمده
ایستاده پیشِ یزدان اشک ریز — بر مثال راست خیز رَسْتَخی
حق همی‌گوید چه آوردی مرا — اندر این مُهلت که دادم من تو را
عمر خود را در چه پایان برده‌ای — قُوت و قوّت در چه فانی کرده‌ای
گوهر دیده کجا فرسوده‌ای — پنج حِس را در کجا پالوده‌ای
چشم و گوش و هوش و گوهرهای عرش — خرج کردی چه خریدی تو ز فَرْش
دست و پا دادمْت چون بیل و کلند — من ببخشیدم ز خود آن کَی شدند
همچنین پیغام‌های دَرْدگین — صد هزاران آید از حضرت چنین
در قیام این گفته‌ها دارد رجوع — و ز خجالت شد دو تا او در رکوع
قوّت استادن از خجلت نماند — در رکوع از شرم تسبیحی بخواند
باز فرمان می‌رسد بردار سَر — از رکوع و پاسخ حق بر شُمَر
سر بر آرد از رکوع آن شرمسار — باز اندر رُو فتد آن خام کار
باز فرمان آیدش بردار سر — از سجود و واده از کرده خبر
سر بر آرد او دگر ره شرمسار — اندر افتد باز در رُو همچو مار
باز گوید سر بر آر و باز گو — که بخواهم جُست از تو مو به مو
قوّت پا ایستادن نبْودش — که خطابِ هیبتی بر جان زدش

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

پـــس نشیند قـعـــده ز آن بار گـــران / حضرتش گویـــد سـخن گـــو با بیان
نعمتت دادم بگـــو شُکـــرت چـه بـود / دادمـــت سرمایـــه هیـن بنْمای سـود
رُو بـــه دسـت راســت آرد در سلام / ســوی جـــان انـبیـــا و آنِ کـــرام
یعنی ای شـاهان شفاعت کیـــن لئیم / سـخت در گِل مانـدش پای و گلیـــم
(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/ ۱۲۲)

از همـــه نومیـــد شد مسکـــین کیا / پس بر آرد هـــر دو دست انـــدر دعـــا
کـــز همـــه نومید گشتم ای خـــدا / اوّل و آخـــر تـــــوی و مُنتـــهـــا
در نمـاز این خـــوش اشـارت‌ها ببین / تا بدانـــی کین بخـــواهد شـد یقین
بچّـــه بیـــرون آر از بیـــضه نمـــاز / سَـر مزن چـون مرغ بی‌تعظیم و سـاز
(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/ ۱۲۴)

این اشعار بخشی از صدها بیت شعر مربوط به نماز است که در مثنوی آورده شده است. خانم شافاک از مولوی چهره‌ای ارائه کرده که گویی اصلاً نماز نمی‌خوانده است. این همه سخن از شمس گفته، ولی از سخنان شمس چیزی نگفته است. اگر سخنی از شمس گفته، سخن خود نویسنده است که به شمس نسبت می‌دهد. بخشی از کلام مولوی را در خصوص نماز بیان کردیم اکنون بخشی از کلام شمس تبریزی را بیان می‌کنیم که در ردّ کلام بعضی از صوفی نمایان بی‌نماز است.

> قال النبی(ص): لاصلوة الا بقراءة. و قال: لاصلوة الابحضور القلب. قومی گمان کردند که چون حضور قلب یافتند، از نماز مستغنی شدند، و گفتند: طلب الوسیلة بعد حصول المقصود قبیح. بر زعم ایشان خود راست گرفتیم که ایشان را حال تمام روی نمود، وولایت و حصول دل حاصل شد، با این همه تَرک ظاهر نماز، نقصان ایشان است. این کمال که تورا حاصل شد، رسول الله را حاصل شده باشد؟ اگر گوید نشد، گردنش بزنند و بکشندش، و اگر گوید آری حاصل شده بوده، گویم پس چرا متابعت نمی‌کنی؟!

از این گونه آموزه‌های شمس و مولوی درکتاب خانم شافاک اثری نیست. همهٔ شمس و مولوی را دریک کلمهٔ عشق خلاصه کرده است بدون اینکه عشق را معنا کند. مولوی بیش از همه درخصوص عشق سخن گفته است. وی حتی سخنان خود مولوی را در این خصوص بیان نکرده است؛ زیرا اگر بیان می‌کرد، دیگر نمی‌توانست حرف‌های نامربوط و غلط خود را به خورد خوانندگان بدهد.

ارتزاق از عشق

مردم از راه‌های گوناگون ارتزاق می‌کنند؛ از راه کارگری، کشاورزی، معلمی، مدیریت، صنعت و.... امروزه صنعت چاپ و نشر نیز به وسائل ارتزاق اضافه شده است. مدتی است که آلودگی‌های گوناگون، در عرصه‌های مختلف سرایت کرده و واردات و صادرات و تولید و توزیع را از مسیر عدالت خارج ساخته است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

صنعت چاپ و نشر نیز از این آلودگی مصون نمانده و نتیجه‌اش آشفتگی موجود است. فلسفهٔ صنعت نشر، انتشار فرهنگ و فضائل و علم و ادب است، ولی وقتی اکتساب و ارتزاق، هدف اصلی همهٔ حرفه ها شد، حرفهٔ چاپ و نشر نیز ابزار ارتزاق بلکه ارتزاق بیشتر به هرشکل ممکن می‌شود.

وقتی حریم حلال‌خوری به هم می‌ریزد و خوردن به هر شکل ممکن هدف می‌گردد، حریم قلم نیز شکسته می‌شود. در این زمان قلم‌ها به گونه‌ای رقم می‌زنند که رقم حساب‌های بانکی صاحبان قلم را افزایش دهند. به جای اینکه در مسیر تکامل حرکت کنند، در مسیر تکاثر جولان می‌دهند. نه تنها از عشق و مولوی و شمس، در مسیر ضد تکامل استفاده می‌شود، بلکه از خدا و پیامبرو قرآن هم در راه ضد خدا و پیامبر استفاده می‌گردد. مردان دنیا به جای مردان خدا قرار می‌گیرند. مردان خدا چون به ارتزاق پاک پای بند هستند، هرگز قلم و قدم خود را به ناپاکی نمی‌آلایند. مولوی چه زیبا گفته است که:

گـر شـود عالـم پُـر از خون مـال مال　　کَـی خـــورد بنـده خـــدا الّا حـلال؟

(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۴۳۹)

وقتی هدف از تألیف و ترجمه، ثروت‌اندوزی شد، به گونه‌ای تألیف می‌شود که پول زا باشد. ترجمه نیز در مسیر تکاثر و سودآوری قرار می‌گیرد. مؤلفین و مترجمین، اجیر و عملهٔ عوام می‌گردند. طبق میل و مذاق آنها قلم می‌زنند. به جای اینکه عوام را به مسیر فرهنگ و فرزانگی ببرند، خودشان را در مسیرآنها قرار می‌دهند. به به و چه چه مردم ملاک انتخاب آنها می‌شود. مولوی چه خوب پیش بینی کرده و گفته است:

در هـوای آن کـه گـــویندت زهـــی　　بســـته‌ای در گـــردنِ جانـــت زِهـــی

(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/ ۱۲۸)

زه در مصراع اول، به معنی به به گفتن، و زه در مصراع دوم به معنی زنجیر است. چون علاقه‌مند به تشویق و تعریف مردم هستی، زنجیر به گردن جانت انداختی. خودت را وقف علائق و سلایق مردم کرده‌ای. چون مردم دوست دارند که عشق را طوری معنا کنی که همه خوششان بیاید، هیچ امر و نهیی نداشته باشد، پس عشق را همان طور معنا می‌کنی که عموم می پسندند، ولو خلاف واقع باشد.

رمان‌های ادبی و عشقی، به چنین تزلزل و تنزلی گرفتار شده‌اند. به جای اینکه بنویسند تا مردم را راه ببرند، می‌نویسند تا با مردم راه بروند. عشقی که در تعریف مولوی؛ وصف ایزد و دریایی بیکران تعریف شده است، در رابطهٔ نامشروع یک زن شوهردار با یک مرد بیگانه خلاصه می‌شود. این گونه برخورد با مثنوی، یا گمراه کردن مردم از طریق مثنوی است یا گمراه شدن از همین طریق است.

آفرین بر مولوی روشن ضمیر که این چنین امور را آن زمان پیش‌بینی کرده و گفته است: همان گونه که عده‌ای از قرآن کریم هدایت و عده‌ای گمراه می‌شوند، مثنوی من هم که تفسیر قرآن است همین خاصیت را دارد. عده ای از آن هدایت و عده‌ای گمراه می‌شوند.

پس ز نـقـــش لفـظهـــای مـــثنوی　　صورتـــی ضالّ است و هـادی معنوی

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

در نُبی فرمود کین قران ز دل　　هادی بعضی و بعضی را مُضِل
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۳۱۰)

به گفتهٔ جناب مولوی؛ صورت *مثنوی* برای بعضی‌ها موجب گمراهی است. معنویت *مثنوی* موجب هدایت است. او برای همین کتابش را – *مثنوی معنوی* – نامیده است.

گر شدی عطشان بحر معنوی　　فُرجه کن در جزیره مثنوی
فرجه کن چندان که اندر هر نَفَس　　مثنوی را معنوی بینی و بس
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۲۷۴)

وقتی از معنای مثنوی غافل شوی و ظاهرش را به دلخواه خود معنا کنی، به گمراهی می‌افتی که مولوی از آن خبر داده است.

هر دکانی راست سودایی دگر　　مثنوی دکّان فقر است ای پسر
مثنوی ما دکان وحدت است　　غیر واحد هر چه بینی آن بُتْ است
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۳۶۰)

گر شود بیشه قلم دریا مداد　　مثنوی را نیست پایانی امید
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۴۰۰)

خوانندهٔ گرامی ملاحظه می‌کند که نویسندهٔ رمان ملت عشق، چگونه از دریای بی‌پایان *مثنوی* به یک بیت آن بسنده کرده و آن یک بیت را نیز به خلاف مقصود مولوی و به دلخواه خود به کار گرفته است.

عشق و بندگی

معنایی که عشق به بندگی می‌دهد از هیچ چیز دیگر حاصل نمی‌شود. معنادهی عشق به بندگی و معنادهی بندگی به زندگی، از اسرار اعجازآمیز نظام خلقت است. مولوی واقعاً از عشق و بندگی چه یافته بود که می‌گفت:

هر که اندر عشق یابد زندگی　　کفر باشد پیش او جز بندگی
(مولوی، ۱۳۶۰: ۵/ ۱۱۹)

بندگی عاشقانهٔ و خالصانه در منظر مولوی به قدری عظمت دارد که بنده را در ارزشمندی و احترام، به آستانهٔ ربوبیت می‌کشاند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

گفت آری بنده خاص گُزین　　گشت رنجور او منم نیکو ببین
هست معذوریش معذوری من　　هست رنجوریش رنجوری من
هر که خواهد همنشینی خدا　　تا نشیند در حضور اولیا
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۳۶۶)

البته این بینش بلند مولوی، از مضامین احادیث نبوی اخذ شده است که خود وی در *مثنوی* بدان اشاره دارد. عشق و بندگی به انسان آن چنان عظمت می‌دهد که در سخت‌ترین شرایط، حاضر نمی‌شود ذره‌ای از مسیرمعنویت و بندگی عدول کند. معنویت حاکم بر بندهٔ خدا از دیدگاه مولوی چنان است که می‌گوید:

گر شود عالم پُر از خون مال مال　　کَی خورد بنده خدا الّا حلال
(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۴۳۹)

در زمانی که بعضی‌ها برای رسیدن به لقمه‌ای، لقمانی را به دار می‌کشند و برای به دست آوردن مالی و نامی، مردم را به خاک و خون می‌کشند، بندهٔ خدا در جهان پر از خون، به غیر حلال چیزی نمی‌خورد. جایگاه بندگی آنچنان بالا و والاست که خدای سبحان فلسفهٔ آفرینش انسان را، فقط در بندگی قرار داده است و می‌فرماید: «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات ۵۶) و جن و انسان را جز برای عبادت نیافریدم. مولوی با توجه به این آیه است که می‌گوید:

جز خضوع و بندگی و اضطرار　　اندر این حضرت ندارد اعتبار
(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/ ۷۵)

عشق و خدا

درآن بیت معروفی که دست‌مایهٔ کتاب پانصد صفحه‌ای ملت عشق شده است، تکیه گاه بیت عبارت است از عشق و خدا. از عشق به گونه‌ای که دلخواه مصنف کتاب بوده است استفاده شده، نه آن‌گونه که مولوی در کتاب مثنوی سخن گفته است. از خدا هم که رکن اصلی و تکیه گاه دیگر بیت مورد استشهاد است، اصلاً سخنی به میان نیامده است. در مورد خدا در مثنوی صدها بیت مستقیماً شعر آمده است و هزاران بیت به طورغیرمستقیم بیان شده است. در موضوع خداشناسی، بنده یک جلد کتاب تألیف کرده‌ام که در آن به مباحث اصلی خداشناسی، در دویست صفحه پرداخته است. چگونه است که در یک کتابی که به نام عشق و خدا تألیف می‌یابد، هیچ بحثی از خدا نمی‌شود؟! بدین جهت است که ما می گوییم؛ عشق و خدا، وسیله و ابزاری برای بیان منویات غیر خدایی این قبیل افراد است.

مذهب عاشق

این که مولوی مذهب عاشق را، برعکس سایر روش‌ها می‌داند، بدین معناست که عاشق برخلاف عموم

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مردم که براساس منافع شخصی، قومی و صنفی خویش موضع‌گیری می‌کنند، موضع گیری عاشقانه دارد؛ یعنی در مسیر عشق حرکت می‌کند ولو به زیان او باشد. اگر میل معشوق در سختی و رنج عاشق باشد، او با کمال میل می‌پذیرد. هرچه از سوی معشوق آید، او را خوش آید. تلخی را همچو شیرین می‌پذیرد و رنج را راحت می‌پندارد و زشتی را خوب می‌بیند.

روش عاشق، روش خاص خود است. دیگران به دنبال شیرینی و راحتی و منافع‌اند. عاشق به دنبال میل معشوق است. مولوی حکایت‌های گوناگون در این خصوص بیان کرده است که ماجرای لقمان حکیم و ارباب وی از آن جمله است.

بود لقمان بنده شکلی خواجه‌ای / بندگی بر ظاهرش دیباجه‌ای
چون رود خواجه به جای ناشناس / در غلام خویش پوشاند لباس
او بپوشد جام‌های آن غلام / مر غلام خویش را سازد امام
در پَیَش چون بندگان در ره شود / تا نباید زو کسی آگه شود
گوید ای بنده تو رو بر صدر شین / من بگیرم کفش چون بنده کهین
هر طعامی که آوریدندی به وی / کس سوی لقمان فرستادی ز پَی
تا که لقمان دست سوی آن بَرَد / قاصدا تا خواجه پس خورده‌ش خَوَرد
سُؤرِ او خوردی و شور انگیختی / هر طعامی که آن نخوردی ریختی
ور بخوردی بی‌دل و بی‌اشتها / این بود پیوندی بی‌انتها
خربزه آورده بودند ارمغان / گفت رَو فرزند لقمان را بخوان
چون بُرید و داد او را یک بُرین / همچو شکر خوردش و چون انگبین
از خوشی که خورد داد او را دُوُم / تا رسید آن کِرْجها تا هفدهُم
ماند کرجی گفت این را من خورم / تا چه شیرین خربزه‌است این بنگرم
او چنین خوش می‌خورد کز ذوق او / طبع‌ها شد مشتهی و لقمه جو
چون بخورد از تلخیَش آتش فروخت / هم زبان کرد آبله هم حلق سوخت
ساعتی بی‌خود شد از تلخی آن / بعد از آن گفتش که ای جان و جهان
نوش چون کردی تو چندین زهر را / لطف چون انگاشتی این قهر را
این چه صبرست این صبوری از چه‌روست / یا مگر پیش تو این جانت عدوست
چون نیاوردی به حیلت حُجتی / که مرا عذری است بس کن ساعتی
گفت من از دست نعمت بخش تو / خورده‌ام چندان که از شرمم دو تو
شرمم آمد که یکی تلخ از کَفَت / من ننوشم ای تو صاحب معرفت
چون همه اجزام از انعام تو / رُسته‌اند و غرق دانه و دام تو

(مولوی، ۱۳۶۰: ۲/ ۳۳۰ ـ ۳۲۹)

عاشق به دنبال میل خویش نیست. میل عاشق در میل معشوق گم است. دیگران انتخابشان طبق

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

میلشان است، ولی در مذهب عاشق، میل معشوق، محور انتخاب است. هرآنچه خلاف میل معشوق باشد، آن زشت، تلخ، درد و رنج و....شمرده می‌شود. این است که مولوی می‌گوید: مذهب عاشق برعکس مذاهب دیگران است.

رو مـــذهب عـــاشق را بر عکس روش‌ها دان / کـــز یـــار دروغـــی‌هـا از صدق به و احسان
حـــالست مـــحـــال او مـــزدست و بـــال او / عـــدلست همـــه ظلـمش دادست ازو بهـتان
نـــرمست درشـــت او کـعبه ســـت کـنشت / خاری کـــه خلد دلبـــر خوشتر ز گل و ریحان
آنـــدم کـــه تـــرش بـاشد بهـتر ز شکـرخانه / وان دل که ملول آید خوش بوس و کنارست آن
وان دم کـــه تـرا گویـــد والله ز تـــو بـیزارم / آن آب خـــضر بـــاشـد از چشمه گـه حیوان
وان دم کـــه بگـــویدنی در نـیش هـــزار آری / بیگانگیش خـــویشی در مـــذهب بی‌خویشان
کفرش همه ایمان شد سنگش همه مرجان شد / بخلش همه احسان شد جرمش همگی غفران
گـــر طعنه زنی گـــویی تو مـــذهب کـــژداری / مـــن مـــذهب ابرویش بخـریدم و دادم جان
زین مـــذهب کژمستم بس کـــردم و لب بستم / بـــردار دل روشن باقـــیش فـــرو می‌خـــوان

(مولوی، ۱۳۷۰: ۷۰۵)

مذهب عاشقی بهترین مذهب است؛ زیرا هیچ گونه خودخواهی در آن نیست، بدین جهت برعکس همهٔ مذهب‌هاست. منظور از مذهب در این اشعار، روش است نه چیز دیگر.

پنـج وقـت آمـد نمـاز و رهنمـون / عاشـــقان را فـــی صـــلاهٔ دائمـــون

(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۴۲۴)

نماز برای عموم مردم، پنج نوبت در شبانه روز واجب شده است. در مذهب عاشقان، نماز یک امر دائمی است. عاشق مدام در نماز است. بدین جهت باباطاهر می‌گوید:

خوشـا آنـان کـه دائـم در نمازنـد / بـه حمـد و قـل هـوالله کارشـان بـی

این ادعای عارفان، ریشهٔ قرآنی دارد. اگر مولوی می‌گوید: «عاشقان را فی صلاهٔ دائمون» از قرآن کریم اقتباس کرده است که می‌فرماید: الَّذینَ هُمْ عَلی صَلاتِهِمْ دائِمُونَ (المعارج/ ۲۳) «آنان که پیوسته در نمازند». پیوسته در نماز بودن، در مذهب عشق است نه در مذهب عوام.

در مـــذهب عاشقان قراری دگر است / این باده عشـق را قراری دگـــر اسـت
هـــر علم که در مدرسـه حاصل کردم / کاری دگرست و عشق کاری دگرست

این رباعی که با اندک اختلافی از جناب مولوی و جناب حکیم نزاری نقل شده است، بیانگر وجود فاصلهٔ زیاد بین مذهب عاشقان و مذهب عوام است.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

عـــامّه را از عشق همخوابه و طَبَـق　　کـــی بود پـــروای عشق صُنع حق
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۳۶۷)

تُـــرک تـاز و تـــن گـــداز و بی‌حـیا　　در بـــلا چـــون سنگ زیـــر آسـیا
سخت رُویـــی که نـــدارد هیچ پشت　　بهـره جویـی را درون خویش کُشت
پـــاک مـــی‌بازد نبـــاشد مـــزد جـو　　آن چنـان کـــه پاک می‌گیرد ز هُـــو
می‌دهـــد حـــق هستی‌اش بی‌علّتی　　مـــی‌سپـــارد بـــاز بی‌علّـت فتـی
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۳۸۵)

عشـق را در پیچش خـــود یار نیست　　مَحْـــرَمش در ده یکـــی دیّـار نیست
نیـــست از عـــاشق کسی دیوانـــه‌تر　　عقـــل از ســـودای او کورست و کـــر
زان که ایـــن دیوانگی عـــام نیست　　طـــبّ را ارشاد ایـــن احـــکام نیست
گر طبیبی را رسـد زیـــن گون جُنون　　دفتـــر طب را فـــرو شـوید به خون
طبّ جمله عقل‌هـــا منقـــوش اوست　　رُویِ جملـه دلبـــران رو پوشِ اوست
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۳۸۵)

عشق خود بی‌خشم در وقت خـوشی　　خـــوی دارد دم بـه دم خیره کُشی
این بـــود آن لحظه کـو خشنود شد　　من چه گویم چون که خشم‌آلود شد
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۵۰۳)

دین مـــن از عشق زنده بـــودن است　　زندگی زین جان و سر ننگ من است
عمرهـــا بـــر طبل عشقت ای صنم　　اِنَّ فـــی مَـــوْتی حَیـــاتی می‌زنـم
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۵۰۷)

مُلکِ دنیا تـــن پرستـــان را حـــلال　　مـــا غـــلام مـــلک عشق بی‌زوال
عـــامـــل عشقست مـــعزولش مکن　　جز به عشـق خویش مشـغولش مکن
(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۵۲۸)

اگر ملت عشق و مذهب عشق از همهٔ ملت‌ها و مذهب‌ها جداست، به این معناست نه بدان معنایی که افراد لائیک می‌پندارند. در مذهب عاشقی است که آدمی عاشق خون خویش می‌شود. چیزی که عموم مردم از آن فرار می‌کنند. در مذهب عاشقی است که مرگ برای عاشق حیات است و برای مردم، ممات.

آن طـرف کـــه عشق می‌افزود درد　　بـــو حنیفه و شافعـی درْسی نکـرد

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

تـــو مکـــن تهدید از کُشتن که من / تشـنه زارم بـــه خـــونِ خـــویشتن
عـاشقان را هـــر زمـــانی مُردنیست / مـُردنِ عُشّاق خود یک نوع نیست
او دو صد جـــان دارد از جـانِ هُدی / وآن دو صد را می‌کند هر دم فِدی
هـــر یکی جـــان را ستـــاند دَه بهـا / از نُبـــی خـــوان عَـــشْرَةٌ أَمْثَالَـــها
گـــر بریزد خـونِ من آن دوست رُو / پـــای کوبان جـان بر افشانم بَر او
آزمـــودم مـرگِ مـــن در زندگیست / چـون رهم زین زندگی پایندگیست
اقـْتُلُـونی اقْتُـلُونـــی یـــا ثِقـــات / إِنَّ فـــی قَتْلی حَیاتًـــا فـــی حَیات

(مولوی، ۱۳۶۰: ۳/ ۲۱۹ ـ ۲۱۸)

حیات در دل مرگ، درمذهب عاشقی معنا و مفهوم دارد نه در مذهب عوام. آنچه در منظر مردم ممات اندر ممات است، در مذهب عاشقی حیات اندر حیات است. با توجه به این امور است که، مولوی مذهب و ملت عاشقان را از مذهب و ملت دیگران جدا کرده و می‌گوید:

ملت عـــاشق ز ملـــت‌ها جـــداست / عاشقان را مـذهب و ملت خداست

فنا مذهب عاشق

مذهب واقعی برای عاشق واقعی، فناء فی الله است. همهٔ مقدمات عرفانی و ریاضت‌های ابتدایی تا ریاضت‌های انتهایی، برای رسیدن به مقام فنای عرفانی است؛ آن مقامی که در آن مرحله، زبان، چشم و گوش سالک، زبان، چشم و گوش خدایی می‌شود. مولوی از این مرحله به مقام فنا و نیستی یاد کرده و می‌گوید:

نـــفس را ز آن نیستـــی وا می‌کشی / زانـــک بی‌فرمـــان شـد اندر بیهُشی
هیـــچ کس را تـــا نگـــردد او فـــنا / نیســـت ره در بـــارگـــاه کبـــریـــا
چیست مـعراج فـــلک ایـــن نیستـی / عـــاشقان را مـــذهب و دین نیستی

(مولوی، ۱۳۶۰: ۶/ ۲۸۴)

با شب مـــی گو کـــه روز ما را شب نیست / در مذهب عشـق و عشـق را مذهب نیست
عشـق آن بهریست کش کران و لب نیست / بـس غـــرقه شونـــد و نالـه و یارب نیسـت

(مولوی، ۱۳۷۰: ۱۳۳۲)

مذهب و ملت عاشق اگر خداست، به این معناست که عاشق در مقام فنا و نیستی عرفانی، از غیر خدا بی‌خبر است. کسی که از خود بی‌خود می‌شود، یقیناً از ملت و مذهب نیز بی‌خود می‌شود؛ زیرا آن دو فرع برخود است. آنکه از خود غافل است، از آنها نیز غافل است. این همان کمال توحید است که اول بار امیرالمومنین (ع) به آن اشاره فرمودند: وَ کَمَالُ تَوْحِیدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ کُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَیْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ کُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَیْرُ الصِّفَةِ.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

کمال توحید نه تنها ازخود بی‌خود شدن است، حتی از صفات الهی نیز غافل شدن است؛ زیرا در مقام توجه به صفات الهی، یک نحوه دوگانگی ظریف وجود دارد. توجه به صفت و موصوف، توجه به دو چیزاست. سالک در مقام فنا، حتی خدا را بدون اوصاف او شهود می‌کند؛ یعنی خدای محض. خدای محض غیر از خدای عالم و قادر و رازق و ... می‌باشد. در این مرحله، عاشق نه تنها ملت و مذهبش بلکه همه چیزش خداست. چون غیر خدا چیزی نمی‌بیند.

شیر بی‌دم، سر و اشکم

چهرهٔ مولوی در آثار بسیاری از رمان نویسان و بعضی از مدعیان تصوف، چهرهٔ شیر بی‌دم و سر و اشکمی است که خود وی در مثنوی ترسیم کرده است. یک مرد قزوینی می‌خواهد که مانند بعضی از پهلوانان قدیم برروی شانه‌اش شکل شیری را خالکوبی کند، ولی طاقت درد سوزن‌های دلاک را ندارد:

سوی دلاکی بشد قزوینیی — که کبودم زن بکن شیرینیی
گفت چه صورت زنم ای پهلوان — گفت بر زن صورت شیر ژیان
طالعم شیر است نقش شیر زن — جهد کن رنگ کبودی سیر زن
گفت بر چه موضعت صورت زنم — گفت بر شانه‌گهم زن آن رقم
چون که او سوزن فرو بردن گرفت — درد آن در شانگه مسکن گرفت
پهلوان در ناله آمد کای سنی — مر مرا کشتی چه صورت می‌زنی
گفت آخر شیر فرمودی مرا — گفت از چه عضو کردی ابتدا
گفت از دمگاه آغازیده‌ام — گفت دم بگذار ای دو دیده‌ام
از دم و دمگاه شیرم دم گرفت — دمگه او دمگهم محکم گرفت
شیر بی‌دم باش گو ای شیر ساز — که دلم سستی گرفت از زخم گاز
جانب دیگر گرفت آن شخص زخم — بی‌محابا بی‌مواسا بی‌ز رحم
بانگ کرد او کاین چه اندام است از او — گفت این گوش است ای مرد نکو
گفت تا گوشش نباشد ای حکیم — گوش را بگذار و کوته کن گلیم
جانب دیگر خلش آغاز کرد — باز قزوینی فغان را ساز کرد
کاین سوم جانب چه اندام است نیز — گفت این است اشکم شیر ای عزیز
گفت تا اشکم نباشد شیر را — چه شکم باید نگار سیر را
خیره شد دلاک و بس حیران بماند — تا به دیر انگشت در دندان بماند
بر زمین زد سوزن از خشم اوستاد — گفت در عالم کسی را این فتاد
شیر بی‌دم و سر و اشکم که دید — این چنین شیری خدا خود نافرید
ای برادر صبر کن بر درد نیش — تا رهی از نیش نفس گبر خویش

(مولوی، ۱۳۶۰: ۱/ ۱۳۵)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

اینان از مولوی چنین ترسیمی دارند. می‌گویند مولوی عارف و صوفی بوده است. نه از نماز او، نه از روزهٔ او، نه از نیایش و گریه‌های عرفانی او و نه از.....هیچ اثری در آثارشان یافت نمی‌شود. این چنین عارفی را خدا هم نافرید. در ترسیم اینان، عارف مساوی رقص و سماع و یک مشت حرف‌های کلی و عوام پسند است. رمان نویسان به دنبال مولوی واقعی نیستند، بلکه به دنبال مولوی مونتاژ شده‌اند. مولوی و هر عارف دیگر را آن‌گونه که می‌خواهند مونتاژ می‌کنند و به تبلیغ آن می‌پردازند.

چهرهٔ واقعی مولوی

از بررسی مطالب بالا معلوم می‌شود که راهنمایی‌های مولوی و راهکارهای او منحصر به زمان خود او نبوده و در زمان ما نیز کارگشاست.گویی مولوی در زمان ما و در میان ما زندگی می‌کند که به این شفافی سخن می‌گوید. سخنان او در خصوص مسائل سیاسی، اجتماعی و اخلاقی، حتی عرفان‌های کاذب و نو ظهور، همه آیینهٔ انعکاس مسائل زمان ماست. مولوی به گونه‌ای کارشناسی می‌کند که گویی در میان ما زندگی می‌کند و مشکلات ما را لمس می‌کند. بی‌جهت نیست که دست‌های پنهان و آشکاری سعی دارند از مولوی چهرهٔ مبهم و صوفی محض ارائه دهند. چون می‌دانند که چهرهٔ واقعی او یک چهرهٔ مسلمان آگاه و دانشمند روشن‌روان و به روز است. دانشمند ذوفنون بودن او موجب می‌شود که بسیاری از اقشار جامعه به او مراجعه کنند.

این مسئله برای استعمار خوشایند نیست، از این رو باید از مولوی چهرهٔ صوفی محض بسازد که پس از دیدن شمس تبریزی، از جامعه برید و فقط به رقص و سماع مشغول شد. این چهرهٔ کاذب برای مولوی به استعمار و استحمار زیانی ندارد. چهرهٔ واقعی مولوی که یک دانشمند ذوفنون و عارف روشن‌فکر است، برای آنها زیان‌آور است؛ زیرا این چهرهٔ مولوی می‌تواند جامعه را رهبری کند و به سوی رشد و کمال ببرد.

جامعهٔ رشد یافته به کار استعمار نمی‌آید. جامعهٔ آشفته و خرافاتی، به کار استعمار می‌آید. آنها به دنبال مولوی خانقاهی هستند نه مولوی اجتماعی. بی‌جهت نیست که وقتی تفسیر پانزده جلدی مثنوی حضرت علامهٔ جعفری از چاپ خارج شد، یکی از رؤسای خانقاهی تهران گفته بود، آقای جعفری با این تفسیری که بر مثنوی نوشتند، مولوی از خانقاه بیرون آورده و کشکول و تبرزین او را گرفتند و یک عمامهٔ بزرگ با تحت الحنک، برسرش نهادند.

آری مولوی که علامهٔجعفری معرفی می‌کند، به درد خانقاهی‌ها و انگلیسی‌ها نمی‌خورد. همان طور که خود علامه‌جعفری به درد آنها نمی‌خورد. مولوی‌ای که علامهٔجعفری معرفی می‌کند، تربیت یافتهٔ اسلام ناب است نه اسلام انگلیسی و اسلام آمریکایی.

نتیجه‌گیری

از مطالب فوق چند نتیجه گرفته می‌شود که عبارتند از:

۱ ـ مولوی یک شخصیت بزرگ و جامع فضایلی است که در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی و انسانی صاحب نظر است.

۲ ـ هر فرقه‌ای از فرقه‌های اسلامی به نوعی می‌خواهند مولوی را به نفع خود تصرف کنند.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

۳ ـ عده‌ای از افراد لائیک می‌خواهند چهره دینی مولوی را از او گرفته و همهٔ نوآوری‌های علمی و عرفانی و مذهبی او را با پررنگ کردن چند جنبهٔ عرفانی او، نادیده بگیرند بلکه منکر شوند.
۴ ـ عشق زاید الوصف مولوی به قرآن و پیامبراکرم و علی و اهل بیت (ع) به گونه‌ای است که نمی‌شود مولوی را از قرآن و عترت جدا ساخت، گرچه مخالفان اسلام خوش ندارند او به عنوان یک چهرهٔ دینی شناخته شود.
۵ ـ بسیاری از برزگان دین، مثنوی شریف را تفسیر منظوم قرآن کریم دانسته‌اند.این مسئله بیانگر ذوب مولوی در مضامین قرآنی است.
۶ ـ شیوهٔ مولوی در شعر، باعث شده است تا عده‌ای به پیروی از وی؛ مضامین قرآنی را در اشعار خود بگنجانند و ادبیات شعری را در خدمت قرآن قرار دهند.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۰۹۸۱۹

منابع

ـ قرآن کریم.
ـ نهج البلاغه.
ـ مثنوی معنوی.
ـ کلیات شمس تبریزی.
ـ فاضلی، قادر، (۱۳۸۶)، خداشناسی در مثنوی مولوی، انتشارات فضیلت علم.
ـ احمد خوش‌نویس. تصحیح مقالات شمس تبریزی.
ـ فاضلی، قادر، عشق و انسان در مثنوی، انتشارات روزنامه اطلاعات.
ـ جعفری، محمدتقی، عوامل جذابیت سخنان مولوی.
ـ مجلسی محمدباقر، بحار الأنوار ج ۴۱.
ـ ابن میثم، فی شرحه لنهج البلاغة ج ۱.
ـ امام صادق، مصباح الشریعة.
ـ سعیده، قدس، کیمیاخاتون، نشرچشمه، چاپ دوازدهم.
ـ الیف شافاک، (۱۳۹۸)، ملت عشق، چاپ ققنوس.
ـ شیخ اشراق، رسائل، فی حقیقة العشق یا مونس العشاق(رسائل شیخ اشراق)، ج۳.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

تصویر مرگ و قیامت در *دیوان شمس تبریزی*

حمیدرضا قانونی[1]

چکیده

میرایی و مرگ، به عنوان یکی از موضوعات اساسی و یک حقیقت که همگان در آن مشترکند، از دیرباز تاکنون مورد توجه ادیبان و اندیشمندان بوده و هست. در جهان هستی از آغاز تا کنون، هیچ پرسشی جدی‌تر از چیستی مرگ و فرجام کار انسان مطرح نبوده و هیچ رویدادی چون مرگ، ذهن و ضمیر آدمیان را به خود مشغول نکرده است. بی‌گمان مرگ مهم‌ترین رویداد زندگی هر انسان است و همواره فکر او را به خود مشغول داشته است. مرگ و زندگی چنان در هم آمیخته شده که وجود یکی بدون دیگری بی‌معنی است. در اشعار کلاسیک، نگاه به مرگ، نگاهی عارفانه و پیچیده در لفاف صنایع لفظی و معنوی، اشاره‌وار و مختصر است؛ پرداختن به زوایای آثار و نگرش مولانا در واقع تفسیر انفسی قرآن کریم و روایات است و موجب وسعت شناخت خوانندگان می‌شود.

مولانا مرگ و قیامت را دارای مراتب گوناگونی می‌داند؛ به نظر او خلق مدام، تکامل، مرگ اختیاری، بهره‌مندی از عشق و اقتدا به انسان کامل، گونه‌هایی از مرگ و قیامت در زندگی دنیوی‌اند. مولانا به وطن به عنوان زاد و بوم و محل پرورش انسان نمی‌نگرد، بلکه معتقد است انسان از جهان دیگر آمده است و سرانجام به همان عالم باز می‌گردد و حدیث «حبّ الوطن من الایمان» را به این «وطن الهی» تفسیر کرده است. او معتقد است که عالم هر لحظه در تجلی جدید است و از نیستی به هستی می‌آید و هر لحظه نو می‌شود. مولانا در *دیوان شمس* نشور و قیامت را در طول زمان می‌داند.

«یوم‌النشور» در همین عالم است و نه در پس پرده زمان. او انسان را به گونهٔ جنینی می‌بیند که در شکم هستی است و باید سرانجام متولّد شود و آن، تولّد دیگر یا تولّد ثانی نام دارد، بنابراین مرگ جای تأسف و هراس نیست. در این پژوهش به بررسی و تحلیل تصویر مرگ و قیامت در دیوان شمس تبریزی پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: دیوان شمس تبریزی، تولّد ثانی، حرکت مدام، مرگ، قیامت.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور مرکز نجف آباد (تخصص عرفان و ادبیات معاصر)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

مقدمه

> آنچه یک فکر را در تاریخ اندیشهٔ بشری اعتبار می‌دهد موضوع فکر نیست بلکه قاب و قالبی است که اندیشه در ذهن ما به خود می‌گیرد و نوعی روشنایی و افقی از دید در برابر چشم ما و دیگران می‌گشاید. اندیشهٔ راستین اندیشه‌ای است که وقتی عرضه می‌شود بخشی از مخاطبان خود را دگرگون کند و در برابر چشم ایشان دریچه‌ای تازه بگشاید (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۶۹).

پیامبران، فلاسفه، متکلمان و عارفان هر یک به فراخور رسالت خود و ظرفیت درک مخاطبانشان تعبیری از مرگ و قیامت داشته‌اند که با دیگران متفاوت است.

> از جمله جلال‌الدین محمد مولوی، با بهره‌گیری از معارف قرآنی و احادیث نبوی و مطالعه در آثار عرفای پیش از خود به ویژه حکیم سنایی غزنوی و شور اندیشه به این مفاهیم صبغه‌ی عرفانی داده و موشکافی کرده است. مرگ و قیامت از جمله مفاهیمی هستند که مولانا در آینهٔ اشعار خود از آن‌ها تصاویری بلند و ظریف و دقیق و تازه، با توانایی عرضه می‌کند. مولوی می‌گوید: اجل وقتی می‌آید، تن تو را می‌برد؛ یعنی درِ قفست را می‌شکند. تن تو، قفس توست. اجل قفس تو را می‌شکند که تن توست اما تو مرغ جاودان هستی و اجل، با تو کاری ندارد (فیضی، ۱۳۹۰: ۱۳۵).

مولوی، در قالب اشعار ـ برای تفهیم مرگ و قیامت ـ از حرکت مداوم صعودی حکایت می‌کند؛ حرکتی که در آن سوی حیات ادامه می‌یابد و از مرگ تجاوز می‌کند. آیا اسکندر آب حیات را درّهٔ ظلمات ندید؟ زندگی، سفری است که طی آن کاروان جان‌ها از منزلی به منزلی دیگر حرکت می‌کند و باید که بر خطر و ترس فائق آید و باید که از شیب‌های تند، بالا رود و از درّه‌های تاریک بگذرد تا به کعبهٔ معشوق رسد. هر آنچه در طی طریق، از دست رفته به نظر آید، آنگاه که به هدف رسی، پیدا خواهد گشت؛ حدیث نبوی موتوا قبل ان تموتوا (بمیر پیش از آنکه بمیری) هسته مرکزی عرفان مولوی است (ر.ک: شیمل، ۱۳۶۷: ۴۵۰). مولوی حیات را حرکت بی‌وقفه به سوی تعالی می‌داند. خداوند، در این دنیا نردبان‌های متفاوت نهاده، آنها را برای مردم متفاوت مقدّر ساخته است تا راه تعالی بپیمایند (همان، ۳).

اشعار مولوی نشان می‌دهد که مولوی به بهشت، دوزخ؛ به همان حقیقتی که دین اسلام مقرر دارد، معتقد است. به طور یقین، او این هر دو را، نه به صورت مکان، بلکه حالاتی می‌داند که محصول افعال و افکار آدمی است و معتقد است «نور مؤمن» می‌تواند آتش دوزخ را خاموش کند؛ زیرا آتش دوزخ حادث است، درحالی‌که مؤمن راستین از نور قدیم الهی به وجود می‌آید. توصیف‌های راجع به مرگ و نگرش‌های راجع به قیامت که در دیوان به چشم می‌خورد، به طور مسلم در زمرهٔ موثرترین اشعار مولانا قرار دارد.

بیان مسئله

مطالعه و بررسی کلیّات دیوان شمس تبریزی موجب شناخت افکار، شخصیت و دیدگاه این شاعر ارزشمند

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

می‌شود. تحلیل لفظ مرگ و قیامت در دیوان این شاعر، به همراه یافته‌های این تحقیق می‌تواند نسل امروز را با لایه‌های پنهان شخصیت و نحوهٔ تفکر این شاعر عارف آشنا سازد.

پرسش‌های تحقیق

این پژوهش بر آن است به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

* مفاهیم مرگ و قیامت در دیوان شمس چیست؟
* بیشترین بسامد مفهومی مرگ و قیامت در دیوان شمس کدام‌اند؟
* مهم‌ترین یافته‌های تحلیلی در دیوان شمس تبریزی راجع به مرگ و قیامت کدام‌اند؟

پیشینهٔ پژوهش

در حوزه‌های متنوع و مرتبط با این پژوهش، نوشته‌های ارزشمندی وجود دارد که بسیاری از این آثار با بخشی از این پژوهش مرتبط هستند؛ قرآن که از منابع دست اول و اطلاعات دقیق در موارد مرگ و قیامت عنوان می‌کند؛ *کلّیات شمس تبریزی* مطابق نسخه تصحیح شده بدیع الزمان فروزانفر و *غزلیات شمس* به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی که یکی از اصلی‌ترین منابع است؛ *۳۶۵ روز در صحبت قرآن*، تألیف حسین محی‌الدین الهی قمشه‌ای که به تفسیر آیات پرداخته است و حقایقی از آیات را مطرح کرده است؛ *شکوه شمس* که به زندگینامه و تفکرات مولانا در موضوعات مختلف و *مقالات شمس*، اثر محمدعلی موحد که به مقالاتی در موضوعات مختلف می‌پردازد؛ همچنین *شعاع شمس*، *شرح غزلیات شمس* توسط غلامحسین دینانی تألیف کریم فیضی است، همچنین تحقیقاتی در این راستا نیز صورت گرفته است که البته تعدادی از آنها در مجلات علمی و ادبی چاپ شده؛ از جمله مقاله‌ای با عنوان «بررسی اندیشه مرگ و زندگی در اشعار محمود درویش» نوشتهٔ علی اکبر محسنی، و «بررسی تطبیقی ژرف‌اندیشی در شعر محمود درویش و قیصر امین‌پور» نوشتهٔ کبری روشنفکر و کبری ذوالفقاری صورت گرفته است، ولی در رابطه با عنوان این پژوهش ـ بررسی اندیشهٔ «مرگ و قیامت» در دیوان شمس تبریزی ـ هیچ پژوهش جامعی تا به حال صورت نگرفته است.

اهداف تحقیق

مولوی علاوه بر تصاویر زیبایی که از مرگ و قیامت ساخته است، به گونه‌ای دیگر درصدد هراس‌زدایی است. این تحقیق، مبتنی بر مطالعهٔ دیوان شمس تبریزی و گزینش اشعار و ابیاتی است که مولوی در آنها از لغت مرگ، قیامت و کلمات مترادف نام برده است که در یکی از مفاهیم چهارگانهٔ بالا به‌کار رفته است. هدف از این پژوهش، بررسی تصویر مرگ و قیامت در دیوان شمس تبریزی و تحلیل این تصاویر با توجه به معانی گوناگون آنها در دیوان می‌باشد.

مرگ و قیامت در لغت

«مرگ باطل شدن قوّت حیوانی و حرارت غریزی» (شهیدی و معین، ۱۳۷۶: ۲۰۷۱). «مرگ پایان زمان

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

زندگی، توقف کامل و پایدار فعالیت‌های زیستی» (انوری، ۱۳۸۸: ۱/ ۹). «قیامت زنده شدن و برپا خاستن مردگان در پایان جهان برای این که به اعمال آنان رسیدگی شود» (همان، ۲/ ۱۷۴۱).«قیامت مصدر عربی از ریشه‌ی "قوم" به معنای برخاستن؛ تاء آن را تاء وحدت و دفعه دانسته‌اند که دلالت بر وقوع دفعی و یکبارهٔ آن دارد» (خرمشاهی و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۷۴).

مرگ و قیامت در اصطلاح فلسفی و عرفانی

«مرگ به معنی خلع جامهٔ مادی و طرد قیود و علائق دنیوی، و توجه به عالم معنوی و فناء در صفات و اسماء ذات است» (سجادی، ۱۳۸۶: ۷۰). «مرگ در اصطلاح عرفا به معنی خلع جامهٔ مادی و طرد قیود و علایق دنیوی و توجه به عالم معنوی و فنا در صفات و اسماء و ذات است» (همان، ۴۱۷). «موت در حقیقت مفارقت نفس از غیر خودش است» (خواجه نصیرطوسی،۱۳۸۶: ۷۰).

> مرگ امری است به جا و حتمی زیرا امری است طبیعی و منشا آن اِعراض نفس از عالم حواس و نشاه محسوسات و اقبال به خدا و ملکوت او است، نه آن امری است که تو را به کلی معدوم و نابود کند، بلکه فقط ما بین تو و آن چه که غیر تو و غیر صفات لازمه تو است جدایی می‌افکند (سجادی، ۱۳۸۶: ۴۷۹).

> مرگ از آغاز شروع شدن حیات طبیعی به طور تدریجی شروع شده و پیوسته ادامه داشته، و عمّال عزرائیلیّه از روز نخست، درصدد نزع نفس از طبیعت بوده‌اند تا این که سرانجام در آخرین لحظهٔ حیات طبیعی، مختصر پیوندی هم که با عالم طبیعت باقی مانده است قطع می‌کنند و انسان به عالم برزخ منتقل خواهد شد. مثل آن که رابطهٔ میوه با درخت به تدریج کم شود و فقط رابطهٔ ضعیفی با ساقه داشته باشد، تا این که سرانجام با یک حرکت مختصر، آن اتّصال و رابطه هم بریده شود (خمینی، ۱۳۸۸: ۱۶۶).

«قیامت در اصطلاح به معنای بازگشت و زنده شدن مردم پس از مرگ و برخاستن از قبر در روز رستاخیز است برای دریافت کیفر یا پاداش اعمال بد یا نیکی که هنگام حیات این جهان داشته‌اند» (سیدجوادی و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۷۴).

> قیامت برانگیخته شدن پس از مرگ به حیات ابدی است. این خود بر سه قسم است: نخست برانگیخته شدن پس از مرگ طبیعی به حیات در یکی از برازخ علوی و سفلی بنا به اقتضای حال و موقعیت مرده در زندگی دنیوی. همچنان که حضرت امام صادق(ع) می‌فرمایند: آن‌طور که زندگی می‌کنید، می‌میرید و آن‌طور که می‌میرید برانگیخته می‌شوید و آن رستاخیز کوچک است که حضرت بدان اشاره می‌کند: "هر که مرد رستاخیزش بر پا شد"؛ دوم برانگیخته شدن پس از مرگ ارادی به حیات قلبی ابدی در عالم قدس، آن‌طور که حضرت محمد(ص) گفته‌اند: «با اراده بمیر تا از روی طبیعت زنده شوی» و آن رستاخیز میانه است که سخن خدا به آن اشاره می‌کند: آیا کسی که مرده بود پس ما او را زنده کردیم و برای او روشنایی قرار دادیم (قرآن، انعام: ۱۲۲)؛ سوم: برانگیخته شدن پس از فنا در خداوند و

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

وصول به حیات حقیقی در هنگام بقا حق و آن رستاخیز بزرگ است (سعیدی، ۱۳۸۷: ۷۹۲).

«مرگ» و «قیامت» در قرآن

«از آن روی که زندگی و حیات معنای گوناگونی دارد، مرگ و موت در قرآن کریم به معانی گوناگون به کار رفته است، از جمله نداشتن قوهٔ نامیهٔ موجود در انسان، حیوان و گیاه چنان‌که می‌فرماید: «فانظر الی آثار رحمت الله کیف یحیی الاض بعد موتها ان ذلک لمحیی الموتی و هو علی کل شی قدیرا» (پس به آثار رحمت خداوند بنگر که چگونه زمین را پس از پژمردنش زنده می‌گرداند. بی گمان این زنده کنندهٔ مردگان است و او بر هر کاری تواناست (روم/ ۵۰). همچنین در قرآن کریم مرگ به معنای زوال قوای حسی انسان آمده است، چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: «فاجاء ها المخاض الی جذع النخله قالت یا لیتنی متّ قبل هذا و کنت نسیاً منسیا» «آنگاه درد زایمان او را به پناه تنه [درخت] خرما کشاند. گفت: ای کاش پیش از این مرده بودم و فراموش شدهٔ از یاد رفته» (مریم/ ۲۳).

گاهی دیگر در قـرآن کریم از زوال قوهٔ عاقلهٔ بشر که به جهالت منجر می‌شود، به مرگ تعبیر شده است، چنان‌که می‌فرماید: «أو من کان میتا فأحییناه و جعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منهاه کذلک زیّن للکافرین ما کانوا یعلمون»؛ «آیا کسی که مرده بود، آنگاه او را زنده کردیم و برای او نوری قرار دادیم که با آن در مردم راه می‌رود مانند کسی است که وصفش در تاریکی‌هاست که بیرون آینده از آن نیست. بدین‌سان برای کافران آنچه می‌کردند، آراسته شده است» (انعام/ ۱۲۲).

معنای دیگر مرگ در قرآن کریم اندوهی است که از آن زندگی به مرگ تبدیل می‌شود، چنان‌که می‌فرماید: «ینجرّعه و لا یکاد یسیغه و یأتیه الموت من کلّ مکانٍ و ما هو بمیّت و من ورائه عذابٌ غلیظ» «آن را جرعه جرعه فروکشد و نمی‌تواند آن را فرو برد و مرگ از هر سو به سراغش آید، حال آن که نخواهد مُرد و عذابی سخت فرا روی اوست» (ابراهیم/ ۱۷). معنای دیگر مرگ در قرآن کریم خواب است؛ از این روی از خواب به مرگ سبک و از مرگ به خواب گران تعبیر کرده‌اند، چنان‌که در قرآن کریم نیز از آن با عبارت «توفّی» تعبیر شده و فرموده است: «و هو الذی یتوفّکم باللیّل و یعلم ما جرحتم بالنهار ثمّ یبعثکم فیه لیقضی اجلّ مسمّی ثمّ الیه مرجعکم ثم ینبّئکم بما کنتم تعملون» «و اوست کسی که شب روحتان را می‌ستاند و می‌داند آنچه را که در روز به دست آوردید، آنگاه شما را در آن (روز) بر می‌انگیزد تا معیادی معین به سر آید. سپس بازگشت شما به سوی اوست. آنگاه شما را از آنچه می‌کردید خبر می‌دهد» (انعام/ ۶۰).

نزدیک به ده مورد در قرآن کریم به این حقیقت تصریح شده است که مرگ در حق موجودات عالم پدیده‌ای فراگیر است» (خرمشاهی، ۱۳۸۱: ۲۰۳۹–۲۰۴۰) و بالاخره «مرگ یعنی «زنده شدن از ساحَت» خور و خواب و شهوت" که مرتبه‌ای است به ساحت زیبایی و دانایی و نیکویی که مقام آدمیت است» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۹۰: ۲۷۹).

واژهٔ قیامت ۷۰ بار در قرآن به کار رفته و در همه موارد به همراه کلمهٔ «یوم» و به صورت

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

«یوم القیامه» به معنای «روز قیامت» آمده است. حجم زیاد آیات قرآن دربارهٔ قیامت یکی از نشانه‌های اهمیت این موضوع است. حدود یک هزار و هفتصد آیه مربوطه به قیامت و پاداش و مجازات می‌باشد که نزدیک به یک سوم قرآن را در بر می‌گیرد. برخی از نام‌های دیگر این روز بزرگ که در قرآن آمده است عبارتند از: فَزَع الاکبر، یوم الجزاء، یوم‌الدین، یوم‌الحساب، یوم‌النشور، حشر، تغابن، قارعه، حاقّه، ساعه، ذکری و بعث (متقی‌نژاد، ۱۳۸۲: ۳۵).

«ایمان به روز جزا (روز رستاخیز) هم تراز ایمان به خدا و یکی از اصول سه گانهٔ اسلام است که فاقد آن (منکر آن) از آیین اسلام خارج و سرنوشتی جز هلاکت ابدی ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۰۲).

روز قیامت روز قیام حقایق و روز آشکار شدن اسرار است و روز برداشتن حجاب‌ها و پرده‌ها که در این روز به هر نَفسی خطاب می‌شود که کتاب خویش را بخوان و این نیز از نشانه‌های رحمت پروردگار است که کتاب آدمی را به دست دیگران نمی‌دهد تا بخوانند بلکه به هر کسی می‌گوید خودت کتاب خویش را بخوان تا حساب خویش را بدانی (الهی قمشه‌ای، ۱۳۹۰: ۳۹۹).

«مرگ» در دیوان شمس

مولانا مرگ را لازمهٔ نظام هستی می‌داند و معتقد است اگر مرگ نبود جهان بی‌ارزش بود، زیرا زنجیرهٔ تکامل نظام هستی از هم می‌پاشید و کمال منقطع می‌شد و بشر مانند خرمنی ناکوفته که کاه و دانه‌اش به هم ریخته است، مهمل بر زمین می‌ماند و اگر مرگ نبود آدمی بر حیات ناسرهٔ خویش حریص بود. حال آنکه مرگ جدا کنندهٔ روح از بدن و فارق سره از ناسره است و منتقل‌کنندهٔ او از جایی تنگ به عرصهٔ بیکران (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۹). «به عقیده‌ی مولانا نزع یا جان کندن فقط در پایان عمر آدمی رخ نمی‌دهد؛ بل هر نفسی که فرو می‌رود و بر می‌آید، گامی است به سوی مرگ. پس توان گفت که آدمی در جمیع لحظه‌ها در حالت نزع و احتضار است» (همان:۱۸۷). این اتفاق به معنی خروج از مرتبهٔ مادون به مرتبهٔ عالی است، بنابراین اگر مرگ بر موجودات عارض نشود، تکامل از آنها سلب می‌شود.

مولانا نیز همچون دیگر اولیای الهی و حکمای ربّانی، مرگ را دو نوع می‌داند: یکی مرگ اختیاری و دیگر مرگ اجباری. مراد از مرگ اختیاری این است که آدمی با برنامه‌های الهی و عرفانی بر خودبینی و انانیّت خود چیره آید و دیو نفس را به زنجیر عقل و ایمان درکشد و مآلاً به تهذیب درون و صفای باطن رسد، این مرگ را قیامت صغری و قیامت وسطی می‌گویند، از آن رو که آدمی از حیات نفسانی می‌میرد (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۴).

«به عقیدهٔ صوفیان، این گفتهٔ محمد (ص) «موتوا قبل ان تموتوا» اشاره دارد به مرگی معنوی و تولّد مجدّد، تولّد مجدّدی که هدف نهایی آن رسیدن به حدّ اتّحاد با خداوند است» (رضوی، ۱۳۸۵: ۱۷۴).

مراد از مرگ اجباری، شامل جمیع موجودات است؛ که عبارت از مفارقت روح است از بدن و تجرّد او از تعلّق به بدن (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۴۲۶).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

نگاه مولانا و یارانش به مرگ، نگاه اشک و آه و ماتم و عزا نبود. چنان‌که شیخ صلاح الدین زرکوب وصیت کرد که پیکرش را به آیین سوگ و عزا تشیع نکنند بل آیین جشن و سماع برپای دارند، زیرا رفتن به سوی محبوب و پیوستن به مطلوب و کوچیدن از سرای ناپایدار دنیا موجب شادمانی است نه سوگ و ماتم. صوفیه بر پایهٔ چنین نگاهی به مرگ، ولیمه‌ی مجلس فاتحه خوانی را عُرس گویند. و عُرس در لغت به معنی جشن است (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۸-۱۷۷).

«و بالاخره چه جای تاسف است برای کسی که از چاه در آمده و به صحرای پر از دولت بیکران و عیش و نوش گام می‌گذارد و به جایگاه صدق الهی وارد می‌شود که جایگاه راستین است نه دیوان دروغین» (جعفری، ۱۳۶۳: ۵۴۲).

به‌طور خلاصه مرگ در دیوان شمس در مفاهیم زیر مشهود است:

* مرگ طبیعی که شامل همهٔ موجودات و مخلوقات می‌شود.
* مرگ ارادی که از جمله توصیه‌های اوست.
* مولوی کسی را که عشق ندارد مرده می‌پندارد و می‌گوید: عاشق، اساساً اجل ندارد و همیشه پایدار است.
* ماندن در تنگنای دنیا مرگ است.

«قیامت» در دیوان شمس

«به نظر مولانا قیامت، حقیقتی عام و فراگیر و دائمی است و هر لحظه در کلیت هستی قیامتی برپاست، لذا هر جهانی که از نو زاده می‌شود، نسبت به جهان قبل از خود قیامت و نسبت به جهان بعد از خود دنیا محسوب می‌شود، بنابراین قیامت را نهایتی نیست و به وصف بشری در نگنجید. مولانا بر اسلوب قرآنی، ذهن و ضمیر آدمی را متوجه تحولات پدیدارهای طبیعی می‌کند و بر قیاس آن، مسئله قیامت را امری طبیعی و مطابق با ناموس آفرینش می‌شناسد. از نگاه مولانا حقیقت قیامت بر عامگان سطحی اندیش، نهفته است، اما حقیقت آن بر اهل نظر پوشیده نیست.

مولانا از تحولاتی که در قیامت بر جرم زمین و افلاک عارض می‌گردد نقبی می‌زند به قیامت روحی و معنوی سالک و آن اینکه وقتی سالک کوه خودبینی را به مدد عبادت و ریاضت از میان بر می‌دارد و وجه فانی خود را در وجه باقی کردگار محو می‌سازد در او قیامتی رخ می‌دهد (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۲۷-۱۴۰).

از نگاه مولانا، هرگاه آدمی از اوصاف بشری بمیرد و به صفات الهی زنده شود، به قیامت مبّدل شده است، بلکه عین قیامت است؛ این قیامت را به تولّد دوم تعبیر کرده است. به طور کلی مولانا و سایر عرفا و صوفیه قیامت را به دو قسم طبیعی و ماوراء طبیعی تقسیم کرده‌اند:

قیامت طبیعی: عبارت است از تحول دائمی موجودات و ممکنات. بر این مبنا هیچ چیزی حتی برای لحظه‌ای ساکن نمی‌شود و همهٔ اشیا و پدیده‌ها دائماً در حال خَلع و لُبس هستند؛ یعنی در هر لحظه، جامهٔ

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

کهنه را از هستی خود فرو می‌افکنند و جامه‌ای نو می‌پوشند و این خَلع و لُبس بی‌وقفه ادامه دارد. عرفا این تحول دائمی و خلق مدام را «تبدّل امثال» یا «تجدد امثال» نام نهاده‌اند.

قیامت ماوراءالطبیعی: که خود دو مرتبه دارد: مرتبه‌ای از آن در نشئهٔ دنیوی ظهور می‌کند و آن خاص کاملان و بل اکملان است و مرتبهٔ دیگر در نشئهٔ آخرت ظاهر می‌شود و منظور از قیامت ماوراءالطبیعی در این جهان، خَلع وجود مجازی خود و لَبس وجود حقیقی است، یا به تعبیر شیخ محمود شبستری، ظهور نیستی در هستی است؛ به زبان ساده‌تر گذر از جنبهٔ مادی و نیست‌گونهٔ خود و وصول به جنبهٔ معنوی و حقّانی است. گاه عرفا این تحول متعالی وحی را به «تولد دوم» تعبیر می‌کنند و این قیامت همان چیزی است که در کلام حضرت علی (ع) بدین صورت بیان شده است: لَو کُشِفَ الغِطاءُ ما از دَدتُ یَقیناً.

> اگر پرده از برابر دیدگانم فرو افتد اندکی بر یقینم افزوده نشود؛ زیرا چنین انسان با کمالی همهٔ حجاب‌های دنیوی و بشری را از برابر دیدگان باطنی خود واپس زده و قیامت را در همین نشئه شهود کرده است و احوال مبدأ و معاد را به یقین دیده است و مآلاً به مرتبهٔ انسان کامل رسیده است و قهراً نمونهٔ بی‌بدیل انسان کامل، نفس نفیس حضرت ختمی مرتبت (ص) است به عقیدهٔ مولانا، محمد (ص) در همین دنیا به حقیقت قیامت رسید و قیامت در ذات او تحقّق یافت و او عین قیامت و با پیام حیات بخش خود گمراهان و زنده به گوران این جهان را حیات طیبه می‌بخشید و در آنان نیز قیامت پدید می‌آورد و روح آنان را به مرتبهٔ کمال و تنزّه از لوث مادیات ارتقاء می‌بخشد (زمانی، ۱۳۹۱: ۴۳۳- ۴۳۱).

به طور خلاصه واژهٔ قیامت در دیوان شمس در مفاهیم زیر به‌کاررفته است:

* قیامت در مفهوم ظاهری و طبیعی و در طول زمان که تحقق آن حتمی است.
* رستاخیز انسان کامل است. گاه منظورش از رستاخیز، شمس است که مولانا او را انسان کامل می‌بیند و در او همه چیز آشکار است؛ زیرا او متعقد است انسان کامل یعنی انسانی که همه چیز در او ظهور پیدا کرده است و چیزی پنهان نیست.
* قیامت تجلی جدید است. گاه از قیامت به معنی تجلّی جدیدی نام می‌برد؛ چرا که عرفا معتقدند که عالم هر لحظه در تجلی جدید است و هر لحظه هم نو است.
* قیامت در طول زمان است. مولانا روز نشور و قیامت را در طول زمان می‌داند. «یوم‌النشور» در همین زمان است و نه در پس پرده زمان و مولانا به این نشور رسیده است.
* قیامت از معنی مجازی به حقیقی رفتن است، به ملک و ملکوت راضی نبودن، بلکه رفتن به جایی که دست بشر به آنجا نرسد؛ جایی که دیگر ما فوق آن چیزی نیست.
* قیامت یعنی دگرگونی؛ اهل سحر با نوشیدن «می» باطن آن‌چنان دگرگون می‌شوند که انگار قیامت فرا رسیده است. مولا «می باطن» خود را که هدیه به مخاطبانش می‌کند را قیامت می‌نامد و از مخاطبانش می‌خواهد آن «می» را بخورند تا قیامتشان بر پا شود.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

درون‌مایهٔ اشعار دیوان شمس

غلبهٔ شور بر زبان در غزلیات شمس تبریزی حقیقی است. مولانا، در اصل، شور است و اندیشه و این شور اندیشه ناخواسته به سطح زبان آمده است و در چشمهٔ شعر جوشیده است و به زبان شعر آویخته است (ر.ک: فیضی، ۱۳۸۹: ۱۲-۱۳). «دیوان شمس یا دیوان کبیر کتابی است شامل غزلیات، قصیده ها، رباعیات و ترجیع بندهای مولانا. مجموع ابیات دیوان کبیر، ۴۰۳۳۸ بیت، مجموع اشعار دیوان کبیر ۵۲۵۶ قطعه است» (شاکری، ۱۳۸۶: ۶۱).

> دیوان شمس بازتاب و سرریز جوش و خروش قلمرو و تجربه های سلوکی مولوی است. مولوی در دیوان شمس از خود سخن می‌گوید و در فضای حضور خود نفس می‌کشد؛ بنابراین دیوان کبیر نمایانگر رابطهٔ شخص مولوی با شمس است. مبالغه نیست اگر گفته شود سراسر دیوان کبیر جلوه گاه شمس تبریزی است که تنها حدود سه سال با مولوی بوده است (یثربی، ۱۳۸۶: ۷۷).

بررسی و تحلیل عناصر «مرگ» و «قیامت» در دیوان شمس تبریزی

تجلیّات عاطفی هر شاعر، سایه‌ای است از «منِ» او، و «منِ» هر شاعر، نموداری است از گسترهٔ وجودی او و گنجایشی که در عرصهٔ فرهنگ و حوزهٔ شناختی هستی دارد. عواطف بعضی شاعران، از یک «من» محدود و کوچک و شخصی سرچشمه می‌گیرد، ولی عواطف بعضی دیگر، سایه‌ای است از یک «منِ» انسانی و متعالی. اشعار جلال‌الدین مولوی، از یک «من» برتر و متعالی‌تر سرچشمه می‌گیرد. آفاق عاطفی او به گستردگی ازل و ابد و اقالیم اندیشهٔ او، به فراخنای وجود است، «منِ» او حاصل یک جهان‌بینی روشن و پوینده نسبت به هستی و جلوه‌های آن است، به همین دلیل، «تنوع در عین وحدت» را در سراسر جلوه‌های شعر او می‌توان دید. از جمله مسائلی که طرح بنیادی اندیشه‌ها و عواطف او را تشکیل می‌دهد، حقیقت مرگ و قیامت است (ر.ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۴۶).

اشعار مولوی نشان می‌دهد که مولوی به مرگ، رستاخیز، بهشت و دوزخ؛ به همان حقیقتی که دین اسلام مقرر می‌دارد معتقد است. به طور یقین این هر دو (مرگ و قیامت) را، حالاتی می‌داند که محصول افعال و افکار آدمی است. «صوفیه ولادت دوم، و تبدیل مزاج را «قیامت صغری» و «حشر قبل از نشر» می‌گویند، و قیام قیامت را منوط و مشروط به موت می‌دانند؛ اعم از موت طبیعی یا ارادی» (همایی، ۱۳۶۲: ۲۲۷).

> مولوی به این جهان و ساکنان آن از افق بلندی می‌نگرد و معتقد است که زمین برای اشخاص ژرف بین و کسانی که دارای سعهٔ صدر هستند همچون گهواره تنگ و تاریک است؛ پس توقف و استقرار در آن و دلبستگی فوق‌العاده را نسبت به آن مناسب نمی‌داند؛ به همین سبب بر آن نظر است که هوشیاران و آگاهان به این امر مایلند که به‌زودی از این گهوارهٔ کودکانه بگذرند و به جهان پهناور دیگر که همان نشئهٔ آن جهان است روی آورند (سلیم، ۱۳۶۱: ۲۶).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

مولانا مرگ را به دو بخش تقسیم می‌کند: مرگ اضطراری و مرگ اختیاری

مرگ اضطراری: «مراد از مرگ اضطراری یا اجباری که شامل جمیع موجودات است، مفارقت روح است از بدن و تجّرد او از تعلّق به بدن» (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۴۲۶). مرگ اضطراری، که تلاشی جسم و مفارقت روح از بدن و رحلت از دنیاست، که این نوع مرگ برای همهٔ انسان‌ها اتفاق می‌افتد و به فرمودهٔ قرآن، «کل نفس ذائقه الموت»؛ «هر نفسی شربت مرگ را می‌چشد» (عنکبوت/ ۵۷). «نزدیک به ده مورد در قرآن کریم به این حقیقت تصریح شده است که مرگ در حق موجودات عالم پدیده‌ای فراگیر است» (خرمشاهی، ۱۳۸۱: ۲۰۳۹).

> مولانا مرگ را لازمهٔ نظام هستی می‌داند و معتقد است اگر مرگ نبود جهان بی‌ارزش بود، زیرا زنجیرهٔ تکامل نظام هستی از هم می‌پاشید و کمال منقطع می‌شد و بشر مانند خرمنی ناکوفته که کاه و دانه‌اش به هم ریخته است مهمل بر زمین می‌ماند و اگر مرگ نبود آدمی بر حیات ناسره خویش حریص بود. حال آنکه مرگ جدا کنندهٔ روح از بدن و فارق سره از ناسره است و منتقل کنندهٔ او از جایی تنگ به عرصهٔ بیکران (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۹).

«مولوی می‌گوید: اجل وقتی می‌آید، تن تو را می‌برد، یعنی در قفست را می‌شکند. تن تو قفس توست. اجل قفس تو را می‌شکند که تن توست اما تو مرغ جاودان هستی و اجل، با تو کاری ندارد» (فیضی، ۱۳۹۰: ۱۳۵).

در روفـتاد او آنـزمـان از ضربت زخـم گران　　خرخرکنان چون صرعیان در غرغره‌ی مرگ وفنا
(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۱۱)

نمونه‌های دیگر، ۴۱۸ /۱۴۷ /۳؛ ۶۵۶ /۲۲۹ /۸؛ ۸۲۳ /۲۸۷ /۴؛ ۱۵۳۵ /۵۳۸ /۷.

مرگ اختیاری: که «عبارت است از محو هویت کاذب انسان بر اثر ریاضت و عبادت و معرفت و تسلط بر نفس و رسیدن به مرتبهٔ فنای از صفات بشری و اتصال به صفات حق؛ همان که عرفا آن را «ولادت ثانی» نامیده‌اند» (محمدیان، ۱۳۸۷: ۱۸۶). «مرگ اختیاری این است که آدمی با برنامه‌های الهی و عرفانی بر خودبینی و انانیت خود چیره آید و دیو نفس را به زنجیر عقل و ایمان در کشد و مآلاً به تهذیب درون و صفای باطن رسد» (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۷۴).

مـولانا از تحولاتی که در قیامت بر جرم زمین و افلاک عارض می‌گردد، نقبی می‌زند به قیامت روحی و معنوی سالک و آن اینکه وقتی سالک، کوه خود بینی را به مدد عبادت و دیانت از میان بردارد و وجه فانی خود را در وجه باقی کردگار محو می‌سازد، در او قیامتی رخ می‌دهد که از آن تعبیر به «تولد ثانی» می‌گردد.

«صوفیه ولادت دوم، و تبدیل مزاج را «قیامت صغری» و «حشر قبل از نشر» می‌گویند و قیام قیامت را منوط و مشروط به موت می‌دانند، اعم از موت طبیعی یا ارادی» (همایی، ۱۳۶۲: ۲۲۷). «به عقیده

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

صوفیان، این گفته‌ی محمد(ص) «موتوا قبل ان تموتوا» اشاره دارد به مرگ معنوی و تولد مجدّد، تولد مجددی که هدف نهایی آن رسیدن به حدّ اتحاد با خداوند است» (رضوی، ۱۳۸۵: ۱۷۴)

محقّق با بررسی کلیّات دیوان شمس یه تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر ابیاتی که در آنها از لغات مرگ و مشتقات آن، قیامت و مترادفات آن استفاده شده را استخراج نموده است. لازم به ذکر است همهٔ ابیات بعضی از اشعار با مضامین مورد تحقیق مطابقت داشته است که تعدادی از آنها در ادامه خواهد آمد و در برخی از اشعار، فقط ابیاتی اشاره به مرگ و قیامت نموده است که در پی نوشت شمارهٔ آنها ذکر خواهد شد. مولانا در دیوان شمس از آیات و روایات مربوط به مرگ و قیامت هم استفاده کرده است. حضرت مولانا در برخی اشعار انسان‌ها را دعوت به مرگ و مردن می‌کند تا قیامت آنان برانگیخته گردد و روی سعادت را ببینند. کاربرد لفظ «مرگ» نسبت به لفظ «قیامت» فراوانی بیشتر دارد که با بررسی انجام شده در کلیّات شمس لفظ مرگ و مشتقات آن بیش از سیصد بار کاربرد داشته است و لفظ قیامت و مترادفات آن بیش از نود بار ذکر شده است. در ادامه، به ذکر چند شعر و تحلیل تصویر مرگ و قیامت خواهیم پرداخت.

تصویر «مرگ» در اشعاری از دیوان شمس

بمیرید بمیرید در این عشق بمیرید — در این عشق چو مردید همه روح پذیرید
بمیرید بمیرید و زین مرگ مترسید! — کز این خاک برآیید، سماوات بگیرید
بمیرید بمیرید و زین نفس ببُرید! — که این نفس چو بندست و شما همچو اسیرید
یکی تیشه بگیرید، پی حفره زندان — چو زندان بشکستید، همه شاه و امیرید
بمیرید بمیرید به پیش شه زیبا — بر شاه چو مردید، همه شاه و شهیرید
بمیرید بمیرید و زین ابر برآیید — چو زین ابر برآیید، همه بدر منیرید
خموشید خموشی، خموشی دم مرگ است — هم از زندگی است این که ز خاموش نفیرید

(فروزانفر، ۱۳۸۳ : ۲۲۱)

مولانا دارای سه شخصیت است؛ شخصیت اول مولانا تا ۲۵ سالگی؛ شخصیت دوم مولانا از ۲۵ سالگی تا ۳۸ سالگی است و تا قبل از برخورد با شمس که برای خود مجلس وعظ و درس داشت و مریدان و شاگردان بسیاری دور او بودند و از او فیض می‌بردند. شخصیت سوم مولانا از سال ۶۴۲ آغاز می‌شود، یعنی از ملاقات شمس به بعد که تا سال ۶۷۲، پایان زندگی شمس ادامه دارد و این دوره به مدت سی سال، یعنی از ۳۹ سالگی تا پایان ۶۸ سالگی مولانا که بهای اصلی را به عشق می‌دهد، عشق را بر عقل مقدم می‌داند، بهترین راه رسیدن کمال را عشق می‌داند (ر. ک: برهانی، ۱۳۸۶: ۴۲-۴۳).

مقصود مولانا در این غزل، مردن در راه عشق به حقیقت و آگاهی است و می‌گوید: انسان زمانی که در عشق به حق، از این زندگی بمیرد، روح پذیر می‌شود و تا زمانی که گرفتار تن است، روحش کارایی ندارد و مقصودش از «تن بودن»، اشتغالات تن و روزمرگی است و امثال آن و به همین جهت

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

است انسانی که از تن بمیرد، به روح زنده می‌شود. و به قول عطار، «غرض از مرگ، محو آثار بشریّت است» (شجیعی، ۱۳۷۳: ۵۳)؛ و به قولی دیگر «مرگ غروب از یک نشئه و طلوع در نشئه‌ی دیگر است» (تاجدینی، ۱۳۷۶: ۲۸۴). مولانا می‌گوید: از مرگ ترسی نداشته باشید. اگر از این کره خاکی، به مرگ تن مردید، اهل آسمان خواهید بود. بمیرید و از این نفس ببرید! راه مُردن از این زندگی، پریدن از نفس اماره است. تمنّیات نفسانی، زنجیری است که بر دست و پای ما نهاده است. این زنجیرها را باید گسست و از تعلقّات تن رهایی پیدا کرد.

مولانا معتقد است برای حفر کردن زندان نفس، تیشه‌ای به دست بگیرید. این جهان، زندان است و باید آن را سوراخ کرد و در آن حفره‌ای ایجاد نمود. وقتی از زندان تن درآمدید، امیر کلّ هستی هستید؛ شما در پیشگاه حقیقت می‌میرید. انسان تا زمانی که در تعلقات است، به آستان و بارگاه حقیقت راهی ندارد، اما وقتی که از تن رها شوید، شاه می‌شوید؛ یعنی بر هستی مسلط هستید و شهید هم می‌شوید. تن شما مانند ابری است که ماه و خورشید معرفت در پشت آن پنهان است. تا زمانی که در قید تن هستید، ماه معرفت پنهان است، اما زمانی که از ابر تن بمیرید، ماه درخشنده خواهید بود. انسان تا زمانی که در قید زندگیست، از خاموشی می‌گریزد. اما اگر از قید زندگی و تعلقات تن رها شود، خاموشی هم برایش زیباست.

و خلاصه به قول شفیعی کدکنی «این غزل تصویری است از آینه صوفیه که آن را «موت قبل الموت» یا «مرگ در زندگی» یا «مرگ ارادی» می‌خوانند و مرگ در اینجا معنی قطع حیات و مردن طبیعی نیست بلکه مردن از خواهش‌های نفس است که آن را حدی و مرزی نیست» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۴۰۵).

مرغان که کنون از قفس خویش جدایید — رخ باز نمایید و بگویید کجایید!
کشتی شما ماند بر این آب شکسته — ماهی صفتان یک دم از این آب برآیید
یا قالب بشکست و بدان دوست رسیدیت — یا دام بشد از کف و از صید جدایید؟
امروز شما هیزم آن آتش خویشید — یا آتشتان مرد شما نور خدایید؟
آن باد وبا گشت شما را فسرانید؟ — یا باد صبا گشت، به هر جا که درآیید؟
در هر سخن از جان شما هست جوابی — هر چند دهان را به جوابی بگشایید
در هاون ایام چه دُرها که شکستید! — آن سرمه دیده ست، بسایید بسایید
ای آنک بزادیت، چو در مرگ رسیدید — این زادن ثانیست بزایید بزایید

(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۲۲۹)

مولانا مرگ را لازمه‌ی نظام هستی می‌داند و معتقد است اگر مرگ نبود جهان بی‌ارزش بود، زیرا زنجیره‌ی تکامل نظام هستی از هم می‌پاشید و کمال منقطع می‌شد و بشر مانند خرمنی ناکوفته که کاه و دانه‌اش به هم ریخته است محمل بر زمین می‌ماند و اگر مرگ نبود آدمی بر حیات ناسره خویش حریص بود. حال آنکه مرگ جدا کننده‌ی روح از بدن و فارق سره از

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

ناسره است و منتقل کننده‌ی او از جایی تنگ به عرصه‌ای بیکران. او همچون دیگر اولیای الهی و حکمای ربّانی، مرگ را دو نوع می‌داند: یکی مرگ اختیاری و دیگر مرگ اجباری، مراد از مرگ اختیاری این است که آدمی با برنامه‌های الهی و عرفانی بر خودبینی و انانیت خود چیره و دیو نفس را به زنجیر عقل و ایمان در کشد و مآلاً به تهذیب درون و صفای باطن رسد. حدیت معروف «موتوا قبل ان تموتوا» «بمیرید پیش از آنکه بمیرید» ناظر بدین مرگ است (همان: ۱۷۴).

یا به قول حضرت امیر در نهج البلاغه و اَسمِعُوا دَعوَهَ المَوتِ آذانَکُم قَبلَ نُدعی بِکُم ان یدعی بکم (ر.ک: دشتی، ۱۳۷۴: ۲۴۳). مراد از مرگ اجباری، همان مرگ طبیعی معروف است که جبراً بر همگان عارض می‌گردد و از آن هیچ گزیر و گریزی نیست. زایش دوم یا تولّد ثانی مستند است به کلام منسوب به حضرت مسیح (ع) در انجیل، باب سوم که: لَن یَلِجَ ملکوت السّمواتِ و الارضِ مَن لَم یَتَوَّلَد مَرَّتین. به ملکوت آسمان‌ها و زمین اندر نشود مگر آن کس که دوباره زاده شود.

مولانا تولد دوم را با لفظ «فِطام» تعبیر کرده است؛ فِطام در لغت به معنی از شیر باز گرفتن طفل است و در اصطلاحات صوفیه، کنایه از زدودن عادات و اخلاق زشت و تجدید حیات روحانی که همان تولد دوم است. پس حاصل تولد دوم، مردن از حیات تیرهٔ شهوانی و اخلاق ناپسند و زنده شدن به حیات روحانی و اخلاق پسندیده است (ر.ک: زمانی، ۱۳۸۹: ۱۹۱-۱۷۹).

منظور مولانا در این ابیات، صرف مردن طبیعی نیست، گر چه در مرگ طبیعی هم ایشان در جهان دیگر متولد می‌شود، اما قبل از مرگ طبیعی، مرگی دیگر و تولدی دیگر هم وجود دارد. این زایش و تولد، از خود مردن است و از معنی سر در آوردن است. از خود مردن، مساوی زنده شدن در معنی است که همان زاییدن دوم و تولد دوم است. مولانا انسان‌ها را دعوت به مرگ ثانی می‌کند، چرا که سعادت انسان در تولد ثانی است، در غیر این‌صورت، انسان از سعادت و کمال حقیقی دور خواهد ماند.

چون جان تو می ستانی چون شکّر است مردن — با تو ز جان شیرین شیرینتر است مردن
بردار این طبق را، زیرا خلیل حق را — باغ است و آب حیوان گر آذر است مردن
این سر نشانِ مردن، و آن سر نشان زادن — زان سر کسی نمیرد، نی زین سر است مردن
بگذار جسم و جان شو، رقصان بدان جهان شو — مگریز، اگر چه حالی شور و شر است مردن
از جان چرا گریزیم؟ جان است جان سپردن — وز کان چرا گریزیم؟ کانِ زر است مردن
چون زین قفس برستی، در گلشن است مسکن — چون این صدف شکستی، چون گوهر است مردن
چون حق تو را بخواند، سوی خودت کشاند، — چون جنّت است رفتن، چون کوثر است مردن
مرگ آینه ست و حسنت در آینه درآمد — آیینه بربگوید: «خوش منظر است مردن»
گر مؤمنّی و شیرین، هم مؤمن است مرگت — ور کافری و تلخی، هم کافر است مردن
گر یوسفی و خوبی، آیینه ات چنان است — ور نی، در آن نمایش هم مضطر است مردن
خامش! که خوش زبانی چون خضر جاودانی — کز آبِ زندگانی کور و کر است مردن

(فروزانفر، ۱۳۸۳ : ۷۱۸)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

سیر ما انسان‌ها در دو نیم دایره‌ای نزولی و صعودی است؛ و ما باید در قوس صعود، به اصل خود یعنی به حضرت حق برسیم. چون روح منفوخ حقّیم. در نیم دایره اول (قوس نزول)، سیر انسان، از خدا شروع شده و با کریمهٔ «انی جاعلٌ فی الارض خلیفه» (بقره/۳۰). حرکت کرده و آمده تا به عناصر و موالید رسیده است سپس در نیم دایره دوم (قوس صعود) از نطفه حرکت کرده، و به درجهٔ نباتی و بعد به عالم حیوانی و سپس به عالم انسانی می‌رسد (یعنی دارای قوه‌ی عاقله می‌شود.)؛ پس از عالم عقل، عالم اله است که فوق عقل می‌باشد. عقل، مجّرد است؛ ولی عالم اِله فوق تجّرد و اینجا سیر انسان به حضرت رحمان است و «ثم انی فتدلّی، فکان قاب قولین اَو ادنی» (نجم/ ۸-۹). وقتی انسانی به عالم عقل و سپس به عالم اله رسید، به اصل خود رسیده است که «اِنَّ اِلی رَبّکَ الرُّجعی» (سمندری، ۱۳۸۸: ۵۱-۵۲).

«انسان کامل و بندهٔ واقعی خدا سایهٔ یزدان است (یعنی از خود مرده و هیچ حرکت و حیات و اراده‌ای از خود ندارد، مانند سایه که جنبش و حرکتش از صاحب سایه است، نه خود او این ولی فانی، مرده‌ی این عالم و زنده به خداست» (برهانی، ۱۳۸۳: ۱۳۶).

این انسان، این مقام را به‌دست نیاورد الاّ با صرف‌نظر کردن از مطامع دنیا؛ وقتی انسان از مطامع این دنیا صرف‌نظر کند و بگذرد و پای بر فرقدان آن بگذارد، راه برایش باز می‌شود. مولانا در این ابیات مرگ (مردن) را چون عاشقی که معشوق خود را می‌ستاید، ستوده است. مرگ از نظر مولانا غروب نیست، طلوع است، لحظهٔ مرگ، لحظهٔ فراق نیست، بلکه زمان وصال و ملاقات است؛ زیرا مولانا همهٔ جهان هستی را حیات دار و زنده می‌بیند و سیمای نشاط و شادمانی را حاکم بر سراسر جهان هستی می‌داند که از دایرهٔ غم و ماتم بیرون است. او مرگ را گذر از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر می‌داند و معتقد است که آدمی با مرگ، گامی در جهت رشد و کمال برمی‌دارد و رفتن به سوی محبوب و پیوستن به مطلوب و کوچیدن از سرای ناپایدار موجب شادمانی اوست. مولانا دعوت به جاودانگی می‌کند و از انسان‌ها تقاضا می‌کند که از جسم بگذرند و طلب جان کنند.

حسن‌زاده در شرح عیون مسائل نفس فرمودند: «مرگ اختیاری به منزلهٔ بعثتی است که در روح و روان مالک ایجاد می‌گردد و توجه او از ظاهر به باطن عالم و شهود جان و جانان و سرمایه‌های وجودی خویشتن است و حجاب چهره‌ی جان را کنار زدن و مراتبی از شهود را ادراک کردن است (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۵۴).

مولانا هراس از مرگ را هراس از خود می‌داند و بر آن است که مرگ آینه‌ای است که ما حقیقت خود را در آن می‌بینیم. اگر این حقیقت زشت است، تقصیر مرگ نیست و اگر زیباست، زیبایی آن چیزی جز واقعیت وجودی خود ما نیست. مرگ، آینه است و جمال هستی تو را در خویش جلوه‌گر می‌کند. اگر زشتی، زشت است و اگر زیبایی مرگ نیز زیباست.

امام صادق (ع) فرمودند: «همچنان‌که زندگی می‌کنید و می‌میرید و همچنان‌که می‌خوابید بر می‌خیزید و در قیامت برانگیخته می‌شوید» (ر.ک: حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۵۶). «مردم پس از مرگ به صورتی محشور خواهند شد که با صفات ایشان سازگار باشد» (ریتر، ۱۳۸۸: ۲۷۸).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

تصویر «قیامت» در اشعاری از دیوان شمس

طبق آیات کتب آسمانی، رستاخیز دارای وقت معین است. در سوره واقعه آیه اول، از این حادثه به گونهٔ «اذا وقعت الواقعه» یاد شده است، بنابراین رستاخیز روزی است که می‌رسد و برای ما هنوز نرسیده است. آن روز روزی فرا خواهد رسید. ما در انتظار رستاخیز به‌سر می‌بریم و برای آن روز، کارهایی را باید انجام بدهیم تا آمادگی داشته باشیم.

مولانا طبق غزلی با یک «رستاخیز ناگهان» روبه‌رو شده است. برای او رستاخیز فرا رسیده است. خصلت رستاخیز برای او این بود که همه چیز برایش ظاهر شد؛ در رستاخیز همه چیز ظاهر می‌شود. حق در رستاخیز با همهٔ حیثیات خودش ظاهر می‌شود. منظور مولانا از «رستخیز ناگهان» شمس است. مولانا همه چیز را در شمس می‌بیند، می‌گوید: شمس بر من ناگهان ظاهر شد و همه چیز را نشان داد. هم ملک، هم ملکوت، هم ما فوق ملکوت و ملأ اعلی. زیرا مولانا، شمس را انسان کامل می‌بیند و انسان کامل می‌داند. در انسان کامل همه چیز آشکار است و چیزی پنهان نیست.

انسان کامل؛ یعنی انسانی که همه چیز در او ظهور پیدا کند. مولانا شمس را ولی می‌داند و از اولیای کامل حق و در یک کلام، ولی الله و متصل به اولیای گذشته. به همین جهت می‌گوید: ای رستخیز ناگهان! چون رحمت بی‌منتهای حق، از دریچه و گریبان شمس برای مولانا ظاهر می‌شود. شمس برای مولانا مظهر حق است و طبیعی است که رحمت بی‌منتهای حق از چشمان و زبان شمس برای مولانا ظاهر شود.

ای رستخیز ناگـهان، وی رحـمت بـی‌منتها!
ای آتشـی افـــروختـه، در بیـــشه انـدیشه‌ها

امروز خندان آمـــدی، مفتاح زنـــدان آمـدی
بر مستمندان آمدی، چون بخشش و فضل خدا

خورشید را حاجب تویی، اومید را واجب تویی
مطلب تویی طالب تویی، هم منتها هم مبتدا

در سینه‌هـا بـرخاستـــه، انـدیشه را آراستـه
هم خویش حاجت خواسته، هم خویشتن کرده روا

ای روح بخش بی‌بدل، وی لذّت علم و عمل
باقی بهانه است و دغل، کاین علت آمد وان دوا

این سکر بین هل عقل را، وین نقل بین هل نقل را
کـز بهر نان و بقل را، چندیـــن نشاید ماجرا

خامش که بس مستعجلم، رفتم سوی پای علم
کاغـــذ بنه بشکن قـلم، ساقـی درآمد الصلا

(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۱)

انواع ساعت – یعنی قیامت پنج است: نوعی آن است که در هر آن و ساعت است. نوعی مرگ طبیعی است چنان‌که پیامبر علیه الصلوه والسلام فرمود: هر کس بمرد پس قیامتش قیام کرده است. و نوعی موت ارادی است. «قبل از آنکه به مرگ طبیعی بمیرد به مرگ اختیاری بمیرد»، نوعی دیگر از ساعت و قیامت آن است که همه در انتظار آنند (قیامت خواهد آمد و شکی در آن نیست) و نوع پنجم ساعت قناء فی الله و بقا بالله عارفان موحد است که به قیامت کبری موسوم است (ابن‌عربی، ۱۳۸۴: ۶۷۱).

روز رستاخیز، روز آشکار شدن همهٔ حقایق است. این روز کسی می‌خواهد و آرزو می‌کند که باطنش به زیور کمالات و نیکی‌ها آراسته باشد. چون در این روز، پرده‌ها از روی باطن آدمیان کنار زده می‌شود

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

و آنچه در باطن آن‌ها پنهان بوده، آشکار می‌گردد. از این رو، یکی از القاب قیامت، «یوم تبلی السرائر» است (ر.ک: محمدیان، ۱۳۸۷: ۱۹۷).

عشق تو خواند مرا، کز من چه می‌گذری — نیکـو نگر کـه منم آن را که می‌نگری
من نُزل۵۲ و منزل تو، من برده‌ام دل تو — که جان ز من ببری والله که جان نبری
این شمع و خانه منم این دام و دانه منم — زین دام بی‌خبری، چون دانه می‌شمری
انـدر قیامت ما، هر لحظه حشرِ نوست — زین حشر بی‌خبرند، این مردم حَشَری
این روح گرد بدن چون چرخ گرد زمین — فالجـسم جامـده و الروح فـی السفری

(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۱۱۰۷)

قیامت در عرصهٔ طبیعت عبارت است از تحول دائمی و شوق هر موجود به کمال بالاتر. بدین‌سان هر موجودی دائماً در حال خلع و لبس است. جامهٔ کهنه را از خود فرو می‌افکند و جامه‌ای نو می‌پوشد و البته این تبدل در جواهر و اعراض موجودات رخ می‌نماید. اما در قیامت ماوراء الطبیعی که مرتبهٔ بالای آن در همین تشئه دنیوی به ظهور می‌رسد و خاص کاملان است، اعلی درجهٔ این نوع قیامت در وجود اکمل نوع بشر یعنی محمد مصطفی(ص) متحقّق شد و او مظهر قیامت بل عین قیامت‌های متعدد بوده است. مولانا می‌گوید: هر گاه آدمی از اوصاف بشری بمیرد و به اوصاف الهی زنده شود به قیامت مبدل شده است بل عین قیامت است (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۳۶- ۱۴۰).

به نظر مولانا، قیامت حقیقی عام، فراگیر و دائمی است و هر لحظه در کلّیت هستی قیامتی بر پاست، لذا هر جهانی که از نو زاده می‌شود، نسبت به جهان قبل از خود قیامت و نسبت به جهان بعد از خود دنیا محسوب می‌شود بنابراین قیامت را نهایتی نیست و به وصف بشری در نگنجد. از نظر مولانا، رستاخیز، چیزی است که ما هم اکنون درآنیم؛ یعنی براساس اصل او، فطریات او که بی‌قراری هستی است، ما همواره در حال گذران رستاخیزیم، هر لحظه بر انسان حشری است و از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر پیوسته در مردن و زادنیم، نه تنها «تولدی دیگر» در انتظار ماست که تولدها و مردن‌ها بی‌شمار در پیش داریم.

هر طرفی علامتی، هر نفسی قیامتی — تا نکنی ملامتی، گر شده‌ام سخنوری

(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۸۶۹)

در ابیات فوق، حقیقت عالم ندای تعالوا به همهٔ موجودات می‌دهد و از آنها دعوت می‌کند که در غفلت نباشند؛ زیرا غفلت تنها مانع درک حضور خداوند است. حق، به همگان توجه می‌دهد که از او روی نگردانند و در همهٔ احوال مراقب خویش باشند. زیرا «مراقبه کمالی است که انسان را به مقصد نزدیک، بلکه به مقصد می‌رساند» (مددی، ۱۳۹۱: ۶۸). خداوند حضوری را در همهٔ اجزاء عالم اعلام می‌دارد و از انسان‌ها درخواست می‌کند که از اشتغال به مادیات بپرهیزند؛ زیرا عالم هر لحظه در حال بر پایی قیامت

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

است. به هوش باشند و همین حالا که با جسم عنصری در این عالم به سر می‌برند، متوجه برپایی قیامت باشند و مانند انسان‌های حَشَر که آمیخته به تعلقّانند و روی از آن سوی عالم و کمالات برگردانده‌اند، نباشند و در پی فهم حقایق و سعادت باشند؛ زیرا «میزان باز ماندن از حق، متابعت هوای نفس است» (شیروانی، ۱۳۷۶: ۸۲) و به خاطر داشته باشیم «انسان وقتی ارزش دارد که موت اختیاری داشته باشد» (امجد، ۱۳۸۸: ۳۰۸).

اگر آن میی که خوردی به سحر، نبود گیرا — بستان ز مـــن شرابـــی، که قیامتست حقا
چـــه تفّرج و تمـــاشا که رسـد ز جـــام اول — دومـش نعوذبـالله، چه کنم صفت سـوم را؟!
غـم و مصلحـت نمانـد، همه را فرود رانـــد — پس از آن خدای داند که کجا کشـد تماشـا
تو اسـیر بـو و رنگی، به مثال نقش سـنگی — بجهی چـــو آب چشـمه ز درون سنگ خارا
بـده آن مـــی رواقی، هله ای کریم سـاقی! — چو چنان شـوم، بگویم سخن تو بی‌محـــابا
قدحی گران به من ده، به غلام خویشتن ده — بنگر کـــه از خمارت، نگـــران شدم به بالا
نگران شدم بدان سو، که تو کرده‌ای مرا خو — که روانه بـــاد آن جو، که روانه شـد ز دریا

(فروزانفر، ۱۳۸۳: ۶۳)

سالک باید از اولین قدم که در راه می‌گذارد تا آخرین قدم، خود را از مراقبه خالی ندارد و این از لوازم حتمیّهٔ سالک است. در اثر مراقبهٔ شدید و اهتمام به آن، آثار حب و عشق در ضمیر سالک هویدا می‌شود، به واسطهٔ مراقبه کم کم حجاب‌ها ضعیف شده تا بالاخره از میان می‌رود و آن عشق و حبّ فطری ظهور نموده ضمیر انسان را به آن مبدأ جمال و کمال رهبری می‌کند. این مراقبه در اصطلاح عرفا تعبیر به «می» شده است (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶: ۳۰-۳۱).

به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات؟ — بخواست جام «می» و گفت راز پوشیدن

(حافظ ،۱۳۸۸: ۲۲۳)

راه خلوتگـه خـاصّم بـنما تا پس از ایـن — «می» خورم با تو ودیگر غم دنیا نخورم»

(سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۸/ ۲۲۳)

قدر شب را بدان که بزرگترین نزول، و شریفترین عروج در شب بوده است. «سبحان الذی أسری بعبده لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الذی بارکنا حوله» «پیراسته باد خدایی که در شب بنده‌اش را از مسجد الحرام به مسجد الاقصی که اطراف آنرا مبارک کردیم سیر داد» (اسراء: ۱). لذا أذکار و أوراد و خلوت را در شب تأثیری خاص است که در روز نیست، به خصوص در ثلث آخر لیل که هوا تصفیه شده و با روح بخاری مزاج انسان مسانخ است (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۷۶-۷۷).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

کسانی که اهل «می» باطن هستند، سحرخیزند و در دل شب، راز و نیازها و مناجات‌ها دارند و اسرار عاشقانه خودشان را با حق جل و علا در میان می‌گذارند. این عالم، در اثر آن «می» برایت به قیامت تبدیل می‌شود. مولانا می‌گوید. میی را به تو می‌دهم که آن چنان دگرگونت می‌کند که این جهان برایت دگرگونه خواهد شد و هر زمان که جهان دگرگونه شود، قیامت فرا می‌رسد. مولانا می‌گوید این شرابی که من به شما می‌دهم، خود این شراب قیامت است و درخواست می‌کند، قیامت را بخور تا قیامت برپا کنی. کسی که تا آن «می» را نخورده باشد و به آن حالت عارفانه نرسیده باشد، رنگ و اسیر بو است. رنگ‌ها انسان را به طرف خود می‌کشد و وقتی انسان اسیر رنگ و بو باشد، در حد محسوسات باقی می‌ماند و تحّرکی از خود نخواهد داشت و متحجرانه، همانند نقشی بر سنگ باقی خواهد ماند، اما اگر آن «می» را بخوری و وارد راه و طریق مستی‌های چندگانه شوی، مانند آبی که فوران می‌کند، فوران خواهی کرد و خواهی جوشید (فیضی، ۱۳۸۹: ۳۲۶).

«مراقبت کشیک نفس کشیدن است، از خویشتن غافل نشدن است که سوخته دل امیدوار به وصول حقایق با محاسبت دقیق و مراقبت کاملش به دولت جاویدان حضور دائم دست یابد» (حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۵).

اشعار مرتبط با «مرگ و مترادفات آن»

۲۷ /۱۱ /۱۲ ؛ ۳۳ /۱۴ /۱۷؛ ۴۹ /۲۱ /۱؛ ۱۱۸ /۴۴ /۵؛ ۲۰۵ /۷۶ /۶؛ ۲۴۶ /۹۲ /۶؛ ۲۵۸ /۹۷ /۱۶؛ ۳۳۴ /۱۲۱ /۵؛ ۴۱۸ /۱۴۷ /۳؛ ۴۹۳ /۱۷۵ /۱؛ ۴۹۶ /۱۷۵ /۱۰؛ ۵۰۵ /۱۷۹ /۹؛ ۵۶۷/۲۰۰ / ۱۲؛ ۶۰۰ /۲۱۱ /۸؛ ۶۳۳ /۲۲۰ /۸؛ ۶۵۶ /۲۲۹ /۸؛ ۶۶۶ /۲۳۲ /۴؛ ۶۸۶ /۲۳۷ /۸؛ ۷۹۴ /۲۷۷ /۶؛ ۸۲۳ /۲۸۷ /۴؛ ۸۳۳ /۲۹۰ /۱؛ ۸۷۹ /۳۰۷ /۱۰؛ ۹۱۱ /۳۱۹ /۱؛ ۹۷۲ /۳۴۳/ همه ابیات؛ ۱۲۵۵ /۴۴۳ /۱و۱۴؛ ۱۲۷۷ /۴۵۰ /۳؛ ۱۳۲۶ /۴۶۸ /۳؛ ۱۳۷۶ /۴۸۵ /۱۳؛ ۱۵۳۳ /۵۳۷ /۱؛ ۱۵۳۵ /۵۳۸ /۷؛ ۱۵۷۲ /۵۵۰ /۴؛ ۱۶۳۹ /۵۷۲ /۴؛ ۱۶۶۱ /۵۸۰ /۸؛ ۱۷۱۵ /۵۹۹ /۱؛ ۱۷۸۸ /۶۲۴ /۱؛ ۱۷۹۱ /۶۲۶ /۳۹؛ ۱۸۷۲ /۶۵۸ /۵؛ ۱۹۶۸ /۶۹۳ /۱؛ ۲۰۰۰ /۷۰۶ /۱؛ ۲۱۰۲ /۷۴۲ /۳؛ ۲۱۰۳ /۷۴۲ /۵؛ ۲۲۸۹ /۸۱۲ /۷؛ ۲۳۵۳ /۸۳۲ /۱؛ ۲۴۳۰ /۸۵۶ /۱؛ ۲۴۳۲ /۸۵۷ /۴؛ ۲۴۷۶ /۸۷۵ /۲؛ ۲۴۸۵ /۸۷۸ /۷؛ ۲۵۰۲ /۸۸۴ /۱؛ ۲۴۹۲ /۱۰۴۲ /۴؛ ۳۱۲۴ /۱۱۱۳ /۷ .

اشعار مرتبط با «قیامت و مضامین آن»

۲۴ /۱۰ /۹؛ ۷۵ /۲۹ /۱؛ ۷۹ /۳۱ /۱؛ ۱۴۵ /۵۵ /۶؛ ۱۶۶ /۶۳ /۱؛ ۲۰۱ /۷۴ /۲؛ ۲۲۱ /۸۳ /۶؛ ۳۲۹ /۱۱۹ /۵؛ ۳۴۲ /۱۲۳ /۱۵؛ ۴۰۵ /۱۴۳ /۱؛ ۴۳۶ /۱۵۳ /۲؛ ۴۵۹ /۱۶۳ /۱؛ ۴۸۲ /۱۷۱ /۵؛ ۵۴۵ /۱۹۴ /۴؛ ۶۴۲ /۲۲۴ /۹؛ ۷۰۳ /۲۴۵ /۲۵؛ ۷۵۸ /۲۶۵ /۳؛ ۷۸۲ /۲۷۲ /۹؛ ۸۴۱ /۲۹۴ /۵؛ ۸۸۲ /۳۰۸ /۸؛ ۸۹۱ /۳۱۱ /۸؛ ۹۱۴ /۳۲۰ /۱؛ ۹۱۶ /۳۲۲ /۱؛ ۹۳۶ /۳۲۹ /۷؛ ۱۶۱۱ /۵۶۳ /۴؛ ۱۶۱۳ /۵۶۴ /۲؛ ۱۶۲۹ /۵۶۹ /۷؛ ۱۶۴۰ /۵۷۳ /۵؛ ۱۶۶۳ /۵۸۱ /۱۱؛ ۱۷۰۸ /۵۹۶ /۱۱؛ ۱۷۹۰ /۶۲۵ /۹؛ ۷۹۱ /۶۲۶ /۳؛ ۱۸۸۲ /۶۶۱ /۳؛ ۱۸۸۹ /۶۶۲ /۲۱؛ ۱۹۲۷ /۶۷۶ /۵؛ ۲۰۶۴ /۷۲۸ /۷؛ ۲۱۳۷ /۷۵۶ /۱۸؛ ۲۲۲۳ /۷۸۸ /۱و۵؛ ۲۲۵۴ /۷۹۸ /۲؛ ۲۳۹۲ /۸۴۲ /۵؛ ۲۴۶۳ /۸۶۹ /۲۱؛ ۲۴۷۶ /۸۷۵ /۲؛ ۲۴۹۸ /۸۸۲ /۷؛ ۲۶۵۱ /۹۳۹ /۵؛ ۲۶۷۰ /۹۴۵ /۷؛

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

۲۷۴۵ /۹۷۳ /۲؛ ۲۹۳۲ /۱۰۳۸ /۸؛ ۲۹۸۱ /۱۰۵۶ /۳؛ ۲۹۸۲ /۱۰۵۶ /۴؛ ۳۱۱۳ /۱۱۰۷ /۵.

نتیجه‌گیری

براساس این جستار، مولوی به عنوان زبان گویای عرفان اسلامی به مرگ و قیامت بینش ژرف و عمیقی دارد و به فراخور موقعیت، به معانی خاص در واژه‌های مختلف توجّه داشته است. مولانا اعلام می‌کند دنیا همانند زمستان است که در آن کشت می‌شود و قیامت به‌سان بهاری است که دانه‌ها را می‌رویاند و سبز می‌کند و به دانه‌ها ظهور می‌دهد و در ظرف بهار، آنچه رستنی است، می‌روید. آنچه در زمین مخفی بوده است، آشکار می‌شود و هیچ دانه‌ای با ظهور بهار مخفی نمی‌ماند. بنگرید چه می‌کارید که هر کس زرع و زارع و مزرعهٔ خود است. ترس از مرگ در واقع ترس از خود است.

چون موت فنا و عدم نیست، بلکه جدایی شخص از غیر خودش و انتقال او از نشئه‌ای به نشئهٔ دیگر است و خود مولانا اشتیاق به مرگ دارد. برجسته‌ترین معنایی که مولانا در دیوان شمس برای مرگ آورده «مرگ اختیاری» و «تولد ثانی» است و قیامت را تجدید حیات می‌داند که بهار نمونهٔ کوچکی از قیامت است و بالاخره مرگ برای مولانا، وصال و دیدار دوست است و قیامت روز مشخص شدن حاصل و ثمر و تجلی جدید و به دیگران توصیه می‌کند مراقب خویش باشند تا قیامت آنها هم پدیدار شود و از آنجایی که انسان از جهانی دیگر آمده است، سرانجام به همان عالم باید بازگردد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

منابع

ـ قرآن، ترجمه مهدی الهی‌قمشه‌ای.
ـ ابن‌عربی، محی‌الدین، (۱۳۸۴)، ممدالّهمم در شرح فصوص الحکم، شرح حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
ـ الهی‌قمشه‌ای، حسین محی‌الدین، (۱۳۹۰)، در صحبت قرآن، تهران: سخن.
ـ امجد، محمود، (۱۳۸۸)، اشراقات معنوی، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ انوری، حسن، (۱۳۸۸)، فرهنگ فشرده سخن، چاپ چهارم، تهران: سخن.
ـ برهانی، محمد، (۱۳۸۶)، گنجینه اسرار، تهران: نواندیش.
ـ تاجدینی، علی، (۱۳۷۶)، دفاتر ملکوتی، شرح و نقد استاد مطهری بر اشعار شعرای پارسی‌گوی، تهران: سوره.
ـ جوادی، سیدصدر، احمد و خرمشاهی، بهاءالدین، (۱۳۹۱)، دایره‌المعارف تشیّع، چاپ دوم، تهران: حکمت.
ـ جعفری، محمدتقی، (۱۳۶۳)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، چاپ دهم، تهران: اسلامی.
ـ حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمّد، (۱۳۸۸)، دیوان، ترجمه هنری ویلبر فوروس کلارک و فرزاد فرید، چاپ هشتم، تهران: آبان.
ـ حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۸۷)، اذکار سالک الی الله، ترجمه داود صمدی، الف– لام– میم، قم: الف، لام میم.
ـ حسن‌زاده آملی، حسن،(۱۳۸۰)، شرح عیون مسائل نفس، قم: قیام.
ـ حسینی طهرانی، سید محمدحسین،(۱۴۲۶ ق)، رساله لبّ اللباب، علامه طباطبایی، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
ـ خمینی، روح‌الله، (۱۳۸۸)، معاد از دیدگاه امام خمینی، چاپ پنجم، تهران: عروج.
ـ خواجه نصیر طوسی، (۱۳۸۸)، آغاز و انجام، شرح و تعلیق حسن زاده آملی، چاپ پنجم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
ـ خرمشاهی، بهاءالدین، (۱۳۸۱)، دانشنامه قرآن، چاپ دوم، تهران: دوستان.
ـ دشتی، محمّد، (۱۳۷۴)، معارف نهج‌البلاغه در شعر شاعران، قم: موسسه تحقیقات امیرالمومنین (ع).
ـ رضوی، محمدامین، (۱۳۸۵)، صهبای خرد، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: سخن.
ـ ریتر، هلموت، (۱۳۸۸)، دریای جان، ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی، چاپ سوم، تهران: الهدی.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۸۹)، میناگر عشق، چاپ هشتم، تهران: نی.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۹۱)، مثنوی، دفتر چهارم، تهران: اطلاعات.
ـ سجادی، سید جعفر، (۱۳۸۶)، فرهنگ اصطلاحات عرفانی، چاپ هشتم، تهران: طهوری.
ـ سجادی، سید جعفر، (۱۳۸۶)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
ـ سعادت پرور، علی، (۱۳۸۵)، جمال آفتاب، جلسات اخلاقی علامه طباطبایی، چاپ پنجم، تهران: احیاء

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

کتاب.
ـ سعیدی، گل‌بابا، (۱۳۸۷)، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن‌عربی، تهران: زوّار.
ـ سلیم، غلامرضا، (۱۳۶۱)، آشنایی با مولوی، تهران: توس.
ـ سمندری، مهدی،(۱۳۸۸)، سه رساله نور، اصفهان: کانون پژوهش.
ـ شاکری، محمدعلی، (۱۳۸۶)، خداوندگار کوچک، چاپ دوم، تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.
ـ شجیعی، پوران، (۱۳۷۳)، جهان‌بینی عطار، تهران: نشر و ویرایش.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریزی، تهران: سخن.
ـ شهیدی، سیدجعفر و معین، محمد، (۱۳۷۷)، لغت نامه علی اکبر دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
ـ شیروانی، علی، (۱۳۷۶)، برنامه سلوک در نامه‌های سالکان، قم: دارالفکر.
ـ طباطبایی، سیدمحمد حسین، (۱۳۹۸ هـ ق)، شیعه در اسلام، تهران: هجرت.
ـ علی مددی، مهدی، (۱۳۹۱)، در درگاه حق علامه طباطبایی، قم: ارمغان یوسف.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۳)، کلیّات دیوان شمس مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، چاپ سوم تهران: بهزاد.
ـ فیضی، کریم، (۱۳۸۹)، شعاع شمس، تهران: اطلاعات.
ـ لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۸)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، چاپ هشتم، تهران: زوار.
ـ ماری شیمل، انه، (۱۳۶۷)، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ محمّدیان، عباس، (۱۳۸۷)، گنجینه اسرار، تهران: معین.
ـ متقی نژاد، مرتضی، (۱۳۸۲)، معاد از دیدگاه محمدحسین طباطبایی، قم: عصر غیبت.
ـ همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۲)، مولوی نامه، چاپ پنجم، تهران: آگاه.
ـ یثربی، سیدیحیی، (۱۳۸۶)، زبانه شمس، تهران: امیرکبیر.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

نسبت کل و جزء؛ بنیادی‌ترین اصل در هستی‌شناسی شمس و مولانا

سودابه کریمی[1]

چکیده

برای نزدیک آمدن به فهم نظام فکری شمس و مولانا باید ابتدا کلیت آن را در پرتو نوری دید که هستی‌شناسی آنان در اختیار می‌گذارد. تنها پس از آن است که می‌توان از دیگر وجوه معرفتی این منظومه فکری سراغ گرفت. در کوشش برای فهم هستی‌شناسی مولانا و شمس به سه اصل عمده و دو اصل فرعی دست می‌یابیم: ذومراتب بودن هستی (یا اصل کل و جزء)، نعل باژگونه، و همنشینی (یا صحبت) سه اصل بنیادی نظام فکری آنها، و اصل تدریج و آنچه آن را مطابقت درون و برون نامیده‌ام، اصول فرعی منظومه فکری‌شان را تشکیل می‌دهد.

مهم‌ترین آنها، از آن جهت که دیگر اصول از آن ناشی می‌شوند، اصل کل و جزء است. برپایه این اصل ما با یک هستی مشکک روبروییم؛ چنین نیست که همه اجزاء هستی بهره وجودی یکسانی داشته باشند. هرچند، در عین حال، از آنجا که نهایتاً جزء همان کل است، پس همه چیز در پیوستن به کل، یگانه و واحد می‌شود. معنای اصل کل و جزء این است که وجود ذومرتبه است، لذا همه چیز نسبی است. هستی ماهیتی پلکانی دارد؛ ما هر یک بر پله‌ای نشسته‌ایم که در نسبت با پله‌های پایین‌تر برترست و در نسبت با پله‌های بالاتر، پست‌تر.

اصل کل و جزء را می‌توان اصل نسبیت هم نامید. با فهم معنای این اصل است که درمی‌یابیم چگونه می‌توان کثرت را در وحدت دید و وحدت را در کثرت تجربه کرد. در مقاله حاضر ابتدا به ضرورت فهم هستی شناسی، به مثابه نقشه‌ای برای دانستن جغرافیای کلام شمس و مولانا، و آنگاه تبیین اصل کل و جزء به منزله بنیادی‌ترین اصل هستی شناسانه آنها پرداخته‌ایم.

واژگان کلیدی: کل، جزء، نسبیت، کثرت، وحدت.

---

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

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مقدمه

برای شناخت هر چیزی می‌توان دو شیوهٔ کاملاً متفاوت اتخاذ کرد: می‌شود ابتدا اجزاء را شناخت و در نهایت به فهم کل رسید، یا اول درکی از کل داشت و آن‌گاه به اجزاء منفرد آن پرداخت؛ شناخت جزء، آن‌گاه کل یا شناخت کل آن‌گاه جزء.

درک کل در پرتو فهم جزء، مصداق دیدن و شناختن فیل در اتاق تاریک به کمک سودن کف دست بر آن است. چنین شناختی، البته محتاج زمان و محل اختلاف و قرین اشتباه است. بی‌شک هر قدر بیشتر اجزاء منفرد فیل را بکاویم، با گذشت زمان اطلاعات بیشتری کسب می‌کنیم و به درک و تصویر درست‌تری از آن خواهیم رسید. هر اطلاع جدید می‌تواند فهم ما را از کل تغییر دهد، لذا چنین شناختی نمی‌تواند از نقص و خلاف خالی باشد؛ زیرا ما از کل بی‌خبریم و اصل ماجرا بر ما مکشوف نیست.

تفسیر و تعبیر هر کس از حقیقت منوط خواهد بود به این‌که از کدام موضع شروع به شناخت کرده و به چه میزان اطلاعات دست یافته است. گذشت زمان و جمع‌آوری اطلاعاتِ بیشتر و دیدن امر از زوایای مختلف، شناخت دقیق‌تری فراهم می‌آورد که ای بسا دریافت پیشین ما را تصحیح یا حتی نقض کند. علوم کاربردی از این نحوهٔ شناخت استفاده می‌کنند. هر روز با گشایش دریچه‌ای نو بر حقیقت، علم نیز شکوفاتر می‌شود، لذا یافته‌های هزار سال پیش نمی‌تواند با یافته‌های امروز علوم برابری کند، اما این نحوهٔ شناخت تنها شیوهٔ درک حقیقت نیست. راه دیگری نیز وجود دارد؛ راهِ دانستن کل و آن‌گاه جزء. امکان چنین شناختی بر این دریافت مبتنی است که حقیقت، مفقود نیست که آن را بیابیم. موجود است، اما محجوب. تنها باید حجاب‌ها را کنار زد تا آن را دید و فهمید. حکمت، گمشدهٔ ماست؛ چیزی که هم می‌دانیم و هم نمی‌دانیم. می‌دانیم، چون دانشی است که در نهاد همه کس نهان است و نمی‌دانیم، چون دست یافتن به آن الزاماتی دارد که باید فراهم آید. مولانا در انتهای حکایت فیل و تاریک‌خانه متذکر می‌شود:

در کف هر کس اگر شمعی بُدی　　اختلاف از گفتشان بیرون شدی

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۸۹)

با روشن کردن شمع، کل فیل را خواهیم دید. وقتی کل را دانستیم، می‌توانیم به جستجوی جزء بپردازیم. روشن کردن شمع، به مثابهٔ دیدن جزء است در روشنای کل؛ گویا برای یافتن راه در مکانی مجهول نقشهٔ آن را به‌دست گرفته‌ایم. ابتدا کل را می‌بینیم، آن‌گاه پرسش از جزء را آغاز می‌کنیم. در این شیوه، معرفت، امری زمان‌مند نیست و اختلاف در آن راه نمی‌یابد. همهٔ آنها که فیل را در روشنایی شمع دیده‌اند، چه چهار هزار سال پیش زیسته باشند و چه اکنون، از یک حقیقت خبر می‌دهند؛ اختلاف در گفت آنها، تنها امری صوری و زبانی است که به محدودیت‌های زبان مربوط می‌شود، نه واقعیت تجربهٔ آنها. این، آن حکمتی است که انبیا و عرفا در اختیار ما می‌گذارند.

یک خلافی نی میان این عیون　　آن‌چنانک هست در علم ظنون

آن تحرّی آمد اندر لیل تار　　وین حضور کعبه و وسط نهار

(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۱۰۷۶)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

هستی‌شناسی، همان نـور شمع یا نقشهٔ شهر است که مـا را از گم کردن راه و سرگردان شدن در جاده‌های مشابه مانع می‌شود. بدون درک اصول کلی هستی‌شناسانهٔ هر منظومه فکری، نمی‌توان مدعی فهم آن بود. پرداختن به اجزاءِ منفرد هر اندیشه‌ای، بدون داشتن تصویری کلی از آن، چون سودن کف دست است بر پشت و بالای فیل برای دیدن و شناختن آن. هر قدر هم از تعداد بناها، طول و عرض خیابان‌ها و رنگ و طرح و قدمت ساختمان‌های یک شهر بدانیم، اگر نقشهٔ کلی‌اش را در دست نداشته باشیم در آن گم خواهیم شد. اطلاعات جزئی بدون داشتن نگاهی کلی راهزن است؛ همان‌گونه که جستجوگران فیل در تاریکی بدون روشن کردن شمع هرگز نمی‌توانند از حقیقت فیل آگاه شوند.

برای نزدیک آمدن به فهم نظام فکری شمس و مولانا، باید ابتدا کلیت آن را در پرتو نوری دید که هستی‌شناسی آنان در اختیار می‌گذارد. تنها پس از آن است که می‌توان از دیگر وجوه معرفتی این منظومهٔ فکری سراغ گرفت. در جستجوی اصول هستی‌شناسانهٔ شمس و مولانا به پنج اصل دست می‌یابیم. مهم‌ترینِ این اصول، نسبت ویژه‌ای است که بین آنچه جزء می‌خوانند با آنچه کل می‌نامند، برقرار می‌کنند. متن پیشِ رو، واکاوی معنای جزء و کل و بررسی ربط و نسبت آنهاست.

جزء و کل

جهان در نگاه شمس و مولانا وجودی ذومرتبه و تشکیکی دارد. نه تنها بین انسان، حیوان، نبات و جماد فرق است، بین افراد یک جنس هم تفاوت است؛ همهٔ آدم‌ها در یک مرتبهٔ وجودی نیستند، همان‌طور که همهٔ کوه‌ها و همهٔ درخت‌ها و همهٔ سگ‌ها هم یک گوهر و یک جنس ندارند. صورت‌ها هر چند در ظاهر یکسان باشند، در معنا و حقیقت، یگانه و واحد نیستند. شباهت ظاهر، دلیل شباهت باطن نیست.

اولا بـــشنو کـــه خـــلق مختلـــف — مختلـــف جانـــند تـــا یـــا از الـــف
در حـــروف مختلف شـور و شکی‌ست — گرچه از یک رو ز سـر تا پا یکی‌سـت
از یکـــی رو ضـــد و یـــک رو متحـــد — از یکـی رو هـزل و از یـک روی جِـد
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۳۲)

جسـم‌ها چـون کوزه‌هـای بسـته سـر — تـا کـه در هر کـوزه چه بـود، آن نگر
کـــوزه آن تـــن پـــر از آب حیـــات — کـوزه ایـن تـن پـر از زهـر ممـات
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۹۳۴)

اگر آن را صدف می‌گویی، این را صدف مگو. صدفی که درو گوهر اسرار حق به جوش آمده است با آن سفال پاره چون به یک نام می‌خوانی؟ (شمس، ۱۳۷۷: ۱۰۷)

شمـس و مـولانا بـرای بیان این تفاوت‌ها از نسبت جزء و کل استفاده می‌کنند و در توضیح این نسبت، مثال‌های مختلفی می‌زنند. شاخه و درخت، جو و دریا، موج و بحر، هلال و بدر، سایه و آفتاب،

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

جسم و جان، عین و غیب، خدا و خلق، پیامبر و مردم تنها برخی از این تمثیل‌ها هستند.

> پس دعوت انبیا همین است که ای بیگانه بصورت تو جزو منی، از من چرا بی‌خبری؟ بیا ای جزو، از کل بی‌خبر مباش، باخبر شو، و با من آشنا شو (شمس، ۱۳۷۷: ۱۶۲).

در عین حال، در همهٔ این مثال‌ها از یگانگی و وحدت جزء و کل نیز سخن گفته می‌شود، با این ادعا که خلق چیزی غیر از خالق نیست و عین، همان غیب است و جسم، همان جان و صورت، همان معنا. این وحدت البته معنای ویژه‌ای دارد که تنها با توجه به کلیهٔ مثال‌های ذکر شده برای جزء و کل قابل فهم است. هر یک از این مثال‌ها صرفاً بیانگر یک وجه از این رابطه است، نه همهٔ وجوه آن، لذا برای فهم کامل و دقیق اختلاف و در عین حال، یگانگیِ کل و جزء باید همهٔ این مثال‌ها را با هم مد نظر داشت.

جزء و کل چون شاخه و درخت

یکی از این مثال‌ها، نسبت شاخه و درخت است. در این منظومهٔ فکری، هستی چون درختی است که تنهٔ تنومند آن بی‌شمار شاخه دارد و هر شاخه‌ای، خود، شاخه‌های متعدد فراوان دیگر دارد و باز هر شاخهٔ شاخهٔ این درخت نیز، شاخه‌های بسیار دارد. هر شاخه‌ای برای تنه‌ای که از آن رُسته جزء محسوب می‌شود و تنه، کل است. بنابراین هر شاخه برای شاخهٔ خُردِ کوچک‌تر از خود، کل است و برای شاخه‌های بزرگ‌تر از خود، جزء. به این ترتیب یک کل، جزءهای متفاوت فراوان دارد و در عین حال، خودش در نسبت با تنهٔ فربه‌تر، جزء محسوب می‌شود.

درختِ هستی کلی است که کل‌های بی‌شمار دارد، از این رو گاه در کلام مولانا به‌جای یک کل، با عبارت «کل‌ها» مواجه می‌شویم. هر جزئی می‌تواند در آنِ واحد کل هم باشد، همان‌طور که هر شاخه‌ای می‌تواند برای شاخه‌های کوچک‌تر از خود، تنه محسوب شود. شاخه‌های این درخت هرچند از منظری جدا و مجزایند، از منظری دیگر به هم پیوسته و متحدند؛ هم متکثرند و هم واحد. برخی شاخه‌ها رو سوی چپ دارند و بعضی دیگر رو سوی راست، با این‌حال، تنه، کلی است که چپ و راست را شامل می‌شود، هم خرد و هم کلان را، هم برگ و هم شاخه و هم میوه را. کل، جامع اضداد است و به نسبتی که کل‌تر می‌شود، اضداد بیشتری را دربرمی‌گیرد. خدا که کلِ کل‌هاست، جمع اضداد است؛ هم حاضر است و هم غایب، هم ظاهر است و هم باطن، هم قهار است و هم رحمان، هم خافض است و هم رافع، هم محی است و هم ممیت ... همان‌طور که اولیا هم چنین‌اند.

مقضی تویی، قاضی تویی، مستقبل و ماضی تویی خشمین تویی، راضی تویی، تا چون نمایی دم به دم
عشق سخن کوشی تویی سودای خاموشی تویی ادراک و بیهوشی تویی کفر و هدی، عدل و ستم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۴۴)

من خامم و بریانم، خندنده و گریانم حیران کن و حیرانم در وصلم و مهجورم
هم خونم و هم شیرم، هم طفلم و هم پیرم هم چاکر و هم میرم، هم اینم و هم آنم
هم شمس شکر ریزم هم خطه تبریزم هم ساقی و هم مستم، هم شهره و پنهانم

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

در آتش مشتاقـــی هم جمعم و هـم شمعم — هـــم دودم و هم نورم، هم جمع و پریشانم
ای خواجه چه مرغم من؟ نی کبکم و نی بازم — نی خـــوبم و نی زشتـــم، نی اینم و نی آنم
نی بنـده نـــی آزادم، نی مـــوم و نه پولادم — نـــی دل بـه کـسی دادم، نـــی دلبر ایشانم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۷۱)

شمس نیز صفات متضاد زشت و زیبا و قهر و لطف را از اوصاف خود می‌شمارد:

یکی گفت که مولانا همه لطف است و مولانا شمس‌الدین را هم صفت لطف است و هم صفت قهر، آن فلان گفت که همه خود همچنین‌اند. و آنگه آمد تاویل می‌کند. و عذر می‌خواهد که غرض من رد سخن او بود نه نقصان شما! ای ابله چون سخن من می‌رفت چون تأویل کنی؟ و چه عذر توانی گفتن؟ او مرا موصوف می‌کرد به اوصاف خدا، که هم قهر دارد و هم لطف. مولانا را جمال خوب است و مرا جمالی هست و زشتی هست. جمال مرا مولانا دیده بود زشتی مرا ندیده بود. این بار نفاق نمی‌کنم و زشتی می‌کنم تا تمام مرا ببیند، نغزی مرا و زشتی مرا (شمس، ۱۳۷۷: ۷۴).

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

تمثیل شاخه و درخت نشان می‌دهد، چگونه می‌توان در عین وحدت، متکثر بود و در عین کثرت، واحد. درخت در عین حال که انبوهی از شاخه‌های خرد و کلان در جهت‌های متفاوت دارد، یک تنه و یک ریشه دارد. حالِ همهٔ این شاخه‌ها و جانِ همهٔ آنها به هم پیوسته است؛ آنها جدای از هم نیستند. همهٔ آنها از یک خاک و یک آب و یک تاب و یک باد می‌خورند و می‌نوشند و می‌رویند و نهایتاً یک کار می‌کنند، یک سایه و یک میوه فراهم می‌آورند. هم‌چنین نسبت جزءهای متضاد با یکدیگر است. اضداد، پیوسته یک کل‌اند و دست‌اندرکار یک امر هستند.

این جهان و آن جهان یک گوهرست — در حقیقت کفر و دین و کیش نیست...
جـــزو درویشند جملـــه نیـــک و بـد — هـر کـه نبود او چنین، درویـش نیست[1]
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۲۰)

جو و دریا

آب در کلام مولانا در هر شکل و هر اندازه‌ای مثالی برای جان است. جوی‌ها و رودهای کوچک و بزرگ خرده جان‌هایی هستند که رو سوی دریا یا کل خود دارند. جوی‌ها، باران‌ها، قطره‌ها و سیلاب‌ها جزءهای دریا هستند، به همین سبب مشتاق پیوستن به آنند. در این مثال دریا اصل، و هر صورت دیگری از آب

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

فرع است. فرع‌ها رو سوی اصل خود دارند؛ همان‌طور که اصل‌ها هم جویای فرع خود هستند.

آنـــچ از دریـــا بـــه دریـــا مـــی‌رود　　از همانجـــا کآمـــد، آنجـــا مـــی‌رود
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۸)

مـــادر فرزنـــد جـــویانِ وی‌ســـت　　اصل‌هـــا مـــر فرع‌هـــا را در پـــی اســـت
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۳)

کشش فرع به اصل و بر عکس، اصل به فرع، به دلیل مجانست آنهاست؛ آنها به رغم تفاوت در ظاهر، از یک جنس‌اند؛ «هر چیز که در جستن آنی، آنی».

پـــارسی گـــوییم یعنی ایـــن کشش　　زان طرف آیـــد کـــه آمـــد آن چـــشش
چشـم هر قومی به سویی مانده است　　کان طـــرف یک روز ذوقی رانده‌ست
ذوق جنـس از جنس خود باشـد یقین　　ذوق جـــزو از کل خـــود باشد ببین
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۳)

موج و بحر

جزء، هم آیت و نشان کل و هم کافر و پوشانندهٔ آن است. مولانا برای نشان دادن این رابطه از تمثیل موج و دریا استفاده می‌کند. برای دانستن احوال دریا و شناخت او چاره‌ای جز دیدن و دانستن موج نداریم. موج، ظاهر و دریا باطن است. از نقش موج و کف دریاست که احوال آن را درمی‌یابیم و در عین حال، همین موج و کف است که مانع دیدار حقیقت دریا می‌شود! موج، چیزی غیر از دریا نیست، با این حال عین دریا هم نیست؛ تنها نمود و صورت آن است. رابطهٔ موج و بحر مثالی برای دیدن و دریافتن بی‌کران و نامحدود در امر متعین و محدود است. هرچند این عالم صورت‌ها، حجاب آن عالم بی‌صورت است و خلق، حجاب خالق، لیکن می‌توان آن را در این دید؛ بی‌صورت را در صورت و خالق را در خلق.

جهان کف است و صفات خداست چون دریا　　ز صافِ بحر، کـــفِ ایـــن جهان حجاب کند
همی شـکاف تو کف را که تا به آب رسـی　　به کفِ بحـــر بمنگر کـــه آن حجـــاب کند
ز نقـش‌های زمـیـــن وز آسمـان مـندیش　　کـه نقش‌های زمیـن و زمـــان حجاب کند
نشان آیـــت حـــق است ایـــن جـهان فنا　　ولـی ز خوبی حـــق این نشـان حجاب کند
(مولوی، ۱۳۹۱: ۳۸۸)

سایه و آفتاب

جزء همان کل است که بهرهٔ وجودی کمتری دارد، همان‌گونه که نور سایه، همان نور آفتاب است که شدت کمتری یافته است. در سایه، جنس نور تغییر نمی‌کند؛ همان نور نامحدود و بی‌رنگ خورشید است که به واسطهٔ پرده و چارچوب پنجره، رنگ یافته و محدود شده است. نوری که از پس پرده می‌تابد یا

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

از روزنی سر برزده است، همان نور آفتاب است که به واسطهٔ حجابِ پرده یا محدودیت روزن، مقید و محدود شده و از شدتش کاسته شده است. اگر حجاب‌ها و قیدها برداشته شود، تفاوت این نورها هم از بین می‌رود. پرده‌ها و پنجره‌ها هستند که نور بی‌رنگِ نامحدود را ملون و متفرق می‌کنند. اگر دیوارها و پنجره‌ها برداشته شوند تفرقه و تکثر هم از بین می‌رود.

یک گهر بودیم همچون آفتاب — بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره — شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق — تا رود فرق از میان این فریق

(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۵)

مولانا، عالم صورت‌ها را به‌سان خانه‌ها و روزن‌هایی می‌داند که باعث کثرت‌اند. عالم صورت، عالم صفات است؛ تحدید و تعین امور هم به دلیل اوصاف متفاوت آنهاست. اگر اوصاف را از امور برگیریم؛ یعنی دیوار صورت را از آنها سلب کنیم، نهایتاً به عالم بی‌رنگی می‌رسیم. عالم بی‌رنگی همان عالم وحدت است؛ بی‌رنگی چگونه می‌تواند چندگانه باشد؟ صفت است که موجب کثرت و گوناگونی است و بی‌رنگی، بی‌صفتی است. شمس به پیروی از مولانا واحد بودن را به آب انگوری مثال می‌زند که از فشرده شدن دانه‌های انگور حاصل آمده است:

> صور مختلف است و اگر نه معانی یکی است. از مولانا به یادگار دارم از شانزده سال که می‌گفت که خلایق همچو اعداد انگورند. عدد از روی صورت است، چون بیفشاری در کاسه، آنجا هیچ عدد هست؟ این سخن هر که را معامله شود کار او تمام شود (شمس، ۱۳۷۷: ۶۹۰).

تا زمانی که آب انگور درون دانه‌هاست، ما با کثرت و اختلاف مواجهیم، اما اگر دانه‌ها را بفشاریم، به کلّی می‌رسیم که بی‌صورت و واحد است. به‌همین شکل، دیوارها و پنجره‌هاست که نور خورشید را متفرق می‌کند. نور آفتاب در نبود روزن و پنجره، واحد و یگانه است.

سایه و آفتاب از وجه دیگری هم نشان‌دهندهٔ رابطه جزء و کل هستند؛ سایه «نیست» است و آفتاب «هست». چیزی به نام سایه وجود ندارد. وجود سایه به وجود آفتاب وابسته است. بود و نبود و دراز و کوتاهی آن را آفتاب تعیین می‌کند.

چگونه جان برد سایه ز خورشید — که جان او به دست آفتاب است
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۰۰)

سایه بنماید و نباشد — ما نیز چو سایه نیست و هستیم
(مولوی، ۱۳۹۱: ۶۰۴)

بسیاری از مثال‌های جزء و کل نمونه‌هایی هستند که ذیل مثال سایه و آفتاب قرار می‌گیرند؛ از آن

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

جمله است خلق و خالق، جسم و جان، مردم و ولی، عقل جزوی و عقل کلی، صورت و معنا، عین و غیب و در نهایت عاشق و معشوق. این مثال‌ها و مثال‌های پیش گفتهٔ دیگر همگی بیانگر این مطلب هستند که جزء، چیزی غیر از کل نیست. جزء همان کل است که در پرده رفته است؛ همان کلی که زنگار گرفته یا تعیّن یافته است. جزء باید صیقل بخورد تا محل تجلی کل شود. نور سایه همان نور آفتاب است؛ به همین قیاس جسم نیز همان جان است و عین همان غیب و خلق همان خالق... «در محمد احد بیابی، در احد محمد نیابی!» (شمس، ۱۳۷۷: ۲۵۷)

احد کامل است. با افزودن بر کامل، آن را کمال نمی‌بخشیم، ناقص می‌کنیم. افزودن بر کامل حشو است. محمد همان احد است و چیزی بیشتر. این چیز بیشتر همان حجابی است که او را از احد جدا می‌کند؛ همان زنگاری است که باید از آینهٔ وجودش زدوده شود. محمد باید صیقل بخورد تا آنچه می‌ماند تنها احد باشد. محمد همان احد است و احد همان محمد نیست. جسم همان جان است و جان همان جسم نیست. عین همان غیب است و غیب همان عین نیست. همهٔ اجزاء هستی بر نردبانی قرار گرفته‌اند که نه ابتدا دارد و نه انتها. پایین‌ترین پلهٔ این نردبان، جسمانی‌ترین مرتبهٔ جسم است و بالاترینش، جان‌ترین مرتبهٔ جان. هر پلهٔ این نردبان، برای پله‌های پایین‌تر از خودش، جان است و برای پله‌های بالاتر، جسم.

آن ملائـک جملـه عقـل و جـان بُدند　　جـانِ نـو آمـد کـه جسـم آن بُدنـد
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۹۱۲)

لـذا ملائک در نسبت با برخی مراتب، جسم و در نسبت با برخی دیگر جان محسوب می‌شوند. هم‌چنین است دیگر مراتب وجود؛ حیوان در نسبت با بشر جسم است و در نسبت با نبات، جان و نبات در نسبت با حیوان، جسم است و در نسبت با جماد، جان ... مراد از جسم در کلام مولانا و شمس، صورت تن نیست، اشاره به یک مرتبهٔ وجودی است. عین و غیب نیز چنین‌اند. مراد از عین، تنها وجود مادی اجسام نیست؛ هر امر صورت‌مندی، حتی اگر تنها در خیال ما موجود باشد، عینیت دارد؛ زیرا قابل توصیف و حائز صفت است. هیچ ذهنی به غیب دسترسی ندارد؛ زیرا هر امر غیبی به محض خطور به ذهن، صورت‌مند می‌شود و به عینیت بدل می‌شود. در هر عینی، غیب هست و غیب، آن عین نیست؛ در خلق، خالق هست و خالق، آن خلق نیست؛ در جزء، کل هست و کل آن جزء نیست. وقتی به پلهٔ بالاتر وجود می‌رسیم از حجابی که پلهٔ پایین‌تر داشت عبور کرده‌ایم؛ آن را زدوده‌ایم، پس نمی‌توانیم آن را در پلهٔ بالایی بیابیم.

تمثیل شاخه و درخت، جو و دریا، موج و بحر و سایه آفتاب، هر یک به نوعی یگانگی و هم جنس بودن جزء و کل را نشان می‌دهند. جزء از جنس کل است و به او بدل می‌شود، همان‌طور که هلال به بدر و بذر به درخت تبدیل می‌شود.

فرع و اصل

فرع و اصل زیرمجموعهٔ سایه و آفتاب است؛ همهٔ فرع‌ها، سایهٔ اصل‌ها هستند. جسم فرع و جان اصل

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

است، عاشق فرع و معشوق اصل است. نسبت فرع به اصل چون نسبت پوسته به مغز است یا مانند گرد است به باد؛ در رابطهٔ پوسته و مغز، پوست آشکار است و مغز نهان و هر اندازه از پوست کم شود بر مغز افزوده می‌شود و برعکس، مغز که افزون شد پوست لاغر می‌شود:

زانـک چـون مغـزش درآگند و رسـید　　پـــوست‌ها شـد بـس رقیـق و واکفید
قشـر جـــوز و فسـتق و بـادام هـــم　　مغز چون آگندشـان شـد پوسـت کم
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۹۳)

نـوع دیگر نسبت فرع به اصل، رابطهٔ گرد و باد است؛ در این رابطه، این باد است که تعیین می‌کند گرد به کدام سو برود. ارادهٔ گرد در دست باد است، با این حال، بدون دیدن گرد، بر حالت باد واقف نمی‌شویم. گرد، صورت است و باد بی‌صورت. گرد، جزء و باد کل است. باد به گرد انرژی، حرکت و جهت می‌دهد و گرد، باد را نمایان می‌کند. کل برای تجلی و ظهور، به جزء محتاج است و جزء برای جنبش و تحرک، نیازمند کل. کل بی‌جزء ظهور و نمودی ندارد و جزء بی‌کل فسرده و سرد است. جزء، آینهٔ اراده کل است، همان‌طور که گرد نشان‌دهندهٔ جهت باد. جزء در برابر کل، از خود اراده‌ای ندارد؛ ارادهٔ جزء در دست کل است. به میزانی که جزء ناچیزتر و لاشیءتر باشد، تسلیم‌تر است و هر قدر تسلیم‌تر باشد، بهتر می‌تواند بیانگر ارادهٔ کل باشد. رابطهٔ عاشق و معشوق و نیز رب و مربوب از این جنس است.

نقش چون کف کی بجنبد بی ز موج　　خاک بـــی بادی کجا آیـد بر اوج
چـــون غبار نقش دیـــدی بـــاد بین　　کف چـو دیـــدی قلزم ایجاد بین
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۹۶۸)

بـاد پنـــهان‌ست از چشـم ای امیـن　　در غـــبار و جنبش بـــرگش ببین
کـز یمین‌سـت او وزان یـا از شـمال　　جنبش برگـت بگـوید وصف حال
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۹۶۲)

هلال و بدر یا بذر و درخت

هلال جزء و بدر کل است. هلال، چیزی جز ماه کامل نیست؛ چون به تدریج به آن بدل می‌شود. بدل شدن چیزی به چیزی دیگر حکایت از مجانست آنها دارد. تنها اگر از جنس چیزی باشیم، یعنی جزئی از آن در ما باشد، می‌توانیم به آن بدل شویم. بذر، همان درخت است؛ یک درخت بالقوه. صورت متفاوت جزء و کل نباید موجب اشتباه ما شود. جزء به‌رغم تفاوت ظاهری، همان کل است، چون استعداد بدل شدن به آن را دارد، همچنین است رابطهٔ خلق و نبی و نبی و نباء یا جسم و جان و خلق و خدا.

آن هـــلال و بـــدر دارنـــد اتـــحاد　　از دوی دورنـــد و از نقـــص و فســـاد
آن هـلال از نقص در باطن بری‌ست　　آن بـه ظاهر نقص تدریج آوری‌ست
(مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۹۵۷)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

آکل و مأکول

کل، آکل و جزء، مأکول است. جزء با خورده شدن توسط کل، به او می پیوندد و با پیوستن به او، او می‌شود. آکل و مأکول هر قدر هم برحسب ظاهر متفاوت باشند، در معنا از یک جنسند؛ چون در پیوستن به یکدیگر و مأنوس شدن با هم، به هم بدل می‌شوند. در این معنا، آب از جنس نبات و نان از جنس جان است.

نیست جنسیت ز روی شکل و ذات　　آب جنس خاک آمد در نبات
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۲۷)

همچو آب و نان که جنس ما نبود　　گشت جنس ما و اندر ما فزود
نقش جنسیت ندارد آب و نان　　ز اعتبار آخر آن را جنس دان
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۳)

آب، این قابلیت را دارد که جذب نبات شود و در وجود آن به هستی خود ادامه دهد. نان نیز در بشر به جان بدل می‌شود، با این حال همین نان هیچ‌گاه در سفره، به سفره تبدیل نمی‌شود. سفره و نان از یک جنس نیستند، تا ابد هم کنار هم بمانند، جذب یکدیگر نمی‌شوند.

نان چو در سفره‌ست باشد آن جماد　　در تن مردم شود آن روح شاد
در دل سفره نگردد مستحیل　　مستحیلش جان کند از سلسبیل
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۶۹)

کل، حکم کیمیا را دارد. جزء با هم‌نشین شدن با کل، مأکول آن می‌شود؛ یعنی صفات خود را از دست می‌دهد و هم‌صفت آن می‌شود.

تو هستی من شدی، از آنی همه من　　من نیست شدم در تو، از آنم همه تو
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۳۶۶)

وجود من کیمیایی است که بر مس ریختن حاجت نیست. پیش مس برابر می‌افتد همه زر می‌شود. کمال کیمیا چنین باید (شمس، ۱۳۷۷: ۱۴۸).
آن شیخ بزرگ بود؛ هر که درآمدی بر او، «مهمان آیی؟»، گفتی: بیا ساعتی تا ببینم تو را می‌توانم خوردن؟ اگر نتوانم، طعام تو را چگونه خورم؟ (شمس، ۱۳۷۷: ۶۲۹)

بیان اتحاد عاشق و معشوق از روی حقیقت، اگرچه متضادند از روی آنک نیاز ضد بی نیازی‌ست، چنانکه آینه بی‌صورت‌ست و ساده است و بی‌صورتی ضد صورت است و لکن میان ایشان اتحادی‌ست در حقیقت که شرح آن دراز است. والعاقل یکفیه الاشاره (مولوی، ۱۳۷۶: ۲/ ۷۹۷).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

نتیجه‌گیری

آنچه ذکر شد، گزارش مختصری بود از تمثیل‌هایی که مولانا برای بیان نسبت جزء و کل استفاده می‌کند. همهٔ این مثال‌ها در پی نشان دادن این مطلب هستند که جزء، همان کل است. تفاوت جزء و کل، در اصل و ماهیتشان نیست؛ آنها یگانه‌اند و از یک جنس هستند. تفاوت آنها فقط امری زمانی است که به‌تدریج و در طول زمان، جزء به کل بدل خواهد شد؛ همان‌طور که هلال به بدر و بذر به درخت تبدیل می‌شود. اگر بپذیریم که جزء، همان کل است، می‌توانیم بگوییم عاشق همان معشوق است و رود همان دریا و سایه همان آفتاب؛ جسم همان جان است و عین همان غیب و خلق همان خالق؛ این جهان همان جهان است و کفر همان دین و قهر همان لطف.

این جهان و آن جهان یک گوهرست　　در حقیقت کفر و دین و کیش نیست
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۲۰)

گر صورت بی‌صورت معشوق ببینید　　هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شمایید
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۹۴)

عالم، یک نفس واحده است. همهٔ اجزاءِ به ظاهر مخالفِ آن، همانِ شاخه‌های درخت هستند که در تنه به هم می‌پیوندند. این تنهٔ واحد از یک ریشه تغذیه می‌کند و نهایتاً یک ثمر می‌دهد. جان همهٔ ما به هم پیوسته است. مولانا عالَم را به کندوی عسل تشبیه می‌کند و موجودات را به زنبور. عسلِ این کندو، حاصل کار همهٔ مخلوقات است. هستیِ جزء به هستی کل وابسته است، جزء که از کل بِبُرد، نیست می‌شود؛ همان‌طور که اگر شاخه را از درخت قطع کنیم، خشک می‌شود.

جزو از کل قطع شد بی‌کار شد　　عضو از تن قطع شد مردار شد
تا نپیوندد به کل بار دگر　　مرده باشد نبودش از جان خبر
ور بجنبد نیست آن را خود سند　　عضو نو ببریده هم جنبش کند
جزو ازین کل گر بُرَد یک سو رود　　این نه آن کل‌ست کو ناقص شود
قطع و وصل او نیاید در مقال　　چیز ناقص گفته شد بهر مثال
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۱۷)

کل، حی است؛ جان دارد و جان می‌بخشد، بااین‌حال هیچ‌گاه به معنای جمع اجزاء نیست. کل مانند تابلوی نقاشی است، فراتر از جمع رنگ و بوم؛ یا نوای موسیقی که بسیار بیشتر از طنین چند نت است. کل مانند گل است، چیزی بیشتر از ماده و رنگ و طرح گلبرگ‌هایش. در تابلوی نقاشی و قطعهٔ موسیقی علاوه بر رنگ و صوت چیز دیگری هم دخیل است: روح نقاش و جان نوازنده.

تو کل را جمع این اجزا مپندار　　تو گل را لطف و خندیدن میاموز
(مولوی، ۱۳۹۱: ۴۷۹)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

صورت، جزء و معنا کل است؛ ما به معنای معناها راهی نداریم، اما می‌توانیم آن را در همین صورت‌ها بیابیم. کل، بی‌صورت است و جزء صورت‌مند. آنچه در سیطرهٔ درک و تصور ما می‌آید جزء است. غیب، خالق و جان، بی‌صورتند، آنها را نمی‌توانیم ببینیم، با این حال می‌توانیم آنها را در آنچه متعین است و مخلوق است و جسم، دریابیم و بفهمیم؛ همان‌طور که می‌توان دریا را در موج دید و باد را در گرد. خدا را کجا می‌توانیم جستجو کنیم و چگونه می‌توانیم ببینیم، جز در همین صورت‌های محدود و متعین؟!

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست　　لیک کس را دید جان دستور نیست
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱/ ۵)

هی هی نظرم در همهٔ کون متصرف است، گویی همهٔ کون خود اوست، چگونه گویی که اصل معنی است؟ اصل صورت است، بعکس می‌رود، چندین گاه معنی بود مقصود (شمس، ۱۳۷۷: ۳۸۲).

بر لوح الفی ثبت شد. گاهی بر لوح گوییمش که نوشته بود، گاهی بر زمین، گاهی بر دل. بالا و زیر همه نور او گرفته است. گوینده کو؟ خود دیده کو؟ بینایی کو؟ تا ببینی (شمس، ۱۳۷۷: ۳۰۷).
دیدار حق، اهل دیدار را پرتو مردی است. اینک در آئید! در آئید! خدا خود را ببیند تا چه شود. به خود نگرد، از بنده ای نگرد ... (شمس، ۱۳۷۷: ۲۲۷).
در محمد احد بیابی، در احد محمد نیابی (شمس، ۱۳۷۷: ۲۵۷).
علیکم بدین العجایز. یعنی عجوز گوید. ای تو؛ ای همه تو. آخر چو همه گفت عجوز نیز داخل است (شمس، ۱۳۷۷: ۲۶۲).
مردی آن است که این غالب را ببیند، و آن هست کننده را ببیند، و هست کردن او را ببیند. چشم باز کند؛ بی‌تقلید و بی‌حجاب، خالق را ببیند، الله را ببیند (شمس، ۱۳۷۷: ۲۲۹).

چنین است که مولانا ایمان خاص را «لا هو الا هو» می‌داند: «لااله الاّ الله ایمان عامّ است و ایمان خاص آن است که لا هُو اِلاّ هُو» (مولوی، ۱۳۶۸: ۱۷۸).

درک نسبت کل و جزء، مبنای درک آن یگانگی و وحدتی است که در گفته‌های شمس و مولانا دیده می‌شود؛ وحدت خلق و حق؛ تشبیه و تنزیه؛ کفر و ایمان؛ این جهان و آن جهان؛ خیر و شر....

بخل و سخا و خیر و شر نیست جدا ز یکدگر　　نیست یک و نیست دو، چیست یکی، دو تا، بگو
(مولوی، ۱۳۹۱: ۵۰۰)

این جهان و آن جهان یک گوهرست　　در حقیقت کفر و دین و کیش نیست
(مولوی، ۱۳۹۱: ۲۲۰)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

بسیاری از سخنان آنها، چه بسا حقیقت همهٔ آنها را تنها با فهم همین اصل می‌توان فهمید. مشکک بودن هستی، اصلی است که دیگر اصول هستی‌شناسانهٔ مولانا و شمس؛ یعنی نعل وارونه، هم‌نشینی، مطابقت درون و برون و تدریج، از دل آن در می‌آید؛ اصل بنیادینی که جز شهود، دلیلی نمی‌توان برایش اقامه کرد. مابقی اصول هستی‌شناسانه را می‌توان منطقاً از آن نتیجه گرفت.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

منابع

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

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

مقدمه‌ای بر بازخوانی مکتب تربیتی شمس تبریزی و ارائه الگویی برای تربیت معنوی با بررسی «*مقالات شمس*»

صادق کشاورزیان[1]
افضل‌السادات حسینی[2]

چکیده

شاید اگر امروز با کسوف[1] شمس مواجه نبودیم، آموزه‌ها و آرای تربیتی مکتب شمس برای ما ایرانیان[2] ناشناخته نبود. همان‌طور که در حکمت و فلسفه غرب، گزارش‌هایی توسط دیگران ـ شاگردان یا نویسندگان ـ از سقراط شده و در واقع او عمدتاً در آیینهٔ افلاطون دیده می‌شود، در حکمت ایرانی نیز بازتاب شمس را می‌توان در مولانا و روایت اندیشمندانه و عاشقانهٔ او مشاهده کرد. ارتباط شمس ـ مولانا نیز همچون سقراط ـ افلاطون ارتباطی تربیتی، تاریخی میان مربی و متربی است. با وجود اینکه اثر مکتوبی از سقراط به جا نمانده، از شمس، مقالات او پس از عبور از غبار قرن‌ها به دست ما رسیده و بر طاقچهٔ فراموشی ما نشسته است.

سخن از سقراط و شمس، هم به دلیل مشابهت در ویژگی‌های شخصیتی و نقش هر یک از آن دو حکیم و مربی بزرگ در دوران خود و پس از آن است، هم به این دلیل که سخن سقراط در طی بیش از ۲۵ قرن تاریخ مکتوب اندیشه و فلسفهٔ غرب همواره به گوش مخاطبان خود می‌رسیده، اما مکتب تربیتی و آموزه‌های شمس در سکوت جهل، غفلت، تعصب و ناآگاهی خاموش مانده و با وجود ظرفیت خود برای ایده‌پردازی، تفسیر تربیتی، دریافت رهنمودهایی برای تربیت معنوی و آسیب شناسی تربیت دینی مورد توجه کافی قرار نگرفته است.

امروز بر ماست بازخوانی و گوش فرادادن به رهنمودها و سخنان شمس به‌عنوان میراثی فرهنگی که بعضی از آنها هم‌چون دعوت به معنویت و صلح از مرز زمان و مکان زندگی شمس گذشته و همچنان با انسان و برای انسان به یادگار مانده است.

۱. دانشجوی کارشناسی‌ارشد مبانی فلسفی و اجتماعی آموزش و پرورش
۲. دانشیار و عضو هیئت علمی مبانی فلسفی و اجتماعی آموزش و پرورش دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مقالهٔ حاضر مقدمه‌ای بر بازخوانی *مقالات* شمس و آغازی برای تفسیر و دریافت رهنمود و ارائه الگویی برای تربیت معنوی براساس *مقالات* شمس است. روش پژهش در مقالهٔ حاضر تحلیل محتوای کیفی *مقالات* شمس، همچنین دنبال کردن تأثیر آن بر روایت مولانا در غزلیات شمس، برای فهم درست و استنتاج رهنمودها و دلالت‌هایی برای تربیت معنوی بوده است، بنابراین پژوهش حاضر به منظور پاسخ به دو پرسش اصلی، آغاز و انجام گرفته است: آیا می‌توان از مکتب تربیتی شمس سخن گفت؟ مؤلفه‌های مکتب تربیتی شمس در حوزهٔ نظر و عمل چه مشخصاتی دارد؟

به اختصار ـ دربارهٔ یافته‌های پژوهش، باید اذعان داشت که منظور از مکتب تربیتی، کفایت نسبی و غنای آموزه‌ها، آراء و اندیشه‌های شمس برای استنتاج در حوزهٔ نظر و عمل تربیتی برای ارائه چارچوب تعلیمی ـ تربیتی است که به مبنا، اصل، اهداف و روش‌های تربیتی دلالت می‌کند. مکتب تربیتی و الگوی تربیت معنوی او؛ شامل بعد شناختی (توجه به معرفت و تفکر شهودی، کنار زدن حجاب علم، پیوند جزء و کل، خالی بودن، تشنگی و طلب همیشگی و مدام برای یادگیری، خلوت)؛ بعد عاطفی(شادی و شفقت)؛ بعد عملی (تربیت نفس و تربیت روح) بر مبنای آزادی، اراده، اخلاص، براساس اصل معنویت و روحانیت به روش‌های کلی و عمومی ظرفیت‌یابی، سکوت، خودیابی، اتصال و صحبت و روش‌های کاربردی و خاص پرسشگری، مواجهه با مسئله، همراهی با متربی، سکوت و گفتگو، با محوریت هدف عشق و صلح است.

واژگان کلیدی: کسوف شمس، *مقالات* شمس، مکتب شمس، تربیت معنوی.

مقدمه

هدف از مواجهه با میراث گذشته، بازخوانی، کنکاش و تلاش برای فهم و تفسیر آن، غنا بخشیدن به زندگی و حیات فکری و فرهنگی امروز و فردای ماست. در این میان، رویکردها و نظراتی به مخالفت با این طرح پرداخته‌اند؛ از نظر بعضی، پرداختن به موضوعاتی همچون مکتب تربیتی شمس– مولانا یا دیگر بزرگان تاریخ، فرهنگ و ادبیات گذشته، کاری دور از شأن تعلیم و تربیت امروز است و تحولات و تفاوت‌های تاریخی و جغرافیایی یا توسعهٔ مرزهای دانش را موجه کنندهٔ ادعای خود می‌دانند. به اعتقاد ایشان، مسئله‌ها و روش‌های حل مسئلهٔ دوران حاضر با گذشته متفاوت بوده، بنابراین راه‌حل‌های مسائل امروزی از مواجهه امروزی حاصل می‌شود نه سنت‌های گذشته؛ بعضی دیگر، دلبستگان سنت و میراث‌گرایان هستند که گنجاندن دریای معرفت و محتوای پرعظمت سنت را در چارچوب تنگ و سطحی دانش و پژوهش امروزی ناصواب و ناگوار می‌دانند. به اعتقاد ایشان، «ادبیات چیزی یاد نمی‌دهد. ادبیات فراتر از این حرف‌هاست. ادبیات تجربه‌ای است فراتر از آموختن، فراتر از تحقیق و تتبع و فراتر از وقت گذرانی، [باید] به متون کهن فارسی... به‌عنوان ادبیات نگاه کنیم نه به‌عنوان موضوع پژوهش» (مدرس صادقی، ۱۳۹۵: ۱۳).

برای عبور از فراز و فرود این جدال و دیگر جدال‌ها ـ که به وقت و جای خود می‌توانند دستمایهٔ گفتگویی منتهی به روشنگری و رفع کنندهٔ بعضی سوءتفاهم‌های زبانی یا لااقل شفاف شدن مواضع مربوط و نامربوط باشند، که خارج از بحث حاضر است ـ باید به اختصار گفت مقصود ما پژوهشگران

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

تعلیم و تربیت، از رجوع به بعضی منابع و میراث کهن؛ همچون کتاب *مقدس* یا متون غنی ادبی همچون *مقالات* شمس، کسب بینش و گشودن منظرهایی نو، بدیع یا تذکر و یادآوری همچنین نظر به آمال والای انسانی با الهام از این منابع است، البته آنچه در طبیعت، رنگ پدیدار دارد دستخوش تغییر، تبدیل و فناست، اما فهم سنت، قانون، روح یا حکمت‌های جاری در تاریخ زندگی، رنگ پایداری دارند و می‌توانند از منابعی مختلف اخذ شوند. نکتهٔ دیگر اینکه قرار نیست محتوایی مأخوذ از سنت یا میراث خرد، تجربه و شهود گذشتگان با همان صورت عتیق و بی‌هیچ ربط وثیق به شرایط زیست زمان و مکان ما و بدون عبور از مسیر سوزنده و سازندهٔ نقد، بررسی و داوری مصاحبان و اهل اندیشه به‌کار بسته شود. با این توضیح، ممکن است هر یک از طرفین مخالفت با این رویکرد[۳] نیز با ما اندکی همراه شوند، بنابراین بحث خود را آغاز می‌کنیم.

وقتی از کسوف شمس سخن می‌گوییم، به انکار یا فقدان آن نمی‌پردازیم، بلکه مراد، غیبت ما از دریافت پرتوافشانی خورشید است. او حاضر است و ما غایب، همچون تشنگانی که زیر باران رحمت ـ که بر همگان به لطف و بی‌منت در حال باریدن است ـ ظرف‌ها و جام‌های خود را وارونه گرفته‌اند. بدین جهت هر گونه تلاشی برای فهم شمس و آنچه در این گفتار به‌عنوان مکتب تربیتی از آن سخن رفته است، گامی برای برون رفت از این حجاب و غیبت از حضور است. یکی از مهم‌ترین دلالت‌هایی که تربیت معنوی به‌طور عام و تربیت معنوی بر اساس اندیشهٔ شمس ـ مولانا به‌طور خاص برای تربیت دینی در جامعهٔ ما و جهان اسلام دارد ـ والبته شاید نتوان در این مقاله به آن پرداخت ـ پرداختن به صلح، مدارا، گفتگو و عشق ورزیدن نسبت به یکدیگر است، در حالی‌که در جامعه، عمدتاً با غلبهٔ فقه و محوریت احکام شریعت در دینداری رسمی یا قرائت رسمی از دین مواجه هستیم. تعصب، جنگ‌های داخلی (جنگ با خود و جنگ مذهب علیه مذهب[۴]) و خارجی، خشونت ورزیدن درخانه، مدرسه و جامعه، فقر و جهل بیداد جوامع اسلامی است، درحالی‌که سخن مولانا و شمس دعوتی به زیست مؤمنانه و بالندگی، سربلندی و فراتر از بطالت در کوچه پس کوچه‌های روزمرگی است که همواره مؤمنان و پیروان رسول را متذکر می‌شود:

به معراج برآیید چو از آل رسولید　　رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید
(مولوی، ۱۳۸۳: ۲۲۶)

در مقالهٔ حاضر در پاسخ به سؤال‌های اصلی پژوهش، به بررسی تحلیل محتوای کیفی مقالات شمس می‌پردازیم. گاه به اشعاری از غزلیات مولانا (دیوان شمس) که متأثر از شمس است برای فهم مناسب‌تر موضوع اشاره می‌شود؛ فهم روایت مولانا از شمس، تفسیری مناسب‌تر از معنای سخنان و آشکار کننده اهداف و معانی سخن شمس است. پرسش‌های اصلی عبارتند از: آیا می‌توان از مکتب تربیتی شمس سخن گفت؟ مؤلفه‌های مکتب تربیتی شمس در حوزهٔ نظر و عمل چه مشخصاتی دارد؟

پس از بررسی و تحلیل کیفی محتوای متن، عناوین و مفاهیم نظری تربیتی مهمی؛ همچون تربیت معنوی، تربیت نفس، اهمیت شهود به‌عنوان روش کسب معرفت، درگذشتن از صورت و حجاب علم، اخلاص و پاکبازی، اراده و ... به روش‌های تربیتی (حوزه عمل) پرداخته می‌شود. با توجه به همراهی و

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

حضور آموزه‌های نظری و رهنمودهای عملی، همچنین استخراج مبنا، اصل و اهداف تربیتی، می‌توان سخن گفتن از مکتب تربیتی شمس را موجه دانست.

مکتب شمس

تعبیر «کسوف»، وامدار کتاب *کسوف خداوند* اثر مارتین بوبر، فیلسوف و اندیشمند معاصر است. کسوف شمس؛ به معنای حجابی میان ما و شمس است. غیبت ما از یک سو به دلیل ناشناخته بودن این کتاب و کشف آن در دوران معاصر ـ لااقل در فضای فرهنگی و تربیتی ـ است، از سوی دیگر که شاید کمتر به ناآشنایی ما به کتاب مربوط باشد، لحن شمس و تندی و تیزی اندیشه اوست که به مذاق بسیاری خوش نیامده و نخواهد آمد. شاید بعضی نیز آداب و ادب مناسب و درخوری برای تربیت در آن نیابند[۵].

بـه راستی چه میزان از متون، محتوای درسی یا آموزشی و پژوهشی تربیتی ما به نقد یا الهام از مقالات شمس پرداخته است؟ چه میزانی از پایان نامه‌های تربیتی و پژوهش‌های تربیت دینی یا تربیت معنوی به آن پرداخته‌اند؟ آیا اذهان تاریک، خسته و زنگار بسته، تاب شنیدن سخنان شمس و توان تحمل یا میل بازکردن آغوش به اندیشه و لحن طنز و تلخ او را دارند؟ آیا اگر امروز او در میان ما بود تبعید یا تکفیر نمی‌شد؟

پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان مکتب تربیتی‌ای به شمس نسبت داد، درحالی‌که احوال او گواه از معلمی ساکن و یکجانشین که به تربیت عمومی مریدان و شاگردان مشغول است نمی‌دهد؟ به اختصار ـ و شرحی پس از این ـ می‌توان گفت مراد از مکتب تربیتی شمس[۶]، مدرسه، دارالتعلیم یا آکادمی تربیت رسمی نیست، چنان‌که شمس خود در مقالات اشاره می‌کند، گاه مدرسهٔ ما شناخت همین چار دیوار گوشتی (تن مان) است. اینجا مراد از مکتب تربیتی شمس، آموزه، نظر، حکمت[۷] (فلسفه) و عمل تربیتی اوست؛ حکمت مورد اشاره از طریق مقالات شمس یا در روایت‌های مولانا از شمس ـ که در سراسرغزلیات او دیده می‌شود ـ قابل برداشت، فهم، الهام و تفسیر است. البته شاید در پی نظام‌سازی رسمی و برپایی مکتب، مدرسه و نوشتن کتاب و ..نیست (همانند سقراط[۸]) یا لااقل ـ به دلیل پیدا نکردن افرادی دارای ظرفیت همچون مولانا ـ می‌توان گفت وقف این امر نبوده است، بلکه گاه در پی برافکندن و شکستن شالوده‌های پوسیده و ساختارهایی است[۹] که به‌جای تسهیل کردن آزادی فهم و یادگیری برای زندگی بهتر، خود به مانع و حجابی برای انسان بدل شده‌اند. این کیفیت و میراث به‌جا مانده ازگذشته، از محدودهٔ زمان و مکان زندگی شمس عبور کرده و امروز می‌تواند به‌عنوان مدلی تربیتی مورد توجه قرار گیرد.

منظور از مراجعه به مقالات شمس، البته نادیده گرفتن همهٔ ظرفیت‌های آن و صرفاً به‌عنوان موضوع پژوهش به آن نگریستن نیست.

> این کتاب متنی است که از نظر لغت و سابقه کاربرد واژه‌ها و تعبیرها و دستور زبان می‌تواند جالب توجه باشد. به لحاظ فواید تاریخی اجتماعی منبعی بسیار غنی است. در قصه‌های *مقالات* هم ساختار کلام و هم درون‌مایهٔ آن در خور دقت و تأمل است. سخن شمس

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

آهنگین و مواج و گیرا، و لحن او طنزآمیز وپرکنایه گاه بسیار گزنده و تلخ است. اندیشه‌های او نه فقط الهام بخش بلکه مبدأ و منبع اندیشه‌هایی است که در *مثنوی* معنوی پیگیری می‌شود (موحد،۱۳۸۷: ۱۴۶).

توصیف‌هایی که از شمس شده و شرح حال و احوال و سخن و زمانه‌اش، با فیلسوف بزرگ سقراط مشابهت‌های بسیاری دارد. صحنهٔ جدال سقراط با سوفیست‌ها ـ که با خطابه و سفسطه سعی در وارونگی یا کتمان حقیقت داشتند و هدفشان پیروز شدن در عرصه بحث و عمل بود ـ همچنین تلاش او برای بیدار کردن جهل زدگان و ستمدیدگان از خواب خوش نادانی ـ که زمینه ساز فتوای مفتیان مبنی بر تهمت اغفال جوانان به سقراط شد ـ با آنچه دراحوال شمس آمده است بسیار قرابت دارد، اگرچه شمس نیز مانند سقراط اهل محراب و منبر و کرسی و مکتب و کتاب (نوشتن) نبود، اما با گفتگو و طرح سؤال از انسان‌ها آنان را به تفکر و تأمل وا می‌داشت. سقراط با کلام و طنین افلاطون[۱۰] و شمس با صدای بلند مولانا[۱۱] جلال‌الدین محمد بلخی به جهان معرفی شد.

گزنده بودن زبان شمس، یادآور زبان آیرونیک [کگه گارد] و طنز تلخ سقراطی است، حتی سقراط اذعان می‌کند که او خرمگس آتن است، چون خواب را از چشمان آنها ربوده است. او نیز در پی بیدار کردن طبیعت آدمیان و توجه دادنشان به شناخت خویش است[۱۲]. با این وصف، می‌توانیم در جستجوی حکمت (فلسفه) و اندیشهٔ شمس به کاویدن و پژوهش بپردازیم. البته اگر منظور از فیلسوف، کسی است که گرفتار فلسفه‌بافی شده و برای راه‌های دیگر شناخت و منظرهایی دیگر، به هستی همچون عشق، ارزشی قائل نمی‌شود، شمس، خود را از این نام و ننگ مبرا می‌داند: «محبوب را به نظر حب نمی‌نگرند. خلل از این است که خدا را به نظر محبت نمی‌نگرند ـ به نظر علم می‌نگرند و به نظر معرفت و به نظر فلسفه نظر محبت کار دیگر است» (شمس تبریزی،۱۳۹۵:۱۹۶)، اما اگر منظور از فیلسوف، دوستدار دانایی است ـ که تأکید و باور مقالهٔ حاضر بر آن است ـ می‌توان داوری دیگری داشت و با این توضیح، پلی برای گفتگو و پیوندی میان حکمت شرقی، ایرانی و حکمت و فلسفهٔ غرب برپا خواهد بود. فیلسوف، دوستدار، تشنه و پابرهنهٔ عاشق سرگردان حقیقت است و از این منظر، شمس نیز همچون سقراط، فیلسوف است، سرگشته، تنها، غریب و در نهایت خاموش[۱۳]!

فلسفه تربیت و تربیت معنوی

به نظر می‌رسد دریافت دلالت‌های تربیتی از آراء و نظرات مهم و مغفول شمس در چارچوب قلمروهای اصلی فلسفه تعلیم و تربیت[۱۴]؛ همچون هستی‌شناسی، معرفت شناسی و ارزش شناسی برای بازسازی و آسیب‌شناسی نظام تعلیم و تربیت، توجه با غایات و اهداف تربیتی از منظر شمس، کسب و فهم مبانی، اصول و روش‌های تربیتی بر اساس این نگرش و بینش برای جامعه ما، ضرورت پرداختن به مقالات شمس ـ این اثر یگانه ـ را موجه می‌سازد. هستی‌شناسی نگرش معنوی همهٔ عالم را نشانه و آیهٔ الهی و خداوند را همچون معشوق می‌نگرد. معرفت‌شناسی نگرش معنوی، محدودیت‌ها و حجاب‌های زیادی را برای شناخت حقیقت پیش رو می‌بیند و کمتر ادعای دانایی و به دست آوردن حقیقت را دارد، بلکه بیشتر

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

به جهل خود معترف و با حیرت در هستی زندگی می‌کند. ارزش شناسی نگرش معنوی نیز که شامل زیبایی شناسی و اخلاق است، پیروان و سالکان را بر اساس هستی شماسی و معرفت شناسی مذکور به تقوا، فضیلت، صلح، مدارا و شفقت با خود و جهان فرا می‌خواند.

فلسفه تربیت، در موضوع تربیت معنوی می‌تواند با رویکردهای مختلف خود همچون استنتاجی، تحلیلی و ایدئولوژیک مواجه شود. همچنین از منظری دیگر (رشته) فلسفه تربیت با سه بخش یا کارکرد مختلف خود یعنی نظری، هنجاری و تحلیلی می‌تواند به ارائه فرضیه‌هایی دربارۀ انسان، جهان و فرایند تربیت، ارائه اصول، هنجارها و توصیه‌های تربیتی یا فلسفیدن، تحلیل (همچون تحلیل مفهومی) و روشن کردن موضوعات و مفاهیم مختلف، بررسی ابهام‌ها و تعارض‌ها بپردازد و در چارچوب بخش‌ها موضوع تربیت دینی را محور فعالیت فلسفی خود قرار دهد. بررسی تربیت معنوی از منظر فلسفه تعلیم و تربیت، طیفی گسترده است از تعریف، تحلیل، روشنگری مفاهیم تا صدور احکام، دریافت و استنتاج دلالت‌ها و توصیه های تربیتی، اصول، اهداف و روش‌های تربیتی، رویکرهای هرمنوتیک و تفسیر، روایت‌پژوهی و تحلیل روایت[۱۵].

تربیت معنوی در قلمرو یا فضای بینابین میان رشته‌ای فلسفه، تربیت و دین قرار دارد؛ منظور از فضای مشترک، حوزه‌ای برای گفتگوی سنت‌ها و رشته‌های مستقل است که با حفظ حدود و تعاریف خود، می‌توانند حین گفتگو دربارۀ موضوعی مشترک به فهمی چندجانبه و وسیع‌تر از قبل دست یابند. با این توضیحات، می‌توان گفت پرداختن به تربیت دینی با توجه به مقالات شمس در پژوهش حاضر، مطالعه‌ای میان رشته‌ای محسوب می‌شود.

با این که تعریف دقیق (جامع و مانع) معنویت و تربیت معنوی دشوار است، به اختصار به آن اشاره می‌شود؛ «معنوی منسوب به معنا مقابل مادی، صوری، ظاهری و لفظی یا حقیقی، اصلی، مطلق و روحانی است. معنایی که فقط به‌وسیلۀ قلب شناخته می‌شود و زبان را بهره‌ای در آن نیست» (دهخدا،۱۳۴۱:۱۸۷۱). کلایو (به نقل از وولف،۱۳۸۶) می‌گوید معنویت، ترکیبی از ویژگی‌های انسانی است که افراد مذهبی و غیرمذهبی ممکن است به یکسان از آن برخوردار باشند. کلایو سیزده خصلت را برای اشخاص معنوی بر می‌شمارد که در بین آنها عشق ممتازترین خصلت است (بی‌طرف حقیقی،۱۳۹۰:۳۴). از نظر بعضی فیلسوفان متأخر اسلامی (طباطبایی،۱۳۸۴) هستی شامل عالم غیب و عالم شهادت (قابل مشاهده) یا ظاهر و باطن است. بر این اساس، عوامل سه‌گانۀ وجود؛ شامل عالم تجرد تام عقلی، عالم مثال و عالم ماده است. عالم تجرد عقلی و مثالی، حیطۀ غیب هستی بوده و عالم ماده نشئه شهادت یا ظاهر را تشکیل می‌دهد (اشعری،۱۳۸۷). از نظر طباطبایی، معنویت، وجه مشترک ادیان بوده و شامل معنویت نفسی و آفاقی است.

> درباره رابطه دین و معنویت دو دیدگاه عمده وجود دارد. در دیدگاه اول سه حالت متصور است: برخی معنویت و دین را یکی و جدایی آن را ناممکن می‌دانند، برخی دیگر معنویت را اعم از دین و قلمرو معنویت را بیشتر از دین می‌انگارند و سرانجام دستۀ دیگر دین را اعم از معنویت و حوزه قلمرو آن را گسترده می‌دانند. در دیدگاه دوم، بین معنویت و دین هیچ رابطه‌ای وجود ندارد و جدایی این دو مقوله ممکن شده است (میتروف،۱۳۸۲: --).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

تربیت معنوی، بیدار کردن، پرورش دادن یا شکوفا کردن خود معنوی و روحانی است.

> می‌توان گفت اگر شخص واحدی از مرتبه «خود» روحانی دست به عمل بزند، همهٔ کسانی که در پیرامون آن شخص به سر می‌برند (و احتمالاً مردم سراسر جهان) تا حدی از این حالت بهره‌ور می‌شوند. «خود» روحانی آن «خود»ی است که در درون ماست و ما را با همنوعان‌مان یگانه می‌دارد. عجب اینکه اختصاصی‌ترین ساحت هر شخصی است، در عین حال، عمومی‌ترین ساحت هم هست (می،۱۳۹۵:۱۳۵).

شالوده «خود» [راستین] ما بر اصل [روح] الاهی بنا شده است و اهمیت و ضرورت خودشناسی یکی از مهم‌ترین آموزه‌های مؤکد قدیسان و عالمان هریک از سنت‌های دینی بزرگ بوده است (هکسلی،۱۳۹۵:۱۳۸). تربیت معنوی بر اساس اصول معنوی صورت می‌گیرد.

> اصول معنوی به طور آشکار یا پنهان برخاسته از هدفی الهی می‌باشند. این اصول بر اساس شرایط شکوفا شدن انسان شکل گرفته‌اند. معطوف شدن توجه انسان به مادیات، مانع شکوفا شدن روح می‌شود... اگر این اصل معنوی نادیده گرفته شود، روح انسان شکوفا نمی‌شود (کار،۱۹۹۵:۸۹).

اگر به مکتب شمس – مولانا بازگردیم، برای تعریف معنویت – به‌عنوان باطن و رکن دین – با بیتی در مثنوی مواجه می‌شویم: دوزخ است آن خانه کان بی‌روزن است/ اصل دین ای بنده روزن کردن است. بنابراین، «پیام همه ادیان، نقب زدن به عالم معنا است» (می، ۱۳۹۵:۱۱۹) و تربیت معنوی اگر قابل آموزش باشد[۱۶] توجه به مواردی؛ همچون معنای زندگی، کنار زدن حجاب‌ها و ناپایداری‌های مادی و زندگی روزمره و نظر افکندن به جاودانگی، زاده شدن از روح[۱۷]، طلب حقیقت، شادمانی و خودشکوفایی و ذات حیات و ارزش‌های انسانی است.

در تربیت معنوی، باطن دین معنویت و روحانیت (قرب الاهی، فناء فی الله و...) تلقی می‌شود، همان‌طور که سیر شریعت – طریقت – حقیقت از ظاهر و پوستهٔ بیرونی دین که صورت و احکام است، آغاز و از مسیر طریقت به مغز و لبّ دین – حقیقت– حرکت کردن است، از این روست که به تعبیر فیلسوف معاصر مارتین بوبر، «دین، احساسی در روح انسان نیست بلکه مدخلی به واقعیت است. مدخلی به کل واقعیت بی‌تلخیص» (بوبر،۱۳۹۳: ۲۱) و «انسان، تصویری است بر آسمان پرستاره روح...تا مبادا روح روی زمین بمیرد» (بوبر،۱۳۹۵: ۸۹)، به این ترتیب تربیت معنوی، دعوت به قهر یا دوری گزیدن از جهان و ارتباط مسالمت‌آمیز با آفرینش نیست، بلکه سلوکی مداوم و روندی تدریجی است برای زدودن حجاب از برابر دیدگان برای کشف حقیقت و باطن جهان.

تعبیر و تفسیر معنویت و روح از حکیمان و فیلسوفان باستان همچون افلاطون که آن را متعلق به عالم مثل می‌دانست تا فیلسوفان و حکیمان معاصر همچون بوبر که روح را مانند هوایی می‌داند که در آن نفس می‌کشیم و «در فضا مواج است و ما را ملهم قرار می‌دهد» (همان، ۱۷۸) همچنان مبهم و رازآمیز، اما کانون و اصل تربیت معنوی است. شاید بی‌اطمینان نسبت به تعریف و علم به روح بتوان در پاسخ به

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

این سؤال که روح چیست گفت: «روح امر پروردگار است»[۱۸].

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری: ارائه الگوی تربیت معنوی بر اساس *مقالات* شمس

بر اساس توضیحات و مقدمات ارائه شده در مقالهٔ حاضر، در این بخش برای پاسخ به سؤالات اصلی پژوهش، استنتاج‌هایی از *مقالات* شمس که به ادعای این مقاله، فراهم کنندهٔ مفاهیم تربیتی در چارچوب نظر و عمل تربیتی به‌صورت یک الگو –که شامل هدف، ابعاد شناختی، عاطفی و عملی، مبنا، اصل و روش‌های تربیت معنوی بر اساس سخن شمس تبریزی است– ارائه می‌شود. مدل حاضر به‌عنوان یافتهٔ اصلی پژوهش بوده و با نقل جملاتی از *مقالات* شمس معرفی می‌شود. مکتب تربیت معنوی شمس می‌تواند به این صورت طرح و ارائه شود[۱۹]:

هدف: عشق و صلح[۲۰]

هدف از تربیت معنوی، عشق ورزیدن و در صلح زیستن است؛ صلح با خویشتن و با جهان و عشق ورزیدن به خدا و آفریدگان؛ زیرا آفرینش همه آیه او و «سایه خورشید حق است».[۲۱] شمس در *مقالات* می‌گوید ریاضت و زهدی که با عشق همراه نباشد آتش شهوات نفسانی و تمایلات شیطانی را خاموش نخواهد کرد: این شیطان را هیچ نسوزد الا آتش عشق مرد خدا. دگر همه ریاضت‌ها که بکنند او را بسته نکنند، بل که قوی‌تر شود، زیرا که او را از نار شهوات آفریده اند و نار را نور نشاند (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۹۰). نفس اماره را هیچ چیز چنان نکشد که جمال دل بیند: اعضاش سست شود (همان،۱۴۳). شمس می‌گوید منشأ جنگ، هوای نفس و خودخواهی است و صلح، از ترک هوای نفس آغاز می‌شود: اهل جنگ را چه گونه محرم اسرار کنند؟ ترک جنگ و مخالفت بگو! ماده جنگ هواست. هر کجا جنگی دیدی، از متابعت هوا باشد (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۲۴۳).

ابعاد شناختی، عاطفی، عملی

مکتب تربیتی باید در حوزهٔ نظر و ابعاد شناختی و عاطفی همچنین حوزه و ابعاد عملی برای آموزندگان و متربیان دلالت، رهنمود و راهنمایی‌هایی داشته باشد.

بُعد شناختی: تفکر شهودی و عقل ربانی، پیوند جزء با کل، خلوت با خود، کنار زدن حجاب علم، خالی بودن و تشنگی برای یادگیری.

توجه به تفکر شهودی و عقل ربانی[۲۲]: شمس به حجاب عقل توجه داده و تأمل فلسفی را با توجه به روش‌های دیگر شناخت دارای نتایج صحیح می‌داند و از این روست که به تفکر دربارهٔ خویشتن خویش یا تفکر شهودی فرا می‌خواند: در معنا و فهم «من عرف نفسه فقد عرف ربه» [می‌گوید] این [شناخت] کار دل است کار پیشانی نیست (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۵۷)، این همه رنگ‌ها را از پیش چشم دور کن تا عجبی دیگر بینی و عالم دیگر از هو که نه به این خوش و ناخوش ماند! (همان،۶۳)؛ [شمس عقل را تکفیر نمی‌کند] و عقل، حجت خدای است، ولیکن چون بر وجه استعمال نکنی، متناقض نماید. از بهر این است که هفتاد و دواند ملت (همان،۸۶)؛ عقل این جهانی را سخنش از دهان می‌آید. عقل آن

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

جهانی را سخن ـ که از تیر است ـ از میان جان می‌آید (همان،۱۰۵)؛ ... شمس سخن از عقلی می‌گوید که مخاطب قرآن است؛ «عقل ربوبی»: «اولو الالباب» چه گونه باشند؟ آخر، این عقل را نمی‌خواهد که هر کس دارد (شمس تبریزی، ۱۳۹۵: ۱۲۷)؛ آن یکی فیلسوف می‌گوید که «من معقول می‌گویم» و از این عقل ربانی بویی ندارد (همان).

پیوند جزء با کل[۲۳]: عالم با وجود کثرت در وجوه مختلف دارای وحدت است و میان جزء و کل، ارتباط و پیوند است: دعوت انبیاء همین است که «ای بیگانه، به صورت تو جزو منی، از من چرا بی‌خبری؟ بیا از جزو از کل بی‌خبر مباش. با خبر شو و با من آشنا شو!» (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۷۲)؛ ... هر که شاخ را گرفت، شکست و فرو افتاد و هر که درخت را گرفت، همه شاخ آن اوست (همان، ۱۲۷).

خلوت: حقیقت و اهل حق بر کثرتی که دیده‌ها می‌بینند یا هیاهویی که گوش‌ها می‌شنوند تمام و کمال آشکار نمی‌شود. گاه باید از ازدحام برید و به خلوت پناه برد: خدای را بندگانند پنهان (همان،۱۱۱)؛ ورای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکر ایشان می‌رود، بندگانند پنهانی، از مشهوران تمام‌تر و مطلوبی هست، بعضی از این‌ها او را دریابند و بعضی درنیابند. گمان مولانا آن است که آن منم، اما اعتقاد من این نیست. اگر مطلوب نیم، طالب هستم. و غایت طالب از میان مطلوب سر برآرد (همان،۱۸۴).

کنار زدن حجاب علم و تعلم: بدان که تعلم نیز حجاب بزرگ است. مردم در آن فرو می‌رود – گویی در چاهی یا خندقی فرو رفت و آن گاه، به آخر پشیمان که داند که او را به کاسه لیسی مشغول کردند تا از لوت باقی ابدی بماند. آخر حرف و صوت کاسه است (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۹).

خالی بودن و تشنگی برای یادگیری[۲۴]: انسانی که وهم دانایی و احساس پر و سرشار بودن داشته باشد، طلب و عطش یادگیری ندارد، اگرچه شاید بخواهد اطلاعات و دانش یا شبه علمی در ذهن خود ذخیره کند. برای آنکه نمی‌داند که نمی‌داند و نمی‌خواهد از جهل خود واقف شود، تعلیم بی‌فایده است: هرکه تمام عالم شد، از خدا محروم شد و از خود تمام پر شد. رومی‌ای که این ساعت مسلمان شود، بوی خدا بیابید و او را که پر است، صد هزار پیغامبر نتواند تهی کردن (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۱).

بعد عاطفی: شادمانی، شفقت و محبت

شادمانی[۲۵]: شادی عامل شکوفایی و غم عامل پژمرده کننده و مانع شکوفایی است. شادی همچون آب لطیف صاف، به هر جا می‌رسد، در حال شکوفه عجبی می‌روید. و من الماء کلّ شیء حی– آن آبی که این آب از او روی و از او زنده شود و شیرین شود و صاف شود. غم همچو سیلاب سیاه، به هر جا که رسد، شکوفه را پژمرده می‌کند و آن شکوفه که قصد پیدا شدن دارد، نهلد که پیدا شود (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۲۲۳). مرد آن باشد که در ناخوشی خوش باشد، در غم شاد باشد. [شاد از بشارت روحی].زیرا که داند که آن مراد در بی‌مرادی همچنان درپیچیده است (همان، ۱۵۲).

شفقت و محبت[۲۶]: آیا معنویت و دینداری، چیزی جز حبّ[۲۷] و شفقت با آفرینش است؟ تا بتوانی، در خصم به مهر خوش در نگر! چون به مهر در کسی در روی، او را خوش آید – اگرچه دشمن باشد. زیرا که او را توقع کینه و خشم باشد از تو. چون مهر بیند خوشش آید (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۰۰).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

بعد عملی: تربیت نفس و تربیت روح[۲۸]

در تربیت معنوی و عرفان شمس ـ مولانا تمرین‌های عملی برای مبارزه با هواهای نفسانی جهت تجهیز به سبکباری برای طی کردن طریقت است و وسیله‌ای برای رسیدن به حقیقت و معنویت؛ اخلاص، پاکبازی و زهد عاشقانه که در خلوت و جلوت، با سخن و سکوت، با بهره‌مندی آگاهانه از مواهب خداوندی یا با پرهیز و روزه در ایام نامعهود دنبال می‌شود همه برای مهار، تربیت نفس است؛ البته شمس دربارهٔ اولیا الهی سخن از تربیت روح می‌گوید که قدری دشوار و البته مبهم است: منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود و اگر نه، «اناالحق» چه گونه گوید؟ حق کجا و «انا» کجا؟ این «انا» چیست؟ حرف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی، حرف کی گنجیدی؟ «الف» کی گنجیدی؟ «نون» کی گنجیدی؟ (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۷)؛ آدمی را رنج چگونه مستعد نیکی‌ها می‌کند ؟ چون رنج نمی‌باشد انانیت حجاب او می‌شود (همان:۱۷۵و۱۷۶).

مبنای تربیتی: آزادی، اراده، اخلاص

تغییرات از انسان آغاز می‌شود، از خواست و اراده آزادانه؛ به تعبیری دین نیز «آنچنان را آنچنان تر می‌کند»، آن را که مایه‌ای هست رسول و نبی آن مایه را روانه کند و راه کند (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۶).

آزادی و اراده: شمس، ایام را مبارک از خواست انسان در آن می‌داند و جبر ایام و جبر الاهی را رد می‌کند:

خدا فاعل مختار: اگر نه تو که فاعل مختاری آن «تصور از خدا» را بر هم زن: اگر همه انبیا این گفتندی، من قبول نکردمی. گفتمی «من نخواهم این خدا را. خدایی خواهم که فاعل مختار باشد. آن خدا را طلب می‌کنم و او را بگویم تااین خدا را بر هم زند که تو می‌گویی. بگویمش که اگر او فاعل مختار نیست، تو باری فاعل مختاری، بر همش زن!» (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۴۱)؛ «ایام مبارک باد از شما» ..... «مبارک شمایید ایام می‌آید تا به شما مبارک شود» (همان، ۴۲).

اخلاص و بی‌ریایی[۲۹]: اخلاص، مبنایی مهم در تربیت معنوی است، شمس می‌گوید: اکنون، اول شرط من و مولانا آن بود که زندگانی بی‌نفاق نباشد (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۵۱).

اصل تربیتی: معنویت و روحانیت [زیستن در ساحت روح]

زیستن در ساحت روح و بر اساس اصل معنویت، رکن تربیت معنوی است. شاید یکی از ارمغان‌های مهم پیامبران برای بشریت این اصل است که انسان زیست معنوی دارد و قابل فروکاستن به مادیت نیست؛ هر گونه تلاش و روشی در تربیت معنوی (مکتب تربیتی شمس)، ابعاد عملی و سلوک بر اساس معنویت و ایمان به بقای روح است. شمس می‌گوید: والله که غیب آشکار شده است و پرده برانداخته‌اند، لیکن پیش آن کس که دیده او باز است (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۴۲)؛ آنکه نفس خود را تربیت کرده و در ساحت روح قدم می‌زند، بوی محسوس خداوند را استشمام می‌کند: «حق تعالی را بوییست محسوس: به مشام رسد، چنان که بوی مشک و عنبر. امّا چه ماند به مشک و عنبر؟ چون تجلی خواهد بودن، آن بوی مقدمه بیاید، آدمی مست مست شود» (همان، ۱۸۹).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

روش تربیتی

روش‌های تربیت معنوی را می‌توان شامل روش‌های کلی یا عمومی و روش‌های کاربردی یا خاص دانست.

روش‌های تربیتی کلی و عمومی: ظرفیت‌یابی، سکوت، خودیابی، اتصال، عبادت.

ظرفیت‌یابی[۳۰]: مولانا به دنبال کسی می گردد که به اهلیت و ظرفیت شنیدن سخن او رسیده باشد یا به تعبیر دیگر، در تربیت به ظرفیت فهم و دریافت متربی توجه می‌کند ؛ گاه نیز از مهر خوردن و مسدود شدن قلب و گوش و چشم جانها گلایه می‌کند و سکوت را بر سخن ترجیح می‌دهد: هنوز ما را اهلیت گفت نیست. کاشکی اهلیت شنودن بودی. تمام گفتن می باید و تمام شنودن! بر دل‌ها مهر است و بر زبان‌ها مهر است و بر گوش‌ها مهر است. اندکی پرتو می‌زند اگر شکر کند، افزون کند (شمس تبریزی،۱۳۹۵:۹۰).

سکوت و خاموشی: قیل و قال بی‌حد و حصر و درهم و برهم و بی‌هدف از لحاظ اخلاقی بد و از لحاظ معنوی خطرناک است .... سکوت [فراهم آورنده و باعث جمع] افکار، قوت روح و [زمینه‌ساز] عمل به آموخته‌ها است (هاکسلی، ۱۳۹۵ :۱۴۹ـ۱۵۰). در سکوت، بسیاری نغمه‌ها و سرودهای آفرینش را می‌توان شنید، سکوت، روشی برای انسان معنوی است، به تعبیر شمس: خاموشی او نه از کمی معنی است، از پری است (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۰۱)؛ جماد را نیز فراق و وصال باشد، الّا ناله ایشان مسموع نشود (همان،۱۹۱).

خودیابی و خودشناسی[۳۱]: خودیابی، انسان تربیت یافته را به روح و معنویت و خداشناسی و خداگونگی رهنمون ساخته، از خود غیر اصیل رها و به خود اصیل متصل می‌کند ؛ به تعبیر شمس: خداپرستی آن است که خودپرستی رها کنی (همان، ۲۲۳).

اتصال و صحبت (هم‌نشینی)[۳۲]: هم‌نشین فقط دوست و مصاحب نیست در هر چه نظر کنیم آن در ما من عکس و تولید می‌شود، هم‌نشین بد و خوب، انقطاع یا اتصال معنوی را ممکن می‌شوند، هم‌نشینی با انسان‌های معنوی، میل همصحبتی با دیگران را کم یا شیرینی آن را تلخ می‌کند: آن کس که به صحبت من ره یافت، علامتش آن است که صحبت دیگران بر او سرد شود و تلخ شود ـ نه چنان که سرد شود و همچنین صحبت می‌کند، بل که چنان که نتواند با ایشان صحبت کردن (همان، ۱۹۳).

روش‌های تربیتی کاربردی و خاص

پرسشگری، مواجهه با مسئله، همراهی با متربی، سکوت، گفتگو.

آنچه از عمل و ارتباط شمس با مولانا و مواجهه با کسانی که سخنش را می‌شنیدند ـ که در *مقالات* شمس یا روایت مولانا در نظم و نثرش آشکار است ـ دریافت می‌شود این است که تربیت معنوی با روش‌هایی خاص همچون پرسشگری، مواجهه با مسئله، همراهی با متربی، سکوت، گفتگو صورت گرفته است، آنجا که شمس، هدف از به دنیا آمدن را ملاقات دو دوست، گفتگوی آنها با هم – همچون خود با مولانا– می‌داند، یا در بدو آشنایی با مولانا با به چالش گرفتن باورهای رایج، پرسش کردن و گاه مخالفت با باورهای معمول او را به رها کردن آنچه ناصواب است فرا می‌خواند اگرچه این رهایی به بهای از دست

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

دادن مقام و موقعیت و نام پیشین باشد، اما از مردگی به زندگی[۳۳] روی آوردن است: چون گفتنی باشد و همه عالم از ریش من درآویزند که «مگو،» بگویم و هر آینه، اگر چه بعد هزار سال باشد، این سخن به آن کس برسد که من خواسته‌ام (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۷۶).

سخن را از شمس آغاز کرده و به شمس– مولانا پرداختیم، مفهومی که به دشواری می‌توان آن را تفکیک و تجزیه کرد، ارتباطی کم نظیر از مربی– متربی که برای هر دو سوی آن آموزنده، کمال آفرین و رهایی بخش بوده است. مولانا به عشق آموزگار خود می‌بالد و او را واقف اسرار رسول می‌داند[۳۴] و شمس انبیاء را آرزومند دیدار مولانا می‌داند. شمس – مولانا، گشاینده سخن رسول هستند که به بسط تجربه نبوی[۳۵] پرداخته‌اند و تفسیری شادمانه و عاشقانه از دین و تربیت معنوی را ارائه کرده‌اند[۳۶]. مکتب تربیتی شمس – مولانا مکتب آزادی معنوی و رهایی است؛ رهایی از دام هایی که در ذهن و درون آدمی یا در طبیعت و جامعه، در بیرون آدمی می‌خواهند آگاهی، معرفت و اراده و عمل او را اسیر و او را به زنجیر بکشند. شمس– مولانا با آتش عشق دام‌ها و بندها را می‌گسلند و انسان را به صلح (سلام) با جهان و هنگام صلح باخویشتن فرا می‌خوانند:

درون توست یکی مه کز آسمان خورشید ندا همی‌کندش کای منت غلام غـلام
ز جیب خویش بجو مه چو موسی عمران نگر به روزن خویش و بگو سلام سلام

پیشنهاد ادامهٔ پژوهش

ـ صلح در سنت عرفانی سهروردی، شمس و مولانا (دلالت‌های تربیتی حکمت شمس برای صلح).
ـ مقایسهٔ ارتباط شمس ـ مولانا و سقراط ـ افلاطون، موقعیت اجتماعی شمس در حکمت و ادب گذشته و معاصرایرانی و سقراط در فلسفه باستان و معاصر غرب.
ـ شمس در ترازو: آراء و اندیشه‌های شمس– مولانا و رهنمودهای تربیتی آن برای انسان معاصر.

پی‌نوشت

۱. نام کسوف شمس برگرفته است از کتاب فیلسوف معاصر مارتین بوبر با نام کسوف خداوند.
۲. برگرفته از نام کتاب پژوهشگر ایرانی مقصود فراستخواه که در آن به معرفی و نقد فرهنگ ایرانی می‌پردازد.
۳. با این رویکرد، خواندن و فهم کردن محتوایی ارزشمند در یک بیت شعر یا مطالعه کتاب جنگ و صلح تولستوی نیز همچون موعظه‌های مسیح بر فراز کوه ـ خوشاگویی‌های مسیح در انجیل متی ـ یادگیری و عملی با مقصد تربیتی محسوب می‌شود، همچنین استجابت دعوت قرآن به تدبر در نغمه دلکش برگ و باد و یا توجه به مثل ناپایداری کف روی آب ـ که پس ازباران از بین می‌رود اما آب می‌ماند تا مردمان را سود رساند... ـ و دیگر عبرت های حاصل از سیر آفاقی و انفسی همگی به نحوی تفکر برای یادگیری و کسب معرفت هستند.
۴. اشاره‌ای به کتاب و گفتاری از علی شریعتی: مجموعه آثار، شماره ۲۲.

پژوهشگاه استادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

۵. ادب عاشقان جمله بی‌ادبی ست/ امه العشق عشقهم آداب، غزلیات شمس، غزل شماره ۳۱۷.
۶. در مقالهٔ حاضر چون در سخن و اندیشه شمس دریافت‌هایی آرای نظر تربیت و رهنمودهایی برای عمل تربیت قابل استنتاج است، از آن به مکتب تربیتی شمس تعبیر شده است، با این وجود به یک تعریف از کتن یا نظریهٔ تربیت اشاره می‌شود: [مکتب]، تئوری یا نظریه تربیت شامل مجموعه عقاید و توصیه‌های بیش و کم مرتبط به معلمان و مدارس است که باید انجام دهند. تئوری تربیت را نمی‌توان در روانشناسی و جامعه شناسی و فلسفه پیدا کرد، بلکه مؤلفه‌های خاص خود را دارد که سه نوع تئوری مذکور را در برمی‌گیرد؛ زیرا تئوری تربیت اساساً با مسایل ارزش و افکار درباره کار معلم و مدرسه سر و کار دارد (شعاری نژاد،۱۳۹۴: ۳۷۵_۳۷۶).
۷. حکمت به معنای اتقان، استحکام، استواری، راستی و درستی در نظر و در عمل است (سجادی،۱۳۵۴: ۱۷۹–۱۷۷). غایت حکمت نظری، ایمان و غایت حکمت عملی، عمل صالح است.
۸. سقراط – که مادرش نیز قابله بوده – سعی می‌کند با گفتگو باعث زاییدن اندیشه شود بر خلاف سوفیست‌ها که با خطابه و تلقین در پی موفقیت و پیروزی بودند. او با پرسش، گفتگو و به چالش گرفتن باورهای مردمان، تلاش می‌کرد تا آنها را به نادانی خود آگاه کند.
۹. فیلسوفانی همچون نیچه نیز نه صرفا در پی نظام‌سازی فلسفی بلکه بیشتر کارشان، گشایش افق‌های تازه، جریانی زنده، پویا، پیشرونده، همچنین بازسنجی ارزش‌ها و نقد معرفت و باورهای رایج است؛ برای توضیح بیشتر رجوع شود به: نقیب زاده، ۱۳۹۷: ۱۱۹ همچنین به مقدمه داریوش آشوری مترجم کتاب تبارشناسی اخلاق در: نیچه،۱۳۹۷.
۱۰ـیکی از مهم‌ترین روایت‌ها از سقراط، روایت افلاطون است، اگرچه آریستوفان و گزنفون نیز از سقراط سخن گفته‌اند.
۱۱. کار سقراط همانا برانگیختن توجه فرد به شناختن خود و بیدار کردن طبیعت خود اوست (نقیب زاده،۱۳۹۴: ۴۰). همچنین سقراط در دفاعیات (آپولوژی) خود خطاب به آتنی‌ها می‌گوید شما می‌خواهید مرا بکشید تا دوباره به خواب روید.
۱۲. [فیلسوف] نوعی آدم دربه‌در پابرهنه است که در زیر نور ستاره‌ها بیرون می‌رود تا با واقعیت و معرفت روبرو شود، یا به زایش مشترک با هر آن چه ممکن است در آن خیرخواهی، زیبایی یا خرد یافت شود، دست بیابد. به نقل از:

Irigaray,luce(1984),Sorcerer Love: A Reading of Plato,Symposium,"Diotima ,s Speech", in An Ethic of Sexual Difference(trans.Carolyne Burke and Gillian C. Gill),Ithasa,NY:Cornell University Press.pp24

۱۳. خاموش، تخلص مولانا در غزلیات شمس است؛ خاموشی و سخن گفتن با سکوت، زنده بودن با طنین سخنانی که هنوز در تاریخ به گوش می‌رسد ، ویژگی بزرگانی همچون سقراط است که جام شوکرانش دادند، یا حلاج که بردارش کشیدند یا عین‌القضاه، سهروردی و شمس که هنوز در

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

میان«قلب‌ها و اندیشه‌ها» زندگی می‌کنند.

۱۴. تعلیم و تربیت به ذاته یک مسئله فلسفی است. فلسفه [تربیت و] آموزش و پرورش شعبه‌ای از فلسفه است. به معنای دقیق کلمه علم نیست [اما] مبحث اساسی‌ای از معرفت است که معنای حقیقی همه علوم را روشن می‌کند (شکوهی،۱۳۹۴: ۱۰۵و۱۰۶). همچنین فلسفه تربیت شاخه‌ای از معارف بشری است که ویژگی‌های انسان را تبیین می‌کند، به مباحث نظری و مفاهیم کلی و انتزاعی می‌پردازد و با تبیین ماهیت تربیت، اهداف، اصول و روش‌های آن سرو کار دارد، اما از سوی دیگر نوعی دیدگاه نظری و راهنمای اقدام به شمار می‌رود که باید به تبیین تعامل نهاد سیاست، اقتصاد، جامعه، خانواده و حقوق با نهاد تربیت بپردازد و نظریه‌هایی جهت هدایت عمل تربیت اارائه کند زیرا شاخه‌ها یا مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی به تدوین نظریه تربیتی کمک می‌کند و نظریه تربیتی، به نوبه خود، به‌عنوان مبانی عمل تربیتی به کار می‌رود (نقیب زاده، ۱۳۹۴: ۲۰).

۱۵. رجوع شود به: هرست، پل هیوود؛ پیترز، ریچارد استنلی (۱۳۸۹). منطق تربیت: تحلیل مفهوم تربیت از نگاه فلسفه تحلیلی، ترجمه فرهاد کریمی، تهران: علمی و فرهنگی. ص نوزده تا چهل و پنج. همچنین رجوع شود به: باقری، خسرو؛ سجادیه، نرگس؛ توسلی، طیبه (۱۳۹۴). رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۱۶. بعضی معتقدند تربیت معنوی قابل آموزش توسط مربی به متربی به شکل معمول مدارس نیست بلکه تنها می‌توان به زمینه‌سازی برای میسر شدن اکتشاف و درک فردی از حقیقت پرداخت.

۱۷. زاده شدن از روح، برداشتی است از سخن عیسی(ع) در وصف آن که از روح زاده شده: [او مانند باد است و باد هر کجا که می‌خواهد می‌رد و آوای آن را می‌شنوی اما] نمی‌دانی که از کجا می‌آید یا به کجا می‌رود؛ چنین است حال هر که از روح زاده شود (به نقل ازانجیل، در: می، ۱۳۹۵: ۱۳۲).

۱۸. اشاره به آیهٔ ۸۵ سوره اسراء: از تو درباره روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است و جز اندکی از علم آن به شما داده نشده است.

۱۹. لازم به ذکر است که یافتهٔ پژوهش حاضر در مرحلهٔ ابتدایی و بر اساس ایده‌ها، تفسیر، بازخوانی مقالات شمس و مطالعات میان رشته‌ای انجام شده اما صورت خام دارد که با تأمل بیشتر، دریافت نقدها و نظرها رشد یافته و استوارتر خواهد شد.

۲۰. به دلیل کوتاه‌تر کردن توضیحات درون متنی، شواهد و نقل قول‌های مربوط به موضوعات در یادداشت‌ها ذکر می‌شود: اسرار می‌گویم، کلام نمی‌گویم.

از مولانا به یادگار دارم از شانزده سال که می‌گفت که «خلایق همچو اعداد انگورند. عدد از روی صورت است. چون بیقشاری در کاسه، آنجا هیچ عدد هست؟» (شمس تبریزی،۱۳۹۵ :۱۴۳).

۲۱. اشاره به بیتی از غزلیات شمس(غزل شماره ۵۴۴) : گردش این سایه من سخره خورشید حق است/ نی چو منجم که دلش سخره استاره شود.

۲۲. مدرسه ما این است ـ این چاردیوار گوشتی. مدرسش بزرگ است. نمی‌گویم کیست. معیدش دل است (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۶۵)؛ خنک آن را که چشمش بخسبد و دلش نخسبد [پیامبر و نماز صبح قضا] وای بر آن که چشمش نخسبد و دلش بخسبد! صوفی را گفتند: سر برآر: انظر الی آثار رحمه الله.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

گفت: آن آثار آثار است، گل‌ها و لاله‌ها در اندرون است (همان:۱۵۳)؛ رابعه گفت «دل را فرستادم به دنیا که دنیا را ببین! باز فرستادم که عقبا را ببین! باز فرستادم که عالم معنی را ببین! خود دگر باز نیامد به من» (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۵۳).

۲۳. دست در کل زن تا همه جزوها آن تو باشد و چیزی دیگر مزید. دست در جزو مزن، نباید که کل فوت شود! (همان،۵۹)؛ اصل را بگیر...[فرع می‌آید] اما این فرع را می‌گیری، اصل می‌رود و فرع حاصل نمی‌شود (همان،۹۳)؛ گفتم «آن را باشی که اصل است و مقصود است، اصل همه اصل ها و مقصود همه مقصودهاست – نه آن اصلی که روزی فرع شود – و در طلب او به جد ایستی و هر چه ضمیر را زحمت دهد و از مقصود دور دارد، آن را عظیم شمری. و اگر سهل گیری تدارک آن را، مگر مقصود به نزد تو خوار بوده باشد» (همان،۹۴).

۲۴. او از خود و هنر خود پر است – چنان که کوزه از آب شور پر باشد (همان،۱۳۷)؛ ...چون از خود پر باشد، کی اشتهای آب خنک باشد؟ (همان)؛ پر سری آمد که «با من سری بگو!» گفتم «من با تو سر نتوانم گفتن. من سر با آن کس توانم گفتن که او را در او نبینم – خود را در او بینم. سر خود را با خود گویم. من در تو خود را نمی‌بینم – دیگری را می‌بینم...» (همان،۹۷)؛ امر است که «مستعد شوید و قابل شوید» [یاداور تخففوا تلحقوا نهج البلاغه] این امر قدیم است...، الا به گوش ها نمی‌رسد . زیرا گوش‌ها پر گل است و چشم‌ها پر گل و آن کلام لطیف عظیم (همان،۱۸۷).

۲۵. در اندرون من بشارتی هست، عجبم می‌آید از این مردمان که بی آن بشارت شادند (همان،۷۴)؛ دنیا لعب است و مزاح است در نظر رجال. [قرآن] [رندی و شادی ، وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم، ه در طریق ما کافری یست رنجیدن] در نظر کودکان، لعب نیست، جد است، فریضه است. اکنون اگر بازی و مزاح بر نمی‌تابی بازی مکن! و اگر بر می‌تابی، کی زن و می خور خندان – که بازی را نمک او خنده است نه گریه (همان،۱۰۴و۱۰۵)؛ چه شادم به دوستی تو – که مرا چنین دوستی داد خدا (همان،۱۷۷).

۲۶. من خویی دارم که جهودان را دعا کنم، گویم که «خداش هدایت دهاد»! آن را که مرا دشنام می‌دهد، دعا می‌گویم که «خدایا، او را از این دشنام دادن بهتر و خوشتر کاری بده، تا عوض این، تسبیحی گوید و تهلیلی، مشغول عالم حق گردد» (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۵۵).

۲۷. اشاره به روایتی از اهل بیت پیامبر، آیا دین جز محبت است؟

۲۸. انبیاء و اولیاء در حال طاعت و در حال خوردن تربیت روح می‌کرده‌اند نه تربیت نفس (همان،۷۲)؛ توصیه به روزه در میان روزهایی نامعهود، روزه بی‌ترتیب می‌دارد ... تا نفس را سخت آید باشد روزی از ناگاه مسلمان شود ـ که مسلمان شدنش سخت دور دور است (همان،۷۵)؛ شک نیست که چرک اندرون می‌باید پاک شود ـ که ذره‌ی 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 برخیزد. بعد از آن، بوی امن و نجات به او رسد...(همان،۱۰۶)؛ تو را مانع‌هاست. مال، قبله اغلب خلق است. ره روان آن را فدا کردند.یک پول عزیزتر است پیش دنیا پرست از جان شیرینش...والله که یک پول پیش دنیا پرست قبله است (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۸۵).

۲۹. کافران را دوست می‌دارم – از این وجه که دعوی دوستی نمی‌کنند، می‌گویند «آری کافریم

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

دشمنیم» اکنون ، دوستیش تعلیم دهیم، یگانگیش بیاموزیم اما اینکه دعوی می‌کند که «من دوستم» و نیست، پرخطر است (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۳۸)؛ هر که اهل اخلاص او بیشتر بود، به عالم حق بیشتر پیوست (همان،۱۵۰)؛ خاک کفش کهن یک عاشق راستین [و خالص] را ندهم به سر عاشقان و مشایخ روزگار – که همچو شب بازان که از پس پرده خیال‌ها می‌نمایند، به از ایشان (همان، ۱۴۵).

۳۰. من مرید نگیرم من شیخ می‌گیرم آن گاه نه هر شیخ شیخ کامل من مرید نگیرم/ مرا بسیار در پیچ کردند که من مرید شویم و خرقه بده گریختم در عقبم آمدند منزلی/ و آنچه آوردند آنجا ریختند و فایده نبود و رفت (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۴۶).

۳۱. شناخت خدا عمیق است؟ احمق عمیق تویی. اگر عمیقی هست تویی (همان،۱۶۷)؛ از عالم توحید، تو را چه؟ از آن که او واحد است، تو را چه؟ چون تو صد هزار بیشی، هر جزوت به طرفی، هر جزوت به عالمی – تا تو این اجزا را در واحدی او نبازی و خرج نکنی. تا او واحدی خود همرنگ کند، سرت بماناد و سرّت!.(شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۴۵)؛ ولایت خویشتن مهار خود و امارت خود معنی ولایت چه باشد آن که او را شکرها باشد و شهرها و دیه‌ها ؟ نه. بل ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفس خویشتن و احوال خویشتن صفات خویشتن و بر کلام خویشتن و سکوت خویشتن و قهر در محل قهر و لطف در محل لطف (همان،۲۷)؛ ولی «صاحب ولایت» باشد اکنون، کو ولایت؟ اسیر ولایت شده ، نه امیر ولایت (همان،۵۵).

۳۲. مرا به اولیای خود اختلاط ده و هم صحبت کن (همان، ۴)؛ عشق را با دی و با مروز و با فردا چه کار؟ [عشق رسول، همنشین و مصاحب همیشگی] (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۱۵۹)؛ لا شک با هر چه نشینی و با هر چه باشی، خوی او گیری. در که نگری، در تو پخسیدگی درآید. در سبز و گل نگری، تازگی درآید. زیرا همنشین تو را در عالم خویشتن کشد. و از این روست که قرآن خواندن دل را صاف می‌کند زیرا از انبیاء یاد کنی و احوال ایشان، صورت انبیاء بر روح تو جمع شود و همنشین شود. [سوی قرین کشدا] (همان،۵۷)؛ [هنمشین اتصال است] از اتصال هر ستاره به برجی، چیزی تولد می‌کند – چنانکه از اتصال مرد به زن – از اتصال جامه به تن گرمی تولد می‌کند (همان،۱۰۵)؛ صحبت بی‌خبران سخت مضر است، حرام است. صحبت نادان حرام است. (همان،۱۷۷)؛ صحبت اهل دنیا آتش است (شمس تبریزی،۱۳۹۵: ۲۲۵).

۳۳. مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم/دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم (غزل شماره ۱۳۹۳).

۳۴. شمس تبریز تویی واقف اسرار رسول/ نام شیرین تو هر گمشده را درمان باد (غزل شماره ۷۹۲).

۳۵. تعبیر بسط تجربه نبوی از عبدالکریم سروش است.

۳۶. به تعبیر خود شمس، چنان می گویم این معانی را که اگر پیغمبر بودی، به این معینی نگفتی. نه از عجز، بل از آن که او را مشغولی ای بودی نپرداختی به آن که چنین فروشکافد به این سخن (همان،۷۸و۷۹).

۳۷. (غزل شماره ۱۷۳۴).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

منابع

ـ اشعری، زهرا،(۱۳۸۷)، بررسی مفهومی اصول و روش‌های تربیت معنوی با تأکید بر آراء علامه طباطبایی، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما و استاد مشاور: دکتر خسرو باقری و دکتر افضل السادات حسینی، دانشگاه تهران.
ـ باقری، خسرو، سجادیه، نرگس و طبیبه توسلی،(۱۳۹۴)، رویکردها و روش های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
ـ بوبر، مارتین، (۱۳۹۳)،کسوف خداوند: مطالعاتی درباره رابطه دین و فلسفه، با مقدمه‌ای از رابرت ام،سلتزر، ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب، تهران: فرزان روز.
ـ بوبر، مارتین، (۱۳۹۵)، من و تو، ترجمه به انگلیسی والتر کافمن، ترجمهٔ فارسی ابوتراب سهراب، الهام عطاردی، تهران: فرزان روز.
ـ بیطرف حقیقی، نرجس، (۱۳۹۰)، بررسی مبانی فلسفی تربیت معنوی از دیدگاه دیوید کار و دلالت های این رویکرد بر نوجوانی، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: دکتر افضل السادات حسینی، استاد مشاور: دکتر باقر غباری بناب، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران، پاییز.
ـ دهخدا،علی اکبر(۱۳۴۱)، لغت نامه دهخدا، جلد سیزدهم، تهران.
ـ شکوهی، غلامحسین، (۱۳۹۴)، مبانی و اصول آموزش و پرورش، تهران: دانش پژوه.
ـ موحد، محمد علی،(۱۳۸۷)، جایگاه مقالات شمس در ادب و عرفان ایران، باغ سبز، گفتارهایی دربارهٔ شمس و مولانا، تهران: کارنامه.
ـ میتروف،دنتون، (۱۳۸۲)، «مطالعه معنویت در کار»، ترجمه علی رستگار، مجله حوزه و دانشگاه، سال نهم، شماره ۷۷.
ـ می، رابرت ام(۱۳۹۵)، پیام ادیان: نقب زدن به عالم معنا، ترجمه مصطفی ملکیان در: سیری در سپهر جان (مقالات و مقولاتی در معنویت)، تهران: نگاه معاصر.
ـ نقیب زاده، میرعبدالحسین،(۱۳۹۴)، نگاهی دوباره به فلسفه آموزش و پرورش، تهران: طهوری.
ـ نقیب زاده، میر عبدالحسین،(۱۳۹۷)، نگاهی به نگرش های فلسفی سده بیستم، تهران: طهوری.
ـ نیچه، فردریش، (۱۳۹۷)، تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.
ـ هاکسلی، آلدوس،(۱۳۹۵)، خودشناسی، ترجمه مصطفی ملکیان در: سیری در سپهر جان (مقالات و مقولاتی در معنویت، تهران: نگاه معاصر.
ـ هاکسلی، آلدوس، (۱۳۹۵)، سکوت، ترجمه مصطفی ملکیان در: سیری در سپهر جان (مقالات و مقولاتی در معنویت)، تهران: نگاه معاصر.
- The Bible(1971). Revised Standard Version,New Testament,Amereican Bible Society,New York,john,chapter 3:8.
- Irigaray,luce(1984),Sorcerer Love: A Reading of Plato,Symposium,"Diotima ,s Speech", in An Ethic of Sexual Difference(trans.Carolyne Burke and Gillian C. Gill),Ithasa,NY:Cornell University Press.
- Carr.D(1995). Towards a distinctive conception of spiritual education.Oxford Review of Education,21(1).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

شمس‌الدین تبریزی: سیمرغ و عنقای مولوی

یوسف محمدنژادعالی‌زمینی[1]
فرشته ذکانی[2]

چکیده

ارتباط میان شمس تبریزی و مولانا با یکدیگر ارتباطی ویژه و کاملاً متمایز با سایر تعاملات و ارتباطات رایج میان فردی بوده است. کمّ و کیف ارتباط و پیوستگی روحانی این دو شخصیت بزرگ عرفانی به گونه‌ای بوده که آن را نمی‌توان حتی با رابطهٔ مریدی ـ مرادی معمول در بین افراد و فرق مختلف متصوفه که جایگاه دو طرف در آن کاملاً مشخص است، مقایسه کرد. به همین دلیل، موضوع رابطهٔ بین شمس و مولانا همواره به منزلهٔ یک مسئله مطرح بوده است و از همان زمان تا کنون کسان زیادی کوشیده‌اند تا ضمن آگاهی از کمّ و کیف این رابطه به تبیین و تحلیل و حتی توجیه آن بپردازند، تا جایی که در این راه به افسانه‌پردازی نیز روی آورده‌اند. البته در این میان، کسانی هم بوده‌اند که با مراجعه به اسناد و متن‌های معتبر تاریخی و ادبی تلاش کرده‌اند ابعاد مختلف این مسئله را تبیین کنند.

مولوی‌پژوهان نیز همواره بر این مسئله تمرکز کرده و در صدد بوده‌اند که با تحقیق در متون به جای مانده از شمس و مولانا تبیینی دقیق‌تر از کیفیت ارتباط این دو شخصیت مطرح عرفانی ارائه دهند. طبیعتاً بخشی از این مطالعات به بررسی و تحلیل آثار مولانا اختصاص داشته و حاصل آنها نیز ترسیم تصویری از شخصیت شمس از دیدگاه مولوی بوده است.

تحقیق حاضر نیز به دنبال ارائهٔ تصویری از شمس در نظر مولانا از منظری نسبتاً متفاوت است که مبتنی بر ترسیم سیمای شمس در دیوان کبیر با تمرکز بر برقراری نسبتی میان شخصیت «شمس» و مرغان اساطیری «سیمرغ» و «عنقا» در دیوان مذکور است تا بدین وسیله نشان داده شود که مولانا چه تصویری از شمس در غزلیات خود ارائه کرده است.

واژگان کلیدی: سیمرغ، عنقا، کوه قاف، شمس، مولانا.

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

مقدمه

جلال‌الدین محمد مولوی، در ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴ ه.ق در بلخ به دنیا آمد و در پنجم جمادی‌الاولی ۶۷۲ ه.ق در قونیه دیده از جهان فروبست. وی در طول زندگانی ۶۸ ساله خود سه دورهٔ مهم را پشت سر گذاشت: دورهٔ اول، که از تولد و کودکی تا تحصیل نزد پدر، سیر وسلوک در نزد سید برهان‌الدین ترمذی و آشنایی با شمس را شامل می‌شود. این دوره را دورهٔ آمادگی وطغیان مولوی می‌نامند. دورهٔ دوم، دورهٔ آشنایی با صلاح‌الدین زرکوب است. این دوره، دوران آرامش مولانا بود و سرانجام دورهٔ سوم که دورهٔ آشنایی با حسام‌الدین چلبی و دورهٔ کمال وپختگی مولانا و سرودن *مثنوی* بود (گولپینارلی، ۱۳۷۰: ۹۰، ۱۹۱ ـ ۲۰۹).

البته آشنایی مولوی با شمس تبریزی که در دورهٔ اول زندگی او رخ داد، منشأ تحولات عظیم روحی در وی شد؛ چنان که پس از آن اهل ظاهر را به هیچ انگاشت و شیخی و مریدی را به یک سو نهاد و به ذوق عشق رهرو راه کمال شد. تحت تأثیر این واقعه، مولانا چنان مجذوب و غرقهٔ وجود شمس شد که تصور جدایی او از شمس ناممکن می‌نمود، لذا طبیعی بود که شمس همیشه و همه جا با او باشد، حتی زمانی که نشانی از وی در دست نبود. اشعار مولانا و توصیفات او برای شمس، به‌ویژه در دیوان غزلیات، به تمامی نشان‌دهندهٔ عظمتی است که وی برای شمس قائل بوده است و «همواره او را به همان چشم عظمت و جبروت که اول بار دیده بود می نگریست» (همایی ، ۱۳۶۹: ۲۰۱). تاریخ نظم دیوان غزلیات یا دیوان کبیر از سال آشنایی مولوی با شمس تبریزی (سال ۶۴۲ ه.ق) آغاز شد و تا سال ۶۷۲ه.ق یعنی سال مرگ مولوی ادامه یافت.

> غزلیات او سرتا پا عشق است و حال و جذبه و شور، کلماتی است که در بحران آشفتگی وانقلاب احوال از مغزی متلاطم وروحی پرسودا بیرون جوشیده وحالات مختلف وصل وفراق ونشاط و اندوه و افسردگی و خمودی و وجد وسماع و پای کوبی و دست افشانی او را نشان داده است (همایی، ۱۳۶۹: ۲۰۷).

دیوان غزلیات مولانا پر از نام شمس است و او هر تعبیری را که بیان کرده با شمس درآمیخته، هر جا جذبه‌ای او را فراگرفته با «شمس دین بر دل مقیم و شمس دین برجان حکیم» به تصویر کشیده؛ جایی که از سبب‌ها می‌گوید، شمس را از آنها با خبر می‌داند و هرجا که از عشق معنوی سخن به میان می‌آورد، شمس هم در آن دیده می‌شود. زمانی که غزل می‌گوید، تخلصش شمس است. «در مقطع ۹۹۲ غزل تخلص شمس (با عنوان شمس‌الدین و شمس‌الحق) و در ۵۲ غزل، تخلص شمس و خموش با هم آمده است» (احمدی‌پور اناری، ۱۳۹۴: ۴۹). زمانی که از حقایقی سخن می‌راند، گویندهٔ آن سخن شمس است. این همه تعظیم و تکریم از این روست که مولانا در شمس خدا را می‌بیند (مشتاق‌مهر، ۱۳۷۹: ۳۸) و شروع به پرداختن دیوانی لبریز از عشق به معبود می‌نماید؛ عشقی با الفاظ عاشقانه، ولی سرشار از عرفان و معنویت محض که خواننده را در لابه‌لای اشعار حیران و سر گردان می‌سازد. این حیرت ناشی از اصطلاحات رمزی و نمادینی است که در این دیوان به کار رفته است.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مولانا در این دیوان، عشق الهی را با استفاده از واژه‌های غزل عاشقانه مطرح نموده و آنها را برای بیان تجربه‌های حسی و عمومی به کار می‌برد. نتیجهٔ این گونه استفاده از زبان در غزل عارفانه خصلت سمبلیک ورمزی پیدا کردن زبان است؛ یعنی کلماتی از جانب شاعر عارف برای بیان آن معانی وتجربه‌هایی به کار رفته است که آن کلمات برای بیان آن معانی وتجربه‌ها وضع نشده‌اند. آنچه شاعر عارف، خود از کلمات وجمله‌ها در شعر عارفانه در می‌یابد، با آنچه خوانندگان و مخاطبان درمی‌یابند تفاوت دارد (پورنامداریان،۱۳۹۲: ۹۷ ـ ۹۶).

کلماتی چون زلف و خط و خال، معنای ظاهری نمادین متفاوتی دارند؛ وصف زلف یار در غزل‌های عاشقانه با زلف یار در غزل‌های عارفانه یکی نیست. زلف در عرفان، نماد کثرت است و خال نماد وحدت، ولی درغزل عاشقانه از لوازم ظاهری زیبایی معشوق به‌شمار می‌رود. در شعر مولانا گاه سیمرغ جان می‌گوید وگاه عنقای عشق، زمانی شمس حق نمود می‌یابد و زمانی از شمس می‌گوید و خود را توصیف می‌کند.

با عشق شورانگیز مولوی به شمس تبریزی، حق که «او» بود و بیرون از عالم محسوسات و مادی بود به این جهان آمد و «تو» شد و با ناپدید شدن شمس، به درون جان مولوی آمد و «من» شد ... . تقابل میان این «من» بیکرانه یا «فرامن» که در عین حال هم حق است و هم شمس و هم عشق و هم معشوق، با «من» آگاه و تجربی در مقام عاشق، سبب ابهام‌های گوناگون در غزل‌های مولوی می‌گردد (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۱۸۷).

فارغ از این ابهامات در ترسیم سیمای شمس، مولوی ویژگی‌هایی از دو پرندهٔ اساطیری «سیمرغ» و «عنقا» را به وی نسبت می‌دهد که این امر، افزون بر اینکه حاکی از ارجمندی جایگاه شمس در نظر مولاناست، بر دست نیافتنی بودن و رازناکی شخصیت وی نیز دلالت دارد. در این نوشتار برآنیم تا ابعاد مختلف این تصویرپردازی مولانا از شخصیت شمس تبریزی را تبیین کنیم.

شمس و مولانا: مرید و مراد یکدیگر

مولوی در همان اولین دیدار خود با شمس در قونیه، در خان شکرفروشان تحت تأثیر سخنان او قرار گرفت و این برخورد رابطه‌ای سراسر تأثیر و تأثر را شکل داد؛ به گونه‌ای که در آن نمی‌توان مرید را از مراد و پیر را از پیرو بازشناخت. هردو در حال سوختن و اثرپذیری از یکدیگر بودند. شمس در هنگام ورود به قونیه با عالمی متشرع و آگاه به اصول دین و آشنا با آداب طریقت و عرفان نظری، صاحب عالی ترین مدارج علمی، اهل بحث و فحص که در پای درس و بحثش متعلمان فراوانی به علم آموزی مشغول بودند، مواجه شد. این مطالب و آگاهی‌ها از سخن سلطان‌ولد شرح دیدار مولانا وشمس استنباط می‌شود؛ آنجا که می‌گوید:

شیخ استاد گشت نوآموز — درس خواندی به خدمتش هر روز
منتهی بود مبتدی شد باز — مقتدی بود مقتدی شد باز
گرچه در علم فقر کامل بود — علم نو بود کو به وی بنمود

(نقل از گولپینارلی، ۱۳۷۰: ۱۳۴ ـ ۱۳۵)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

ویژگی‌های نقل شده از سلطان‌ولد حاکی از آن است که مولانا در روز گار خودش شخصیت علمی و دینی برجسته‌ای بود. «درجات و مراتب سلوک را علماً و عملاً آموخته و سنجیده بود و مردی جامع و مراتب دیده و در علوم عصر خود به کلام و فقه وحدیث و تفسیر و ادبیات عربی و فارسی تبحر داشت» (شیمل، ۱۳۷۵: ۸۶). «او صوفی عارفی بود که مردم مستجاب الدعوه‌اش می‌دانستند» (گولپینارلی،۱۳۷۰ : ۱۳۷). خود مولوی شرح این احوال را در یک رباعی در دیوان شمس چنین گوید:

زاهـد بـودم ترانـه گویـم کـردی　　سـرفتنه بـزم وبـاده خویـم کـردی
سـجاده نشـین بـا وقـاری بـودم　　بازیچـهٔ کـودکان کـویم کـردی
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۰۴)

چیتیک معتقد است: «مولوی عالمی بوده وارسته و صاحب منسب و مقام در علم وسلوک؛ کسی که مقام پیری و مرشدی تعداد زیادی از پیروان خود را داشته است» (چیتیک، ۱۳۸۶: ۳۰۱). شمس تبریزی، در وصف مولانا چنین می‌گوید: «مولانا را صفت هاست که به صد هزار مجاهده به یک صفت او نرسد هیچ سالک گرم رو، حلمش را گویی علمش را گویی، تواضعش را گویی، کرم را گویی، محال است» (همان). در *مقالات* شمس تبریزی، در توصیف مولانا چنین نقل شده است که «صد سال بکوشم ده یک علم و هنر او حاصل نتوان کردن» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۱۲۵).

از طرفی دیگر، شمس نیز صاحب حال و قال بوده، که از شهری به شهر دیگر کوچ می‌کرده است و به همین دلیل وی را شمس پرنده لقب داده بودند، کرامات متعددی داشته است؛ گرد جهان می‌گشته و با شیوخ بسیاری دیدار داشته ولی مجذوب هیچ‌یک نشده و همیشه خود را یک سر و گردن بالاتر از بقیه دیده است؛ اما همیشه از خداوند تقاضا می‌کرده که یکی از اقطابش را که در پرده دارد به او بنمایاند. تا این که گذارش به قونیه می‌افتد و با مولانا برخورد می‌کند. با این اوصاف مولانا و کمالات شمس می‌توان گفت در طریقت وی که طریقت عشق است مرادی و مریدی در میان نبوده است (گولپینارلی، ۱۳۷۰: ۱۲۶و۲۷ ـ ۲۸).

شمس دربارهٔ ارتباطش با مولانا این حقیقت را اذعان می‌کند که «من بر مولانا آمدم شرط این بود که من نمی‌آیم به شیخی، آنکه شیخ مولانا باشد او را هنوز خدا بر روی زمین نیاورده و بشر نباشد. من نیز آن نیستم که مریدی کنم» (چیتیک، ۱۳۸۶: ۳۰۵). در *مقالات* شمس تبریزی از وی چنین نقل شده است که «مرا می‌باید که ظاهر شود که زندگانی ما با هم به چه طریقی است برادریست و یاری، یا شیخی و مریدی این خوشم نمی‌آید» (شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۹۷).

از این سخنان چنین بر می‌آید تأثیر و تأثری دوجانبه روی داده است که نمی‌توان در جست وجوی پیر و مرشدی بود و این حقیقت آشکار است که سیمرغی که عقل فعال باشد و راهنمای طالبان طریق، در ارتباط میان شمس و مولانا مطرح نیست. در حقیقت، دریای وجود مولانا آمادهٔ تلاطم و توفان بود و شمع وجودش آماده سوختن، شمس این شعله را برافروخت اما همچون پروانه‌ای، خود در شعله جان مولانا سوخت و غریق این بحر متلاطم گشت. این دوره از حیات مولانا را گورپینارلی دورهٔ آمادگی و

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

طغیان نامیده است (گولپینارلی، ۱۳۷۰: ۱۷۶).

جای آن است در اینجا به این نکته هم به اختصار پرداخته شود که به راستی این چه شعله‌ای بود که شمس افروخت.

> به‌نظر می‌رسد که آنچه شمس تبریزی بیش از همه به مولوی آموخت و به وسیلهٔ آن از بطن مولوی عالم عابد متشرع، یک مولوی عارف وعاشق به دنیا آورد، خاموشی وسکوت بود تا مولوی پس از رسیدن و چشیدن آن، فریاد «او» راکه در اندرون خسته دل او در فغان ودر غوغا بود، بشنود (استاجی، ۱۳۸۹: ۱۷)

از سوی دیگر گولپینارلی (۱۳۷۰: ۱۷۶) در این‌باره می‌گوید: «شمس به منزلهٔ آینه‌ای برای مولانا بود که در آن آینه، حقیقت گسترده بر پهنهٔ عالم هستی را و خود را می‌نگریست. سرانجام عاشق خود شد و به ستایش خود بر خاست».

شمس تبریزی خود بهانه ست — ماییم به حسن و لطف ماییم
با خلق بگو برای روپوش — کو شاه کریم و ما گداییم
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۰۷)

ابیات بالا، شاهدی است بر این نکته که مولانا خود را در شمس می‌بیند و عاشق خود می‌شود؛ به بیانی دیگر «مولانا خود را در مرآت نفس شمس تبریزی مشاهده کرده است و حقیقت خود را شمس پنداشته است و در این تلاقی خود را گم کرده است» (شیمل ،۱۳۷۵: ۹۰). شاید هم در این آیینه، حقایق نهفته در وجود خود را یافته است، از طرف دیگر مولانا معتقد است جان اولیا و مردان خدا با هم در اتحاد کامل به سر می‌برند و وحدت و یگانگی خود را حفظ کرده اند. هم او در مثنوی می‌گوید:

جان گرگان و سگان هریک جداست — متحد جان‌های شیران خداست
جمع گفتم جان هاشان من به اسم — کان یکی جان صد بود نسبت به جسم
(مولوی، ۱۳۷۱: د۴ /۶۴۶)

مولانا در دیوان شمس در بسیاری موارد، آنجا که باید از خود گوید، نام شمس را بر زبان می‌آورد و جایی که خود باید به بیان افکارش بپردازد، از شمس می‌خواهد که باقی را واگوید، می‌توان گفت که همین اتحاد را در نظر دارد. «عین این تقریر وبیان که از مولانا در تعریف شمس الدین تبریزی شنیدید وصف الحال خود مولوی است که در نظر حقیقت بین با شمس تبریزی یکی است» (همای، ۱۳۶۹: ۲۴۳).

پیشینهٔ تحقیق

چنانکه گفته شد، کیفیت رابطهٔ شمس تبریزی و مولانا با یکدیگر به اندازه‌ای خاص و منحصر به فرد

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

بوده که همواره نظر مولوی‌پژوهان را به خود معطوف داشته است، بنابراین، تاکنون تحقیقات فراوانی در این زمینه صورت گرفته و در قالب مقالات متعدد و مباحثی از کتب منتشر شده است که پرداختن به همهٔ آنها در اینجا ناممکن است. در این بخش تنها به چند تحقیق محدود که ارتباط مستقیمی با موضع این مقاله دارند، اشاره می‌شود.

– راشد محصل، محمدرضا. (۱۳۶۹). «شمس در چشم مولانا ». جستارهای ادبی. پاییز و زمستان. شماره‌های ۹۰ و۹۱. صص–۶۵۷ ۶۴۰.

نویسنده در این مقاله کوشیده با استناد به برخی ابیات مثنوی که در آنها سخنی از شمس به میان آمده است، تصویری از سیمای شمس در مثنوی در مقام پیر، واسطه و امانت حق، راهنما و واسطهٔ معشوق، نور حق و ... ارائه کند و با بازنمایی تصویرهای شمس در مثنوی همچون خورشید حقایق، آفتاب و کهربای دل، شمع طراز و به عظمت وی در نظر مولانا بپردازد. در توضیح بیت «خورشید روی مفخر تبریز وشمس دین/ برفانیی بتافت که آن را بقا نکرد» که به توصیف مولانا از شمس اختصاص دارد، می‌گوید: «پرتو بخش وجود و هستی بخش فنا است که دیدارش آدم‌های خاکی را انسان افلاکی می‌کند و فنا پیشگان مستعد را بقا می‌بخشد» (راشد محصل،۱۳۶۹: ۶۴۷).

– مشتاق‌مهر، رحمان. (۱۳۷۷). «تبریز شمس در غزلیات مولانا». کیهان فرهنگی. بهمن، ش ۱۴۹. صص–۲۳ .۲۱

در این مقاله، تمام ابیاتی که در غزلیات شمس در کنار شهر تبریز آمده، مورد توجه نویسنده قرار گرفته است. نویسنده معتقد است دقت در ابیات مورد بررسی به خوبی روشن می‌کند که از آفتاب و تبریز معنایی بسیار فراتر از معنای قراردادی و فارسی آنها اراده شده است. وی همچنین معتقد است: «مفهوم شمس و تبریز در اندیشه و شعر مولانا، منحصر به عالم حس نبوده بلکه بهانه‌ای برای بیان مطلوب‌ها وعوالمی است که جز به زبان رمز واشاره بیان ناپذیرند و به بیان دیگر، این دو به منزله نمودهای عینی وزمینی معشوق آسمانی و جهان غیب، شور وشوق وصف ناپذیر او را بر می‌انگیخته‌اند» (مشتاق مهر،۱۳۷۷: ۲۱).

– مشتاق‌مهر، رحمان. (۱۳۷۹). «شمس حق با مفهوم رمزی شمس تبریزی در غزل‌های مولانا». نامه فرهنگستان. زمستان. ش ۱۶. صص۳۳–۴۱.

مشتاق‌مهر همچنین در مقالهٔ «شمس حق با مفهوم رمزی شمس تبریزی در غزل‌های مولانا» به بررسی سیمای انسانی شمس از دید مولانا می‌پردازد که فردی دوست داشتنی و محبوب با اوصاف پسندیده بوده است و شمس را به مثابهٔ انسان کامل در دیوان کبیر می‌بیند سپس مفهوم رمزی و نمادین شمس را تنها در جملاتی با این مضمون بیان می‌کند که شمس عنقایی است که در قاف عشق مقام دارد یک چند به سیمای آدمی درآمد، ولی دوباره به قاف قربت پر کشید و بعد به مفهوم شمس رمزی از خدا می‌پردازد و در بخشی از مقاله خود چنین می‌نویسد:

> مولانا حتی داستان آفرینش و تجلی ازلی حق تعالی و پیدایش موجودات را به واسطه رمز شمس بیان می‌کند. شمس از تبریز طلوع کرد و نورش سراسر هستی را پر ساخت. نور شمس نیز مثل نور حق، هم با همه جان‌ها پیوسته است و هم از همه جان‌ها جداست (مشتاق‌مهر، ۱۳۷۹: ۴۰).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

به نظر می‌رسد پرداختن به سیمای رمزی و نمادین شمس و سیمرغ در چند جمله نمی‌تواند بیانگر شخصیت نمادین و رمزی شمس در دیوان غزلیات باشد و بررسی این مطلب به مبحثی جداگانه نیازمند است.

– احمدی‌پورانارى، زهره (۱۳۹۴). «بررسی کاربرد معنایی تخلص شمس در غزل‌های مولوی»، فنون ادبی: سال هفتم، بهار و تابستان. ش ۱(پیاپی ۱۲). صص۶۴-۴۷.

احمـدی‌پورانارى در مقالۀ «بررسی کاربرد تخلص شمس در غزل‌های مولوی»، به بررسی مدح شمس از دیدگاه اخلاقی– اجتماعی پرداخته و تعابیری را که برای جایگاه روحانی شمس در نظر گرفته شده، بررسی کرده است. نویسنده در این مقاله دربارۀ القاب مولانا چنین می‌گوید:

> لقب‌هایی که مولانا برای شمس به کار می‌برد، بیشتر مذهبی است. لقب‌هایی چون شمس دین، شمس‌الدین، شمس‌الحق، شمس ملت و دین و گاهی این لقب‌ها با صفاتی همراه شده است؛ مانند شمس دین به حق و شمس دین به باقی اعلی و شمس دین بی‌نظیر (پورانارى،۱۳۹۴: ۵۰).

– محمدی آسیا بادی، علی .(۱۳۸۷). هرمنوتیک و نماد پردازی در غزلیات شمس. تهران: سخن.

آسیابادی در کتاب هرمنوتیک ونماد پردازی در غزلیات شمس می‌گوید که نمادهایی مانند کوه و درخت و معبد و خانه و نردبان و بام در اصل بر چیزهایی دلالت می‌کنند که از یک سو به زمین متصل اند و از سوی دیگر به آسمان، نماد پرواز، بیانگر انفصال کامل و جدا شدن کلی از زمین و پیوستن به آسمان است و بر این اساس، به تأویل این نمادها دست می‌زند. وی در مورد نماد پرواز در متون عرفانی چنین می‌گوید: «در متون ما، نماد پرواز عمدتاً مربوط به تجربه روحانی معراج می‌شود». این گونه است که تمام مفاهیم موجود در غزلیات شمس را که به شمس و عنقا و سیمرغ وکوه قاف و درخت طوبی و ... مربوط است، به این صورت تأویل می‌کند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، در همۀ این مقالات، مطالب مختلفی که مولانا در تخلص شمس برای معرفی شخصیت وی بیان کرده، به طور کامل بررسی شده و حتی تبریز شمس هم از نظر دور نمانده است، ولی در این مقالات، به نسبت میان توصیف شخصیت شمس در غزلیات مولانا با دو مرغ افسانه‌ای سیمرغ و عنقا در عباراتی چون «عنقای ربانی شمس»، «سیمرغ جان و مفخر تبریز شمس دین» و نمونه‌هایی نظیر آن پرداخته نشده است، از طرف دیگر در این مقاله سعی بر این است که نمونه‌های عنقا و سیمرغی که در سایر غزل‌های دیوان شمس آمده هم مورد بررسی قرار گیرد و خصوصیات آن با ویژگی‌های عنقا و سیمرغ اسطوره ای مقایسه شود.

نقش نمادین سیمرغ در عرفان

سیمرغ در اسطوره‌های ایرانی پرنده‌ای خارق‌العاده است که در البرز کوه بر درختی شگفت انگیز آشیان دارد. پرورندۀ زال است و کمک کار او در مواقع سخت روزگار و یاری دهندۀ رستم در تمام مراحل زندگی، از این پرنده در روایات کهن زردشتی نام برده شده است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

سیمرغز(عنقا، سیرنگ) همان «سین مورو» (sen-murv) پهلوی است که مرغ سین معنی می‌دهد. «سین» علاوه بر این که با نام حکیم معروف «سئنه» (saena) ـ که فروهر او در بند ۹۷ فروردین یشت ستوده شده ـ ارتباط لفظی ومعنوی دارد، بر یک پرندهٔ شکاری که مستشرقین، شاهین و عقاب ترجمه کرده‌اند نیز اطلاق می‌شود (حاشیهٔ دکتر معین بر برهان قاطع) که بنابر روایات کهن بر بالای درخت شگفت‌آور هرویسپ تخمک ویسپوبیش (vispobish) یا گئوکرن، یعنی دربردارندهٔ همهٔ رستنی‌ها، که در میان دریای فکرت است، آشیان دارد. هر گاه که سیمرغ بر می‌خیزد، هزار شاخه از آن می‌روید و هر وقت که بر آن فرود می‌آید، هزار شاخهٔ تر شکسته می‌شود و تخم‌های آن به اطراف پراکنده می‌گردد و از آن گیاهان می‌روید (یشت‌ها ۱/۵۷۷). این درخت که درمان بخش نیز هست، از پاره‌ای جهات با درخت طوبا در فرهنگ اسلامی شباهت دارد (یاحقی، ۱۳۶۹: ۲۶۶).

سیمرغ با این خصوصیات در شاهنامه نمود فراوانی دارد و مانند برخی اشخاص حقیقی یا خیالی شاهنامه که در عرفان ایران صوری رمزی و تمثیلی یافتند، نقشی نمادین پیدا کرده و در کتب عرفان مقصد و مقصود سالکان طریقت گشته است (مشکور، ۱۳۵۸: ۸۷). در داستان‌های سفر عرفانی روح به سوی پادشاه مرغان، همیشه آخر سفر با رسیدن به عنقای افسانه‌ای و بلند مرتبه به اتمام می‌رسد. بسیاری از بزرگان ادب در وادی عرفان، طی طریق‌ها نموده و داستان سفر روحانی خود را با تمثیل‌هایی از مرغان که به دنبال رسیدن به پادشاه خود قدم در وادی طلب نهاده‌اند، به تصویر کشیده‌اند و از این راه، رساله الطیرهایی شکل گرفت که مورد توجه سالکان طریق حق واقع شد، از جمله اولین رساله الطیرها می‌توان رساله الطیر ابن سینا را نام برد که در آن نفس یا روح به مرغی شبیه شده که با تحمل رنج فراوان به شهر پادشاه مرغان می‌رسد و به عنایت دیدار او نایل می‌آید (همان، ۸۶).

اما به ناگاه نصرا... منشی در ترجمهٔ داستان طیطوی و وکیل البحر عنقا را به سیمرغ ترجمه کرده است. بعد از نصرا.. منشی در ترجمه احمد غزالی عنقا به سیمرغ ترجمه شده است و به این ترتیب سیمرغ اساطیری اوستا و شاهنامه، بعد از رساله الطیر غزالی، وارد عرفان می‌شود (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۳۹۲).

به نظر می‌رسد این جانشینی چندان هم بی‌دلیل نبوده زیرا سیمرغ اسطوره‌های ایرانی تشابه فراوانی با عنقای پادشاه مرغان دارد.

سیمرغی که از طریق رساله الطیر احمد غزالی به ادبیات عرفانی وارد شد، نقشی معادل نقش عقل فعال را ایفا کرد. در آثار عرفانی قرن‌های پنجم و ششم اشاراتی به مرغ جان و سفرش به سوی سیمرغ شده است. سهروردی سیمرغ را پرنده‌ای می‌داند که بر درخت طوبی آشیان دارد و پدید آورندهٔ میوه بر درخت ونبات برروی زمین است. توصیف سیمرغ در این کتاب، توصیف خورشید است که بامدادان طلوع می‌کند و با نور وگرمی خود سبب رویش گیاهان بر زمین می‌گردد و تمام ویژگی‌های اساطیری سیمرغ در این داستان عرفانی به آن نیز نسبت داده می‌شود. «بامداد سیمرغ از آشیان خود بدر آید و پر بر زمین باز گستراند، از اثر پر او میوهٔ بر درخت پیدا شود ونبات بر زمین» (سهرودی ،۱۳۶۹: ۹).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

این مرغ اسطوره‌ای «در متون عرفانی و حماسی، نماد نمادهاست. این نماد بزرگ مشترک، پرواز دهندهٔ روح‌ها و پردازندهٔ طراح دین و سرمایه آنهاست» (قبادی،۱۳۸۸: ۱۹۷–۱۹۸). خلاصه آنکه این مرغ اسطوره‌ای، دری از شاهنامه به عرفان گشود و جبروتش را به رخ همگان کشید و توانست با قدرت و شکوه افسانه‌ای خود در بسیاری از آثار عرفانی جانشین عنقا شود و در بعضی آثار همپای عنقای مغرب شکوه و جلال پادشاه مرغان را به تصویر کشد و جانشین و همال بسیار خوبی برای عنقای مغرب در آثار عرفانی شود.

نقش نمادین عنقای اسطوره‌ای در عرفان

چنانکه که گفته شد، عنقا پادشاه، ملجأ وپناه مرغان در سفر روحانی به حساب می‌آمد. در کتاب‌های مختلف، عنقا را عنقای مغرب نامیده‌اند. یاحقی ذیل مدخل «عنقای مغرب» به نقل از تفسیر ابوالفتوح می‌نویسد: «در روایات اسلامی، گاهی نام عنقا بر سیمرغ اطلاق شده، در وجه این تسمیه گفته‌اند که او را عنقا خوانند چون دراز گردن است» و همو به نقل از مروج ماده او را عنقا نامیده‌اند» (یاحقی، ۱۳۹۶: ۲۷۷). یکی از ویژگی‌هایی که به عنقا نسبت داده‌اند، این است که او بر اساس داستانی به کوه قاف رفته و از چشم‌ها ناپدید شده است.

> اما از مرغان بزرگ که شاه مرغان است عنقاست که وی را سیمرغ خوانند.در سر کوه قاف است، سبب آنکه سلیمان گفت همه کارها به ارادت آفریدگار رود، عنقا گفت بلی و به خواست ما. سلیمان گفت این‌طور نیست. خدا به من خبر داد که امشب در مغرب دختری و در مشرق پسری زاده شده‌اند که بعدها به هم می‌رسند. عنقا گفت من این قضا را تغییر می‌دهم و سلیمان گفت که نمی‌توانی. سیمرغ آن دختر را به کوه قاف برد بر سر درختی که زیر آن دریایی بود. پسر که بازرگان شده بود بدان ساحل رسید و آن درخت و دختر را دید و از حال او پرسید. پس به او گفت اینجا اسبی مرده است من در شکم او می‌روم، وقتی سیمرغ آمد بگو تا آن اسب را به نزد تو آورد و بدین ترتیب به دختر رسید و سرانجام دختر از او آبستن شد. سلیمان این خبر را به عنقا داد و عنقا چون حقیقت را دریافت «به کوه قاف شد و دیگر وی را کس ندید» (عجایب المخلوقات: ۵۱۳ به نقل از شمیسا، ۱۳۷۷ :۳۴۱).

با این اوصاف، می‌توان دریافت عنقا موجودی افسانه‌ای است که مانند سیمرغ از همهٔ موجودات کناره گرفته و در کوهی مسکن گزیده است. این ویژگی‌ها، او را آمادهٔ پذیرفتن مقام پادشاهی مرغان نموده است و مرغان روح هم پناهگاهی جز او ندارند. عنقا این چنین به داستان‌های رساله الطیر راه یافته است و در نهایت شریکی افسانه‌ای در منزلت و مقام برای او پیدا شده که او کسی جز سیمرغ نیست، اما کماکان قدرت خود را در بسیاری از آثار عرفانی حفظ نموده و در آنها باقی مانده است.

در آثار عظیم مولانا هم شاهد حضور پررنگ عنقا در کنار سیمرغ هستیم که وی با دستمایه قرار دادن جایگاه رفیع و دست نیافتنی و دیگر ویژگی‌های ممتاز این مرغان افسانه‌ای در آثار عرفانی، تصویری از جایگاه و تلقی خود از شمس در دیوان شمس ارائه کرده است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

شمس به مثابهٔ سیمرغ و عنقا در نظر مولانا

سیمرغ و عنقا چنانکه گفته شد، در اشعار مولانا حضوری پررنگ و بارز دارند و به‌ویژه در دیوان کبیر در ارائهٔ تصویری از شمس تبریزی نقشی نمادین ایفا می‌کنند:

سیمرغ کوه قاف رسیدن گرفت باز　　مرغ دلم زسینه پریدن گرفت باز
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱ /۴۸۹)

با بررسی‌های انجام شده بر روی متن غزلیات شمس مشخص شد که مولوی مجموعاً ۳۳بار از واژه‌های «عنقا» (۲۲ مورد) و «سیمرغ» (۱۱ مورد) در این غزلیات استفاده کرده که در بیشتر موارد ساخت تشبیهی داشته و در این تشبیهات نیز عموماً برجایگاه رفیع و دست نیافتنی این مرغان اساطیری تمرکز شده است. تلقی «فلک پیمایی» سیمرغ در شعر مولانا و تشبیه جان و عشق و روح بدان و به عنقا نشان دهندهٔ عظمت و صفای آنها در نظر مولاناست. این امر از آن نظر اهمیت دارد که مولانا در ترسیم شخصیت شمس تبریزی ضمن تشبیه وی به سیمرغ و عنقا او را در مقامی بس فراتر می‌نشاند و بدین ترتیب بر جایگاه والای او در نزد خود تأکید می‌کند.

در چهار مورد، شمس تبریزی با سیمرغ یا عنقا در یک بیت آمده و در یک مورد نیز در دو بیت مجزا و متوالی قرارگرفته است. این بیت‌ها عبارتند از:

زهی عنقای ربانی شهنشه شمس تبریزی　　که‌اوشمسیست‌نی‌شرقی‌ونی‌غربی‌ونی‌درجا
(مولوی،۱۳۷۳: ۱ /۳۰ ـ۳۱)

در بیت‌های زیر نیز مولانا تصویری از شمس به دست می‌دهد که چون خود از بیان حدیث قاف عنقا درمی‌ماند، او به یاری‌اش می‌شتابد و لکنت زبانش را جبران می‌کند:

نمی‌یارم بیان کردن از این بیش　　بگفتم این قدر باقی تو فرما
بگو باقی تو شمس‌الدین تبریز　　که به گوید حدیث قاف عنقا
(مولوی،۱۳۷۳: ۱ /۴۴ ـ ۴۵)

در بیت بعد، شمس به عنقایی تشبیه شده که مدتی در بین مردم زیسته، ولی بعد مانند او بی نشان شده است. در این بیت، وجه همانندی شمس و عنقا همان بودن و رفتن و بی نشان شدن است و «عنقا را نه در معنی نمادینش بلکه در معنی حقیقی و متعارف آن به کار می‌برد ... اما مهم این است که شمس تبریزی در این بیت نماد جان است که سر انجام به سوی جانان باز می‌گردد» (محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۲۲۶).

شه شمس تبریزی مگر چون باز آید از سفر　　یک چند بود اندر بشر شد همچو عنقا بی‌نشان
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۸۰ ـ ۸۱)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

در ابیات دیگر که نام شمس و سیمرغ کنار هم آمده است، وی شمس را سیمرغ جان دانسته که هزار روضهٔ رضوان می‌بیند و در عالم علوی پر و بال می‌زند. مولوی همه جا شمس را با مجردات می‌بیند و با همان مقیاس می‌سنجد:

سیمرغ جان ومفخر تبریز شمس دین　　بیند هزار روضه ویابد هزار پر
(مولوی،۱۳۷۳: ۱ /۴۵۴)

سیمرغ قاف هم به عشق شمس گرفتار است. تو هم اگر می‌خواهی گرفتار عشق او شوی، باید از هستی خود بگذری و در نیستی بکوبی، تا به وحدت با او دست یابی؛ این عشقی که باید برای آن از جان گذشت و پر هست را برکند، به تحقیق عشق به حق است. همان مفهومی که با شمس و فرامن یکی است.

سیمرغ قاف خیزد در عشق شمس تبریز　　آن پرهست برکن وزعشق بال وپر کن
(مولوی،۱۳۷۳: ۲ /۲۷۴)

واضح است تنها خود عارف است که بر اساس طریقت می‌تواند پر هست برکند؛ از من تجربی خود جدا گردد و درمقام عشق قدم گذارد. «در حقیقت «فرامن» و «من ملکوتی» یا بعد روحانی هر انسانی در عالم روحانی و فرشتگان است» (پورنامداریان ،۱۳۹۲: ۱۴۲). که با شمس و حق یگانه است و خموش گویایی که از گلوی خسته مولانا سخن می‌گوید:

من خمشم و خسته گلو عارف گوینده بگو　　زانک تو داود دمی من چو کهم رفته زجا
(مولوی،۱۳۷۳: ۱ /۲۰ ـ ۲۱)

درجایی دیگر، مولانا مقایسه‌ای دارد بین شمس و سیمرغ فلک پیما که مقصودش همان پرندهٔ اساطیری است. می‌گوید سیمرغ در پیش مقام و مرتبهٔ شمس همچون مگسی بیش نیست؛ زمانی که اوبرای سلوک و مراقبت اقدام می‌کند؛ چنان قربت و نزدیکی به حق می‌یابد که دست هیچ کس جز مولانا به او نمی‌رسد:

ایمان بر کفر تو ای شاه چه کس باشد　　سیمرغ فلک پیما پیش تو مگس باشد
(مولوی،۱۳۷۳: ۱ /۲۴۴)

شمس‌الحق تبریزی رانی تو چنان بالا　　تا جز من پابرجا خود دست مرس باش
(مولوی،۱۳۷۳: ۱ /۲۴۴)

این نمونه‌ها و نمونه‌های دیگر همگی گواه و شاهدی بر این مدعاست که شمس در نزد مولانا مقامی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

بس والا و ارزشمند دارد و هرگاه از او سخن می‌گوید، او را همسان با عالم مجردات قرار می‌دهد و به توصیفش می‌پردازد، عظمت او را در مقایسه با عظمت و بزرگی سیمرغ در نظر دارد وگاهی او را برتر از سیمرغ می‌بیند. زمانی وی را همانند عنقا وسیمرغی می‌داند که از عالم مادی کناره گرفته و به مجردات پیوسته است وگاه وی را باسایر متعلقات به آن عالم (همچون جان) برابر می‌داند.

> عشق شورانگیز مولوی به شمس که از نگاه مولانا تجسم حق بر روی زمین است، مولوی را در لحظات شور و هیجان عاطفی در حالتی از مستی و بی‌خویشی مستغرق می‌کند که برای دیگر عارفان عاشق که حق یا معشوق را در شخصیتی انسانی در کنار خویش در جلوه‌ای محسوس احساس نمی‌کنند پیش نیامده است (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۱۱۱).

او میان حق و شمس وحدتی می‌بیند؛ وحدتی که پیوند دهندهٔ وجود است و حق را به شمس پیوند می‌دهد؛ همان وحدتی که بین مردان خدا و اولیا او نیز وجود دارد و جان‌هایشان را به نوعی متحد می‌کند. «البته این وحدت وحدت وجود است نه وحدت موجود؛ وحدت موجود به این معنی است که حقیقت موجودات همه از واجب و ممکن یکی است؛ تعالی ا... عما یقول الظالمون علوا کبیرا» (همایی،۱۳۶۹: ۲۶۶). این گونه است که شمس جایگاه و پایگاهی می‌یابد که در کنار عنقا وسیمرغ و حتی فراتر از آنها قرار می‌گیرد و مقامی همپای حق پیدا می‌کند.

نتیجه‌گیری

سیمرغ و عنقای اسطوره‌ای در غزلیات شمس، همچون برخی دیگر از آثار متصوفه، نقشی نمادینی یافته‌اند، با این توضیح که این دو پرندهٔ نمادین در اشعار مولانا ماهیتی یکسان دارند و افتراقی بین آنها دیده نمی‌شود. مولوی در بیت‌های متعددی از سیمرغ و عنقای جان نام برده که به عالم علوی تعلق دارند و در جستجوی قاف قربتند. همچنین در ابیاتی دیگر در دیوان شمس، سیمرغ و عنقا تعابیری شده‌اند برای بیان مفاهیم عشق و روح.چنین توصیفاتی از سیمرغ و عنقا در دیگر آثار عرفانی نیز وجود دارد؛ چنانکه در *منطق‌الطیر* عطار سیمرغ مقصد و مقصود نهایی سالکان طریقت معرفی می شود، شاه پرندگان است و بر بلندترین جایگاه تکیه زده است و مأمن و پناه مرغان است. افزون بر این، در برخی آثار عرفانی نقش عقل فعال را ایفا می‌کند و راهنماست.

این امر از آن نظر اهمیت دارد که مولانا با توجه به این ویژگی‌ها و با در نظر گرفتن جایگاه ویژهٔ سیمرغ و عنقا در آثار پیش از خود، در ترسیم شخصیت شمس از آنها استفاده می‌کند. در واقع او با تشبیه شمس به سیمرغ و عنقا بر جایگاه بی‌همتای شمس در نزد خود تأکید می‌ورزد و او را در مقامی دست نیافتنی قرار می‌دهد که صفای روح و جان دارد و مقصد نهایی طریقت است. از این رو می‌توان گفت که مولانا وقتی در غزلیاتش از شمس سخن می‌گوید، از توصیف شمس جسمانی فراتر می‌رود و حق را در نظر دارد؛ گرچه به شمس تبریزی که منشأ و یا دست کم واسطهٔ تحول عظیم روحی او بوده، بی‌توجه نیست.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

پیوست‌ها

جدول ۱ – توزیع فراوانی کلمه «سیمرغ» در دیوان شمس

ایمان بر کفر تو ای شاه چه کس باشد / سیمرغ فلک پیما پیش تو مگس باشد(مولوی، ۱۳۷۳: ۱ / ۲۴۴)
سیمرغ جان و مفخر تبریز شمس دین / بیند هزار روضه و یابد هزار پر(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۴۵۴)
بجز به عشق توجایی دگر نمی گنجم / که نیست موضع سیمرغ عشق جزکه قاف (مولوی، ۱۳۷۳: ۱ /۵۳۲)
چون تو سیمرغ روح را بکشانی در ابتلا / چو مگس دوغ در فتد بگه امتحان تو (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۷۱)
هله صیاد نگویی که چه دامست و چه دانه / که چوسیمرغ ببیند بجهد مست زلانه (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۴۱۶)
معاذا... که مرغ جان قفس را آهنین خواهد / معاذا... که سیمرغی در این تنگ آشیان باشد (مولوی، ۱۳۷۳: ۱ /۲۳۰)
بسی سیمرغ ربانی که تسبیحش انا الحق شد / بسوزد پر وبال او اگر یک پر زند آن سو (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۰۱)
صعوه زکجا رهد که سیمرغ / پابستهٔ این شگرف دامست (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۵۲)
ایمان بر کفر تو ای شاه چه کس باشد / سیمرغ فلک پیما پیش تو مگس باشد (مولوی، ۱۳۷۳: ۱ /۲۴۴)
مه رخا سیمرغ جانی منزل تو کوه قاف / ازتوپرسیدن چه حاجت کزکدامین مسکنی؟ (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/۵۹۶)

جدول ۲ – توزیع فراوانی کلمهٔ «عنقا» در دیوان شمس

زهی عنقای ربانی شهنشه شمس تبریزی /که او شمسیست نی شرقی ونی غربی ونی درجا (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۳۰ و۳۱)
بگو باقی تو شمس الدین تبریز / که به گوید حدیث قاف عنقا (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۴۴و۴۵)
زکوه قافم من که غریب اطرافم / بصورتم چو کبوتر بخلق عنقایم (مولوی، ۱۳۷۳: ۲ /۱۵۰)
کبوترم چو شود صید چنگ باز اجل / از آن سپس پر عنقای روح بگشایم (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۵۰)
چوعنقا کوه قافی را تو پران بینی از عشقش / اگر آن که خبر یابد زلعل یار عیارم (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۱)
دامی که دروعنقا بی پر شود وبی پا / بی رحمت اوصعوه زین دام کجا رستی (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۴۹۸)
طمع نگر که منت پند می دهم که مکن /چنان که پند دهد نیم پشه عنقا را (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۹۲و۹۳)
ذره های خاک هامون گربیابد بوی او /هر یکی عنقا شود تا بر گشاید بال ها (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۶۳)
چو عنقا برپرد بر ذرهٔ قاف /که پیشش که کمر بستست هیهات (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۱۴۱)
نجس در جوی ما آب زلالست /مگس بردوغ ما بازست وعنقاست (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/)
پا بنهد بر کمر کوه قاف / تا بکند جانب بالا نظر(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۴۷۶ و۷)
صد هزاران مرغ دل پر کنده بین / توزکوه قاف واز عنقا مپرس (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۴۹۴)
ای بینوایان رانوا،جان ملولان را دوا / پران کنندهٔ جان،که من ازقافم وعنقاییم (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/۱۱)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

ای که هستی ما ره را مبند / مابه کوه قاف وعنقا می رویم (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۲۲ و۲۳)
زار ومعافست کنون غرق مصافست کنون / برکه قافست کنون در پی عنقا دل من (مولوی، ۱۳۷۳: ۲ /۱۸۳)
گرد ما در می پری ای رشک ماه ومشتری / آمدی تا دل بری ، ای قاف وای عنقای ما (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۵۴۶ و۷)
بازاز آن کوه قاف آمد عنقای عشق / باز برآمد زجان نعره وغوغای عشق (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۵۳۴)
می پرد این مرغ دیگر درجنان عاشقان / سوی عنقا می کشاند استخوان عاشقان (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۲۳۴)
زهی دلشاد مرغی کومقامی یافت اندرعشق /به کوه قاف کی یابدمقام وجاه جزعنقا (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۱۷و۱۸)
جبریل بالطف ورتد عجل سمین را چون چشد ؟/ این دام ودانه کی کشد عنقای خوش منقاررا (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۲)
شه شمس تبریزی مگر چون باز آید از سف / یک چند بود اندربشر شد همچو عنقا بی‌نشان (مولوی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۸۰ و۸۱)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

منابع

ـ احمدی پور اناری، زهره، (۱۳۹۴)، «بررسی کاربرد معنایی تخلص شمس در غزل‌های مولوی»، فنون ادبی، سال هفتم، بهار وتابستان، شماره ۱، (پیاپی ۱۲)،صص۶۴-۴۷.
ـ استاجی، ابراهیم، (۱۳۸۹)، «سرای سکوت (بحثی در باره سکوت و تولد دوباره مولوی در دیدار با شمس)، ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، تابستان، شماره ۱۹، صص۱-۲۵.
ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۲)، در سایه آفتاب: شعر فارسی وساخت شکنی در شعر مولوی، چاپ چهارم، تهران: سخن.
ـ چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۶)، من و مولانا زندگانی شمس تبریزی و ارتباط او با مولانا جلال‌الدین، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، چاپ اول، تهران: مروارید.
ـ خدادادی، محمد؛ محمد کاظم کهدویی، (۱۳۹۱)، «تجلی نظریه وحدت وجود در اشعار عمان سامانی با نگاهی به آرای شمس تبریزی ومولوی»، مطالعات عرفانی، پاییزو زمستان، شماره ۱۶، صص-۱۳۸ ۱۰۸.
ـ راشد محصل، محمدرضا، (۱۳۶۹)، «شمس در چشم مولانا»، جستارهای ادبی، پاییز و زمستان، شماره‌های ۹۰ و۹۱، صص۶۵۷ - ۶۴۰.
ـ سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۶۹)، عقل سرخ، با همکاری احمدرضا درویش، چاپ سوم،تهران: مولی.
ـ شمیسا، سیروس، (۱۳۷۳)، فرهنگ تلمیحات، چاپ چهارم، تهران: رامین.
ـ شیمل، آن ماری، (۱۳۷۵)، شکوه شمس (سیری در آثار و افکار مولانا)، ترجمه حسن لاهوتی، با مقدمه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ قبادی، حسینعلی، (۱۳۸۸)، آیین آینه (سیر تحول نماد پردازی در فرهنگ ایرانی وادبیات فارسی)، با همکاری محمد خسروی شکیب، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
ـ گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۰)، مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمه و توضیحات توفیق سبحانی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
ـ محمدی آسیا بادی، علی، (۱۳۸۷)، هرمنوتیک و نماد پردازی در غزلیات شمس، تهران : سخن.
ـ مشتاق‌مهر، رحمان، (۱۳۷۷)، «تبریز شمس در غزلیات مولانا»، کیهان فرهنگی، بهمن، شماره ۱۴۹، صص-۲۳ ۲۱.
ـ مشتاق‌مهر، رحمان، (۱۳۷۹)، «شمس حق با مفهوم رمزی شمس تبریزی در غزل‌های مولانا»، نامه فرهنگستان، زمستان، شماره ۱۶،صص-۳۳،۴۱.
ـ مشکور، محمد جواد، (۱۳۵۶)، «سیمرغ و نقش آن در عرفان ایران»، هنر معماری: هنر و مردم، تیر و مرداد ،شماره ۱۷۸و۱۷۷، صص۸۶-۹۰.
ـ مقالات شمس تبریزی (۱۳۴۹)، تصحیح و تحشیه و مقدمه احمد خوشنویس «عماد»، تهران: موسسه مطبوعاتی عطائی.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

ـ مولانا جلال‌الدین محمد بن شیخ بهاءالدین بلخی مشهور به مولوی(۱۳۷۳)، دیوان کامل شمس تبریزی، تهران: سازمان انتشارات جاویدان.
ـ مولانا جلال‌الدین محمد بن شیخ بهاءالدین بلخی مشهور به مولوی، (۱۳۷۱)، مثنوی معنوی به سعی و اهتمان رینولد الین نیکلسون، چاپ یازدهم، تهران: امیر کبیر.
ـ همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۹)، مقالات ادبی، ج اول، چاپ اول، تهران: هما.
ـ یاحقی، محمد جعفر، (۱۳۶۹)، عناصر اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران: سروش.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

تحلیل نشانه‌شناسانهٔ عرفانی و ادبی *مقالات* شمس

فاطمه مدرسی[۱]
آرتمیز صیادچمنی[۲]

چکیده

نشانه‌شناسی ادبی، دانشِ تحلیلِ نظام‌های نشانه‌ای و دلالت‌های ضمنی است. این نظام‌ها و دلالت‌ها موجب چند لایگی متن می‌شود و خواننده را ناگزیر می‌سازد تا برای درک بهتر متن، به تأویل روی آورد. در متون ادبیِ عرفانی، این چند لایگی بیشتر احساس می‌شود؛ زیرا زبان عرفانی، متفاوت و متناسب با تجربه‌های عرفانی است و تبین آن همانند خود تجربه‌ها، دشواری‌هایی را در پی دارد. بنابراین تحلیل نشانه‌شناسانهٔ چنین آثاری می‌تواند زمینه‌ساز فهم بهتر این متون شود.

در این مقاله ضمن معرفی علم نشانه‌شناسی، مقالات شمس تبریزی براساس این رویکرد از دو منظر عرفانی و ادبی بررسی می‌شود. شیوهٔ پژوهش، توصیفی ـ تحلیلی است و داده‌ها به روش کتابخانه‌ای، جمع‌آوری و بررسی شده است. برآیند آن در بخش عرفانی، معرفی و بررسی نشانه‌های اصلی در دو محور اصطلاحات و نمادواژه‌هاست. اصطلاحاتی؛ مانند حجاب، سماع، طلب، عشق و ایمان و نمادواژه‌های می، آینه، وطن و میم احمد در *مقالات* شمس دارای ویژگی نشانه‌ای هستند و شمس همواره به توضیح و تبیین روابط دلالت معنایی آنها می‌پردازد.

در بخش ادبی رمزگان خالق اثر، زیبایی‌شناسی و بینامتنیت تحلیل می‌شود. حضور رمزگان خالق اثر در *مقالات* شمس گسترده بوده، اطلاعات مفیدی دربارهٔ زندگی، شخصیت، معاصران، احوال اجتماعی و سبک بیان شمس در اختیار خواننده می‌گذارد. همچنین زیبایی‌شناسی از طریق نماد، اغراق، تضاد معنایی، شمول معنایی و تکرار ماهیّتِ زیبایی و اثرگذاری متن را برای خواننده برجسته‌تر می‌کند. در مقالات، پیوند بینامنت صریحی با متونی همچون قرآن، احادیث نبوی، آثار شاعران و اندیشمندانی چون سنایی، عطار، امام غزالی و نجم‌رازی می‌توان یافت.

واژگان کلیدی: نشانه‌شناسی، نشانه، نشانه‌شناسی عرفانی، نشانه‌شناسی ادبی، *مقالات* شمس.

۱. استاد ادبیات و زبان فارسی دانشگاه ارومیه
۲. دانشجوی دکتری ادبیات فارسی حماسی دانشگاه ارومیه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

مقدمه

نشانه‌شناسی[1] تلاش علمی نظام‌یافته برای فهم این مسئله است که «نشانه‌ها چیستند و چگونه عمل می‌کنند» (دینه‌سن، ۱۳۸۰: ۱۱). معمولاً یک زمینهٔ علمی فرارشته‌ای تلقی می‌گردد که از گرایش‌ها و رویکردهای گوناگون و تعاریف فلسفی مختلف یک موضوع مشخص تأثیر پذیرفته است (همان: ۸). نشانه‌شناسی در ادبیّات، نه تنها درون‌مایهٔ آثار ادبی را رمزگشایی می‌نماید، بلکه توجّه منتقدان را به ساختارها و روابط درون متن نیز معطوف می‌کند؛ .به عبارتی دیگر«نشانه‌شناسی ادبیّات به تفسیر آثار نمی‌پردازد؛ بلکه سعی در کشف قراردادهایی دارد که به تولید معنا می‌انجامند، تلاش می‌کند به ماهیّت رمزگان‌هایی دست یابد که ارتباط ادبی را ممکن می‌سازد» (کالر، ۱۳۹۰: ۸۶). به همین دلیل نشانه‌شناسی سبب نظام‌مندتر شدن، علمی‌تر شدن و موشکافانه‌تر شدن نقد ادبی شده و بار دیگر موضوع روش‌شناسی را در علوم انسانی مورد توّجه قرارداده است.

نشانه‌شناسان، متون ادبی را از منظرهای متفاوتی؛ از قبیل اسطوره‌ها، استعاره‌ها، نمادها، شگردهای زیبایی‌شناسی کلام و دلالت‌های ضمنی، شیوه‌های روایی، بینامتنی، محور جانشینی و همنشینی بررسی می‌کنند. نتایج حاصل از این پژوهش‌ها موجب درک درست و دقیق‌تری از آثار ادبی می‌شود.

> زیرا هر اثر هنری نه فقط مجموعه‌ای است از نشانه‌های برگزیده (که هر یک بنا به قراردادی از پیش تعیین شده، مدلول‌هایی در ذهن مخاطب می‌سازند)، بلکه مجموعه‌ای از قراردادهای جدید (نشانه‌ها و مدلول‌هایی تازه) نیز هست. آگاهی به این نشانه‌ها (یعنی شناخت معانی قراردادی و معانی تازه) در حکم کشف مناسبات راستین میان اثر و مخاطب آن است (احمدی، ۱۳۹۳: ۷).

پیشینهٔ تحقیق

تقریباً یک سده از ارائهٔ نظریات مربوط به نشانه‌شناسی در جهان می‌گذرد و آثار متعددی مربوط به آن در جهان انتشار یافته که برخی از آنها به فارسی ترجمه شده است؛ مانند در *جستجوی نشانه‌ها* نوشتهٔ جاناتان کالر ترجمهٔ لیلا صادقی، *مبانی نشانه‌شناسی* نوشتهٔ دانیل چندلر ترجمهٔ مهدی پارسا، *نشانه‌شناسی* نوشتهٔ امبرتو اکو ترجمهٔ پیروز ایزدی، *درآمدی بر نشانه‌شناسی* نوشتهٔ آنه ماری دینه‌سن ترجمهٔ مظفر قهرمان، و... پژوهشگران ادبی در ایران نیز آثاری در زمینهٔ نشانه‌شناسی تألیف کرده‌اند که می‌توان به *آشنایی با نشانه‌شناسی ادبیّات* نوشتهٔ کورش صفوی، *نشانه‌شناسی کاربردی، و نشانه‌شناسی نظریه و عمل* نوشتهٔ فرزان سجودی، *فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولان*ا نوشتهٔ علی تاجدینی، اشاره کرد.

پژوهشگران جهان، متون ادبی ملل مختلف را از منظر نشانه‌شناسی بررسی کرده‌اند، امّا دربارهٔ متون ادبی فارسی، تحلیل‌های نشانه‌شناسانهٔ اندکی چاپ شده است. کتاب‌هایی همچون *نشانه‌شناسی و نقد ادبیّات داستانی معاصر* نوشتهٔ لیلا صادقی، *نشانه‌شناسی مطایبه* نوشتهٔ احمد اخوت به نقد و بررسی جنبه نشانه‌شناسی متون ادبی پرداخته‌اند.

در زمـینهٔ مقاله‌نویسی هم به این آثار می‌توان اشاره کرد: «تأویل نشانه‌شناختی ساختارگرای شعر زمستان اخوان ثالث» نوشتهٔ علیرضا انوشیروانی، «بررسی الگوی نشانه‌شناختی پیرس در زبان عرفانی

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مولانا» نوشتهٔ سید علی‌اصغر میرباقری فرد، مقالهٔ «نشانه‌شناسی شعر الفبای درد سروده‌ی قیصر امین‌پور» نوشتهٔ سهیلا فرهنگی و محمدکاظم یوسف‌پور و نشانه شناسی غزلی از مولانا نوشتهٔ یدالله محمدی و همکاران.

بـرخی از آثار ادبی را می‌توان با رویکرد نشانه‌شناختی تحلیل کرد و به درک تازه‌ای از آن‌ها نائل شد. متون عرفانی از این گروه‌اند؛ زیرا خالق هر اثر عرفانی علاوه بر اینکه از یک سری نشانه‌های قراردادی استفاده می‌کند «دنیای نشانه‌های ویژه‌ی خود را می‌آفریند و دلالت معنایی خاص خود را ایجاد می‌کند.» (احمدی، ۱۳۹۳: ۷). از میان این آثار، مقالات شمس به دلیل تجارب فراحسی و عرفانی، مملو از نشانه‌های زبانی است. آشنایی با این نشانه‌ها موجب می‌شود مخاطب به درک بهتری از مفاهیم *مقالات* برسد و از فراسوی دلالت‌های ضمنی به مقصود اصلی شمس تبریزی پی ببرد. شخصیّت شمس که یکی از شاخص‌ترین چهره‌های تأثیرگذار بر مولانا بوده و نیز از مشایخ صاحب اندیشه در حوزه عرفان و تصوف است، همواره در عرصهٔ تاریخ ادبی با ابهاماتی همراه بوده است. نگارندگان کوشیده‌اند با تحلیل نشانه‌شناختی مقالات شمس، درک دقیق‌تری از شخصیّت، اندیشه و اثر شمس تبریزی را فراهم آورند.

اهداف و پرسش‌های پژوهش

محققان از منظرهای گوناگون، *مقالات* شمس را تحلیل کرده‌اند و یافته‌های ارزشمندی به دست آورده‌اند، امّا تحلیل نشانه‌شناختی این اثر، امری است که تا کنون از نظرها دور مانده است. کمبود چنین پژوهشی در عرصهٔ ادبیّات، نگارندگان را برآن داشت تا در راه رفع این فقدان قدم بردارند.

مهم‌ترین اهداف پژوهش، آشنایی با نشانه‌شناسی، به عنوان روش علمی برای تحلیل آثار ادبی و بررسی نشانه‌شناختی *مقالات* شمس است، چون پژوهش‌های نشانه‌شناختی منتشر شده دربارهٔ آثار ادب فارسی اندک است، نگارندگان برای دریافت بهتر دامنهٔ نشانه‌شناسی و کارکرد آن، مقالات شمس را از منظرهای گوناگون مورد بررسی نشانه‌شناختی قرار داده‌اند. ابتدا اشاره‌ای به پیشینهٔ نشانه‌شناسی و قلمرو آن شده، سپس از نشانه‌شناسی عرفانی و ادبی *مقالات* شمس، سخن می‌رود.

نگارندگان کوشیده‌اند نشانه‌های عرفانی را در دو بخش اصطلاحات عرفانی، نمادواژه و نشانه‌های ادبی را از جنبهٔ رمزگان خالق اثر، زیبایی‌شناسی و بینامتنیت بررسی کنند. این پژوهش می‌کوشد پاسخی علمی به سؤالات زیر دهد:

۱ ـ نشانه‌های عرفانی و ادبی پر کاربرد در مقالات شمس کدام است؟

۲ ـ چگونه شناخت نشانه‌های مذکور در فهم بهتر ما از اندیشه شمس تبریز یاری می‌رساند؟

روش انجام پژوهش

روش پژوهش، توصیفی ـ تحلیلی است و داده‌ها با استفاده از شیوهٔ تحلیل محتوا به روش کتابخانه‌ای بررسی شده است. منبع مورد نظر، *مقالات* شمس تصحیح محمدعلی موحد است. این تصحیح یکی از کامل‌ترین، دقیق‌ترین تصحیح‌ها حال حاضر است و وسواسی که مصحح در ضبط دقیق و علمی واژگان داشته و مبنا قرار دادن نسخه‌های قدیمی از دلایل انتخاب این تصحیح است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

علم نشانه‌شناسی و نشانه

علم نشانه‌شناسی در اواخر قرن نوزدهم پایه‌گذاری شد، هدف آن بررسی نشانه‌ها و ارتباط آنها با یکدیگر است. برای این کار، محتوا را از قالب جدا می‌کند و بر نظام نشانه‌ها که متن را می‌سازد، متمرکز می‌شود.

> نشانه‌شناسی به معنای امروزی، عمدتاً از دو منبع یعنی آراء سوسور و نوشته‌های پیرس سرچشمه گرفته و رشد و گسترش یافته است. هرچند نشانه‌شناسی را میراث سوسور می‌دانند، امّا با افکار و نظریات پیرس نشانه‌شناسی به رشته‌ای مستقل تبدیل شد و به مثابه وجهی بین رشته‌ای برای بررسی پدیده‌ها تکوین یافت. از نظر پیرس، نشانه‌شناسی چارچوب ارجاعی دارد که هر مطالعه‌ی دیگری را در برمی‌گیرد (گیرو، ۱۳۸۰: ۱۴۵).

نشانه‌شناسی نشان می‌دهد چگونه زبانی که بدان تکلم می‌کنیم بر درک ما از واقعیّات جهان هستی تأثیر می‌گذارد. از همین روی است که «نشانه‌شناسان نشانه‌ها را در انزوا مطالعه نمی‌کنند، بلکه توّجه خود را به مطالعه‌ی شکل‌گیری و مبادله معنا در متون و گفتمان‌های مختلف و در سطوح همزمانی و درزمانی معطوف کرده‌اند» (سجودی، ۱۳۹۰: ۱۲۸).

نشانه‌ها معمولاً به شکل کلمات، تصاویر، اصوات بوها، طعم‌ها، حرکات و اشیاء ظاهر می‌شوند، امّا این چیزها به خودی‌خود معنی‌دار نیستند و فقط وقتی معنایی به آنها منسوب کنیم به نشانه تبدیل می‌شوند. به قول پیرس: هیچ نشانه‌ای نیست مگر اینکه نشانه تفسیرش کنیم. در واقع هر چیزی که دلالت‌گر، ارجاع‌دهنده، یا اشاره‌گر به چیزی غیر از خودش تلقی شود می‌تواند نشانه باشد (چندلر، ۱۳۸۷: ۴۱). نشانه‌ها در متون به صورت‌های مختلفی نمود می‌یابـد و خالق اثر ادبی «برای انتقال پیام خود از آنها مدد می‌جوید و خواننده برای فهم پیام بایستی بتواند این نشانه‌ها را رمزگشایی کند» (لفکوویتس، ۱۹۸۹:۶۰). نشانهٔ زبانی در اصل واقعیتی روان‌شناختی است که دارای دو بخش، یعنی صورت آوایی (دالّ/Signifier) و مفهوم (مدلول/ Signified) است (مقدادی، ۱۳۷۸: ۴۶۳-۴۶۴). پیر گیرو هدف نشانه را انتقال معنی می‌داند: «نشانه، محرک یا جوهر محسوسی است که تصویر ذهنی آن در ذهن ما با تصویر ذهنی محرکی دیگر تداعی می‌شود. کارکرد محرک نخسـت برانگیختن محرک دوم با هدف برقراری ارتباط است» (چندلر، ۱۳۸۷: ۳۹).

قلمروی نشانه‌شناسی و اهداف آن

اگر هر چیزی که در قالب یک فرهنگ معنا دارد، نشانه تلقی شود در نتیجه موضوع دانش نشانه‌شناسی شمرده می‌شود، بنابراین نشانه‌شناسی به دانشی تبدیل می‌شود که غالب رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی را دربرمی‌گیرد و می‌توان تمامی حوزه‌های فعّالیّت انسان؛ از جمله عرفان، ادبیّات، موسیقی، معماری، آداب و رسوم، آشپزی، تبلیغ و مّد را در قالب آن بررسی کرد (کالر، ۱۳۷۹: ۱۱۳-۱۱۲). از همین‌جاست که گرایش‌های متعدد و متنوعی؛ از قبیل نشانه‌شناسی ادبی، نشانه‌شناسی تصویری، نشانه‌شناسی موسیقایی، نشانه‌شناسی سینما و... (دادور، ۱۳۸۷: ۱۵۲) به وجود آمد تا به بشر در شناخت روابط دلالت معنایی حوزه‌های مختلف علمی یاری برساند.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

هدف نشانه‌شناسی، کشف اصولی کلی است که برمبنای آنها، نظامِ نشانه‌شناسی عمل می‌کند. این اصول، جنبهٔ انتزاعی دارند. شناخت این انتزاع‌ها، به شناخت واقعیّت انضمامی و نظام تولید نشانه‌ها کمک می‌کند. به این ترتیب، نشانه‌شناسی یک موضوع را در کلیّت خود بازسازی می‌کند تا بتواند از این راه قواعد کارکردی آن موضوع را کشف کند (تاجیک، ۱۳۸۹: ۱۲). بنابراین هدف نشانه‌شناسی این است که نظام‌های نشانه‌ای را از لحاظ محتوا تحلیل کند و بی‌آنکه ماهیّت نشانه را در نظر داشته باشد، شناختی نظام‌مند از نشانه ارائه دهد.

نشانه‌شناسی از دیدگاه سوسور، پیرس و موریس

فردینان دو سوسور (۱۸۵۷–۱۹۱۳) از نخستین کسانی است که بر اهمّیّت نشانه‌شناسی تأکید نمود و از اصطلاح Semiology برای این علم استفاده کرد.

> از دیدگاه سوسور نشانه کلیّتی است که هم از یک معنی (مفهوم) و هم از یک لفظ (صورت آوایی) تشکیل شده است. رابطهٔ بین این دو قراردادی و اختیاری است، یعنی واژهٔ ملفوظ یا مکتوب لزوماً دالّ بر یک چیز خاص نیست و تنها دالّ بر یک صورت آوایی است که آن صورت آوایی نشانگر یک پدیده‌ی مشخص است. از این رو برای سوسور نشانه در درجه اول یک عنصر ذهنی است (دینه‌سن، ۱۳۸۰: ۲۶).

بنابراین سوسور نشانه را در حکم مناسبتی میان دالّ و مدلول می‌دانست؛ یعنی از نظر او نشانه برابر است با دالّ بر مدلول. «وجه محسوسِ نشانه، دالّ، وجه نامحسوس، مدلول و رابطه میان آن دو دلالت نام دارد. مدلول فقط یکی شیء، یک تصویر یا یک صدا نیست، بلکه بازنمود ذهنی است» (استم، ۱۳۸۸: ۳۰). سوسور به دو نوع رابطهٔ جانشینی و همنشینی برای نشانه‌ها، معتقد است. شناسایی هر نوع رابطه زبانی براساس مجموع روابط جانشینی و همنشینی تعیین می‌شود و رابطهٔ نشانه با دیگر نشانه‌های زبانی یک نظام زبان، به این روابط بستگی دارد (احمدی، ۱۳۹۳: ۳۰).

همزمان با سوسور ولی مستقل از او، چارلز سندرس پیرس ـ فیلسوف پراگماتیست ـ نظریهٔ نشانه‌شناسی خود را تدوین کرد و آن را Semiotics/semiotic نامید (تمیم‌داری، ۱۳۸۴: ۴۶). آثار پیرس در حیطهٔ منطق، ریاضیات و نشانه‌شناسی مملو از نواندیشی است.

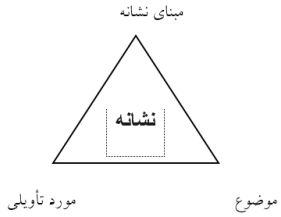
> از نظر او نشانه‌شناسی را به عنوان یک رشته علمی می‌توان بسط علم منطق به «دو رویّه» دانست: از یک سو، دستورِ زبانِ نظری که به پدیده‌های معنی‌دار می‌پردازد و در ابتدا توجیهی به حقیقت ندارد، و از سویی دیگر علمِ بیان که به مقوله‌ی اعتبار می‌پردازد و بر پایه‌ی مفاهیم علم منطق استوار است (دینه‌سن، ۱۳۸۰: ۸۷).

با مقایسه آراء سوسر و پیرس در خصوص نشانه، نظریات او دربارهٔ نشانه جزیی‌نگرانه بوده و مفهومی پیچیده‌تری دارد، وی اذعان می‌کند: «مقصود من از نشانه یک کنش یا تأثیر است که از هماهنگی سه چیز تشکیل شده باشند: مبنای نشانه، موضوع و مورد تأویلی آن» (احمدی، ۱۳۹۳: ۲۳). توضیح آنها در

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

زیر آمده:

مبنای نشانه[۲] معادل دالّ است، ابزاری که چیزی را به ذهن متبادر می‌کند.
مورد تأویلی[۳] معادل مدلول است، همان چیزی که به ذهن متبادر می‌شود.
موضوع[۴] چیزی است که نشانه بر آن دلالت می‌کند.



پیرس، نشانه را به سه دسته تقسیم می‌کند که هنوز در مطالعات نشانه‌شناسی معتبر است. این تقسیم‌بندی عبارت‌است از:

۱.شمایل[۵]: نشانه‌ای است که در واقع آینهٔ تمام نمای مصداق با خود موضوع است؛ مانند تصویری در آینه. (دلالت کل بر کل)؛

۲.نمایه[۶]: نشان دهندهٔ پاره‌ای از مشخصات موضوع یا مصداق خویش است. پیرس می‌گوید: اثر گلوله حاکی از شلیک آن است (دلالت جزء بر کل)؛

۳.نماد[۷]: دلالت رمزی یا تفسیری است که به تفسیر کننده نیاز داشته باشد. در نماد، رابطه دالّ و مدلول قراردادی و اختیاری است؛ مثلا «رمز» چیزی است که براساس قرارداد است و برای فهمیدن آن باید براساس توافق قبلی آن را تفسیر کرد (دلالت سری) (تمیم‌داری، ۱۳۸۴: ۵۳).

از دیگـر نشانه‌شناس مهم چالز ویلیام موریس، فیلسوف پراگماتیست آمریکایی است، که بخش اصلی کارش را بر مسائل معناشناسی و دلالتِ زبانی متمرکز کرد و در نشانه‌شناسی دنبالهٔ کار فکری پیرس را گرفت. او بیانی دقیق و نظام‌دار از نشانه‌شناسی ارائه کرد (احمدی، ۱۳۹۳: ۲۸). موریس معتقد بود نشانه‌شناسی از یک سو علمی است که در میان سایر علوم جای دارد و از دیگر سو ابزاری است که به کار علوم دیگر می‌آید. او معتقد بود این علم ابزار وحدت بخشیدن به تمامی علوم است. او ـ همچون پیرس ـ به مورد تأویلی تأکید داشت: «نشانه صرفاً به این دلیل که توسط تأویل کننده‌ی نشانه چیزی دیگر دانسته می‌شود، نشانه است» (احمدی، ۱۳۹۳: ۳۱). همچنین موریس سه جنبهٔ متفاوت برای مطالعات نشانه‌شناسی ارائه داد:

۱.سویهٔ معناشناسی: ازمناسبت نشانه‌ها با موضوع یا «وضعیت چیزها» به دست می‌آید؛

۲.سویهٔ نحوی: از مناسبات میان نشانه‌ها به دست می‌آید و در ساختار منطقی زبان، روش بررسی سویهٔ نحوی را نشان می‌دهد؛

۳. سویهٔ پراگماتیک: به رابطهٔ میان نشانه‌ها و تأویل کننده می‌پردازد (همان: ۳۱).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

شمس و *مقالات*

شمس تبریزی از صوفیان مشهور سدهٔ هفتم هجری است. وی در محضر استادانی چون شمس خونجی تحصیل کرد سپس به سیر و سلوک پرداخت و محضر بزرگانی چون پیر سله‌باف و پیر سجاسی، را درک نمود. شمس در یکجا ساکن نمی‌ماند، بنابراین در سیرو سیاحتی که داشت بامداد روز شنبهٔ ۲۶ جمادی‌الآخر سال ۶۴۲ هَ . ق به قونیه رسید. ورود او به قونیه و ملاقاتش با مولانا طوفانی را در مولانا برانگیخت. تأثیر شمس بر مولانا چنان بود که در مدتی کوتاه از فقیهی متعیّن و با تمکین، عاشقی شوریده ساخت، بنابراین شناخت شمس تبریزی در شناخت بهتر مولانا و آثارش بسیار مؤثر است. در این راستا یکی از معتبرترین منابع شمس‌شناسی، کتاب *مقالات* شمس است. *مقالات* شمس «اعترافنامه‌ای در خور پژوهش است به ابهام و گاهی آشکار پرده از زندگی خانوادگیش برمی‌دارد و به طور ضمنی خویش را نیز توجیه می‌نماید» (تدین، ۱۳۷۲: ۵۵۹).

مقالات، حاوی سخنان شمس و سؤال و جواب‌هایی است که میان او و مولانا یا مریدان و منکرانش بیان شده است. «از گسیختگی و بریدگی عبارات و مطالب پیداست که کتاب را شمس‌الدین تألیف ننموده بلکه همان یادداشت‌های روزانه مریدان است که بی‌ترتیب فراهم نموده‌اند» (فروزانفر، ۱۳۹۴: ۸۹). اطلاعات طراز اولی که از شمس در مقالات آمده، زوایایی از شخصیّت وی را برای ما روشن می‌کند که بی‌بدیل است.

نشانه‌شناسی عرفانی *مقالات* شمس

عرفا به دلایل مختلف از نماد استفاده می‌کنند که عمدترین آنها، یکی نارسایی کلام برای انتقال تمام و کمال مفاهیم عمیق شهودی است، دیگری آنکه اصرار داشتند اغیار از مقاصدشان در طریقت آگاه نشوند، بنابراین برای بیان مفاهیم عرفانی، از اصطلاحات رمزی و نمادین استفاده می‌کردند.

> بنابراین نماد را از دو زاویه مختلف می‌توان بررسی کرد: نخست از نظر کسی که آن را به کار می‌برد و دیگر کسی کـه آن را کشف و فهم می‌کند. دربارهٔ نخست، نماد یک ابزار بلاغی است که برای انتقال مفاهیم اصلی به صورت غیرمستقیم به کار رفته است. در وضعیت دوم، نماد ابزار شناسایی کنش روانی و یا روابط عرفانی و رمزی است که باطن و فهم عمیق متن می‌انجامد (Gagiu Pedersen,2015: 587).

نمادپردازی به سبب بیان مبهم، چندلایگی و تأویل‌پذیری، جایگاه مناسبی برای تفسیر حقایق شهودی است. نشانه‌های عرفانی که در مقالات شمس به وفور یافت می‌شود در اصل نمادهایی هستند که در پرداختن به مدلول آنها باید زمینهٔ عرفانی اثر را مد نظر داشت. این نشانه‌ها ممکن است در خارج متن عرفانی ارجاعی متفاوت را نشان دهند. نشانه‌های نمادین مقالات شمس را می‌توان به دو دسته تقسیم‌بندی کرد که در ادامه می‌پردازیم.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

اصطلاحات عرفانی

می‌توان آنها را به عنوان نشانه‌های نمادین نیز در نظر گرفت، زیرا آنها اگرچه در اکثر متون عرفانی به کار رفته‌اند، اما هر عارفی مناسبات دلالتی ویژه‌ای برای آنها تعریف کرده که ممکن است با مناسبات دلالتی که دیگر عرفا از آن اصطلاح ارائه می‌دهند، تفاوت‌هایی داشته باشد.

از آنجا که «انس و الفت ذهنی شمس با قرآن و نکته‌سنجی‌های هوشمندانه و تسلط وی در تفسیر عرفانی کتاب مجید اعجاب‌انگیز است» (موحد، ۱۳۹۱: ۱۹). ما با خیل عظیمی از نشانه‌های نمادینی در *مقالات* روبه‌رو هستیم که تحلیل تک تک آنها از مجال این مقاله بیرون است، بنابراین نگارندگان اصطلاحات پرتکراری را بررسی می‌کنند که محور اصلی اندیشه‌های شمس‌تبریزی را تشکیل می‌دهند.

حجاب: به چهار دسته تقسیم می‌شود:

> دنیا، نفس، خلق و شیطان. دنیا حجاب عقباست، هر که با دنیا بیارامد عقبی بگذارد. خلق حجاب طاعت‌ست، هر که بر پای خلق مشغول گردد، طاعت را بگذارد. شیطان حجاب دین است، هر که موافقت شیطان کند دین را بگذارد. و نفس حجاب حقست هر که به هوای نفس رود خدای را بگذارد (مستملی، ۱۳۶۳: ۱/ ۲۶).

با نگاهی اجمالی به *مقالات* شمس، درمی‌یابیم حجاب یکی از نشانه‌های پربسامد است. با توجه به اینکه دغدغهٔ اصلی شمس رسیدن و رساندن به حق بوده، بنابراین دور از تصور نیست که به موانع آن نیز مفصل بپردازد. بررسی نشانهٔ «حجاب» در ساختار *مقالات* شمس، آنچه نمایان می‌شود این است که شمس، حجاب را از مهم‌ترین موانع طریقت می‌داند و برای جلوگیری از کج‌روی و کج‌فهمی‌های مریدان، پیوسته از طریق تفسیر، تمثیل، و بیان قصص، مفهوم این نشانه را به خوبی مشخص کند و به مخاطب خود می‌فهماند که لفظ حجاب، نشان‌دهندهٔ چه مفهومی است.

او برای حجاب نهایتی قائل نمی‌شود و آن را شامل حال مریدان، مرادان و کاملان نیز می‌داند. «آنچه گفته‌اند: هفتاد و دو حجاب است از نور، مغلطه است. حجب را نهایت نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۱۸). «آن شاگردک ما آن نیم کارک حجاب اوست» (همان، ۹۵). این بزرگان و کاملان را که عالم جهت ایشان هست کرد، هم حجابی هست. و آن آنست که گاه گاهی اسرار می‌گویند با خدا، تا متلای نشوند وقت دیگر نباشد این حجاب (همان، ۹۴). به نظر او تمام عالم می‌تواند برای سالک راه حق حجاب باشد.

> این همه عالم پرده‌ها و حجاب‌ها است گرد آدمی درآمده. عرش غلافِ او، کرس غلاف، روح قدسی همچنین، غلاف در غلاف، و حجاب در حجاب. تا آنجا که معرفت است. و این عارف نسبت مجبوب هم غلاف است، هیچ نیست. چون محبوب است، عارف نزد او حقیر است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۲۰۰).

شمس از مسئلهٔ حجاب، برداشت آگاهانه‌ای دارد، در ادامه سخنانش برای پرهیز از گمراهی سالکان، نقطه پایانی برای حجاب مشخص می‌کند و آن «هم خود حجاب خود شوی» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

۷۳). آنجا عقل حجاب است و دل حجاب و سر حجاب «خود» حجاب است (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۸۰). وجود آدمی را حجاب واقعی می‌داند و معتقد است در سایه‌سار وجود انسان است که حجاب‌های متعدد معنا می‌یابد.

سماع: در لغت به معنی شنیدن و در اصطلاح صوفیانه: «یعنی شنیدن آواز خوش و در نتیجه پایکوبی و رقص حاصل از آن. هر نوع حرکت آمیخته به وجد و حال را صوفیه سماع می‌گویند» (شفعیی، ۱۳۷۲: ۱۹۲). دربارهٔ سماع، مشایخ اتفاق نظر ندارند برخی آن را می‌پذیرند و برخی آن را نفی می‌کنند. با تفحص در آرای آنها دلیل این اختلاف آراء را بهتر می‌توان درک کرد. سجادی در کتاب فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی به درستی اشاره کرده: «سماع در حق طایفه‌ایی که سرایشان به محبّت و ارادات حق مشغول و متعلق بود، سماع ممد و معاون باشد بر طلب کمال. و در حق بعضی که ضمیر ایشان به هوا ممتلی بود موجب هلاک و بال. از اینجا است منشأ اختلاف اقوال ائمه در تحلیل و تحریم سماع» (سجادی، ۱۳۸۳: ۴۸۰).

مقالات شمس با سماع شروع می‌شود و در سراسر آن پیوسته وجود دارد و شمس دقایق و ظرایف آن را با اشتیاق بیان می‌کند. علاوه براین او همواره به دسته‌بندی تأویلاتِ خود، از لفظ یا دالّ «سماع» می‌پردازد تا از پیچیدگی این اصطلاح عرفانی بکاهد و مناسبات معنایی این لفظ را آشکارتر کند. سخنان او از سماع به سه دسته کلی تقسیم می‌شود: نخست سخنانی که به انواع سماع می‌پردازد؛ دوم سخنانی که از ارزش سماع سخن می‌گوید و سوم سخنانی دربارهٔ آداب و شرایط سماع. تأویلات شمس از دالّ سماع نیز شامل سه دسته می‌شود که او به وسواس و برای پرهیز از هرگونه اشتباهی به توضیح و تبیین آن می‌پردازد.

الف) سماع حرام «فی‌الجمله سماعی است که حرام است. او خود بزرگی کرد که حرام گفت. کفر است آنچنان سماع. دستی که بی آن حالت برآید، البته آن دست به آتش دوزخ معذب باشد»؛

ب) سماع مباح: «سماعی است که مباح است و آن سماع اهل ریاضت و زهد است که ایشان را آب دیده و رقت آید»؛

ج) سماع فرض: آن سماع اهل حال است، که آن فرض عین است، چنانکه پنج نماز و روزهٔ رمضان، و چنان‌که آب و نان خوردن به وقت ضرورت. فرض عین است اصحاب حال را، زیرا مدد حیات ایشان است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۷۳-۷۲).

قبل از شمس، عارفان بسیاری نیز به اهمّیّت و ارزش سماع واقف بوده‌اند، بنابراین شمس بر خلاف تصور عامه در این مقوله مبدع نیست. باید توّجه داشت شمس در سماع، پذیرندهٔ مطلق نیست، بلکه نوآوری او در این حوزه، مطرح کردن سماع به عنوان «فریضه» است، عقیده و مطلبی که در آثار دیگر عرفا بدان اشاره نشده است. بالاترین سماع در نزد عرفا، سماع مستحب بوده که در رسالهٔ قشیریه به آن پرداخته شده است. شمس سماع را تنها برای خاصان درگاه حق واجب دانسته و آن را جزء فرائض روزانه قرار می‌دهد، تا هر تازه واردی بی‌محابا دل به دریای سماع نزند و مغروق خطرات آن نگردد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

طلب: علاوه بر اینکه یکی از اصطلاحات مهم عرفانی است، در آثار منظوم و منثور عرفا بازتاب خاصی یافته است. نگاهی فراگیر به *مقالات شمس*، می‌بینیم که «طلب» از مفاهیم عرفانی‌ای است که ذهن شمس را همواره به خود مشغول داشته است، او می‌کوشد با ذکر صفات، مثال، حکایت، مناسبات معنایی بین این دالّ با مدلولش را مشخص کند. از نظر او طلب نه تنها نخستین مرحله در طی طریقت است بلکه مهم‌ترین آنها نیز می‌باشد، بنابراین از فعل امری استفاده می‌کند: «بجوی تا بیابی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۵۷). تا سالک منفعل را به حرکت وادارد. او انگیزهٔ اصلی «طلب» را نیاز می‌داند، ولی عوامل دیگری نیز مانند محبّت، شوق، توفیق و کشش الهی برای آن برمی‌شمرد.

شمس معتقد است که طالب و مطلوب از هم جدا نیستند: «اگر مطلوب نیم. طالب هستم. و غایت طالب از میان مطلوب سر درآرد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۲۷). او طالبان را به سه دسته تقسیم می‌کند تا سالکان در پرتوی این تقسیم‌بندی، از کیفیّت طلب خود آگاه شوند و قدم‌های لازم برای رسیدن به مطلوب را بردارند:

۱. طالبانی که زودهنگام به مطلوب می‌رسند: «بعضی را مطلوب مقارن طلب پیش آمد»؛
۲. طالبانی که سخت به مطلوب می‌رسند: «و بعضی را به وقت مرگ روی نمود»؛
۳. طالبانی که در این دنیا به مطلوب نمی‌رسند: «بعضی هم در آن طلب مردند. در هوس این مردن کاری بزرگ است» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۰۷).

شمس برای درک معنای پیوستگی طلبِ طالب، از تمثیل‌های بیمار و طبیب، تشنه و آب استفاده می‌کند. در این تمثیل دالّ تشنه/ بیمار معادل دالّ طالب است و مدلول آب/ طبیب معادل مدلول مطلوب است. شمس از طریق تشبیه در این تمثیل بین دالّ‌ها و مدلول‌های مذکور «همانندی» به وجود آورد و مفهوم «پیوستگی طلب» را در قالب این تمثیل به وضح برای مریدان خود بیان می‌کند. طالب باید غیر از مطلوب هر چیزی را که به او عرضه می‌شود، نپذیرد اگر غیر این باشد در طلبش مدعی است.

مرا با این زیرکی در حق شما اعتقاد طلب است که شما طالبید. بیمار که خدمت طبیب آمده است که استفسای مرای علاج کن. پس باید که به هیچ چیز مشغول نباشد الا به طلب علاج. یا تشنه‌ای که آمده است طلب آب خوش. او را نان با حلوا پیش آرند، اگر بخورد او در دعوی تشنگی کاذب باشد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۵۹).

عشق: عارفان، در بحث عشق و اقسام آن قائل به دو اصلند:

۱. معتقد به وحدت وجود بوده، بر این باورند که موجود مستقل و حقیقی در عالم یکی بیش نیست و آن هم خداوند تبارک و تعالی است و هرچه غیر از اوست همه مظاهر و تجلیات و نمودهای اویند.

۲. معتقدند از آنجا که وجود واحد است و همه عالم نمودهای او هستند و از آنجا که وجود واحد، به خود و شؤون خویش عشق می‌ورزد، پس عشق در تمام عالم سریان دارد (کریمیان صیقلانی، ۱۳۸۶: ۴۵).

به عقیدهٔ عارفان، این عالم چیزی جز ظاهر و مظهر و چیزی جز متجلّی و متجلّات نیست و خداوند

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

تبارک و تعالی موجود حقیقی و بقیه نمود و از شؤون وجودی اویند. با توّجه به اینکه عشق در تمام عالم سریان دارد، در جهان بیش از یک عاشق و معشوق حقیقی وجود ندارد (همان، ۴۶). از نظر شمس عشقِ حقیقی، عشق به خداوند است نه متاع و مال و مقام دنیوی، یعنی در وادی عشق حقیقی، رابطهٔ بین انسان با خدا است که محک می‌خورد.

او به عشق اعتقاد راسخ دارد و آن را قدیم می‌داند و معتقد است که برای رسیدن به عشق باید آن را از خداوند طلب کرد. شمس برای شرح و بسط دالِّ عشق که یکی از رازآمیزترین دالّ‌های عرفان است، از کلام خدا ـ قرآن ـ کمک می‌گیرد :«افَحَسَبتم انما خَلَقناکُم عبثا را به بعضی قهر می‌گویند که هست، لطف است. یعنی صد اسبه تاخته‌ام روی در تو دارم، تو مشغول به جای دیگر شوی. تو را بر می‌اید. مرا بر نمی‌آید. من کلی روی در تو کرده‌ام» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۶۶). بنابراین او هدف غایی از خلقت را، عشق خداوند به خود می‌داند و معتقد است همین عشق در وجود مخلوقات نیز سریان یافته است.

شمس برای کاهش موانع طریقت، عشق را پیشنهاد می‌دهد:

> اگر از جسم بگذری و به جان رسی به حادثی رسیده باشی. حق قدیم است، از کج باید حادث قدیم را؟ ...از قدیم چیزی به تو پیوندد و آن عشق است. دام عشق آمد و در او پیچید، که یُحِبونَه تأثیر یُحبُهم است. از آن قدیم، قدیم را ببینی و هُو یُدرِکُ الاَبصار. این است تمامی سخن که تمامش نیست، الی یوم القیامه تمام نخواهد شد (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۶۹).

صفت قدیم که برای لفظ خدا و عشق استفاده شده، در ذهن مخاطب، مفهوم هم‌جنسی این دو لفظ را تداعی می‌کند.

نظریات وحدت‌گرایانه بین عاشق و معشوق نیز در جای جای *مقالات* شمس متجلّی شده است. در بالاترین درجه، عاشق و معشوق با هم به یگانگی می‌رسند: «چون عاشق انانیّت رها کند معشوق و مطلوب هم انانیّت رها کند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۲۵۱).

او برای فهم بهتر مخاطب و تأویل شفاف‌تر رابطهٔ عاشق و معشوق، از تمثیل آینه استفاد می‌کند: «این آینه عین حق است. می‌پندارد که آینه غیر اوست با این همه چنانکه او را با آینه میل است، آینه را با او میل است. از میل آینه است که او را با آینه میل است، اَو علی العکس. اگر آینه را بشکنی مرا شکسته باشی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۷۱). دالّ، آینه/ حق/ معشوق و مدلول، تصویرِ درون آینه/ عاشق است. شمس برای ایجاد مناسباتِ دلالت معنایی، از استعاره استفاده می‌کند. همان‌طور که می‌دانیم، اساس استعاره بر تشبیه استوار است که همانندی را در ذهن مخاطب به اوج می‌رساند. شمس به کمک استعاره می‌کوشد بین معنایی که در ذهن اوست با معنایی که در ذهن مخاطب ایجاد می‌شود، حداقل فاصله وجود داشته باشد تا مخاطب به تأویل که مد نظر شمس هست نزدیک‌تر شود. او در نهایت از تدوین این شبکه دلالت معنایی، یگانگی عاشق و معشوق را خواسته است.

ایمان: شمس برای ایمان یک چهارچوب بسته و مشخص قائل نیست و معتقد است در مسئله ایمان باید به روحیات، ظرفیت و احوال اشخاص توّجه کرد. همچنین او استعدادِ درکِ ایمان را مهم‌ترین عنصر در رسیدن به ایمان واقعی می‌داند و برای آن سه مرحله متصور است:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

۱. کناره‌گیری از پرستش غیر حق، شمس این مفهوم را به یاری آیه لا اُحبُّ الآفلین توضیح می‌دهد. «کو ابراهیم صفتی که به زبان حال گوید: لا اُحب الافلین» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۶۵).
۲. ایمان به غیب، چاره‌ساز کار بنده خواهد بود: «گفت مگر از غیب بود چاره‌ای. گفت آری ایمان به غیب داریم. ما مؤمنیم به غیب؛ به غایب، همه چیز از غیب آید. همه فتوح از غیب باشد» (همان، ۶۵).
۳. رسیدن به ایمان قلبی، که به واسطهٔ تزکیه درون، و رهایی از بند هواهای نفسانی تحقق می‌پذیرد.

> گفت: من قال لا اله الا الله خالصاً دخل الجنه اکنون تو بنشین می‌گوی دماغ خشک شود! او یکی است توکیستی؟ تو شش هزار بیشی! تو یکتا شو گرنه از یکی او تو را چه؟ تو صدهزار ذرّه، هر ذرّهٔ به هوایی برده، هر ذرّهٔ به خیالی برده! خالصاً بنیته و مُخلاً بفعله (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۲۵۹).

در جهان‌بینی شمس، کفر و ایمان دو روی یک سکه هستند. «این نیز همان روی پوش است که گفت: کفر پوشش ایمان است. آری چون کسی نیست که با او نفسی بی‌روی پوش توان زد! اندرون محمود همه ایازست، اندرون ایاز همه محمود. نامی است که دو افتاده است» (همان: ۲۴۰). دالّ کفر از طریق تشبیه به مدلول روپوش مانند شده، که مناسبت دلالت معنایی آن، پوشیده ماندن ایمان است. شمس برای درک مخاطب از این همانندی به تمثیل محمود و ایاز متوسل شده و بیشتر توضیح می‌دهد.

نماد واژه‌ها

زمینهٔ عرفانی متن مقالات، موجب می‌شود شمس از واژگانی استفاده کند که معنای ظاهری آنها مد نظر نیست، بلکه توصیفی از تجربه‌های عرفانی در قالب استعاره است. این واژگان در متون مختلف از لحاظ مناسباتِ دلالت معنایی اختلافات گسترده‌ای دارند. به دلیل گستردگی این واژگان در مقالات شمس به بررسی موارد پربسامد می‌پردازیم.

می: در مورد آن تعاریف گوناگونی در کتب مختلف عرفان آمده‌است، که اختلاف چندانی با هم ندارند، اما بر حسب شدت و ضعف و مراتبی که دارند هرکدام معنایی متفاوت یافته‌اند چنانکه نویسندهٔ مرآت عشاق تعریف می‌کند:

> باده، عشقی را گویند که هنوز اشتداد نیافته باشد و این مرتبه، مرتبه‌ی مبتدیان است. و گاهی دیگر بر مجلای تجلّی ذاتی اطلاق نمایند که مقتضای آن اخفاء آثار و فناء سالک و لهذا آن را بر آتش محبّت و برصوف عشق عالم افروز هم اطلاق نمایند (سلیمانی، ۱۳۹۰: ۴۸۰).

شمس نیز بارها کلام حق را «می»، حتی بالاتر از «می» پنداشته زیرا مستی آن از «صد هزار خم خمر» بیشتر است. «مگر از کلام مست شدند نتوانستند نوشیدن، صد هزار خم خمر آن نکند که کلام رب‌العالمین کند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۹۵). شمس، در جایی دیگر اسرار الهی را به شراب ربّانی

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

تشبیه می‌کند که از دیگران مخفی است «این همی بود از شراب ربانی، سر به گل گرفته، هیچ کس را بر این وقوفی نه. در عالم گوش نهاده بودم، می‌شنیدم. این خنب به سبب مولانا سرباز شد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۷۵). نوع نگاهی که شمس در این قسمت از مقالات دارد با نگاه بسیاری از عرفا متفاوت است، زیرا آنها اسرار الهی را مخفی از اغیار می‌داند، اما شمس مولانا را به عنوان واسطه‌ای برای پی بردن به این راز معرفی می‌کند.

آینه: از نگاهِ اهل ذوق، مراد از «آینه» قلبِ انسانِ کامل است از جهت مظهریت او. زیرا ذات و صفات و اسماء را آینه گویند این معنی در انسان کامل که مظهریت تامه دارد اظهر است (سجادی، ۱۳۸۳: ۴۵). عزیزالدین نسفی گوید: «ای درویش بعضی از سالکان باشند که آینه‌ی دل ایشان را با اهل جبروت مناسبت پیدا نیاید... اما آینه‌ی دل ایشان را با عقول و نفوس پیدا آید بعضی را با بعضی، و آن آینه‌ی دل انسان کامل است» (نسفی، ۱۳۹۰ : ۱۷۳).

استعداد «آینگی» انسان که در اکثر متون عرفانی دیده می‌شود، ریشه در تفکرات کهن دارد. تفکراتی مانند، انسان حادث و خداوند قدیم است، بنابراین تجلی قدیم در حادث امکانپذیر نیست. بنابراین انسان که همواره تمایل پیوستگی با وجود قدسی را دارد، می‌کوشد با دستیابی به صفت آینگی، مجلّای بخشی از تجلّی او باشد. اصولاً در سنّت ادبی و عرفانی «آینه»به همراه صفتی می‌آید تا ماهیّت آینه را برای مخاطب، مشخص کند؛ مانند آینهٔ جان، آینهٔ دل، آینهٔ جمال و... امّا شمس ترجیح می‌دهد لفظ آینه را بدون صفت استفاده کند. برای اینکه مخاطب درک درستی از آینه داشته باشد از حدیث قدسی الهی! اَینَ اَطلُبُکَ؟!قالَ: عِندَ المُنکَسِرَةِ قُلُوبُهُم! یاری می‌جوید و آینه را دل انسان عارف تفسیر می‌کند، «اگر آینه را بشکنی، مرا شکسته باشی، انا عندالّمنسکره. اشاره است به این روایت که موسی از خدا پرسید کجات بیابم؟ گفت در دل‌های شکسته: «الهی این اطلبک؟ قال عند المنکسره قلوبهم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۷۵).

وطن: عبارت از نَفس زاهدان است. وطن معرفت دل عارفان است. او که نفس خویش از شهوات بازداشت وطن عبادت او آبادان است و نامش در جریده زاهدان است (سجادی، ۱۳۸۳: ۷۸۸). در اندیشهٔ انسان‌شناسی عرفانی، وطن مانند دیگر مقوله‌های انسانی تابعی از تلقی معرفت شناختی است. با توّجه به اینکه انسان دو بُعد زمینی و قدسی دارد، واژهٔ وطن نیز در مواجهه با او، علاوه بر بُعد مادی، بُعد فرامادی می‌یابد. بسیاری از عرفا، عالم معنوی را وطن حقیقی انسان می‌شمارند، اما شمس، پا را اندکی فراتر گذاشته و وطن را همان «حضرت خدا» می‌داند و این‌گونه به هویّت الهی انسان اشاره می‌کند:

> حُب الوَطن مِنَ الایمان، آخر مراد پیغامبر علیه السلام چگونه مکه باشد؟ که مکه از این عالم است، و ایمان از این عالم نیست. پس آنچه از ایمان باشد، باید که هم از این عالم نباشد، از آن عالم باشد...،آن وطن حضرت خداست که محبوب و مطلوب مومن است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۳۹).

میم احمد: کوشش عارفان برای بیان تمثیلی مفاهیم رازآلود طریقت، موجب شده سراسر ذهن و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

زبان آنان به سمبول آکنده شود، مخصوصاً با استفاده از سمبولیسم الفبایی بسیاری از اندیشه‌های بلند عرفانی را به تصویر بکشند. شمس نیز در بیان تمثیلی مباحث عرفانی این شگرد را مدنظر داشته است؛ مانند «از احمد تا احد بسی نیست... احمد با احد یک میم فرق دارد، همین‌طور است فرق حال با محال شمس می‌گوید این میم انکار است که اگر از محال ساقط شود تبدیل به «حال» می‌گردد» (همان، ۴۳). سجادی در کتاب فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی آورده است: میم احمد، اشاره به دایرهٔ موجودات است که مظهر حقیقت محمدی هستند (سجادی، ۱۳۸۳: ۷۵۵). به عبارتی آنگاه که خداوند خواست خویشتن را در عالم شهادت بشناساند، حرف میم از عالم غیب به نام او پیوست و احمد یا حقیقت محمدی آشکار شد، اما شمس نگرش متفاوتی دارد او معتقد است، تفاوت احمد از احد یک میم است، انسان کامل آن کسی است که از قید تکثرات رها و از خودی خود فانی و به بقای حق باقی شود.

نشانه‌شناسی ادبی *مقالات* شمس

نشانه‌شناسی ادبی، یافتن مناسبت میان آنچه نویسنده ارائه کرده است و آنچه خواننده فهمیده یا تأویل کرده است. (احمدی، ۱۳۹۳: ۷-۶). بنابراین نشانه‌شناسی ادبیّات همان تحلیل دلالت‌های ضمنی است. گفتنی است که، دلالت‌ها به دو دستهٔ کلی تقسیم می‌شوند: دلالت‌های صریح و دلالت‌های ضمنی.

> دلالت‌های صریح در علم و دلالت‌های ضمنی در ادبیّات و هنر نقشی مسلّط دارند؛ بنابراین نشانه‌شناسیِ ادبیّات به دنبال دلالت‌های صریح که در زبان علمی اهمّیّت دارد، نیست؛ بلکه به دنبال دلالت‌های ضمنی است که در هنر نقشی مسلّط دارند؛ لذا نشانه‌شناسی ادبیّات به دنبال دلالت‌های ضمنی و تأویلی و معانی ثانویه متون است (کالر، ۱۳۹۰: ۸۳).

مقالات شمس علاوه بر ارزش عرفانی، از ارزش ادبی والایی برخودار است و نشانه‌های ادبی به صورت گسترده در آن حضور دارد، لذا نگارندگان کوشیده‌اند نشانه‌های ادبی را در سه قسمت، رمزگان خالق اثر، زیبایی‌شناسی، و بینامتنیت بررسی کنند.

رمزگان خالق اثر

چهار عامل کلی معناسازی و معناپردازی وجود دارد:

۱ـ متن‌ساز یا تولیدکننده‌ی متن؛

۲ـ متن؛

۳ـ بافت؛

۴ـ متن‌پرداز یا خوانشگر متن.

تولیدکنندهٔ متن یا خالق اثر به طرق مختلف بر اثر تأثیر می‌گذارد؛ به عبارت دیگر اثر ادبی به انحای مختلف بر زندگی آفرینندهٔ آن شخصیّت و محیط اجتماعی او دلالت می‌کند (محمدی و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۶۸).

مقالات شمس مستقیم و غیرمستقیم بر زندگی شمس، ساختار شخصیّتی او و محیط اجتماعی‌ای

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

که او در آن پرورش یافته است، دلالت می‌کند. او به عنوان یک متن‌ساز، ویژگی‌های گفتاری خود را در متن منعکس می‌کند که به تأثیر متقابل زبان با اندیشه‌اش دلالت دارد، و به مخاطب اجازه می‌دهد تا با استفاده از این مناسبات دلالتی، *مقالات* را بهتر تأویل کنند. برای سهولت کار رمزگان خالق را در چند بخش بررسی می‌کنیم.

زندگی شمس: *مقالات* شمس بهترین منبع برای شناخت او است، با توسّل به آن می‌توان منشأ برخی از تفکراتش را که در مقالات منعکس شده، دریافت. به عبارتی خود متن وسیله‌ای در جهت درک بهتر متن است. می‌توان زندگی شمس را به پنج دوره دسته‌بندی کرد.

۱. کودکی: دوران خوبی را گذرانده، و والدین او در تربیت شمس معتقد به مهربانی بودند.

۲. دوران نوجوانی: که توأم با دورهٔ تحول روحی و طی مراتبی از معرفت او است.

۳. در جستجوی مرشد: در این مرحله وارد سیرو سلوک شده، مدتی مرید شیخ ابوبکر سله‌باف می‌گردد.

۴. سیرو سیاحت: چون تشنه دلی به دنبال آب حیات از چشمهٔ معرفت بوده است.

۵. شمس در کنار مولانا: شمس که همه جا به دنبال عارفان و عاشقان حق است سرانجام به او الهام می‌رسد: «که تو را به یک ولی هم صحبت می‌کنیم. گفتم کجاست آن ولی؟ شب دیگر دیدم، گفتند: در روم» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۶۲).

سرانجام شمس پس از آزمودن عرفای روزگار، مولانا را می‌یابد. بین او مولانا پیوندی عمیق به وجود می‌آید و فصل جدیدی در زندگی شمس آغاز می‌شود. به برکت وجود مولانا شمس لب به سخن می‌گشاید و مجموعه‌ای از عظیم‌ترین مفاهیم عرفانی را بر زبان جاری می‌کند.

شخصیّت شمس: سخنان شمس در *مقالات* بر بهره‌مندی او از علوم مختلف روزگار دلالت دارد. در علم تفسیر قرآن و تأویل احادیث مهارت خاصی دارد. فقه و عربی می‌داند، مطالعاتی در زمینه ادبیّات فارسی و عربی دارد. علاوه بر این‌ها گاه‌گاهی به کرامت‌هایش اشارتی می‌کند همچنین از طریق متن *مقالات* به شخصیت خودستایی شمس پی‌می‌بریم، در نگاه کلی می‌توان آن را به سه درجه تقسیم کرد:

۱. خودستایی معتدل: برای مثال سلام خود را حصن بلاها می‌داند و می‌گوید: «سلام ما از حصار است از همه رنج‌ها امان یابی چون درآمدی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۸۴).

۲. برتری بر عرفا: مقام معنوی خود را چنان والا می‌داند که حتی حاضر به مقایسه جایگاهش با آنها نیست. «اسرار می‌گویم. عجب این بزرگان را، چون کلام نیز روی ننمود ازین بزرگان» بنابراین خود را برتر ازآنان می‌داند (همان، ۹۴).

۳. برتری بر اولیاء «من نگویم که شمس‌الدین ولی است؛ این بر من افترا است من گفتم که هرکه دشنام شمس‌الدین به او رسد– به شرط آن که آن دشنام به او رسد ـ آن کس ولی باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۱۰). یعنی شمس آن‌قدر مقام خود را والا می‌داند که اگر دشنامش به مخاطبش برسد، به مقام ولایت خواهد رسید..

معاصران شمس: بیشترین اطلاعات، مربوط به مولاناست که منبع خوبی برای دریافت میزانِ تأثیر و تأثر این دو بر یکدیگر است. در مرتبهٔ بعد از فرزندان و مریدان مولانا سخن می‌گوید. همچنین به مناسبت‌های مختلف به افراد دیگری اشاره کرده؛ از جمله ابوبکر سله‌باف، نجم‌الدین کبری، شمس

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

خجندی، برهان‌الدّین محقق ترمدی، جلال ورکانی، قاضی شمس‌الدین خویی، اسد متکلم، محمد و احمد غزالی، فخر رازی... نام این اشخاص تا حدودی فضای فکری شمس را مشخص می‌کند و نشان می‌دهد که او با کدام از اقشار جامعه بیشتر دمخور بوده است.

انعکاس احوال اجتماعی: بیان برخی از اتفاقات عصر، در *مقالات*، آن را به منبعی موثق برای تحقیق تبدیل می‌کند. این اتفاقات بیشتر حول محور زندگی عرفا است؛ مانند محبّت احمد غزالی به پسر رئیس یا اقدام شیخ شهاب‌الدین سهروردی برای قدرت سیاسی که در وفیات الاعیان، ابن خلکان نیز مطالبی در مورد آن آمده است.

سبک بیان شمس: با بررسی دقیق *مقالات*، به چند ویژگی بیانی شمس پی می‌بریم. به چند مورد اشاره می‌کنیم.

۱. وی اغلب فعل را در محور همنشینی، مقدم بر سایر ارکان نحوی می‌آورد تا مطلب و معانی برجسته‌تر کند. این امر هنگامی پررنگ‌تر می‌شود که مخاطب را به کاری امر می‌کند یا از آن بازمی‌دارد.

۲. حذف از محور همنشینی از دیگر مختصات بیانی او است، گویا از این طریق می‌خواهد مخاطبِ منفعل را به حرکت وادارد.

۳. استفاده فراوان از تمثیل و حکایت است. شایان ذکر است که حکایات و تمثلات صورت نشانه‌ای مناسبی برای تفسیر اندیشه‌ها و مقاصد خالق اثر است. «قصه‌های تمثیلی ناظر به آن است که آورندهٔ تمثیل از حالت و وضعی که حقیقت آن معلوم نیست، تصویری شبیه می‌یابد یا از خود ابداع می‌کند تا آنچه مجهول است با تصویر برای مخاطب قابل فهم کند» (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۲۰۷). این حکایات و تمثیلات اغلب به صورت نشانهٔ شمایلی ظهور می‌کنند که موضوع آن انسان است.

زیبایی‌شناسی

قراردادی بودن نشانه‌ها، امری نسبی است و از این لحاظ می‌توان به دو نوع نشانهٔزیبایی شناختی بلاغی و هنری قائل بود (گیرو، ۱۳۸۰: ۹۸–۹۷). از یاکوبسن[۸] تا لیکاف[۹] نقطهٔ مشترک گرایش‌های نظری معاصر دربارهٔ این صنایع بلاغی این است که فنون بلاغی صرفاً آرایه‌های سبکی نیستند؛ بلکه از ساز و کارهای شکل دهندهٔ گفتمان هستند و کلّیّت با استفاده از این ابزارهای بلاغی شکل می‌یابد (سجودی، ۱۳۸۳: ۶۰–۵۸).

شمس در *مقالات*، از شگردهای مختلفی بهره گرفته است که در تحلیل متون ادبی جزء نشانه‌های زیبایی‌شناختی به شمار می‌روند. پربسامدترین آنها تقابل معنایی، شمول‌معنایی، تکرار، اغراق، نماد، و تمثیل است. او با استفاده از این شگردها از نشانه‌هایی بهره می‌گیرد که بر مدلول خود دلالت ضمنی دارد و متن را چند لایه می‌کنند. در ادامه به بررسی چند نمونه می‌پردازیم.

نماد: *مقالات* در زمرهٔ متون عرفانی است، به همین دلیل از نماد برای بیان مفاهیم عرفانی بسیار سود جسته؛ برای مثال واژهٔ «آب» مکراراً به صورت نمادین آمده است.

چون آب پلیدی‌ها را به خود راه می‌دهد و منع نمی‌کند، تشنه‌ای که از بهر اوست چگونه منع

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

کند چیزها را از خویشتن از خوف پلید شدن، اما آب دیگر هست که پلیدی‌های عالم در او اندازی هیچ تغییر نکند (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۶۴) و اشتهای آب را اگر ندانی که صادق است یا کاذب؛ حلواهای شکر پیش او بنه، اگر به آن التفات کرد صادق نیست (همان،۱۷۰).

آب دالّی است که مناسبات معنایی همچون راستی، درستی، حقیقت، از آن تأویل می‌شود.

تمثیل: تمثیل‌های به کار رفته در *مقالات* را نیز نشانه هستند، زیرا در زبان عرفانی نمادین شده‌اند و از طریق قراردادهایی که در سنّت و تجربهٔ جمعی ریشه دارند قابل فهم هستند. نمونه:

تا قلعه از آن یاغی بود، ویران کردن او واجب بود و موجب خلعت بود و آبادان کردن قلعت خیانت بود و معصیت بود. چون قلعه از یاغی بستدند و علم‌های پادشاه برآورند، بلکه پادشاه درآمد در قلعه بعد از آن ویران و خراب کردن قلعه غدر باشد و خیانت، آباد کردن آن فرض عین و طاعت و خدمت (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۶۰).

این تمثیل دالّی است که بر مفهوم ترک هوای نفسانی و آمادگی خود برای حضور حق دلالت دارد. در پیکرهٔ تمثیل، نمادهای منفردی نیز هستند که در ایجاد مناسبات معنایی آن سهیمند، و نشانه محسوب می‌شوند: قلعه نماد جان و تن، یاغی نماد هوا و هوس، پادشاه نماد حق.

اغراق: در برخی از نشانه‌ها مناسبات معنایی همراه با اغراق و بزرگ‌نمایی است؛ مانند «گفتم: مرا مهاری است که هیچ کس را زهره نباشد که آن مهار من بگیرد، الا محمد رسول الله، او نیز مهار من به حساب گیرد» (همان، ۲۴۵). تا شبی بر تخت خفته بود، خفته‌ی بیدار؛ (همان:۸۱). در این سه نمونه، شمس در محور هم‌نشینی با گزینش کلمات ویژه‌ای در مفهومِ مهارناپذیری، خواب هوشیارانه، اغراقی لطیفی به‌کار برده است.

در مباحث مربوط به زیبایی‌شناسی، روابط مربوط به انسجام واژگان نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد. این‌گونه انسجام در نتیجهٔ حضور واژه‌های مشابه و مرتبط به وجود می‌آید و مبتنی بر رابطه‌ای است که واحدهای واژگانی زبان به لحاظ محتوای معنایی خود با یکدیگر دارند و متن به واسطهٔ این روابط می‌تواند تداوم و انسجام به خود بگیرد (هلیدی، ۱۹۸۵: ۳۱۰). این انسجام خود انواعی دارد که به پرتکرارترین آنها در *مقالات* می‌پردازیم.

تضاد معنایی: تضاد معنایی شامل واژه‌هایی است که از نظر معنی و مفهوم مخالف یکدیگرند، در واقع مفهوم یک واژه در مقابل واژهٔ دیگر قرار می‌گیرد (صوفی، ۱۳۸۷: ۱۱۸). شمس به کمک تضاد معنایی، مخاطب را از فضای یک بُعدی متن دور کرده، با بُعدِ مخالفِ متن و مفهومِ آن آشنا می‌کند و با این شیوه موجبِ تنوع و انسجام در متن می‌شود. همچنین او از «تضّاد» به عنوانِ یک ابراز ارزشمند و مفید در روند آموزش بهره می‌گیرد، تا به وسیلهٔ آن مفاهیم عمیق عرفانی را برای مخاطب روشن می‌کند؛ مانند «ولیکن یک پول که صدیق بدهد، برابر صدهزار دینار غیر باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۰۴). مولانا را صفت‌هاست که به صدهزار مجاهده به یک صفت او نرسد هیچ سالک گرم‌رو (همان، ۱۲۹).

شمول معنایی: این امکان وجود دارد که مفهومی بتواند یک یا چند مفهوم دیگر را شامل شود در

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

چنین شرایطی رابطه شمول معنایی مطرح خواهد بود (صفوی، ۱۳۸۷: ۹۹). شمس با استفاده از این روش، زنجیره‌هایی از نشانه‌های نزدیک به هم یا مراعات‌نظیر را می‌آفریند که ادبیّت کلامش را استعلاء می‌بخشد؛ مانند «چنان که یوسف صلوات الله علیه که از اعتماد خواب سجده‌ی آفتاب و ماه و ستاره پیش او و معرفت تأویل آن، چاه و زندان و شبش بر یوسف خوشش بود» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۱۴). در این شاهد مثال، دو زنجیرهٔ شمول معنایی به چشم می‌خورد:

۱. آفتاب، ماه، ستاره

۲. چاه، زندان، یوسف. مثال دیگر: «خوانی می‌اندازند ابریشمین، و صحن‌های زرین و خوانچه‌های مرصع به زر و جواهر» (همان، ۲۱۲).

با سه زنجیرهٔ شمول معنایی روبه‌رو هستیم:

۱. خوان، صحن، خوانچه

۲. ابریشمین، زرین،

۳. مرصع، زر، جواهر.

تکرار: این رابطه هنگامی رخ می‌دهد که واژه‌ای در متن عیناً تکرار شده باشد و از آنجا تکرار که یکی از راهکارهای آموزشی برای برجسته‌سازی و القای مفاهیم است، بنابراین در سراسر *مقالات* حضور گسترده‌ای دارد؛ مانند «زنهار، از شیخ همین صورت خوب، و همین سخن خوب، افعال و اخلاق خوب، راضی مشوید؛ که ورای آن چیزی هست، آن طلبید» (همان، ۱۰۴).

بینامتنیت

بینامتنیت[۱۰] اصطلاحی است که نخستین بار ژولیا کریستوا به کار برد و معتقد بود، هرگاه بخشی از یک متن[۱۱] در متن دیگری[۱۲] حضور داشته باشد، رابطهٔ بینامتنیت میان این دو متن برقرار می‌شود. نقد ادبی مدرن، «متن ادبی‌ای [را]که در آن دلالتِ بینامتنیت، مسلّط است فضایی هزارتو مجسّم می‌کند که یکی از مسلّط‌ترین ساختارهای نشانه‌ای در گفتمان پسامدرن محسوب می‌شود» (نجومیان، ۱۳۸۴: ۲۱۴ و ۲۲۱).

اُلفت شمس با قرآن، احادیث، آثار و افکار بزرگان موجب شده ذهن و زبانش با متون و محتوای آنها عجین شود و بخش‌هایی از آنها به صورت صریح یا ضمنی در *مقالات* رسوخ کنند. برطبق نظریهٔ بینامتنیت «متن، نظامی خودبسنده، بسته و مستقل نیست؛ بلکه پیوندی دوسویه با متون گذشته، امروزی و حتی متون اینده دارد» (احمدی، ۱۳۹۳: ۵۸). لذا ما شاهد حضور فعّال مقالات در زنجیره تأثیرپذیری از گذشته و تأثیرگذاری بر آینده هستیم. «ژرار ژنت بینامتنیت را به سه نوع صریح عمدی[۱۳]، پنهان تعمدی[۱۴] و ضمنی[۱۵] تقسیم می‌کند» (صباغی، ۱۳۹۱: ۶۲). با بررسی دقیق *مقالات* شمس هر سه نوع بینامتنیت در ساختار متن وجود دارد، امّا چون بینامتنیت صریح از پر بسامدتر است، به بررسی این گروه می‌پردازیم.

در بینامتنیت صریح شاعر یا نویسنده متأخر تمام یا قسمتی از متن شاعر یا نویسنده پیشین را در سخن خود می‌آورد و تضمین در صناعات ادبی عربی و فارسی با این مورد مطابقت دارد (همان، ۶۳-۶۲). نشانه‌های روابط بینامتنی گویای آن است که ابتدا آیات قرآن بعد احادیث نبوی سپس مطالب مربوط به آثار بزرگانی همچون عطار، سنایی، نجم‌الدین رازی، امام غزالی و... در مقالات، حضور گسترده‌ای دارند.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

از مهم‌ترین دلایل نمودهای بینامتنیت آثار آنان در مقالات، وجود فضای فکری، اعتقادی و محتوایی مشترک است.

شیوهٔ استفاده شمس از این منابع در *مقالات*، به دو صورت کلی تقسیم می‌شود:

۱. سیاق کلام شمس به گونه‌ای است که باید بخشی از مطالب بصورت کامل بیاید.

۲.گاهی ذهن شمس از طریق تداعی معنایی به مفاهیمی معطوف می‌شده و براساس آن کلمه یا کلماتی از منابع مذکور را استفاد می‌کرده است. در ادامه به بررسی دو نمونه بسنده می‌کنیم.

دام عشق آمد و در او پیچید که یحبونه تأثیر یحبهم است (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۱/ ۶۹). شمس کلمات یُحِبُّونَهُ و یُحِبُّهُمْ از آیه ۵۴ سورهٔ مائده گرفته است: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا مَنْ یَرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دینِهِ فَسَوْفَ یَأْتِی اللَّهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ».

«عاشقان باشند که هر چیز را چنان بینند که آن چیزست، زیرا که آن را به نور حق می‌بینند، که هالمومن ینظر بنورالله، ایشان هرگز خود بر عیب عاشق نشوند، چنانکه فرمود: لااحب الافلین» (همان، ۱۶۱). شمس در بیانِ کیفیّت حق‌بینی عاشق قسمتی از آیه۷۶ سوره انعام را در اثنای کلام خود می‌آورد: « فَلَمَّا جَنَ عَلَیْهِ اللَّیْلُ رَأَی کَوْکَباً قَالَ هذَا رَبِّی فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُ الْآفِلِینَ».

نتیجه‌گیری

برای خوانش نشانه‌شناسانهٔ *مقالات* شمس، کلیّت متن، اجزای و ساختار نظام نشانه‌ای آن را تحلیل کردیم. رهاورد این پژوهش در دو محور اصلی عرفانی و ادبی دسته‌بندی می‌شود. نشانه‌های عرفانی *مقالات* شمس در واقع نمادهایی هستند که با قرارگرفتن در زمینهٔ عرفانی، مناسباتِ دلالت معنایی متفاوتی می‌یابند. این نشانه‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. اصطلاحات عرفانی که به موجب اُنس و اُلفت ذهنِ شمس با قرآن و تسلط وی در تفسیر عرفانی، این نشانه‌ها در زبان او و در نتیجه متنِ مقالات تجلیِ گسترده یافته است. اندیشه‌های محوری شمس‌تبریزی اصطلاحات «حجاب»، «سماع»، «طلب»، «عشق» و «ایمان» را به عنوان نشانه‌های عرفانی، برجستگی ویژه‌ای می‌بخشد.

۲. نمادواژه‌ها که بیانگر تجربه‌های عرفانی در قالبی استعاری هستند و در هنگام تأویل، مفهوم ارجاعیِ متناسب با زمینهٔ عرفانیِ متن دارند. کاربردی‌ترین و پربسامدترین آنها؛ عبارتند از «می»، «آینه»، «وطن» و سمبولیسم الفبایی. بنابر توصیحاتی که پیش‌تر بیان شد، این نمادواژه‌ها دلالت‌گر فضای فکری شمس تبریزی بوده و با دغدغه‌های عرفانی وی در هم تنیدگی دارند.

بـخش نشانه‌شناسی ادبی در سه محور اصلی رمزگان خالق اثر، زیبایی‌شناسی و بینامتنیت بررسی شد. شمس به عنوان یک متن‌سازِ فعال به طرق مختلف بر متن تأثیر گذاشته، آن را آکنده از اطلاعاتی می‌کند که بر محیط فکری، فرهنگی، اجتماعی، شخصیّت و تفکر شمس دلالت دارد. این نشانه‌ها که مربوط به زندگی، شخصیّت، معاصران، اوضاع و احوال جامعه و سبک بیان شمس می‌شود، در لایه‌های ظاهری و پنهانی مقالات پراکنده است که به خوانندهٔ هوشمند در تأویل و درک درست مفاهیم یاری می‌رساند. متن عرفانی *مقالات*، شمس را برآن داشته تا از عناصرِ بلاغیِ نماد، تمثیل، و اغراق، برای

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

القای مفاهیم همواره به عنوان رمزگان زیبایی‌شناسی استفاده کند و برای انسجام متن و واژگان به، تضاد معنایی، شمول معنایی، و تکرار توجه ویژه داشته باشه تا جان کلامش، آهنگین، نظام‌مند و مناسب پذیرش مخاطب باشد. نه تنها *مقالات* شمس متن بسته‌ای ندارد بلکه فضای بینامتنی در آن بسیار محسوس است و به دلیل فضای فکری، اعتقادی و محتوایی مشترک با قرآن، احادیث، و با آثار گذشتگانی مثل سنایی، عطار و... ، پیوند دارد.

پی‌نوشت

1 -. Semiotics
2. Representamen
3. Interpretant
4. Object
5. Icon
6.Index
7.Symbol
8. Jacobson
9. Lakoff
10. Intertextuality

۱۱. متن پیشین.
۱۲. متن پسین.
۱۳. تضمین و نقل قول.
۱۴.سرقات ادبی.
۱۵. کنایه و تلمیح.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

منابع

ـ احمدی، بابک، (۱۳۹۳)، ساختار و تأویل متن، نشانه‌شناسی و ساختارگرایی، چاپ دهم، تهران: مرکز.

ـ استم، رابرت، (۱۳۸۳) «خاستگاه‌های نشانه‌شناسی»، ترجمهٔ ابولفضل حری، فصل‌نامه هنر، شماره ۵۹، صص۳۲-۲۷.

ـ تاجیک، محمدرضا، (۱۳۸۹)، «نظریه و روش»، مجله پژوهش‌نامه علوم سیاسی،سال پنجم، شماره چهارم، صص۳۹-۷.

ـ تدین، عطاء الله، (۱۳۹۵)، مولانا و طوفان شمس، تهران: تهران.

ـ تمیم‌داری، احمد، (۱۳۸۴)، «نشانه شناسی و ادبیات»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه مهر، شماره ۹۶، صص۵۴-۴۷.

ـ چندلر، دانیل، (۱۳۸۷)، مبانی نشانه‌شناسی، ترجمه مهدی پارسا، چاپ چهارم، تهران: سوره مهر.

ـ دادور، ایلمیرا، (۱۳۸۷)، واژگان نشانه‌معناشناسی، چاپ دوم، تهران: مروارید.

ـ دینه سن، آنه ماری، (۱۳۸۰)، درآمدی بر نشانه شناسی، ترجمهٔ مظفر قهرمان، آبادان: پرسش.

ـ زرین‌کوب، عبدالّحسین، (۱۳۶۶)، بحر در کوزه، تهران: علمی.

ـ سجادی، سید جعفر، (۱۳۸۳) ،فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی چاپ هفتم،تهران: طهوری.

ـ سجودی، فرزان، (۱۳۸۳)، نشانه‌شناسی کاربردی، تهران: قصه.

ـ _____، (۱۳۹۰)، نشانه‌شناسی: نظریه و عمل (مجموعه مقالات،) تهران: علم.

ـ سلیمانی، مرضیه، (۱۳۹۰)، اصطلاحات صوفیان (مرآت عشاق)، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.

ـ شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۷۲)، آن سوی حرف و صوت (گزیده اسرار التوحید)، تهران: سخن.

ـ شمس تبریزی، (۱۳۹۱)، مقالات شمس، با تصحیح وتعلیق علی موحد، چاپ چهاردهم، تهران: خوارزمی.

ـ صباغی، علی، (۱۳۹۱)،«بررسی تطبیقی محورهای سه‌گانه بینامتنیت ژنت و بخش‌هایی از نظریهٔ بلاغت اسلامی» پژوهش‌های ادبی، سال ۹، ش۳۸، صص۷۱-۵۹.

ـ صفوی، کورش، (۱۳۸۷)، درآمدی بر معنی‌شناسی، تهران: سوره مهر.

ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۹۴)، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، تهران: دانشگاه تهران.

ـ فرهنگی، سهیلا، یوسف‌پور، محمدکاظم، (۱۳۸۹)، «نشانه‌شناسی شعر الفبای درد سروده‌ی قیصر امین‌پور»، فصل‌نامهٔ علمی کاوش، سال یازدهم ،شماره ۲۱ ،صص۱۶۶-۱۴۳.

ـ کالر، جاناتان، (۱۳۷۹)، فردینان دوسوسور، ترجمهٔ کورش صفوی، تهران: هرمس.

ـ _____، (۱۳۹۰)، در جستجوی نشانه‌ها (نشانه‌شناسی ادبیات واسازی)، ترجمه لیلا صادقی، چاپ دوم،تهران: علم.

ـ کریمیان صیقلانی، علی، (۱۳۸۶)، سیره عشقبازان، چاپ چهارم، تهران: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

ـ گیرو، پی‌یر، (۱۳۸۰)، نشانه‌شناسی، ترجمهٔ محمد نبوی، تهران: آگاه.

ـ مستملی، اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۳) شرح التعرف لمذهب التصوف، جلد۱، با مقدمه وتصحیح محمد

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

روشن، تهران: اساطیر.
ـ محمدی، یدالله، (۱۳۹۴)، «نشانه‌شناسی غزلی از مولانا»، مجلهٔ مطالعات عرفانی، شماره بیست و یکم بهار و تابستان، صص ۱۸۰-۱۴۷.
ـ مقدادی، بهرام، (۱۳۸۷)، فرهنگ اصطلاحات ادبی، از افلاطون تا عصر حاضر، تهران: فکر روز.
ـ نجومیان، امیرعلی، (۱۳۸۴)، «نشانه‌شناسی تطبیقی شعر و نقاشی معراج (در آثار نظامی گنجوی و سلطان محمد)»؛ مقالات اولین هم‌اندیشی نشانه‌شناسی هنر، به کوشش فرزان سجودی، تهران: فرهنگستان هنر، ص ۱۷۷-۱۵۱.
ـ نسفی، عزیزالدین، (۱۳۹۰)، الانسان الکامل، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمهٔ سید ضیاءالدین دهشیری، تهران، انتشارات طهوری.

- Lefkovitz, l، h، “creating the World: Structuralism and Semiotics” in Contemporary Literary Theory by Douglas Atkins & Laura Morrow, Macmillan, 1989.
- Gagiu Pedrsen, elena (2015)، Semantics of symbol: main Theories about the symbol and The themes of symbols in Alexandru Macedonski’s poetry، Social and Behavioral Sciences 180, 586-892.
- Gutting, J, (2001)، Pragmatics and Discours, Routledge English Language Introduction.
- Halliday, M، A، k، (1985), An Introduction to Functional Grammar, London: Edward Arnold.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

شخصیت‌شناسی شمس تبریزی به مثابه انسان کامل

سعید محمدی‌کیش[1]

چکیده

یکی از اساسی‌ترین ارکان عرفان اسلامی که آن را اصل برگزیدهٔ تصوف می‌نامند، بحث انسان کامل است. انسان کامل مظهر اسماء الهی و صفاتِ کبریایی، جریان مستمر فیض، تجلی و عنایات الهی‌ست و گمنامی در میان خلق، از شاخصه‌های اصلی این شخصیت است. او در پی حظوظ نفسانی و بازخورد توجه عموم به عالم اکبر نیست. دربارهٔ شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد تبریزی نیز که به روایات تاریخ صاحب کرامات است و به مرتبه‌ای شهودی و تجلی رسیده و در واسطهٔ فیض الهی و مراتب هستی قرار دارد این مهم صدق می‌کند.

پژوهش حاضر شخصیت عرفانی شمس‌الدین را با تکیه بر اندیشهٔ حاکم بر *مقالات* شمس بر اساس شاخصه‌ها و مفهوم انسان کامل مورد بررسی قرار می‌دهد. این مقاله سعی در اثبات کلیهٔ ویژگی‌های انسان کامل در مورد شمس تبریزی را ندارد، اما آنچه که در قاعده تحقیق بر مبنای تاریخ می‌گنجد او را تا حدود زیادی در این مختصات ویژهٔ فرا انسانی قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: انسان کامل، شمس، خلیفه‌الله، ادبیات عرفانی.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دهاقان، ایران.

مقدمه

انسان کامل، یکی از اصطلاحات مهم و رایج در متون عرفانی است که پیدایش و ظهور مفهوم آن با پیدایش عرفان اسلامی هم‌زمان است. بحث از انسان کامل، سابقهٔ دیرینه‌ای دارد و چنان در چشم‌انداز تصوف غلبه دارد که آن را اصل برگزیدهٔ تصوف نامیده‌اند. ظاهراً اولین کسی که در عرفان اسلامی مبحث انسان کامل را مطرح کرد، حلاج‌بود، بعد از او بایزید بسطامی، این‌مسئله را به میان کشید (نصری،۱۳۷۱: ۲۲۵).

اما اصطلاح انسان کامل را «نخستین بار محیی‌الدین ابن عربی از عارفان بزرگ قرن هفتم هجری به کار برده است. این اصطلاح عرفانی از لحاظ انسان‌شناسی و جهان‌شناسی عرفانی و نیز به اعتبار نظریهٔ امامت و ولایت نزد امامیه و اسماعیلیه اهمیت خاصی دارد» (هروی، ۱۳۸۰: ۳۷۳). ابن‌عربی در عرفان اسلامی اصطلاح «الإنسان الکامل» را وضع کرده و آن را در آثار خود از جمله «فص» نخستین از کتاب *فصوص‌الحکم* به‌کار برده است، همچنین عزیز نسفی معاصر ابن‌عربی در همین عنوان به شرح انسان کامل می‌پردازد.

از نظر ابن‌عربی، انسان کامل «از یک سو حقایق خلقی و عالم کثرت را بنحو بساطت و احدیت در خود دارد و از سویی مشتمل بر حقایق الهی و عالم وحدت است» (همان، ۴۸۷). از نظر صدرالمتالهین «انسان کامل نسخهٔ مختصر از همهٔ عوالم در نظام هستی است و اگر کسی بتواند به خوبی او را بشناسد، همهٔ جهان آفرینش را شناخته و اگر از معرفت و شناخته او بهره‌ای حاصل ننماید از شناخت همه عوالم هستی محروم خواهد بود» (شیرازی، بی‌تا: ۶۲۰).

صوفیه برای انسان کامل ویژگی‌هایی برشمردند و وی را به نام‌های متفاوت مثل قطب، شیخ و پیر نامیده‌اند. انسان‌کامل ذوالعینین است؛ یعنی هم دارای دیدگاه حق‌بین است و هم نگرش خلق‌نگر. از طرفی حق است و از طرفی خلق (نیکلسون،۱۳۸۳: ۴۹۱). «انسان کامل در عرفان، انسانی است که به خدا می‌رسد، وقتی به خدا رسید، مظهر کامل همهٔ اسماء و صفات الهی و آیینه‌ای می‌شود که ذات حق در او ظهور و تجلی می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۷۷). در مفهوم انسان کامل این که دارای چگونه افعالی است و چه ویژگی‌هایی دارد، از جمله مباحث هر آیین و مکتبی است «هر صاحب مکتبی که مکتبی برای بشریت آورده است، نظریه‌ای دربارهٔ کمال انسان و یا انسان‌کامل دارد» (همان، ۳۰۱).

در نـظرعرفا، انسان از اصل خود دور افتاده و باید دوباره به آن دست یابد. ابن‌عربی اولین ویژگی انسان کامل را جامعیت او می‌داند که خداوند او را به‌صورت خویش آفرید (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۶۲). او در باب انسان کامل و پیامبر گرامی اسلام(ص) در کتاب *فصوص‌الحکم* می‌فرماید:

> حق ـ جل و علا ـ چون از ذات خود به ذات خود تجلی فرمود، جمیع اسماء و صفات خود در ذات خود مشاهده کرد. خواست تا مجموع را در حقیقتی چون مرآت مشاهده فرماید، حقیقت محمدی را که انسان کامل بود، ایجاد کرد در حضرت علم خود و به نظر لطف در وی نگریست و حقایق عالم را به طریق اجمال بدید و باز در حضرت عین که عالم شهود است او را و آنچه تبع وجود او بود ـ از حقایق عالم ـ وجودی مفصل بخشید. پس جمله اعیان ثابته گشتند و وجود محمد صلی الله علیه و آل وسلم ـ عین اول بود که (اول ما خلق الله

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

نوری) ـ بدانی که چرا انسان کامل انسان عین آمد، که همه بدو دیده شد و او سبب وجود همه گشت (پارسا، ۱۳۶۸: ۲۹).

دربارهٔ شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد تبریزی، آنچه بیشتر به چشم می‌خورد، تشریح شخصیت او به شیوه‌های ذوقی و تعاریف با اغراق پژوهندگان است، هرچند که ابهامات بسیار در شخصیت روحانی این بزرگ، پدیدهٔ اغراق را هم ناگزیر به همراه خواهد داشت، اما با این سیاق، آنچه در واکاوی این ابهام بگنجد، به دیدهٔ عقل کافی و سنجیده نمی‌آید. گفته می‌شود که در این باره تاریخ نیز مسکوت مانده است. تاریخ، ژرفای اندیشهٔ اشخاص را نمی‌کاود و تنها صورت کردار اشخاص را به تحریر در می‌آورد، در مورد شمس نیز منابع، گسترده تر از حدود ظاهری است. همچنان‌که در *مناقب‌العارفین* افلاکی، یا *نفحات‌الانس* جامی اشاراتی در باب شخصیت شمس و در *دیوان شمس* و *مثنوی* معنوی همچنین در *مقالات* شمس بازتاب تفکرات این چهره را شاهد هستیم. پس دراین‌باره تاریخ و تذکره‌نویسان را نمی‌توان مقصر دانست.

در قرن هفتم و هجوم مغول به ایران که به‌موجب آن بسیاری از ایرانیان از شهرهای شرقی ایران بزرگ به‌سمت غرب پناه می‌آوردند، بهاءالدین نیز به همراه خانواده و عده‌ای از اطرافیان در سال ۶۱۷ ق از بلخ مهاجرت می‌کند و پس از سفری طولانی در قونیه ساکن می‌شوند و چنان که اغلب تذکره نویسان اشاره کرده‌اند، شمس تبریزی به تاریخ شنبه، بیست و ششم جمادی‌الاخر سال ۶۴۲ وارد شهر قونیه شد (افلاکی‌العارفی، ۱۳۶۲ :۱/ ۸۴).

همچنین در سیطرهٔ حلول اندیشه‌های محیی‌الدین ابن‌عربی، عرفان در این قرن، معنای نظری و غنای خود را بازمی‌یابد و رنگ و نوایی نو به‌خود می‌گیرد، اما بر اساس نظر بسیاری از پژوهندگان، تفکرات ابن‌عربی کمترین مایه‌های تأثیر را در زمینه‌های فکری شمس و مولوی داشته است. در این باره از حقیقت دور نیست که محیی‌الدین ابن‌عربی مسبب بحث و وعظهای گسترده‌ای در عرفان قرن هفتم و قرن‌های پس از آن شد و این گرمی بازار اندیشه‌های عرفانی، که مرهون آراء ابن‌عربی است، انگیزه و علت اصلی بیان بسیاری از نظرات موافق و مخالف در مکتب‌های گوناگون، از جمله بسیاری از سخنان متفاوت و تک گویی‌های با صراحت شمس شد.

اساساً صراحت، راز آلودگی و ایجاز، از ویژگی‌های *مقالات* شمس است، این مقالات، همهٔ زوایای زندگی او را هرگز فاش نمی‌کند، شمس‌الدین از عام به‌دور است و اندیشهٔ خود را به عکس خلوت با یاران و دوستان، در شلوغی عام بروز نمی‌دهد. می‌فرماید: «مرا در این عالم با عوام هیچ کاری نیست، برای ایشان نیامده‌ام، این کسانی که ره نمای عالم‌اند بحق، انگشت بر رگ ایشان می‌نهم» (خوشنویس، ۱۳۴۹: ۲۵). شمس پرنده است و در بند مکان نیست، این خود دلیلی است برگریز از جوامعی که او آنها را مورد خطاب قرار نمی‌دهد.

شمس‌الدین از جمله اشخاصی است که به اراده و خواست خود مایل به شهرت آراء و افکار خود در میان عام و خاص نبوده است و بی‌تردید این تحولات عظیم روحی مولانا جلال‌الدین است که شخصیت شمس را به‌عنوان مسبب این تحولات، هر لحظه در اذهان پژوهندگان برجسته‌تر می‌کند. همچنان‌که

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

در *رساله سپهسالار* نیز چنین آمده است: «تا زمان حضرت خداوندگار [مولانا] هیچ آفریده را بر حال او [شمس] اطلاعی نبود و الحاله هذه هیچ کس را بر حقایق اسرار او وقوف نخواهد بود. پیوسته در کتم کرامات بودی و از خلق شهرت، خود را پنهان داشتی» (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۳). شمس در ابتدای حال، از مریدان شیخ ابوبکر تبریزی سله‌باف بود و پس از او «به خدمت چندین ابدال و اوتاد و اقطاب و افراد و اهل فتور و مستور و اکابر معنی و صورت رسیده، نظیر عظمت خود نیافت و مشایخ عالم را بنده و مرید خود ساخته؛ سیاحتی می‌کرد و مطلوب و محبوب خود را همی جست و همچنان آینهٔ وجود مبارک خود را در نمدی پنهان کرده، از نظر بینایان عالم در جلبات غیبی و نقاب غیرت الهی پنهان گشته بود» (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۲/ ۴۲ و ۴۳).

جهان‌بینی مولانا شمس‌الدین تبریزی

در *مقالات* شمس، فردیت گوینده هر لحظه آشکارتر می‌شود. اثری که یاران و مریدان ضبط کرده‌اند، به سیاق گفتار شمس نمودهای سمبولیک عرفانی را نشان می‌دهد. شمس‌الحق تبریزی حقیقت وجودی خویش را چنین بیان می‌دارد:

> آنکه در عین آفتاب زاییده است، از اول ولادت چشم در آفتاب باز کرده است و با آفتاب خو کرده است، می‌گویند که تو سخن از ماه گوی، سخن از عطارد گوی، چگونه توانم گفتن؟ آفتاب را خبر نیست که درعالم خود ماهی هست یا نه؟ (خوشنویس: ۱۳۴۹: ۹۸).

روحانیت شمس‌الدین به نقل از مولانا ازلی است؛ همچنان که خود می‌گوید: «در من چیزی بود که شیخم نمی‌دید» (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۶۷۹ ـ ۶۸۰). لذا بی‌تردید او از درک منازل و مراتب نازل‌تر از حقیقت وجودی خویش فرو می‌ماند.

از نظر این عارف بزرگ «کمال آن است که گر هزاران بگویند او را هیچ خلل نیست، گویم آن کمال و به‌صورت دیگرست، کمال آن است که نقص بر خود گیری، که تمام فهم نکردم و ضبط نکردم، در آن سؤال فایده‌ها گفته شود» (خوشنویس،۱۳۴۹: ۶۰ ـ ۶۱). «طریق آموختیم و آن طریق ایثار دنیاست» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۱۴). «می‌پنداری که آن‌کس که لذات برگیرد حسرت او کمتر باشد، حقا که حسرت او بیشتر باشد، زیرا که با این عالم بیشتر خو کرده باشد، آنچ در شرح عذاب گور گفته‌اند از روی صورت و مثال، من از روی معنی با تو بیان کردم» (خوشنویس، ۱۳۴۹: ۲۹).

لازم بـه ذکر است که گمان می‌رود در بسیاری از یادداشت‌های روزانهٔ یاران و مریدان، ایشان بر حسب عدم درک معانی یا فراموشی چندی واژگان یا جملات در قلم تألیف، توقفی داشته باشند یا در حسد و دشمنی‌های جاهلانه ضبط نکرده باشند یا در روحانیت این مرد درمانده باشند یا آن که در طول روزگاران، برگ یا برگ‌هایی از آن کتاب زرین، تاب دوری نداشته و در دست تقدیر به‌سوی صاحب آراء پرکشیده باشد و از دستان محرمان و نامحرمان گریخته باشد، یا در حال پیش چشم هر مخاطبی از کرامات آن بزرگ در پرده غیب شده باشد، یا آن جلوه از رموز که شاید، در نگاه زمانه‌ها اثر نکرده باشد،

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

لذا بررسی نشانه‌های شمس در هر عنوان که باشد، یک در هزار آن اندیشه‌های والا و فعل‌های کاملی و پنهانی شمس‌الحق نخواهد بود، سرِ صفات حق که جلال‌الدینِ آرام را به امواج خروشان سرِ احساس و عرفان ایرانی بدل کرد، نه در حدود نازل القاب مدحی و تعارفات و عرفیات زمان یا ثنا گویی‌های دوستان و یاران، که بر دیدهٔ حقیقت و لیاقت‌های آسمانی؛ «سلطان‌الاولیاء والواصلین» (سپهسالار،۱۳۲۵: ۱۲۲) است، «تاج‌المحبوبین» (همان) است، «قطب‌العارفین» (همان) است، «فخرالموحدین» (همان) است، «آیه تفضیل الاخرین علی الاولین» (همان) است، «حجه الله علی المومنین» (همان) است، «وارث الانبیاء و مرسلین» (همان) است، «مولانا شمس‌الحق»(همان) است، «کامل مکمل» (همان) است، «صاحب حال وقال» (همان) است، «ذوالکشف» (همان) است، «جناب احدی» (همان) و «خاص الخاص بارگاه صمدیست» (همان)، «از مستوران حرم قدس» (همان) است، «قطب همهٔ معشوقانست» (همان).

مبانی نظری پژوهش

موضوع انسان کامل در پژوهش حاضر ضمن تکیه بر نظریه انسان کامل ابن‌عربی همچنین اندیشهٔ شیعی در تبیین این موضوع نسبت به شخصیت معنوی شمس‌الدین تبریزی می‌پردازد. الف. نسبت انسان با خداوند؛ ب. جایگاه انسان نسبت در نظام هستی و همچنین این مسئله که اهل‌معرفت، نبوت و رسالت را مرتبط با انسان کامل و مراتب و اطوار ولایت می‌دانند و وجود انسان کامل را مظهریت اسماء الهی می‌دانند.

روش تحقیق

این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای انجام شده است.بعد از مطالعه کتب و فیش‌برداری از آنها به تجزیه و تحلیل مطالب پرداخته شده سپس با دسته‌بندی مطالب مناسب نسبت به موضوع، در پژوهش حاضر درج شده است.

تبیین شاخصه‌های انسان کامل در شمس تبریزی

در نسبت انسان با خداوند، ویژگی انسان کامل این است که نه خلق است و نه حق و به اعتباری هم خلق است و هم حق؛ یعنی به اعتبار ربوبیت خود نسبت به خلق و اصالتش به صفات الهی حق است و به اعتبار مظهریتش نسبت به حق عبد است. ویژگی دیگر انسان کامل آن است که علاوه بر کسب قرب نوافل به مرتبه قرب فرایض هم رسیده باشد و دیگر ویژگی او توان تدبیر عالم است و این ویژگی به جهت خلافت او از جانب خداوند است (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۶۲).

فردیت

شمس‌الدین تبریزی از کودکی در مطالب مذهبی کنجکاو بوده و اختلافات مذهبی اشعریه و مشبهه و معتزله و قدریه در نظرش کودکانه تلقی می‌شده و اندیشه آنان را در معرفت اسرار قرآن و خداشناسی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

نارسا می‌دانسته است (خوشنویس، ۱۳۴۹: ۱۴). افلاکی از سلطان‌ولد نقل می‌کند که:

> روزی مولانا شمس‌الدین تبریزی با پدرم می‌گفت من کودک بودم که خدا را می‌دیدم، ملک را می‌دیدم و مغیبات اعلی و اسفل را مشاهده می‌کردم و گمان می‌بردم که همه مردمان مانند من می‌بینند و بعد معلوم شد که نمی‌دیده‌اند و شیخ ابوبکر مرا از گفتن آن منع می‌کرد (خوشنویس،۱۳۴۹: ۱۵).

آن شیخ ابوبکر را مستی از خداست ولیکن آن هشیاری که بعد از آنست نیست (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۲/ ۴۴). از نظر ابن‌عربی انسان کامل «یگانه انسانی است که عبادت حق را با مشاهده انجام می‌دهد» (ابن‌عربی، بی‌تا: ۳۹۶).

[سلطان‌ولد] فرمود که روزی مولانا شمس‌الدین تبریزی با پدرم می‌گفت که مرا شیخی بود ابوبکر نام در شهر تبریز، جمله ولایت‌ها را ازو یافتم، اما در من چیزی بود که شیخم نمی‌دید، و هیچ کسی ندیده بود؛ آن چیز را درین حال حضرت خداوندگارم مولانا دید (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۶۷۹ و ۶۸۰).

خدمت مولوی در القاب وی چنین نوشته است: «المولی الأعزّ، الدّاعی الی الخیر، خلاصهٔ الأرواح، سرّ المشکوهٔ و الزّجاجهٔ و المصباح، شمس‌الحقّ و الدّین، نور اللّه فی الاوّلین و الآخرین» (جامی،۱۳۹۰: ۵۳۵). انسان کامل انسانی خوگرفته به اخلاق الهی و آیینه تمام نمای خداست.

انسان کامل به دلیل اتصاف به صفات الهی توان تصرف و تدبیر در نظام هستی را داراست و موجودات عالم مسخر اراده او هستند، همچنان که از شمس منقول است که «ما چاره بریم، نه بیچاره‌ایم، چارهٔ عالمی ما کنیم، چاره خود نکنیم» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۸).

گمنامی

جستجو برای یافتن پیری کامل‌تر موجب شده تا شمس راه سفر در پیش گیرد و احتمالاً به دلیل همین مسافرت‌ها وی را شیخ پرنده یا شیخ پران می‌خواندند. «جماعت مسافران صاحبدل وی را پرنده خواندندی، جهت طیِ زمینی که داشت است (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۲/ ۶۱۵). سفرهای متعدد شمس در سال‌های بعد نیز صورت گرفت و او در کاروانسراها غریب و گمنام بود.

«پیوسته سفر کردی و نمد سیاه پوشیدی، و هرجا که رفتی در کاروانسرای فرود آمدی» (جامی،۱۳۹۰: ۵۳۵). بعید نیست مداومت در سفر و صفت پرنده و پران برای شمس در معنای غیبت‌های مدام در شهری و رویت او در شهرهای دیگر باشد، همچنان که کامل تبریزی در تبریز شهرتی داشت، در قونیه نیز از او نامی آورده می‌شود. «کامل تبریزی ابدال شهر قونیه است» (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۲/ ۶۳۴).

هرچند که محققین ارتباطی میان آن دو نیافتند. البته محمدعلی موحد نظر افلاکی را دربارهٔ علت این نامگذاری نمی‌پسندند و می‌نویسند:

> لقب پرنده برای شمس تبریز ناظر به علو همت و اوج معرفت وی بوده است، نه چنان که افلاکی تصور کرده به کثیرالسفر بودن یا طی‌الارض و توانایی و قدرت خارق عادت بر اینکه

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مسافرت های دور دست را در یک طرفه‌العین درنوردد، توانایی و قدرتی که صوفیان آن را به برخی از مشایخ خود نسبت می‌داده‌اند (موحد، ۱۳۷۵: ۸۰ و ۸۱).

همین دوری از جماعت بیگانه، او را در میان خلق، ناشناس و گمنام ساخته بود. شمس در برابر عوام خاموش است. «راست [حقیقت، صدق] نتوانم گفتن که من راستی آغاز کردم مرا بیرون می‌کردند» (موحد، ۱۳۷۵: ۵۰). در نفحات الانس آمده است:

صحبت عزیز است. لا تصاحبوا غیر أبناء الجنس! و [مولانا] گفته که: در این معنی حضرت خداوندم، شمس‌الدّین تبریزی– قدّس سرّه– فرموده که: علامت مرید قبول یافته آن است که اصلاً با مردم بیگانه صحبت نتواند داشتن و اگر ناگاه در صحبت بیگانه افتد، چنان نشیند که منافق در مسجد و کودک در مکتب و اسیر در زندان (جامی،۱۳۹۰: ۵۳۴).

شمس‌الدین نه به ظاهر عرفا و اهل تصوف، که با جامه تجار در میان عام به زندگی و سفرهای گوناگون می‌پرداخت. «حضرت تاج المعشوقین شیخ شمس‌الدین تبریزی به اسم تجارت بلاد را می‌گشته، و به صحبت اهل دلی می‌رسیده» (خوارزمی، ۱۳۶۸:). «به طریقه و لباس تجار بود به هر شهر که رفتی در کاروانسراها نزول کردی و کلید محکم بر در نهادی و در اندرون به‌غیر حصیر نبودی» (سپهسالار،۱۳۲۵: ۱۲۳). او از گرفتار شدن در میان محرم و نامحرم [به گفتار معنوی] می‌هراسید و با خلق عام به حشر و نشر نمی‌پرداخت. «هر چند خود را بیش پیدا کنم، زحمتم بیش می‌شود، محرم و نامحرم گرد شود، نتوانم چنانکه مرا باید زیستن» (موحد،۱۳۷۵: ۳۰۵). «نشاید که بحث کنم و اگر به زبان خود بحث کنم، بخندند و تکفیر کنند و به کفر نسبت دهند» (همان، ۱۴۰).

شمس‌الدین تبریزی هیچ‌گاه آراء خود را به تحریر در نمی‌آورد، آن سخنان را خطاب به اصحاب دل بازگو می‌کرد. «من عادت نبشتن نداشتم هرگز ـ چون نمی‌نویسم و در من نمی‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد، سخن بهانه است» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۱).

ورای این مشایخ ظاهر که میان خلق مشهورند و بر منبرها و محفل‌ها ذکر ایشان می‌رود، بندگانند پنهانی از مشهوران تمام‌تر و مطلوبی هست بعضی از این‌ها او را دریابند. گمان مولانا آن است که آن منم. اما اعتقاد من این نیست. اگر مطلوب نیم، طالب هستم و غایت طالب از میان مطلوب سر بر آرد (همان، ۵۴). انسان کامل غلامی می‌کند، خلیفهٔ الله است و به‌بقاءبالله دست‌یافته، همه در حالی‌که با او هستند از او دوراند و او از منظر ظاهربینان پنهان است.

منقول است که حضرت مولانا شمس‌الدین هرگاه که از تتالی تجلیات الهی مست می‌شد و در کمال استغراق مستغرق می‌گشت، و قوای بشری از تحملِ تجملِ آن بشری قاصر می‌ماند، جهت دفع آن حالت خود را به جزویات کاری مشغول می‌کرد و به گمنامی نزد مردم به مشاقی تا بهشب کار کردی و چون اجرت دادنی، موقوف داشته؛ تعللی کردی تا جمع شود، که مرا قرض است تا ادا کنم و خارج می‌شدند و بعد از مدتی غیبت می‌کردند (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۶۹۱).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

غیبت

او برای آزمودن یاران و هم‌صحبتان خود، از جفا نام می‌برد، هر که را در بی‌تابی نباشد یار نیست. «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 بچهٔ پنج ساله بکنی، معتقد شود و دوست دار شود. الا کار جفا دارد» (موحد، ۱۳۷۵: ۹۸).

با خلق اندک اندک بیگانه شو. حق را با خلق هیچ صحبت و تعلق نیست. ندانم ازیشان چه حاصل شود؟ کسی را از چه باز رهانند، یا به چه نزدیک کنند؟ آخر تو سیرت انبیاء داری، پیروی ایشان می‌کنی؛ انبیاء اختلاط کم کرده‌اند، ایشان به حق تعلق دارند، اگر چه به ظاهر خلق گرد ایشان در آمده‌اند. سخن انبیاء را تأویلی هست، باشد که گویند برو؛ آن برو، مرو باشد در حقیقیت (همان، ۱۰۴).

نقل است که مولانا شمس‌الدین، کودک دیرفهم و نادانی را که در سالی یک جزوه از قرآن را نمی‌توانست بخواند، در یک ماه به خوانش و حفظ قرآن کریم تعلیم داده است. «هنگامی که ولایت او شهرت گرفت، همان روز غیب شد» (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۶۹۴). او در پی حظوظ نفسانی و بازخورد توجه عموم به عالم اکبر نیست.

شمس اظهار نمود که این بار از حرکات این مردم معلوم می‌گردد که چنان غیبت خواهم کرد که هیچ آفریده اثر مرا نیابد (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۳۴). به‌نظر و احتمال قوی ممکن است برای او که از ابدال و اولیاء حق بوده استتار و غیبت دست داده باشد و این قضیه از بزرگان و ابدال و اوتاد استبعادی ندارد (خوشنویس، ۱۳۴۹: ۸). انسان کامل را به عنوان خلیفه خداوند، مظهر دو اسم علیم و قدیر خداوند دانسته‌اند، بر همین اساس طبق آیات قرآن گستره علم او را تا مرز اطلاع بر غیب، مشاهده ملکوت، دانستن زبان دیگر حیوانات و ... نفوذ داده و قدرت او را نیز تا سرحد خلق و ایجاد و زنده کردن مردگان و ... توسعه داده‌اند (آملی، ۱۳۹۵: ۵۰۸).

انتساب شمس به اسماء خداوند

گاه در غزل‌های مولانا، شمس با تعابیری که در شأن خدا به کار می‌رود وصف شده است بدین سبب که برای مولوی حق مطلق و منزه و غیرقابل رؤیت در جهان در وجود شمس، جلوهای محسوس و قابل رویت هم داشت که دیدار او جدا از واقعه‌ها و مکاشفات بیرون از قلمرو جهان محسوس می‌توانست هیجانات عاطفی او را دامن بزند و او را به بی‌قراری‌های دیوانه وار سماع بکشاند و از خود بی‌خود کند (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۱۴۹).

مولانا جلال‌الدین این صفات را برای شمس تبریزی در نظر گرفته است: سر صفات رحمان (مولوی، ۱۳۸۱: ۲ /۱۶۰۰)، خاص خاص سر حق (همان، ۱/ ۱۰۶) نور رحمان (همان، ۲ /۱۳۵۳) لطف خداوند جان (۱/ ۱۴۷۶)، جمال کردگار (همان، ۱/ ۵۵۷) نقش خداوندی (همان، ۱/ ۵۴۴)، عشق خداوندی(همان،۱/ ۱۳۵۰).

صفات پیامبر(ص) به شمس

از این دیدگاه، داستان پیامبران، مثال و مظهر عینی و محسوس حوادث مکرر و مستمر حوادث نفسانی

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

و انسانی است. داستان پیامبران تنها حادثه‌ای تاریخی که یکبار اتفاق افتاده و تمام شده باشد نیست، بلکه حادثه‌ای است که در وجود هر کس و در هر زمان تکرار می‌شود و نقد حال هستی انسان است» (پورنامداریان، ۱۳۸۵: ۹۷).

هر انسانی با غلبه بر نیمهٔ حیوانی و نفس امارهٔ خود می‌تواند یک انسان کامل شود و در شمار وارثان نور الهی و مظهر پیامبران و اولیاء قبل از خود قرار گیرد (خلیلی جهان تیغ، ۱۳۸۰: ۱۵۶).

ای شاه شمس، مفخر تبریز بی‌نظیر در قاب قوس قرب و در ادنی چگونه‌ای؟
(مولوی،۱۳۸۱: ۲ /۱۵۱۵)

صراحت کلام شمس

به روایت تاریخ، شمس‌الدین همواره به صراحت لب به سخن می‌گشود. در پاسخ به سالکان خام و همراهان نابلد چنین می‌گوید که شما با من نمی‌توانید همراهی کردن، من لاابالیم! [بی‌تفاوت] (مختاری،۱۳۸۵: ۳۷) و همچنین می‌گوید: «عرفان اگر به شجاعت آمیخته نباشد، اگر روح گستاخی و جسارت را در عارف ندمد؛ هیچ‌گاه پشیزی نمی‌ارزد» (سروش، ۱۳۶۷: ۲۹ ـ ۳۰).

تأثیر سخنان شمس همچون سخنان بایزید بسطامی در مواجه با جاهلان و اهل ظاهر به دشمنی منجر شد. او نیز همچون بایزید در صراحت و جسارت سخن می‌گفت. در ذکر بایزید بسطامی نیز چنین آمده است که:

> و چون کار او بلند شد سخن او در حوصلهٔ اهل ظاهر نمی‌گنجید. حاصل هفت بارش از بسطام بیرون کردند. شیخ می‌گفت: چه مرا بیرون کنید؟ گفتند: تو مردی بدی. تو را بیرون می‌کنیم. شیخ می‌گفت: نیکا شهرا!که بدش من باشم (عطار، بی‌تا: ۱۳۳).

شمس نیز چنین می‌فرماید:

> این مردمان را حق است که به‌سخن من الف ندارند، همه سخنم به‌وجه کبریا می‌آید، همه دعوی می‌نماید. قرآن و سخن محمد همه به‌وجه نیاز آمده است، لاجرم همه معنی می‌نماید، سخنی می‌شنوند نه در طریق طلب و نه در نیاز، از بلندا بمثابه‌ای که بر می‌نگری کلاه می‌افتد، اما این تکبر در حق خدا عیب نباشد، چنانست که گویند خدا متکبرست، راست می‌گویند و چه عجب باشد؟» (موحد،۱۳۷۵: ۶۱). «فی‌الجمله تو را یک سخن بگویم این مردمان به‌نفاق خوش دل می‌شوند و به‌راستی غمگین می‌شوند، او را گفتم مرد بزرگی و در عصر یگانه‌ای، خوش دل شد و دست من گرفت و گفت مشتاق بودم و مقصر بودم و پارسال با او راستی گفتم خصم من شد و دشمن شد، عجب نیست این (همان،۶۱).

اگر تمام راست کنمی، به یکبار همه شهر مرا بیرون کردندی، اندکی دالست بر بسیار. یعنی لطف اندکست و معنی بسیار. مثلا جوالی شکر آنجا نهاده اند یک شاخ آوردند، آن اندک دالست بر آن بسیار،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

اندکی راستی مرد، دالست بر بسیار و اندکی کژی و نفاق مرد، دالست بر بسیار (موحد، ۱۳۷۵: ۵۰ ـ ۵۱).

گویند چون به خطه بغداد رسید، شیخ اوحدالدّین کرمانی را دریافت. پرسید که: «در چه کاری؟» گفت: «ماه را در طشت آب می‌بینم» مولانا شمس‌الدّین فرمود: «اگر برگردن دمّل نداری چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟» (جامی، ۱۳۹۰: ۵۳۶).

> مرا اوحدالدین گفت چه گردد اگر بر من آیی به هم باشیم؟ گفتم پیاله بیاوریم، یکی من، یکی تو، می‌گردانیم آنجا که گِرد می‌شوند به سماع! گفت: نتوانم. گفتم: پس صحبت من کار تو نیست. باید که مریدان و همه دنیا را به پیاله‌ای بفروشی (موحد،۱۳۷۵: ۹۷ و ۹۸).

صراحت کلام در شمس، از شاخصه‌های اصلی شخصیت عرفانی اوست، آن‌گاه که با مردان بزرگی چون محی‌الدین ابن‌عربی و اوحدالدین کرمانی و دیگر بزرگان هم عصر خویش پنجه در پنجه می‌انداخت و چه آن‌گاه که تک و تنها در جاده‌های ناامن آن روزگار از شهری به شهری و از دیاری به دیاری سفر می‌کرد (مختاری، ۱۳۸۵: ۳۸).

پر سَری آمد که با من سِری بگو. گفتم: من با تو سِر نتوانم گفتن، من سِر با آن کسی توانم گفتن که او را درو نبینم، خود را درو ببینم. سِر خود را با خود گویم. من در تو خود را نمی‌بینم، در تو دیگری را می‌بینم. کسی بر کسی آید از سه قسم برون نباشد: یا مریدی بود، یا به وجه یاری، یا به وجه بزرگی، تو از این سه قسم کدامی؟ (موحد، ۱۳۷۵: ۴۵). در این گفتمان شگفت انگیز، شمس لاابالی (بی‌تفاوت)، در بلندای نظر خود استعدادهای درونی آن فرد را می‌جوید.

قرب به خداوند

جایگاه انسان نسبت در نظام هستی (نسبت انسان با عالم) در نگاه هستی شناختی عرفانی نیز انسان علّت غایی عالم آفرینش است. هرچند به صورت ظاهر در مرحله آخر آفرینش قرار گرفته است، ولی به حسب معنی، نخستین خلقت است؛ زیرا مقصود از آفرینش ظهور صفات و افعال الهی است و انسان مظهر این ظهور است (طباطبایی،۱۳۷۴: ۲۷۹). شمس‌الدین، خدا شناسی و قرب به خداوند را در آشنایی و آگاهی به خویشتن می‌داند و می‌فرماید:

> ترا از قِدم عالم چه؟ تو قِدم خویش را معلوم کن، که تو قدیمی یا حادث؟ این قدر عمر که ترا هست در تفحص حال خود خرج کن، در تفحص قِدم عالم چه خرج می‌کنی؟ شناخت خدا عمیق است! ای احمق، عمیق تویی. اگر عمیقی هست تویی. تو چگونه یاری باشی که اندرونِ رگ و پی و سر یار را چون کف دست ندانی؟ چگونه بندهٔ خدا باشی، که جمله سِر و اندرونِ او را ندانی؟ (موحد،۱۳۷۵: ۹۸).

انسان کامل را انسان بالغی دانسته‌اند که در علوم شریعت و طریقت کامل است و به آفات و امراض نفوس خلق و کیفیت معالجه آن‌ها آگاه است و مرشد ظاهری و باطنی خلایق محسوب می‌گردد (آملی، ۱۳۹۵: ۴۴۱).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

انسان، عالم‌صغیر است در برابر دنیا که عالم کبیر است، از آنجا که جامع صفات الهی در اوست. برخی نیز بالعکس انسان را عالم کبیر دانسته‌اند (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۲۶۲). تمامی آنچه در جهان وجود دارد، در انسان هم قرار داده شده است و هرچه در عالمِ تفصیل وجود دارد، در انسان‌جمع است. انسان خلیفهٔ الله و جامع تمام مراتب هستی است (یثربی، ۱۳۶۸: ۶۵۴). فلوطین معتقد است روح آدمی به جهت تمایل به خودمختاری از عالم معقول به عالم محسوس نزول یافته است و در تلاش است دوباره به عالم معقول برگردد (همان، ۸۰).

جهان هستی تابع نظام کاملی است که اراده و مشیت خداوند برقرار کرده است. در این نظام، همهٔ موجودات برحسب مرتبهٔ کمالی‌خود قرار گرفته‌اند و از این‌میان، انسان برترین مرتبه را دارد (موحد،۱۳۷۶: ۴۷۱.) خوارزمی در شرح فصوص محیی‌الدین ابن‌عربی می‌نویسد: «جمیع عالم، صورت حضرت الهیه است تفضیلا و انسان کامل صورت اوست جمعا» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۷۲).

شمس در پی شادی درون و انبساط و آرامش روحی در قرب با خداوند است، او از دوران کودکی این مرتبه را می‌جوید: مرا چه جای خوردن وخفتن، تا آن خدا که مرا همچنین آفریده، با من سخن نگوید بی‌هیچ واسطه ای؟ و من ازو چیزها نپرسم و نگوید. مرا چه خوردن وخفتن؟ «انس یعنی انبساط محب به وسیلهٔ محبوب یا به تعبیر دیگر شادی دل است با یاد محبوب.... چندان با اذکار خداوند انس گیرد که از دیدن غیر دوست غایب گردد» (کلاآبادی،۱۳۷۱: ۱۰۷). وقت‌ها باشد که بگذرم، یاران را سلام نکنم، نه از آزار (موحد،۱۳۷۵: ۹۶). «مولانا را معلوم باشد که این ضعیف به دعای خیر مشغول است به‌هیچ آفریده اختلاط نمی‌کند» (خوشنویس،۱۳۴۹: ۴).

شوق

انسان کامل در اشتیاق وصال با محبوب است و «هر که در حال اشتیاق شد، به جایی می رسد که او را نه اثر ماند نه قرار» (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۷۵) است شوق ششمین حال عرفانی است. آتشی است که خداوند در دل دوستان خود بر می افروزد تا به‌وسیلهٔ آن آنچه از خواطر و ارادات و حاجات در اندرونشان وجود دارد، از میان برود و با آن غیر او را فراموش کنند (سراج، ۱۳۸۱: ۹۴). شمس‌الدین می‌فرماید:

> در اندرون من بشارتی است، عجبم می‌آید از این مردمان که بی آن بشارت شادند، اگر هر یکی را تاج زرین بر سر نهادندی، بایستی که راضی نشدندی که ما این را چه می‌کنیم؟ ما را آن گشادِ اندرون می‌باید. کاشکی این چه داریم همه بستدندی و آن چه آن ماست به حقیقت، به ما دادندی (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۶).

همچنان که در تعریف شوق آمده است که: «حال شوق، مطیه‌ای است که قاصدان کعبهٔ مراد را به مقصد و مقصود رساند و دوام او با دوام محبت پیوسته است؛ مادام تا محبت باقی بود، شوق لازم باشد ... شوق حق الیقین و مقام وصول بود چه شاید که سبب آن شوق مشاهده و لقا باشد» (کاشانی، بی‌تا: ۱۸۳).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

کرامات

و بعضی گفته‌اند که چون خدمت مولانا شمس‌الدّین به قونیّه رسید و به مجلس مولانا درآمد، خدمت مولانا در کنار حوضی نشسته بود و کتابی چند پیش خود نهاده. پرسید که:

> این چه کتاب‌هاست؟ مولانا گفت که: «این را قیل و قال گویند. ترا با این چه کار؟» خدمت مولانا شمس‌الدّین دست فراز کرد و همه کتاب‌ها را در آب انداخت. خدمت مولانا به تأسّف تمام گفت: «هی درویش! چه کردی؟ بعضی از آنها فوائد والد بود که دیگر یافت نیست». شیخ شمس‌الدّین دست در آب کرد و یکان‌یکان کتاب‌ها را بیرون آورد و آب در هیچ یک اثر نکرده. خدمت مولانا گفت: «این چه سرّ است؟» شیخ شمس‌الدّین گفت: این ذوق و حال است. ترا از این چه خبر؟ (جامی،۱۳۹۰: ۵۳۹).

نقل است که سبب هجرت مولانا شمس‌الدین تبریزی به‌طرف روم و پیوستن به‌حضرت خداوندگار آن بود که وقتی مولانا شمس‌الدین در وقت مناجات می‌فرمود که: هیچ آفریده‌ای از خاصان تو باشد که صحبت مرا تحمل تواند کردن؛ در حال از عالم غیب اشارت رسید که: اگر حریف صحبت خواهی به‌طرف روم سفر کن. در حال از آن پای متوجه ولایت روم گشت و شهر به‌شهر جویان گشت (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۵ و ۱۲۶).

سلطان‌ولد می‌گوید: پدرم فرمود که از آنِ مولانا شمس‌الدین از ازل بود، نه از روی طاعات و ریاضات، چنانک عیسی را در گاهواره بخشید.. تا سخن گفت و معجزه نمود (افلاکی‌العارفی،۱۳۶۲: ۲/ ۶۸۰).

[شمس‌الدین] «در هر مُقامی که منزل کردی صد هزار کرامات وخرق عادات ازو صادر شدی، باز عزیمت فرمودی و رفتی» (همان، ۶۹۴).

تواضع

از صفات انسان کامل، فروتنی است، چنانکه منقول است شمس به نزد سخنان دیگران، مدتی بسیار در سکوت خود مستغرق بود، در این حال که او عالم مستور عصر خویش بود. او در برابر حضرت خداوندگار مولانا جلال‌الدین می‌فرماید: «صد سال بکوشم ده یک علم و هنر او [مولانا جلال‌الدین] نتوانم حاصل کردن» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۲۵).

شمس تبریزی با خضوع و افتادگی، تفسیر قرآن کریم را در مرتبه خود نمی‌پندارد و از رذیلت منیت و نفس می‌گریزد.

> گفتند ما را تفسیر قرآن بساز، گفتم تفسیر ما چنان است که می‌دانید، نی از محمد و نی از خدا [تفسیر ما در حد و منزلت پیامبر و خداوند نیست.]، از انانیت خود دوری می‌جوید: این من نیز منکر می‌شود مرا. می‌گویمش: چون منکری، رها کن برو، ما را چه صُداع [زحمت، دردسر] می‌دهی؟ می‌گوید: نی روم، همچنین می‌باشم منکر (همان، ۱۲۴).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

در ادامه، شمس می‌فرماید: «این که نفس من است، سخن من فهم نمی‌کند، چنانکه آن خطاط سه گون خط نبشتی، یکی او خواندی لاغیر، یکی هم او خواندی هم غیر، یکی نه او خواندی نه غیر او؛ آن منم که سخن گویم نه من دانم و نه غیر من» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۲۴). عبودیت انسان کامل، عبودیت مطلق دانسته شده است، بدین معنا که از انانیت خود خارج گشته و در ذات و صفات خدا فانی گشته است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۸۸).

متابعت از رسول

شمس همواره با ارادتی تمام از پیامبر گرامی اسلام یاد می‌کند «هر که را مایه‌ای هست، رسول و نبی آن مایه را روان کند و راه کند؛ چون مایه نباشد چه را راه کند؟» (موحد،۱۳۷۵: ۱۲۳).

«هنوز در مکتب بودم و مراهق نشده بودم، اگر چهل روز بر من گذشتی از عشق سیرت محمّدی مرا آرزوی طعام نبودی، و اگر سخن طعام گفتندی به دست و سر منع آن کردمی» (جامی،۱۳۹۰: ۵۳۶).

هرکس سخن از شیخ خویش گوید، ما را رسول(ص) در خواب خرقه داد، نه آن خرقه که بعد از دو روزه بدرد و ژنده شود و در تونها بدان استنجا کنند بلکه خرقهٔ صحبت، صحبتی نه که در فهم گنجد، صحبتی که آن را دی و امروز و فردا چه کار؟ آنچه پیامبران دیگر در هزار سال حاصل کردند، محمد علیه‌السلام در مدت اندک از آن برگذشت، عیسی اگر در اول شیرخوارگی آن یک سخن گفت، اما دیگر نگفت، آن بی‌اختیار بود. چنان که بچه الف کشد ناگاه نیک آید، محمد علیه‌السلام اگر چه دیر گفت و بعد از چهل گفت اما کامل‌تر بود سخن او. آخر سخن هر دو بر جاست. پیشوای اولیان و آخریان است (موحد، ۱۳۷۵: ۸۷ ـ ۸۸).

مرا مهاری باشد که هیچ کس را زهره نباشد که آن مهار من بگیرد، الا محمد رسول الله، او نیز مهار من بحساب گیرد، آن وقت که تند باشم که نخوت درویشی در سرم آید، مهارم را هرگز نگیرد (همان، ۱۱۱).

مرا رسالهٔ محمد رسوال الله سود ندارد، مرا رساله خود باید، اگر هزار رساله خوانم که خود تاریکتر شوم (همان: ۱۲۳). به تفسیر بعضی از پژوهندگان محترم، در خصوص جمله فوق، شیخ تبریزی لحنی به اهانت داشته، در حالی که با کلامی روشن تفسیر عام [خویش] را از رسالهٔ [قرآن] پیامبر در غلط می‌پندارد. در صحت این معنی، شمس می‌فرماید: «اسرار اولیاءِ حق را ندانند، رسالهٔ ایشان مطالعه می‌کنند، هر کسی خیالی می‌انگیزد و گویندهٔ آن سخن را متهم می‌کنند، خود را هرگز متهم نکنند و نگویند که این کفر و خطا در آن سخن نیست، در جهل و خیال اندیشی ماست (همان، ۱۲۳).

منقول است که روزی حضرت مولانا فرمود علمای ظاهر واقف اخبار رسولند و حضرت شمس‌الدین واقف اسرار رسول (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۸۲).

شمس تبریز تویی واقف اسرار رسول　　نام شیرین تو هر دل شده را درمان باد

(مولوی، ۱۳۸۱: ۱ /۴۲۶)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

در صفت صدق و راستی

سخن عاشقان فضیلتی دارد از جهت این قسم بدان یاد کرد و النفس اللوامه و مطمئنه را در من یزید نمی‌دهند و ظاهر نمی‌کند، آن عشق را می‌گویم که راستین باشد و آن طلب که راستی باشد، آن نکر طلب تمنیست؛ یعنی کاشکی کجاست؟ خاک کفش یک عاشق راستین را ندهم بسر عاشقان و مشایخ روزگار که همچون شب بازان که از آن پرده خیال‌ها می نمایند به ازیشان زیرا که آن همه مقراند که بازی می‌کنند و مقرند که باطل است آن ضرورت از برای نان می‌کنیم (موحد، ۱۳۷۵: ۳۲).

شک نیست که چرک اندرون باید پاک شود، که ذره‌ای از چرک اندرون آن کند که صدهزار چرک برون نکند، آن چرک اندرون را کدام آب پاک کند؟ سه چهار مشک از آب دیده، نه هر آب دیده‌ای، الا آب دیده‌ای که از آن صدق خیزد. بعد از آن بوی امن و نجات بدو رسد، گو فارغ بخسب (همان، ۵۷).

تَفَکُّرَ سَاعَةٍ خَیْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتّینَ سَنَةٍ (یک ساعت تفکر بهتر از شصت سال عبادت است)، مراد از آن تفکر حضور درویش صادق است که در آن عبادت هیچ ریایی نباشد. لاجرم آن به باشد از عبادتِ ظاهر بی‌حضور. نماز را قضا هست، حضور را قضا نیست (همان، ۹۶).

شرط اخلاص است که خالص برای خدا کند، نه هوس دگر و غرض دگر(همان، ۸۷).

راهنمای خلق، خیرخواهی، مهرورزی

طریق از دو بیرون نیست، یا از طریقِ گشاد باطن، چنانکه انبیاء و اولیاء، یا از طریق تحصیلِ علم، آن نیز مجهاده و تصفیه است است. از این هر دو بماند، چه باشد غیر دوزخ؟ پس دعوت انبیاء همین است که ای بیگانه بصورت تو جزو منی، از من چرا بی‌خبری؟ بیا ای جزو، از کل بی‌خبر مباش، با خبر شو و با من آشنا شو (همان،۷۴).

مـن خود خوی دارم که جهودان را دعا کنم، گویم که خداش هدایت دهاد، آن را که مرا دشنام می‌دهد دعا می‌گویم که خدایا او را از این دشنام دادن بهتر و خوش تر کاری بده؛ تا عوض این تسبیحی گوید و تهلیلی، مشغول عالم حق گردد (همان،۵۰).

بسیار بزرگان را در اندرون دوست می‌دارم، و مهری هست الا ظاهر نکنم، که یکی دو ظاهر کردم وهم از من در معاشرت چیزی آمد، بر خود گیرم که آن مهر که بود سرد نشود، حق آن صحبت ندانستند و نشناختند، با مولانا بود که ظاهر کردم افزون شد و کم نشد (همان،۴۹).

ایشان [یاران] نمی‌دانند که ما در حق ایشان چه می‌اندیشیم، اگر دانستندی که ایشان را چه صفا و پاکدلی و دولت می جوییم پیش ما جان بدادندی. من هرگز بد نیندیشم. چه اندیشد خاطری که پاک شود از دیو و وسوسهٔ خود؟ هرگز دیو در آن دل نیامده است، پیوسته درو فریشته بوده باشد (همان، ۹۶).

مظهریت نشانه‌ها در شمس

دلیل لزوم نبی و خلیفه و حاکم الهی را نه تنها در مورد جوامع انسانی، بلکه بر کل مظاهر عالم و جهان‌بینی و حتی در بین اسماء و صفات حق تعالی مطرح نموده‌اند و بر این نکته اشاره دارند که گرچه همهٔ موجودات عالم، هرکدام از حقیقتی خاص، مظهر حق متعال‌اند، اما تفاوت انبیا و اولیای کبیر خدا با دیگر موجودات

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

در آن است که آنها مظهر اسمای کلیهٔ حق‌اند. اسمایی که سایر اسماء جزئیه و موجودات به آنها مستند می‌باشند به‌خلاف دیگر موجودات (رحیمیان،۱۳۷۶: ۱۱۴-۲۱۴).

شمس دل در آن دارد که بر آسمان جهان زند و تاریک خانهٔ جان‌ها را در طلوع شیدایی، گرم و منبسط کند؛ او در ره مستقیم، به تکلیف؛ روی به‌سوی روم آورد و بار امانت را که بدو سپردند در خلوت«خاموش» به جان گذارد، بر او سخت آمد این قال و حال، این تکلیف، این وساطت فیض، این نیابت، خلافت، این عشق جانسوز قریبِ نامتناهی، این قول و فعل و خُلقِ در نهایت، این رنج هشیاری و بیداری پس از مستی‌های مدام، مگر در این حال حضرت «خاموش» برخیزد، و او به نقش آفرینش بر می‌خیزد، و تا هستی باقیست از منظر عاشقان و شیفتگان به سماع ایستاده است، به نوایی که از درون می‌نوازند، به سِر هیچ‌کسانِ هیچ کس؛ به نشان او که در کاروانسرایی دور افتاده و مهجور، غریبانه قریب است، هم او که در فهم روزگاران نگنجد، به گمنامی و پنهانی زردرویی ارجمند که او را قرضی است تا ادا کند، که همه حال‌ها از او و در سایهٔ اوست، آن که روح هستی در اوست، و در روزگار غیبتش جهان خموش خانه‌ای سرد و تاریک است، او که سلطان‌الاولیاء است، قطب عاشقان است، شمس‌الحق است.

نتیجه‌گیری

نشانه‌های انسان کامل تنها در حدود تحقیق و پژوهش‌های عرفانی و فلسفی است و فی‌الواقع نمی‌توان در مغیبات، شخص یا اشخاصی را به‌غیر از انبیاء و ائمه اطهار در دستهٔ انسان‌های کامل قلمداد کرد. در این پژوهش نشانه‌های انسان کامل در شخصیت شمس تبریزی بررسی شد و نتایج ذیل حاصل شد.

۱ ـ شمس‌الدین بنا بر روایات از کودکی صاحب فردیت و کرامات و توجهات خاص بوده است.

۲ ـ نه حق است، نه خلق. حدود و واسطهٔ فیض الهی است.

۳ ـ به تفسیر حدیث شریف من عرف نفسه فقد عرف ربه، انسان را عالم کبیر می‌پندارد و مخاطبان را به آگاهی از خویش فرا می‌خواند.

۴ ـ بنا بر روایات شمس از ابدال پنهان عصر خویش بوده است.

۵ ـ از مقربان درگاه الهی و صاحب حال و قال و شوق بوده است.

۶ ـ از متابعین حضرت رسول(ص) ومتواضع در برابر قرآن کریم و به نقل از مولانا او واقف به اسرار رسول بوده است.

۷ ـ در کمال خواجگی، پنهان میان خلق به کارگری می‌پرداخته است.

۸ ـ صاحب کرامات و ارتباط با عالم غیب بوده است.

۹ ـ صاحب صدق و راستی و خیرخواهی است.

۱۰ ت شمس تبریزی این شخصیت مهم عرفانی ادبیات فارسی، در شاخصه‌های تعاریف انسان کامل قرار دارد، همچنان که از مولانا نیز بنزد دوستداران به همین عنوان نام برده می‌شود.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

منابع

ـ آملی، سیدحیدر، (۱۳۹۵)، نص نصوص در شرح فصوص‌الحکم، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: روزنه.
ـ افلاکی‌العارفی، شمس‌الدین احمد،(۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، با تصحیحات و حواشی و تعلیقات به کوشش تحسین یازیجیو، تهران: دنیای کتاب.
ـ پارسا،خواجه محمد، (۱۳۶۸)، شرح‌فصوص‌الحکم، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران : مرکزنـشردانشگاهی،
ـ پورنامداریان، محمدتقی، (۱۳۸۰)، در سایه آفتاب، تهران: نشر سخن.
ـ جامی، عبدالرحمان، (۱۳۹۰)، نفحات‌الانس، مقدمه، تصحیح، تعلیقات محمود عابدی، تهران: سخن.
ـ خلیلی جهانتیغ، مریم، (۱۳۸۰)، سیب باغ جان، جستاری در ترفندها و تمهیدات هنری غزل مولانا، تهران: سخن.
ـ خوشنویس، احمد، (۱۳۴۹)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تحشیه و مقدمه احمد خوشنویس، تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی.
ـ رحیمیان، سعید، (۱۳۷۶)، تجلی و ظهور در عرفان نظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
ـ سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۲۵)، رساله فریدون بن احمد سپهسالار، به تصحیح و مقدمهٔ سعید نفیسی، تهران: کتابخانه و چاپخانه اقبال.
ـ سراج‌الطوسی، ابونصر، (۱۳۸۱)، اللمع فی التصوف، مترجمان محمود خورسندی و قدرت الله خیاطیان، سمنان: دانشگاه سمنان.
ـ سروش، عبدالکریم، (۱۳۶۷)، تمثیل در شعر مولوی، چاپ اول، تهران: برگ.
ـ طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، تفسیرالمیزان، ترجمه محمّد باقر موسوی همدانی،ج۱۶،چاپ پنجم، قم: دفترانتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزه علمیه قم.
ـ عطار، فریدالدین، (بی‌تا)، تذکره اولالیاء ،بررسی، تصحیح متن، تهران: اساطیر.
ـ قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۷۴)، ترجمه رساله قشیریه، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ قیصری، داوود بن محمود، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه فصوص الحکم،محقق سید جلال آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
ـ کاشانی، عزالدین محمود، (بی‌تا)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به کوشش علی محمد صابری و روح الله محمدی.
ـ خوارزمی، حسین بن حسن، (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم محی‌الدین ابن‌عربی، تهران : مولی.
ـ کلابادی، ابوبکر بن محمد، (۱۳۷۱)، التعرف لمذهب التصوف، آداب المریدین، تصحیح احمدعلی رجایی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
ـ مایل هروی، نجیب، (۱۳۸۰)، انسان کامل، دایره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران.
ـ مختاری، حسین، (۱۳۸۵)، مشهورتر از خورشید، چاپ اول،تهران: ورجاوند.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

ـ مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، انسان کامل، چاپ چهارم، تهران: صدرا.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، خمی از شراب، گزیده مقالات شمس، تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان.
ـ ــــــــــــــــــــــــ، (۱۳۷۵)، شمس تبریزی ،چاپ اول، تهران: طرح نو.
ـ موحد،صمد، (۱۳۷۶)، شیخ محمود شبستری، تهران: طرح‌نو.
ـ مولوی،جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۱)، کلیات شمس تبریزی، به کوشش توفیق سبحانی،تهران: قطره.
ـ نصری، عبدالله، (۱۳۷۱)، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتیب، چاپ سوم، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
ـ نیکلسون، رنالدالن، (۱۳۸۳)، تحقیق در احوال و آثار مولانا، ترجمهٔ آوانس آوانسیان، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
ـ یثربی، سیدیحیی، (۱۳۶۸)، عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، تبریز: دانشگاه تبریز.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۰-۹۸۱۹

باور به چشم‌زخم و رفع آن در آثار مولانا

معصومه محمدنژاد[1]
مهدی پرهام[2]

چکیده

متون ادبی یکی از غنی‌ترین منابع ثبت آداب و رسوم، فرهنگ و ادب عامه است. باور به چشم‌زخم یکی از عناصر فرهنگ و ادب عامه است که از گذشته‌های دور تا امروز در فرهنگ ملل مختلف وجود داشته و هر قومی متناسب با فرهنگ و باورها و اعتقادات خویش به دفع آثار آن پرداخته است. چشم‌زخم و اعتقاد به آسیبی که از نگاه دیگران به انسان می‌رسد یکی از مضامین پرکاربرد در ادبیات فارسی است.

این نوشتار با هدف بررسی چشم‌زخم و راه‌های دفع آن در آثار مولانا (۶۷۲ـ۶۰۴) نگاشته شده است. از شیوه‌های دفع آثار چشم بد که در آثار مولانا دیده می‌شود می‌توان به موارد اسپند دود کردن، نیل برکشیدن، ذکر و ورد خواندن، زعفران به رخ مالیدن، نمک، سرخر نهادن، با کارد بریدن جای قدم‌های تعریف کننده، حرز و تعویذ، هیکل و حمایل، گفتن عبارت چشم حسود کور و چشم بد دور و قربانی کردن اشاره کرد. برخی از این راه‌های رفع چشم‌زخم ریشه در دین اسلام دارد و برخی جزو فرهنگ عوام محسوب می‌شود.

واژگان کلیدی: چشم‌زخم، فرهنگ عامه، مولانا

۱. باشگاه پژوهشگران جوان و نخبگان، واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اسلامشهر، ایران(نویسنده مسئول)
۲. استادیار زبان و ادبیات فارسی، واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اسلامشهر، ایران

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مقدمه

فرهنگ عامیانه (فولکلور) مجموعه‌ی دانش، سنن، افسانه‌ها، قصص، معتقدات و خرافاتی است که در عمل و سینه به سینه از نسلی به نسل دیگر می‌رسد و رقص‌ها، ترانه‌ها، طب عامیانه، اساطیر و ضرب‌المثل‌های عوام را شامل می‌شود و مرکب است از دو جز «فولک» به معنی توده و «لور» به معنی دانش. (مصاحب،۱۳۴۵: ۲/ ذیل فولکلور)

چشم‌زخـم گزندی است که عمدتاً از سوی نگاه یا توجه اشخاصی با نیروی خاص، به چیزی یا کسی وارد می‌شود. این باور«از قدیمی‌ترین باورهای بشر و احتمالا فراگیرترین و رایج‌ترین باور فراعلمی در سراسر جهان و از جمله اسلام است» (ذوالفقاری،۱۳۹۵: ۴۴۶) بنابراین اعتقاد به چشم‌زخم در میان ملّت‌ها، ریشه‌ای عمیق دارد. قرآن کریم نیز بر درستی آن صحّه گذاشته است. مفسّران، آیه‌ی شریفه‌ی«وَ إِنْ یَکادُ الَّذینَ کَفَرُوا لَیُزْلِقُونَکَ بِأَبْصارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّکْرَ وَ یَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَ مَا هُوَ إِلا ذِکْرٌ لِّلْعَلَمِینَ» (قلم/۵۲ـ۵۱) را مربوط به چشم‌زخم و دفع آن دانسته‌اند. چشم‌زخم عبارت از آسیبی است که تصوّر می‌شود از نگاه حسود یا بدخواه یا حتّی ستایشگر به کسی یا چیزی می‌رسد. در *دایره‌المعارف* دین (ویراسته‌ی الیاده) آمده است که اعتقاد به تأثیر چشم بد، جهانی است. پیامبر(ص) فرموده است«العین‌حق» (چشم‌زخم حقیقت دارد.) (خرمشاهی،۱۳۷۷: ۸۷۳) این باور در آثار مولانا انعکاس یافته و در این نوشته به بررسی آن پرداخته شده است.

روش تحقیق

روش تحقیق تحلیلی و توصیفی است که در آن از روش کتابخانه‌ای استفاده شده که پس از استخراج و جمع‌آوری مطالب فیش‌ها، نگارش مقاله آغاز گردیده در پایان نیز بر اساس موارد بررسی شده نتیجه‌گیری ارائه می‌شود.

چشم‌زخم

یکی از اقسام سحر و جادو، تصرفات چشم است که اگر به گونه آسیب زا و زیان‌بار باشد از آن به چشم‌زخم یاد می‌شود. چشم‌زخم به معنای آسیبی است که چشم بد به کسی بزند. (فرهنگ فارسی، ج۱: ۱۲۹۰) علامه طباطبایی در *المیزان* می‌نویسد: چشم‌زخم نوعی از حسد نفسانی است که هنگام مشاهده چیزی که در نظر شور چشم، زیاد و تعجب‌انگیز است محقق می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۰/ ۳۹۳) چشم‌زخم «آزار و نقصانی است که به سبب دیدن بعضی از مردم و تعریف کردن ایشان کسی را و چیزی را بهم رسد و عرب العین‌اللامه خوانند.» (برهان، ذیل واژه چشم‌زخم) در باور عامیانه، چشم‌زخم آزار و گزندی است که از تأثیر نگاه کسی به انسان می‌رسد. از نظر لغوی، چشم‌زخم یا چشم بد به آزار و نقصانی گفته می‌شود که بر اثر نگاه آمیخته با تعجب یا تحسین یا حسادت کس یا کسانی، به شخص یا چیزی می‌رسد. در لغت‌نامه دهخدا در ذیل چشم‌زخم آمده است:

چشم‌زخم: آسیب و زیانی که از نگاه پرمحبت و تحسین یا از نظر آمیخته به حسد و حیرت

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

شور چشمان به افراد یا اشیا رسد. اثر چشم شور. آزار و نقصانی که از اثر بد به کسی یا چیزی رسد. چشم‌زخم و چشم شور و دیده شور و نظر شور عبارت از آن است که شخصی چیز حسین [بسیار نیکو] و مرغوب را نگاه کند و به طریق حسد در وی نظر اندازد و بعضی گویند در چشم‌زخم، حسد ضرور نیست، گاهی نظر دوست هم کار می‌کند (لغت‌نامه، ذیل واژه‌ی چشم‌زخم: ۲۰۰).

دکتر مصاحب در دایره‌المعارف فارسی در ذیل این کلمه می‌نویسد:

مخفف آن چشزخ یا چشزخم، در فرهنگ عامه آزار و گزندی است که گمان می‌رود از تأثیر نگاه کسی به انسان می‌رسد. نظر دشمن، نظر حسود و نظر کسی که فاقد و طالب چیزی است و گاه هر گونه نظر تحسین، در اعتقاد عامه ممکن است چنین تأثیری داشته باشد. کسی را که گمان می‌رود چشمش چنین تأثیری داشته باشد بدچشم و شورچشم و چشم رسان خوانند و نظر کردن او را به چشم زدن، نظر رساندن و امثال آن‌ها تعبیر می‌کنند. عامه‌ی مسلمانان غالباً چشم‌زخم را از نوع سحر و کهانت می‌دانسته‌اند، اما تأثیر آن را انکار نمی‌کرده‌اند و معتقدند که توکل و توسل و دعا و تعویذ تأثیر آن‌ها را می‌کاهد یا زایل می‌کند. اعتقاد به چشم‌زخم از تأثیرات اسلام و اعراب است. نزد اعراب جاهلی این عقیده بسیار وجود داشته و حکایات زیادی در باب اصالت عین بین اعراب نقل شده است از اعراب قدیم طایفه بنی‌اسد به بدچشمی معروف بوده‌اند و آورده‌اند که برخی از آن‌ها سه روز چیزی نمی‌خورده‌اند و سپس به هرکسی و هر چیز که چشم می‌رسانیده‌اند، در دم دچار آفت می‌شده است (مصاحب،۱۳۴۵: ذیل چشم‌زخم).

چشم‌زخم یکی از عناصر فرهنگ عامه است که سابقه‌ای بسیار کهن دارد. اسنادی که از نقاشی‌های انسان‌های نخستین در غارها به دست آمده، سنگ نوشته‌ها و آثار مکتوب به جای مانده این مسئله را ثابت می‌کند. در کشورهای باستانی، مانند یونان، روم، چین، مصر و ایران گرفته تا ملل متمدن امروزی و در ادیان مختلف نمونه‌های اعتقاد به آن را می‌توان یافت. در اسطوره‌ای باستانی ایران از دیوی صحبت شده که وقتی مردم چیزی را ببینند و یا اگر از یزدان نامی ببرند آن چیز را از بین می‌برد و آن را دیو شور چشمی نامیده‌اند.

بـاستان‌شناسان در عراق لوح‌هایی با قدمت حدود پنج هزار سال به دست آورده‌اند که نشان از وجود این اعتقاد در تمدن سومر دارد. همچنین «در گردن اجسادی که در گورستان‌های دفن شده‌اند، طلسم‌هایی به شکل چشم آویخته شده است که بر اساس تحلیل باستان شناسان به احتمال زیاد، برای دفع چشم‌زخم به کار می‌رفته‌اند» (سپاهی،۱۳۸۱ـ۱۳۸۰: ۵۴).

اعتقاد به چشم‌زخم مخصوص ایرانیان نیست بلکه در میان اعراب نیز رواج داشته است. در عربی چشم‌زدن را العین، اصابه‌العین، العین‌اللامه، عین‌الکمال، الازلاق بالابصار و چندین اصطلاح دیگر می‌گویند. معروف است که دشمنان پیامبر اسلام(ص) یکی از چشم زنان قهار طایفه بنی‌اسد را برای چشم زدن و از پای درآوردن رسول اکرم(ص) استخدام کرده بودند، ولی به قدرت و حفظ الهی او نتوانست

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

کاری از پیش ببرد.

از اعـراب قدیم طایفه بنی‌اسد به بد چشمی معروف بودند و می‌گویند کسانی از آن‌ها سه روزی چیزی نمی‌خورده‌اند، و پس از آن هر کس و یا چیزی را که چشم می‌زده‌اند، فوراً دچار آفت می‌شده است. مفسران سه آیه از قرآن مجید را مربوط به چشم‌زخم دانسته‌اند:

آیه‌ی ۵۱ از سوره‌ی «القلم»، «و ان یکاد الذین کفرو لیزلقونک بابصارهم لمّا سمعو اللذکر...»

آیه‌ی ۶۶ از سوره‌ی«یوسف»: «یا بنیّ لاتدخلوا من باب واحد و ادخلوا من ابواب متفرقه»

آیه‌ی آخر سوره‌ی فلق: «... و من شرّ حاسد اذا حسد» (کرمی، ۱۵ /۱۱ /۲۰۰۸).

در هر صورت احادیث و اخبار درباره‌ی چشم‌زخم و تأثیر آن بسیار است و از آن جمله روایت است که اسماء بنت عمیس از پیغمبر(ص) پرسید که فرزندان جعفر را چشم‌زخم می‌رسد، آیا رواست که برای آن‌ها افسون طلب کنم؟ پیغمبر جواب داد که رواست (مصاحب،۱۳۴۵: ۸۵۱).

همچنین در باب تأثیر سحر و چشم‌زخم از رسول خدا روایت شده که فرمود: چشم‌شور، کسی را که بر قله‌ی کوه است پایین می‌آورد به خاطر نیروی زیاد و شدت سختی آن (گوهری، ۱۳۷۸ :۳۲).

حضرت علی(ع) در نهج‌البلاغه در باب شناخت واقعیت‌ها و خرافات می‌گوید:

> العین‌الحق، و الرقی حق و السحر حق و الفأل حق و الطیره لیست بحق. چشم‌زخم حقیقت دارد، استفاده از نیروهای مرموز طبیعت حقیقت دارد، سحر و جادو وجود دارد و فال نیک راست است و رویداد بد را بدشگون دانستن، درست نیست (علی‌ابن‌ابیطالب، ۱۳۸۰: ۷۲۷_۷۲۶).

عامه‌ی مسلمانان غالباً چشم‌زخم را از نوع سحر و کهانت جاهلیت می‌دانسته‌اند؛ اما تأثیر آن را انکار نمی‌کرده‌اند و معتقد بوده‌اند که توکل و توسل دعا و تعویذ تأثیر آن را کم کرده و یا از بین می‌برد. حتی بعضی از حکیمان و صاحب‌نظران نظیر اخوان‌الصفا، ابن‌سینا، امام فخررازی، غزالی، ملاصدرا، و حتی فیلسوف خردگرایی چون ابن‌خلدون بر آن حقیقت تأمل کرده و در توجیه و تبیین آن، سخن گفته‌اند و آن را از تاثیرات نفس و وجود این خاصیت را در بعضی چشم‌ها محقق می‌دانسته‌اند.

> در تمدن اسلامی و ایران اسلامی، اعتقاد به چشم‌زخم، یک اعتقاد خرافی تلقی نشده است... فقط بعضی از معتزله چشم‌زخم را بی پایه شمرده‌اند وگرنه اخوان‌الصفا، ابن‌سینا، غزالی، امام فخر رازی، ملاصدرا و بسیاری از حکما و محققان برای آن حقیقت قائل بوده، در توجیه آن سخن گفته‌اند. حتی فیلسوف خردگرایی چون ابن‌خلدون که با عرفان و فلسفه نیز مماشات نمی‌کند، صحت چشم‌زخم را قبول دارد و نمونه‌های نادری از آن نقل می‌کند (خرمشاهی،۱۳۷۵: ۲/ ۹۰۷).

ابن‌خلدون در جلد دوم مقدمه‌اش می‌گوید:

> ... و دیگر از قبیل این گونه تأثیرات روحی چشم زدن است، هنگامی‌که به چشم خود یکی از کیفیات را ببینید و آن را نیکو شمرد و در امتحان خود افراط کند آنگاه از آن حسدی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

برمی‌خیزد و سلب آن چیز را از کسی که متصف به آن است، می‌طلبد و در نتیجه‌ی آن تأثیر می‌بخشد. این گونه چشم‌زخم رساندن امری ذاتی و طبیعی است و فرق میان این و تأثیرات نفسانی این است که هر چند برخی از آن‌ها اکتسابی نیستند، لیکن صدورشان به اختیار فاعل آن‌ها باز می‌گردد و قوه‌ای که در آن‌ها هست فطری است (ابن‌خلدون،۱۳۶۶: ۱۰۵۲_۱۰۵۳).

این اعتقاد هنوز هم در بسیاری از ملل رواج دارد و در اغلب موارد، گمان بر این است که علّت اصلی چشم‌زخم، حسادت و بدخواهی در برابر موفقیت زیبایی، ثروت و خوشبختی دیگران است. حتی تحسین کردن هم ممکن است اثر بدی داشته باشد. کسی را که چشمش از چنان تاثیری برخوردار باشد، شورچشم یا بدچشم می‌نامند.

شاید سرچشمه اعتقاد به چشم‌زخم، در اعتقاد گروهی از حکما، در مورد چگونگی دیدن اشیای نهفته باشد. آنان معتقد بودند که برای دیدن اشیاء به جز جهت و کیفیت و نور و هوا، نور از چشم بیرون می‌آید و بر شیء می‌افتد و به محض احاطه نور چشم به شیء مورد نظر، آن شیء دیده خواهد شد. در این فعل و انفعال به همراه نوری که از چشم بر اشیاء می‌افتد می‌تواند تأثیرات دیگری نیز بر آن‌ها بگذارد و یکی از تأثیرات می‌تواند چشم‌زخم باشد (کرمی، ۱۵/۱۱/۲۰۰۸).

آلـن دندس، استاد دانشگاه کالیفرنیا، در مقاله «تر و خشک: نظر زدن»، معتقد است که: این باور متکی بر معتقدات اساسی و معتبری است که بر اساس آن، آب مترادف زندگی و خشکی مترادف مرگ است. آسیب و شر واقعی که به وسیله نظر زدن وارد می‌شود، این است که باعث می‌شود موجودات زنده به ویژه بچه‌ها، حیوانات شیرده، «خشک» شوند. لطمه‌ای که با زیاد نگاه کردن وارد آید، سبب بروز اسهال و استفراغ ناگهانی در کودکان، خشک شدن شیر مادران یا حیوانات اهلی، خراب شدن و خشک شدن میوه بر روی درختان و از بین رفتن قدرت جنسی مردان می‌شود (صدقی‌نژاد،۱۳۸۳: ۲۷). مردم اعتقاد دارند که در هنگام دیدن یا تحسین کردن کسی برای رفع چشم‌زخم باید کلمه‌ی ماشاءالله یا چشم بد دور استفاده شود تا تأثیر نگاه از بین برود.

امروزه بین مردم این اعتقاد رایج است و افرادی را دارای چشم بد یا صفت شور چشم می‌خوانند و هر پیش آمد ناگواری را به اثر چشمان آنان نسبت می‌دهند. به همین دلیل برای جلوگیری از این مسئله در موقع دیدن چیزی حتماً به نام ایزد می‌گویند و این اصطلاح در میان مسلمانان به صورت کلمه‌ی ماشاءالله رایج شد (صفاری،۱۳۸۳: ۲۴۳).

در هر صورت عموم مردم، چشم‌زخم را باور داشتند و معتقد بودند که دعا و تعویذ و توسل، تأثیر چشم‌زخم را از بین می‌برد. «گاه برای رفع چشم‌زخم از کارهایی نظیر دود کردن اسفند، آویختن مهره‌های رنگارنگ و همچنین خواندن و آویختن و ان یکاد و چل بسم الله استفاده می‌کرده‌اند» (شمیسا،۱۳۷۷: ۳۵۴). آقای کزازی به استناد بیتی از خاقانی اعتقاد دارند رنگ کبود آسیب چشم‌شور را از میان می‌برد (کزازی،۱۳۷۸: ۶۰۰).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

چشم‌زخم اغلب ناخواسته و غیرعمدی است و به صرف این که شخصی دارای چشم‌شور یا چشم‌بد به چیزی یا کسی بنگرد که در آن نیکویی و کمالی وجود دارد به آن چیز یا کس آسیبی می‌رسد که دلخواه چشم زنند هم نیست. چنانکه شاعر می‌گوید جرأت نمی‌کنم که به طور کامل به تو بنگرم چون می‌ترسم تو را چشم برسانم. به هر حال شرط چشم زدن را دیدن به چشم و تعجب کردن دانسته‌اند و سرانجام این که، اعتقاد داشتن یا نداشتن به چشم‌زخم و تأثیر روانی آن می‌تواند در تأثیر یا بی‌تأثیری آن دخالت داشته باشد (کرمی،۱۵ /۱۱ /۲۰۰۸).

یکی از موضوعاتی که در اشعار فارسی و در بین عوام مورد توجه بوده است مسئله‌ی چشم‌زخم است. گروهی چشم‌زخم را امری خرافی می‌دانند و گروهی دیگر به آن اعتقاد دارند. از اصطلاحات فراوانی که در این ارتباط در اشعار شاعران از کهن‌ترین دوران تا کنون دیده می‌شود حکایت از ریشه‌دار بودن این مسئله در جامعه ما دارد.

مضمون چشم‌زخم در آثار ادبی یعنی اندرزنامه‌های پهلوی نیز وجود داشته و در آن به پندهایی بر می‌خوریم که انسان را از هم‌صحبتی و هم‌نشینی با افراد شور چشم منع کرده‌اند. هم چنین این مضمون جالب و پرکاربرد در عرصه ادبیات فارسی مورد استفاده بسیاری از شاعران و نویسندگان قرار گرفته است. مولانا به چشم‌زخم اعتقاد دارد و در آثار وی این باور نمود پیدا کرده است:

عارض رخسار او چون عارض لشکر شدست　　زخم چشم و چشم‌زخم عاشقان را گوش‌دار
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۰۶۱)

بحر خونست ای صنم آن چشم نیست　　الحذر ای دل ز زخم آن نظر
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۰۹۹)

من زیان‌ها کرده‌ام من دیده‌ام　　زخم‌ها از چشم هر بی‌پا و سر
چشم بد دیدیم ما کز زخم او　　رو سیه گردد عیان شمس و قمر
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۱۰۷)

ای دل اندک نیست زخم چشم بد　　پس مگو بسیار چونت یافتم
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۶۶۰)

پیش چو من کیقباد چشم بدم دور باد　　شرم ندارد کسی یاد کند از کهان
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۰۵۹)

می‌دید حسن خود را می‌گفت چشم بد را　　نی بود و نی بباید چون من در این زمانه
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۳۹۵)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مها چشمی که او روزی بدید آن چشم پرنورت / به زخم چشم بدخواهان در او کوری روا داری
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۵۲۹)

عـاشقـــان سازیـده‌انـــد از چشمِ بـــد / خـانه‌هـــا زیـــر زمیـن چون شهر ری
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۹۲۲)

سـخت خوشی، چـشـــم بدت دور باد / ای خنک آن چشـم که روی تـــو دید
(مولوی، ۱۳۶۶: ت ۱۰)

یـــا رســـول‌الله! در آن نـادی کسـان / مـــی‌زنند از چشمِ بـــد بر کـــرکسان
از نظـرشـان کلّـه‌ی شـیـر عـریـن / واشکافـــد تـــا کَنـــد آن شیـــر اَنین
بـــر شتر چشم افکند هـــم‌چون حِمام / وانگـــهان بفرسـتد انـــدر پـــی غلام
که بـــرو از پـــیهِ ایـــن اشـتر بخـر / بینـــد اشـــتر را سـقـــط او راه بـــر
ســـر بـریـــده از مـــرض آن اشتـری / کو بتـگ با اسـب مـــی‌کردی مِری
کز حســـد وز چشمِ بـــد بی‌هیچ شک / سیر و گـــردش را بگـــرداند فلک
آب پـنـهـــان است و دولاب آشـــکار / لیـک در گـردش، بـود آب اصـل کار
چشـــم نیـکـو شـــد دوایِ چشـم بـد / چـــشمِ بـــد را لا کند زیـــر لگـــد
سبق رحمت‌راست و او از رحـــمتست / چشـمِ بـــد محصول قهر و لعـــنتست
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب۵۱۵ـ۵۰۷)

شاهِ شاهـــان است و بـــل که شاه‌ساز / وز بـــرای چشمِ بـــد نامـــش ایـاز
چشـم‌های نیک هـــم بر وی بد است / از رَهِ غیرت، که حسـنش بی‌حد اسـت
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب ۱۸۸۵ـ۱۸۸۴)

همچنین وقتی مولانا می‌خواهد تأثیر «حسد» را در قدرت چشم‌زخم رساندن بیان کند، این قدرت و قوّت را با هنرمندی، چنان ملموس و پذیرفتنی می‌کند که جای هیچ انکاری برای مخاطب باقی نمی‌گذارد:

صد بیابان زان سوی حرص و حسد / تا بدان جـا چشمِ بـد هـم می‌رسد
(مولوی، ۱۳۷۹: ۶/ ب۴۷۸۴)

یا

کـــز حسد وز چشمِ بد بی‌هیچ شک / سیر و گـــردش را بگـــرداند فلک
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب۵۱۲)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مولانا حتی رابطه‌ی دوستانه با دیگران(به‌ویژه معشوق) را نیز در معرض چشم‌زخم می‌داند و از آن، سخت ترسان است:

در خـدمت تو ز چشمِ بد می‌ترسم... حقـا که من از سایهٔ خود می‌ترسم
(مولوی، ۱۳۶۶: ر ۱۲۸۳)

غالباً انسان‌هایی را که دارای چشم‌هایی با رنگ استثنایی و یا نزدیک به هم باشند؛ دارای قدرت چشم‌زخم می‌دانستند. مولانا نیز مطابق با اعتقادات خرافی، به شومیِ چشم کبود باور دارد و می‌گوید:

چشـم تـــو کو بُـد سیاه و جـــان‌فزا گـــر نمانـد او را جان‌فـزا، اَزرَق چـرا؟
(مولوی، ۱۳۷۹: ۴/ ب۱۷۵۶)

مولانا چشم بد را به عنوان آزار و نقصان بصیرت به کار برده و آن را حجاب چشم می‌داند و می‌گوید که چشم بد حجاب چشم افراد تنگ‌نظر شده است؛ یعنی نقصان بصیرت او باعث شده که او واقعیت را نبیند. در نتیجه همان چشمی که باید حجاب را کنار بزند حجاب گشته است:

بندِ چشـمِ اوست، هـــم چشمِ بـــدش عـــین رفـــعِ سَدّ او گشتـــه سـدّش
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب۱۰۸۴)

مولانا برای رفع چشم‌زخم، راه‌های مختلفی ارائه داده است که ریشه در فرهنگ عامّه دارد. از جمله اسپند سوزاندن، نیل برکشیدن، و ان یکاد خواندن، چشمارو، حرز و تعویذ، قربانی کردن.

شیوه‌های دفع چشم‌زخم

شیوه‌های دفع چشم‌زخم بسیار است و از ماندگاری این اعتقاد کهن در بین مردم حکایت دارد. قربانی کردن، طلسم، نشره، بخور، پتر، زگال آب، تمیمه، چنگ شیر، نمک بر آتش ریختن، نیل، خواندن وان‌یکاد، انواع حرز، تعویذها و وردها، مهره‌های رنگی، شکستن تخم مرغ، اسپند دود کردن، دوری از هم‌صحبتی با افرادی که دارای چشمان آبی و موی بور هستند و ... . اما آنچه در میان عموم مردم بیشتر رواج دارد عبارت‌اند از: اسپند دود کردن، وان‌یکاد خواندن، شکستن تخم‌مرغ، آویزان کردن مهره‌های سپید و سیاه و آبی، نظر قربانی، گفتن چشم بد دور باد و چشم حسود کور باد.

برای اجتناب از تأثیر چشم‌زخم غیر از توسل به تعویذ و حرز و دعا و امثال آن غالباً در هنگام تعریف از کسی یا چیزی، عباراتی نظیر چشم بد دور، ماشاءالله، بنامیزد (بنام ایزد) را به کار می‌برند. از جمله کارهایی که برای دفع چشم‌زخم در بین عامه رواج دارد، دود کردن اسپند برای کسی که امتیازی (مسافر مکه، عروس و داماد، یا کسی که خانه‌ای تازه ساخته یا خریده و ...) نسبت به دیگران یافته است؛ شکستن تخم مرغ با تربیت مخصوص و نوشتن دعاهای

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

خاص بر روی آن برای کسی که ناگهان مریض شده است؛ آویختن مهره‌های سیاه و سفید و آبی رنگ که چشم زد خوانده می‌شود و به آن لحظه و لمحه نیز می‌گویند؛ قربانی کردن گوسفند و همچنین انداختن آیه«ان یکاد» و چهل بسم‌الله بر گردن و دوش کودکان است (مصاحب ۱۳۴۵: ۱/ ۸۵۱).

شیوه‌های دفع چشم‌زخم در آثار مولانا

ذکر و ورد خواندن

«قل اعوذ» خواندن و دمیدن، لاحول و لا گفتن

چـون در افگنـدت در ایـن آلـوده رُود　　دم‌بـه‌دم می‌خـوان و می‌دَم قُـل اَعُوذ
تا رهـــی زیـن جـادُویّ و زین قَلق　　استـعـــاذت خـــواه از ربُّ الفـلَق
(مولوی، ۱۳۷۹: ۴/ ب ۳۱۹۳_۳۱۹۲)

چشم بد دور از آن رو که چو بربود دلی　　هیچ سودش نکند چاره و لاحول و لا
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۶۹)

اسپند سوزاندن

سپند سوختن و سپند دود کردن، عبارت از دانه‌هایی است که برای رفع چشم‌زخم بر آتش ریزند که ریشه در فرهنگ عوام دارد. اسپند گیاهی است خوشبو و معطر و گندزا که عوام به دلیل ویژگی‌های خاص؛ آن را در دفع چشم‌زخم و شور چشمی دود می‌کنند و می‌سوزانند. «اسپند دانه‌های سیاهی است داخل پوسته‌ای به شکل نخود که برای دفع چشم‌زخم آن را در آتش می‌ریختند و تا امروز هم می‌ریزند» (زیّانی،۱۳۸۷: ۲۰).

اسپند گیاهی است که دانه سیاه آن جهت دفع چشم‌زخم مانند بخور سوزانده می‌شود. دانه اسپند بخصوص برای دفع چشم‌زخم هنوز نزد عوام مستعمل است، نوزاد کوچک را وقتی که نشان می‌دهند، هر کدام یک از حضار یک تکه نخ از لباسشان می‌دهند تا آن را با اسپند دود کنند که بچه نظر نخورد. گاهی برای رفع بیماری و دفع چشم‌زخم، اسپند دود می‌کنند و اوراد مخصوص می‌خوانند (هدایت،۱۳۵۶: ۳۲). از روزگاران کهن، رسم اسپند دود کردن در فرهنگ و تمدن ما ایرانیان ریشه دوانیده و همواره در باور عوام ارتباطی بین دود کردن اسپند و دفع چشم‌زخم وجود داشته است.«سپند سوختن برای دفع نحوست ستارگان و رفع چشم‌زخم حاسدان و دور کردن جن و جادو نافع است» (شمیسا،۱۳۷۷: ۸۶). در کتاب فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی چنین آمده است:

دانه‌ی اسفند، به خصوص برای دفع چشم‌زخم هنوز نزد عوام مستعمل است. نوزاد کوچک را وقتی نشان می‌دهند هر کدام از حضار یک تکه نخ از لباسشان می‌دهند تا آن را با اسفند دود بکنند که بچه نظر نخورد. گاهی برای رفع بیماری و دفع چشم‌زخم، اسفند دود می‌کنند

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

و اوراد مخصوصی می‌خوانند. هنوز هم گاهی دانه‌های اسفند به رشته کشیده، زینت‌بخش خانه‌ی روستاییان است (یاحقی،۱۳۷۵: ۸۳).

مردم عامه اعتقاد دارند عده ای دارای چشم شور هستند و ممکن است بدون اینکه خود متوجه باشند؛ طرف مقابل را چشم بزنند. از این رو بیشتر در مجالس و مراسم مختلف اسفند دود می‌کنند تا به قول معروف چشم‌زخم را قبل از تأثیر از میان ببرند.

پاره‌ای اشخاص چشم شور دارند و شور چشمان چون از سر حسادت و یا حتی بدون اینکه بفهمند با تعجبی آمیخته به تحسین در کسی نظر کنند و او را چشم می‌زنند و سبب می‌شوند فرد به بیماری غیرمنتظره‌ای مبتلا شود و یا حادثه‌ای خطرناک برای او پیش آید (شاملو،۱۳۷۶: ۴۷۵).

مردم عامه برای سوزاندن اسفند نیز شرایطی قائل هستند؛ گاه برای خنثی کردن بیماری ناشی از چشم شور و شخصی که به طور ناگهانی مریض شده، اسفند را در هنگام غروب آفتاب می‌سوزانند. در این زمان مقداری زاج سفید را همراه اسفند به داخل آتش می‌ریزند که در هنگام سوختن، اگر به گفته‌ی عوام نظر خورده باشد، آن زاج به صورت چشم در می‌آید و گاه دانه‌های اسفند را با شیوه‌ای خاص بهم متصل و بر بالا یا در خانه آویزان می‌کنند تا از چشم بد مصون مانند.

در اقلید فارس روی نخ‌هایی که به وسیله‌ی چارچوبی به شکل لوزی در آمده‌اند و مانند صفحه‌ی شطرنج است نوعی دانه‌ی اسفند قرار می‌دهند به نام اسپند مریم و آن را بر فراز نمای ساختمان می‌آویزند. بالای یک برگ کاغذ که در آن دعاهای مخصوص نوشته شده است و آن را طوری نصب می‌کنند که نگاه رهگذران را به خود جاب کند (ماسه،۱۳۵۷: ۲/ ۱۱۰).

صادق هـدایت به نقل از بند هشتن در نیرنگستان خود درباره‌ی اسفند یا سپند می‌نویسد که به دنبال در آتش ریختن دانه‌های اسفند و بویی که از آن برمی‌خیزد، هزار با، هزاران دیو بدکاری و دروغ، و همچنین هزاران جادوگر از هم می‌پاشند و نیست و نابود می‌شوند (هدایت، نقل از مدنی، ۱۳۸۱: ۲۶۵).

اگـر این کار را نزدیک غروب بکنند بهتر است. یک تکه یا پارچه یا نخ یا یک تار از بند تنبان و یا خاک ته کفش کسی که به او بدگمان‌اند گرفته و با قدری اسفند دور بچه یا ناخوش می‌گردانند و می‌گویند:

اسفند دونه دونه، اسفند سی و سه ونه، از قوم و خویش بیگونه، هر که از دروازه بیرون برود، هر که از در دروازه تو بیاید، کور شود چشم حسود و بخیل، شنبه‌زا، یکشنبه‌زا، ... جمعه‌زا، کی کاشت؟ پیغمبر، کی چید؟ فاطمه، برای کی دود کردند؟ امام حسن و امام حسین، به حق شاه مردون، درد و بلا رو دور گردون (هدایت، ۱۳۵۶ :۴۴ـ۴۳).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

مردم عامه حتی برای خریدن اسفند شرایطی قائل هستند که در صورت انجام آن شرایط اسفند می‌توانسته تأثیر چشم شور را از بین ببرد. کلثوم ننه در باب اسفند می‌فرمایند که سوزاندن آن در وقت غروب آفتاب و پول آن از گدایی و خرید آن روز چهارشنبه باشد. بی‌بی می‌فرماید: وقت خرید باید به دکانی که می‌روند بپرسند اسفند داری؟ استاد چون گوید بلی از آنجا بگذرند و در جایی دیگر بپرسند و این بسیار مؤثر و مجرب است و اگر شب جمعه بسوزانند بهتر است به اعتبار اینکه تمام بیماری‌ها رفع می‌شود و اگر بر کف پا بمالند برای هر علتی آن علت را می‌برد و در وقت سوزاندن بگویند: بترکه چشم حسود و برافتد حسد، لعنت خدا بر منافق و گبر و جهود و بعد از آن اسم دشمنان خود را بگوید و از آن اسفند سوخته، خالی بر پیشانی و سر بینی خود گذارد (هشترودی، ۱۳۴۰: ۵/ ۱۷۳).

به هر حال سوزاندن اسفند از شیوه‌های دفع چشم‌زخم به شمار می‌رود که هنوز هم بسیار رایج است و می‌توان گفت از مؤثرترین شیوه‌هاست. مردم حتی برای رفع بیماری چشم‌زخم، اسفند دود می‌کنند. امروزه پس از خرید کالای باارزش، یا در جشن‌های عروسی و دستیابی به موفقیت اسپند دود می‌کنند. سوزاندن اسفند برای دفع چشم‌زخم یکی از مضامین پرکاربرد در اشعار مولانا است:

همه سپند بسوزیم بهر آمدنش　　سپند چه که بسوزیم خویش را چون عود
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۹۱۴)

شده‌ام سپند حسنت وطنم میان آتش　　چو ز تیر تست بنده بکشد کمان آتش
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۲۴۹)

مجلس خوش است و ما و حریفان همه خوشیم　　آتش بیار و چاره مشتی سپند کن
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۰۴۴)

بسوز ای تن که جان را چون سپندی　　به دفع چشم بد چون کیمیایی
که چشم بد به جز بر جسم ناید　　به معنی کی رسد چشم هوایی
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۷۰۶)

ما و حریفان خوشیم، ساغر حق می‌کشیم　　از جهت چشمِ بد، آتش و مشتی سپند
(مولوی، ۱۳۶۶: ت ۱۴)

سوزاندن اسپند را که لابد با خواندن وِردهایی بوده است، در دفع چشم‌زخم مؤثّر می‌داند. ناگفته پیداست که بر اساس باورهای پیشینیان، بوی خوش از آفریده‌های اهورایی است و تأثیر نیروهای اهریمنی را از بین می‌برد. مولانا می‌گوید:

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

باز خـــرّم گشـت مــجلس، دل‌فروز　　خیز، دفـــعِ چشمِ بـــد، اسپـــند سوز
(مولوی، ۱۳۷۹: ۶/ ب۹۵۰)

مـــن سپند از چشمِ بـــد کـــردم پدید　　در سـپنـــدم نـیـز چشـــمِ بـد رسـید
دافـعِ هـــر چشمِ بـــد از پیش و پس　　چشم‌هـــای پُـــرخمار تُست و بس
چشمِ بـــد را چشمِ نیکـــویت، شهـــا!　　مـــات و مستأصل کـــند، نِـعمَ الدوَّا
بـــل ز چشمـت کیـمیاهـــا می‌رسـد　　چشم بـــد را چشـم نیکـــو می‌کـند
(مولوی، ۱۳۷۹: ۶/ ب۲۸۱۶_۲۸۱۳)

مولانا به این نکته اشاره می‌کند که چشم خوب درمان کننده‌ی گزند چشم بد است. چشم خوب آنچنان قدرتی دارد که می‌تواند چشم بد را زیر پای خود نابود کند، از آن جا که خداوند برای هر دردی درمانی آفریده است و رحمت حق بر غضبش سبقت دارد، پس می‌توان اثرات سوء چشم بد را دفع کرد و طریق احتراز از بدچشمی، هم‌نشین شدن با پاک‌دلان و استعاذه به حضرت رحمان است. مولانا قدرت و اراده‌ی الهی را دافع هر چشم بدی دانسته که حتی می‌تواند همچون کیمیا چشم بد را به چشم نیکو تبدیل کند و آن را بی‌اثر گرداند.

زعفران به رخ مالیدن

زعفران رخ ما از حذر چشم بد است　　مـا حریف چمن و لاله‌ستانیم همه
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۳۷۹)

زعفران بر رخ خود مال اگر مه رویی　　روی خوب ار بنمایی بخوری زخم قفا
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۶۹)

دفع چشم‌زخم با نمک

یکی از اشیای بسیار پرکاربرد برای دفع چشم‌زخم، «نمک» است (ذوالفقاری،۱۳۹۵: ۴۵۸). مولانا در رباعیِ

ای آنکه نخست، سحر بر چشم تو زد　　وز بانمکی راه نظر چـشم تـــو زد
آن کس که چو توتیاش عزت دادی　　آمـــد به طریـق مبتکر چشم تـو زد
(مولوی، ۱۳۶۶: ر ۵۴۴)

افزون بر اغراق شاعرانه و زیبا در بانمکی معشوق، با کنار هم نهادن واژگانی همچون «چشم»،

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

«سحر»، «نظر»، «نمک» و ردیف قرار دادن «چشم تو زد» نظام واژگانی هوشمندانه‌ای پدید آورده که باور به چشم زدن و دفع آن با نمک را برجسته و به شکلی هنری، به خواننده القا می‌کند.

سر خر نهادن برای دفع چشم‌زخم

منکـــر ز بـــــرای چشم‌زخمـــــت همچـــون ســـر خـــر میـــان بســـتان
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۹۲۶)

«یکی از آیین‌های مهم عامه در حوزه‌ی کشاورزی، دفع چشم بد از کشتزار با قرار دادن سر حیواناتی چون اسب، خوک و خر است» (ذوالفقاری،۱۳۹۵: ۹۰۵). در نزهت‌نامه‌ی علایی پیش از مولانا در قرن پنجم نیز از این آیین سخن رفته است: «اگر سر خر در پالیز بنهند، همه پالیزها را سود دارد، خاصه کاسنی را و خاصیتی دارد و این مجرب است» (ذبیحی،۱۳۹۶: ۴۰).

نیل بر کشیدن

در فرهنگ عامه برای دفع چشم‌زخم، خطی از نیل بر چهره کودکان می‌کشیدند. همچنین نیل به معنای اسفند سوخته نیز در متون به کار رفته است، برای دفع چشم‌زخم اسپند سوخته را بر پیشانی یا بناگوش کودکان می‌کشیدند. این معنا با تعابیری چون «نیل کشیدن» یا «نیل زدن» در متون ادبی به کار رفته است:

روت بـس زیباسـت، نیلـی هم بکش ضُحکـه بـــاشد نیل بـــر روی حبش
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب۳۴۸۳)

گـــر ندیـدی دیـو را، خـــود را ببین بـــی‌جنون نبـــود کبـــودی بر جبین
(مولوی، ۱۳۷۹: ۱/ ب۳۲۹۷)

برای دفع چشم‌زخم، که جنون را نیز از آفات آن می‌دانستند بر پیشانی و بنا گوش طفلان یا افراد مصروع= (جن‌زده) نیل (سپند سوخته) می‌زدند. کبودی در این بیت همان داغ سیاهی است که از نیل بر پیشانی فرد می‌زدند.

با کارد بریدن جای قدم‌های تعریف کننده

برای چشم‌زخم، تأثیرات متفاوتی قائل بودند و جهت رفع آن به کارهای گوناگونی اقدام می‌کردند. از جمله:

جای قدم‌های کسی که دارای قدرت چشم‌زخم بوده، با کارد می‌بریدند یا بر روی آن با

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

کارد، خط می‌کشیدند. یا آن که انگشت به خاک تَهِ کفشِ تعریف کننده زده، روی ناف خود می‌مالیدند. یا اسفند دود می‌کردند و سیاهی آن را به پیشانی کسی که تصوّر می‌کردند چشم خورده است؛ می‌مالیدند (هدایت،۱۳۷۸: ۸۶).

این باورها، در مثنوی بارها مورد تأکید قرارگرفته است، از جمله:

چشـم مـــازاغَش شده پُر زخـــم داغ — چشمِ نیـــک از چشـمِ بد با درد و داغ
(مولوی، ۱۳۷۹: ۴/ ب۲۶۴۱)

پـــرّ طاووست مـــبین، و پـــای بین — تـا کـــه سوءالعـــین نگشاید کمین
کـــه بلغـــزد کـــوه از چشمِ بـدان — «یُزلِقونَـک» از نُبی بـرخـــوان بدان
احمـــدِ چـــون کـــوه لغزید از نظر — در مـــیان راه بـــی‌گِل، بـی‌مَـــطَر
در عجب درماند کین لغزش ز چیست؟ — مـن نپندارم که این حالت تهی است
تـــا بیـــامـــد آیـــت و آگاه کـــرد — کان ز چشـمِ بـــد رسیـــدت وز نبرد
گر بُـــدی غیر تـــو، در دمّ لا شـدی — صید چـــشم و سُخـــرهٔ اِفـــنا شدی
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب۵۰۴ـ۴۹۹)

دست زیـــر بـــوریا کـــن ای سند! — از بـــرای روی‌پـــوش چـشمِ بـد
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب۲۷۹۴)

گفتـــمی از لطف تـــو جـزوی ز صد — گـــر نبـــودی طُمـــطُراق چشمِ بـد
لیـــک از چشـــمِ بـــدِ زَهـــرآب دمّ — زخـــم‌هـــای روح‌فـــرسا خـورده‌ام
جـــز به رمز ذکـــر حـــال دیگران — شرح حـــالـــت مـی‌نیـــارم در بـیان
(مولوی، ۱۳۷۹: ۶/ ب۱۹۳ـ۱۹۱)

گـــرچه او فتـراکِ شاهـــنشه گرفت — آخـــر از عـین‌الکـمال او رَه گرفـت
(مولوی، ۱۳۷۹: ۶/ ب۴۸۸۹)

حرز

حرز دعاهایی است که برای محافظت از چشم‌زخم و شر دشمنان و آفات و حوادث نوشته می‌شد و اغلب بیماران و افراد دیگر همراه خود نگاه می‌داشتند.«حرز به تعویذ، طلسم و دعا اعم از خواندنی و آویختنی اطلاق می‌شد» (لغت‌نامه، ذیل واژه‌ی حرز).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

حـــرز دل یعـــقوبم سرچشمـــه ایوبـــم هم چستم و هم خوبم هم خسرو و هم شیرین
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۸۶۳)

تعویذ

تعویذ از عوذ به معنی پناه بردن و پناه دادن است و آن دعاها و آیات قرآن که برای دفع چشم‌زخم و یا دستیابی به مقصود بر بازو می‌بندند و یا به گردن می‌آویزند. اهل فن آنچه را برای دفع آفات و بلاها و چشم‌زخم بر گردن می‌آویزند گویند از قبیل ادعیه و طلسم‌هایی که بر پوست کدو و یا پوست آهو نوشته آن را با اشیایی دیگر از جمادات و نباتات و منسوبات حیوانی مانند شاخ افعی و دندان مار و شبه مهره سپید و ... (که به عقیده عامه از تأثیر چشم بد جلوگیری می‌کند) همه را در رشته کرده و بر گردن می‌آویزند و تعویذ گویند که در اصطلاح عامه نظر قربانی، نظربند، چشم بند و در زبان فصیح ادبی به نام خرمک، چرمک (چشمک) گویند. این معنی مجازاً شامل هر لوحی و دعایی است که آن را برای ایمنی از چشم زدگی بخوانند یا بنویسند و همراه خود داشته باشند.(مصاحب، ۱۳۴۵: ۱/ ذیل تعویذ)

تعویذ «به معنی نوشته‌ای است از دعاها یا اسمای الهی که در جعبه کوچکی از طلا و نقره می‌گذارند برای محافظت از بلاها به بازو می‌بندند یا به گردن می‌آویزند» (هروی،۱۳۸۶: ۱/ ۳۸۲).

> تعویذ، اسما و ادعیه و کلماتی که برای رفع قضا و دفع چشم‌زخم و آفات بر کاغذ با پوست نویسند و به بازو یا گردن حمایل کنند. تعویذ به زعم رمالان و دعانویسان برای جلوگیری از جن و جن‌زدگی نیز نافع است. به تعویذ حرز نیز می‌گفتند (شمیسا، ۱۳۸۷: ۲۷۹).

«پناه دادن، در پناه آوردن، دعایی که نوشته به گردن یا بازو بندند تا دفع چشم‌زخم و بلا کند. بازوبند ـ چشم پناه» (معدن‌کن، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۶۱). «تعویذ در اصل لغت از ریشه عوذ به معنای پناه دادن و در پناه آوردن است. اصطلاحاً به معنای دفع مضرات و خطرات به مدد دعای نیک است» (خرمشاهی،۱۳۷۵: ۱/ ۴۱۸).

در باور توده‌ی مردم یکی از مواردی که برای رفع چشم‌زخم کارایی دارد، تعویذ است. مردم عامه برای حفاظت و دور ماندن از آفات و بلاها و دفع گزند، بخصوص چشم‌زخم، دعاها و نوشته‌هایی به گردن و بازو می‌بندند.

> در مقابل چشم بد، ایرانیان تعویذی به کار می‌بردند که روی آن آیه‌ها و دعاهایی از قبیل دعای جوشن و ان یکاد نگاشته شده است و برای آنکه نوزاد از هرگونه آسیبی در امان ماند، طلسم و دعاهایی به او می‌آویختند. این طلسم و دعاها عبارت بودند از: نظر قربانی، طلسم، ان یکاد، هفت مهره و دعای ام الصبیان و ... (کتیرایی، ۱۳۷۸: ۴۰ـ۳۹).

مردم عامه دو سوره‌ی فلق و ناس را که به معوذتین مشهور هستند و آیه‌ی وان‌یکاد را دلیلی برای به کار بردن این تعویذها می‌دانند. آن‌ها معتقدند خداوند این دو سوره و آیه‌ی وان‌یکاد را برای در امان

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

ماندن پیامبر از شر جادوی قوم یهود و چشمان بد نازل کرده است.

> مفسرین قرآن مدعی هستند که در زمان پیامبر در مکه یک ساحر نامداری بود که با نگاه چشمان خویش اشخاص را می‌کشته است و هنگامی‌که این جادوگر قصد آن حضرت را کرد، جبرئیل با آیه‌ی مزبور پیغمبر را از تصمیم ساحر آگاه کرد؛ بطوری‌که با خواندن این آیه چشمان جادوگر مکی فی‌المجلس بترکید (کتیرایی،۱۳۷۸: ۴۰).

تعویذها به دو دسته‌ی نوشتاری و آویختنی تقسیم می‌شدند. آویختنی‌ها نوشتنی نبودند و بیشتر به صورت مهره‌های رنگین، کبود، سیاه و سفید استفاده می‌شدند. یکی از این آویختنی‌ها فیروزه بود.«فیروزه این خاصیت را دارد و دافع چشم بد است و مانع این می‌شود که انسان در خواب بترسد» (خیام، بی‌تا: ۲۸).

گفتی الست زان دم حاصل شده‌ست جانم　　تعویذ کن بلی را بر جان حاملم نه
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۳۹۶)

هیکل و حمایل

هیکل به آیات و سوره‌های قرآن و دعاهایی که بر بازو و زیربغل می‌بسته‌اند گفته می‌شد و مردم اعتقاد داشتند که این دعاها می‌توانند آن‌ها را از چشم بد در امان دارند. «هیکل به تعویذ، حرز و دعایی که برای چشم‌زخم به بازو بندند اطلاق می‌شد» (لغت‌نامه، ذیل واژه‌ی هیکل). حمایل قرآن کوچکی است که در بر می‌آویزند (ناظم الاطباء).

من هیکلی بدیدم اسرار عشق در وی　　کردم حمایل آن را از روی لاغ و بازی
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۹۳۷)

قربانی کردن

قربانی کردن، یکی از مراسم نمادین و بزرگ است که در تمامی ادیان به شکل‌های مختلف رواج داشته است و دارد. بر اساس باورهای عامیانه، قربانی کردن برای خانه یا وسیله‌ی نو و نیز برای افرادی خاص به این دلیل توجیهی صورت می‌گرفته است که معتقد بودند جان موجود قربانی شده به جان موجودی که برای وی قربانی می‌کردند، ملحق می‌شود و به این وسیله، نیروی حیات وی را مضاعف می‌سازد و یا اگر برای موجودی که بی‌جان است، قربانی صورت بگیرد، صاحب جان و حیات می‌شود و توان حفاظت از خود را در برابر ضرر و زیان و نیروهای اهریمنی به دست می‌آورد. به هر حال، مولانا به باور قربانی اشاره کرده و گفته است:

چو آمد جان جان جان نشاید برد نام جان　　به پیشش جان چه کار آید مگر از بهر قربان را
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۵۸)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

با شه تبـریز شمس‌الـــدین خـداوند شهـان　　جـان فـدا دارید و تن قربان ز بهر وی کنید
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۷۴۷)

چون به‌دست ما سپارد زلف مشک‌افشان خویش　　پیش مشک‌افشان او شاید که جان قربان کنیم
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۵۹۸)

گفتن چشم حسود کور

عود دمد ز دود من کور شود حسود من　　زفت شود وجود من تنگ شود قبای من
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۱۸۲۴)

گفتن چشم بد دور

کان یـدالله آن حدث را هم به خود　　خوش همی‌شوید، که دُورش چشم بد
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب۱۲۳)

«دورش چشم بد» در بیت فوق یعنی دورباد از آفات و زیان‌های احتمالی که از چشم بد دیگران ممکن است به آن شخص (پیامبر) رسد (مباشری،۱۳۸۹: ۸۰).

امتحان چشم خـــود کردم به نـور　　ای کـــه چشم بد ز چشمان تو دور
(مولوی، ۱۳۷۹: ۴/ ب۳۱۲)

در این ابیات مولانا دور بودن از چشم بد را به عنوان یک دعا به کار برده است و می‌گوید که الهی که آزار و نقصان چشم افراد شورچشم دور باشد؛ همان چیزی که در ایران باستان به آن «به نام ایزد» می‌گفتند و یا آنچه عوام برای دور کردن چشم‌زخم از فردی یا چیزی که دارای خصوصیت قابل توجهی است یا برایشان ارزشمند است، ماشاءالله می‌گویند.

مولانا در رباعیات نیز به مقوله‌ی چشم‌زخم توجه کرده است. از آن‌جمله است دعاهای فراوان شاعر برای حفظ جان و زیبایی مخاطب از گزند چشم بد. همچون: «چشمت مرسا که سخت بی‌همتایی»، «ای چشم جهان! چشم بدانت مرسا»، «چشمت مرسا که سخت زیباصوری» و ... . این دعا، گاه کارکردی هنری به خود می‌گیرد و به خلق شِکوِه‌ای هنرمندانه می‌انجامد:

من می‌گفتم چشم بد از روی تو دور　　جانا مـگر آن چشم بدت من بودم؟
(مولوی، ۱۳۶۶: ر ۱۱۳۱)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

چشم بد، گرچه که آن چشم من است　　دور بـادا از چـنـیـن رخـساره‌ای
(مولوی، ۱۳۶۶: غ ۲۹۰۱)

از دیگر راه‌های دفع چشم‌زخم

مولانا برای رفع چشم‌زخم، راه‌های مختلفی را ارائه داده است. وی در جایی بی‌ارزش نشان دادن ظاهر و سعی در تخریب زیبایی‌های ظاهری را برای رفع چشم‌زخم مؤثّر دانسته و گفته است:

تـو بـه دلـق پاره پاره کم نگر　　کـه سـیه کـردنـد از بیـرون زر
از بـرای چشمِ بـد مـردود شـد　　وز بـرون آن لعـل دودآلـود شـد
(مولوی، ۱۳۷۹: ۵/ ب۳۴۵۲)

همچنین بیان کرده که قراردادن چیزی کم‌ارزش در بین اشیای گران‌بها سبب می‌شده که اثر چشم‌زخم به چیز بی‌ارزش برسد تا شیءِ ارزشمند در معرض تلف قرار نگیرد:

همچنان کـه عِقـد درَ، دزّ و شَـبَه　　مختـلـط، چـون میـهمان یک‌شبه
(مولوی، ۱۳۷۹: ۱/ ب۲۵۸۵)

مولانا چشم بد و اثر کردن آن را به دلیل ظهور و بروز کمالات و برتری‌های افراد می‌داند و معتقد است که اگر این کمالات پوشیده و مخفی بمانند فرد از چشم بد در امان است. مولانا همچنین در ابیاتی از زبان خداوند این طور نقل می‌کند:

مـن تو را غمگین و گریـان ز آن کنم　　تا کـت از چشـم بـدان پنهان کنم
تلـخ گـردانـم ز غم‌هـا خوی تو　　تا بگـردد چشـم بـد از روی تـو
(مولوی، ۱۳۷۹: ۳/ ب۴۱۵۴_۴۱۵۳)

در این ابیات از زبان خداوند این طور نقل می‌کند که از آن جهت من(خداوند) تو (انسان) را غم‌ناک و گریان و اندوهگین می‌کنم که از چشم زخم افراد شرور تو را نهان کنم و خوی و خلق تو را به‌وسیله‌ی غم‌هایی که برای تو ایجاد می‌کنم، تلخ و ناخوش و غصه‌دار می‌کنم تا از چشم بد، تو را در امان نگه دارم. به عقیده‌ی مولانا خداوند انسان را از آن جهت غمگین و غصه‌دار می‌کند که از چشمان بد پنهان باشد و به‌وسیله‌ی غم‌ها و غصه‌ها خوی انسان تلخ و تند می‌شود، مسلماً کسی از انسان تندخو حظ نمی‌برد و خوشش نمی‌آید و به همین دلیل انسان از چشم بد محفوظ می‌ماند (انقروی، جزء سوم از دفتر سوم: ۱۵۷۳_۱۵۷۲).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

نتیجه‌گیری

مولانا به چشم‌زخم و اثر چشم بد بر افراد اعتقاد داشته و در خلال اشعارش به آن اشاره و راهکارهایی را برای دفع آن بیان کرده است. به طور خلاصه باید گفت چشم‌زخم را نمی‌توان جزو باورهای خرافی دانست؛ زیرا این مسئله حقیقت دارد و در کتاب آسمانی و احادیث هم به آن اشاره شده است؛ اما برخی از شیوه‌های دفع آن خرافی است. مولانا به چشم‌زخم اعتقاد دارد و برای رفع آن طبق فرهنگ عامیانه مواردی را پیشنهاد می‌کند که می‌توان به اسپند دود کردن، نیل برکشیدن، ذکر و ورد خواندن، زعفران به رخ مالیدن، نمک، سرخر نهادن، با کارد بریدن جای قدم‌های تعریف کننده، حرز و تعویذ، هیکل و حمایل، گفتن عبارت چشم حسود کور و چشم بد دور و قربانی کردن اشاره کرد که برخی از این راه‌های رفع چشم‌زخم مثل خواندن وان یکاد... و ذکر گفتن ریشه در دین اسلام دارد و برخی جزو فرهنگ عوام محسوب می‌شود.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

منابع

ـ قرآن کریم.
ـ ابن‌خلدون، عبدالرحمن، (۱۳۶۶)، مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه‌ی پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
ـ انقروی،(۱۳۷۴)، شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی، ترجمه‌ی عصمت ستارزاده، تهران: زرین.
ـ خرمشاهی، بهاءالدین، (۱۳۷۵)، حافظنامه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
ـ ـــــــــــــــ، (۱۳۷۷)، دانش‌نامه‌ی قرآن و قرآن پژوهی، تهران: انتشارات دوستان و ناهید.
ـ خیام نیشابوری، (بی تا)، نوروزنامه، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: کتابخانه‌ی کاوه.
ـ دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه (دوره کامل ۱۵ جلدی)، تهران: دانشگاه تهران.
ـ ذبیحی، رحمان، (۱۳۹۶)، باورها و آیین‌های عامیانه‌ی نباتی در نزهت‌نامه‌ی علایی، دو ماهنامه‌ی فرهنگ و ادبیات عامه، صص۴۶ـ۲۹.
ـ ذوالفقاری، حسن، (۱۳۹۵)، باورهای عامیانه‌ی مردم ایران، تهران: چشمه.
ـ زیانی، جمال، (۱۳۸۷)، آداب و رسوم و باورها در شعر حافظ، شیراز، نوید.
ـ سپاهی، «سق سیاه»، (۱۳۸۱ـ۱۳۸۰)، خونه ما نیا (درباره‌ی اعتقاد به چشم‌زخم)، ماهنامه سروش جوان، سال دوم، شماره ۲۰.
ـ شاملو، احمد، (۱۳۷۶)، کتاب کوچه، با همکاری آیدا سرکیسیان، تهران: انتشارات مازیار.
ـ شمیسا، سیروس، (۱۳۷۷)، فرهنگ اشارات ادبیات فارسی، تهران: فردوس.
ـ شمیسا، سیروس، (۱۳۸۷)، فرهنگ اشارات (دو جلدی)، چاپ نخست از ویرایش دوم، تهران: انتشارات میترا.
ـ صدقی‌نژاد، رضوان، (۱۳۸۳)، خرافات چیست؟، تهران: نشر گلمهر.
ـ صفاری، نسترن، (۱۳۸۳)، موجودات اهریمنی در شاهنامه فردوسی، تهران: انتشارات جام گل.
ـ طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۲)، تفسیر المیزان، ترجمه‌ی سید محمدباقر موسوی‌همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
ـ علی بن ابیطالب، (۱۳۸۰)، نهج‌البلاغه، ترجمه‌ی محمد دشتی، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات مشهور.
ـ کتیرایی، محمود، (۱۳۷۸)، از خشت تا خشت، تهران: نشر ثالث.
ـ کرمی، محمدحسین، (۱۵/۱۱/۲۰۰۸)، «تحقیقی پیرامون چشم‌زخم در برخی از متون ادبی و دینی»
ـ کزازی، میرجلال‌الدین، (۱۳۷۸)، گزارش دشواری‌های دیوان خاقانی، تهران: نشر مرکز.
ـ گوهری، سیداسماعیل، (۱۳۷۸)، چشم‌زخم، تهران: انتشارات نیایش.
ـ ماسه، هانری، (۱۳۵۷)، معتقدات و آداب ایرانی، ترجمه‌ی مهدی روشن ضمیر، تبریز: موسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
ـ مباشری، محبوبه، (۱۳۸۹)، فرهنگ عامه در مثنوی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
ـ مدنی، احمد، (۱۳۸۱)، طبیبانه‌های حافظ، چاپ دوم، شیراز: دانشگاه علوم پزشکی شیراز.
ـ مصاحب، غلامحسین، (۱۳۴۵)، دایره‌المعارف مصاحب، تهران: انتشارات امیرکبیر.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

ـ معدن‌کن، معصومه، (۱۳۷۵)، نگاهی به دنیای خاقانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۹)، مثنوی معنوی، تصحیح محمد استعلامی، چاپ ششم، تهران: سخن.
ـ ـــــــــــــــ () ،کلّیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ یازدهم، تهران: امیرکبیر.
ـ هدایت، صادق، (۱۳۵۶) نیرنگستان، تهران: جاویدان.
ـ ـــــــــــــــ ، (۱۳۷۸)، فرهنگ عامیانه مردم ایران. به کوشش جهانگیر هدایت. چاپ دوم. تهران: نشر چشمه.
ـ هروی، حسینعلی، (۱۳۸۶)، شرح غزل‌های حافظ،۴ جلدی، چاپ هفتم، تهران: فرهنگ نشر نو.
ـ هشترودی، محسن، (۱۳۴۰)، فرهنگ کوچه، کتاب هفته، شماره‌ی۱۸.
ـ یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۷۵)، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

سهم سنایی در غزلیّات مولانا

رحمان مشتاق‌مهر[1]

مِی روشن ز تاک من فرو ریخت
خوشا مردی که از دامانم آویخت
نصیب از آتشی دارم که اوّل
سنایی از دل رومی بر انگیخت
(اقبال لاهوری)

اگر بخواهیم علل و اسباب ظهورِ مولانا را در نیمهٔ دوم قرن هفتم جستجو کنیم، بی‌گمان یکی از مهم‌ترین آن‌ها، سبقتِ ظهورِ سنایی غزنوی در اوایل قرن ششم است. ابتکار، تنوّع و وسعتِ خلّاقیّتِ سنایی در وجوهِ ادب و تفکّرِ عرفانی، چنان بود که جریان کلّیِ ادبِ عرفانی، تعلیمی و شعرِ حکمی و اجتماعیِ سده‌های بعد از خود را تغییر داد و کمابیش همهٔ چهره‌های سرشناس تاریخ ادبیّات فارسی و عرفانِ اسلامی ـ ایرانی را از نظامی و خاقانی گرفته تا مولانا و حافظ تحت تأثیر قرار داد.

مثنوی‌ها و قصاید او، علاوه بر اینکه راهِ تازه‌ای پیشِ پایِ مثنوی‌سرایان و قصیده‌گویانِ هم‌عصر و خَلَفش گشود، پاره‌هایی از آن، به سرعت در لابه‌لای نثر تعلیمی و عرفانی و حکمی و اخلاقی راه یافت و بدان‌ها ارج و اعتبار بخشید و فصاحت و بلاغتِ آن‌ها را دو چندان کرد.

قابل تصوّر است که مولانا قبل از آشنایی مستقیم با آثار و جهان‌بینی عرفانی سنایی، از طریق پدرش بهاءالدین‌ولد و مربّی‌اش محقّقِ ترمذی با سنایی آشنا شده باشد.

نگاهی به *معارف* و *مقالات* آن دو، نشان می‌دهد که عارفانه‌ها و عتاب و خطاب‌ها و بازخواست‌های اخلاقی و تعلیمی سنایی، تا چه اندازه به ترویج و تبیین تعالیم عرفانی و اخلاقی آنان یاری رسانده است. در بررسی مستقلّی که راجع به جهت‌گیریِ دوگانهٔ موجود در *مقالاتِ* شمس نسبت به سنایی صورت گرفته، این نتیجهٔ قابل درک و پذیرفتنی حاصل شده است که شمس در عین حال که نمی‌تواند خود را

۱. استاد دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

از حوزهٔ مغناطیسی افکار و عوالمِ پرکششِ سنایی دور نگه‌دارد، سعی می‌کند با تحقیرِ سنایی و متلوّن خواندنِ او و خرده‌گیری از میراثِ غبطه‌انگیزش، مولانا را از قرار گرفتن در درونِ آن حوزهٔ مجذوب کننده و شیفتگی بدان بازدارد (محمّدی، ۱۳۹۶: ۱۰ ـ ۳۲).

کافی است *مجالس‌سبعه* را که یادگارِ دورانِ جوانیِ مولانا و سال‌هایِ قبل از آشنایی با شمسِ تبریزی است، تورّق کنیم تا ببینیم که مولانا در مواعظ و نصایح روزانهٔ خود، چقدر به ابیاتِ سنایی در حدیقه و دیوان استشهاد کرده است. حداقل یک سوم از استشهادات شعری در مجالس به ابیاتی از این‌گونه است (مشتاق‌مهر، ۱۳۹۵: ۴۷ـ۶۸).

گـر ز تیـرِ تـو پـر کنـم ترکـش　　کمـر کـوهِ قـاف گیـرم و کَـش
(مولانا ۱۳۷۹: ۲۶؛ به نقل از سنایی ۱۳۷۷: ۱۵۳)

پـدر و مـادری کـه نازارنـد　　انبیـا عقـل و روح را دارنـد
(مولانا ۱۳۷۹: ۶۲؛ به نقل از سنایی ۱۳۷۷: ۳۰۵)

چو آمد روی مه‌رویم که باشم من که من باشم　　که من خود آن زمان هستم که من بی‌خویشتن باشم
مـرا گر مایه‌ای بینی، بدان کان مـایـه او باشد　　بر او گر سایه‌ای بینی، بدان کان سایه من باشم
(مولانا ۱۳۷۹: ۲۶؛ به نقل از سنایی ۱۳۸۸: ۹۳۰ و ۹۳۱)

مسی از زر بپالودی و می‌لافی، چـه سود اینجا　　که رسوا گردی‌ای لافی! چو سنگِ امتحان بینی
(مولانا ۱۳۷۹: ۸۵؛ به نقل از سنایی ۱۳۸۸: ۷۰۸)

علاوه بر شواهد شعری، لحنِ خطاباتِ او نیز یادآورِ مواعظِ توبیخ‌آمیز سنایی است: زر و مال، جادوی چشم‌بند است و گوش‌بند است. قاضی و حاکمی که موی در مو می‌بیند به علم و هنر، چون طمعِ مال و رشوت کند، چشمِ او ببندد و به روز روشن ظالم را از مظلوم نشناسد (مولانا ۱۳۷۹: ۴۰).

در *فیه‌مافیه* و *مکتوبات* نیز وضع به همین منوال است و در هر دو اثر، غلبه در استشهادات شعری با اشعار سنایی است (مشتاق‌مهر، ۱۳۹۶: ۷۷ ـ ۱۰۴). معلوم می‌شود که آشنایی با شمس، هر چند پنجرهٔ شعر و سماع را به روی مولانا گشود و او را با عوالم تازه و ناشناخته‌ای از عشق و وارستگی آشنا کرد، چیزی از قدر و منزلت سنایی در نزدِ او نکاست.

حضورِ الهام‌بخشِ سنایی در آموزه‌های *مثنوی*، تاکنون موضوعِ مطالعاتِ دانشگاهی و غیردانشگاهی متعدّدی بوده است . تصریح به ابیات حدیقه و دیوان، در سرفصل‌ها و عناوین اصلی دفترهای شش‌گانهٔ مثنوی به مثابهٔ الگو و سرمشقی برای تبیین و توضیح حقایق و دقایق عرفانی عمل کرده است.

میزانِ تأثیرِ سنایی در غنایِ موسیقایی، پختگی زبانی و شکل‌گیری مضامین و معانیِ غزلیّاتِ مولانا هنوز چنان‌که باید برآورد نشده است. اشاراتی که در حواشیِ دیوان سنایی به تصحیحِ استاد مدرّسِ رضوی

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

و کلّیّات شمس تبریزی به تصحیحِ استاد فروزانفر و گزیدهٔ غزلیّات و قصاید سنایی در اقلیم روشنایی و تازیانه‌های سلوک به انتخاب و توضیح استاد شفیعیِ کدکنی به تأثّرات و منابعِ الهامِ مولانا در سرودنِ غزل‌ها صورت گرفته، انگشت شمار است و به موارد کاملاً آشکار محدود می‌شود. در صورتی که بخواهیم سهم سنایی را در انشاد و تکوین غزلیّات مولانا برآورد کنیم، بهتر است آنها را به چند دسته تقسیم کنیم:

غزلیاتی که در آنها اسمی از سنایی برده شده

غزلیاتی که در آنها اسمی از سنایی برده شده و تصریح دارد به این که مولانا با شعر سنایی آشنایی داشته و آن‌ها را مکرّر می‌خوانده است. این دسته از اشعار را با مراجعه به فهرست اعلام کلّیّات شمس به تصحیح استاد فروزانفر به آسانی می‌توان پیدا کرد و خواند. با نگاهی به یادداشت‌های استاد فروزانفر راجع به نسخه‌بدل‌های غزلیّات، می توان میزان اصالت و احتمال مداخله و دستکاری کاتبان در ورود غزل‌ها به دیوان مولانا را تخمین زد. در ذیل، مطلع این‌گونه غزل‌ها را با شمارهٔ غزل و قید نسخه‌های پشتیبان از نُه نسخهٔ مورد مراجعهٔ استاد فروزانفر می‌آوریم تا معلوم شود که هر کدام از این غزل‌ها در چند نسخه وجود داشته است؛ با این توضیح که طبقِ برآوردِ استاد فروزانفر سه نسخهٔ «قح»، «قو» و «عد» کهن‌تر و معتبرتر از سایر نسخه‌هاست.

جانی که رو این سو کند با بایزید او خو کند　　یـا در سنایی رو کند یا بو دهد عطار را
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۴، در قح و عد نیست)

اگر عطار عاشق بد سنایی شاه و فایق بد　　نه اینم من نه آنم من که گم کردم سر و پا را
(مولوی، ۱۳۶۳: مطلعِ دو غزل ۶۰ و ۶۱ است که اولی را تنها فذ دارد و دومی را غیر از قح بقیهٔ نسخه‌ها دارند)

ارضی چو سمایی شد مقصود سنایی شد　　این بود همه آن شد تا باد چنین بادا
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۸۲، در قو، قح، عد نیست)

آن سناجــو کش سنایــی شرح کـرد　　یافـت فـــردیت ز عطـار آن فریـد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۸۲۴، غزل را قو، قح و مق ندارد. این بیت را تنها چت دارد)

که منکر گفت: «سنایی خود همین است»　　ســنایی گفــت: نــی، خــروار دیگــر
بـــدان خـــروار تـــو خـر وار منـــگر　　گشـا دو چشـم عیسـی وار دیگـر
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۰۳۸ قو و قح ندارد)

ای سـنایی گـر نیابـی یار، یـار خویش باش　　در جهان هر مرد و کاری مرد کار خویش باش
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۲۴۴ و، قح و عد ندارد)

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

ای سنایی رو مدد خواه از روان مصطفی　　مصطفی مـا جـاء الا رحـمه للعالمین
(مولوی، ۱۳۶۳: مقطعِ غزلِ ۱۹۷۴، قو، قح، عد، چت، مق ندارد)

مطلعِ غزل:

ای چراغ آسمان و رحمت حق بر زمین　　ناله من گوش دار و درد حال من ببین
ای سنایی عـاشقان را درد باید درد کو　　بار جـور نیکوان را مـرد باید مـرد کو
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۱۹۹، قو، قح و عد ندارد)

ایـن بـود نصیحـت سـنایی　　جـان بـاز چـو طالـب عیانـی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۷۳۳، قو قح و عد ندارد)

مطلعِ غزل:

ای وصـل تـو آب زندگانـی　　تدبیـر خـلاص مـا تـو دانـی

غزلیاتی که با مصراع، بیت یا ابیاتی از سنایی آغاز شده

غزلیاتی که با مصراع، بیت یا ابیاتی از سنایی آغاز شده و مولانا با همان حال و هوا و لحن و زبان، آن‌ها را ادامه داده و گاهی به تأسّی از غزلی چند بیتی، غزلی با چند ده بیت انشاد کرده است. نوع تأثیر در این قبیل از غزل‌ها بیش از سایر گونه‌های تأثیر، گویای قرابت و پیوند هنری، ذوقی و فکری این دو استاد برجستهٔ ادب عرفانی فارسی است.

دل بی‌لطـف تـو جـان نـدارد　　جـان بی‌تـو سـر جهـان نـدارد
عقـل ار چـه شـگرف کدخدایی‌ست　　بی‌خـوان تـو آب و نـان نـدارد
خـورشید چـو دیـد خـاک کویـت　　هـرگز سـر آسـمان نـدارد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۶۹۷ قح، قو و عد ندارد)

آن کـس کـه ز تـو نشـان نـدارد　　گـر خـورشید اسـت آن نـدارد
دل چون چنگ است و عشـق زخمه　　پـس دل بـه چـه دل فغـان نـدارد
امـروز فـغـان عـاشـقـان را　　بشـنو کـه تـو را زیـان نـدارد
هـر ذره پـر از فغـان و نالـه ست　　امـا چـه کنـد زیـان نـدارد
رقـص اسـت زبـان ذره زیـرا　　جـز رقـص دگـر بیـان نـدارد
هـر سو نگـران تست دل‌هـا　　وان سـو کـه تویـی گمـان نـدارد
ایـن عـالم را کـرانه‌ای هست　　عشـق مـن و تـو کـران نـدارد

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

گفتی که به سوی ما روان شو　　بی‌لطف تو جان روان ندارد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۶۹۸، قح، قو و عد ندارد)

این دو غزل با الهام از غزل سنایی و با همان وزن و قافیه سروده شده است. بیت نخست غزل اوّل عیناً از سنایی است و غزل دوم هم با همان مضمونِ مطلعِ غزل سنایی به پایان رسیده است.

دل بی‌لطف تو جان ندارد　　جان بی‌تو سر جهان ندارد
جز در خم زلف دلفریبت　　روح‌القدس آشیان ندارد
ناید ز جمال روح، روحی　　تا عشق تو در میان ندارد
روح ار چه شریف کدخدایی است　　بی‌نطق تو خانمان ندارد
ما طاقت عدل تو نداریم　　کز فضل کسی زیان ندارد
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۱۷ – ۱۱۸؛ سنایی ۱۳۸۶: ۱۰۸ و ۱۰۹)

وقتی خوشست ما را لابد نبید باید　　وقتی چنین به جانی جامی خرید باید
ما را نبید و باده از خمِّ غیب آید　　ما را مقام و مجلس عرش مجید باید
سالی دو عید کردن کار عوام باشد　　ما صوفیان جان را هر دم دو عید باید
ما را از آن مفازه عیشیست تازه تازه　　آن را که تازه نبود او را قدید باید
ای شمس حق تبریز در گفتنم کشیدی　　روزی دو در خموشی دم درکشید باید
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۸۵۸، تنها فذ و چت دارد)

این غزل با استقبال از این غزل سنایی سروده شده است:

ای یار بی‌تکلف ما را نبید باید　　وین قفل رنج ما را امشب کلید باید
جام و سماع و شاهد حاضر شدند باری　　وین خرقه‌های دعوی بر هم درید باید
جامی بهای جانی بستان ز دست دلبر　　آمد مراد حاصل اکنون مرید باید
سالی برفت ناگه روزی دو عید دیدم　　این هر دو عید امروز خوش‌تر ز عید باید
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۷۴)

میر خوبان را دگر منشور خوبی دررسید　　در گل و گلزار و نسرین روح دیگر بردمید
خوشتر از جان خود چه باشد جان فدای خاک تو　　خوبتر از ماه چه بود ماه در تو ناپدید
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۰۱۱ تنها فذ و چت دارد)

مولانا مطلع غزل خود را از مطلع این غزل سنایی اقتباس کرده است:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

مـیر خوبان را کنون منشور خوبی در رسید / مملکت بر وی سَهی شد ملک بر وی آرمید
نامه آن نامه‌ست کاکنون عاشقی خواهد نوشت / پرده آن پرده‌ست کاکنون عاشقی خواهد درید
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۷۷)

کـی باشـد کایـن قفص چمـن گردد / و اندرخـور گام و کام مـن گـردد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۶۸۷)

این غزل با الهام از مطلع و مقطع دو غزل از سنایی سروده شده است:

کـی باشـد کیـن قفـس بپـردازم / در بـاغ الاهـی آشـیان سـازم
(سنایی، ۱۳۸۸: ۳۷۱؛ سنایی، ۱۳۸۶: ۲۷۱)

بـخ بـخ اگـر ایـن علـم برافـرازم / در تفـرقه سـوی جمـع پـردازم
ایـن اسـت جـواب آن کجـا گفتـم / کـی باشـد کایـن قفـس بپـردازم
(سنایی، ۱۳۸۸: ۳۷۲؛ سنایی، ۱۳۸۶: ۲۷۳)

جـانا نخست مـا را مرد مدام گردان / وآنگـه مدام درده مـا را مدام گردان
از ما و خدمت ما چیزی نیاید ای جان / هم تو بنا نهادی هـم تو تمـام گردان
این راه بی‌نهایت گر دور و گر دراز است / از فضل بی‌نهایت بر ما دو گام گردان
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۰۳۳)

همچنان‌که استاد فروزانفر نیز در پاورقی ص ۲۴۷ از جلد چهارم کلیات یادآوری فرموده‌اند، سه بیت آغاز غزل از این سنایی برگرفته شده است:

جانا نخست ما را مـرد مـدام گردان / وانگه مدام در ده مست مـدام گردان
بر ما چو از لطافت مل را حلال کردی / بر خصم ما ز غیرت گل را حرام گردان
از ما و خدمت ما چیزی نخیزد ای جان / هم تـو بنا نهادی هم تـو تمام گردان
(سنایی، ۱۳۸۸: ۴۲۸ و ۴۲۹؛ سنایی، ۱۳۸۶: ۲۶۳)

ای یار مـقامـردل پیش آ و دمـی کـم زن / زخمی که زنی بر ما مردانه و محکـم زن
گـر تخـت نهی مـا را بـر سینهٔ دریـا نه / ور دار زنـی مـا را بـر گنبد اعظم زن
جان خواسته‌ای ای جان اینک من و اینک جان / جانی که تـو را نبود بـر قعر جهنم زن
مـن بس کنم اما تـو ای مطرب روشن دل / از زیر چـو سیر آیی بر زمـزمه بـم زن

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

تــو دشمن غــم‌هایی خــاموش نمی‌شایی　　هر لحظه یکی سنگی بر مغز سر غم زن
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۸۷۵، قو، قح و عد ندارد)

این غزل مولانا در مطلع و ابیات دیگر آن چنان قرابتی با غزل سنایی دارد که گویی آن را از حفظ خوانده و به دلیل یاری نکردن حافظه، بناچار عبارت‌هایی را از خود جایگزین کرده باشد. به همین دلیل سه نسخه معتبر قح، قو و عد آن را ندارند.

ای یـار مقامـر دل پیـش آی و دمی کم زن　　زخمـی کـه زنی بر مـا مردانـه و محکم زن
در پاکـی و بی‌باکـی جانـا چــو سـرانداران　　چـون کم زدی اندر دم آن کمزده را کم زن
ار تخـت نهـی مـا را در صـف ملایـک نـه　　ور دار زنــی مــا را بـر گنــبد اعـظـم زن
یـاران مــوافق را شـربت ده و پـرپــر ده　　پیـران منافــق را ضربـت زن و دم دم زن
(سنایی، ۱۳۸۸: ۴۸۲ – ۴۸۴؛ سنایی ۱۳۸۶: ۳۷۰)

ای سنایی عـاشقان را درد بایـد درد کو　　بار جـور نیکوان را مـرد بایـد مــرد کو
در میان هفت دریا دامـن تو خشک کو　　در میان هـفت دوزخ عنصر تـو سرد کو
این نداری خود ولیکن گر تو این را طالبی　　آه سرد و اشک گرم و چهره‌های زرد کو
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۱۹۹، قو، قح و عد ندارد)

ای بــــرادر عــــاشقی را درد باید درد کــو　　صابــری و صادقـی را مــرد باید مــرد کو
چند از این ذکر فسرده چند از این فکر زمن　　نعره‌هـای آتشـین و چـهره‌هــای زرد کــو
کیمیـا و زر نمی‌جویـم مس قابل کجاسـت　　گـرم رو را خود کی یابد نیم گرمی سـرد کو
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۲۰۶، قح، قو، عد و خج ندارد)

از مطلع غزل اول برمی‌آید که مولانا غزل خود را با مطلعِ غزل سنایی شروع کرده و آنگاه با الهام از وزن و قافیه و حال و هوا و مضامین آن، غزل را تا پایان ادامه داده است. به نظر نمی‌رسد که غزل دوم با سه بیت، غزل مستقلی بوده باشد. همان مطلع با جایگزین کردن برادر به جای سنایی، تکرار شده است. غزل سنایی چنین است:

ای سنایی عــاشقـی را درد بایـد درد کــو　　بار حکــم نیکوان را مــرد باید مــرد کـو
در زوایای خــرابات از چنـین مستـان هـنوز　　چند گویی مرد هست ار مرد هست آن مرد کو
بر درختی کاین چنین مرغان همی دستان زدند　　زان درخت امروز شاخ و بیخ و برگ و ورد کو
(سنایی، ۱۳۸۸: ۵۷۹–۵۷۷؛ سنایی ۱۳۸۶: ۴۳۴)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

گـر هیچ نگارینـم بـر خلـق عـیانستی ای شاد که خلقستی ای خوش که جهانستی
گـر نقـش پذیرفتـی در شـش جهـت عالم بالا هـمه باغستی پستی همـه کانستـی
از خلـق نهـان زان شـد تـا جمله مرا باشـد گـر هیچ پـدیـدستـی آنِ همـگانـستـی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۵۸۶، قو، قح، عد و خج ندارد)

این سه بیت که در کلیات مولانا غزلی مستقل فرض شده است، با اندکی تغییر از ضمن غزلی ۱۳ بیتی از سنایی برگرفته شده است. مولانا شعر سنایی را زمزمه کرده و کاتبانِ غزل، آن را به نام او وارد کلیات کرده‌اند.

گـر هیچ نـگاریـنـم بـر خلـق عیانستی ای شاد که خلقستی ای خوش که جهانستی
از خلـق نهـان زان شد تا جـمله تـرا باشد گـر هیـچ پـدیـدستـی زانِ همـگانستی
گفته‌ست که یک روزی جانت ببرم چون دل مـن بـندهٔ آن روزم ای کاش چـنانستی
(سنایی، ۱۳۸۸: ۶۲۴)

بزم و شراب لعل و خرابات و کافری مـلک قلندرست و قـلنـدر از او بـری
گویی قلندرم من و این دلپذیر نیست زیـرا کـه آفـریده نبـاشد قلـندری
زین فرقت و غـریبی طبعم ملول شد ای مـرغ روح وقت نیـامد کـه برپری
وین پرِّ درشکستهٔ پـرخونِ خویش را سوی جناب مالک و مخدوم خود بری
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۳۰۰۴، قو، قح، عد، خج و مق ندارد)

این غزل مولانا ملهَم از این غزل سنایی است:

عشق و شراب و یار و خـرابات و کافـری هر کس که یافت، شـد ز همه اندهان بری
از راه کـج بـه سوی ره راست راه یـافت کفـرش همه هـدی شد و تـوحید کافری
بگذاشت آنچه بود هم از هجر و هم ز وصل بـرخـاسـت از تـصـرف و از راه داوری
بیزار شد ز هـر چه بجز عشق و باده بـود بسـت او میان به پیش یکی بت به چاکری
برخـیز ای سنایی! بـاده بخـواه و چنگ ایـن است دیـن مـا و طریـق قـلندری
(سنایی، ۱۳۸۸: ۶۵۳ و ۶۵۴؛ سنایی ۱۳۸۶: ۴۸۱)

تـا نقـش خیال دوست بـا مـاست مـا را همـه عمـر خـود تماشاسـت
آن جـا کـه وصـال دوستـانست والله کـه میـان خـانه صحراسـت
وان جـا کـه مـراد دل برآیـد یـک خـار بـه از هـزار خرماسـت
چـون بر سـر کـوی یـار خسـبیم بـالیـن و لـحـاف مـا ثریاسـت

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

چـــون در ســـر زلـــف یـــار پیچیـم / انـــدر شـب قـدر قـدر مـا راسـت
چـــون عـــکس جـمـــال او بتـــابد / کهسـار و زمیـن حریـر و دیباسـت
از بـــاد چـــو بـــوی او بـپـرسیـــم / در بـاد صـدای چنـگ و سرناسـت
بـــر خـــاک چـــو نـــام او نـــویسیم / هـــر پـاره خـاک حـــور و حوراسـت
بـــر آتـــش از او فـــسون بخوانیـم / زو آتـــش تـیـــزاب سیمـــاست
قصـه چـــه کنـم کـه بـــر عـــدم نیز / نامـش چـــو بریـم هسـتی افزاسـت
وان لحظـه کـه عشـق روی بنمـود / این‌هـــا همـه از میانـه بـــرخاست
خامـش کـه تمـام ختم گشـته سـت / کلّـــیِ مـــراد حـــق تـــعالاست
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۳۶۴، قح و قو ندارد)

این غزل همچنان‌که استاد شفیعی کدکنی در تعلیقات در اقلیم روشنایی توضیح داده‌اند (شفیعی‌کدکنی ۱۳۹۴: ۱۷۵)، با تغییراتی از غزل سنایی اقتباس شده است و پیداست که مولانا آن را خوش می‌داشته و به هنگام سماع، با تغییراتی که در آن ایجاد کرده، با سنایی نوعی هم‌سرایی کرده است:

تـا نقـش خیـال دوسـت بـا ماسـت / مـــا را همه عـــمر خـود تمـــاشاست
آنـــجا کـــه جـمـــال دلبـــر آمـــد / والله کـه میـــان خـــانه صحراسـت
و آن جـا کـــه مـــراد دل بـرآمـــد / یـک خـــار بـه از هـــزار خـــرماست
اکنـون کـــه ز بـاغ زاغ کـــم شـد / بلـــبل ز گـــل آشیـــانـــه آراسـت
بـر هـــر سـر شـــاخ عندلیبی‌ســت / زیـن شـکر که زاغ کم شـد و کاسـت
فـــریاد همی‌کنـــد کـــه بـاری / امـــروز زمـــانه نـــوبـــت مـــاست
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۰۵؛ سنایی ۱۳۸۶: ۴۲)

عشـق جـز دولـت و عنایـت نیسـت / جـــز گشـاد دل و هـــدایت نیسـت
عشـــق را بـــوحنیفه درس نکـــرد / شـــافـــعی را در او روایـــت نیسـت
لایجـــوز و یجـــوز تـا اجـل سـت / عـــلم عشـــاق را نهـایت نیسـت
عـــاشقان غرقـه‌انـــد در شـکراب / از شکـــر مصـر را شکایـت نیسـت
جـــان مخمـور چـون نگویـد شـکر / بـاده‌ای را که حـد و غـایت نیسـت
هـــر کـه را پرغـم و تـرش دیـدی / نیسـت عاشـق و زان ولایـت نیسـت
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۴۹۹ قو، قح و عد ندارد)

چنان‌که استاد مدرس رضوی در حاشیهٔ غزل سنایی و استاد فروزانفر در ذیل غزل مولانا یادآوری فرموده‌اند، غزل مولانا با نظر به سه غزل سنایی سروده شده و حداقل بیت معروف «عشق را بوحنیفه درس نکرد/ شافعی را در او روایت نیست» عیناً از غزل سنایی نقل شده است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

عشـق بازیچـــه و حکایـت نیسـت / در ره عاشـقی شـکایت نیسـت
حسـن معشـوق را چـو نیسـت کـران / درد عشـــاق را نهـــایت نیسـت
هـر چـه داری بـه دل بایـد باخـت / عاشـقی را دلـی کفایـت نیسـت
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۲۸-۸۲۶؛ سنایی ۱۳۸۶: ۷۳)

ای پسـر عشـق را بـدایت نیسـت / در ره عـــاشقی نـهایـــت نیسـت
اگـرت عشـق هسـت شـاکر بـاش / که به عشـق اندرون شـکایت نیسـت
هـر کـرا عشـق نیسـت در دل و جان / در دل و جـــان او هدایـت نیسـت
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۳۲۶ – ۸۲۸؛ در سنایی ۱۳۸۶: نیست)

هـــر کـــرا درد بی‌نهایـــت نیسـت / عشـق را پـس بـرو عنایـت نیسـت
عشـــق را بـــوحنیفه درس نکـــرد / شـــافعی را در او روایـــت نیسـت
عشـق حیّـــی اسـت بی‌بقـا و فنـــا / عاشقـــان را ازو شـکایت نیسـت
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۲۶ – ۸۲۸؛ سنایی ۱۳۸۶: ۷۴)

معشوقه بـــه سامان شد تا بـاد چنین بادا / کفرش همه ایـمان شد تا باد چنین بادا
ملکی که پریشان شد از شومی شیطان شد / بـــاز آن سلیمان شد تـا بـــاد چنین بادا
زان طلعـــت شاهـــانه زان مشعله خـــانه / هر گوشه چو میدان شد تا باد چنین بادا
زان خشم دروغینش زان شیـوه شیرینش / عالـم شکـــرستان شد تا بـاد چنین بادا
شمس‌الحـق تبریزی از بس که درآمیزی / تبریز خـــراسان شد تـا بـــاد چنین بادا
ارضی چـو سمایی شد مقصود سنایی شد / این بـــود همه آن شد تا بـاد چنین بادا
خاموش که سرمستم بربست کسی دستم / انـــدیشه پریشان شد تا بـــاد چنین بادا
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۸۲، در قو، قح و عد نیست)

استاد شفیعی در ذیل غزل سنایی توضیح داده‌اند که مولانا با افزودنِ یک هجای بلند به آخر هر مصراع مطلع، وزنی شادتر و زنده‌ترِ بخشیده و بدین‌گونه استقبال کرده است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۴: ۱۹۰). تعداد ابیات غزل سنایی تقریباً نصف ابیات غزل مولاناست. مولانا بیشترِ مضامین و عبارات سنایی را عیناً نقل کرده و مضامین و عباراتی مشابه با آن‌ها بدان افزوده است:

معشـوق به سامـــان شـد تـا باد چنیـن باد / کفـرش همـه ایمـان شـد تا بـاد چنیـن باد
زان لـب کـه همـی زهر فشـاندی بـه تکبر / اکنون شـکر افشـان شـد تـا باد چنیـن باد
پیـــداش جفـــا بـــودی و پنهانـش لطافـت / پیـداش چـــو پنهان شـــد تـا بـاد چنین باد
چـون گل همـه تن بودی تا بـود چنین بود / چـون بـاده همـه جان شـد تا بـاد چنین باد
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۳۸، سنایی ۱۳۸۶: ۹۴)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مـــرا عقیق تـــو بایـــد شکر چه سود کند / مـــرا جمال تـــو بایـــد قمر چه سود کند
چو مست چشم تو نبود شراب را چه طرب / چـــو همرهم تـــو نباشی سفر چه سود کند
مـــرا زکات تـــو باید خـــزینه را چه کنم / مـــرا میان تـــو بایـد کمر چـــه سود کند
چـــو یوسفم تو نباشی مرا به مصر چه کار / چو رفت سایه سلطان حشر چه سود کند
چـــو آفتاب تـــو نبـــود ز آفتاب چـه نور / چـــو منظرم تو نباشی نظر چه سود کند
مـــرا بجـــز نظر تـــو نبـــود و نیست هنر / عنـــایتت چـــو نبـاشد هنـــر چه سود کند
جهان مثال درختست برگ و میوه ز توست / چو برگ و میوه نباشد شجر چه سود کند
ز شمس مـفخـــر تبریـــز آنـــک نور نیافت / وجـــود تـــیره او را دگـر چـــه سـود کند
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۹۳۶، قو، عد و مق ندارد)

مـــرا وصال تـــو باید صبا چـــه سود کند / چو من زمین تو گشتم سما چه سود کند
فـــلک ببست میـــان مـــرا ز فضل کمر / ولیک بـــی‌شه شهره قـــبا چـــه سود کند
در آن فلک که شعاعات آفتاب دل است / هـــزار سایـــه و ظلّ هـــما چه سود کند
دلا تـــو چنـــد زنـــی لاف از وفـــاداری / برو بـــه بحـــر وفا، ایـــن وفا چه سود کند
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۹۴۹)

این دو غزل بلند و بسیار زیبای مولانا، الهامی از غزلی چهار بیتی از سنایی است. البته بیت دوم آن در اسرار التوحید به نقل از ابوسعید آمده است که معلوم می‌شود، نمی‌تواند از سنایی باشد.

مـــرا لبـان تـو بایـد شکر چـه سود کند / بـه جـای مهـر تـو مهر دگـر چه سود کند
مـــرا تـــو راحت جانـی معاینـه نـه خبـر / کجـا معاینه باشد خـبر چـــه سود کـــند
اگـر حـذر کنـم از عشـق تـو و گـر نکنـم / قضـای بـد چو بیاید حـــذر چه سـود کنـــد
سپر بـــه پیـش نهادیـم تیـــر ظلـم تـــرا / چـــو تیـر بر جگـــر آید سپر چه سـود کند
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۶۱؛ سنایی، ۱۳۸۶: ۱۴۳)

گر تو پنداری به حسن تو نگاری هست، نیست / ور تـو پنداری مرا بی تو قراری هست، نیست
ور تـو گویی چـرخ می‌گردد به کار نیک و بد / چرخ را جز خدمت خاک تو کاری هست، نیست
سال‌ها شد که به بیـرون درت چون حلقه‌ایم / بر در تو حلقه بودن هیچ عاری هست، نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۴۰۳، تنها فذ دارد)

این غزل مولانا در وزن و ردیف (بر اساس نسخهٔ کتابخانهٔ ملی مورخ ۱۰۰۲ که اساس تصحیح جلالی سنایی ۱۳۸۶: از این غزل قرار گرفته است) و مضامین و حال و هوای عاشقانه با دو غزل سنایی همخوانی دارد:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

گر تو پنداری که جز تو غمگسارم نیست، هست ور چنان دانی که جز تو خواستگارم نیست، هست
یا بجز عشق تو از تو یادگارم هست، نیست یا قدم در عشق تو سخت استوارم نیست، هست
یا بر امید وصالت شب قرارم هست، نیست یا در اندوه فراقت دل فگارم نیست، هست
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۲۱؛ سنایی ۱۳۸۶: ۷۲)

گر تو پنداری ترا لطف خدایی نیست، هست بر سر خوبان عالم پادشایی نیست، هست
ور چنان دانی که جان پاکبازان را ز عشق با جمال خاکپایت آشنایی نیست، هست
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۲۲؛ سنایی ۱۳۸۶: ۶۴ و ۶۵)

مست گشتم ز ذوق دشنامش یا رب آن می به است یا جامش
طرب افزاترست از باده آن سقطهای تلخ آشامش
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۲۹۰، قو، قح، عد و مق ندارد)

مولانا، بیت مطلع و وزن و قافیهٔ غزل خود را از قصیدهٔ کوتاه مدحی سنایی در ستایش بهرامشاه غزنوی گرفته است:

مست گشتم ز لطف دشنامش یارب آن می به است یا جامش
(سنایی، ۱۳۸۸: ۳۲۸ ـ ۳۲۹)

چو آمد روی مه رویم کی باشم من که باشم من چو زاید آفتاب جان کجا ماند شب آبستن
چه باشد خار گریان رو که چون سور بهار آید نگیرد رنگ و بوی خوش نگیرد خوی خندیدن
چه باشد سنگ بی‌قیمت چو خورشید اندر او تابد که از سنگی برون ناید نگردد گوهر روشن
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۸۵۲، قح و عد ندارد)

چو آمد روی مه رویم چه باشد جان که جان باشد چو دیدی روز روشن را چه جای پاسبان باشد
دلا بگریز از این خانه که دلگیرست و بیگانه به گلزاری و ایوانی که فرشش آسمان باشد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۵۶۸، عد ندارد)

هر دو غزل مولانا تحت تأثیر این غزل سنایی سروده شده است:

چو آمد روی مه‌رویم که باشم من، که من باشم
که آنگه خوش بوم با او که من بی‌خویشتن باشم
(سنایی، ۱۳۸۸:--؛ سنایی ۱۳۸۶: ۲۷۴)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

غزلیّاتی که سهمِ سنایی در پدیدآمدنِ آن‌ها، به وحدت و اشتراک در آهنگ و موسیقی منحصر می‌شود

غزلیّاتی که سهمِ سنایی در پدیدآمدنِ آن‌ها، به وحدت و اشتراک در آهنگ و موسیقی منحصر می‌شود. چه بسا مولانا ریتم و آهنگ غزل‌های سنایی را به یادآورده، غزل خود را در همان وزن و قافیه و ردیف یا صرفاً در همان وزن سروده است ولی در ضمن غزل قراینی هست که نشان می‌دهد مولانا در سرودنِ غزلِ خود بدان غزل نظر داشته است.

آن روح را که عشقِ حقیقی شعار نیست نابوده به که بودنِ او غیر عـار نیست
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۴۵۵، قح –قو– مق ندارد)

آن طبع را کـه علم و سخاوت شعار نیست از عالمیش فخر و ز زُفتیش عار نیست
(سنایی، ۱۳۸۸: ۹۱ – ۹۲)

آن سرخ قــبایی که چو مه پار بـرآمد امســال در این خرقــه زنـگار بـرآمد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۶۳۹، عد ندارد)

روزی بت مــن مست بــه بازار برآمد آه از دل عشــاق بـه یک بار بــر آمد
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۴۱؛ سنایی ۱۳۸۶: ۱۳۱)

صنما گـر ز خـط و خال تو فرمان آرند ایـن دل خسته مجروح مرا جـان آرند
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۸۰۴، تنها فذ و قو دارد)

عاشـقانت سـوی تـو تحفـه اگر جـان آرند به سـر تــو که همی زیـره به کرمـان آرند
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۴۲ – ۱۴۳؛ سنایی ۱۳۸۶: ۱۳۷)

زهی عشـق زهی عشـق که ما راست خدایا چه نغزست و چه خوبست چه زیباست خدایا
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۹۴، عد و قح ندارد و ۹۵ قح، عد و چت ندارد)

زهی حسن و زهی عشق و زهی نور و زهی نار زهی خط و زهی زلف و زهی مور و زهی مار
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۸۲ و ۸۸۳؛ سنایی ۱۳۸۶: ۱۸۲)

بشکن قــدح باده کــه امـروز چنانیم کز تــوبه شکستن سر توبه شکنانیـم
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۴۸۴، قو قح ندارد)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

در ده مـــی آسوده که امـــروز بـرآنیم　　کاسباب خرد را به مـی از پیش برانیم
(سنایی، ۱۳۸۸: ۷۶۷؛ در سنایی ۱۳۸۶: نیست)

بـــیچـــاره کـسی کـــه زر نـــدارد　　وز مـــعـــدن زر خـــبـــر نـــدارد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۶۹۶، قح، قو و عد ندارد)

هـــر سینـــه کـــه سیمـــبر نـــدارد　　شخصی بـــاشد کـــه ســر نـــدارد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۷۲۱، تنها فذ دارد)

نـــور رخ تـــو قـــمـــر نـــدارد　　شیـــرینـــی تـــو شـــکـــر نـــدارد
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۴۶؛ سنایی ۱۳۸۶: ۱۰۶)

شکایت‌ها همی‌کردی که بهمن برگ ریز آمد　　کنون برخیز و گلشن بین که بهمن بر گریز آمد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۵۸۹، قح، عد و مق ندارد)

الا برخیز مهرویا، که باد مُشک‌بیز آمد　　همه لشکرگه غم را مفاجا و گریز آمد
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۶۰؛ سنایی ۱۳۸۶: ۱۳۲)

مطـرب عـــاشقـــان بجنـــبـــان تـــار　　بـــزن آتـــش بـــه مـــومـــن و کفـار
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۱۵۶، قو، قح و عد ندارد)

گـــر تـــو خواهـــی وطـــن پر از دلدار　　خـــانـــه را رو تـــهـی کـــن از اغـیار
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۱۵۷، قو، قح و عد ندارد)

رحـــم بر یـــار کـــی کـــند هـــم یار　　آه بـــیـــمـــار کـــی شـــنود بـیمار
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۱۵۸، قو، قح و عد ندارد)

خـــلـــق را زیـــر گـــنـــبـــد دوار　　چشـــم‌هـا کـــور و دیـدنـــی بسیار
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۱۶۴، تنها فذ دارد)

وزن و قافیهٔ این غزل‌ها چه بسا متأثّر از قصیدهٔ بسیار معروف و خوش‌آهنگ سنایی باشد:

طلب ای عـــاشقـان خـــوش رفتـار　　طـــرب ای شـاهـــدان شیریـــن‌کار
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۹۶)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

غزلیّاتی که تعبیرات، ترکیبات و مضامین خاصِّ شعرِ سنایی در پدیدآمدن آن‌ها مؤثّر بوده

غزلیّاتی که تعبیرات، ترکیبات و مضامین خاصِّ شعرِ سنایی در پدیدآمدن آن‌ها مؤثّر بوده و سبکِ مولانا را به سبکِ سنایی نزدیک‌تر و شبیه‌تر ساخته است. استقصای این موارد، به کاری مستقلّ و درازدامن نیاز دارد که در صورت به سامان رسانیدنِ آن معلوم خواهد شد که جهت زبانی، مولانا چقدر وامدارِ سنایی است. ما در اینجا فقط به ذکرِ نمونه‌هایی که در ضمن بررسی شتابزدهٔ خود بدان‌ها برخورده‌ایم، بسنده می‌کنیم.

تعابیر پاردوکسیکال

در زمیـن، بی‌زمیـن سجـــود بـــریم　　در جهـت، بی‌جهـت نمـــاز کنیـم

ایـن همه، صورت‌های بیان پارادوکسی است که در شعر سنایی از مهم‌ترین ابداعات او به شمار می‌رود و مولانا جلال‌الدین به همین گونه خصوصیّات شعر او نظر دارد؛ وقتی می‌گوید:

کردم از حیرت سجودی پیش او　　گفت: «بی‌ساجد، سجودی خوش برآر»
آه بی‌ساجد سجـودی کـی بـود　　گفت: «بی‌چـون باشد و بی‌خارخار»
(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۴: ۲۴۰)

نشان از بی‌نشانی داشتن

اگر ذاتی توانـد بود کز هستی تـوان دارد　　من آن ذاتم که او از نیستی جان و روان دارد
وگرهستی بود ممکن، که کم از نیستی باشد　　من آن هستم، که آن از بی‌نشانی‌ها، نشان دارد
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۱۲)

بفـــروز آتشی را کـــه در او نشان بسـوزد　　به نشان رسی تو آن دم که تو بی‌نشان بمانی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۸۴۴)

خمر بی‌خمار

ای سنایی خیز و درده آن شراب بی‌خمار　　تا زمانی می‌خوریم از دست ساقی بی‌شمار
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۸۳)

او ماه بی‌خسوف ست خورشید بی‌کسوفست　　او خمـر بی‌خمـارست او سـود بی‌زیـانست
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۴۴۰)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

ما دهان‌ها باز مـانده پیش آن ساقی کز او خمرهـای بی‌خـمار و شهد بی‌زنبـور بـود
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۷۳۱)

ایـمـنـیـم از خـمـار مـرگ ایـرا مـــــی باقـی بی‌خمـــار خوریم
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۷۶۳)

می‌چوخوری،بگوبه‌می:برسرمن‌چه‌می‌زنی؟ در سر خـــود ندیده‌ای بادهٔ بی‌خمـــار مـن
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۸۲۸)

شـود سرهـای مستان فـارغ از درد چـــو سر درکـــرد خـمر بی‌خماری
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۶۸۷)

برگ بی‌برگی

بـرگ بی‌برگی نداری، لاف درویشی مزن رخ چو عیّاران نداری، جان چو نامردان مکن
(سنایی، ۱۳۸۸: ۴۸۴)

پای این مردان نداری جامهٔ ایشان مپوش برگ بی برگـی نداری لاف درویشی مزن
(سنایی، ۱۳۸۸: ۴۹۱)

از برای هفـت گندم هشت جنّت در مباز برگ بی‌برگی مجوی و قصد برگ تین مکن
(سنایی، ۱۳۸۸: ۵۰۹)

پای ایـن میدان نداری جامهٔ مردان مپوش برگ بی‌برگی نـداری لاف درویشی مـزن
برگ بی‌برگی نـداری گرد آن درگه مگـرد چشم هر نامحرمی کی بار نقش چین کشد
با قناعت صلح جـوید محرم حـرمت شود برگ بی بـرگی بفرق زهـره و پروین کشد
عشق تو با مفلسان سازد چـو من در راه او برگ بـی‌برگی نـــدارم، بینوائی چـون کنم
ای عمر بی‌مرگی ز تو وی برگ بی‌برگی ز تو الحـق خدنگ مـرگ را پاینده اسپر ساختی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۴۳۳)

درنقش بی‌نقشی ببین هر نقش را صد رنگ و بو در بـرگ بی‌برگی نگر هر شاخ را باغ ارم
(مولوی،۱۳۶۳: غ ۱۳۸۸)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مـــن توبه کرده بودم زین هرزه‌ها ولیکن
چـون حکم تو بدیدم زین توبه توبه کردم
(سنایی، ۱۳۸۸: ۹۲۵)

تو گـواه باش خواجه که ز توبه توبه کردم
بشکست جام توبه چو شراب عشق خوردم
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۶۱۶)

در جـرم توبه کردن بودیم تا به گردن
از توبه‌هـای کـرده این بار تـوبه کردم
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۶۸۵)

توبه کـــردم ز تـــوبه کـردن ای جان
نتـوان ز قـضا کشید گردن ای جـان
سوگند بسر می‌نبرم لیک خوش است
سوگند به نام دوست خوردن ای جان
(مولوی، ۱۳۶۳: رباعی)

تعابیر محاوره‌ای

خواجه سلامٌ علیک

خـواجه سلام علیک کو لب چون نوش او
پستهٔ دربـــار او لعـــل گـــهر پـــوش او
(سنایی، ۱۳۸۸: ۵۶۴، ۵۶۵)

خواجه سلام علیک آن لب چون نوش بین
توشهٔ جـان‌ها در آن گوشهٔ شبپوش بین
(سنایی، ۱۳۸۸: ۹۹۰)

خواجه سلام علیک آن لب چون نوش بین
لعل شکروش نگر سنبل خور جوش بین
(سنایی، ۱۳۸۸: ۹۹۱)

خـواجه سلام علیک گـنج وفـا یافتی
دل به دلم نه که تـو گمشده را یافتی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۳۰۰۸)

ای خواجه سلام علیک من عزم سفر دارم
وز بـــام فلک پنهان مـــن راه گذر دارم
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۴۵۵)

ای خواجه سلام علیک از زحمت ما چونی
ای مـــعدن زیبایی وی کان وفـا چونی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۵۷۶)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

خواجه غلط کرده

خواجه غلط کرده است در چه؟ در ابروی او — زان کـــه نسازد همی قبلهٔ دل سوی او
(سنایی، ۱۳۸۸: ۵۶۶)

خواجـه غلط کرده‌ای در صفت یـــار خویش — سســت گمـان بـوده‌ای عاقبـت کار خویش
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۲۷۷)

خـــواجه غلط کـــرده‌ای در روش یار مـن — صد چو تو هم گم شود در من و در کار من
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۰۵۶)

ترکیبات دیگر

بنامیزد بنامیزد

زهی مه رخ زهی زیبا بنامیزد بنامیزد — زهی خوش‌خو زهی والا بنامیزد بنامیزد
(سنایی، ۱۳۸۸:۸۵۲)

زهی چابک زهی شیرین بنامیزد بنامیزد — زهی خسرو زهی شیرین بنامیزد بنامیزد
(سنایی، ۱۳۸۸: ۸۵۵)

چو هفت صد پرده دل را به نور خود بدراند — ز عرشش ایـن ندا آیـد بنامـیزد بنامیـزد
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۵۷۴)

چه خواجست این چه خواجست این بنامیزد بنامیزد — هزاران خواجه می‌زیبد اسیر و بـند دیـدارش
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۲۲۲)

قاف تا قاف

هـــر مـدّعـــی‌ای ز قـــاف تـــا قـاف — بـیـهـــوده ز عـشـــق تـــو زنـد لاف
(سنایی، ۱۳۸۸: ۹۱۴)

زان دمـــی کـــو دمـــیـــد در عـالـــم — گـشـــت پـــرگل ز قـاف تـــا قـافش
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۲۹۴)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

که آب لطف آن دلبر گرفته قاف تا قاف است — از آن است آتش هجران که تا پخته شود خامی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۵۵۷)

چـو نـور تـو گرفت از قـاف تا قـاف — نـهـان از دیـده چـون عنـقـا چرایی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۷۰۹)

ابـر نیسان خود چه باشد نزد بحر فضل او — قاف تا قاف از میش خود موج طوفانیستی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۷۸۲)

مسلمانان، مسلمانان مسلمانی، مسلمانی!

مسلمانان مسلمانان مسلمانی مسلمانی — ازین آیین بـی‌دینان پشیمانی پشیمانی
(سنایی، ۱۳۸۸: ۶۷۸)

سراندازان سـراندازان سـراندازی سراندازی — مسـلمانان مسـلمانان مسـلمانی مسـلمانی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۵۰۸)

مسلمانان مسلمانان مسلمانی ز سر گیرید — که کفر از شرم یار من مسلمان وار می‌آید
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۵۹۳)

الصبر مفتاح الفرج

ای کوکب عالی درج، وصلت حرامست و حرج — ای رکن طاعت همچو حج، الصبر مفتاح الفرج
تا کی بود رازم نهفت، غم، خانهٔ صبرم برفت — لقمان چنین در صبر گفت، الصبر مفتاح الفرج
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۸۳۶)

ای دل فرورو در غمش کالصبر مفتاح الفرج — تا رو نمـاید مرهمش کالصبر مفتاح الـفرج
چندان فروخور آن دهان تا پیشت آید ناگهان — کرسی و عـرش اعظمش کالصبر مفتاح الفرج
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۵۱۹)

میر خوبان

مـیر خوبان را کنون منشور خـوبی در رسید — مملکت بر وی سهی شد ملک بر وی آرمید
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۵۲)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

ز بگاه میر خوبان به شکار می‌خرامد　　که به تیر غمزه او دل ما شکار بادا
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۶۶)

بیـــا ای میـــر خـــوبان و برافـروز　　ز شـمع روی خـود سـیمای مسـتان
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۹۰۰)

وگـر آن مـــیر خوبـــان را بـه حیلت　　ز خـــانه جـــانب میـــدان فرسـتی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۲۶۵۸)

الا میـــر خـــوبان هـــلا تـا نرنجی　　بهانـــه نگیـــری و از مـــا نرنجـی
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۳۱۲۲)

تو محتشم او محتشم

روحی فداک ای محتشم لبیک لبیک ای صنم　　ای رای تو شمس الضحی وی روی تو بدر الظلم
بیرون خرام و برنشین بر شهپـر روح‌الامین　　آخر گزافست این چنین تو محتشم او محتشم
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۹۲ و ۳۸۸؛ سنایی ۱۳۸۶: ۲۸۷)

ای بر درت خیل و حشم بیرون خرام ای محتشم　　زیرا که سرمست و خوشم زان چشم مست دلربا
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۷ عد ندارد)

جان را درافکن در عدم زیرا نشاید ای صنم　　تو محتشم او محتشم چیزی بده درویش را
(مولوی، ۱۳۶۳: غ ۱۵ قح و عد ندارد)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

منابع

ـ سنایی غرنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۷۷)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح و تحشیه مدرّس رضوی، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
ـ سنایی غرنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۸۶)، غزل‌های حکیم سنایی غزنوی، به کوشش یدالله جلالی پندری، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ سنایی غرنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۸۸)، دیوان، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، چاپ هفتم، تهران: سنایی.
ـ شفیعی‌کدکنی محمدرضا، (۱۳۹۴)، در اقلیم روشنایی: تفسیر چند غزل از حکیم سنایی غزنوی، تهران: آگاه.
ـ شفیعی‌کدکنی محمدرضا، (۱۳۹۵)، تازیانه‌های سلوک: نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی، تهران: آگاه.
ـ محمّدی، علی، (۱۳۹۶)، «بررسی و تحلیل نقش سنایی و آثار او در اندیشه‌های شمس تبریزی در مقالات»، کهن نامه ادب پارسی، سال هشتم، تابستان ،۱۳۹۶ شماره ۲ ،(پیاپی ۲۴)، صفحات ۱۰ـ۳۲.
ـ مشتاق‌مهر، رحمان، (۱۳۹۵)، «تکمله‌ی ارجاعات و مآخذ استشهادات شعری مجالس سبعه‌ی مولانا»، مطالعات آسیای صغیر(ویژه نامه نامه فرهنگستان)، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، شماره ۲، صفحات ۴۷ـ۶۸.
ـ مشتاق مهر، رحمان (۱۳۹۶)، «مآخذ استشهادات شعری فارسی مکتوبات مولانا و تکملهٔ آن»،کهن نامهٔ ادب فارسی، دوره ۸، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، صفحه ۱۰۴-۷۷.
ـ مولوی، جلال الدین محمد بلخی، (۱۳۶۳)، کلیات شمس یا دیوان کبیر (۱۰ج)، با تصحیحات و حواشی استاد فروزانفر، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
ـ مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۷۹)، مجالس سبعه، با تصحیح و توضیحات دکتر توفیق سبحانی، چاپ سوم، تهران: کیهان.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

اقتصاد قونیه و اقتصاد خوی
مطالعه‌ای تطبیقی در اقتصاد ارزش‌های جهانی مولوی و شمس

ابراهیم معظمی گودرزی[1]

چکیده

امروزه، نقش فرهنگ در رونق اقتصادی یکی از اهداف توسعهٔ فرهنگی است. کشورها با تکیه برمنابع فرهنگی خود، به تولید و رونق اقتصاد فرهنگ و صنایع خلاق پرداخته و موجب اشاعهٔ فرهنگ و افزایش تولید ناخالص داخلی می‌شوند. تجربهٔ موفق ترکیه در رونق اقتصادی با تکیه بر میراث مولوی، نشان می‌دهد که اگر بین فرهنگ و اقتصاد رابطه برقرار شود، موجب گسترش فرهنگ و رونق اقتصاد می‌شود. این مقاله بر تجربهٔ اقتصاد قونیه و براساس مدل محقق، که اقتصاد ارزش‌های جهانی مولوی را در سه حوزهٔ اقتصاد آموزش، تحقیق و نشر، اقتصاد گردشگری و اقتصاد صنایع فرهنگی تعریف کرده، ارائه می‌شود. اقتصاد قونیه، بر اقتصاد گردشگری و تحقیق تمرکز کرده و درحال سرمایه‌گذاری براقتصاد صنایع فرهنگی (فیلم، موسیقی، نمایش و...) مولوی است.

برای رونق اقتصاد خوی نیاز است سه حوزهٔ مورد نظر را براساس ظرفیت‌های فعلی شهرستان خوی، استان و سطح کشور تعریف و برنامه‌ریزی کرد. بر اساس بررسی‌های محقق، در صورتی که اقتصاد تحقیق و آموزش در کنار صنایع فرهنگی میراث شمس تبریزی فعال نشود، اقتصاد پررونق گردشگری خوی نیز فعال نخواهد شد. به همین منظور، پیشنهاد این مقاله استخراج اندیشه‌ها و آثار شمس تبریزی، ثبت میراث معنوی شمس در ایران است، سپس با رونق اقتصاد تحقیق و آموزش اندیشه‌های شمس شناخته شود تا آشنایی با شمس به‌عنوان یک میراث جهانی درایران استقرار یابد، سپس توجه به اقتصاد صنایع فرهنگی شمس؛ مانند فیلم، نمایش، موسیقی و...شود. درصورت تأمین این زیرساخت‌ها، اقتصاد گردشگری شمس تبریزی، موجب شکل‌گیری و رونق اقتصاد خوی را در حوزه‌های سه‌گانه فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، صنایع فرهنگی، گردشگری، اقتصاد نشر، اقتصاد خوی.

۱. دکترای جامعه‌شناسی فرهنگی و کارشناس دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مقدمه

بدون شک محبوبیت جهانی مولوی، به ارزش‌ها و تفکرات بنیادین او در مسائل فلسفی، اجتماعی و فرهنگی است که به نوعی بازتاب پلورالیسم و تنوع معرفتی منظومه فکری ـ جهانی اوست. *مثنوی* و *کلیات شمس*، به‌عنوان دو اثر پر مراجعهٔ مولانا مشحون از اندیشه‌ها و آرای ارزشمندی است که خواننده را فارغ از هر مذهب و گرایش فکری مجذوب خویش می‌کند.

ملای روم در پس این واژگان و کلمات، چه دنیایی را فراروی مخاطب خود قرار می‌دهد که تسلیم و پابند بودن به مرام مولانا را در پی دارد، خود داستان رمزگشایی است که مولوی‌پژوهان بزرگ هر یک بخشی از این راز سر به مهر را آشکار کرده‌اند. در این تحقیق تطبیقی، نقش ارزش‌های جهانی مولوی در تولید ثروت و شکل‌گیری صنایع فرهنگی مولد در قالب اقتصاد قونیه و در سه حوزهٔ اقتصاد آموزش و پژوهش، گردشگری و صنایع‌فرهنگی (خلاق) بررسی می‌شود و مدلی عملیاتی برای تولید ثروت از اندیشه‌های شمس تبریزی با هدف توسعهٔ شهرستان خوی با استفاده از مدل اقتصاد قونیه عرضه خواهد شد.

رویارویی بزرگ شمس و مولوی

مولوی فقیه را، کسی برنمی‌تافت تا منبر احکام و مناسک عبادات را روزی زیارتگاه جهانیان ببینند. او در گوشه‌ای از شهر قونیه به تدریس علوم رسمی فقه و حدیث می‌پرداخت و روزگار می‌گذرانید. روزگار، اما چیز دیگری در سر داشت و رویارویی بزرگی در حال رخداد بود که این فقیه گوشه‌نشین خمود را دردانه‌ای کند در عالم هیاهوخیز اندیشه و دانش. ورود درویشی ژنده‌پوش به قونیه را، کسی گمان نمی‌کرد آتشی در شهر و دیارشان تا اقصی نقاط جهان روشن کند.

دیداری تاریخی که شاید مشابه آن از انگشتان دست در طول تاریخ بشریت نباشد در شرف اتفاق بود. دانه‌ای ناچیز در دست باغبانی خبیر به دردانه‌ای شگفت و سحرآمیز بدل خواهد شد. سکوت شهر و جهان را به‌هم خواهد ریخت. تاریخ نگاه‌هایی را که شمس بر دیدگان مولوی انداخت تا تمام داشته‌های ناخالص را در وجود او آب کند فراموش نخواهد کرد. مولوی، مسحور و مقهور این نگاه شد و مولوی برای همیشهٔ تاریخ از آن نگاه آسمانی و بارش کلمات شبه وحیانی رهایی نیافت تا جایی که در بستر مرگ نیز خوش می‌سرود که:

درخواب دوش پیری در کوی عشق‌بازان، با دست اشارتم کرد که عزم سوی ما کن

بدون رخداد رویارویی بزرگ شمس تبریزی، مولوی، شاید همچنان فقیهی می‌ماند در منبری که هزاران هزار چون او را در دل خاک سپردند و اسم و رسم و نشانی نیافتند. آتش عرفان شمس تبریزی به‌سان افعی موسی از شعلهٔ فقه مولوی بسی تواناتر و برّنده‌تر بود که به یکباره این فقیه موقر و پرهیمنه را به بساط لولیان بربطزن عالم قدس پرتاپ کرد و رقص سماع عاشقانه را بر ذکر نکات فقیهانه ترجیح داد و شد آنچه که از منظر حسودان مدارس رسمی نباید می‌شد. شمس تبریزی مورد حسادت و توطئه‌چینی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

قرار می‌گیرد و مرگش زود اتفاق می‌افتد و جهان مولوی را به نیستانی آتش‌زده بدل می‌سازد که خوش می‌نالد که نی به آتش گفت ...

این داستان یا افسانه، هرچه باشد ادبیاتی جهانی را تولید کرد که حتی از دست و قصد مولوی خارج شده است ... جهان در انتظار ابر زرتشتی زمینی است که منادی ارزش‌های نوینی برای همه جهانیان است. ما، در این بخش اقتصاد قونیه را با تکیه بر حوزه ارزش‌های جهانی مولوی که به تولید ثروت رسیده و باعث رونق توامان تفکر و اقتصاد در قونیه شده است ادامه می‌دهیم.

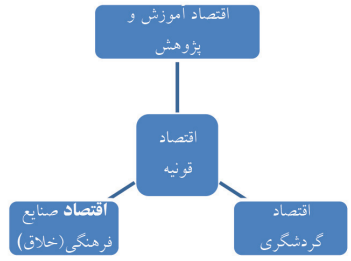
سه حوزۀ اقتصاد قونیه عبارتند از:

۱. اقتصاد آموزش و پژوهش: سطح اول محققان و ترویج کنندگان و شارحان اندیشۀ مولانا هستند که در قالب فعالیت‌های آموزش و پژوهش حوزۀ مولوی‌پژوهی به تولید علم و پژوهش می‌پردازند؛

۲. اقتصاد گردشگری: سطح دوم، علاقه‌مندان فرهنگی هستند که درقالب گردشگر (Tourism) و بازدیدکنندگان (Visitors) سایت‌های تاریخی متعلق به مولوی (مانند آرامگاه و...) نقش مهمی در رونق اقتصاد گردشگری شهر قونیه دارند؛

۳. اقتصاد صنایع فرهنگی (خلاق): سطح سوم عوامل تولید بخش فرهنگ و هنر قرار دارند که با اقتباس از آثار و زندگی مولانا به تولید آثارهنری و فرهنگی در عرصه‌های سینما، موسیقی، نمایش، بازی رایانه‌ای، نقاشی، خوشنویسی، صنایع دستی و... می‌پردازند.

پس از تحلیل موضوعی و مقایسه‌ای از این سه حـوزه، با رویکـرد تحلیل تطبیقی به امکان‌سنجی و ظرفیت‌سازی این سه سطح در حوزۀ اقتصاد خوی و ارزش‌های جهانی شمس تبریزی پرداخته خواهد شد.



شکل: مؤلفه‌های اقتصاد قونیه

در غرب، سه گفتمان در حوزۀ مولوی شکل گرفته است که به اقتصاد قونیه کمک می‌کند: گفتمان پژوهشی و دانشگاهی، گفتمان عرفانی و صوفیانه و گفتمان مردم‌پسند و تجاری. این سه گفتمان هم‌زمان، اما جدا از هم، هرکدام به مسیر خود ادامه می‌دهند.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

اقتصاد قونیه

نوشتار ارائه شده، زیرمجموعهٔ اقتصاد فرهنگ و در برخی جنبه‌ها اقتصاد خلّاق خواهد بود که ذیل توسعهٔ فرهنگی تعریف می‌شود. منظور از اقتصاد فرهنگ، جنبه‌ای از اقتصاد است که عوامل تولید آن در حوزهٔ فرهنگ و هنر فعالیت کرده و مادهٔ اولیهٔ محصولات آن از فرهنگ و هنر اخذ و استخراج می‌شود.

بر اساس تعریف یونسکو، صنایع‌فرهنگی به صنایعی اطلاق می‌شود که محصولات بدیع و هنری ملموس و غیر ملموس تولید می‌کنند و می‌توانند از طریق استفاده از دارایی‌های فرهنگی و ارائهٔ خدمات و تولید محصولات مبتنی بر دانش به صورت سنتی و امروزی، به‌عنوان منبع درآمد و تولید ثروت در نظرگرفته شوند. وجه مشترک بین این صنایع، این است که تمامی آنها از خلاقیت، دانش فرهنگی و مالکیت معنوی برای تولید محصولات و خدمات اجتماعی و فرهنگی استفاده می‌کنند ... صنایع فرهنگی دربرگیرندهٔ طیف وسیعی از فعالیت‌های اقتصادی از صنایع‌دستی تا موسیقی، فیلم، انتشارات و صنعت رسانه است. براین اساس، تبلیغات، معماری، صنایع‌دستی، پوشاک و مد، فیلم، ویدئو و دیگر محصولات دیداری و شنیداری، طراحی گرافیکی، نرم‌افزارهای تفریحی و آموزشی، موسیقی‌های زنده و ضبط شده، هنرهای نمایشی و سرگرمی، تلویزیون، رادیو و پخش اینترنتی، هنرهای تجسمی و باستانی و نویسندگی و انتشارات و غیره، همگی در حوزه صنایع فرهنگی قرار می‌گیرند (فلاح،۱۳۹۱ :۶).

حوزه‌های اقتصاد قونیه

ارزش‌های انسانی مولوی که در *مثنوی*، *غزلیات*، *فیه‌مافیه* و... منعکس شده است، موجب تربیت روحی و معرفتی بسیاری از انسان‌ها و وابستگان مشرب معنوی مولانا شده است. شیفتگان مولوی از شرق عالم تا غرب گسترش یافته و بسیاری متفکران و اندیشه‌ورزان، برای اثبات مضامین علمی و حکمی خود به ابیات و گفتارهای مولانا استناد مکرر دارند. ارزش معنوی *مثنوی*، در نزد ایرانیان چنان است که آن را قرآن عجم می‌خوانند. این ارزش‌های معرفتی، علاوه بر رسوخ و نفوذ در روح و جان آدمیان، موجب رونق اقتصاد و معیشت اجتماعی شده و یکی ازمنابع غنی تولید ثروت درجامعه شده است.

فـزونی انتشار جهانی آثار مولوی، بیانگر نفوذ رومی فراتر از مرزهای ملی و تقسیمات قومی است. ایرانیان، تاجیک‌ها، ترک‌ها، یونانیان، پشتون‌ها، دیگر مسلمانان آسیای مرکزی و مسلمانان آسیای جنوب‌شرقی، طی هفت قرن گذشته به‌شدت از میراث معنوی رومی تأثیر گرفته‌اند. متون و گفتارهای مولانا که بیان کنندهٔ ارزش‌های جهانی اوست، قدرت و توانایی باز تولید ثروت را در جامعه از طریق صنایع فرهنگی و علوم بین رشته‌ای دارد.

اقتصاد تحقیق، آموزش و نشر قونیه

اندیشه‌های مولانا بازتاب اندیشه‌ای اهورایی و فراجهانی است. ارزش‌های او نه در کنج قونیه، که در سراسر شبستان گیتی طنین‌انداز است. مولوی با نگرش عرفانی، جهان هستی را در می‌نوردد. از منظر او، جهان، جهان حیرت‌هاست و بر این اساس، او در صدد پاسخ‌یابی این حیرت است و در این راه، از همهٔ مذاهب، ادیان و نحله‌ها مدد می‌جوید، هر چند پاسخ‌های نهایی او در زلال معرفت قرآنی است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

این نگاه حیرت‌مند عارفانه به هستی به شکل‌گیری ارزش اول می‌انجامد که احترام به همهٔ اندیشه‌ها و ادیان است.

ارزش دوم از خردورزی او برمی‌خیزد. مولوی، عقل و خرد را مبنای همهٔ اندیشه‌ها و تفکرات خود قرار می‌دهد. البته این عقلانیت، نوعی خاص از عقلانیت است که فراتر از عقل فلسفی و عقل عرفی است. او برای رسیدن به طبقات بالای معرفت آسمان، عقل فلسفی را نردبانی کوته می‌بیند و عقل انتقادی عارفانه را که مبتنی برشهود نفسانی است برمی‌گزیند. این ارزش، به بازتولید ارزش جهانی دوم او که همان ارزش قبول نتایج عقلانی رفتار و کردار آدمیان است و متأثر از عقل فرازمانی است می‌انجامد. مهم‌ترین ویژگی این عقل مورد نظر مولوی، قبول سخنان و معارف بشری فراتر از اصول زودگذر عقل روزمره و حسابگر است. عقل مولوی در این منظر، با عقل فقیهانه در تعارض قرار می‌گیرد؛ ارزش سوم، نوع‌دوستی و رعایت حقوق بشریت در هر نژاد و قومی است. مولوی در جای جای *مثنوی* فاخر و دیوان نورانی شمس به تناسب کلام، از اقوام و اندیشه‌های گوناگون با احترام یاد می‌کند. او دلایل مسلمانی خویش را بهانه‌ای برای نقص و ضعف دیگران قرار نمی‌دهد و همین امر یکی از عوامل پایداری و ماندگاری و گسترش *مثنوی* در نزد همه اقوام و نژادهای بشری است. هر چند در انتهای هر داستان و حکایت و نکته‌ای اخلاقی، مولوی آبشخور قرآنی و آسمانی خویش را فاش می‌کند اما نه به گونه‌ای که باعث رد و یا طرد اندیشه مقابل شود. این ارزش، بالاترین عامل جذب تفکر مولوی در نزد جهانیان شده است.

گـزارشی از برخورد شمس تبریزی با یکی از فلاسفه نشان‌دهندهٔ گرفتاری فلاسفهٔ ایرانی در ملاحظات مکتبی است. در این برخورد، فیلسوف متشرع که خداشناسی وجه اصلی مطالعات اوست به شمس می‌گوید: شناخت خدا عمیق است. شمس آشفته می‌شود و با خشم به او می‌گوید: عمیق تویی، اگر عمیقی هست، تویی. شمس در این پرخاش، به‌روشنی موضوع اصلی جهان‌بینی ایرانی را، که همان خودشناسی است مطرح می‌کند (معارفی اکبر،۱۳۹۱: ۳).

این ارزش‌ها موجب قرار گرفتن مولوی در ردیف یکی از بزرگ‌ترین مراجع فکری و اندیشمندان جهانی می‌شود و آثار و تفکرات او ارزش و مزیت تدریس و نشر را داشته است. به همین منطور، از همان اوایل درس *مثنوی* و کلاس *فیه‌مافیه*، شاگردان مولوی سعی در گسترش و نشر اندیشه مولانا داشتند و شرح نویسی بر آثار مولوی شکل گرفت. محققان و مولوی‌شناسان بزرگ اولین گام معرفی مکتب و اندیشه مولوی را به زمان حیات خود او و حسام‌الدین چلپی را از اولین شارحین او قلمداد کرده‌اند. نشرآثار مولوی در ابتدا در قالب شارحین مکتب او و شکل مدارس تفسیر *مثنوی* شکل گرفت و سپس مراسم سماع و زیارت آرامگاه او به فرهنگ عمومی دوستداران و مریدان او تبدیل شد. *مثنوی* به انتخاب گاردین یکی از صد کتب برتر تاریخ بشری است.

اقتصاد قونیه در حوزهٔ آموزش و تحقیق و نشر از اهمیت بالایی برخوردار است. آموزش و نشر اندیشه‌های مولوی در طول تاریخ، زمینهٔ شکل‌گیری بخشی از اقتصاد نشر را به خود اختصاص داده است و عامل مهمی در تولید ثروت و جذب منابع مالی بوده است. عظمت کلامی و تعلیمی *مثنوی* مولوی، بسیاری از اندیشمندان را بر آن داشت که علاوه بر تدریس این اثر به شرح و نشر آن بپردازند. از منظر فروزان‌فر *مثنوی* یکی از بزرگ ترین کتب ادبی و عالی‌ترین بیان و نظم عرفانی و خلاصه سیر فکری

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

و آخرین نتیجهٔ سلوک عقلانی امم اسلامی است که مورد استفاده و مراجعه خواص و عوام قرار گرفت (فروزان‌فر،۱۳۶۱: ۱۶۱).

نخست باید چگونگی شکل‌گیری مدارس، کرسی‌های آموزش زبان فارسی، موسسات مولوی‌پژوهشی و نیز نهادهای امور چاپ کتاب و متون دانشگاهی از مولوی یا دربارهٔ مولوی را بررسی کرد. شروع شکل‌گیری نظام آموزش، تدریس و تعلیم اندیشه‌های مولانا را به زمان شاگرد او حسام‌الدین نسبت می‌دهند. پس از حضرت حسام‌الدین چلبی، سلطان‌ولد به عنوان شیخ طریقت مولویه «کلام پدر خود را به فصاحت لسان و صاحب بیان تقریر می‌فرمود و در شرح اسرار و تفسیر اخبار، ید بیضا می‌نمود و تمامت ممالک روم را در خلفای کرام پر کرده، تحقیق اسرار خاندان صدیق را شایع گردانید». (مایل هروی،۱۳۷۷: ۱۶). گسترش اندیشهٔ مولانا از مرز قونیه فراتر رفت و به نظر علوی (۱۳۹۰)، این تلاش‌ها نظام فکری مولانا (عرفان عشق یا عرفان عملی) را فراتر از مرزهای روم در شرق و غرب گسترش داد. اندیشه‌های مولانا در همهٔ جوامع فرهنگی جهان؛ از جمله سرزمین فرهنگی ایران، هند، ترکیه و امپراطوری عثمانی، آفریقا و کشورهای عربی، اروپا و کشورهای انگلیسی زبان و... نشر و گسترش یافت.

تفسیر و شرح احمد رومی بر *مثنوی* که معاصر سلطان‌ولد بوده را اولین شرح مکتوب *مثنوی* و آن را باید پایهٔ اقتصاد آموزش و پژوهش قونیه دانست. علاوه بر آن، کتبی از قبیل *منطق‌الطیر* گلشهری (۱۳۱۷ م.) و *غیب‌نامه* (۱۳۲۹ م.)، اولین آثاری هستند که در موضوع مولوی و *مثنوی* تألیف شدند. پیوند اندیشه‌های مولانا در *مثنوی* با «ودانتا» (Vedanta) در هند، نشان دیگری از ابعاد دربرگیرندهٔ تأثیر مولانا در آن سرزمین است. ودانتـــا، تعلیمات عرفانی وداها؛ به عبارت دیگر اوپانیشادها (Upanishads) است. در تفسیر حقایق وابسته به وداها (Vedas)، ونتادا بُعد عرفانی و راه اشراق و فرزانگی آن را دربرمی‌گیرد (شایگان،۱۳۴۶: ۷۶۵). بیش از چهل شرح *مثنوی* به فارسی در شبه قاره و چند برگردان *مثنوی* به زبان‌های شبه‌قاره وجود دارد.

گسترش فرقه‌های تصوف به تولید و استقرار اقتصاد اولیه نشر آثار مولوی در اقصی نقاط جهان انجامید؛ برای مثال: گزارش‌های پیروان طریقت کبرویه بر مثنوی؛ از قبیل جواهرالاسرار حسین خوارزمی و گزارش‌های مختصر نقشبندیه؛ همچون نائیه خواجه یعقوب چرخی و نی‌نامه عبدالرحمن جامی از قرن دهم به بعد مورد توجه مثنوی‌خوانان شبه قاره هندوستان قرار گرفت و به استقرار بنیادِ سنت فرهنگی خاصی، در عرصهٔ مثنوی‌شناسیِ در هندوستان انجامید. در هند، «شبلی نعمانی» با اعتقاد به تأثیر ابن‌عربی بر مکتب مولانا؛ مجدداً طریقی جهت نفوذ آراء و اندیشه‌های مولانا بین مسلمانان هند فراهم نمود (علوی، ۱۳۹۰: ۴).

اقتصاد نشر قونیه درخارج از اروپا، در حوزهٔ مولوی‌پژوهی مسیری دیگر را آغازکرد. جورجیوس دی هانگریا[۱] نخستین اروپایی بود که در سفرنامهٔ خویش به «آداب مولویه» اشاره کرد. هانس کریستین آندرسن[۲] در سال ۱۸۴۲ م. مشاهدات خویش از مراسم سماع درویشان در ترکیه را در کتابی به نام *بازار شاعر*[۳] به نگارش درآورد. «جولیا پاردو[۴]»، با مطالعهٔ خانقاه طریقت مولویه در استانبول، مشاهدات خویش را در کتاب *شهر سلطان*[۵] در سال ۱۸۳۷ میلادی منتشر کرد. جان پورتر براوان[۶] شرق‌شناس آمریکایی، با مطالعهٔ آثار کلاسیک عرفانی و بازدید از حلقه‌های صوفیان آناتولی، در سال ۱۸۶۸ م. یافته‌های خویش

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

را با عنوان کتاب مفید درویشان یا معنویت‌گرایی شرقی منتشر و به تفصیل، به معرفی دراویش مولویه وَ تبیین اسرار و رموز این طریقت پرداخت. جان پی دربین[۷] در اثر خویش، مشاهدات شرق[۸] از مراسم سماع مولویه با شگفتی یاد کرده، به داوری بین درویشان خاموش و خروشان می‌پردازد.

در حقیقت نقطهٔ عطف مطالعات مولوی‌شناسی را باید رینولد الین‌نیکلسون (۱۹۴۵ – ۱۸۶۸) دانست. او تنها برای شرح مثنوی، هشت جلد کتاب تألیف کرد و پانزده سال ازعمرش را صرف نمود، چندان‌که در مسیر همین کوشش، بینایی خود را از دست داد (تمیم داری،۱۳۸۷ :۳۱).

در قرن اخیر نیز رینولدالین نیکلسون[۹] و آرتور جان‌آربری[۱۰] نقش شاخصی در معرفی مولانا و *مثنوی* به جهان غرب ایفا کردند. نیکلسون علاوه بر ترجمه و شرح منتخبی از غزلیات عارفانهٔ مولانا[۱۱] متن کامل *مثنوی* جلال‌الدین رومی[۱۲] را در هشت مجلد به انگلیسی ترجمه و اکثر ابیات را شرح کرد. آرتور آربری نیز گزیده‌ای از *مثنوی*[۱۳] و *فیه‌مافیه*[۱۴] را به انگلیسی ترجمه کرد. دیگر مولوی‌شناس غرب، آنا ماری شیمل[۱۵] شرق‌شناس آلمانی، در کتاب *من بادم و تو آتش*[۱۶]، ترجمهٔ *فیه‌مافیه* به آلمانی؛ به بررسی حیات و شخصیت مولانا و تحلیل عظمت *مثنوی* معنوی می‌پردازد. *شکوه شمس*[۱۷]، سیری در آثار و اندیشه‌های مولانا و گزیده *دیوان شمس*[۱۸] به زبان آلمانی، مجموعه‌ای از غزلیات و رباعیات مولانا، دیگر آثار او در عرصهٔ مولوی‌شناسی است. ویلیام چیتیک[۱۹] از اسلام‌شناسان و متخصصان عرفان، مولوی و ابن‌عربی در آمریکاست. *راه عرفانی عشق*، *تعالیم معنوی مولوی*[۲۰]، *من و مولانا*، *زندگانی شمس تبریزی*[۲۱]، *صوفیانه مولوی*[۲۲] از جمله آثار او در بررسی و تحلیل آراء و اندیشه‌های مولاناست (علوی، ۱۳۹۰،به نقل از سایت نصرنور).

در فرانسه، اقبال به مولانا همانند آلمان نبوده است و از اواخر قرن هجدهم ترجمه و شرح *مثنوی* در فرانسه آغاز شد، اما هرگز به چاپ نرسید، چرا که در فرانسه به واسطهٔ حضور لویی ماسینیون نگاه‌ها معطوف به حلاج بود، حتی هانری کربن هم که به عرفان اسلامی توجه داشت، بیشتر به سهروردی پرداخت، پل نویا، نویسندهٔ کتاب *تفسیر قرآن در زبان عرفان*، تحقیقاتی دربارهٔ عرفان دارد و نگاه مختصری به آرای مولانا، اما از افرادی که در جهان فرانسه زبان به مولانا توجه کرده‌اند می‌توان از میروویچ نام برد که با همکاری محمد مکری گزیده‌هایی را به فرانسه ترجمه و در این زمینه تحقیقاتی کرده است.

گرایش به مولوی در امریکا، اما حکایت دیگری است. میلیون‌ها نسخه از آثار مولانا و کتاب‌هایی که در مورد او نوشته می‌شود، سالانه در آمریکا به فروش می‌رود، روندی که از یک دهه قبل آغاز شده و همچنان ادامه دارد. سیاباتری اشاره می‌کند که : ... در سال ۱۹۷۶ شاعر معروف «رابرت بلای» یک نسخه از ترجمه کارهای مولانا توسط ای.جی.آربری را به بارکس داد و گفت: «این اشعار باید از قفس خود رهایی یابند». بارکس، اشعار را از حالت متون خشک دانشگاهی به شعر سپید آزاد آمریکایی تبدیل کرد. از آن پس، ترجمه بارکس در ۲۲ جلد، و طی ۳۳ سال ارائه شد که شامل اشعار ضروری مولانا، یک *سال با مولانا*، مولانا: کتاب بزرگ قرمز خاطرات عارفانه پدر مولانا و کتاب *غرق شده* که همگی توسط انتشارات هارپر وان منتشر شدند. این آثار بیش از دو میلیون نسخه فروش داشتند و به ۲۲ زبان مختلف دنیا ترجمه شدند. جلدهای جدیدی نیز در آینده نزدیک ارائه خواهند شد (سیاباتاری ،۱۳۹۷ به نقل از ایلنا).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

آشنایی جهان عرب با مولانا از سال ۱۸۷۲ میلادی با ترجمه و شرح شش دفتر *مثنوی* به قلم یوسف بن احمد قونوی، ترک‌نژاد عربی‌دان و شیخ خانقاه بشکتاش استانبول آغاز شد. عبدالوهاب عزام، تاثیرگذارترین معرف مولانا به جهان عرب است. در سال ۱۹۴۶ چند داستان *مثنوی* را به عربی ترجمه کرد و پس از او، عبدالعزیز جواهری و محمدعبدالسلام کفافی بودند و دکتر ابراهیم الدسوقی‌شتا که بیست سال پیش در سال ۱۹۹۷ ترجمه و شرح کامل *مثنوی* و منتخبی از غزلیات شمس را به عربی منتشر کرد. عیسی العاکوب استاد زبان و ادبیات عرب در دانشگاه حلب سوریه *فیه‌مافیه*، *مجالس‌سبعه*، *رباعیات مولانا* و *نامه‌های مولانا* را به عربی ترجمه کرد و ویکتور الکک و ندی حسون هم در آشنایی جهان عرب با *مثنوی* نقش به‌سزایی داشته‌اند. تاکنون شش برگردان *مثنوی* به صورت کامل یا جزئی به عربی منتشر شده است (محمدخانی،۱۳۹۷ به نقل از ایسنا)

ایران وترکیه: محوریت اقتصاد نشر و ادبیات مولوی‌پژوهی

برخی معتقدند مولانا میراث مشترک فرهنگی ایران و ترکیه است که از هفتصد سال پیش و از زمانی که در قونیه ساکن شد، شرح‌های مختلفی دربارهٔ *مثنوی* او نوشته‌اند که بیشتر این شرح‌ها در ترکیه و ایران منتشر شده است (همان). نشر آثار تألیف و ترجمه مولانا یکی از ارکان زیرساخت صنعت نشر اقتصاد قونیه در دنیاست.

مولانا به سبب افکار و اندیشه‌های بلند، از دیرباز شارحان و و محققان بسیار داخلی و خارجی را به خود جذب کرده است. تعداد ناشرانی که در سراسر دنیا آثار مولوی را چاپ، ترجمه یا تألیف می‌کنند کم نیستند؛ برای مثال در ترکیه در هر سی سال یک ترجمهٔ جدید از *مثنوی* معنوی ارائه می‌شود؛ کتاب *ملت عشق* با بیش از پانصد بار چاپ، رکورد پرفروش‌ترین کتاب تاریخ نشر ترکیه را از آن خود کرده است. به‌طور متوسط سالانه هشتاد عنوان کتاب از یا دربارهٔ مولوی در ترکیه نشر می‌یابد که اگر تیراژ هر نسخه هم متوسط ۱۵۰۰ نسخه و قیمت متوسط هر جلد بیست دلار باشد تولید درآمد نشر کتاب در مورد مولوی در ترکیه حدود دو میلیون و چهارصد هزار دلار خواهد بود. اگر صنعت گردشگری و خرید آثار مکتوب ازسوی گردشگران به این رقم اضافه شود بیش از هفت تا ده برابر خواهد شد.

سالانه بیش از دویست هزار نسخه از *مثنوی معنوی*، *دیوان شمس* و بقیهٔ آثار مولانا در ایران، طبق آمار خانه کتاب، منتشر می‌شود که همهٔ این‌ها فروش نیز می‌روند. اگر قیمت متوسط هرکتاب ۲۰۰۰۰۰ ریال باشد، اقتصاد نشر کتاب در مورد مولوی در ایران معادل چهل میلیارد تومان گردش مالی خواهد بود. به طور متوسط در ایران، سالانه بین ۱۵۰ تا ۱۹۰ اثر از یا دربارهٔ مولوی با تیراژ متوسط ۱۳۰۰ نسخه چاپ که حدود ۲۵۰ هزار شمارگان می‌شود. درسال ۱۳۸۶ نیز ۱۵۸ عنوان کتاب از مولانا یا درباره مولانا با شمارگان ۴۶۸ هزار و ۸۷۰ نسخه چاپ شده است. از مهر۱۳۹۰ تا مهر۱۳۹۱ در ایران، تعداد ۱۱۸ کتاب درباره مولوی منتشر شده است، که در این میان، ۷۷ کتاب چاپ اولی بوده و از مهر ۱۳۹۲ تا مهر ۱۳۹۳، تعداد ۱۴۳ عنوان از مولوی یا دربارهٔ مولوی چاپ شده که ۶۲ عنوان کتاب چاپ اولی دربارهٔ مولوی بوده است. در سال ۱۳۹۷ تعداد ۲۵۶ اثر با شمارگان ۲۷۷ هزار۶۱۰ نسخه از یا دربارهٔ مولانا منتشر شده که ۱۶۳ اثر برای نخستین بار چاپ شده‌اند.

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

در میـان شـروح مثنوی، *شرح جامع مثنوی* کریم زمانی با پنج بار چاپ در سال ۱۳۹۶ به چاپ پنجاهم رسید. رمان ملت عشق نیز جزء کتاب‌های پرفروش در سال ۱۳۹۵ در ایران بوده است. *قصه‌های برگزیده از مثنوی مولوی* از مجموعهٔ قصه‌های خوب برای بچه‌های خوب مهدی آذریزدی با ۶۷ بار چاپ از آثار مورد توجه برای معرفی *مثنوی* برای همگان است. این تعداد کتاب نشان می‌دهد مطالعه و پژوهش دربارهٔ مولوی یکی از متواترین موضوعات در ادبیات معاصر و سبد مطالعه خانواده ایرانی است. با کلیدواژهٔ «مولوی» جستجوی پیشرفته سایت خانه کتاب (در کشور ایران) تعداد ۲۶۷۷ عنوان کتاب از مولوی یا دربارهٔ مولوی (۱۳۳ترجمه،۲۵۴۴ تألیف،۱۳۴۳ چاپ مجدد،۱۳۳۴ عنوان چاپ اول) ظاهر شد.

در قرن حاضر تعداد زیادی مقاله (بیش از ۱۵۰۰ مقاله)، کتاب (حدود ۴۰۰۰ کتاب) و پایان‌نامه و رساله (نزدیک به ۱۲۰۰پایان‌نامه و رساله) دیده می‌شود که در مورد مولوی نگاشته شده‌اند (پایگاه اطلاع رسانی کرسی مولوی‌پژوهی ایران) آمار تقریبی ارائه شده از اقتصاد نشر (صرفاً در حوزه کتاب)، یا دربارهٔ مولوی در ایران و ترکیه بیانگر ظرفیت بالای کشش بازار کتاب و نشر در حوزهٔ معرفی ارزش‌های جهانی مولوی و نیز شمس تبریزی است. رابطهٔ اقتصاد نشر با عوامل تولید (شاغلان اقتصاد نشر) بیانگر آن است که فقط در حوزه نشر کتاب حدود بیست عنوان رشته شغلی وجود دارد که قبل، حین و بعد از چاپ کتاب را شامل می‌شود.

در کنار موضوع چاپ و نشر، حوزهٔ صنعت آموزش مولانا نیز حائز اهمیت است. بررسی‌های اینترنتی و اسنادی مؤلف نشان می‌دهد که برگزاری کلاس‌ها و دوره‌های آموزشی آزاد غیر رسمی (فاقد دریافت مدرک رسمی) با محوریت مولوی و آثار او در قالب درس گفتار، دوره، سمینار و... روزانه حداقل بیش از ۱۵۰۰ کلاس و دوره آموزشی با محوریت موضوع مولوی و آثار او در جهان برگزار می‌شود که این کلاس و دوره‌ها جدا از کلاس‌های درسی دانشگاهی و مدرسه‌ای است. اگر هرکلاس و کارگاه را متوسط، چهل نفر در نظر بگیریم روزانه بیش از شصت هزار نفر به‌صورت حضوری از فراگیران آموزش‌های مولوی خواهند بود. متوسط هزینهٔ شرکت هر فرد در هر کلاس (نه جلسه) اگر معادل هفتصد هزار ریال باشد (در امریکا و کانادا متوسط کلاس با چهار جلسه ۱۶۰ دلار و در ایران ۶۰۰ هزار ریال)، روزانه معادل چهار میلیارد و دویست میلیون تومان صرف آموزش اندیشهٔ مولوی می‌شود. در کنار این آموزش‌های غیر رسمی، امروزه آموزش رسمی *مثنوی* و آثار مولوی، ذیل رشتهٔ تحصیلی زبان و ادبیات فارسی تقریباً در تمامی دانشگاه‌های ایران و برخی دانشگاه‌های جهان تدریس می‌شود. بیشتر دروس رشتهٔ ادبیات؛ شامل بررسی آثار ادبی کلاسیک؛ از جمله *مثنوی*، *دیوان شمس* و... است. ظرفیت دانشگاه‌های دولتی ایران برای پذیرش دانشجویان زبان و ادبیات فارسی در دفترچهٔ انتخاب رشته سال۱۳۹۷ شامل ۲۱۴۰ نفر در سراسرکشور بود. در پنج دانشگاه ترکیه، رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی با حدود سالانه هزار دانشجو و در بیش از بیست دانشگاه، زبان فارسی به عنوان واحد اختیاری تدریس و به‌عنوان درس ترجیحی با حدود هشتصد دانشجو در سال تدریس می‌شود.

اقتصاد گردشگری قونیه

اقتصاد گردشگری، اقتصادی ترکیبی و چند بعدی است که بیش از ۱۲۰ فعالیت دیگر را تحت تأثیر

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

قرار می‌دهد. دراقتصاد گردشگری، تمرکز بر صنایع دستی، موزه‌ها و سایت‌های تاریخی ـ میراثی، غذا و نوشیدنی، اقامتگاه‌های عمومی و هتل‌ها، آژانس‌های مسافرتی، گردش‌های تفریحی، زیارت و... است که ازمهم‌ترین حوزه‌های متأثر از گردشگری است. دراین قسمت به تحلیلی تطبیقی از روند گسترش فضای گردشگری قونیه و عوامل مهم رونق صنعت توریسم قونیه می‌پردازیم.

آرامگاه مولوی، شاعر فارسی‌زبان، در شهر قونیهٔ ترکیه واقع شده و این شهر ـ که به شهر درویش‌های مرید مولوی نیز مشهور است ـ در منطقهٔ آناتولی مرکزی ترکیه قرار دارد. مناطق اصلی گردشگری قونیه؛ عبارتند از سایت تاریخی آرامگاه مولانا، موزه، مراسم رقص سماع در قونیه، تپه و مسجد علاءالدین، موزه باستان‌شناسی، موزه آنتوگرافی، تربت و مسجد شمس تبریزی، مسجد سلطان‌سلیم، موزهٔ آتاترک، مسجد دارالفنون سلطان‌سلیم در قاره پینار.

سفر به قونیه بدون شک، به دلیل بازدید از آرامگاه معنوی و تاریخی مولوی است. زیارت مولوی نوعی گردشگری فرهنگی است که جهانی شده است. یونسکو به پیشنهاد ترکیه، سال ۲۰۰۷ را «سال جهانی مولانا» نامید و سازمان یونسکو، یادبود هشتصدمین سالگرد تولد مولانا را در تاریخ ششم سپتامبر سال ۲۰۰۷ برگزار کرد. هر سال، آذرماه در شهر قونیه، مراسم زیارت مولوی انجام می‌شود و مولویان معتقدند زیارت مقبرهٔ مولانا که «کعبه العشاق» نامیده می‌شود نیمی از ثواب حج را دارد (انتخابی،۱۳۹۲: ۳۷).

موزهٔ مولانا در قونیه، در سال ،۲۰۱۷ بازدیدکنندگان بیشتری نسبت به موزه‌های توپکاپی و ایاصوفیه در استانبول داشته و شمار بازدیدکنندگان آن به حدود ۵/ ۲ میلیون نفر رسیده است. این موزه، عمدتاً مورد علاقهٔ ایرانیان، چینی‌ها و تایوانی‌ها بوده است. موزهٔ مولانا با به نمایش گذاشتن فرهنگ عرفانی جلال‌الدین محمد بلخی که در ترکیه به «رومی» معروف است، دو میلیون و ۵۷۱ هزار و ۲۶۷ گردشگر جذب کرده بود که این میزان در سال ۲۰۱۶ به دو میلیون و ۴۲۹ هزار و ۵۳۱ نفر رسیده بود. سال گذشته، بیشترین علاقه به این موزه از سوی اتباع کشورهای شرق آسیا بود (دنیای اقتصاد، یارار مدیر گردشگری ترکیه،۱۳۹۶شماره ۴۲۵۳).

در سال ۲۰۱۹ تعداد بازدید کنندگان از موزهٔ مولانا در قونیه ترکیه طی یازده ماه گذشته، نسبت به مدت مشابه سال گذشته، ۲۳ درصد افزایش یافته که تعداد آنان، دو میلیون و ۱۱۹ هزار گردشگر داخلی و خارجی بودند که پیش‌بینی می‌شود تا پایان سال جاری، با برگزاری مراسم شب عروس (یا شب عرس)، تعداد بازدیدکنندگان به دو میلیون نهصد هزار نفر برسد (همان، ۱۳۹۶). ترکیه در سال ۲۰۱۸ میلادی با ۳۷.۶ میلیون توریست در ردهٔ هشتم پربازدیدکننده‌ترین کشورهای جهان قرار داشته است. بر اساس پیش‌بینی‌های وزارت گردشگری و اطلاعات موجود، انتظار می‌رود تعداد بازدیدکنندگان خارجی تا پایان سال به چهل میلیون نفر و درآمدهای حاصله از ناحیه گردشگری به ۳۲ میلیارد دلار برسد.

بر اساس مطالعات انجام شده، درآمد حاصل از جذب یک گردشگر خارجی با فروش پانزده بشکه نفت برابری می‌کند و با ورود شش نفر گردشگر، برای یک نفر در کشور ایجاد اشتغال می‌شود (کاظمی،۱۳۹۳ :۱۳). اطلاعات ارائه شده نشان می‌دهد که منابع و سیاست‌های صنعت گردشگری ترکیه، یکی از پشتوانه‌های قوی اقتصاد قونیه است.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

اقتصاد هنر و صنایع خلاق مولوی

اندیشه در دنیای امروز، در قالب صنایع خلّاق مزیت بالای اقتصادی محسوب می‌شود. کتابی که درگذشته در کتابخانه نگهداری می‌شد تا دلبندی را به مطالعه به سمت خود جذب کند، اکنون در قالب اقتباس، به فیلم، تئاتر، انیمیشن، بازی رایانه‌ای و... تبدیل می‌شود و مخاطبان زیادی را پوشش می‌دهد. شرایط عصر حاضر (فراغت و ارتباطات)، زمان زیادی از گذران وقت افراد جامعه به تفریح، سرگرمی، آموزش و یادگیری می‌گذرد.

همین امر به دنبال خود، افزایش تولیدات فرهنگی، هنری و سرگرمی؛ مانند ساخت فیلم، اجرای نمایش، تولید گیم (بازی)، اجرای کنسرت موسیقی، طراحی هنری و ... در پی داشته است. تاکنون ۳۵ شخصیت ملی ایرانی در یونسکو به ثبت جهانی رسیده و در جهان امروز، ملت‌ها بر بنیاد فرهنگ رشد می‌کنند و ثروت مادی و معنوی را از طریق مشاهیرشان صیانت و پاسداری می‌کنند. شاید این بحث در سی الی چهل سال گذشته خیلی ضعیف بود، اما در حال حاضر متوجه شده‌اند که یک شخصیت و هر مشاهیری در یک ملت، می‌تواند امواجی از موفقیت، هویت، پویایی، سربلندی و ثروت ملی را تولید کند (مستکین مدیر بخش فرهنگ کمیسیون ملی یونسکو، ۱۳۹۷ به نقل از ایسنا).

مثنوی باحکایات شیرین و آموزه‌های اجتماعی اخلاقی، در کنار غزلیات مسحور کننده و فوق ریتمیک *دیوان شمس* و سایر آثار منثور مولوی منبع عظیم و غنی ناتمام اقتباس‌کنندگان و شهدگیران هنری و ادبی آن در طول تاریخ بوده است. انتخاب اشعار مولانا توسط برخی خواننده‌های مشهور، موجب آشنایی توده‌های مردم با مولانا شده و سایت‌های اینترنتی مولوی دوستی و انتشار برخی از گزیده‌های اشعار مولانا با ترجمه روان، موجب اقبال و آشنایی عامه مردم با وی شده است ... به نظر من در غرب، در حوزهٔ مولوی‌پژوهی انفجاری رخ داده است. در دانشگاه‌های انگلیس، تدریس بخش‌هایی از *مثنوی* یا *غزلیات شمس*، بخش تفکیک ناپذیر رشته‌های ادبیات فارسی، اسلام‌شناسی و ایران‌شناسی است (صفوی،۱۳۸۹به نقل از سایت عصر ایران).

غربی‌ها، کرسی‌های دانشگاهی متعددی برای شناخت مولانا راه می‌اندازند، آثارش را ترجمه می‌کنند، براساس زندگی‌اش فیلم می‌سازند و همین طور ژانر پرخوانندهٔ زندگی نامه‌نویسی را به کمکش گرم نگه می‌دارند. شاید برای همین باشد که دیوید فزانزونی، فیلمنامه‌نویس برنده اسکار، بعد از سفرش به ترکیه اعلام کرد که در حال نوشتن فیلمنامه‌ای از زندگینامهٔ مولاناست. او گفته بود: «فکر می‌کنم یک دنیای دیگر وجود دارد که لازم است درباره‌اش حرف بزنیم. رومی در آمریکا نیز بسیار محبوب است. باید به او چهره بدهیم و داستان زندگی‌اش را روایت کنیم» (توانایی،۱۳۹۵به نقل از سایت برترین‌ها).

تولید فیلم وسریال‌های تلویزیونی، از داستان‌ها و ادبیات غنی مولانا، ازدیر زمانی قبل شروع شده است، به گونه‌ای که تقریباً همهٔ اقشار اجتماعی مردم؛ از کودکان، نوجوانان، جوانان، زنان و ... از مخاطبان تولیدات اثری با اقتباس از آثار مولوی بوده‌اند. مولانا در یک دههٔ گذشته به‌سرعت در جهان غرب مشهور شد، به‌طوری که ترجمهٔ کتاب او در آمریکا به بزرگترین و پرفروش‌ترین کتاب سال تبدیل شد. ترجمه کولمن بارکس در سال ۲۰۰۱ بیش از پانصد هزار نسخه در آمریکا فروش داشت.

صفحه عمومی و اصلی مولانا، شاعر ایرانی قرن هفتم هجری قمری، در فیس بوک که در آمریکا به

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

نام «رومی» شناخته شده، براساس اعلام پایگاه اطلاع رسانی سینمایی «سالن»، یک میلیون و هشتصد هزار نفر پیرو دارد که از جملهٔ این علاقه‌مندان می‌توان به پائولو کوئیلو نویسندهٔ کتاب کیمیاگر اشاره کرد (رویداد، ۲۴:۱۳۹۵).

فـرانکلین لـوییس ـ صاحب کرسی زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه شیکاگو و مولاناشناس ـ می‌گوید، تا کنون چهار فیلم‌نامه در مورد زندگی مولانا نوشته شده است و تصریح می‌کند: اولیور استون اولین بار در سال ۱۹۹۹ میلادی در مورد چنین فیلم‌نامه‌ای خبر داد، اما این فیلم‌نامه هرگز به فیلم تبدیل نشد، دومی را مظفر علی کارگردان هندی نوشت و از آن سخن گفت. داریوش مهرجویی کارگردان ایرانی نیز فیلم‌نامه‌ای بر اساس رمان کیمیاخاتون، نوشتهٔ سعیده قدس از زندگی مولانا نوشته بود و اوویدو سالازار، مستندساز، نیز بر اساس رمان تاریخی نهال تجدد، نویسندهٔ ایرانی مقیم آمریکا در این زمینه تلاش‌هایی کرده بود (رویداد، ۲۴:۱۳۹۵). تا حدی که من می‌دانم فضل تقدم با آقای شهرام ناظری است، گویا نخستین مرتبهٔ مولوی خوانی به همت او وارد موسیقی معاصر ایران شده است (موحد،۱۳۹۶به نقل از خبرگزاری کتاب ایران).

در بخش بعدی، اقتصاد بالقوهٔ ارزش‌های جهانی شمس بیان می‌شود و از نتیجهٔ مطالعه تطبیقی و تحلیلی براساس مدل پیشنهادی محقق، راهکار تولید ثروت ملی از ارزش‌های شمس تبریزی در حوزه‌های اقتصاد فرهنگ ارائه خواهد شد و با تأکید بر تقویت اقتصاد بالقوهٔ خوی، به‌عنوان آرامگاه شمس تبریزی و مبتنی برارزش‌های جهانی شمس ارائه می‌شود.

اقتصاد خوی: ارزش‌های جهانی شمس و تولید ثروت ملی

غربی‌ها بیش از هر چیز محو و مبهوت رابطه‌ای هستند که مولانا و شمس را به هم گره زده بود (توانایی ،۱۳۹۵به نقل از سایت بالاترین‌ها). غربی‌ها معتقدند که شمس را تازه کشف کرده‌اند و درباره‌اش به‌مطالعهٔ بیشتری نیاز دارند. در گذشته اطلاعات چندانی دربارهٔ او نداشته‌اند. دنیای غرب هنوز هم او را چنان‌که باید نمی‌شناسد. پس از انتشار متن فارسی *مقالات* شمس، نخست ویلیام چیتیک ـ محقق امریکایی که متخصص ابن‌عربی است ـ بخشی از آن را، زیر عنوان «من و مولانا» به انگلیسی ترجمه کرد. محقق ایران‌شناس معروف فرانسوی، پروفسور فوشه کور هم اخیراً بیش از نیمی از *مقالات* شمس را به فرانسه ترجمه کرده و مقدمه و تعلیقات نفیسی بر آن افزوده است و من امیدوارم بقیهٔ *مقالات* هم به یمن همت ایشان ترجمه شود و محققان غربی با آن آشنا شوند. فوشه کور پیش‌تر هم ترجمه‌ای از *دیوان حافظ* را انتشار داد که به خاطر آن در ایران مورد تقدیر قرار گرفت. او در ترجمهٔ *مقالات* شمس، پنج سال مداوم کار کرده و آقای دکتر فیض، پژوهشگر عرفان از ایرانیان مقیم فرانسه، هم او را در فهم و حل مشکلات کتاب کمک کرده است. فرهنگستان زبان و ادب فارسی اخیراً فوشه کور را به پاس خدماتی که به فرهنگ ایران کرده است به عضویت افتخاری خود درآورده است.

وقتی به سراغ مولانا و شمس بروید بی‌تردید از خودتان می‌پرسید، شمس که بوده که چنین آتشی درون مولانا روشن کرده و منجر به خلق شاهکارهایی ماندگار شده است؟ به گمانم اگر قرار باشد برای این دو، نظیری پیدا کنیم می‌توان آنان را به سقراط و افلاطون مانند کرد. ما سقراط را با افلاطون

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

می‌شناسیم و افلاطون، برکشیده و تربیت شدهٔ سقراط بود؛ یعنی اگر افلاطون نبود، هیچ‌گاه موفق به شناخت سقراط نمی‌شدیم و اگر سقراط نبود افلاطونی به‌وجود نمی‌آمد. دربارهٔ مولانا و شمس هم این‌گونه است، شناخت هر یک از این دو، بسته به شناخت دیگری است. جالب اینجاست که سقراط و شمس تبریزی در زمینه‌های دیگری نیز با هم شباهت دارند؛ سقراط هم مانند شمس اهل نوشتن نبوده است. شمس می‌گوید: سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد. همین یک سخن یک دنیا حرف برای گفتن دارد، شمس می‌گوید من می‌توانم با کسی سخن بگویم که خودم را در او ببینم (موحد، جایگاه مولانادرجهان۱۳۹۷، به نقل از ایسنا)

ارزش‌های جهانی شمس

بدون شک، شمس تبریزی می‌تواند به‌عنوان شخصیت اثرگذار جهانی، به‌عنوان یک مزیت فرهنگی و منبع تولید ثروت ملی در ایران و شهرستان خوی مطرح شود. به این منظور، با استفاده از الگوی توسعهٔ اقتصادی قونیه، مدل اقتصاد فرهنگ خوی را با منبع غنی ارزش‌های جهانی شمس تبریزی طراحی خواهد شد. در این مدل، اقدامات لازم با استفاده از ظرفیت‌های موجود فرهنگی شهرستان خوی، تبریز و سطح ملی پیشنهاد می‌شود.

براساس مدل اقتصاد قونیه، سه حوزهٔ مهم اقتصاد خوی، (براساس ظرفیت ارزش جهانی فرهنگ شمس تبریزی)؛ عبارتند از حوزهٔ اقتصاد آموزش، تحقیق و نشر؛ حوزهٔ دوم اقتصاد گردشگری خوی و حوزهٔ سوم اقتصاد صنایع خلاق و فرهنگی خوی است.

مطالعات و بررسی‌ها نشان می‌دهد که دو حوزهٔ اول و سوم؛ (یعنی اقتصاد آموزش و تحقیق و اقتصاد صنایع خلاق)، به‌عنوان اولویت اول و دوم می‌تواند زمینه و ظرفیت رونق اقتصاد گردشگری خوی را رقم بزند.

اقتصاد آموزش و تحقیق و نشر شمس تبریزی

شمس تبریزی کم سخن، غریب و فاقد مجموعه آثار گستردهٔ علمی و ادبی است و مجموعه نوشتار و مکتوبات او اندک و پرمغز است، اما از دو جهت این آثار محدود و کم، قابل توجه هستند؛ اول این که آثار به‌جا مانده از شمس، در حوزه‌های معنایی و مفهومی مورد نیاز جامعه بشری امروز قابل ارائه و نشر است و دوم اینکه مخاطبان این آثار، تقریباً طیف گسترده‌ای از مخاطبان مولوی و نیز شیفتگان ادبیات غنی کلاسیک و پست مدرن را شامل می‌شود. دراین دو طیف می‌توان بسیاری اقدامات و برنامه‌های فرهنگی و علمی تقویت و گسترش اقتصاد خوی را برنامه‌ریزی و اجرا کرد.

استخراج و معرفی ارزش‌های جهانی شمس تبریزی

شمس، بسیار فراتر از دوران، خود را تحت تأثیر اندیشهٔ انسانگرایی و انسان محوری قرار داده است. انسان در دیدگاه شمس، به‌عنوان خلیفه الله واجد همهٔ ظرفیت‌های تکامل و پیشرفت در ابعاد انسانی تا اوج تکامل برای همه اعصار است که نمونهٔ عملی این انسان محوری در تربیت تکاملی را می‌توان

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

در تربیت مولوی تحقیقاً دید. ارزش‌های شمس از نیازهای امروزین جامعه است، یکی از محبوب‌ترین فضلیت‌های اخلاقی جامعهٔ امروزی ما آموزه‌های شمس تبریزی است و این فضلیت‌ها در جامعهٔ ما به‌صورت شگفت‌انگیز کم‌یاب شده است (ملکیان ،۱۳۹۵به نقل از باشگاه خبرنگاران جوان)؛ برای نمونه چند سخن از شمس که در آن، نوع انسان را مخاطب قرار می‌دهد و بیانگر ارزش جهانی کرامت انسانی نزد اوست آورده می‌شود:

لحظه‌ای برویم به خرابات
بیچارگان را به بینیم
آن عورتکان (روسپیان، ساقیان، رقاصان، نوازندگان و خوانندگان زن) را خدا آفریده است
اگر بدند و یا نیک‌اند، در ایشان بنگریم
درکلیسا هم برویم، ایشان را بنگریم (صاحب‌الزمانی،۱۳۵۱: ۱۶۴).

یا عبارت دیگر:

جماعتی
مسلمان ـ برون، کافر ـ اندرون
مرا دعوت کردند.
عذرها گفتم
می‌رفتم در کلیسا
کافر بودندی، دوستان من
کافر ـ برون، مسلمان ـ اندرون... (صاحب‌الزمانی،۱۳۵۱ : ۶۵).

شمس، رسالت خود را نه فقط جمع مسلمانان که همهٔ عالم می‌داند و براین اعتقاد است که آموزه‌های او فراتر از اقلیم و سرزمین خاصی است و مخاطب اصلی او نخبگان و اندیشمندان بشریت است؛ به عبارت زیر دقت شود:

مرا در این عالم
با عوام
هیچ کاری نیست
برای ایشان نیامده‌ام
این کسانی که رهنمای عالم‌اند، به حق،
انگشت، بر رگ ایشان،
می‌نهم (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۵۶).

مجموعهٔ این اندیشه‌ها و تفکرات عمیق شمس تبریزی، می‌تواند در قالب آموزش‌های حوزهٔ تعلیم، تربیت و فلسفه، سبک زندگی و نیز فلسفهٔ حیات مورد توجه قرار گیرد. فراتر از این اندیشه‌ها، در

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

شمس تبریزی می‌توان بسیاری از آموزه‌های اخلاق اجتماعی، روان‌شناسی تربیت، ارتباطات و مطالعات فرهنگی، نقد ادبی، و دیگر حوزه‌های ادبیات و فلسفه را استخراج و در قالب کتاب، درس گفتار، کارگاه آموزشی و حتی کتب درسی دانشگاهی مورد استفاده قرار داد.

سالاری‌نسب (۱۳۹۷) منظومهٔ حکمی شمس را بر سه پایهٔ بنیادی انسان، حقیقت و عشق معرفی می‌کند. انسان‌مداری بر بینش شمس تبریز سیطره دارد و شمس به همهٔ امور حتی به خدا از درون خویش و براساس انسان می‌نگرد. سالاری‌نسب، عناصر وجودی انسان را از منظر شمس را در سه عنصر اصالت انسان، غربت و تنهایی انسان تقسیم می‌کند.معرفت شناسی حقیقت شمس را، سالاری‌نسب از نیازهای انسان امروز می‌داند و معتقد است که عناصر چهارگانهٔ معرفت شناسی‌شمس؛ شامل کل‌نگری، ترجیح علم شهودی بر علم حصولی، تفسیری بودن حقیقت و حفظ اسرار و خاموشی گزیدن است. امروزه در معرفت‌شناسی مدرن تاکید بر این است که معرفت نسبی است و هرکس تفسیر شخصی و مخصوص به خود از حقیت را دارد.

در روش‌شناسی علمی شمس، منع تقلید مورد تأکید است که گفته است: هرفسادی که در عالم افتد ازاین افتد که یکی، یکی را معتقد شد به تقلید یا منکر شد به تقلید.

بدون شک اولین و مهم‌ترین ظرفیت‌سازی اقتصاد فرهنگ خوی، شناسایی منابع غنی ادبی و حکمی شمس است که در قالب اقتصاد آموزش، تحقیق و نشر قابلیت ارائه در سطح جهان را دارد و براساس آن می‌توان جامعهٔ جهانی را نسبت به شمس تبریزی آشنا نمود و سپس ظرفیت‌های دیگر فرهنگی را رونق داد.

بدون شک، ادبیات شمس تبریزی قدرت و توانایی ارتقا به سطح جهانی را دارد؛ برای مثال می‌توان به حکایات تمثیلی شمس اشاره نمود. حکایت‌های تمثیلی و رمزی یکی از جلوه‌های بلاغی شمس است که از بسامد بالایی برخوردار است. روان‌ترین و ساده‌ترین بخش‌های مقالات، حکایت‌های تمثیلی آن است، از آنجا که تمثیل در سطح عقلانی اندیشه حرکت می‌کند ناپیوستگی کلام در این حکایت‌ها بسیار کم و به سطح ادراک مخاطب نزدیک است (فتوحی به نقل از پورمظفری،۱۳۸۹: ۱۴۰).

شمس به دلیل رویکرد عمیق عرفانی به عالم هستی، حضور در هستی و احساس همراهی با عالم هستی را به مخاطب منتقل می‌کند. به همین دلیل است که استعاره از نوع گفتگوی همهٔ عناصر طبیعت جاندار، دیگر ویژگی شمس است؛ مثلا میل نکردن آیینه، برخاستن منبر، ترس و بیم عقل، ترس دوزخ از مؤمن، سلام کردن کوه، ترس زمین و... از این‌گونه اندیشه‌های شهودی و استعاره‌ای شمس است (پورمظفری،۱۳۴۹: ۱۴۰).

شمس تبریزی می‌تواند مولد سبکی از ادبیات پست مدرن باشد که به بینامتنیت کریستوا نزدیک می‌شود و امکان ارائه تحلیل‌های پست مدرن ادبیات کهن را برای مخاطب فراهم می‌کند. در عین حال که خوانش متن براساس نظریه بینامتنیت شمس تبریزی، عرصه‌های جدیدی از فهم متون را پیش روی می‌نهد. در هرحال این عرصه، عرصهٔ نوین و بکر مطالعه ادبیات معاصر براساس روش‌شناسی شمس تبریزی امکان تولید آثار پرمخاطب ادبی و هنری را دارد. براین اساس، بنیاد اندیشه‌های شمس در تفسیر بر این اصل استوار است که در تفسیر متن قرآن، شخصیت و آراء و عقاید مفسر بر چگونگی خوانش

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

معنای متن و معانی استنباط شده از سوی وی تأثیر به‌سزایی دارد (طاهری،۱۳۵۱: ۱۰۰).

از سوی دیگر، در جریان شناسی‌های فرهنگی و اجتماعی، شمس تبریزی یک نظریه‌پرداز صاحب سبک است که در لابه‌لای اندیشه و سخنان او می‌توان به نظریهٔ نسبتاً منسجم تحلیل جریان شناسی‌های مهم فرهنگی اجتماعی عصر او پی برد که قابلیت ارائهٔ یک روش‌شناسی علمی را در ذات خود دارد. شمس، منتقد جدی جریان‌های فکری و اجتماعی خود است. براین اساس، شمس با آگاهی و بینشی فراتر از زمانهٔ خود، ضعف‌های هریک از آنها را به مؤثرترین وجهی بیان کرده است.

صنایع فرهنگی

تولید آثار فاخر هنری و فرهنگی نیازمند متون و اندیشه‌های والایی است که قدرت بازتولید آثار به زبان‌های گوناگون را داشته باشد. عشق، یکی از قلمروهای مهمی است که می‌تواند منبع تولید فیلم، خوشنویسی، بازی (گیم)، نمایش، و ... باشد. معنا و مفهوم والای عشق در نزد شمس می‌تواند از مؤلفه‌های مهم و اثرگذار اقتصاد خوی باشد. بدون شک شمس تبریزی همان اکسیر عشقی است که مولانا را قلب هویت کرد و وجود او را از یک انسان معمولی به شیفته‌ای حیرت‌مند بدل کرد. شاید بتوان از فرایند مسیر عاشق و معشوق و عشق شمس و مولوی، مدلی از عشق‌های اثرگذار را تبیین کرد.

به‌نظر می‌رسد داستان عاشقانهٔ شمس و تأثیر او بر مولوی، یکی از ظرفیت‌های بالای تولید فرهنگ و هویت ملی در شخصیت معنوی شمس، به‌عنوان یکی از رهبران معنوی و فکری مؤثر بر ادبیات ایران است. بدون شناخت شمس، صحبت از مولوی بر ابهام و تردید می‌افزاید و عشق، مقوله‌ای مهم در فهم رابطهٔ هستی نزد شمس است.

زبان و هنر شمس، برخوردار از مشخصات منحصر به فردی است که خاص سبک نگارش و ریتم جملات شمس است و ویژگی‌های بلاغی، موسیقایی و کیفیت نثر شمس، بسیار قابل ارائه در حوزهٔ هنر است. این هنر نیز امکان ظرفیت‌سازی فرهنگی برای اقتصاد خوی را دارد.

برگزاری جشنواره‌های تخصصی خوشنویسی با سرمشق جملات و سخنان شمس، تولید فیلم براساس زندگی و آثار شمس، اجرای نمایش و موسیقی در ژانرهای گوناگون در مورد شمس و حتی طراحی و ارائه نمادها و نشانه‌های فرهنگی ایرانی بر اساس الهام از شمس تبریزی از زمینه‌های رونق اقتصاد خوی است.

خوشبختانه در این راستا، جشنوارهٔ ملی شمس به عنوان یکی از هفت رویداد منتخب ملی، از سوی سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری کشور به تصویب رسیده است. جشنوارهٔ ملی آیین‌ها، آواها و نماها در آرامگاه شمس تبریزی، بدون شک شهرستان خوی را در سطح ملی و بین المللی، زبانزد عام و خاص می‌کند. هدف از این جشنواره می‌تواند تولید آثار فاخر هنری و علمی در حوزهٔ شمس و مولانا و موضوع معرفت، اخلاق، ادب و عرفان اسلامی، ارج نهادن و ترویج فرهنگ و هنر ایرانی واسلامی با تکیه بر آموزه‌های اخلاق، دینی و عرفانی برگرفته از کلام شمس و مولانا، رصد و آشنایی با ظرفیت‌ها و توانمندی‌های نهفته در حوزهٔ شمس و مولاناست (جباری جلیل، جشنواره ملی شمس در خوی، ۱۳۹۸ به نقل ازخبرگزاری صدا و سیما).

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

با اعطای جایزۀ ملی شمس و مولانا به محققان، پژوهشگران و مفاخر، باید شخصیت شمس تبریزی درسطح جهان شناسانده شود، نقطه‌ای که می‌توان به آن اندیشید جایزۀ ملی شمس و مولاناست که درافق‌های مختلف مؤثر بوده و از طریق آن، حوزه‌های مختلف شخصیت شمس و مولانا نمایان می‌شود، شمس تبریزی نقطۀ اتکایی برای برقراری ارتباط کشور با جهان خواهد بود (صالحی، ۱۳۹۷ شمس تبریزی مهم‌ترین فرصت گردشگری معنوی است به نقل از خبرگزاری ایسنا).

اقتصاد گردشگری خوی

رونق و گسترش گردشگری بین المللی، منوط به گسترش گردشگری ملی است؛ به عبارت دیگر تا زمانی که تعداد گردشگران ایرانی به شهر خوی افزایش پیدا نکند، برنامه‌ریزی برای افزایش گردشگر بین‌المللی سخت خواهد بود. جذب گردشگری داخلی، موجب گسترش زیرساخت‌ها و افزایش امکانات و تجهیزات مورد نیاز گردشگران خواهد بود، بنابراین سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری باید در یک برنامۀ منسجم و مستمر اقدام به افزایش ظرفیت‌ها و امکانات زیرساختی عمرانی، اقامتی، تفریحی، ترانزیتی و ... در شهرستان خوی نماید، سپس با هدف‌گذاری جذب گردشگران بین‌المللی برنامه‌ریزی نماید. بدون شک بارگاه شمس تبریزی درخوی مهم‌ترین فرصت گردشگری معنوی برای کشور به‌شمار می‌رود (همان).

مزارشمس تبریزی مهم‌ترین سرمایه‌ای است که در عرصۀ ملی و بین‌المللی ودر حوزۀ عرفان، فلسفه، کلام، و ادبیات نام ایران و خوی را مشهور کرده است (خدایاری، ۱۳۹۸ مزار شمس تبریزی؛ مهم‌ترین سرمایه خوی به نقل از خبرگزاری بین المللی قرآن). منارۀ شمس تبربزی به شماره ۹۹۶ در فهرست آثار ملی به ثبت رسیده است و از این جهت یک قدم به جلو برای تأمین منابع مالی و ظرفیت‌سازی زیرساخت است. مجموعۀ فرهنگی شمس تبریزی به مساحت هفت هزار مترمربع و با ساختمانی به زیربنای دو هزارمترمربع درمحل آرامگاه شمس تبریزی با اعتبار۱۵۰ میلیارد ریال درحال ساخت است.

تلاش در جهت ثبت جهانی مقبرۀ شمس تبریزی، احداث یادمان شمس، خواهرخواندگی خوی و قونیه، ثبت تاریخ هفت مهر به‌عنوان روز ملی شمس تبریزی در تقویم رسمی جمهوری اسلامی ایران از اقدامات فرهنگی مهم در ترویج اقتصاد خوی است. علاوه برآرامگاه شمس، بازار تاریخی خوی، اوج تمدن شهرنشینی و شهرسازی دوره اسلامی است که می‌تواند ظرفیت گردشگری خوی را بالا ببرد. پهلوان نامی ایران، پوریای ولی، قلعه کوراوغلی، اشعار وسروده‌های اسطوره تاریخی کوراوغلی در میان اقوام شانزده کشور سروده می‌شود و یکی از مشترکات فرهنگی کشورهای همسایه و اکو است نیز از این ظرفیت‌های گردشگری است.

کبیری (۱۳۹۵) اولویت برنامه‌های سال ۱۳۹۵ بزرگداشت کنگره شمس تبریزی را کارهای علمی و پژوهشی با حضور شمس‌شناسان و مولوی‌پژوهان مطرح جهان از کشورهای مختلف دانست (کبیری، ۱۳۹۵،به نقل از خبرگزاری تابناک).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

نتیجه‌گیری

لزوم تقویت اقتصاد قونیه و اقتصاد خوی

جین چلپی، قائم مقام بنیاد بین‌المللی مولانا و نوهٔ مولانا (۱۳۸۷) احیای دیدگاه‌ها و افکار شمس و مولانا را از طریق ارتباط فرهنگی بین خوی به‌عنوان دارالصفای ایران و قونیه به‌عنوان دارالعشاق ترکیه مهم‌ترین و اولین گام در زمینهٔ شناساندن شمس و مولانا و ترویج فرهنگ عرفانی اسلامی است (چلپی ،۱۳۸۷به نقل از خبرگزاری ایکنا).

کبیری (۱۳۹۷) معتقد است که چشم‌انداز خوی این است که در زمان ده تا پانزده ساله، جایگاه و اعتبار شمس به قونیه برسد تا برای جشنواره‌های ملی و بین‌المللی طرح و برنامه‌ای قابل ارائه وجود داشته باشد؛ زیرا وجود چنین جاذبهٔ گردشگری می‌تواند برای مردم شهر نیز به لحاظ اقتصادی مفید باشد. وی تفاهم نامهٔ ساخت سریال شمس تبریزی در همایش مولانا به امضا خواهد رسید (کبیری، ۱۳۹۵، به نقل از خبرگزاری تابناک). تولید موسیقی و خوشنویسی با اقتباس از آثار شمس تبریزی از حوزه‌های ظرفیت‌سازی اقتصاد فرهنگی خوی خواهد بود.

شمس تبریزی مـی‌تواند به ظرفیتی قابل توجه برای گردشگری عرفانی در کشور تبدیل شود. هر چند بیست تا سی سایت به زبان‌های مختلف در کشور همسایه و در فضاهای مجازی برموضوع عدم وجود قبر شمس در خوی متمرکز شده و برگزاری کنگره شمس تبریزی را در خوی زیر سؤال برده‌اند و حتی برخی از این سایت‌ها اسناد و مدارکی مربوط به وجود مقبره شمس در غیر ایران را انتشار داده‌اند (مهد آزادی، ۱۳۹۵ به نقل از مهد آزادی).

برگزاری فستیوال‌های فرهنگی شمس تبریزی نیز راهکاری برای معرفی شمس است. شهر قونیه به برگزاری فستیوال صوفی اقدام می‌کند. در کنار فستیوال، آیین‌ها و مناسک خاصی هم اجرا می‌شود که معمولاً گردشگران زیادی را به خود جلب می‌کند. بسیاری شمس‌پژوهان گفته‌اند ما حاضریم اعتبار شخصی خود را بدهیم برای آرامگاه شمس. کتابخانهٔ شمس تبریزی در حال حاضر با بیش از سه هزار جلد کتاب افتتاح شده است. در حال جمع‌آوری مجموعه‌ها برای بهره‌برداری موزه شمس هستیم (گزارش ایسنا،۱۳۹۷، غربت شمس در وطن، مصادره مولانا در غربت).

عابدی (۱۳۹۷) معتقد است که معرفی کنونی شمس باعث شده است که شمس تبریزی، شمسی است که برای صد سال دیگر افق باز کرده است. ما این توانایی را داریم که برنامه‌هایی از خوی تا قونیه انجام شود و پیوندی بین شمس و قونیه ایجاد شود (عابدی، ۱۳۹۷به نقل از خبرگزاری ایسنا).

پی‌نوشت

1. D. Hungria (1422-1502)
2. Hans Christian Anderson
3.Poet's Bazaar
4. Julia Pardoe (1806 – 1862)
5. The City of the Sultan
6. John porter Bravan

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

7. John P. Durbin
8. Observations in the East
9. Reynold Alleyne Nicholson
10. Arthur John Arberry
11. A Selection of Divan e Shams
12. Rumi’s Masnavi میلادی 1925-1940 طی دوره
13.A Selection of Rumi’s Masnavi
14. Discourses of Rumi
15. Anna Marie Schimmel
16. Ich bin wind und bist feuer
17. The Triumphal Sun
18. A Selection of Divan e Shams
19. William chittick
20.Shams al-Din Tabrizi, Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi
21.The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi
22.The Sufi Doctrine of Rumi

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

منابع

ـ سایت آفتاب، (۱۳۹۵)، مصادره هالیوودی مولانا؛ وقتی همه خوابیم... https://aftabnews.ir
ـ سایت ایسنا، (۱۳۹۷)، غربت شمس در وطن، مصادره مولانا در غربت. www.isna.ir
ـ پایگاه اطلاع رسانی کرسی مولوی پژوهی ایران. http://www.molaviresearch.ir
ـ توانایی، بابک، (۱۳۹۵)، غربی‌ها مولانا می‌خوانند، شرقی‌ها سرش دعوا می‌کنند:خارجی‌ها برای مولانا سر و دست می‌شکنند، هفته نامه چلچراغ ، به نقل از سایت برترین‌ها: https://www.bartarinha.ir
ـ تمیم داری احمد، (۱۳۸۷)، «مولوی‌پژوهی و مولوی پژوهان در کشورهای انگلیسی زبان». دو فصلنامه علمی پژوهشی. «پژوهش زبان و ادبیات فارسی». شماره دهم، بهار و تابستان۱۳۸۷، ۴۰-۱۹.
ـ دنیای اقتصاد، (۱۳۹۶)، درآمدزایی توریستی ترکیه از «مولانا». https://donya-e-eqtesad.com
ـ رویداد، (۲۴ /۱۳۹۵)، مصادره هالیوودی «مولانا»؛ وقتی همه خوابیم. https://www.rouydad۲۴.ir
ـ خدایاری،ناصر، (۱۳۹۸)، مزار شمس تبریزی، مهم‌ترین سرمایه خوی. www.ourumiyeh.iqna.ir)
ـ جباری جلیل، (۱۳۹۸)، برگزاری جشنواره ملی شمس در خوی، خبرگزاری صدا وسیما، www.iribnews.ir)
ـ چلپی،اسین، (۱۳۸۷)، پیام شمس تبریزی و مولانا به جهان، دعوت به یگانگی خدا و صلح جهانی است، به نقل از www.iqna.ir
ـ سالاری‌نسب مهدی، (۱۳۹۷)، کتابِ شمسِ تبریز»؛ (جلد اول: طرحی از منظومهٔ حِکمی و هنری شمس تبریزی)؛ ؛ نشر نی
ـ سیاباتاری، (۱۳۹۷)، ترجمه: مجتبی اسکندری، چرا آثار مولانا در آمریکا پرفروش است؟
ـ سیاباتاری؛ جین، (۱۳۹۷)، چرا آثار مولانا در آمریکا پرفروش است؟ https://www.ilna.ir
ـ شایگان داریوش، (۱۳۴۶)، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. چاپ اول. تهران: دانشگاه تهران.
ـ صفوی سیدسلمان، (۱۳۸۹)، مولانا غرب را نجات داد. https://www.asriran.com
ـ فلاح افشین، (۱۳۹۱)، معظمی‌گودرزی ابراهیم وهمکاران بررسی روش‌های تولید وساماندهی آمارهای صنایع فرهنگی پژوهشکده آمار
ـ عابدی سیدمحمد، (۱۳۹۷)، خبرگزاری ایسنا،۱۳۹۷/۰۷/۱۱ به نقل www.isna.ir
ـ علوی مهوش‌السادات، (۱۳۹۰)، نگاهی اجمالی به شروح مثنوی مولوی http://nasour.net
ـ صالحی،سیدعباس، (۱۳۹۷)، شمس تبریزی مهم‌ترین فرصت گردشگری معنوی است، به نقل از www.isna.ir
ـ کاظمی، ابوطالب و همکاران، (۱۳۹۳)، مقایسه اثرگذاری توریسم بر رشد اقتصادی در ایران و ترکیه فصلنامه فضای گردشگری، سال چهارم، شماره ۱۳
ـ کبیری، فتاح، (۱۳۹۵)، به نقل از www.tabnakazargharbi.ir)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

ـ کبیری، فتاح، (۱۳۹۷)، تفاهم‌نامه ساخت سریال شمس تبریزی با صدا و سیما منعقد می‌شود، www.ana.ir)
ـ مایل هروی، نجیب، (۱۳۷۷)، معارف سلطان‌ولد فرزند مولانا جلال‌الدین محمد مولوی. چاپ دوم، تهران: مولی.
ـ محمدخانی، علی‌اصغر، (۱۳۹۷)، همایش مولانا و لائوتسه در عرصه جهانی https://www.hamshahrionline.ir
ـ موحد محمدعلی، (۱۳۹۶)، به انتشار کتاب‌های خوب در ترکیه حسودی می‌کنم. خبرگزاری کتاب ایران(ایبنا) http://www.ibna.ir
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۹۷)، درآمدی که ترکیه از «مولانا» دارد، نوش جانش! https://www.isna.ir
ـ محمدخانی، (۱۳۹۷)، جایگاه مولانا در جهان https://www.isna.ir
ـ مستکین عبدالمهدی، (۱۳۹۷)، آنچه در همایش جهانی «خرقان، بسطام، شاهرود» گذشت https://www.isna.ir
ـ ملکیان، مصطفی.. باشگاه خبرنگاران جوان، www.yjc.ir)
ـ مهد آزادی، (۱۳۹۵)، www.mahdazadi.com)
ـ معارفی، اکبر، (۱۳۹۱)، جامعه ایرانی، ناشر شرکت کتاب.
ـ یارار عبدالستار، (۲۰۱۹)، مدیر سازمان فرهنگی و گردشگری قونیه، https://www.trt.net.tr

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

متناقض‌نما نوعی ویژگی سبکی مولانا
با تکیه بر *مثنوی معنوی* و *غزلیات شمس*

عبدالله مقامیان‌زاده[1]

چکیده

دربرخی آثارادبی به گزینشی خاص از لغات، اصطلاحات فنّی، عبارات و شیوه‌های بیان برمی‌خوریم که از قراردادهای زبانی و سنن ادبی متمایزند. این گزینش خاص از دید و دریافتی نو نسبت به هستی وحیات ناشی می‌شود. شاعر یا نویسنده‌ای که به چنین دریافتی نودست یافته باشد و بتواند این دریافت را در قالب گزینشی نو از زبان و شیوه‌های ادبی ارائه دهد، در حقیقت به سبکی شخصی دست یافته است. تنها معدودی از شاعران در تاریخ شعر فارسی این توفیق را یافته‌اند که بی‌گمان مولانا یکی از ممتازترین و سرآمدترین آن‌هاست.

این سبک شخصی را می‌توان از سه نظرگاه و ساحت مورد بررسی قرار داد: ساحت فکری، زبانی و ادبی. برخی از خصوصیّات ساحت فکری که مهمّ‌ترین ساحت سبک مولاناست؛ عبارتند از شادی‌گرایی، عرفان حماسی، واقعیّت‌نمایی، وحدت وجود، مرگ‌ستایی وخاموشی‌دوستی. درسطح زبانی که خود به سه ساحت آوایی، صرفی و نحوی تقسیم می‌شود برخی از عناصر مهم سبک‌آفرین؛ عبارتند از گستردگی اوزان، کاربرد اوزان سالم و دوری، تکرار حروف، واژه‌ها و جملات، خلّاقیت در استفاده از قافیه، گستردگی واژگان، حذف و در سطح ادبی که مورد بحث ماست و بیشتر به آن می‌پردازیم، ویژگی‌های سبکی خاصی موجود است که مهمّ‌ترین آنها؛ عبارتند از نمادگرایی، جان‌دارگرایی، تصاویر عامیانه، وجه شبه‌های نوین عارفانه، کثرت تلمیح ودرنهایت تصاویرمتناقض‌نما که مفصّلاً به آن خواهیم پرداخت. این تحقیق برآن است تا به بررسی متناقض‌نما، تعاریف و کاربردهای آن درکلام مولانا بپردازد و این تکنیک پرکاربرد رادر کلام او به عنوان یک ویژگی سبکی بررسی کند.

واژگان کلیدی: مولانا، متناقض‌نما، ویژگی سبکی، *مثنوی معنوی*، *غزلیات شمس*.

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد دزفول، دانشگاه آزاد اسلامی، دزفول، ایران

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

مقدمه

انسان در ساختار خود بزرگترین پارادوکس و اجتماع نقیضین هستی است، خوی حیوانی و فرشته صفتی او گویای این تناقض عمیق درونی‌اند.

بسیار شنیده‌ایـم در کلام عرفا آمده است: «تُعرَفُ الاشیاءُ باضدادها» هر چیز با ضدّ آن شناخته می‌شود. این ضدّیت از چه ناشی شده است؟ باید زیبا باشد تا زشت شناخته شود، سیاه باشد تا سفید معنی شود، این مسئله قابل توجیه است، امّا این تفکّر (مسئله) زمانی قابل تأمّل‌تر می‌شود که همنشینی دو واژهٔ سازندهٔ یک ترکیب از حدّ عادی شناخت، فراتر رفته و حدّی متافیزیکی و ماوراءالطبیعی برای شناخت پدیده‌ها پیدا کند؛ مثلاً زمانی که می‌گوییم «زشتِ زیبا»، «سفیدِ سیاه»، دیگر هدفمان شناساندن زیبا به وسیلهٔ زشت یا سفید به‌وسیلهٔ سیاه نیست، بلکه از همنشینی این دو واژه مفهومی فراتر را دنبال می‌کنیم. این مفاهیم چرا در ادبیات ما ـ بلکه در ادبیات جهان ـ فراوان به کار رفته است؟ آیا این ناشی از تناقض‌های روشن، شرنگ‌های شیرین و ناسازهای سازگار در دنیا به منظور کشف حقیقت نیست؟ به عبارت دیگر، در دنیای عاری از تناقض، چگونه حقیقت کشف می‌شود؟ باید این گونه باشد تا ذهن‌های وقّاد به دنبال آن باشند که چرا سنائی می‌گوید:

خنده گریند همی لاف زنان بر در تو　　گریه خندند همی سوختگان در بر تو
(سنایی،۱۳۶۲: غ ۳۳۱)

یا مراد مولوی از این بیت چیست که می‌گوید:

گم شدن در گم شدن دین من است　　نیستی در هستـی آییـن مـن است
(مولوی، ۱۳۷۴: غ۴۳۰)

مگر می شود انسان هم نیست باشد و هم هست؟ حافظ چرا می‌گوید:

حافظ آن ساعت که این نظم پریشان می‌نوشت　　طایر فکـرش به دام اشتیاق افتاده بود
(مولوی، ۱۳۷۴: غ۲۱۲)

یا بیدل در این بیت سرشار از تناقض به دنبال رساندن چه مفهومی است که می‌گوید:

خلقی به دور گردون مخمور و سست و هم است　　این خالیِ پر از هـیچ پیمانه‌ی که باشد؟
(مولوی، ۱۳۷۴:غ۱۲۱۷)

با کمی تأمّل در می‌یابیم این تناقضات در حقیقت ناشی از تناقضی است که در صورت و معنای عالم وجود دارد و همان صورت و معنا در ظاهر و باطن ادبیات ما هم جلوه‌گر شده است و زبانی را به وجود

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

آورده است که «اندکِ پر معنا» و « موجزِ گسترده» است.

شگفتا که قرآن کریم هم در عین یکدستی و یک زبانی برای القای مفاهیم بزرگ از این تکنیک بسیار زیبا استفاده می‌کند. «و لَکُم فی القِصاصِ حَیاة» (بقره/ ۱۷۹)؛ یا «و ما رَمَیت اِذ رَمَیت» (انفال/ ۱۷).

تحقیق حاضر به بررسی این اندیشه در کلام و ذهن مولانا جلال‌الدین محمد بلخی می‌پردازد و به دنبال آن است تا پرده از این راز بردارد و این ابهام‌گویی را کشف نماید و علت های آن را بیان کند.

رستم از این نفس و هوا زنده بلا مرده بلا — زنده و مرده وطنم نیست به جز فضل خدا
بر دهِ ویـران نبود عشرِ زمین کوچ و قلان — مست و خرابم مطلب در سخنم نقد و خطا
آینـــه‌ام آینـــه‌ام مـــردِ مـــقـالات نـــه‌ام — دیده شود حال من ار چشم شود گوش شما
عـــارف گـوینده بگـو تا که دعای تو کنم — چون که‌خوش‌ومست‌شوم‌هرسحری‌وقت‌دعا
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۳۸)

متناقض‌نما به‌عنوان یک ویژگی سبکی مولانا

متناقض‌نماها و شطحیات را در تمامی آثار عرفانی و به خصوص در آثار مولانا می‌توان به عارفانه و ادبی تقسیم کرد. مراد از عارفانه متناقض‌نماها و شطحیاتی است که ساختار دستوری ندارد، ولی در مفهوم متناقض‌نمایی و شطح به کار رفته‌اند؛ مانند این متناقض‌نما

شـــمس تبریـــز لامـــکان دیـــد — برســـاخت ز لامـــکان مکانـــی
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۲۷۳)

یا این شطح:

زهی گناه که کفر است توبه کردن از او — نه پس، طریق گریز و نه پیش، جای مقام
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۱۷۳۵)

همان گونه که مشاهده می‌شود این ابیات از نظر ادبی ساختار دستوری ندارند. مثلاً نگفته‌ایم «مکان لا مکان» یا «کفر توبه» ولی در مفهوم متناقض‌نمایی و شطح به کار رفته‌اند. به این اعتبار متناقض‌نماهای یافت شده در *مثنوی* معنوی و *غزلیّات شمس* را ذیل دو عنوان زیر قرار می‌دهیم و به بررسی ابعاد مختلف آنها به عنوان یک ویژگی سبکی در کلام مولانا می‌پردازیم: متناقض‌نماهای عارفانه و متناقض‌نماهای ادبی.

متناقض‌نماهای عارفانه

تصاویر متناقض‌نما (پارادکسی)، توصیفات غیرقابل بیانی است که عارف در مرحلهٔ شهودی و سیر ملکوتی بدان‌ها می‌رسد، ولی چون آن تجربیّات غیرقابل بیان، به صورت تناقض‌گونه تجربه می‌شود، نظیر نور

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

سیاه، مکان لا مکان و ... عارف برای بیان آن‌ها نیاز به زبانی دارد تا آن تجربیّات متناقض را بیان کند، امّا چون تجربیّات او متناقض نماست، زبان او نیز آن تجربیّات را به صورت توصیفی متناقض‌نما بیان می‌کند.

به عنوان مثال او به مکانی می‌رود که از جهات خارج است و در محدودهٔ زمان و مکان نمی‌گنجد. برای بیان این مکان از لامکان به دلیل مشخّص نبودن آن مکان استفاده می‌کند. تصاویر متناقض‌نما که ما آن‌ها را متناقض‌نماهای عارفانه می‌گوییم از این گونه می‌باشند. مانند برگ بی‌برگی، مکان لامکان صورت بی‌صورتی و بسیاری از متناقض‌نماهای عارفانهٔ دیگر.

بـدون شک متناقض‌نماهای عارفانه به خاطر حالات شناخته شدهٔ مولانا و نوع بیان او که بیانی عرفانی است نسبت به متناقض نماهای ادبی از گسترهٔ بیشتری برخوردارند. این امر ناشی از تجربه‌های غیرقابل بیانی است که او خود تجربه کرده است.

گر صـورت بی‌صورت معشـوق ببینید　　هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شمایید
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۶۴۸)

شـــمسِ تبریـــز، لامـــکان دیـــد　　برســـاخت ز لامـــکان، مکانـــی
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۲۷۳۰)

این و صد چندیـن مر او را معجزات　　نـــور رویش، بی‌جهـات و در جـهات
(مولوی، ۱۳۶۱: د۳/ ب ۱۴۷۴)

غریـو و نالـه جان‌ها، ز سوی بی‌سویی　　مـرا، ز خـواب جهانید، دوش وقت دعا
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۲۲۴)

متناقض‌نماهای ادبی

متناقض‌نماهای ادبی را می‌توان به دو بخش تقسیم‌بندی کرد:

۱ ـ متناقض‌نما از دیدگاه زیباشناسی و بلاغی

۲ ـ متناقض‌نما از دیدگاه ساختار دستوری و واژگانی

متناقض‌نما از دیدگاه زیباشناسی و بلاغی

علمای بدیع (وحیدیان کامیار: ۱۳۷۹، ۹۷ـ۹۹) ابعاد مختلف زیبایی‌شناسانهٔ متناقض‌نما را این‌گونه تقسیم‌بندی و بیان کرده‌اند:

آشنایی‌زدایی

با به کار بردن این ترفند زبان عادی به کلامی شگفت‌انگیز بدل می‌شود:

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

بـس زیادت‌هـا، درون نقص‌هاسـت　　مـر شـهیدان را، حیـات انـدر فناسـت
(مولوی، ۱۳۶۱: د۱/ ب ۳۸۷۱)

مولانا در این بیت دو امر، یعنی ترک مادّیات دنیایی و فناء فی الله و حیات دوباره یافتن را با کلامی برجسته، از حالت عادی خارج می‌کند و با این کار ذهن را به کنکاش و جستجوی حقیقت وا می‌دارد.
قسمت دوم اشاره دارد به «و لا تَحسَبَنَّ الَّذینَ قُتِلوا فی سبیل الله امواتاً بل احیاءٌ عند ربّهم یُرزقون» (آل‌عمران/ ۱۶۹). مولانا به راحتی می‌توانست بگوید دل نبستن به مادیات سبب عنایت خداوندی می‌شود و هر که عنایت خداوندی شامل او شود همه‌ی سرمایه‌ی دنیا و آخرت از آن اوست؛ امّا یک تضاد بین «زیاد» و «نقص» کلام را از حالت عادی خارج و ذهن را به دنبال جستن حقیقت می‌فرستد. مثال‌های دیگر:

لـذّت هسـتی نمـودی، نیسـت را　　عـاشق خـود کـرده بودی، نیسـت را
(مولوی، ۱۳۶۱: د۱/ ب ۶۰۶)

گـر نفرمـودی قصاصـی بـر جنـات　　یـا نگفتـی فـی القصاص آمـد حیات
(مولوی، ۱۳۶۱: د۱/ ب ۳۸۸۸)

ابهام

کلام متناقض‌نما ابهام‌آفرین است. ذهن برای کشف این ابهام به تکاپو می‌افتد و با اندک تلاشی به راز و رمز سخن متناقض‌نما یعنی حقیقتی که در آن نهفته است پی می‌برد که این تلاش ذهنی و کشف حقیقت شادی آفرین است. مثال:

مـن «کسـی» در «ناکسـی» دریافتم　　پس «کسـی» در «ناکسی» در باختم
(مولوی، ۱۳۶۱: د۱/ ب ۱۷۳۵)

مولانا در این کلام می‌گوید من «کس» بودن را زمانی یافتم که «ناکس» شدم. ذهن از این کلام ابهام‌آلود به دنبال حقیقت می‌رود و به این حقیقت می‌رسد که برای بقاء بالله شدن و «کس» بودن باید فنا شد و وجود خود را کنار گذاشت. یا:

خـفتـــهٔ بیـدار بـایـد پیـش مـا　　تـا بـه بیـداری ببینیـد خـواب‌ها
(مولوی، ۱۳۶۱: د۳/ ب ۱۱۱۴)

مولانا با این کلام ابهام‌آلود در پی بیان این مطلب است که سالک اگر می‌خواهد به مقامات بالای عرفانی برسد باید نسبت به امور دنیوی و مادی خفته و نسبت به امور معنوی بیدار باشد.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

دو بعدی بودن

متناقض‌نما دو بعدی است. بعد متناقض که کلامی مبهم و متناقض است و بعد حقیقت. شک نیست این دو بعدی بودن و دو منظره بودن شگفت‌انگیز است؛ مثل:

تـــا ببینـــی چـــاشنیّ زنـدگـــــی ســـلطنت بینـــی نهـــان در بندگـــی
(مولوی، ۱۳۶۱: د۵/ ب ۴۱۴)

ایـن که انسان، سلطنت کردن را در بندگی پیدا کند بعد تناقض گونهٔاین مطلب است، امّا با کمی تأمّل به این حقیقت می‌رسیم که: هر کسی بندگی خداوند متعال را بکند به غنای مطلق می‌رسد و کسی که به غنای مطلق برسد در عین بنده بودن سلطان است و به سلطنت رسیده است.

برجسته شدن معنی

بدون شک یکی از ابعاد مهم متناقض‌نما بعد زیبای برجسته شدن معنی است. در متناقض‌نما نه تنها لفظ برجسته و توجّه برانگیز می‌شود بلکه معنی نیز اعتلا پیدا می‌کند. مثال:

ایـــن بقاهـــا از فناهـــا یافـــتی از فـــنایش رو چـــرا برتافـــتی؟
(مولوی، ۱۳۶۱: د۵/ ب ۷۹۶)

مولانا در این جا می‌تواند با کلامی ساده بیان کند که بوسیله‌ی ترک شهوت و عدم توجّه به مادیّات می‌توان به مقام قرب الی الله و بقاء بالله رسید. این کلام از نظر لفظی و معنایی برجستگی لازم را ندارد، امّا با کلام متناقضِ فنا شدن و به بقا رسیدن، این برجستگی چه از نظر لفظی و چه از نظر معنایی در کلام ایجاد می‌شود و ذهن به دنبال کشف این کلام برجسته برمی‌آید. یا:

هـر که بی‌من شـد همه من‌ها خود اوسـت دوسـت جمله شـد چو خود را نیست دوست
(مولوی، ۱۳۶۱: د۵/ ب ۲۶۶۵)

مولانا می‌خواهد بگوید هر کس وجود خود را فانی کرد همه چیز به دست می‌آورد. در صورت این فنا شدن است که به بقاء بالله و قرب الهی نائل می‌شود. این کلام یقیناً با بیان ساده، برجستگی کنونی را ندارد.

ایجاز

یکی دیگر از خصوصیّات کلام متناقض‌نما ایجاز است. ایجاز سبب زیبایی کلام و وادار کردن خواننده به تفکّر در مورد موضوع می‌شود و بالطبع این تفکّر سبب کشف معانی گسترده از میان الفاظ اندک می‌شود. مثال:

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

از کجا جـــوییم علم؟ از تـــرک علم　　از کجـا جوییم سـلم؟ از تـــرک سـلم
از کجا جوییم هسـت؟ از ترک هسـت　　از کجـا جوییم سـیب؟ از ترک سـیب
(مولوی، ۱۳۶۱: د۶/ ب ۸۲۳ ـ ۸۲۴)

متناقض‌نما از دیدگاه ساختار دستوری و واژگانی

متناقض‌نمایی از نظر شکل و ساختار دستوری به گونه‌های مختلف دیده می‌شود. در این جا به برخی از این ساختارهای دستوری اشاره می‌کنیم:

موصوف و صفت

زندان، شـده بهشـت ز نای و ز نوش عشق　　قاضـیّ عقـل مسـت، در آن مسـند قضـا
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۲۰۲)

چو از تیغ حیات‌انگیز زد مر مرگ را گردن　　فرو آمد ز اسب، اقبال و می‌بوسید دستش را
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۶۸)

مضاف و مضافٌ الیه

صـورت از بی‌صورتـــی آمـــد بـرون　　بـــاز شـــد کـــه «انّـا الیـه راجعون»
(مولوی، ۱۳۶۱: د۱/ ب ۱۱۴۱)

جنگ‌هـــای خلـق بـــهر خوبی اسـت　　بـرگ بی‌برگـی، نشـان طوبـی اسـت
(مولوی، ۱۳۶۱: د۳/ ب ۹۸۹)

دو صفت

دل بـا دلِ دوسـت، در حنیـن باشـد　　گویـای خمـوش، هـم چنیـن باشـد
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۶۸۵)

ای بسـا طوطـیّ گـــویای خمـــش　　ای بســـا شـــیرین روانِ رو تـــرش
(مولوی،۱۳۶۱: ۳/ ب ۴۷۶۳)

بس کشـته زنـده را کـه دیـدم　　از غـمزه‌ی چشم پـر خـمارت
بس ساکـــن بـــی‌قـــرار، دیـدم　　در آتش عـشق، بـــی‌قـــرارت
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۳۷۹)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

مسند و مسندٌ الیه

چـو اصل رنـگ بی‌رنگسـت و اصل نقش بی‌نقش اسـت
چـو اصل حرف بی‌حرف اسـت چـو اصل نقـد کان اینک
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۱۳۱۵)

جمله‌ی بی‌قراریت از طلب قرار تست　　طالب بی‌قـرار شـو تا که قـرار آیدت
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۳۲۳)

از پیـــر مگـــو کـــه او جـــوان شـــد　　وز پـــار مگـــو کـــه پـــار آمـــد
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۷۰۷)

فعل و مفعول

لـــذت هســـتی نـــمودی نیســـت را　　عاشـق خـود کـرده بـودی، نیسـت را
(مولوی،۱۳۶۱: د۱/ ب ۶۰۶)

فعل و صفت

از رنـــگ تـــو گشـــته‌ایم بی‌رنـــگ　　زان ســـوی جـــهان هـــزار فرسـنگ
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۷۱۴)

فعل و صفت

ای تـو در جـان، چـو جـان مـا در تن　　سـخت پنهـان و لیـک پنهان نیسـت
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۵۰۲)

جـــوش بـــرآورد یکـــی مـی کـزو　　هست شود نیسـت شود نیست هست
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۵۱۶)

دو امر متضاد

دانه تویی دام تویی، باده تویی جام تویی　　پخته تویی خام تویی خام بمگذار مرا
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۳۷)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

لیـک زیـن شـیرین گیـای زهـر مند　　تـرک کـن تـا چنـد روزی می‌چرنـد
(مولوی،۱۳۶۱: د۴/ ب ۱۰۷۴)

خندان درآ، تلخی بکش شاباش ای تلخی خوش　　گل‌ها دهم گر چه که من، اوّل همه خار آمدم
(مولوی، ۱۳۷۴: غ ۱۳۷۹)

متناقض‌نما در تمثیل‌های مولانا

ذهن فطری بشر با تمثیل سازگاری دارد، از این رو یکی از شیوه‌های تعلیمی کتب آسمانی و روش‌های بلاغی و مؤثر پیامبران، مصلحان و مربیان بشر تمثیل بوده است؛ زیرا تمثیل در خور مطلب، کلام را قابل فهم و ذهن مخاطب را به سوی هدف گوینده و درک مطلب راهنمایی می‌کند. مولانا خصوصاً در مثنوی از این شیوی بیانی به خوبی بهره جسته است. او در اکثر مسائل دور از فهم عموم به تمثیل متوسّل شده است. تمثیل، هنری‌ترین بخش مثنوی می‌تواند باشد و چنانچه امثال و حکایت‌ها را از مثنوی جدا کنیم فهم مطلب بسیار دشوار و جذابیت مثنوی بسیار کم خواهد شد (زمانی، ۱۳۸۲: ۸۵۹).

مولانا می‌گوید بندهٔ عاشق از کمال اشتیاقی که دارد نمی‌تواند بر یافته‌های درونی و تجربیّات روحی خود صبر ورزد، از این رو برای فهماندن مقصود خود به دیگران پی در پی مثال می‌آورد.

ایـــن قـــیاس ناقصـــان بـــر کار ربّ　　جوشـش عشق اسـت نه از ترکِ ادب
(مولوی، ۱۳۶۱: ۳/ ب ۳۶۷۷)

هر چند مولانا شیوهٔ تعلیمی خود را خصوصاً در مثنوی بر پایهٔ تمثیل بنا کرده است، ولی اعتراف می‌کند که هرگونه تمثیل در مسائل ماوراء الطبیعی ناگویاست، ولی چاره‌ای جز تمثیل سازی نیست؛ زیرا تنها راه کشاندن اذهان به طرف درک حقیقت تمثیل سازی است و تنها از این راه است که می‌توان تا حدودی تجارب و یافته‌های درونی خود را به دیگران منتقل کرد.

ایـن مثـل نا لایق اسـت ای مسـتدل　　حیلـه‌ی تفهیـم را «جهُـدُ المقـل»
(مولوی، ۱۳۶۱: د۶/ ب ۳۷۱۹)

ای بـرون از وهـم و قـال و قیـل من　　خـاک بـر فـرق مـن و تمثیـل مـن
(مولوی، ۱۳۶۱: د۵/ ب ۳۳۱۸)

آتـشِ چـه؟ آهـن چـه؟ لـب ببنـد　　ریـش تشـبیه مشـبّه را مخنـد
(مولوی، ۱۳۶۱: د۲/ ب ۱۳۵۵)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

روح، چون «من اَمر ربّی» مختفی است　　هـــر مثالی که بگـــویم منتفی اسـت
(مولوی، ۱۳۶۱: د۶/ ب ۳۳۱۰)

استاد کریم زمانی زبان تمثیلی مولانا را شامل سه بخش می‌داند:

۱ ـ حکایات کوتاه و بلند؛
۲ ـ امثال سایره و متداول در میان مردم؛
۳ ـ تمثیل‌های توجیهی و استدلالی که تخیل قوی و سرعت انتقال ذهنی مولانا خلق کرده است (زمانی، ۱۳۸۲: ۸۵۹).

هنرنمایی مولانا به ویژه در این بخش، درخشش شگرفی پیدا کرده است. به نظر می‌رسد که تمثیل‌های متناقض‌نمایی را که ما به دنبال تبیین آنها هستیم باید از میان این دسته از تمثیل‌های توجیهی و استدلالی مولانا که ساخته شدهٔ ذهن وقّاد اوست بیابیم.

«دکتر پورنامداریان پس از برشمردن انواع تمثیل در زبان‌های اروپایی به نوعی از تمثیل اشاره می‌کند که در انگلیسی بدان «allegory» و به فرانسه بدان «allegoria» می‌گویند» (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۱۴۳). این نوع تمثیل را باید داستان‌ها یا حکایاتی دانست که در آنها غرض و مقصود اصلی گوینده از ایراد آنها به‌طور واضح بیان نشده است.

«Allegory» ارائه دادن یک موضوع تحت صورت و ظاهر موضوع دیگر است و به عنوان یک طرز و شیوهٔ ادبی، عبارت از بیان یک عقیده یا موضوع نه از طریق بیان مستقیم بلکه در لباس و هیئت یک حکایت ساختگی است که با موضوع و فکر اصلی از طریق قیاس قابل مقایسه و تطبیق باشد. این نوع تمثیل را در فارسی با توجّه به خصوصیات مشترک آن تمثیل رمزی می‌توان گفت.

از آنچه در تعاریف گفتیم در می‌یابیم که تمثیل به‌طور کلی حکایت یا داستان کوتاه و بلندی است که فکر یا پیامی اخلاقی، عرفانی، دینی، اجتماعی و سیاسی یا جز آن را بیان می‌کند. اگر این فکر یا پیام به عنوان نتیجهٔ منطقی حکایت یا داستان در کلام پیدا و آشکار باشد و به صراحت ذکر شود به آن مثل یا تمثیل می‌گوییم و اگر به کلی پنهان و کشف آن احتیاج به فعالیّت اندیشه داشته باشد تا داستان را تفسیر کند آن را تمثیل رمزی می‌نامیم.

تمثیل‌های رمزی (متناقض‌نما)

علّت این که، رمز و کلام متناقض‌نما، در کنار هم دیگر آورده شد خصوصیّات و تعاریف مشترک این دو است. همان گونه که قبلاً نیز اشاره شد رمز و متناقض‌نما نقاط اشتراکی با هم دارند که شاید در این تعریف کاملاً مشخص باشد و بتوان آن را برای هر دو نوع کلام رمزی و متناقض نما ذکر کرد:

رمز وسیلهٔ بیان حقایق ناشناخته‌ای است که از راه تجربهٔ روحانی شخصی برای شخص حاصل می‌گردد، خواه رمزهایی بی اختیار نویسنده، خود به خود در ذهن شکوفا شود، چنان

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

که در رؤیا و واقعهٔ روحانی و خواه با فعالیّت ذهن از اعماق ضمیر استخراج و اظهار گردد. موضوع این حقایق از آن جهت ناشناخته است که عینی و مشترک نیست تا به طور یکسان در حیطهٔ ادراک حواس و عقل همگان درآید و دیگران هم بتوانند در ادراک آن با صاحب تجربه اشتراک داشته باشند (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۲۲۹).

همان گونه که مشاهده می‌شود سخن از کلامی است که از راه تجربهٔ روحانی برای فردی خاص روی می‌دهد، ولی به دلیل عدم عینیّت و اشتراک همگانی در حیطهٔ ادراک، حواس و عقل همگانی نمی‌آید. صاحب تجربه برای بیان این تجربهٔ خاص نیاز به زبانی دارد که در حوزهٔ حواس و عقل همگان قابل تعریف و فهم باشد، از این رو از تمثیل برای بیان تجربهٔ خود در جهت فهم عمومی استفاده می‌کند. او چون تجربهٔ خود را در هاله‌ای از ابهام و تناقض می‌بیند ناگزیر از تمثیل‌های متناقض و رمزآلود برای تبیین تجربیات خود بهره می‌گیرد، از این رو کلام او به صورت متناقض و رمزآلود و تمثیل‌های رمزی ظهور می‌کند.

مولانا در تمام آثار خود خصوصاً *مثنوی معنوی* این تجربیّات عرفانی را به صورت تمثیل بیان می‌کند سپس آنها را در شبکه‌ای از پیوندها و ارتباطها به گونه‌ای کنار هم قرار می‌دهد که ذهن خواننده را به طرف مقصود اصلی راهنمایی می‌کند و خواننده با اندکی تأمّل از میان آن توصیفات که در قالب تمثیل بیان شده است علائم و رموز مورد نظر را برداشت می‌کند.

تمثیل‌های متناقض‌نما و رمزآلود بخش مهمی از تمثیل‌های *مثنوی* را تشکیل می‌دهند. مهم‌ترین ویژگی این تمثیل‌ها بیان‌ناپذیر بودن تجربیّات عرفانی است که مولانا برای بیان آن تجربیّات، ناچار از محسوس و عقلانی کردن آن تجربیّات ماوراءالطبیعی در قالب تمثیل بوده است، ولی چون تجربیّات، تجربیّاتی متناقض‌نما؛ نظیر نور سیاه، مکان لامکان و صورت بی‌صورت بوده‌اند، تمثیل‌های او نیز به صورت تمثیل‌های متناقض‌نما ظهور کرده‌اند.

در اینجا نمونه‌هایی از داستان‌های تمثیلی متناقض‌نما و رمزآلود ذکر می‌شود:

داستان تمثیلی اوّل

در دفتر دوم (دفتر دوم: ۴۳۹ ـ ۴۴۰) حکایتی به این مضمون نقل شده است: روزی ازبارگاه الهی به حضرت موسی (ع) عتاب می‌شود که چرا وقتی بیمار شدم به عیادت من نیامدی؟ موسی عرض می‌کند پروردگارا تو از هرگونه نقص و عیبی منزّهی بیماری چیست که توان دچار کردن شما را داشته باشد؟ حق تعالی می‌فرماید: یکی از بندگان من بیمار شد مگر نمی‌دانی که او منم؟

مولانا علاوه بر توجّه دادن اذهان به پیران واصل و فنا شده‌ی الهی، یکی از حسّاس‌ترین موضوعات مکتب خود را که اتحاد ظاهر و مظهر است، تبیین می‌کند. او با حکایتی تمثیلی و متناقض‌نما از تجلّی حق در انسان کامل از طریق اتحاد ظاهر و مظهر سخن می‌گوید.

درک این مسئله آن قدر مهم است که فهم آن را برای اکثر اشخاص دشوار کرده است و حوصلهٔ تنگ عقول عادی، ظرفیت فهم آن مسئله را ندارد. بنابراین ممکن است لغزش‌گاه اوهام واقع شود و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

پاره‌ای از کوتاه‌نظران را به راه کج‌اندیشی و بدبینی انداخته باشد، تا این که حتّی نسبت کفر و الحاد به مولوی داده باشند.

مولوی در اتحاد ظاهر و مظهر معتقد است که حق تعالی در هیکل و حلیه‌ی بشری ظاهر و متجلّی شده و وجود انسانی به حق پیوسته و با او متحد شده است، امّا نه از راه حلول و اتحاد ذاتی شخصی، بلکه از جهت وحدت نوری و اتحاد شأنی اتصالی و فضای تاریکی در روشنایی و زوال شخصیت و جدا شدن تعیّن از هستی مطلق. در واقع انسان کامل مظهر تام و تمام الهی و آیینه‌ی سر تا پا نمای حق و نایب و خلیفهٔ خداوند است.

او می‌گوید حق تعالی برای هدایت خلق و تکمیل نفوس بشری از غیب وحدت به شهود کثرت در هیکل ناسوتی بشریت متجلّی شده است تا به مقتضای جنسیت جسمانی، جاذب و هادی خلایق باشد، پس به قول او انسان کامل عین حق است از راه اتّحاد ظاهر و مظهر. بدیهی است فهم چنین مسئلهٔ مهمی که از تجربیات شهودی مولانا است نیاز به تمثیلی در حد فهم و عقول همگانی دارد.

داستان تمثیلی دوم

صدر جهان انسانی به غایت نیکو و بزرگ بود و هر روز از طبقه‌ای دستگیری می‌کرد. امّا خوی او به گونه‌ای بود که همه صف می‌کشیدند ولی حاجت خود را بیان نمی‌کردند و اگر بیان می‌کردند از عطای او ناکام می‌ماندند. تا اینکه روزی پیرمردی تنگ حوصله با صدای بلند از صدر صلتی خواست، صدر با ناراحتی گفت: ای پیرمرد تو بسیار کم حوصله و بی‌حیا هستی! پیرمرد جواب می‌دهد تو از من بی‌حیاتری، دنیا را تصرّف کرده‌ای و اکنون می‌خواهی با اندکی صله آخرت را نیز تصرّف کنی. صدر که از این کلام خشنود شده بود به او صلهٔ گران می‌بخشد! روز بعد فقیهی می‌خواهد به روش پیرمرد چیزی کسب کند از این رو بانگ و فریاد برمی‌آورد ولی صدر به او چیزی نمی‌دهد، هر روز با رندی خود را به شکل آن طایفه می‌کند، ولی باز از صدر چیزی نصیب او نمی‌شود.

او که از همهٔ ترفندها ملول و نا امید شده است به کفن خواه می‌گوید: مرا در نمد و کفن بپوشان و بر سر راه صدر بینداز تا بر من صدقه ای نثار کند. تا اینکه صدر از آنجا عبور می‌کند و به خیال آن که بی‌کس است چیزی بر او نثار می‌کند. فقیه از بیم آنکه مبادا کفن خواه پول‌ها را از او ببرد، دست را بیرون می‌آورد و پول‌ها را بر می‌دارد و به صدر می‌گوید دیدی بالاخره از تو پول ستاندم. صدر می‌گوید: «ولی تا نمردی، نبردی».

مولانا در این حکایت راز مرگ اختیاری را که مستند به کلام «موتوا قبل اَن تموتوا» است، می‌گشاید. مادام که سالک از بند خودبینی و نخوت نرهد به فتوحات ربانی نرسد. انسان تا در بند مادیات است، از جانب حق به او صله‌ای نمی‌رسد. مادام که از قید و بند تن و مزخرفات دنیایی رهایی یافت، فتوحات ربانی بر او هویدا می‌شود و به مقام قرب الی الله می‌رسد.

داستان تمثیلی سوم

در دفتر سوم (دفتر سوم: ۴۵۴) در دل داستان «اهل صبا و حماقت ایشان و اثر نا کردن نصیحت انبیاء

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

در احمقان»، مولانا شهر را به سه گروه: کور دور بین، کر تیز شنو و برهنهٔ دراز دامن تقسیم می‌کند و انسان‌های آن شهر را که می‌تواند نمادی باشد از غالب انسان‌های دنیاطلب این گونه معرفی می‌کند: یکی از آن سه نفر بسیار دوربین بود، ولی چشمانی نابینا داشت، با اینکه حضرت سلیمان(ع) را نمی‌توانست ببیند، امّا قادر بود که پای مورچه را ببیند.

سلیمان در این جا کنایه از حضرت حق و پای مورچه کنایه از لذائذ دنیایی است؛ یعنی او بینش سطحی و مادی داشت و ژرف نگر نبود. دیگری در عین حالی که بسیار شنوا بود، امّا خیلی کر بود؛ یعنی گوشی داشت که فقط مسائل مادی را می‌شنید و از شنیدن حقایق و امور معنوی کاملاً کر بود و نشان می‌داد که گنج دارد، ولی هیچ گونه گنجی نداشت چون گنج او امور مادی بود که ارزشی ندارد.

دیگری نیز شخص برهنه ای بود امّا دامن‌های او بسیار دراز بود. بر حسب باطن و ارزش‌های درونی فقیر بود امّا فقط در ظاهر برای خود تشخّصی فراهم آورده بود.

مولانا با این حکایت تأثیر گذار، دل بستن به امور دنیوی و مادیات را نکوهش می‌کند و پرداختن به امور معنوی و باطن و درون را جهت خودسازی سفارش و تأکید می‌کند.

داستان تمثیلی چهارم

در دفتر سوم (دفتر سوم :۴۷۲) مولانا باز به طریق تمثیلی متناقض‌نما، برای نشان دادن بی‌فایده بودن دل بستن به این دنیای نیستِ هست نما، حکایتی نقل می‌کند.

یکی از دراویش، روزی، خوانی تهی از طعام در جایی آویخته می‌بیند. در دم به شور و شوق می‌آید و دست‌افشانی می‌کند و جامه می‌دراند و بانگ بر می‌آورد که ای بینوایان این است نوای بینوایان. اندک اندک دراویش دیگر نیز به شور و شوق می‌آیند و با او همراهی می‌کنند، در این وقت یک انسان فضول که ناظر همهٔ هنگامهٔ عاشقانهٔ آنهاست می‌گوید: یک سفرهٔ تهیِ از میخ آویزان که این همه های و هوی ندارد. درویش در پاسخ می‌گوید: برو که نه خود را می‌شناسی و نه از عشق حقیقی خبر داری، عاشقان صادق در کمند نیست‌های هست نما اسیر نمی شوند.

مولانا در این تمثیل دل بستن به نیست‌های هست نما را مایهٔ خسران و تباهی می‌داند.

نتیجه‌گیری

در این تحقیق، تمامی آثار مولانا و به طور ویژه مثنوی معنوی و غزلیّات شمس مورد بررسی قرار گرفتند. همان گونه که در مقاله به طور مفصل اشاره شده است، متناقض‌نما در آثار مولانا به صورت عرفانی و ادبی قابل تقسیم‌بندی است؛ متناقض‌نماهای عرفانی، متناقض‌نماهایی هستند که ممکن است ساختار دستوری نداشته باشند، ولی در مفهوم متناقض‌نمایی به کار رفته‌اند و متناقض‌نماهای ادبی متناقض‌نماهایی هستند که علاوه بر مفهوم عرفانی ساختار دستوری نیز دارند.

مولانا به خاطر سیر ملکوتی و روحانی، فراوان از این تکنیک در جهت برجسته‌سازی مفهوم و کشف حقیقت بهره برده است و مفاهیم عالیهٔ عرفانی را به وسیلهٔ تکنیک متناقض‌نما به زیبایی جلوه‌گر کرده است. در سطح ادبی متناقض‌نماها به دو قسمت متناقض‌نما از دیدگاه زیباشناسی و بلاغی و متناقض‌نما

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

از دیدگاه ساختار دستوری و واژگانی تقسیم‌بندی شدند؛ در بعد زیباشناسی و بلاغی متناقض‌نما، ابعاد مختلفی؛ نظیر آشنایی‌زدایی، ابهام، دو بعدی بودن، برجسته شدن معنی، ایجاز در آثار مولانا بررسی شدند همچنین در بعد ساختار دستوری و واژگانی متناقض‌نماهای مولانا از نظر ساختارهای دستوری نظیر موصوف و صفت، مضاف و مضافٌ الیه، مسند و مسندٌ الیه، فعل و مفعول، فعل و صفت، دو امر متضاد و ... مورد بررسی واقع شدند و مشاهده شد که در همهٔ این جنبه‌ها که ذکر شد، متناقض‌نماهای مولانا به کار رفته‌اند.

یکی دیگر از ابعاد قابل تأمل در آثار مولانا تمثیل‌های داستانی متناقض‌نما و بعضاً شطح‌گونه هستند که آنها هم به عنوان یکی از ویژگی‌های سبکی مولانا مورد مداقّه قرار گرفتند. پس از این بررسی نتیجه می‌گیریم متناقض‌نما که به خاطر سطح فراوان کاربرد آن در آثار مولانا در دو ساختار ظاهری و محتوایی کلام و اندیشهٔ او متجلّی شده است، از ویژگی‌های سبکی مولاناست.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

منابع

ـ قرآن کریم
ـ نهج البلاغه
ـ سنائی، (۱۳۶۲)، دیوان، به اهتمام مدرّس رضوی، تهران: سنائی.
ـ پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۳)، رمز و داستان‌های رمزی، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ حافظ، (۱۳۷۴)، دیوان، به اهتمام محمّد قزوینی و قاسم غنی، انتشارات گنجینه: تهران.
ـ زرّین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۸)، سرّ نی، تهران: علمی.
ـ ـــــــــــــــــــ ، (۱۳۷۷)، پلّه پلّه تا ملاقات خدا، تهران: علمی.
ـ ـــــــــــــــــــ (۱۳۸۳)، نردبان شکسته، تهران: سخن.
ـ ـــــــــــــــــــ (۱۳۸۴)، بحر در کوزه، تهران: علمی.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۷۲)، شرح جامع مثنوی، تهران: اطلاعات.
ـ ـــــــــــ (۱۳۸۲)، میناگر عشق، تهران: نی.
ـ شفیعی‌کدکنی، محمّدرضا، (۱۳۵۰)، صور خیال در شعر فارسی، تهران: آگاه.
ـ ـــــــــــــــــــ ، (۱۳۵۸)، موسیقی شعر، تهران: آگاه.
ـ شمیسا، سیروس، (۱۳۶۸)، نگاهی تازه به بدیع، تهران: فردوس.
ـ شیمل، آنه‌ماری، (۱۳۶۷)، شکوه شمس، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ صاحب‌الزمانی، ناصرالدّین،(۱۳۸۴)، خط سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
ـ فروزان‌فر، بدیع‌الزّمان، (۱۳۶۱)، شرح مثنوی شریف، تهران: زوّار.
ـ مولوی، جلال‌الدّین محمّد، (۱۳۷۴)، کلیات شمس تبریزی، به اهتمام دکتر جواد سلماسی‌زاده، تهران: اقبال.
ـ وحیدیان‌کامیار، تقی، (۱۳۷۹)، بدیع از دیدگاه زیباشناسی، تهران: دوستان.
ـ همائی، جلال‌الدّین، (۱۳۵۶)، مولوی‌نامه، تهران: هما.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

بررسی مفاهیم عرفانی «حلوا» در *مثنوی معنوی*

زهرا ملکی[1]

چکیده

واژهٔ «حلوا» در ادبیات فارسی به‌عنوان سمبل حلاوت و دلپذیری مطرح است. این واژه در مثنوی پنجاه بار و در سه موضوع کلی تکرار شده: نخست در مجموعه تمثیل‌هایی که به اوج شیرینی احوال، حالات روحانی، افاضات الهی و لطف و حلاوت آنچه از جانب محبوب می‌رسد، چهارده مرتبه؛ دوم در بیان شیرینی‌های ظاهری و مصادیق لذایذ نفسانی که انسان را اغفال نموده و در مسیر نیل به اهداف و کمالات عالیه مانع ایجاد می‌کنند، هشت مرتبه و سوم در مواردی که فارغ از این تعابیر، به معنای رایج خود به‌عنوان پذیرایی مطلوب آن زمان، ۲۸ مرتبه به کار رفته و بر شیرینی بیان مولوی افزوده است.

در این مقاله هفت عنوان فهرست شده‌اند که از منظر مولانا رسیدن به آنها به منزلهٔ تناول از حلوای الهی و چشیدن آن ذوق حقیقی بوده و چهار دسته خطاییی را هشدار می‌دهد که ارتکاب آنها، به مثابهٔ مقهور شیرینی ظاهری و فریب نفس خوردن است. از آنجا که استعارهٔ حلوا درمورد شیرین‌ترین‌هاست، این موارد را می‌توان ناب‌ترین احوال سالک و فریبنده‌ترین دام‌های نفس در مسیر سیر و سلوک در اندیشهٔ مولانا در *مثنوی* معنوی دانست. سایر کاربردهای تشبیهی واژهٔ حلوا نیز در هفت عنوان مجموع شده‌اند. مبنای تجزیه و تحلیل مفاهیم عرفانی، قرائن موجود در همان حکایت و مبحث است. در مواردی نیز از کتب شرح *مثنوی* بهره‌برداری شده است.

واژگان کلیدی: *مثنوی* معنوی، مفاهیم عرفانی، مفهوم حلوا.

۱. دانشجوی دکترای ادیان و عرفان

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مقدمه

ادبیات تعلیمی زبان فارسی سرشار از مفاهیم عرفانی، اخلاقی و تربیتی است. لطایفی که از یکسو تجارب مجاهدت‌های سالکان طریق و واصلان درگاه حضرت حق و متضمن اندرزهایی است که فراز و فرودهای سلوک را می‌نمایاند و از سوی دیگر مشتمل بر حکایات شیرینی است که هیچ رهگذری را دست خالی نمی‌گذارد.

در این متن به *مثنوی* معنوی پرداخته شده و از بی‌شمار تعالیم و مفاهیم آن، موضوع بحث، تعابیری است که در حلاوت و دلپذیری با مفهوم حلوا قرین گشته‌اند. حلوا به عنوان غذا یا پذیرایی رایج زمان قدیم، به گونه‌های متنوعی طبخ می شده و شاید به اندازهٔ قنادی‌های امروز شاغل و طرفدار داشته، بنابرین در ادبیات، به کار بردن آن رایج بوده، اما مولانا در برخی اشعارش آن را دربارهٔ ذوق و حلاوت برخی مفاهیم عرفانی و یا بیان لذت ظاهری برخی خطایا، به طور معناداری به کار برده است، لذا کاربرد این مفهوم در مثنوی مورد بررسی قرار گرفت.

در بخش اول مواردی فهرست شده‌اند که به اوج شیرینی احوال، حالات روحانی، افاضات الهی، لطف و حلاوت آنچه از جانب محبوب می رسد، اشاره دارند؛ بخش دوم به بیان شیرینی‌های ظاهری و مصادیق لذایذ نفسانی که انسان را اغفال نموده و در مسیر نیل به اهداف و کمالات عالیه مانع ایجاد می‌کنند، می‌پردازد؛ بخش سوم نیز مثال‌هایی است که در آنها حلوا به معنای رایج خود برای بیان مثال‌هایی اخلاقی و تربیتی به‌کار رفته است.

برای تجزیه و تحلیل مفاهیم، مهم‌ترین مبنا و منبع، ابیات و قرائن موجود در همان حکایت بوده‌اند، اما غامضات و مکنونات مثنوی به‌صورتی است که در برخی ابیات، شارحان هم نتوانسته‌اند نظری متقن ارائه کنند، لذا در برخی موارد، از شرح‌های *مثنوی* بهره‌برداری شده است. به علاوه نگارنده افتخار شاگردی کلاس مثنوی جناب استاد دکتر محمودرضا اسفندیار را دارد و به مدت سه سال از تعالیم ایشان بهره برده است. در برداشت‌ها و تطبیق ابیات ـ به قدر توان ـ از اسلوبی پیروی شده که استاد دراختیار گذاشته‌اند، لذا همین جا صمیمانه از زحمات ایشان قدردانی می‌کنم.

به جهت رعایت اختصار و اینکه بیان حکایات موضوعیت نداشتند، در پرداختن به موضوعات عرفانی، به اشارات کوتاهی از حکایات اکتفا می‌شود.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

بخش اول: حلوا سمبل شیرینی حقیقی و معنوی

حلوا مصداق شیرینی نعمت علم حقیقی در عالم است که به دلالت الهی و افاضه او حاصل می‌شود.

اولین اشارهٔ مولانا به واژهٔ حلوا در *مثنوی* در بند ۵۵ دفتر اول است، داستان «شیر و نخچیران» ماجرای وادی سرسبزی را بیان می‌کند که در آن همه چیز بر وفق مراد بود جز شیری که با صیدِ گاه و بی‌گاهش آرامش نخچیران را به هم می‌زد. آنها تصمیم گرفتند برای آسودگی از این وضعیت به شیر پیشنهاد دهند که به شکار نیاید و از بین خود غذای روزانهٔ او را روانه کنند.

بالاخره خرگوش تدبیری می‌اندیشد که اهل بیشه از دست شیر رها شوند. او در دفاع از طرح خود در برابر

اعتراض نخچیران چنین پاسخ می‌دهد:

گفت ای یاران! حقم الهام داد / مر ضعیفی را قوی رایی فتاد
آنچه حق آموخت مر زنبور را / آن نباشد شیر را و گور را
خانه‌ها سازد پر از حلوای تر / حق بر او آن علم را بگشاد در
آنچه حق آموخت کرم پیله را / هیچ پیلی داند آن گون حیله را؟
آدم خاکی زحق آموخت علم / تا به هفتم آسمان افروخت علم

(مولوی، ۱۳۷۴: د۱/ ۱۰۰۸-۱۰۱۲)

در ادامهٔ این بحث، مولوی انسان‌ها را تلویحاً به دو گروه اهل حس و اهل نور تقسیم می‌کند که در هر کدام حضور این علم کارکرد خود را دارد: «علم‌های اهل حس شد پوزبند» (همان، ۱۰۱۶) و «چه زیانستش از آن نقش نفوز، چونک جانش غرق شد در بحر نور» (همان، ۱۰۲۳).

تعبیر حلوا دربارهٔ حلاوت علم حقیقی و شیرینی بی‌بدیل آن در مذاق روح، بار دیگر در حکایت مسجد مهمان کش مطرح می‌شود؛ وقتی اهالی شهر درصدد ممانعت از بیتوته مهمان در مسجد برمی‌آیند، او که تصمیم خود را گرفته، رموزی از دلایل مرگ دیگران را افشا نموده و خود را اسماعیلی معرفی می‌کند که دست از جان شسته است؛ چرا که با عزیزتر از جان آشناست، در بوستان یقین می‌پرد و در طلب علم و استشمام عطر یقین است:

هرگمان تشنه یقین است ای پسر / می زند اندر تزاید بال و پر
چون رسد در علم، پس پر پا شود / مر یقین را علم او بویا شود
زانک هست اندر طریق مفتتن / علم، کمتر از یقین و فوق ظن

(مولوی، ۱۳۷۴: ۳/ ۴۱۱۹-۴۱۲۲)

از گمان و از یقین بالاترم / وز ملامت برنمی گردد سرم
چون دهانم خورد از حلوای او / چشم روشن گشتم و بینای او
پا نهم گستاخ چون خانه روم / پا نه لرزانم نه کورانه سرم

(مولوی، ۱۳۷۴: ۴۱۲۷-۴۱۲۹)

در واقع در این ابیات سلسله مراتب معرفت الهی و علم حقیقی بیان شده‌اند که؛ عبارتند از: ۱ـ ظن و امور ظنی؛ اینها وقایعی هستند که ذهن تصدیق می‌کند، اما نه تثبیت صادق جازم، بلکه گرچه همواره امکان نقضشان وجود دارد، ذهن صورت موجود را بر نقیضشان ترجیح داده است. مولانا ظن را حالتی می‌داند که حامل آن هنوز از شک و تردید بیرون نیامده. ۲ـ علم؛ اعتقادی جازم و مطابق با واقع و نفس الامر است. ۳ـ یقین یا علم الیقین. ۴ـ دید و عیان که همان عین‌الیقین و حق‌الیقین است (زمانی،۱۳۹۱: ۵۴/۳).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مهمان، تجسم شخصیت سالکی است بی‌تاب رسیدن به آن علم حقیقی و شهودی؛ که بدون کوچک‌ترین نگرانی، ثابت قدم و استوار به حرکت خود ادامه می‌دهد تا این که به گنج مقصود دست می‌یابد و با چشیدن آن حلوا، چشم جانش روشن به حقایق عالم بالا می‌گردد.

نمونهٔ سوم استعارهٔ حلوا در این مفهوم را می‌توان در ابیاتی یافت که شرح می‌شود پیامبر با تبسم به اسرا نگریست، اما ایشان به ظنّ خود گمان بردند که حضرت چون شاهان سرخوش از فتح و ظفر است. کسی از طعن ایشان آگاه نشد، حتی نگهبانان؛ چنان‌که حامل پیراهن یوسف از رایحه آن استشمام نکرد و شیاطین به اسرار لوح محفوظ دست نیافتند، اما پیامبر

آن محـــمد خفتـــه و تکـــیه زده　　آمـــده ســـرّ گـرد او گـــردان شـده
او خـورد حلـوا کـه رویش هسـت باز　　آن نـــه کانگـــشتان او باشـــد دراز
(مولوی، ۱۳۷۴: ۳/ ۴۵۳۳-۴۵۳۴)

خوارزمی در جواهر الاسرار در توضیح این بیت به ضرب‌المثلی اشاره شده که می‌گوید: «حلوا نه آن خورد که بود دست او دراز، آن کس خورد که باشد مقبول کیقباد» پس به نظر مولانا کسی می‌تواند از حلاوت اسرار عالم اعلی بچشد که دارای ذوق معنوی و مواجید باطنی باشد. در غیر این صورت با تزیّن به زیور ظاهری تصنّع و تکلّف نمی‌توان از این حلوا چشید و به ماهیت آن پی برد (خوارزمی،۱۳۸۴: ۶۸۸/۳).

آخرین مورد در این مبحث، داستان «حجره ایاز» است. در بخشی که شاه او را مخیّر به مجازات نمّامان می‌کند، به او یادآوری می‌نماید که حلم و خشم الهی هرکدام به نحوی مردم را به عبودیت جذب می‌کنند:

از پـی مـردم ربایـی هـر دو هسـت　　شـــاخ حلـم و خشـم از عهـد الست
(مولوی، ۱۳۷۴: ۵/ ۲۱۲۴)

در ابیات بعد می‌خوانیم:

قهـر و لطفـی چـون صبا و چـون وبا　　آن یکـی آهـــن ربـا ویـــن کهربـا
می‌کشـد حـق راسـتان را تـا رشـد　　قســم بـــاطل باطـلان را می‌کشـد
معـــده حلوایـی بـود حلـوا کشـــد　　معـده صـفرایـــی بـود سـرکا کشـد
(مولوی، ۱۳۷۴: ۵/ ۲۱۲۸-۲۱۳۰)

به عبارتی قهر خدا عاصیان را مقهور می‌کند و لطف او ساعیان را مسرور؛ قهر او چون آهن‌ربا دل‌های سخت و آهنین را می‌رباید و لطفش چون کهربا قلوب بیداردلان را مجذوب، این‌چنین است که یضلّ به کثیراً و یهدی به کثیراً (بقره/۲۶).

حال اگر باطن فرد پیراسته از نفسانیات شده و قابلیت و ظرفیت پذیرش حلوای معرفت و هضم آن

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

را داشته باشد، به سمت آن جذب می‌شود و در مسیر نیل به کمالات حرکت می‌کند، اما حق ستیزان و تیره باطنان از آن شیرینی بهره‌ای ندارند (زمانی،۱۳۹۱: ۵/ ۵۸۳ – ۵۸۲).

جوشش میل به تناول حلوای قدسی، کاری می‌کند که سنگ دهان باز کند!

در سرآغاز دفتر سوم، مولانا حسام‌الدین را «ضیاءالحق» خطاب کرده و از او می‌خواهد بی‌بهانهٔ بیماری، نگارش را آغاز کند، چرا که عزم او ناشی از قدرتی الهیست که حق، جان پاکان را بدان می‌پرورد:

ای ضیاءالحـــق حســـام‌الدین، بیـــار　　این ســوم دفتر که ســنت شــد سه بار
برگشـــا گنجـــــینه اســـرار را　　در ســـوم دفتـــر بهـــل اعـــذار را
قـــوتت از قـــوت حـــق می‌رهـــد　　نـه از عروقـی کز حـرارت می‌جهـد
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵ و ۳/ ۱–۳)

مولانا به مواردی اشاره می‌کند که نشان دهد قوت و قدرت حقیقی جاری در نظام هستی از جانب خداست و انسان مستغرق در ذات احدیت، از کثرت گذشته و عین وحدت شده، اما در عالم ماده درک مردم محدود است و برای تناول مائده معنوی، استعداد کافی و هاضمه مناسب ندارند (زمانی،۱۳۹۲: ۳/۳). با این وجود، کار حسام‌الدین چیز دیگریست؛

ایـــن مـــزاجت از جهـــان منبســـط　　وصـف وحـدت را کنـون شـد ملتقط
ای دریغـــا عرصـــه افـــهام خلـــق　　سـخت تنـگ آمد، نـدارد خلـق حلق
ای ضیاءالحـــق بـــه حـذق رای تـــو　　حلـق بخـــشد سـنگ را حلـــوای تـو
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵ و ۳/ ۱۲–۱۴)

مولانا معتقد است مهارت فکر و اندیشه حسام‌الدین، می‌تواند با حلوای ذوق و معنویت به سنگ نیز دهان و استعداد درک معارف معنوی ببخشد. البته در نظام فکری مولانا برخورداری از اصل درک معنوی، محدود به انسان نیست:

کـوه طـور انـدر تجـــلی حلـق یافت　　تـا کـه مـی نوشـید و مـی را برنتافت
صـــار دکّا مـــــنه وانشـــقّ الجبـــل　　هـل رأیتم مـن جبل رقـص الجمل؟
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵ و ۳/ ۱۵–۱۶)

حلوایی که در اینجا آمده می‌تواند اشاره به قول بدیع مولانا باشد؛ چرا که از یک سو حاصل جوششی ناب روحانی است و این حسام است که آن را نگاشته و به‌سان حلوایی مطبوع و خوراکی دلپذیر، عرضه می‌نماید و در تمثیل حلاوت آن می‌گوید این حلوا سنگ را به تلاطم واداشته و در او چنان میلی به خوردن پدید می‌آورد که بخواهد دهان باز کند. از سوی دیگر در ابیات بعد می‌خوانیم حلق بخشی کار خداست:

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

لقمـه بخشـی آیـد از هـر مرتبـس　　حلـق بخشـی کار یزدان اسـت و بس
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۳/ ۱۷)

پس می‌توان گفت مولانا در این ابیات، مثنوی را حلوای قدسی و یکی از عوامل حلق بخشی و ایجاد شوق حرکت به سمت عالم اعلی از سوی خداوند دانسته است.

منظور از «حذق رای» می‌تواند مهارت در فکر و اندیشه باشد، به گونه‌ای که توانسته یار و مددکار مولانا در پیدایش مثنوی گردد، یا «بحذق رای» سوگند باشد به تصرف همت و برکت صحبت حسام‌الدین که کسانی‌که قابلیت بالفعل درک اسرار الهی را ندارند، از برکت این حلوا این استعداد را پیدا خواهند کرد (خوارزمی،۱۳۶۲، دفتر سوم:۳۶۰). به علاوه، تمثیل این حلوا می‌تواند متضمن مفهوم دیگری نیز باشد؛ این مثنوی دعوتی الهی است که انسان‌های بی‌بهره از احوال روحانی، با اطعام از خوان معنوی و چشیدن حلاوت قدسی آن، میل به حرکت یافته و شوق لقای حضرت دوست سبب شود که سنگ قلبشان دهان باز کند و حلوا بطلبد.

تشبیه حلاوت قول اولیاء الهی به طعم دلنشین حلوا و شکر

در دفتر پنجم مثنوی، مولانا داستان «گازری خری» را بیان می‌کند در رنج و محنت، روزگار می‌گذراند و شیری از شکار باز مانده و روباهی به خدمت شیر در آمده. روباه در پی اغوای خر به دنبال راهی است تا او را به محضر شیر برساند. این حکایت نیز مشابه داستان شیر و نخجیران، تقابل دو نظام اعتقادی در بین اهل توکل (خر) و اهل سعی (روباه) را به نمایش می‌گذارد، اما دو نکتهٔ دیگر این داستان؛ نخست نقد اهل تقلید است، کسانی که قشری‌مآبانه دم از مکارم و فضایل اخلاقی می‌زنند، در حالی که خود بدان عمل ایمان حقیقی ندارند؛ دوم نقد توبه‌کاران سست ایمانی است که علوم ظاهری و محفوظات ذهنی نمی‌تواند آنها را از مهالک نفس نجات دهد. «خر» نشانه‌هایی از این گروه را در خود دارد (زمانی،۱۳۹۲: ۶۳۸/۵ – ۶۳۷). در واقع اگر چیزی از معارف اولیای عادل الهی با خود داشت و از حلوای آنها بهره‌ای برده بود، دگربار مفتون حلیت نفس نمی‌شد و پس از توبه، به پای خود به ورطه هلاکت قدم نمی‌گذاشت!

رو بـه اندر حلیه پای خود فشرد　　ریش خر بگرفت و آن خر را ببرد
مطرب آن خانقه کو؟ تا که تفت　　دف زند که خر برفت و خر برفت
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۵۱۸–۲۵۱۹)

مولانا دلیل مقهور و مفتون شدن خر را با بیان تفاوت دعوت شیخ کامل واصل و سخن مدعی ناقص، در قالب تشبیه آب باران و ناودان مطرح می‌کند:

شیـــــخ نورانی ز ره آگه کـند　　با سـخن هم نور را همـره کند
جهد کن تا مست و نورانی شوی　　تـا حـدیثت را شـود نورش روی

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

هـر چـه در دوشـاب جوشـیده شـود　　در عقـیده، طعـم دوشـابش بـود
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۴۳۶-۲۴۳۸)

فکـر و اندیشسـت مثـل نـاودان　　وحـی و مکشوفسـت ابـرو آسـمان
آب بـاران بـاغ صـدرنگ آورد　　نـاودان همـسایه در جنـگ آورد
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۴۹۴-۲۴۹۵)

با وجود این تفاوت، مبنایی بین قرار گرفتن تحت تعلیم مرشد راه آشنا و مدعیان طریق، در ابیات بعد تأکید می‌شود سالک باید در سرسپردن هوشیار باشد و جز به حلوایی که مرشد واصل در اختیارش قرار می‌دهد راضی نگردد، همچنین هشدار می‌دهد که جان دور افتاده از حق‌الیقین عاشق شراب است، یعنی شیفتهٔ علوم ظاهری؛ زیرا از لب آن ولی عادل شیرین گفتار بهره‌ای نبرده و حلاوت حلوایش را نچشیده است:

گـوش را بربنـد و افسـون‌ها مخـور　　جـز فسـون آن ولـی دادگـر
آن فسـون خوش‌تـر از حلـوای او　　آنکـه صـد حلواسـت خـاک پـای او
خنب‌هـای خسـروانی پرزمـی　　مایـه بـرده از مـی لب‌هـای وی
عاشـق می‌باشـد آن جـان بعیـد　　کـو مـی لب‌هـای لعلـش را ندیـد
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۵۲۱-۲۵۲۴)

اشارهٔ دیگر مولانا به حلوا در این بند (غالب شدن حیله روباه بر استعصام و تعفف خر) را می‌توان جزء غامض‌ترین مفاهیم مثنوی دانست. او ابتدا نفی سرزنش می‌کند از پرنده کوری که گرد آب شور چرخ می‌زند، سپس اولیای الهی را عامل تهذیب نفس و شفای جان معرفی می‌کند:

آب شـیرین چـون نبینـد مـرغ کـور　　چـون نگـردد گرد چشـمه آب شـور؟
موسـی جـان سـینه را سـینا کنـد　　طوطـیان کـور را بیـنا کنـد
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۵۲۵-۲۵۲۶)

سپس مژدهٔ حضور انسان کامل و ولی واصل را می‌دهد که از افاضهٔ او، حلاوت بهره‌مندی از اسرار الهی، جان مشتاقان طریق معرفت را فرا خواهد گرفت:

خسـرو شـیرین جـان نوبـت زدسـت　　لاجـرم در شـهر قنـد ارزان شدسـت
یوسـفان غیـب لشـکر می‌کشنـد　　تنگ‌هـای قنـد و شـکر می‌کشـند
اشـتران مصـر را رو سـوی مـا　　بشـنوید ای طوطـیان بانـگ درا
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۵۲۷-۲۵۲۹)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

خسرو شیرین، کوس هدایت خلق را به صدا در آورد و گنجینهٔ اسرار الهی بر ساکنان این عالم گشوده شد. یوسفان آگاه به عالم غیب، با قند و شکر جذبه الهی خود به سوی مردم می‌آیند. باید به این بانگ جرس و دعوت مبشران الهی گوش جان سپرد (مهاجرمکی، بی‌تا: ۲۱۷/۶).

شـــهر مـا فـردا پـر از شـــکّر شـود　　شـکر ارزان اسـت، ارزانـــــتر شـود
درشـــکر غلطـــــید ای حلوائیـان　　همچـو طوطـی، کـوری صـــفرائیان
نیشـکر کوبیـد، کار ایـن اسـت وبس　　جـان برافشـانید یار این اسـت و بس
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۵۳۰-۲۵۳۲)

مفهوم ابیات می‌تواند این باشد که «شهر وجود ما فردای قیامت آکنده از اسرار الهی خواهد شد. دنیای ما اکنون مملو از افاضات الهی است و فردای قیامت این تجلی به کمال خواهد رسید» (انقروی، بی‌تا: ۸۰۰/۱۳).

همچنین می‌تواند منظور این باشد که علم ما بر حقیقت و آتش اشتیاق ما بر اثر ورود قافله‌ها و کاروان‌هایی که پی در پی از عالم معنا می‌رسند، فزونی می‌گیرند، اما انتساب معانی صریح و دقیق به تصویر شعری این قطع خالی از خطر نیست (نیکلسون،۱۳۷۴: ۵/ ۱۸۷۵).

سپس طالبان حلوا دعوت می‌شوند، به کوری چشم کسانی‌که به این شیرینی تعلق خاطر ندارند، در شکر غلت بزنند و کسانی‌که شوقشان به درک اسرار الهی چون طوطی به قند و شکر است، در این دریای حلاوت مستغرق گردند. حلوائیان در اینجا کنایه از اهل ایمان و ایقان است، چنان‌که گفته شده: المومنون حلویّون؛ مومنان اهل شیرینی‌اند (زمانی، ۱۳۹۲: ۶۹۳/۵).

«نی‌شکر کوبیدن» می‌تواند به معنای حلاجی کردن و دست یافتن به درک عمیق، حقیقی و باطنی از قول اولیاءالله باشد؛ چرا که انسان در این عالم کاری مهم‌تر از رسیدن به این درک و مرتبه معنوی ندارد و می‌سزد که در این راه از بذل جان نیز دریغ نورزد. در ادامهٔ این ابیات، مولانا شرایطی را توصیف می‌کند که هر بدی به خوب بلکه به ایده آل خوبی تبدیل شود تا بدان جا که:

چشـم دولـت سـحر مطلـق می‌کنـد　　روح شـد منصـور انـا الحـق می‌کنـد
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۵۳۸)

چشمِ دارنده دولت و اقبال الهی که منظور عارف و اصل است، به جای سحری که اثر موقت داشته باشد، معجزه‌ای کارآمد و تحولی بنیادین پدید می‌آورد و این هدایت نفوس به قدری موثر است که حلوائیانش مؤید و منصور گشته و بانک أناالحق سر می‌دهند و در شکر غلتان به مراتب اعلای توحید راه می‌یابند. گرچه ابیات می‌توانند شکوهٔ رهایی انسان از عالم خاک را ترسیم کرده باشند و حلوائیان با رهیدن از دست نفس و بند عالم ماده متنعم و مستغرق در بحر شکر، اما بیان رمز گونه این ابیات سبب

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

باقی ماندن ابهاماتی در درک «خسرو شیرین»، «شهری پر شکر» و «فردایی که قرار است شکر ارزانتر شود» است که نگارنده نتوانست نکات دقیق‌تری در منابع مورد بررسی بیابد.

رضا به قضای الهی در بلایا چون حلوا شیرین است

رضا به قضای الهی که در جای جای مثنوی به صور مختلف به چشم می‌خورد، در داستان «جزع نا کردن شیخی بر مرگ فرزندان خود» به حلوایی در گلو تشبیه شده است. حکایت چنین است که روزی دو تن از فرزندان شیخ جان باختند و اهل خانه سوگوار شدند، اما شیخ حالی آرام داشت و تعذیت نمی‌کرد. پرسیدند مگر عاطفه و شفقت به حال ایشان نداری، حال آنکه ما به شفاعت تو حتی در قیامت امید بسته‌ایم. او پاسخ می‌دهد: آری، من حتی به وحوش هم شفقت دارم، اما آنها از نظرم غایب نشده‌اند و خداوند مرا به حال ایشان واقف کرده. وانگهی من به رضای پروردگار راضی‌ام. در ادامهٔ این حکایت، مولانا در ضمن بیان «صفت بعضی اولیاء که راضی‌اند به احکام و دعا و لابه نکنند که: این حکم را بگردان» چنین می‌گوید:

بشنو اکنون قصه آن رهروان — که ندارند اعتراضی در جهان
ز اولیاء اهل دعا خود دیگرند — گه همی دوزند و گاهی می‌درند
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۳/ ۱۸۷۸-۱۸۷۹)

آنگهان خندد که او بیند رضا — همچو حلوای شکر او را قضا
بنده‌ای کش خوی وخلقت این بود — نی جهان بر امر و فرمانش رود؟
پس چرا لا به کند او یا دعا — که بگردان ای خداوند این قضا
مرگ او و مرگ فرزندان او — بهر حق پیشش چو حلوا در گلو
نزع فرزندان، بر آن باوفا — چون قطایف پیش شیخ بی نوا
پس چرا گوید دعا؟ الا مگر — در دعا بیند رضای دادگر
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۳/ ۱۹۱۴-۱۹۱۹)

چنان که در ابیات ملاحظه شد، اوج حلاوت رضا به قضای الهی با تماثیل شکر، حلوا و قطایف، بیان شده است. در نگاه مولانا به قضا و ترسیم رابطهٔ آن با دعا –که احتمالا در شیرینی رضا به قضای الهی نزد او بی‌تأثیر نیست– اولیاء الهی به دو گروه تقسیم شده‌اند: آنها که تسلیم محضند و آنها که با دعا گاهی می‌دوزند و گاهی (با توسل به دعا و تصرف در امور جهان) پاره می‌کنند.

در اینجا منظور از دعا و نیایش، صرف سؤال جهت رفع بلا و قضایی مقدر است، نه مطلق گرایش بنده به خالق، که اقتضای فقر ذاتی و صفاتی بنده به محضر پروردگار است. در این زمینه برخی عرفا دعا را منافی مقام رضا می‌دانند. چنان‌که امام قشیری از قول ایشان نقل می‌کند: «اختیار آنچه در ازل رفته است، تو را بهتر از معارضه وقت» (قشیری،۱۳۹۳: ۴۳۹). لیکن امام محمد غزالی دعا را موجب صفای

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

دل و رقت قلب و خشوع و مفتاح مکاشفات روحانی تلقی کرده و می‌گوید:

همان‌طور که حمل کوزه آب برای رفع عطش، معارض توکل به خدا نیست، دعا نیز منافی رضا به قضای الهی نخواهد بود، چه اگر بنده علل و اسباب طبیعی را در طول اراده و مثبت الهی ببیند، هرگز با رضا و توکل تعارضی پیدا نمی‌کند (غزالی،۱۳۹۳: ۳۴۱-۳۴۳:۴).

مولانا با نظر غزالی موافق‌تر است و در همه حال دعا را لازم می‌شمارد:

ای اخی دست از دعا کردن مدار با اجابت یا رد اویت چه کار
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۶/ ۲۳۴۶)

بندهٔ خالص زمانی خرسند و دلشاد است که رضای الهی را مشاهده کند. از این رو قضا و بلا در ذیل ارادهٔ حضرت دوست برایش مانند حلوا شیرین می‌شود. چنین خویی است که سبب می‌شود بنده به مقامات عالیه و قدرت تصرف دست یافته و هستی مطیع فرمان او گردد، لذا در بیان ابن عربی می‌خوانیم: «حق تعالی جهان را پدید آورد جملگی، کالبدی بی‌روح. سپس می‌گوید: روح این جهان انسان کامل است» (خوارزمی،۱۳۶۴: ۵۸/۱). چنین بنده‌ای چرا باید بنالد یا دعا کند، جز این که در آن دعا مطلق رضای الهی را ببیند. یعنی التجاء بنده ذیل اراده و رضای الهی است، نه راندن مصیبت و بلایی مقدر از خود؛ به بیان دیگر «لاجرم اگر چنین درویش دعا کند هم به فرمان و رضای خدا کند، زیرا که مطلوب، آواز دعا نه مرحمت خویش باشد» (خوارزمی،۱۳۶۲: ۳/ ۵۶۲).

مولانا علاوه بر توصیف شیرینی رضا به قضای الهی، به عکس آن نیز پرداخته. چنان‌که اگر بنده‌ای در مسیر طغیان و عصیان حرکت کند، تقدیر الهی و اراده قهر او چنان چارچوب‌های قواعد زندگی را درمی‌نوردد که حتی حلاوت حلوا باعث رنج دهان شود. لذا در «باقی قصه اهل سبا» می‌بینیم وقتی کفر و ناسپاسی از حد می‌گذرد و موسم نزول عذاب الهیست، نشانه‌هایی بر ایشان پدیدار شد، اما آنها توجه نکردند. گویا زمین فراخ بر آنها تنگ و حلوای شیرین به کامشان تلخ گردید:

چون قضا آید شود تنگ این جهان از قضا حلوا شود رنج دهان
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۳/ ۳۸۰)

در مجموع می‌توان گفت قضای الهی گرچه در مذاق اهل دنیا، شیرینی حلوای این جهانی (هوی و هوس) را تلخ می‌کند، اما چندین برابر کام اهل معرفت به حلاوت و لطافت آن شیرین می‌گردد.

وعده شاهدباز به حلوا برای گفتگوی بیشتر با شاهد سبب تأخیر در اجابت دعای مومن است

مولانا در بند ۱۱۸ دفتر ششم حکایت شخصی را بیان می‌کند که وقتی آنچه ارث به او رسیده بود تمام شد، به یاد پروردگار افتاد. او اشاره‌ای معنا دار می‌کند به حدیث پیامبر(ص) که فرمود: «مثل المومن کمثل

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

المزمار لایحسن صوته الا بخلاء بطنه»؛ مومن به مزماری می‌ماند صدایش نیکو نگردد جز با تهی شدن درونش (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۲۲۲) و به این ترتیب

رفت طغیان آب از چشمش گشاد　　آب چشمش زرع دین را آب داد
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۶/ ۴۲۱۸)

در اینجا مولانا گریزی دارد به سبب تأخیر اجابت دعای مومن:

پیش شاهدباز چون آید دو تن　　آن یکی کمپیر و دیگر خوش ذقن
هر دو نان خواهند او زوتر فطیر　　آرد و کمپیر را گوید که: گیر!
وان دگررا که خوشستش قدّوخد　　کی دهد نان؟ بل به تأخیر افگند
گویدش: بنشین زمانی بی‌گزند　　که به خانه نان تازه می‌پزند
چون رسد آن نان گرمش بعدکد　　گویدش: بنشین! که حلوا می‌رسد
هم بدین فن داردارش می‌کند　　وز ره پنهان شکارش می‌کند
که مرا کاریست با تو یک زمان　　منتظر می‌باش ای خوب جهان!
بی‌مرادی مومنان را نیک و بد　　تو یقین می‌دان که بهر این بود
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۶/ ۴۲۳۲-۴۲۳۹)

به این ترتیب مولانا راز تأخیر در اجابت دعای مومن را توقف بیشتر او به درگاه الهی می‌داند و تحملی که نه تنها ملال نیست، بلکه به وعده نان و حلوای محبوب، شیرین و دلپذیر است.

ترسیم این ارتباط عاشقانه در جای جای مثنوی به چشم می‌خورد که گویای مهر تمام و کمال الهی و تبلور پیوندی است که مولانا با عبارت بشنو از نی آغاز نموده و همچنان جان هر مشتاق را به وعده حلوایی شرحه شرحه از درد اشتیاق می‌کند.

سرّ حلوا و کودک حلوا فروش و خلعت موهبتی که موقوف زاری اوست

در روایت مشهور «حلوا خریدن شیخ احمد خضرویه جهت غریمان بالهام حق» آمده است که شیخ از سر جوانمردی و کمک به فقرا، وام می‌گرفت و خداوند از خزانه غیب خویش قرض او را ادا می‌کرد. سال‌ها بدین روال گذشت تا اینکه عمر او به پایان رسید و نشانه‌های اجل پدیدار گشت. طلب‌کاران گرد او جمع شدند و روی درهم کشیده و نا امید در انتظار طلب خود بودند که:

کودکی حلوا ز بیرون بانک زد　　لاف حلوا بر امید دانگ زد
شیخ اشارت کرد خادم را بسر　　که برو آن جمله حلوا را بخر
تا غریمان چونک از حلوا خورند　　یک زمانی تلخ در من ننگرند
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۲/ ۳۹۲-۳۹۴)

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

طلبکاران حلوا را می‌خورند و وقتی کودک نیم دنیار بهای آن را طلب می‌کند و شیخ پولی ندارد که بدهد، ناله و فریاد سر می‌دهد. تا این که صاحب مالی خادمش را با هدیه‌ای نزد شیخ می‌فرستد و سرّ تدبیر شیخ آشکار می‌شود.

چارصـــد دنـــیار، بـر گوشـــه طبـق　　نیـــــم دیـــنار دگـــــر انـدر ورق
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۲/ ۴۲۸)

با دیدن این اتفاق، غریمان شروع به عذر خواهی کردند و از شیخ خواستند حکمت ماجرا را برایشان شرح دهد:

سـر ایـن، آن بـود کـه حق خواسـتم　　لاجـــــرم بنـــــمود راه راســـتم
گفـت آن دینـــار اگرچـــه اندکسـت　　لیـــک موقـــوف غـــریو کودکسـت
تـا نگـــــرید کـــودک حلـوا فـروش　　بحـر رحمـت در نمی‌آیـد بجـــوش
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۲/ ۴۴۰-۴۴۲)

از ظاهر این داستان بر می‌آید که در سنت مردم آن زمان شغل حلوا فروشی و پذیرایی با حلوا رایج بوده و شیخ برای پذیرایی از مهمانان حلوا فراهم آورد، اما غور در لایه‌های دیگر این ماجرا می‌تواند به چنین دریافت‌هایی نیز منجر گردد: نخست اینکه سفارش حلوا برای طلب‌کاران می‌تواند رمزی باشد از اینکه تدبیر شیخ، دل و جان غریمان را به مدد الطاف الهی شاد خواهد کرد، همان طور که حلوا کام آنها را شیرین کرد؛ دوم اینکه اجابت الهی موقوف به گریه کودک حلوا فروش گردید. کودک رمزی از پاکی و یکرنگی است و حلوا فروش بودن او می‌تواند اشاره به این ویژگی باشد که قابلیت جذب انوار قدسی و الطاف خفیه الهی و انتشار شیرینی آن در بین تلخ کامان مهجور مانده از افاضات حق را دارد، لذا در حقیقت و معنا نیز آن کودک «حلوا فروش» است و عامل و واسطه چشاندن آن لطف و حلاوت در بین کسانی‌که به دنبال دنیای خویشند و آشفته حال از حجابی که طبیعت این عالم است؛ سوم، مولانا در دو بیت آخر داستان اشاره مهمی دارد به این که تمام این اتفاقات مشتمل بر یک وجه انفسی است، لذا طفل حلوا فروش استعاره از چشم انسان است که جوشش کام دل را شیرین و جان محجوب را متنعم به نعمات قدسی می‌کند:

ای بـرادر طفـل طفـل چشـم توسـت　　کام خـود موقـوف زاری دان درسـت
گـر همـی خواهی که آن خلعت رسـد　　پـس بگـــریان طفـــل دیده بر جسـد
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۲/ ۴۴۳-۴۴۴)

پس اگر می‌خواهی آن خلعت موهبت الهی به تو برسد، طفل حلوا فروش چشم را بر جسم خود به گریستن وادار؛ چرا که مراد تو منوط به شیون و زاری اوست و تا نگرید دریای رحمت الهی به اجابت تو

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

به خروش نمی‌آید.

وقتی زعفران باشی شأن تو به حلوا در آمدن و پیوستگی طالب و مطلوب است.

در روایت داستان «سلیمان و ملکه قوم سبا»، به بهانه دعوت بلقیس به حریم رحمت الهی، مولانا در «مثل قانع شدن آدمی به دنیا و حرص او در طلب، و غفلت او از دولت روحانیان»، ابتدا به نکاتی در مذمت شیوخی می‌پردازد که به‌سان چشمه آب شور و مایه گمراهی مریدند، در حالی‌که می‌توانند مصداق «القلب بین إصبعین»، «عیسی دم» و «عصا صفت در کف موسی» در این ابیات باشند:

مـرغِ مـرده مضطـر اندر وَصـل و بَین　　خوانـــده‌ای: اَلقَلـبُ بَیـنَ اِصبَعیـن؟
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۴/ ۱۰۵۶)

مـــرده زنـده کـرد عیـــسی از کـرم　　مـن بـه کـفِّ خالـق عیـــسی دَرَم
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۴/ ۱۰۶۵)

مـن عصـااَم در کـف موسـیِّ خویش　　موسـیم پنهـان و، مـن پیدا بـه پیش
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۴/ ۱۰۶۹)

او پس از بیان اوصاف جهنم و اینکه وجودش لاجرم تجلی صفات جلالیه الهی است، به انسان یادآوری می‌کند همان‌طور که گیاهان مختلف با هم‌نوعان‌شان در یک کرت و یک آبشخور پرورش می‌یابند، عاشقان و غافلان نیز پروردگاه خود را دارند:

هـر حویجـی باشـدش کـردی دگـر　　در مـــیان بـاغ از ســـیر و کـــبر
هـر یکی با جنـس خود در گـرد خود　　از بـــرای پختگـــی نـم می‌خـــورد
تـو کـه کـرد زعفـــرانی زعفـــران　　بـاش و آمـــیزش مکـن بـا دیگـران
آب می‌خـــور زعفـــرانا تـــارسی　　زعفـــرانی انـدر آن حـــلوا رســی
درمـــکن درکـرد شـلغم پوزخویـش　　تـا نگـردد بـا تـو او هم طبـع و کیش
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۴/ ۱۰۸۳-۱۰۸۷)

این ابیات حاوی سه اشاره مهم برای اهل معرفت است: نخست به سالک و اصل به مرتبه ایمان و ایقان یادآوری می‌کند که باید بکوشد تا شأن و جایگاه مرتبت خویش را حفظ کند؛ دوم، در مجاهده به مقام زعفران شدن بسنده نکند و پیوستن به حلوا را هدف بالاتر خود قرار دهد؛ سوم از مصاحبت با شغلم صفتان (کنایه از افراد پلید و بددل بپرهیزد (زمانی،۱۳۹۲،۴:۳۲۹)؛ به عبارت دیگر سالک را متذکر می‌سازد که تو زعفران هستی، آن‌قدر آب بخور تا به حلوا برسی؛ زیرا برای لذیذ شدن حلوا زعفران به آن می‌زنند. به همین ترتیب انسان مؤمن باید در مزرعه دنیا آب طاعت و عبادت بخورد تا به لذت معرفت و

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

شهود حق برسد (انقروی، بی‌تا: ۴/ ۴۲۳).

در شروحی که بر مثنوی نوشته شده راجع به زغفران و حلوا، مطلب دقیق‌تری یافت نشد، اما به قرینهٔ ابیات صدر و ذیل بند ۴۳ از دفتر چهارم می‌توان حلوا را استعاره از مرتبه فقر و فنا در ذات لایتناهی دانست که سالک الی الله ابتدا با مجاهده و مراقبه، مقدمات نیل به مراتب عالیه را در خود فراهم می‌آورد، سپس با پیوستن به آن کمال مطلق، اجازه خواهد داشت در عالم چون دم عیسی و عصای موسی افاضه فیض نماید. در اینجا مسئله چشیدن حلاوت حلوا نیست، به آن پیوستن و با آن در آمیختن است و درک مرتبه‌ای که جان ولی حق «عین» آن ذوق الهیست و بهانه‌ای و وسیله‌ای تا سالکان طریق کام جان به وجود وی شیرین کنند. آغاز فرایند آب خوردن زغفران تا رسیدن به حلوا (تبدّل سالک) را مولانا چنین توصیف می‌کند:

همچـــو مـرغ مردشـان بگرفتـه یـار　　تـا کـــند او جنـس ایشـان را شـــکار
مـرغ مـرده مضطـر انـدر وصـل بین　　خـــوانده‌ای: القلـب بیـن إصبعیـن؟
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۴/ ۱۰۵۵-۱۰۵۶)

در شرح این ابیات ضمن بیان روایتی که مولانا اشاره به آن دارد، آمده: «منظور از دو انگشت صفت جلال و جمال خداوندی است یعنی دل مومن میان دو صفت از صفات متقابله قبض و بسط و فرح و غم و هدایت و ضلالت است!» (انقروی، بی‌تا: ۱۰۷۰/۲). لذا شاید وقتی مولانا تذکر می‌دهد: «در نکن در کرد شلغم پوز خویش» (دفتر چهارم، ۱۰۸۷) دلالت بر این خلجانات و نوسان احوال دارد.

از سهل تستری نیز نقل شده: «نخستین مقام در توکل این است که در برابر قدرت الهی، چنان باشی که مرده پیش مرده شوی، تا چنانکه خواهد او را بگرداند و او را هیچ اراده و حرکتی نباشد» (قشیری،۱۳۹۳: ۴۷ – ۲۴۶).

شـــهر مـا فـردا پـر از شـــکّر شـود　　شـــکر ارزان اســت، ارزان‌تـــر شـــود

در این ابیات درواقع مولانا دو عامل کلیدی برای موفقیت سالک معرفی کرده که عبارتند: «ثابت قدم و بی توجه به فراز و فرودهای مسیر حرکت کردن» و دوم «تسلیم محض بودن در محضر پروردگار». شاید این را هم بتوان افزود که هم تجلیات ربوبی در عالم مادی، با وجود این اولیاء الهی رنگ حیات گرفته و در این عالم تجلی می‌یابند و هم اولیاء حق با اتصال به آن سرچشمه فیض شیرین، سمبل مائده آسمانی در ملک سفلی می‌شوند. به علاوه در ابیات بعد به بهانهٔ توصیف سلیمان از واصلان به درگاه پروردگار برای بلقیس می‌خوانیم:

طـوف می‌کـن بـر فلـک بـی پرّوبال　　همچو خورشـید و چوبدر وچون هلال
چـــون روان باشـی، روان و پـای، نی　　می‌خـوری صـــدلوت ولقمه‌خـای، نی
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۴/ ۱۱۰۵-۱۱۰۶)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

این ابیات گر چه در مجموع می‌توانند موید آمیختگی طالب و مطلوب باشند، اما به اتقان برداشت منجر نمی‌شوند و شرح بیشتر اسرار، صاحب سرّ می‌طلبد!

بخش دوم: حلوا سمبل شیرینی نفسانیات

حلوا استعاره از لذایذ دنیاست که زیاده روی در خوردن، طبع را مختل می‌کند

گفتگوی معاویه و ابلیس متضمن یکی از ظریف‌ترین مبانی نظری در عرفان است. در بخشی از داستان آمده ابلیس، معاویه را برای نماز صبح بیدار کرد. وقتی معاویه مطلع شد چه کسی او را بیدار کرده، در صدد آگاهی از دلیل بر آمد. در این گفتگو ابتدا ابلیس، خود را عاشق و ارادتمند به درگاه الهی معرفی می‌کند که بازیگر نقشی است که خدا به وی عطا نموده و در برابر لعن معاویه از خود دفاع می‌کند:

گفت ما اول فرشته بوده‌ایم — راه طاعت را بجان پیموده‌ایم
سالکان راه را محرم بدیم — ساکنان عرش را همدم بدیم
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۲/ ۲۶۱۸-۲۶۱۹)

ترک سجده از حسد گیرم که بود — آن حسد از عشق خیزد نه ازجحود
چونک بر نعطش جزین بازی نبود — گفت بازی کن چه دانم در فزود؟
آن یکی بازی که بود من باختم — خویشتن را در بلا انداختم
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۲/ ۲۶۴۳-۲۶۴۷)

معاویه با شاهد مثال‌هایی قرآنی، دشمنی او را محرز می‌داند و ابلیس معتقد است تنها با قرار دادن علف و استخوان بر سر راه انسان‌ها، شرایط آزمونی را فراهم می‌کند که روشن شود سگ صفت کدام است و آهو رگ کدام. او انسان را متوجه عصیان نفس خود می‌کند و اینکه درواقع با پیروی از خواهش نفس است که مسببات گرفتاری خود در دام دنیا را فراهم آورده است:

تو زمن با حق چه نالی ای سلیم؟ — تو بنال از از شرّ آن نفس لئیم
تو خوری حلوا تو را دمل شود — تب بگیرد طبع تو مختل شود
بی گنه لعنت کنی ابلیس را — چون نبینی از خود آن تبلیس را؟
نیست از ابلیس از توست ای غوی — که چو روبه سوی دنبه می دوی
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۲/ ۲۷۱۵-۲۷۲۲)

در واقع این نفس اغواگر انسان است که به شیرینی لذایذ دنیا گرایش دارد و با افراط در بهره‌برداری از تنعمات آن، طبع لطیف روح را مختل می‌گرداند، همان‌گونه که شیرینی بیش از اندازه جسم انسان را متأثر می‌سازد. گر چه در ادامهٔ داستان، مولانا از سرّ بیدار شدن معاویه و دشمنی ابلیس پرده برمی‌دارد،

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

اما آنچه در اینجا مهم است، اینکه زیاده روی در تبعیت نفس و طبیعت حلوا پسند آن، دامی است که انسان را از مسیر سلوک باز داشته و به ورطهٔ هلاکت می‌اندازد. نمونهٔ دیگر توصیه به حفظ تعادل در بهره بردن از نعمات دنیا، هرچند چون خوردن حلوایی لذیذ باشد، را مولانا در دفتر پنجم تکرار کرده که به همین مفهوم اشاره دارد:

لقمـه انـدازه خـورای مـرد حریـص　　گـر چـه باشـد لقمـه حلـوا و خبیـص
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۱۴۰۰)

تشبیه شیرینی گفتن هر سخنی که بیانش برای نفس دلپذیر است، به حلوا و بیان مضرات آن
در داستان «طوطی و بازرگان»، مرد بازرگان عازم سفر هند است و هر کس سوغاتی طلب می‌کند، اما طوطی فقط می‌خواهد که احوال او بر طوطیان آن دیار شرح شود.

چونکـه تـا اقصـای هندسـتان رسـید　　در بیابـان طوطـی چـنـدی بدیـد
مـرکب اسـتانیـد، پـس آواز داد　　آن سـلام و آن امانـت بـاز داد
طوطیـی ز آن طوطیـان لرزیـد بـس　　اوفـتاد و مـرد و بگسسـتش نفـس
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۱/ ۱۵۸۷-۱۵۸۹)

خلاصه این که بازرگان از گفتهٔ خویش پشیمان شد. بیان این موضوع فرصتی می‌شود که مولانا به ضرورت حفظ زبان و بازداشتن آن از بیان گزاف بپردازد و از راز مهمی در تربیت نفس پرده بردارد. او کنار رفتن حجاب جان را مایه «مسیح آسا» شدن کلام انسان دانسته و یکی از روش‌های رسیدن به آن را «کنترل زبان» و بازداشتن آن از سخن‌هایی می‌داند که برای نفس بیانشان چون حلوا شیرین است، اما این بیان نمودن (تسلیم نفس شدن) راه انسان را دورتر می‌کند:

جان‌ها دراصل خـود عیسـی دمست　　یک دمش زخمست و دیگرمرهمست
گـر حجـاب از جان‌هـا برخاسـتی　　گـفت هـر جـانـی مسـیح آساستـی
گرسـخن خواهی که گویی چون شکر　　صبرکن ازحرص و این حلـوا مخـور
صـبر باشـد مشتـهای زیـرکان　　هسـت حـلـوا آرزوی کـودکان
هـرکه صـبر آورد گـردون بـر رود　　هـر که حلوا خورد، وا پس‌تر شـود
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۱/ ۱۵۹۸-۱۶۰۲)

ضرورت پرهیز از حلوای مدح و تملّق دیگران برای حفظ سلامت روح
در ادامهٔ حکایت طوطی و بازرگان، وقتی مرد تاجر به تصور این که طوطی مرده است آن را از قفس بیرون می‌اندازد، طوطی بر شاخ بلندی پریده و از فراز درخت وی را نصیحت‌هایی می‌کند. در واقع مطایق سیاق مثنوی، اشاراتی است به آفات مسیر سالک و ضرورت پنهان کردن احوالات و داشته‌های خود از

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

دیگران برای در امان ماندن از مدح ایشان.

یـک دو پنـدش داد طوطی پـر مذاق　　بعــد از آن گفـت السـلام الفــراق
خــواجه گفــتش فـی امـان الله بـرو　　مــر مـرا اکنــون نمــودی راه نـو
خواجـه با خـود گفت این راه منسـت　　راه او گــیرم، کـه ایـن راه منــست
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۱/ ۱۸۴۶-۱۸۴۸)

همین گفتگو بهانه می‌شود تا مولوی بند ۹۵ را به «مضرت تعظیم خلق و انگشت‌نما شدن» اختصاص داده و به بیان تأثیرات نکوهیدهٔ مدح بر جان آدمی بپردازد. سپس انسان را متوجه این نکته می‌کند که حتی مراقبت و باور نکردن سخن مادحان، نفس را مصون نگه نمی‌دارد:

تـو مــگو آن مـدح را من کـی خورم　　از طمــع می‌گــوید او پـی می‌بـرم
مادحـت گر هــجو گــوید بر مــلا　　روزهـا ســوزد دلـت زان ســوزها
گـر چــه دانی کو ز حرمـان گفت آن　　کان طمـع که داشـت از تو شـد زیان
آن اثــر مــی مانــدت در انـدرون　　در مدیـح ایـن حالتـت هسـت آزمون
آن اثــر هــم روزها باقــی بــود　　مایــه کــبر و خــداع جان شــود
لیک ننــماید چو شــیرینست مــدح　　بـد نــماید زانـک تلـخ افتاد قـدح
همچو مطبوخسـت و حب‌کانراخوری　　تـا بدیـری شــورش و رنــج انـدری
ور خــوری حلـوا، بود ذوقــش دمی　　ایـن اثـر چــون آن نمی‌پاید هــمی
چــون نمی پاید هــمی پاید نــهان　　هــر ضــدی را تـو بضــد او بـدان
چــون شــکر پایـد هــمی تاثیر او　　بعــد حیــنی دمــل آرد نیـش جو
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۱/ ۱۸۵۸-۱۸۶۷)

به این ترتیب توضیح می‌دهد که در معرض مدح دیگران قرار گرفتن مانند خوردن حلوای شیرینی است که اثر طعم آن در دهان چندان نمی‌پاید، اما اثر طبع آن به صورت دمل خود را نشان داده و صورت جان را متأثر خواهد ساخت.

مذمت راضی بودن به غذای این عالم و بازماندن از تغذیه جسم به نور ایمان و ذکر، گرچه آن غذا چون حلوا شیرین به نظر برسد

در دفتر پنجم، مولانا روایتی از پیامبر(ص) نقل می‌کند که فرمود: «الکافر یأکل فی سبعه امعاء و المومن یأکل فی معا واحد»؛ کافر با هفت شکم غذا می‌خورد و مؤمن با یک شکم (فروزانفر،۱۳۶۱: ۱۶۰). نقل شده تنی چند از کافران به مسجد درآمدند و از حضرت درخواست کردند مهمان باشند. ایشان پذیرفتند و هرکدام از صحابه یکی را به منزل برد. فربه‌ترین ایشان که مهمان پیامبر(ص) بود چنان شام خورد که

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

غذایی برای اهل خانه نماند. اتفاقاتی باعث شد او ایمان بیاورد، اما کسی که در شب اول:

معـده طبلی خوار همچـون طبل کرد　　قســم هجـده آدمــی تنــها بخـورد
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۸۰)

در شب دوم:

گشـت مهمان رسـول آن شـب عرب　　شـیر یک بـز نیم خورد و لب ببسـت
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۲۷)

در اثـنای این حکایت، فرصتی فراهم می‌شود برای بیان اینکه نوری که غذای جان است غذای جسم هم می‌تواند بشود، اما انسان‌های دون مایه این را باور ندارند و به آنچه از سفرهٔ دنیا به آنها می‌رسد بسنده می‌کنند و از آن غذای نورانی بی‌بهره می‌مانند، لذا این غذای پست را چون حلوایی می‌پسندند و دنبال چیزی بیش از این نیستند:

أیهـا المحــبوس فـی رهـن الطعـام　　ســوف تنجــو إن تحمّلـت فطـام
إنّ فــی الجــوع طــعاما وافــرا　　إفتــقده و ارتــج یــا نـافــرا
إغــتذ بالنــور کــن مثـل البصـر　　وافــق الامــلاک یـا خیـر البشـر
چـون ملک تسـبیح حـق را کـن غذا　　تـا رهــی هـمچــون ملایـک از أذا
حبّــذا! خــوانی نهــاده در جــهان　　لیـک از چشـم خسیسـان بـس نهان
گـر جــهان باغـی پـر از نعمت شـود　　قسـم مـوش و مار هــم خاکی بــود
قسـم او خاک اسـت، گـر دی، گربهار　　چــون نوشکونیــی، چــو خــاکی؟
در مــیان چـوب گویـد کـرم چـوب　　مـر کـه را باشـد چنین حلـوای خوب
کـرم ســرگین در مــیان آن حـدث　　در جــهان نقــلی نــداند جــز خبث
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۲۹۵-۳۰۴)

بنابراین در اندیشهٔ مولانا بر سالک فرض است به قوتِ چون حلوا لذیذِ این عالم راضی نباشد و رزق الهی خود را با ایمان و تسبیح حضرت حق، از درگاهش طلب کند.

بخش سوم: استفاده از تشبیه به حلوا، فقط به عنوان شیرینی رایج و مطبوع آن زمان

در این بخش، ابیاتی فهرست شده‌اند که در آنها تشبیه به حلوا، فارغ از تعابیر خاص عرفانی به کار رفته است. اهمیت اشاره به این ابیات از دو منظر مهم است: نخست اینکه با توجه به موضوع بحث، به مقاله جامعیت می‌بخشد و دیگر اینکه این ابیات به لحاظ تعلیمی و اخلاقی حائز تشبیه های قابل تأملی هستند. به علاوه، گرچه نگارنده به تحلیل همان ابیاتی که گذشت بسنده نمود، چه بسا استادان محترم و

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

خوانندگان گرامی این ابیات را نیز ذی مرتبه در تشریح تعابیر عرفانی قلمداد نمایند.

حلوا به‌عنوان شیرینی و پذیرایی مطبوع

شـــمع و حلـوا بـا چنان جامـه لطیف　　هدیـــه آورد و بیامـــد چـــون الیـــف
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۳۳۷۱)

چون رسـیدند این سـه همـره منزلی　　هـدیـــه شـان آورد حـــلوا مقـــبلی
بـرد حلـوا پیـش آن هر سـه غـــریب　　محـــسنی از مطـــبخ إنـی قـــریب
نـان گـرم و صـــحن حلوای عســـل　　بـــرد آن کـه در ثوابـــش بـود امـل
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۶/ ۲۳۹۷-۲۳۹۹)

تشبیه نیکی ناآگاهانه به حلوایی که در برابر سخت‌گیری عاقلانه ارزشی ندارد

عقـل دشـنامم دهـد مـن راضـیم　　زان کـــه فیـــضی دارد از فیاضیـم
نـــبود آن دشـــنام را بی‌فایـــده　　نبـــود آن مهـــمانیش بی‌مـــایده
احمـــق ارحـــلوا نهـــد انـدر لبـــم　　زان کـــه فیضـی دارد از فیاضـــیم
گـر تپانـــچه می‌زنـم مـن بـر یتـیم　　ور دهـــد حلـوا بدسـتش آن حلیـم
ایـن تپانچـــه خوش‌تـر ازحـــلوای او　　ور شـــود غـــرّه بـــه حلـــوا، وای او
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۵/ ۱۶۶۳-۱۶۶۴)

هـین بجه زین مادر و تیـبای او　　سیـــلی بابا بـه از حـــلـــوای او
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۶ /۱۴۳۵)

تشبیه لذت چیزی که فرد دون پایه درکی از آن مرتبت و شیرینی ندارد، به حلوا در مذاق کودکان

طفـل ماهیـت نداننـد طـــمث را　　جـز تو گویی هسـت چون حلـوا تو را
کـی بـود ماهـــیت ذوق جمـاع　　مـــثل ماهیـات حـــلوا ای مـــطاع
لیـک نسـبت کـرد از روی خـــوشی　　بـا تـو آن عاقل چـو تو کودک وشـی
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۳/ ۳۶۳۸-۳۶۴۰)

نزد گرسنه نان بیات چون حلواست

آن یکـی می‌خـــورد نـان فخـــفره　　گفت سـائل چون بدین اسـتت شـره؟

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

گفت: جوع از صبر چون دوتا شود　　نان جو در پیش من حلوا شود
پس توانم که همه حلوا خورم　　چون کنم صبری، صبورم لاجرم
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۳/ ۲۸۳۶-۲۸۳۸)

در دنیا، خیر و شر مطلق بی‌معناست و چه بسا زجر به موقع برای فرد از حلوا خوش‌تر باشد

خیرمطلق نیست زینهار هیچ چیز　　شرّ مطلق نیست زینهار هیچ چیز
نفع و ضرّ هریکی از موضعست　　علم ازینرو واجبست و نافع است
ای بسا زجری که بر مسکین رود　　در ثواب از نان و حلوا به بود
زان که حلوا بی اوان صفرا کند　　سیلیش از خبث مستنقا کند
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۶/ ۲۶۰۰-۲۶۰۳)

هر چیزی در عالم خلقت نقش و جایگاه خود را دارد

هر یکی را خدمتی داده قضا　　در خور آن گوهرش در ابتلا
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۶/ ۱۵)

نقل خارستان غذای آتشست　　بوی گل قوت دماغ سرخوشست
گر پلیدی پیش ما رسوا بود　　خوک و سگ را شکر حلوا بود
گر پلیدان این پلیدی‌ها کنند　　آب‌ها بر پاک کردن می‌تنند
(مولوی، ۱۳۷۴:د ۶/ ۳۰-۳۲)

تشبیه پایین آمدن از جایگاه حقیقی به این که فرد شیرینی واقعی را در حلوای این جهان بجوید

خدمتت بر جمله هستی مفترض　　جوهری چون نجده خواهد از عرض؟
علم جویی از کتب‌ها ای فسوس　　ذوق جویی تو ز حلوا ای فسوس!
(مولوی، ۱۳۷۴: د ۵/ ۳۵۷۹-۳۵۸۰)

نتیجه‌گیری

جستجو در مثنوی دربارهٔ واژه «حلوا» و تعابیر عرفانی که مولانا از این استعاره ایفاد نموده، ذهن را رهنمون می‌کند به شیرین‌ترین و به عبارتی دقیق‌ترین حالات و تجارب عرفانی نزد او. در بخش اول این متن، دستیابی به علم الهی، رسیدن به طعامی قدسی که دهان سنگ را باز می‌کند، توفیق بهره‌گیری از

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

اقوال و برخورداری از تعالیم اولیاء الهی، رضا به قضای حق تعالی، لذت تأخیر اجابت دعا، زاری به طلب خلعت موهبت الهی و درآمیختن طالب و مطلوب یا فنا فی الله، احوال و مراتبی هستند که در مثنوی، حلاوت‌شان به شیرینی حلوا در مذاق جان مانند شده است.

دربخش دوم زیاده روی در بهره‌برداری از نعمات دنیا، ناسنجیده و بی‌حساب سخن گفتن، آشکار کردن محاسن و در معرض تملق قرار گرفتن و بازماندن از تغذیه جسم به نور ایمان و ذکر نیز دام‌هایی بر سر راه سالک هستند که مولانا شیرینی ظاهری آنها را به طعم حلوا در مذاق نفس تشبیه نموده و نسبت به آنها هشدار داده است.

همچنین ۲۳ مرتبه به کار بردن این واژه در *مثنوی*، در اینجا قید گردید فقط تشبیهاتی به معنای رایج کلمه بوده و کام خوانده را شیرین‌تر کرده‌اند. این تشبیهات؛ عبارتند از حلوا به‌عنوان شیرینی و پذیرایی رایج، شیرینی ظاهری نیکی ناآگاهانه، لذت چیزی که فرد دون پایه درکی از آن شیرینی ندارد، تشبیه نان بیات به حلوا نزد فرد گرسنه، تشبیه ثمره زجر به موقع برای فرد به حلوا، این که هر چیزی جایگاه خود را دارد و چه بسا چیزی دون پایه نزد اهلش چون حلوا باشد و تشبیه پایین آمدن از جایگاه حقیقی به اینکه فرد شیرینی واقعی را در حلوای این جهان بجوید، مواردی هستند که با هدف جامعیت بخشیدن به مباحث در بخش سوم فهرست شده‌اند و اگرچه به از نظر نگارنده متضمن تعابیر عرفانی خاصی نیستند، اما به لحاظ اخلاقی و تربیتی اهمیت خاص خود را دارند.

در مجموع، آنچه با رویکرد عرفانی در اینجا فهرست شده را نه تنها در بیان مولانا، که به طور کلی در آثار سایر عرفای اسلامی نیز می‌توان باشکوه‌ترین تمنّیات سالک و شیرین‌ترین دستاوردهای او دانست و به همین ترتیب، مهالک و دام‌هایی که هشدار داده شده نیز می‌توانند در ردیف اغواگرترین تبلیس‌های نفس باشند، اما نظر دقیق دربارهٔ این فهرست منوط به شرایطی است که بتوان این مفهوم را در سایر آثار مولانا نیز بررسی کرد، چرا که به طور مثال در دیوان غزلیات شمس تبریزی واژهٔ حلوا قریب به سیصد و پنجاه مرتبه به کار رفته که گرچه رویکرد تربیتی در آن به اندازه مثنوی پررنگ نیست، اما به لحاظ پژوهشی این بررسی ضروری است و می‌طلبد مفاهیم به کار رفته در کنار سمبل حلاوت و ذوق عرفانی در سایر آثار او و در بررسی‌های تطبیقی مورد مطالعه قرار گیرند.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

منابع

ـ بلخی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۹۲)، مثنوی معنوی، از نسخه نیکلسون، عزیزالله کاسب، چاپ هفتم، تهران: گلی.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۶۳)، احادیث مثنوی، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
ـ خوارزمی، تاج‌الدین حسین، (۱۳۶۴)، شرح فصوص الحکم، نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
ـ انقروی، اسماعیل، (بی‌تا)، شرح کبیر انقروی، عصمت ستارزاده، تهران: دهخدا.
ـ نیکلسون، رینولدالین، (۱۳۷۴)، شرح مثنوی معنوی، حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ مهاجر مکی، حاج امدادالله صاحب (بی‌تا)، مثنوی مولوی معنوی، کانپور: چاپ سنگی.
ـ زمانی، کریم، (۱۳۹۰)، شرح جامع مثنوی معنوی، چاپ بیست و دوم، تهران: اطلاعات.
ـ سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۲۸۵)، هـ ق، شرح اسرار، چاپ سنگی.
ـ قشیری، عبدالکریم بی‌هوازن، (۱۳۹۳)، رساله قشیریه، محمدحسن فروزانفر، چاپ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
ـ غزالی، امام محمد، (۱۳۹۳)، احیاء علوم دین، عزیزالله عزیزی، تهران: فردوس،
ـ خوارزمی، کمال‌الدین حسین، (۱۳۸۴)، جواهرالاسرار و زواهرالانوار، تصحیح محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

جایگاه و احوال شمس تبریزی در *مناقب‌العارفین* افلاکی

مرضیه ندافی[1]

چکیده

شمس‌الدین تبریزی از عرفای قرن هفتم است. کتاب *مناقب‌العارفین* احمد افلاکی نیز یکی از مهم‌ترین منابع به عهد مولاناست. با توجه به شخصیت برجستهٔ عرفانی شمس و اهمیت منقبت نامه‌های صوفیه در معرفی احوال و اوصاف صوفیان و عارفان، در این مقاله به روش مطالعهٔ کتابخانه‌ای و به شیوهٔ توصیفی، تحلیلی جایگاه و احوال شمس تبریزی در *مناقب‌العارفین* افلاکی، بررسی شده است.

پس از مطالعه و بررسی *مناقب‌العارفین*، مشخص می‌شود که جایگاه و اندیشه‌های شمس در زمینهٔ مسائل عرفانی؛ چون توحید، ولایت، زهد، فقر، عشق، سماع، کرامت‌ها و حجاب‌های راه حق، چگونه بوده است. همچنین با بررسی احوال شمس می‌توان نحوهٔ برخورد او با معاصرانش، دیدگاهش نسبت به زن، شاهد بازی، ملامتیه و موسیقی را از بین روایت‌های *مناقب‌العارفین* استخراج کرد.

واژگان کلیدی: شمس تبریزی، افلاکی، *مناقب‌العارفین*، مولانا، ولایت.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیرا پزشکی اسپهبان

مقدمه

خضرش بود شمس تبریزی　　آن که با او اگر درآمیزی
هیچ کس را به یک جوی نخری　　پرده های ظلام را بدری
(سلطان ولد، ۱۳۱۵: ۵۴)

شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک داد تبریزی، یکی از شخصیت‌های بزرگ عرفان و مکتب عشق است. تاریخ دقیق ولادت و وفات او به روشنی مشخص نیست. فروزانفر وی را چنین معرفی کرده است:

> شمس‌الدین محمد بن علی بن ملک داد از مردم تبریز بود و خاندان وی هم اهل تبریز بودند. او را پسر خاوند جلال الدین یعنی جلال الدین حسن معروف به نو مسلمان از نژاد بزرگ امید شمرده‌اند. از تاریخ دقیق تولد ایشان سخنی گفته نشده، اما با توجه به برخی نوشته‌های تاریخی، شمس در موقع ورود به قونیه یعنی سنهٔ ۶۴۲ ه.ق. شصت ساله بوده، پس ولادت او باید در سنهٔ ۵۸۲ ه. ق. اتفاق افتاده باشد (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۴۸-۴۹).

تذکره نویسان، شمس را به‌خاطر کمالات معنوی، کامل الحال و به جهت مسافرت‌های بسیارش، شمس پرنده و به خاطر این که از هرکس که می‌رنجید آن فرد مجروح یا کشته می شد، سیف‌الله نامیده‌اند. در رسالهٔ سپهسالار در معرفی شمس آمده است:

> پادشاهی بود کامل مکمل، صاحب قال و حال، ذوالکشف، قطب همهٔ معشوقان جناب احدی و خاص الخاص بارگاه 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 داشت و در تجرد و عزلت، سیرت عیسی علیه السلام (سپهسالار، ۱۳۹۱: ۲۴۸).

از زمان ورود شمس به قونیه و دیدار او با مولانا، انقلابی عظیم و طوفانی وصف ناشدنی در زندگی مولانا آغاز شد. «مولوی در آن زمان مردی به تمام معنی عالم دانشمند جامع شریعت و طریقت شده بود و پس از پیوستگی به شمس، به حق و حقیقت واصل گردید» (همایی، ۱۳۹۴: ۱۰۳۹).

دربارهٔ نسب خانوادگی او به صورت صریح در تذکره‌ها یا مقالات شمس به نکته‌ای اشاره نشده است. شوشتری در مجالس المومنین بدون ذکر مأخذ می‌نویسد: «وی از اولاد جلال‌الدین بوده و پدر در پدر از داعیان اسماعیلیه بوده‌اند. جلال‌الدین از بعضی از عقاید و قبایح افعال آن‌ها تبرا نموده و به اصل مذهب رجوع کرده است» (شوشتری، ۱۳۵۴: ۱۱۰-۱۱۱). شیروانی در ریاض السیاحه، دو نسب برای شمس ذکر کرده است. یکبار وی را از نژاد کیا امید بزرگ و پدرش را اسماعیلی مذهب معرفی کرده است و بار دیگر می‌گوید اصل شمس از خراسان است، ولی خود وی در تبریز متولد شده بود (شیروانی، ۱۳۳۹: ۸۴-۸۵).

شمس در مقالات به اصل و نسب خود اشاره‌ای نکرده است. مولوی و سلطان‌ولد نیز در این خصوص

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

مطلبی نیاورده‌اند. افلاکی نیز در مناقب‌العارفین دربارهٔ اصل و نسب شمس سخنی نگفته است. تنها اشاره‌ای به زمان کودکی و احوال او از زبان شمس دارد. این که در کودکی طالب عشق و سیرهٔ حضرت محمد(ص) بوده و در تب و تاب این عشق، دست از طعام کشیده و آن‌قدر از علم و دانش برخوردار بوده که ادعا می‌کند می‌توانسته به تمامی سؤال‌های مردم در ربع مسکون پاسخ گوید.

> منقول است که روزی حضرت مولانا شمس‌الدین تبریزی فرمود که من در مکتب کودکان بودم. هنوز مراهق نشده بودم. سی چهل روز گذشتی که ازین عشق سیرت محمدی آرزوی طعامم نبودی و اگر سخن طعام گفتندی همچنین کردمی دست و سر باز کشیدمی. همچنین اگر اهل ربع مسکون یکسون باشند و من به سویی همه را جواب گویم که هیچ نگریزم از گفتن و از شاخ به شاخ بجهم (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۱۴).

دربارهٔ زندگی و احوال و آثار جلال‌الدین مولوی، کتاب‌ها و تحقیق‌های بسیاری نگارش یافته است. در میان آثار متقدمین آنچه بیشتر نزدیک به عهد مولاناست، کتاب *مناقب‌العارفین* تألیف شمس‌الدین احمد افلاکی‌العارفی است.

> این کتاب فارسی منثور را شمس‌الدین احمد افلاکی که هشتاد سال بعد از وفات مولانا یعنی در سال ۷۶۱ه. در گذشته است، گردآوری کرده. تألیف کتاب به امر اولو عارف چلبی در سال ۷۱۸ه. آغاز شده و در سال ۷۵۴ه. به پایان رسیده است. شمس‌الدین احمد به علت انتساب به اولو عارف «عارفی» و به سبب آشنایی با نجوم «افلاکی» تخلص کرده است (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۶۸).

اهمیت این اثر در آن است که مؤلف، جلد دوم کتاب را بر اساس مشاهده‌های خود نوشته و جلد اول را که در شرح احوال مولاناست از کسانی شنیده که با مولانا همنشین و معاصر بوده‌اند. این کتاب علاوه بر اطلاعات مفیدی که دربارهٔ مولانا و طریقهٔ مولویه دارد، مطالب ارزشمندی نیز دربارهٔ شمس تبریزی، ارائه می‌دهد.

هدف اصلی این پژوهش، بررسی جایگاه شمس تبریزی، به استناد *مناقب‌العارفین* افلاکی است. در راستای رسیدن به این هدف، این مقاله به این پرسش اساسی پاسخ می‌دهد که جایگاه و احوال شمس در *مناقب‌العارفین* چیست؟ و چهرهٔ شمس در این کتاب چگونه تصویر شده است. اهمیت و ضرورت این پژوهش آن است که با توجه به شخصیت برجستهٔ عرفانی شمس و اهمیت منقبت نامه‌های صوفیه در معرفی بزرگان عرفان، یکی از موضوعات جالب، بررسی دقیق جایگاه و احوال شمس در منقبت نامه‌هاست، که تا کنون پژوهش مستقلی در این زمینه صورت نگرفته است. از این رو این مقاله در صدد آن است تا جایگاه و احوال شمس را در مناقب العارفین افلاکی، بررسی کند. شیوهٔ این پژوهش مبتنی بر روش ابزار کتابخانه‌ای و فیش‌برداری با رویکرد توصیفی، تحلیلی است.

دربارهٔ شمس تبریزی پژوهش‌های ارزشمندی انجام شده که مهم‌ترین آنها عبارتند از: کتاب *شمس*

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

تبریزی از محمد علی موحد (۱۳۷۵) که زندگی و احوال شمس تبریزی را از کودکی تا مرگ او به همراه شرایط اجتماعی زمانش به تصویر کشیده است. *مشهورتر از خورشید* اثر مختاری(۱۳۸۶) که حالات و سوانح زندگی شمس و اولین دیدار او با مولانا و اصول و تعالیم اندیشه‌های شمس، مطرح شده است. *شعاع شمس* اثر ابراهیمی دینانی و فیضی(۱۳۹۱) که در واقع شرح و تفسیر ۱۲۵ غزل از غزلیات مولاناست. مقاله‌هایی نیز دربارهٔ شمس و احوال او به‌ویژه بر اساس *مقالات* شمس نگارش یافته است؛ از جمله «تصویر شمس در مقالات در مقایسه با سایر منابع» از پروانه عروج نیا (۱۳۹۱) که به بررسی شرح احوال و افکار شمس در *مقالات* او پرداخته است. «نگاهی به آراء و اندیشه‌های شمس در مقالات» از مهدی سیدی (۱۳۸۶). «تحلیل و بررسی ویژگی‌های اخلاقی شمس به استناد مقالات» از آیت شوکتی و جعفر راضی‌نیا (۱۳۹۷).

جایگاه شمس در *مناقب‌العارفین*

افلاکی فصل چهارم *مناقب‌العارفین* را به شرح مناقب شمس اختصاص داده و او را چنین معرفی کرده است: «در شرح مناقب سلطان الفقرا، سرُّ الله بَین الوری، کامل الحال و القال مولانا شمس‌الحق و الدین محمدبن‌علی‌بن ملک‌دادالتبریزی قدس الله سره العزیز» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۱۴). «حضرت مولانا شمس‌الدین را در شهر تبریز پیران طریقت و عارفان حقیقت کامل تبریزی خواندندی و جماعت مسافران صاحب دل او را پرنده گفتندی، جهت طیّ زمینی که داشته است» (همان: ۶۱۵).

«مولانا شمس‌الدین تبریزی را سیف الله می‌گفتند. از آن که از هر که رنجیدی یا کشتی یا مجروح کردی» (همان، ۶۳۴). نویسنده در چند جا از *مناقب‌العارفین*، به مشایخ شمس در آغاز کار اشاره می‌کند که وی در ابتدا مرید شیخ ابوبکر تبریزی سلُه‌باف بوده است، اما به گفتهٔ شمس، شیخ او و دیگر مشایخ به چیزی که در وجودش بوده پی نبرده و او در طلب شیخی کامل راهی سفر و طالب مردان خدا شده است، که سرانجام آن را مولانا در وجودش یافته است. «و گویند در اول حال مرید شیخ ابوبکر تبریزی سلّه‌باف بود. رحمه الله علیه» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۱۵). «روزی مولانا شمس‌الدین تبریزی با مولانا می‌گفت که مرا شیخی بود ابوبکر نام در شهر تبریز و او سلّه بافی می‌کرد و من بسی ولایت‌ها که از او یافتم. اما در من چیزی بود که شیخم نمی‌دید و هیچ کسی ندیده بود. آن چیز را خداوندگارم مولانا دید» (همان، ۳۰۹).

دیدار شمس و مولانا

بنا به روایت‌های صریح، تاریخ ورود شمس تبریزی به قونیه در بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی‌الاخر سال ۶۴۲ ه. ق. بوده است. این تاریخ هم در *مناقب* افلاکی و هم در نسخه‌های کهن *مقالات* شمس، به فارسی و عربی ضبط شده است. عبارت یکی از نسخه‌ها چنین است: «قدوم مولانا شمس‌الدین تبریزی دام برکاته بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی‌الاخر سنه اثنی و اربعین» (موحد، ۱۳۷۵: ۱۰۶). افلاکی نیز این تاریخ را زمان ورود شمس به قونیه می‌داند.

همچنان بعد از طول مدت چون حضرت مولانا شمس‌الدین مقام به مقام به دار الملک

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

> قونیه رسید، بامداد روز شنبه بیست و ششم جمادی الاخر سنه اثنی و اربعین و ستمایه و در خان شکر ریزان فرود آمد و حضرت مولانا در آن زمان به تدریس علوم دینی مشغول بود و در چهار مدرسه معتبره مدرسی می کرد و اکابر علما در رکابش پیاده می رفتند (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۱۸).

افلاکی در بیان یکی از حالات شمس به اولین دیدار شمس و مولانا در کورۀ دمشق اشاره می‌کند. زمانی که مولانا به تحصیل علوم مشغول است، اما گویا این دیدار منجر به آشنایی و مصاحبت نمی‌گردد. افلاکی نیز خیلی کوتاه به این مطلب اشاره کرده و از آن گذشته است. وی حتی تاریخی را برای این دیدار ذکر نمی‌کند. «بعد از مدت مدید اول بار به حضرت مولانا در کوره دمشق در میدان شهر مصادف شد و آن زمان مولانا به تحصیل علوم مشغول بود» (همان).

اولین دیدار

افلاکی از بزرگان اصحاب مولانا روایت می‌کند که اولین دیدار و مکالمه شمس و مولانا در خان شکرریزان بوده است. شمس از مولانا می‌پرسد که ابایزید بزرگ‌تر بود یا محمد(ص)؟ پاسخی که مولانا به شمس می‌دهد او را چنان از خود بی‌خود می‌کند که نعره‌ای زده و از پای می‌افتد. بعد از آن است که شمس و مولانا مصاحب و مجالس یکدیگر می‌شوند.

> روزی مولانا با جماعت فضلا از مدرسه پنبه فروشان بیرون آمده بود و از پیش خان شکر ریزان می‌گذشت. حضرت مولانا شمس‌الدین برخاست و پیش آمده عنان مرکب مولانا را بگرفت که یا امام المسلمین ابایزید بزرگ تر بود یا محمد؟ مولانا فرمود که از هیبت آن سؤال گوئیا که هفت آسمان از همدگر جدا شد و بر زمین فرو ریخت و آتش عظیم از باطن من به جمجمه دماغ زد و از آنجا دیدم که دودی تا ساق عرش برآمده (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۱۹).

ولایت

ولایت در لغت به معنای قرب، نصرت، محبت، تملک، تدبیر، تولی و تصرف است (عزالدین‌کاشانی، ۱۳۶۷: ۲۳۳–۲۳۵). اهمیت ولایت در این است که مکمل عشق و توحید است و سالک بدون واسطه و با تلاش خود نمی‌تواند به کوی عشق قدم گذارد. ولیّ، که در زبان صوفیان به نام‌های مرشد، مراد، شیخ، غوث، دلیل راه، هادی، مقتدا، خضر و جز آن نامیده می‌شود، عهده دار ولایت و هدایت سالکان طریق است (یوسف پور، ۱۳۸۰: ۲۰۹).

طلب ولیّ

در احوال شمس آورده‌اند که از ابتدای حال، پیوسته در جست و جوی ولیّ راستین بود و از خداوند طلب می‌کرد که با یکی از اولیای او همصحبت شود.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

> مولانا شمس‌الدین فرمود که پیش از این به حضرت حق تعالی تضرع می‌کردم که مرا با اولیای خود اختلاط ده و هم صحبت کن. به خواب دیدم که مرا گفتند که تو را با یک ولی هم صحبت کنیم. گفتم: نیک است، کجاست آن ولی؟ شبی دیگر دیدم. باز شبی دیگر دیدم که گفتند: در روم است (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۸۳).

در نهایت نتیجهٔ این طلب، خواستن و تضرع، یافتن وجود مولانای روم است که او را برای همیشه از دیگران بی‌نیاز می‌کند. شمس در جست و جوی ولیّ‌ای است که حاضر است به خاطر او، سر را نیز فدا کند. افلاکی در جای دیگر از *مناقب*، از قول سلطان‌ولد باز هم به این مطلب اشاره می‌کند.

> حضرت مولانا شمس‌الدین در اوایل حال از حضرت ملک ذوالجلال به انواع تضرع و ابتهال التماس می‌نمود که از مستوران حجاب غیرت خود، یکی را به من بنمای. الهام آمد که چون به خدا الحاح می‌کنی و شغفی داری اکنون شکرانه چه می‌دهی؟ گفت: سر (همان).

اولیای خدا

شمس پس از یافتن مولانا، در چندین نوبت به همگان اظهار می‌دارد که مولانا، ولیّ خداست. در واقع شمس با این سخن می‌خواهد بگوید که مولانا هم ولیّ اوست و هم دیگران باید او را هم چون ولیّ حق بدانند و از مولانا، متابعت کنند. «اکنون من دوست مولانا باشم و مرا یقین است که مولانا ولیّ خداست. اکنون دوستِ دوستِ خدا، ولیّ خدا باشد که این مقرر است، همیشه روی آفتاب به مولاناست» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۳۷).

خضر

در رابطهٔ مرید و مرادی که بین مولانا و شمس برقرار است، مولانا همواره شمس را حضرت عشق و خضر می‌نامد. او شمس را همچون خضر، رهبر و راهنمای خود می‌داند. مولانا نیز در طلب و جست و جوی خضر خجسته پی است که او را از تنگناها و کوره راه‌های عرفان، به سلامت عبور دهد.

> سلطان‌ولد بیان فرمود که چنان‌که موسی با قوت نبوت و عظمت بسالتِ رسالت جویای خضر علیهما السلام گشته بود، حضرت مولانا نیز با وجود چندینِ فضایل و خصایل و اخلاق حمیده و شمایل و مقامات و کرامات و انوار و اسرار که در دَور و طَور خود بی‌نظیر بود و عدیم المثل، طالب مولانا شمس‌الدین شده بود و خدمت شمس نیز من جمیع الوجوه فدای عشق او گشته و مجموع انبیا و اولیا برین طلب و مصاحبت همدیگر بوده‌اند (همان، ۶۸۷–۶۸۸).

و در جای دیگر، روایت می‌کند که مولانا با دست خط خود بر در سرای شمس نوشته است: مقام معشوق خضر علیه السلام. «از یاران عزیز منقول است که روزی حضرت مولانا بردر حجره مولانا شمس سر نهاده به مرکب سرخ به دست خط مبارکش ثبت فرمود که مقام معشوق خضر علیه السلام» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۷۰۰).

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

رابطهٔ مرید و مراد

در رابطه و ارتباطی که بین مرید و مراد برقرار می‌شود، از دیدگاه شمس و عرفان یکی از مهم‌ترین مسائل، متابعت امر پیر است. شمس چندین بار مولانا را با این موضوع مورد آزمایش قرار می‌دهد و هر بار مولانا سربلند از آن بیرون می‌آید. افلاکی به نقل از سلطان‌ولد بیان می‌کند که روزی شمس از مولانا طلب شاهد و شراب کرده است. رفتار مولانا در برآورده کردن خواستهٔ شمس، بسیار جالب و خواندنی است.

> روزی مولانا شمس‌الدین به طریق امتحان و ناز عظیم از حضرت والدم، شاهدی التماس کرد. پدرم حرم خود کرا خاتون را که در جمال و کمال جمیله زمان و ساره ثانی بود و در عفت و عصمت مریم عهد خود، دست بگرفته در میان آورد. فرمود که او خواهر جان من است، نمی‌باید. بلکه ناز نازنین شاهد پسری می‌خواهم که به من خدمتی کند. فی‌الحال فرزند خود سلطان‌ولد را که یوسف یوسفان بود پیش آورد و گفت: امید است که به خدمت و کفش گردانی شما لایق باشد. فرمود که او فرزند دلبند من است. حالیا قدری اگر صهبا دست دادی اوقات به جای آب، استعمال می‌کردم که مرا از آن ناگزیر است. همانا که حضرت پدرم به نفسه بیرون آمده، دیدم که سبویی از محلهٔ جهودان پر کرده و بیاورد و در نظر او بنهاد. دیدم که مولانا شمس‌الدین فریادی برآورد و جام‌ها را بر خود چاک زده سر در قدم پدر نهاد و از آن قوت و مطاوعت امر پیر حیرت نمود (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۲۱-۶۲۲).

پیروی بی‌چون و چرای مولانا از شمس چنان است که وی حاضر است به خاطر خواستهٔ شمس، دست از مطالعهٔ کتاب پدر خود، بهاءولد، بردارد. کتابی که همواره مونس و همراه مولانا بوده و به قول خودش همیشه آن کتاب را در آستین داشته است.

> در مبادی حال حضرت مولانا سخنان بهاءولد را به جدّ مطالعه می‌فرمود. از ناگاه مولانا شمس از در درآمد که مخوان، مخوان! تا سه بار. بعد از آن که ینبوع علم لدنی از درون مبارکش فوران کرد، دیگر بدان سخنان نپرداخت (همان، ۶۲۳).
> از حضرت مولانا نقل کردند که فرمود: چون خدمت مولانا شمس‌الدین به من رسید و مصاحبت نمود، همانا که آتش عشق در درونم شعله عظیم می‌زد. به تحکّم تمام فرمود که دیگر سخنان پدرت را مخوان. به اشارت او زمانی نخواندم. پس آن گاه فرمود که با کس

همچنین شمس از مولانا می‌خواهد که دیوان متنبی را از آن جهت که به آن نمی‌ارزد، مطالعه نکند. «منقول است که حضرت مولانا در اوایل اتصال به مولانا شمس‌الدین، شب‌ها دیوان متنبی را مطالعه می‌کرد. مولانا شمس‌الدین فرمود که به آن نمی‌ارزد. آن را دیگر مطالعه مکن» (همان، ۶۲۳).

یک نمونهٔ کامل دیگر از پیروی امر شیخ، رفتاری است که حسام الدین چلبی با شمس دارد. شمس برای امتحان چلبی از او می‌خواهد که مالی بدهد تا بتواند بندگی شمس را بکند. شمس می‌خواهد بداند که آیا چلبی مریدی است که حاضر به ترک دنیا و ماسوی الله می‌شود یا خواستهٔ خود را بر خواستهٔ شیخ ترجیح می‌دهد.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

منقول است که حضرت چلبی حسام‌الدین قدس الله سره در اوایل جوانی به خدمت مولانا شمس‌الدین تواضع عظیم نمود و تذلل می‌کرد و یاران بینا چون تعلّق و تعظیم آن حضرت را بدو می‌دیدند، به صدق تمام بندگی‌ها می‌کردند. روزی فرمود که شیخ حسام‌الدین به اینها نمی‌شود و الدین عندَ دراهم، چیزی بده و بندگی کن تا در ما توانی راه یافتن. همان لحظه برخاست و به سوی خانه رفَته هرچه از اثاث خانه داشت از عقار و عروض و نقود تا ماعون البیت و تجمّل اهل حرم را به یکبارگی برگرفت و در نظر مولانا شمس‌الدین نهاد و همچنان مگر در دیه فلیراس باغی داشت که با بوستان فردوس مناظره می‌کرد، فی‌الحال فروخته بهای آن باغ را در کفش مبارکش ریخت و سجدات می‌کرد و می زارید و شکرها می‌کرد که آنچنان پادشاهی از وی چیزی درخواست کرد (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۲۷).

حسام‌الدین چلبی نیز با این رفتار خود، اطاعت بی‌چون و چرا از مرید را به اثبات می‌رساند. شمس نیز در پاسخ به این رفتار چلبی، او را دعا کرده که به جایی برسد که مغبوط اولیای کامل شود و محبوب و محسود اخوان صفا. شمس می‌گوید که اولین قدم در راه امتحان، ترک دنیا گفتن و مرحلهٔ دوم، ترک ماسوی الله است. او معتقد است هر مریدی که در راه اطاعت از شیخ خود، زر ببازد، سر هم می‌بازد و مرید صدیق است. پس از آن نیز همهٔ اموال را به چلبی بازمی‌گرداند.

فرمود که حسام‌الدین، اومید به فضل یزدان و همت مردان چنان می‌دارم که بعد الیوم به جایی برسی که مغبوط اولیای کمّل شوی و محبوب و محسود اخوان صفا گردی. اگرچه مردان خدا به هیچ چیزی محتاج و مفتقر نیستند و از کونین منزه‌اند، اما در قدم اول امتحان محبوب محبت محبّ را جز به ترک دنیا نیست و پایه دوم ترک ما سوی الله است و به هیچ نوع مرید مزید طلب به مراد خود راه نیافت الّا به بندگی و ایثار. و هر مریدی و عاشقی که در راه شیخ خود زر بازی تواند کردن، سر بازی هم تواند کردن (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۲۷–۶۲۸).

کرامات اولیا

کرامت از انواع خوارق عادات است؛ خارق عادت، چیزی است که خلاف سنت و نظم طبیعت صورت گیرد (سجادی، ۱۳۵۷: ۳۲۳). در آثار صوفیه توجه بسیاری به کرامات اولیا شده و همواره بین موافقان و مخالفان، بحث‌های طولانی بر سر این موضوع، در میان بوده است.

افلاکی در چند جا، کرامات شمس تبریزی را ذکر کرده است؛ از آن جمله می‌توان به کرامت شمس در حق فرزند ارزن الروم و آموزش قرآن کریم در یک ماه به او، اشاره کرد.

منقول است که چون حضرت مولانا شمس به شهر ارزن الروم رسید، به مکتب داری مشغول شد. مگر آن جایگاه ملکی بود معتبر و او را فرزندی در غایت جمال و کمال. اما عظیم گول و کودن بود و تمامت ادبا از بلادت او فرو مانده بودند، تا حدی که در سالی جزوی نتوانست خواندن. ملک ارزن الروم برخاست و به خدمت مولانا شمس‌الدین آمد و از حال فرزند خود اعلام کرد. فرمود که به عنایت حق، من او را به ماهی حافظ قرآن گردانم. همانا که فرزند را به حضرت او بزرگ تسلیم کرده هر روز یک جزو یاد می‌گرفت. در مدت ماهی تمامت

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

قرآن را علی طرف اللسان از بر کرده و ماضی راند و چندین لطایف و ظرایف و فواید دیگر و کتابت حاصل کرد، هم چنان ملک و خاتونش و کافه خدم و حشم و اقربا و اصدقای او مرید و بنده شدند و فرزندش به اخلاص تمام عاشق مولانا شمس‌الدین شدند. چون حضرتش دریافت که او را دریافتند و ولایت او شهرت گرفت همان روز غایب شد و عزم روم کرده در هر مقامی که منزل کردی، صد هزار کرامات و خرق عادات از او صادر شدی (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۹۳-۶۹۴).

تعدادی از کرامت‌هایی که دربارهٔ شمس تبریزی در مناقب ذکر شده است، بیشتر بیان کنندهٔ صفت «سیف الله» است. یعنی در مواردی که شمس توسط فردی مورد آزار و اذیت قرار گرفته، یا از او رنجیده است، در حق او دعایی کرده و آن فرد دچار آسیب یا حتی مرگ شده است؛ مانند رفتاری که مؤذن مسجد شهر اقسرا با شمس داشته است.

نقل است که حضرت مولانا شمس‌الدین به یک روز از قیصریه به اقسرا رسیده در مسجدی مسافر شد. بعد از نماز خفتن مؤذن مسجد به جدّ گرفت که از مَزکَت بیرون آی و به جایی مهمان شو. گفت مرد غریبم، معذور دار، طمع چیزی ندارم. بگذار مرا تا بیاسایم. مؤذن بیچاره از غایت بی‌ادبی و چشم بستگی سفاهت عظیم کرده بسی جفا نمود. فرمود که زبانت بیاساماد. فی‌الحال زبانش برآماسید و مولانا شمس‌الدین بیرون آمد و به سوی قونیه روانه شد. امام مسجد در آمد و مؤذن را در حال نزع دید، چون از کیفیت حالش باز پرسید، اشارت کرد که آن درویش مسافر را دریاب که بدین حال مرا او کرد. امام در پی مولانا شمس‌الدین افتاد و در آب قلقل رسیده، سر نهاد و به جدّ عذرها خواستن گرفت. فرمود که قضی‌الامر حکمی رانده شد. اما دعا کنم تا به ایمان رود و عذاب آخرت را نبیند. امام مرد روشن دل بود؛ اخلاص آورده، مرید شد. تا عودت امام، مؤذن وفات یافته بود (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۲۴-۶۲۵).

رنجیده خاطر شدن شمس از خواجه و غلامانی که قصد شنیدن آواز چنگ از سرای آنان را داشت، عاقبتی جز فلج شدن دست غلامان و مرگ خواجه را در پی ندارد.

روزی در بغداد از در سرایی گذر می‌کرد. مگر آواز چنگ به گوشش رسید. درآمد تا یک دمه استماع کند. خواجهٔ سرا که از سرّ سرّاء، محجوب بود، به غلامی اشارت کرد که آن درویش را بزن تا برود. غلام شمشیر کشیده، حمله کرد. فی‌الحال دست او مفلوج شد. به غلامی دیگر فرمود، او را دست هم بر هوا بماند و خشک شد. مولانا شمس‌الدین بیرون آمد و روانه شد. کسی در پی او نتوانست رسیدن. روز دوم خواجه از دنیا به آخرت سفر کرد (همان: ۶۳۱).

یکی دیگر از کرامات شمس آن جایی است که از قطب‌الدین ابراهیم، مرید بهاءولد رنجیده خاطر می‌شود و بر اساس این رنجش هر دو گوش قطب‌الدین کر می‌شود. ولی پس از مدتی وی را بخشیده و گوش‌های او شنوا می‌گردد. روزی در بازار، شمس به حمایت از همین قطب‌الدین که مورد ضرب و شتم شخصی قرار گرفته، چنان نعره‌ای بر سر آن فرد می‌زند که در حال می‌میرد.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

حضرت بهاءولد را قدّس الله لطیفته مریدی بود و او را قطب‌الدین ابراهیم گفتندی. مردی بود صاحب دل و روشن ضمیر. مگر روزی حضرت شمس‌الدین از او رنجید و او را راه هر دو گوش بسته شد. چنانک هیچ نمی‌شنید. بعد از مدتی باز عنایت فرموده آن کری از وی زایل شد. اما اثر قبضی در دلش بماند و هیچ نمی‌رفت. روزی مولانا شمس‌الدین فرمود که یارا! بارها از تو عفو کردم و صفا شدم، چرا دلتنگی؟ خوش باش و در خوشی باش. همچنان آن حالت از او نمی‌رفت. از ناگاه در میان بازار مقابل او شد. به صدق تمام سر نهاد و کلمه شهادت بر زبان راند که لا اله الا الله، شمس‌الدین رسول الله. مردم غلو کردند که او را بزنند. مگر شخصی پیش دستی کرده او را بزد. مولانا شمس‌الدین چنان نعره‌ای زد که در حال آن مرد مُرد و مردم بازاری با زاری تمام بیچاره وار سر نهادند و بنده شدند. همانا که دست قطب‌الدین را بگرفت و از میان بازار به کناری بیرون آمد. گفت: آخر نام من محمد است، محمد رسول الله بایستی گفتن که مردم زر را بی‌سکه نمی‌دانند (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۳۲).

یک نکتهٔ قابل توجه در کودکی شمس وجود دارد و آن این است که می‌گوید در کودکی، خداوند و فرشته‌ها را می‌دیده و عالم غیب را مشاهده می‌کرده است. او گمان می‌کرده که همهٔ مردم این‌چنین هستند، اما شیخ ابوبکر سله باف، او را از گفتن این اسرار باز می‌داشته است. سلطان‌ولد از زبان پدرش و او هم از زبان شمس چنین می‌گوید:

من کودک بودم. خدا را می‌دیدم، ملک را می‌دیدم و مغیّبات اعلی و اسفل را مشاهده می‌کردم. گمان می‌بردم که جمله مردمان هم چنان می‌بینند. آخر معلوم شد که نمی‌دیده‌اند و شیخ ابوبکر مرا از گفتن آن باز می‌داشت. پدرم فرمود که از آن مولانا شمس‌الدین از ازل بود، نه از روی طاعت و ریاضات (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۸۰).

بر اساس این روایت، مولانا معتقد است که کرامات شمس، از کودکی و بر اساس جذبه و عشق وجود داشته است نه اینکه شمس، هم‌چون دیگران با انجام طاعت‌ها و ریاضت کشیدن‌های فراوان به این چنین کراماتی دست یافته باشد.

یکی از کرامت‌های شمس آن است که برای یاران در فصل زمستان، دسته‌ای گل فراهم می‌کند و آن را تحفه‌ای از عالم غیب می‌داند. سراج‌الدین تتری از قول مولانا نقل کرده است که:

روزی مولانا شمس‌الدین با جماعتی همدم، صحبت کرده بود و در کنجی نشسته بودند و قلب زمستان شدید بود. مگر عزیزی از آن جماعت التماس گلدسته کرد. مولانا شمس‌الدین برخاست و بیرون آمد. چون در آمد گلدسته‌ای لطیف در پیش آن عزیز نهاد، همگان سر نهادند. فرمود که کرامت نیست. این از خواست یاران است. حق تعالی برای اجابت ارادت شما از عالم غیب تحفه‌ای پیدا کرد (همان، ۶۲۵).

یکی دیگر از کرامات شمس آنجایی است که با یک نگاه مبارکش بر درویش دل ریش و تبسم بر

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

حال او، باطن درویش را از نور و شور عالم غیب سرشار کرده و او را به کمالی می‌رساند که منتهای همت عارفان است. این ماجرا را سلطان‌ولد از قول پدرش مولانا، روایت کرده است.

> شخصی را دیدم در بغداد که سال‌های بسیار به ریاضت و مجاهدت مشغول گشته بود و با تن لاغر و گردن باریک و چهره‌ای زرد زاری ها می کرد و صاحب درد عظیمش دیدم. تا حدی که بر روی آب شط سجاده می‌انداخت و نماز می‌کرد و با این همه قربت و قدرت از حق تعالی التماس می‌کرد که الها و پادشاها! بهتر از این حالتم و حیرتم ببخش که از این‌ها مرا هیچ سودی نیست. همین لحظه به گوش او گفتم که حضرت مولانا شمس‌الدین ما در دمشق است، گرد هنگامه‌ها می‌گردد و تفرّج خلایق می‌کند. اکنون آن جایگاه رو تا آن پادشاه عشق، تو را بدین حال ببیند و بر این زاری و نزاری تو بخندد تا مطلوبت میسّر شود و از درونت حالتی که جویان آنی، سر زند. همان دم آن درویش دل ریش نصیحت مرا قبول کرده، بی‌توقف روانه شد. چون به دمشق به حضرت مولانا شمس رسید و هیأت آن فقیر نزار به نظر مبارکش خوش آمده، در حال تبسمی بکرد، همان ساعت در باطن او نوری و شوری از عالم غیب سر زد و شوری عظیم پدید آمده در چرخ برین برآمده. به کمالی رسید که غایت نهمت و نهایت همت عارفان کامل است (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۵۱).

شیخ کامل

از گفتار و احوال شمس مشخص است که پیوسته در جست و جوی شیخی کامل بوده است. وی در سیر و سلوک و سفر خود به شهرهای مختلف، با بزرگانی ملاقات می‌کند تا آن‌ها را بشناسد و بداند که در خور او هستند یا نه. شمس برای همصحبتی و همنشینی خود، شیخی را می‌جوید که کامل باشد و آنی داشته باشد. در یکی از سفرهایش به بغداد با شیخ اوحدالدین کرمانی ملاقات داشته و گفت و گویی بین آنان رد و بدل می‌شود. شمس از شیخ کارهایی را طلب می‌کند که شیخ از برآورده کردن آنها ناتوان است. از این روی شمس به شیخ می‌گوید که صحبت من کار تو نیست و حریف صحبت من نیستی.

> پرسید که در چیستی؟ گفت که ماه را در آب طشت می‌بینم. فرمود که اگر در گردن دمبل نداری چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟ اکنون طبیبی به کف کن تا ترا معالجه کند تا در هر چه نظر کنی درو منظور حقیقی را ببینی. شیخ به رغبت تمام گفت: بعد الیوم می‌خواهم که در بندگیت باشم. گفت به صحبت من طاقت نداری. شیخ به جدّ گرفت که البته مرا به خدمت و صحبت خود قبول کن و فرمود به شرطی که علی ملاء الناس در میان بازار بغداد با من نبید نوش کنی. گفت: هیچ نتوانم. گفت: از برای من نبید خاص توانی آوردن؟ گفت: نتوانم. گفت: وقتی که من نوش کنم با من مصاحبت توانی کردن؟ گفت: نی، نتوانم. حضرت مولانا شمس‌الدین بانگی بر وی زد که از پیش مردان دور شو. تو آن نه‌ای که توانی، از بهر آن که ناتوانی. خوش باش که تو را آن قوت نیست و قدرت خاصان حق نداری. پس صحبت من کار تو نیست و حریف صحبت من نه‌ای (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۱۷).

در پایان این گفت و گو می‌توان نظر شمس را نسبت به مرید حقیقی یافت. وی معتقد است که مرید

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

حقیقی کسی است که خواستهٔ شیخ را بدون چون و چرا انجام داده و دست از تمامی تعلقاتش بشوید و این کار، کار مردان میدان است. شمس در جست و جوی شیخی است که کامل باشد. «باید که جمیع مریدان و همه ناموس دنیا را به پیاله‌ای بفروشی و این کار مردان میدان است و آن او که می‌دانست. تا بدانی که من کسی را مرید نگیرم. من شیخ می‌گیرم آن گاه نه هر شیخ، بل شیخ کامل محقق» (همان).

فقر

فقر یعنی تنگدستی و ناداری. در نظر صوفیه از مقامات مهم و قابل توجه به شمار می‌رود و عبارت است از نیازمندی به باری تعالی و بی‌نیازی از غیر او. در آیهٔ شریفه آمده است: «یا ایها الناسُ انتم الفقراءُ الی اللهِ وَ اللهُ هو الغنیُّ الحمیدُ» (فاطر/ ۱۶). در کتب صوفیه و عرفا، حدیثی از پیامبر اکرم(ص) نقل شده به این ترتیب: «الفقرُ فَخری» و «الفقرُ فَخری وَ بِهِ اَفتَخِرُ» (سجادی، ۱۳۸۵: ۲۳). عارفان همواره مریدان خود را به فقر و دوری از مال دنیا تشویق کرده و آنان را با مال دنیا می‌آزمودند؛ زیرا معتقد بودند گرایش به مال و جاه، از موانع بزرگ راه کمال و رسیدن به خداوند است.

در *مناقب* افلاکی، روایت‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد شمس تبریزی علاوه بر این که خود از فقر پیروی می‌کرده و نفس خود را با آن مورد آزمایش قرار می‌داده، مریدان خود از جمله مولانا و چلبی را با مال دنیا آزموده است. که نمونه‌های آن در مبحث رابطهٔ مرید و مراد ذکر شد. دربارهٔ فقر ظاهری و تنگدستی شمس نیز روایت‌هایی در *مناقب‌العارفین*، وجود دارد؛ از جمله اینکه:

> چلبی جلال‌الدین رحمه الله روایت کرد که در نوبت اول چون حضرت مولانا شمس‌الدین به قونیه رسید، اتفاقاً بر سر راه دروازه حلقه به گوش سه درم سلطانی یافت. با خود قرار کرد که وجه نفقه این است. چون آن زمان صد و بیست پول به درمی بود و یکتا گرده‌ای لطیف و سپید به پولی می‌دادند. همچنان هر شبی از یک گرده نیمی را خوردی و نیم دیگر را به مسکینی دادی. علیها چون مدت منقضی شد و وجوه به پوچ آمد، پاپوجی پوشیده عزم شام کرد و روانه شد (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۲۹).

در احوال جوانی شمس گفته‌اند که اغلب در پانزده یا بیست روز روزه بودی و یک افطار می‌کرد یا مکتب داری می‌کرد و به شغل عملگی می‌پرداخت اما پول آن را دریافت نمی‌کرد. «در اوایل شرح الشبابی اغلب در بیست روز یا پانزده روز یا ده روز باری افطار می‌کرد، کم افتادی که در هفت روز یا پنج روز چیزی خوردی» (همان، ۶۲۹).

> و گویند در سالی دیناری خرج او بود. در هفت روز باری نیم گرده را در آب سر ثرید کردی و خوردی. مگر روزی سرپز از حال او اندکی بوی برده، آن روز بر سر ثرید قدری روغن مزید کرد. دیگر به گرد دکان روّاسی نگشت و اغلب اوقات بر سر پا بودی و سیران کردی (همان، ۶۳۰).

این روایت به گونه‌ای دیگر هم بیان شده است و نشانگر این مطلب است که شمس، فقر را به

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

اختیار خود پذیرفته است.

منقول است که آن زمان که شمس در دمشق می‌بود در هفته‌ای باری از حجره خود بیرون آمدی و به دکان روّاسی رفتی و قطعه‌ای داده از آب سر بستدی و تناول فرمودی. تا مدت سالی درین کار می‌بود. مگر روّاسی معلوم کرد که او از اهل ریاضت است و آن زحمت را به اختیار خود قبول کرده است. از سر رحمت یک روز کاسه را پر ثرید کرده با نان پاکیزه در پیش مولانا شمس نهاد. دانست که معامله او معلوم روّاسی شد، فی‌الحال کاسه را فرو نهاده، بیرون شو کرد و از دمشق عزیمت نمود (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۸۹).

در روایتی آمده است که گروهی بر سر قدیم و حدیث عالم با یکدیگر مشغول صحبت بودند. پاسخی که شمس به آنان می‌دهد هدایت کننده به فقر الی الله است که مایهٔ اعتقاد آخرت است.

جماعتی از قِدم عالم دم می‌زدند. فرمود که از قدم عالم تو را چه؟ تو قدم خویش را معلوم کن که تو قدیمی یا حدیث؟ این قدر عمر که تو را هست جهت تفحص حال خود خرج کن نی در تفحص قِدم عالم. مقصود از عالم آن است که کارهای شایسته آید که هر کار شایسته، سبب جمعیت جان است و جمعیت جان سبب افتقار است الی الله تعالی و سبب اعتقاد است مر آخرت را. اگر چه علم بود صد هزار فنون، چون کار شایسته نبود، افتقار الی الله و اعتقاد آخرت نبود؛ هیچ بود (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۶۳).

روایتی دیگر حاکی از آن است که امیری فقیر نهاد، از شمس می‌خواهد که به کلی در لباس فقر درآید تا بتواند سلوک الی‌الله داشته باشد اما خواستهٔ خداوند چیز دیگری است.

منقول است که روزی مولانا شمس‌الدین در راهی می‌رفت. از ناگاه امیری با خیل و حشم خود به حضرتش ملاقی شد. چون نظر بر همدیگر انداختند آن امیر از اسب فرود آمده، سر نهاد و زمانی توقف کرده همچنان اشک ریزان روان شد. حضرت مولانا شمس‌الدین بر زبان مبارک راند که سبحان من یُعذبُ عِبادَهُ باالنعم وَ خَصَّصَ بالنقم. اصحاب حال از کیفیت آن احوال سؤال کردند. فرمود که این امیر فقیر نهاد از سلک اولیاء الله است و در این لباس ملتبس گشته و مستور ستور نقمت شده. مرا به زبان حال لابها کرد که درین لباس ضبط امور خلق را و عبادت و سلوک راه حق نمی‌توانم جمع داشتن. از خداوند تعالی در خواه تا به کلی در لباس فقر درآیم و به فراغت به خدمت الله مشغول شوم. چون مناجات کردم، اشارت رسید که او را هم در لباس امارت، عبودیت باید کردن که مصلحت عمارت دین و دنیا در آن است و ریاضت و مشقّت نفس در آن جا بیشتر و چون حال را مشاهده کرد نالان روان گشت و تن در مشقت حکومت و قضایا و زحمات خلایق در داد و انقیاد نمود (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۹۰).

شمس و موسیقی

موسیقی و تاثیری که بر روح و روان انسان دارد، محتاج شرح و بیان نیست. سماع نیز که یکی از آداب

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

صوفیه است، از موسیقی خاصی برخوردار است. در احوال شمس آمده که به شنیدن صدای چنگ، رغبت داشته است. چه آن گاه که پشت دیوار خانه‌ای می‌ایستد و به صدای چنگ گوش می‌سپارد و چه آن زمان که در مجلس و در حضور دیگران به آواز چنگ گوش جان می‌سپارد و مورد انتقاد حاضران قرار می‌گیرد. «روزی حضرت مولانا شمس‌الدین در مجلسی به استماع آواز چنگ مشغول شده بود. یکی گفت که مرد درویش و آواز چنگ! فرمود که نبینی و نشنوی» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۷۳). «روزی در بغداد از در سرایی گذر می‌کرد. مگر آواز چنگ به گوشش رسید. درآمد تا یک دمه استماع کند» (همان، ۶۳۱).

سماع

سماع در لغت به معنی شنیدن است. در اصطلاح صوفیه عبارت است از آواز خوش و آهنگ دل‌انگیز روح‌نواز و به طور مطلق قول و غزل، و آنچه ما امروز از آن به موسیقی تعبیر می‌کنیم که به قصد صفای دل و حضور قلب و توجه به حق شنیده شود (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۲۶۷). گروهی از صوفیان، سماع و آواز خوش را حلال دانسته و به انجام آن می‌پرداختند. شمس تبریزی از جمله صوفیانی است که سماع را انجام می‌داده و در مجالس سماع شرکت می‌کرده است. در *مناقب‌العارفین*، از قول فرزند مولانا، سلطان‌ولد، نقل شده که شمس، نحوه صحیح سماع یا چرخ زدن در سماع را به مولانا آموزش داده است.

> سلطان ولد حکایت فرمود که پدرم در جوانی، عظیم زاهد بود و به غایت بارع وارع و اصلا به سماع نیامده بود. حضرت کرای بزرگ که جدّهٔ من بود مادری، پدرم را به سماع ترغیب داد. همچنان در ابتدای سماع پدرم دست افشانی می‌کرد. چون حضرت مولانا شمس‌الدین تبریزی رسید او را چرخ زدن نمود (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۸۱).

شمس معتقد است که مردان خدا، در سماع، خداوند را می‌بینند و از عالم هستی به در می‌آیند. شمس دربارهٔ سرّ سماع و انواع آن گفته است: «روزی از سرّ سماع سؤال کردند؛ فرمود: که این تجلی و رویت خدا مردان خدا را در سماع بیشتر باشد. ایشان از عالم هستی خود بیرون آمده‌اند. از عالم‌های دیگر بیرون آردشان سماع و به لقای حق پیوندند» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۵۸). شمس گاهی سماع را حرام می‌داند و زمانی آن را واجب و مباح. وی دربارهٔ انواع سماع و حلال و حرام بودن آن گفته است:

> سماعی است که حرام است. او خود بزرگی کرد که حرام گفت. کفر است آن چنان سماع دستی که بی آن حال برآید. البته دست و پایش به دوزخ معذب باشد و دستی که با آن حالت برآید. البته به بهشت رسد و سماعی است که مباح است و آن سماع اهل ریاضت و زهد است که ایشان را آب دیده و رقت آید و سماعی است که فریضه است و آن سماع اهل حال است که آن فرض عین است چنان که پنج نماز و روزه رمضان و چنان که آب و نان خوردن به وقت ضرورت فرض عین است اصحاب حال را، زیرا مدد حیات ایشان است. اگر اهل سماعی را به مشرق سماعی است، صاحب سماع دیگر را به مغرب سماع باشد و ایشان را از حال همدیگر خبر باشد (همان).

پژوهشگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

زهد

یکی از مقام‌های تصوف است و نظرات مثبت و منفی دربارۀ آن وجود دارد. در رسالۀ قشیریه دربارۀ زهد آمده است:

> گروهی گویند زهد اندر حرام بود، زیرا که حلال مباح است از قِبَل حق. چون ایزد تعالی بر بنده نعمت کند به مال حلال و او به شکر آن قیام نماید، دست بداشتن از آن به اختیار، مقدم ندارند بر نگاهداشتن آن به حق ادب آن؛ گروهی گفته‌اند زهد اندر حرام واجب بود و اندر حلال فضیلت (قشیری، ۱۳۵۹: ۱۷۴).

از احوال و گفتار شمس تبریزی چنین بر می‌آید که وی اهل ریاضت و مجاهده بوده و اعمال شرعی و مذهبی را انجام می‌داده و رعایت می‌کرده است.

> نقل کردند که حضرت مولانا شمس‌الدین در شهر حلب چهارده ماه در حجره مدرسه در آمد و به ریاضت و مجاهده به غایتی مشغول شد که اصلاً یک روز از حجره بیرون نخرامید. از دیوار حجره آواز آمد که انَّ لنفسکَ علیکَ حقّا، نفسِ او هم چنان مصور شد که جماد را از این بیش صبر و تحمل نباشد، مرحمت فرموده تبسّم کنان ترک اعتکاف کرده به سوی دمشق عزیمت نمود (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۸۲).

دربارۀ زهد و ریاضت شمس در *مناقب‌افلاکی* چنین روایت شده که در سالی دیناری خرج او بوده و در هفت روز یکبار افطار می‌کرده است. در کودکی هم از خوردن غذا پرهیز می کرده و همواره به طاعت و عبادت مشغول بوده است. وی معتقد بوده که نباید تنها به ظاهر اعمال بسنده کرد، بلکه باید به باطن و سّر درون هر فرد نگریست و او را شناخت.

> در آدمی به غیر اعمال ظاهر و تقوی محض عملی و تقوی مخفی هست که آن حسن جوهر اوست که انا عند حسن ظنّ عبدی بی فَلیَظن بی ما شاءَ ، همۀ سیئات او با آن حسنات شود. چه نظر بی‌نظران برین اعمال ظاهرست و ما بدان نمی‌نگریم، ما در باطن و سرّ درون مرد نگریم (افلاکی،۱۹۶۱: ۶۷۸).

در جای دیگری از مناقب، به مسئله حضور قلب در نماز توسط شمس اشاره شده است.

> روزی حضرت مولانا شمس‌الدین تبریزی در حضور مولانا و شیخ صلاح‌الدین و کرام حاضر اللهم قَدّس سرّهم، این حدیث را بیان می‌کرد که قال النبی علیه السلام: لا صلاه الّا بالقراءه و قال: لا صلوهَ الّا بحضور القلب (همان، ۷۲۴).

در جای دیگر نیز از او روایت شده که در عبادت درویش نباید روی و ریا باشد و بدون حضور قلب نباید عبادتی صورت گیرد. «مراد از تفکر، حضور درویش صادق است که در آن عبادت هیچ ریایی نباشد،

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

لاجرم آن به باشد از عبادت ظاهر بی‌حضور، نماز را قضا هست، حضور را قضا نیست» (همان، ۶۷۲).

عشق و شمس

مایهٔ اصلی و جوهر حقیقی عرفان، عشق است که ودیعهٔ الهی است و در تعریف و تفسیر آن سخن‌های بسیاری گفته شده است. سهروردی در رسالهٔ مونس العشاق، می‌گوید که هر گاه محبت به غایت خود برسد، آن را عشق خوانند (سجادی، ۱۳۸۵: ۲۸۱).

عشق راهی بی‌پایان و بیکران است که باید در راه آن ثابت قدم بود. رابطهٔ بین مولانا و شمس در طول تاریخ همواره از جالب‌ترین و بحث برانگیزترین مسائلی است که در حوزهٔ عرفان و عشق مطرح شده است. از آن زمان که این دو دلسوخته، یکدیگر را در قونیه ملاقات کردند، رابطه‌ای عمیق و جاندار بین آنان به وجود می‌آید به‌گونه‌ای که مولانا در عشق شمس غرق شده و او را خداوندگار خود می‌داند. مولانا چنان شیفته شمس می‌شود که از همهٔ مریدان و دوستدارانش جدا شده و تنها با شمس به صحبت و راز و نیاز می‌پردازد.

> منقول است که سه ماه تمام در حجره خلوت لیلا و نهارا به صوم وصال چنان نشستند که اصلاً بیرون نیامدند و کسی را زهره و طاقت آن نبود که در خلوت ایشان درآید و به کلی حضرت مولانا از تدریس و تعلیم و تذکیر فارغ گشته به تقدیس اعظم مشغول شد (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۲۰).

مـولانا بـه صراحت، شمس را حضرت عشق و خضرخود می‌خواند و چنان مرید و طالب شمس می‌شود که او را ولیّ خدا می‌داند. شمس نیز مولانا را دوست خود می‌نامد، او را همچون خورشیدی می‌داند که آفتاب جمال و جلالش بر او تابیدن گرفته است. «اکنون من دوست مولانا باشم و مرا یقین است که مولانا ولیّ خداست. اکنون دوستِ دوستِ خدا ولیّ خدا باشد که این مقرر است، همیشه روی آفتاب به مولاناست؛ زیرا که روی مولانا به آفتاب است» (همان، ۶۳۷).

شاهدبازی

یکی از ویژگی‌های آشکار تصوف عاشقانه، شاهد بازی است. کلمهٔ «شاهد» در اصطلاح به معنای مرد جوان و خوبروی است و شاهدبازی، مهرورزی با مردان جوان و خوبروی و لذا یکی از اقسام عشق انسانی می‌باشد. نوع دیگر آن، عشق مؤمنان است به اولیا یا عشق مریدان است به پیران (یوسف‌پور، ۱۳۸۰: ۱۹۶). در احوال شمس آمده است که در مواردی شاهد بازی را انکار کرده و آن را عملی ناپسند می‌دانسته است. همچون رفتاری که در یکی از سفرهایش با شیخ شاهدباز می‌کند.

> منقول است که روزی در اسفار خود به خدمت شیخی رسید که او را علت شاهد بازی و تفرّج صورت بود. فرمود که هی در چیستی؟ گفت صور خوبان چون آیینه است، حق را در آن آیینه مشاهده می‌کنم. فرمود که ای ابله از آنکه حق را در آیینهٔ آب و گل می‌بینی. چرا

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۰-۹۸۱۹

در آیینهٔ جان و دل نبینی و خود را نطلبی. درویش در حال سر نهاد و استغفار کرد (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۳۰-۶۳۱).

در جای دیگری از مناقب، در احوال شمس آمده که از مولانا طلب شاهد کرده است! هر چند که افلاکی می‌گوید این طلب، از سر ناز و امتحان مولانا بوده است. «روزی مولانا شمس‌الدین به طریق امتحان و ناز عظیم از حضرت والدم، شاهدی التماس کرد» (همان، ۶۲۱). روایت دیگر زمانی است که مولانا، فرزندش سلطان ولد را به همراه جمعی از یاران به سوی دمشق روانه می‌کند تا شمس‌الدین را به روم بازگردانند. مولانا به فرزند می‌گوید که پس از ورود به دمشق به کجا برود و شمس را در چه حالی مشاهده خواهد کرد. «چون به مبارکی به دمشق برسی در جبل صالحیه خانی است مشهور، راسا در آنجا رو همانا که مولانا شمس را ببینی با شاهد پسری فرنگ، نرد می‌بازد به گرو» (همان، ۶۹۵). بنا به گفتهٔ مولانا، پس از آن که شاهد پسر فرنگی در بازی از شمس شکست می‌خورد، سیلی به صورت شمس می‌زند ولی در نهایت پس از شناخت شمس و پی بردن به کمال او، پیرو شمس شده و از یاران او می‌گردد. با مطالعهٔ این دو روایت، این سؤال پیش می‌آید که آیا شمس به شاهدبازی نظری داشته است یا اینکه هم چون رفتاری که با شیخ شاهدباز داشته، این کار را ابلهانه می‌داند!

زن و شمس

روایات، حاکی از آن است که شمس، همسری داشته به نام کیمیا خاتون که بنا به گفتهٔ مولانا، شمس نسبت به او تعلق خاطر عظیمی داشته است. افلاکی تنها دو بار در مناقب از او نام می‌برد: در یک مورد از آن آمده که روزی کیمیا خاتون از دست شمس به خشم آمده و از خانه خارج شده و به طرف باغ‌های مرام می‌رود. مولانا، زنان را در پی او روانه می‌کند.

> مولانا شمس‌الدین تبریزی را زنی بود کیمیا نام. روزی از او خشم گرفت و به طرف باغ‌های مرام رفت. حضرت مولانا به زنان مدرسه اشارت فرمود که بروید و کیمیا خاتون را بیاورید که خاطر مولانا شمس‌الدین را به وی تعلّق عظیم است (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۳۷)؛

در جایی دیگر از مناقب آمده که کیمیاخاتون، بدون اجازهٔ شمس از خانه خارج شده و این امر موجب ناراحتی و رنجش شمس شده و بر او خشم گرفته که این خشم و رنجش باعث مرگ کیمیاخاتون شده است.

> منقول است که منکوحه مولانا شمس‌الدین کیمیا خاتون زنی بود جمیله و عفیفه. مگر روزی بی‌اجازت او، زنان او را مصحوب جدّهٔ سلطان‌ولد به رسم تفرّج به باغش بردند. از ناگاه مولانا شمس‌الدین به خانه آمده، مذکوره را طلب داشت. گفتند که جدّه سلطان‌ولد با خواتین او را به تفرّج بردند. عظیم تَولید و به غایت رنجش نمود. چون کیمیا خاتون به خانه آمد، فی‌الحال درد گردن گرفته هم چون چوب خشک بی‌حرکت شد. فریاد کنان بعد از سه روز نقل کرد (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۴۲).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

با مطالعهٔ این سطرها این سؤال پیش می‌آید که آیا واقعاً بین شمس و خاتون، تعلق خاطری وجود داشته است؟ اگر بوده چرا شمس، خاتون را چنان به خشم آورده که بخواهد از خانه به قهر خارج شود یا وقتی بدون اجازهٔ همسرش با زنان دیگر به تفرّج می‌رود، شمس چنان به خشم آید که یکی از کرامات منفی‌اش را نثار زن بیچاره کند که گردن درد بگیرد و سه روز بعد با درد و عذاب، جان بسپارد. گویا در عالم عشق و عرفان شمس، زنان جایگاهی نداشته‌اند. وی حتی در جایی از زنان بد گویی کرده و آنان را تحقیر می‌کند و زنان را افرادی می‌داند که تنها طالب شهوت هستند.

> روزی حضرت مولانا شمس‌الدین صفت زنان نیک و عفت ایشان می‌کرد. فرمود که با این همه حال اگر زنی را بالای عرش جا دهند و او را از ناگاه نظری به دنیا افتد و در روی زمین قضیبی را برخاسته بیند، دیوانه‌وار خود را پرتاو کند و بر سر قضیب افتد. از آنکه در مذهب ایشان بالاتر از آن چیزی نیست (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۴۱).

شمس و معاصرانش

رفتاری که از شمس با مشایخ زمانش مطرح شده، گاه در رد افکار و اندیشه‌های آنان است و گاه در حمایت و جانبداری از آنان؛ به عنوان نمونه شیخ اسدالدین متکلم که استاد و شیخ اخی محمد دیوانه بود، در شهر سیواس در حضور شمس، در تفسیر «هو معکم» سخن می‌گوید. شمس از او سؤالی می‌پرسد، اما شیخ از پاسخ‌گویی باز می‌ماند. شمس معتقد است که این شیخ، کسی است که نمی‌تواند در حضور حاضران به سؤال‌ها پاسخ گوید و در هم می‌شکند.

> فرمود که با همهٔ فضلش چون بر ملاء از او چیزی پرسیدمی، در هم شکستی. باری پرسیدمش که می‌گویی «و هو معکم» خدا با شماست، چگونه باشد؟ گفت: توریزی، تو را از این سؤال چه غرض است؟ او چندان که در طرف حلم بودی، در خشم هم چنان بودی، هی فرو ریختی (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۷۴).

شمـس، از شهاب‌الدین سهروردی که او را شهاب مقتول می‌نامد، حمایت کرده و معتقد است که او به رغم سخن دیگران، کافر نیست. شمس می‌گوید که علم شهاب بر عقلش پیشی گرفته است.

> در دمشق آن شهاب مقتول را آشکارا کافر می‌گفتند آن سگان. گفتم: حاشا، آن شهاب کافر چون باشد؟ چون نورانی است، آری، پیش شمس، شهاب کافر باشد. چون درآید به صدق تمام به خدمت شمس، بدر شود، کامل گردد. من سخت متواضع باشم با نیازمندان صادق اما سخت با نخوت و متکبر باشم با دگران. آن شهاب الدین را علمش بر عقلش غالب بود، عقل می باید که بر علم غالب باشد، حاکم باشد (همان، ۶۷۴).

شمس، منصور حلاج را مورد انتقاد قرار می‌دهد و می‌گوید هنوز در وجود حلاج، روح تمام جمال ننموده، پس چرا دم از اناالحق می‌زند و اگر منصور در عالم روح غرق بوده، چرا حرف می‌زند و به قول

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

حافظ اسرار را هویدا می‌کند.

آنجا منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود و اگر نی اناالحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا! این انا چیست؟ این حرف چیست و در عالم روح نیز اگر غرق بودی، حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی و نون کی گنجیدی؟ (افلاکی،۱۹۶۱: ۶۷۵).

فـخر رازی و ابن‌عربی از جمله افرادی هستند که مورد انتقاد و سرزنش شمس تبریزی قرار گرفته اند. آنجا که شمس، سخن از متابعت صرف و بی‌چون و چرا از حضرت محمد(ص) می‌گوید، معتقد است که باید متابعت محمد را کرد و لاغیر. شمس می‌گوید که فخر رازی کافر گشته و باید توبه کند.

روزی در مدرسه مولانا به حضور حضرتش از ماحضر دل معرفت می فرمود و اکابر عهد حاضر بودند. گفت: 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، چرا می‌رنجانند؟ (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۷۶).

دربارهٔ شیخ محمد ابن‌عربی، معتقد است که مردی شگرف است و نیکو مونس و از او فایده‌های بسیاری برده است، اما در متابعت محمد نیست. بندهٔ شرع است اما در متابعت نیست.

شیخ محمد ابن‌عربی در دمشق می‌گفت که محمد پرده‌دار ماست. گفتم: آنچه در خود می‌بینی در محمد چرا نمی‌بینی؟ هر کسی پرده‌دار خود است. ابن‌عربی گفت: آنجا که حقیقت معرفت است، دعوت کجاست و کن و مکان کجاست؟ گفتم: آخر آن معنی او را بود و این فضیلت دیگر مزید و این انکار که تو می‌کنی و می‌گویی دعوت نباید کردن. نیکو هم درد بود، نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ محمد، اما در متابعت نبود. یکی گفت: عین متابعت آن خود بود. گفتم: نی، متابعت نمی‌کرد. وقت‌ها شیخ محمد رکوع و سجود کردی و گفتی: بنده اهل شرعم، اما متابعت نداشت. مرا از او فایده بسیار بود (همان، ۶۷۶–۶۷۷).

از دیـد شمس، این شیخ‌محمد ابن‌عربی هم چون کوهی است، اما گاهی خطاهایی می کند که پسندیده نیست. اهل چلّه و ذکر است ولی در آن متابعت محمد نیست.

در سخن شیخ محمد بسیار آمدی که فلان خطا کرد و فلان خطا کرد و آنگاه او را دیدمی خطا کردی، وقت‌ها به او بنمودمی، سر فرو انداختی. همچنین گفتی: فرزند تازیانه قوی می‌زنی یعنی قوی می‌رانی. کوهی بود کوهی. مرا در این هیچ غرض نیست. آخر بنگر که آن چلّه و آن ذکر هیچ متابعت محمد نیست (همان، ۶۷۷).

یکی دیگر از کسانی که مورد انتقاد و سرزنش شمس قرار گرفته، بایزید بسطامی است. آن شطح معروفی که از زبان بایزید خارج شد و خود را «سلطان‌السلاطین و سبحانی ما اعظم شأنی» خواند، مورد

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

انتقاد شمس قرار گرفته است. شمس به نکتهٔ بسیار ظریفی اشاره می‌کند و سؤالی که برای او پیش آمده این است که اگر بایزید متابعت حضرت محمد(ص) را می‌کند، پس چرا مانند محمد(ص) به جای سبحانی نمی‌گوید ما عرفناک حق معرفتک؟ این سؤال و پرسش عظیم را در اولین دیدارش با مولانا مطرح می‌سازد.

> ابایزید بزرگ‌تر بود یا محمد؟ جواب داد که حضرت محمد رسول الله بزرگ‌ترین عالمیان بود. چه جای بایزید است؟ گفت: پس چه معنی است که او با همه عظمت خود ما عرفناک حق معرفتک می‌فرماید و این ابایزید سبحانی ما اعظم شأنی و انا سلطان السلاطین، می‌گوید. فرمود که ابایزید را تشنگی از جرعه ساکن شد و دم از سیرابی زد و کوزه ادراک او از آن مقدار پر شد و آن نور به قدر روزن خانه او بود، اما حضرت مصطفی را علیه‌السلام استقسای عظیم بود و تشنگی در تشنگی و سینه مبارکش به شرح «الم نشرح لک صدرک» و «أرض الله واسعه» گشته بود. لاجرم دم از تشنگی زد و هر روز در استدعای قربت زیادتی بود و از این دو دعوی، دعوی مصطفی عظیم است. از بهر آن که چون او به حق رسید خود را پر دیدی و بیشتر نظر نکرد، اما مصطفی علیه السلام هر روز بیشتر می‌دید و پیشتر می‌رفت. انوار و عظمت و قدرت و حکمت خلق را یوماً به یوماً و ساعه بعد ساعه زیادت می‌دید. از این روی ما عرفناک حق معرفتک می‌گفت (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۱۹).

ردّ فلسفه

شمس، فلسفه را قبول ندارد و معتقد است که نمی‌توان با عصای دیگران راه رفت. فلسفه را همچون زینی می‌داند که اسبی در زیر آن قرار ندارد که بتوان در میدان مردان با آن جولان داد. بنا به روایتی روزی در خانقاه نصرالدین وزیر، همهٔ علما و شیوخ و حکما و امرا و اعیان جمع بودند و هر کس در انواع علم و فنون حکمت، سخن می‌گفتند.

> شمس در گوشه‌ای نشسته است و از ناگاه برخاست و از سر غیرت بانگی بر ایشان زد که تا کی از این حدثنا می‌نازید؟ و بر زین بی‌اسب سوار گشته در میدان مردان می‌نازید؟ خود یکی در میان شما از حدثنی عن ربی، خبری نگوید؟ و تا کی به عصای دیگران به پا روید؟ و این سخنان که می‌گویید از حدیث و تفسیر و حکمت و غیره سخنان مردم آن زمان است که هر یکی در عهد خود به مسند مردی نشسته بودند و از ورود حالات خود، معانی گفتند و چون مردان این عهد شمایید، اسرار و سخنان شما کو؟ (همان، ۶۴۸).

توحید

توحید، مهم ترین اصل ادیان ابراهیمی و اصل اصیل دین مقدس اسلام است. از دید عارفان، توحید، تنها یگانه گفتن و یکتا دانستن خدای تعالی نیست که این معنا و مفهومی ساده و جامد است و توحید، امری پویا و کمال یابنده است. در سیر مدارج کمال هر کس فراخور حال و مقام خود، بهره‌ای از توحید دارد (یوسف‌پور، ۱۳۸۰: ۱۳۳). روزی جماعتی از شمس سؤال می‌کنند که توحید چیست؟ شمس این

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

چنین زیبا پاسخ می‌گوید:

توحید آن است که بدانی همه چیزها آنِ خداست و از خداست و به خداست و بازگشت به خداست و اما آنچه آنِ خداست لله مُلک السموات و الارض و ما فیهنَّ و اما آنچه از خداست و ما بکم من نعمه فَمِن الله، قُلِ کُلّ من عِندالله، و اما آنچه بازگشت به خداست و الی الله تُرجع الامور، و اِلیه یُرجَعُ الامرُ کُلّه، و اِلیه المصیر. هر که خود را شناخت به محدثی، خدای را شناخت به قدیمی. هر که تن خود را شناخت به جفا، خدای خود را شناخت به وفا. هر که تن خود را شناخت به خطا، خدای خود را شناخت به عطا (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۴۵-۶۴۶).

حجاب‌ها

در دیدگاه صوفیان، در راه رسیدن به حق و در مسیر سیر و سلوک، موانع و حجاب‌هایی قرار دارد که سالک را از طی طریق باز می‌دارد. در دیدگاه شمس تبریزی یکی از این حجاب‌ها، علم است. وی معتقد است علمی که تو را مطیع و فرمان‌پذیر نکند، عَنا و زحمت است.

روزی در مجمع علما، مولانا شمس‌الدین معرفت می‌فرمود. گفت: این همه تحصیل کردن و علوم خواندن آدمی و زحمات کشیدن برای آن است تا نفس حرون او هم چون هرون موسی منقاد و ذلول شود و تذلّل و مسکنت نماید و چون آن علم تو را مطیع و منقاد نتواند کردن، پس آن علم عَنا و زحمت باشد آدمی را (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۵۰).

یکی دیگر از حجاب‌های بنده از خدا در نگاه شمس، تن است. «یکی پرسید که چه کنم که به تو رسم؟ گفت: تن بگذار و بیا، حجاب بنده از خدا تن است. تن چهار چیز است: فرج است و گلو و مال و جاه. حجاب خاص دیدار طاعت و دیدار ثواب و دیدار کرامت است» (همان: ۶۵۴). همان گونه که از کلام شمس بر می‌آید نوعی حجاب خاص هم وجود دارد و آن مغرور و فریفته شدن به انجام طاعت و کرامت و ثواب اعمال است.

شمس و ملامت

ملامتیه که ریشه در سرزنش نفس دارد، یکی از فرقه‌های صوفیه است که در واقع نهضتی است علیه مقدس مآبی برخی از صوفیان که زهد را به آفت ریا آلوده می‌کردند. ملامتیه در طریقه خویش معتقد بودند که عبودیت را باید به خداوند اختصاص داد، از این رو در این مقام باید که سالک نه عمل خود را پیش چشم آورد نه عمل و نظر مخلوق را ملاحظه کند (یوسف‌پور،۱۳۸۰: ۱۰۲). برخی از رفتارها و گفتار شمس، نشان می‌دهد که اندیشه‌های ملامتیه در وی وجود داشته است. وی همواره نفس سرکش را کنترل می‌کرده و در سخن با مریدان نیز این مطلب را گوشزد می کرده است.

«روزهٔ بی‌ترتیب پنج شنبه و دوشنبه می‌دار. ناگاه بر جان نفس می‌نشین که روزه می‌گیرم تا نفس را سخت آید. باشد که از ناگاه مسلمان شود که مسلمان شدنش سخت دور دور است» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۶۷۰).

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

در احوال ملامتیه گفته‌اند که در ظاهر کارهایی انجام می‌دادند که مورد طعن و سرزنش قرار گیرند، ولی باطنی پاک و بااخلاص داشته‌اند. در گفتار شمس نیز آمده که نباید به ظاهر افراد توجه کرد بلکه باید باطن و جوهر پاک آنان را دید.«نظر بی‌نظران بر اعمال ظاهر است و ما بدان نمی‌نگریم. ما در باطن و سرّ درون مرد نگریم. اگرچه به ظاهر مفسد و مقصر است، به باطن به سبب آن جوهر پاک و اخلاص پنهانی متقن و مصلح است» (همان: ۶۷۸). در جای دیگر شمس پیروان خود را نصیحت می‌کند که طالب درویشی و خدمت به خلق و حقیر دانستن نفس باشند. «بار خود از مردمان بردار و بار ایشان بکش و طمع از ایشان ببر و آنِ خود پیش ایشان نه. ایشان توانگری می‌خواهند تو درویشی خواه. ایشان عزّ می‌خواهند تو ذلّ خواه» (همان: ۶۵۳).

در احوال شمس آمده که سعی می‌کرده که مردم او را نشناسند و پی به احوال او نبرند. به همین دلیل به محض اینکه در جایی او را می‌شناخته‌اند، از آنجا خارج می‌شده است. این امر حاکی از آن است که شمس همچون ملامتیان، هیچ علاقه‌ای به شناخته شدن و چهره شدن، نداشته است. «چون حضرتش دریافت که او را دریافتند و ولایت او شهرت گرفت، همان روز غایب شد و عزم روم کرده. در هر مقامی که منزل کردی صد هزار کرامات و خرق عادات از او صادر شدی، باز عزیمت فرمودی و رفتی» (افلاکی،۱۹۶۱: ۶۹۴).

مرگ شمس

ماجرای وفات شمس تبریزی هنوز هم در هاله‌ای از ابهام است. بنابر روایات مطرح شده عده‌ای معتقدند که شمس توسط مخالفان و حاسدان به شهادت رسیده و عده‌ای می‌گویند از نظرها پنهان شد و به جایی سفر کرد که کسی او را نشناسد و نیابد. در مناقب افلاکی هر دوی این روایت ها بیان شده است.

> و گویند هفت کس ناکس حسود عنود دست یکدگر کرده بودند و ملحد وار در کمین ایستاده، چون فرصت یافتند کاردی راندند و هم چنان 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).

در جای دیگر افلاکی از قول چلبی روایت می‌کند که مادرش فاطمه‌خاتون نقل کرده که شمس را پس از شهادت، در چاهی انداختند. شمس شبی به خواب سلطان‌ولد می‌آید و از جایگاه خود اطلاع می‌دهد.

> همچنان بعضی اصحاب متفق اند که چون مولانا شمس از آن جماعت زخم خورد، نا پیدا شد. بعضی روایت کردند که در جنب مولانای بزرگ عظّم الله ذکرها مدفون است و همچنان حضرت شیخ ما سلطان‌العارفین چلبی عارف از حضرت والده خود فاطمه خاتون رضی الله عنهما روایت کرد که چون حضرت مولانا شمس‌الدین به درجه سعادت شهادت مشرّف گشته، آن دونان مُغفّل او را در چاهی انداخته بودند. حضرت سلطان ولد شبی مولانا شمس‌الدین را در خواب دید که من فلان جای خفته‌ام. نیم شب یاران محرم را جمع کرده وجود مبارک او را بیرون کردند و به گلاب و مشک و عبیر ممسّک و معطر گردانیدند و در

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

مدرسه مولانا در پهلوی بانی مدرسه امیر بدرالدین گهرتاش دفن کردند و این سرّی است که هر کسی را برین وقوفی نیست رضوان الله علیهم اجمعین (افلاکی، ۱۹۶۱ ۷۰۱–۷۰۰).

افلاکی در جایی دیگر روایت می‌کند که گویا یکی از پسران مولانا به نام علاءالدین که با سلطان‌ولد برادر بود، توسط مریدان حسود، فریفته شد و در قتل شمس، مشارکت نمود، از این روی مولانا از او قطع امید کرده و مهرش را از دل بیرون کرد چنان‌که در زمان وفاتش، بر سر جنازه او حاضر نشد و براو نماز نخواند.

علاءالدین فرزند مولانا بود، برادر سلطان‌ولد از یک مادر. از قضای الهی عقوق نمود و حقوق را محافظت نکرد و در قصد مولانا شمس‌الدین تبریزی روّح‌الله روحه، مبارزت نموده، مبادرت کرد. تا هم رنگ مریدان مرید گشت و گویند او را ایشان اغوا کرده بر آن داشته بودند. علیها حضرت مولانا از او رنجیده مهر او را از درون مبارک خود برون انداخته بود و به نظر عنایت والدی جز که ولد را نمی‌پرداخت و در آن روزها که وفات یافته بود، به جنازه او حاضر نشد و بر او نماز نکرد (افلاکی، ۱۹۶۱: ۷۶۶).

نتیجه‌گیری

منقبت‌نامه‌های صوفیه به معرفی و توصیف احوال و فضیلت‌های بزرگان عرفان اختصاص دارد. در این میان، *مناقب‌العارفین* احمد افلاکی یکی از نزدیک‌ترین منابع به عهد مولانا است. با مطالعه و بررسی این کتاب می‌توان احوال، رفتار، طرز فکر و اندیشه‌های شخصیت‌های فرقه مولویه را شناخت.

شمس‌الدین تبریزی در کنار حضرت مولانا، یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های این کتاب است. با توجه به هدف این پژوهش و پس از بررسی و تحلیل کتاب *مناقب‌العارفین*، این نتیجه حاصل شد که جایگاه و احوال شمس تبریزی به صورت بارزی در این کتاب منعکس شده است. حالات و رفتار شمس نشانگر آن است که وی در مکتب عرفانی خود، طالب عشق و شور و مستی است.

جایگاه او به عنوان یک شیخ کامل، شناخته شده است. او طالب ولیّ خدا و مرد کامل است و همچون خضر خجسته پی، مرید خود را رهبری و هدایت می‌کند. موسیقی و سماع در نظرش جایگاه ویژه‌ای دارد تا جایی که چرخ زدن در سماع را به مولانا آموزش می‌دهد. اهل زهد و مکتب فقر است. در مورد طرز رفتارش با نفس می‌توان رد پای اندیشه‌های ملامتیه را در او مشاهده نمود. بررسی احوالش نشان می‌دهد که نسبت به زنان دیدگاه مثبتی نداشته است؛ وی زنان را موجوداتی می‌داند که تنها طالب هوی و هوس هستند.

دیدگاه او نسبت به معاصرانش متفاوت است، گاهی مثبت و گاهی منفی. افرادی چون بایزید و ابن عربی را از این جهت که متابعت محمد(ص) ندارند؛ مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد و از کسی چون شیخ شهید حمایت می‌کند و او را کافر نمی‌داند. کتاب *مناقب‌العارفین* منبع بسیار خوبی برای مطالعه و شناخت احوال فرقهٔ مولویه است.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

ـ افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۹۶۱)، مناقب‌العارفین، تصحیح تحسین یازیجی، ترکیه: چاپخانه انجمن تاریخ ترک.
ـ رجایی بخارایی، احمد علی، (۱۳۶۴)، فرهنگ اشعار حافظ، تهران: علمی.
ـ سپهسالار، فریدون، (۱۳۹۱)، رساله در مناقب خداوندگار، تصحیح محمدعلی و صمد موحد، تهران: کارنامه.
ـ سجادی، سید جعفر، (۱۳۵۷)، فرهنگ معارف اسلامی، جلد دوم، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
ـ سجادی، سید ضیاءالدین، (۱۳۸۵)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: سمت.
ـ سلطان‌ولد، (۱۳۱۵)، ولدنامه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: اقبال.
ـ شوشتری، سیدنورالله، (۱۳۵۴)، مجالس المؤمنین، جلد دوم، تهران: اسلامیه.
ـ شیروانی، زین‌العابدین، (۱۳۳۹)، ریاض السیاحه، تصحیح اصغر حامد ربانی، تهران: سعدی.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۹۰)، مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، چاپ اول، تهران: زوّار.
ـ قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۵۹)، رساله قشیریه، چاپ اول، مصر.
ـ کاشانی، عزالدین محمودبن علی، (۱۳۶۷)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: مؤسسه نشر هما.
ـ گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۶۳)، مولانا جلال‌الدین، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
ـ موحد، محمدعلی، (۱۳۷۵)، شمس تبریزی، چاپ اول، تهران: طرح نو.
ـ همایی، جلال‌الدین، (۱۳۹۴)، مولوی‌نامه، مولوی چه می‌گوید، جلد دوم، تهران، سخن.
ـ یوسف‌پور، محمدکاظم، (۱۳۸۰)، نقد صوفی، تهران: روزنه.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۰-۹۸۱۹

آسیب‌شناسی کاربرد نظریه‌های روایت‌شناختی در بررسی حکایات تمثیلی با نگاهی به حکایتی از *مقالات* شمس تبریزی

شهناز ولی‌پورهفشجانی[1]

چکیده

در این مقاله T تلاش بر آن بوده است تا ضمن بررسی تفاوت حکایت‌های تمثیلی به عنوان شاخه‌ای از ادبیات تعلیمی با سایر حکایات، آسیب کاربرد جزم اندیشانه و خشک نظریه‌های ساخت‌گرایانه از جمله نظریهٔ تودروف در تحلیل این حکایت‌ها، مورد بررسی قرار گیرد. در این پژوهش T به لحاظ چارچوب نظری از نظریهٔ نقش‌های زبانی یاکوبسن همچنین نظریهٔ تودوروف استفاده شده است. مطابق نظریهٔ یاکوبسن T نقش مسلط زبان، در ادبیات تعلیمی نقش ترغیبی است؛ زیرا تأکید از میان عوامل شش گانهٔ ارتباط بر مخاطب است و جهت‌گیری پیام زبان بیشتر برای هشدار به مخاطب یا ترغیب او به انجام کاری است، بنابراین کاربرد نظریه‌هایی که با تأکید بر نقش ادبی زبان و نه نقش ترغیبی شکل گرفته‌اند، نمی‌تواند به تنهایی در بررسی کارآمد باشد. همچنین با توجه به وجود سه سطح یا لایه در حکایات تمثیلی (سطح زبانی، سطح نمادین و سطح تعلیمی) به نظر می‌رسد، لازم است برای بررسی حکایت تمثیلی در هر یک از این لایه‌ها، از ابزارها و شیوه‌هایی استفاده شود که سنخیت بیشتری با آن سطح یا لایه داشته باشد.

در ایـن مقاله که به روش کتابخانه‌ای و با شیوه‌ای تحلیلی انجام گرفته است، حکایتی تمثیلی از *مقالات* شمس مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد که در سطح زبانی حکایت تمثیلی، می‌توان از نظریه‌های روایت شناختی بهره جست؛ مشروط به آنکه بافت کلامی و گفتمانی‌ای که راوی بر اساس آن لایهٔ نمادین حکایت تمثیلی را به موازات لایهٔ زبانی پیش می‌برد نیز در نظر گرفته شود. در سطح تعلیمی نیز کاربرد نقد بلاغی می‌تواند ترفندها و شگردهای کلامی زیبایی را که راوی برای تأثیر گذاری هر چه بیشتر بر مخاطب به کار برده، آشکار کند.

واژگان کلیدی: حکایت تمثیلی، روایت شناختی، یاکوبسن، تودوروف، شمس تبریزی.

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان شهرکرد پردیس شهید باهنر

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

مقدمه

بی‌تردید روایت شناسی یا تجزیه و تحلیل روایت‌ها بر اساس قواعد زبان، مدیون ساختگرایان است، که تلاش کردند با حرکت از زبان به سمت بوطیقا، قوانین عام و جهانی روایت را آشکار کنند و چارچوب‌هایی کلی برای تحلیل انواع روایت ارائه دهند، اما کاربرد روش‌های ساختگرایانه، خصوصاً زمانی که ادعای شمولیت جهانی داشته باشند، در تجزیه و تحلیل روایت‌های مختلف، خالی از آسیب و اشکالات جدی در نتایج حاصله نیست؛ از جملهٔ این آسیب‌ها نادیده گرفتن روایت‌هایی است که در قالب بوطیقای ارائه شده نمی‌گنجند، همچنین زمانی که این قوانین و چهارچوب‌ها –که عموماً بر ساختارهای ادبی مبتنی است– بر گونه‌هایی تحمیل می‌شود که صرفاً ادبی نیستند و ترکیبی از انواع ادبی و غیرادبی هستند؛ از قبیل ادبیات تعلیمی.

در تعریف اثر ادبی تعلیمی گفته شده «اثری است که دانشی (چه عملی و چه نظری) را برای خواننده تشریح کند یا مسائل اخلاقی و مذهبی و فلسفی را به شکل ادبی عرضه دارد» (شمیسا، ۱۳۹۰: ۲۵۵). بخش عظیمی از ادبیات تعلیمی در ادب فارسی، ادبیات عرفانی است. عرفا خصوصاً برای محسوس کردن مفاهیم دور از دسترس و آن جهانی، از نوع ادبی تمثیل استفادهٔ فراوان کرده‌اند. جدا کردن این تمثیل‌ها از زمینه و بافت خاصی که در آن قرارگرفته‌اند و صرف بررسی ساختاری، فارغ از معانی ثانویه، همچنین نقش‌های متفاوت زبان در گونهٔ تعلیمی، پژوهش را با آسیب مواجه خواهد کرد.

در زمینهٔ بررسی حکایات تعلیمی پژوهش‌های زیادی انجام‌گرفته که در غالب این پژوهش‌ها حکایات در متون مورد نظر بر اساس میزان انطباق با یکی از نظریه‌های ساخت‌گرا بررسی‌شده، اما درزمینهٔ حکایات عرفانی پژوهش‌های کمتری صورت گرفته است؛ ازجمله قافله باشی و بهروز(۱۳۸۶) در پژوهشی بر ریخت‌شناسی *حکایت‌های کشف‌المحجوب و تذکره الاولیا*، کنش‌های متفاوت در هر یک از خویش کاری‌ها را بررسی کرده‌اند. جبری و فیاض‌منش(۱۳۹۰) نیز ضمن بررسی عوامل ایجاد انواع تحول در مخاطبان حکایات صوفیانه، یکی از این عوامل را غافلگیری خواننده در اوج این حکایت‌ها دانسته‌اند.

روستا و رضی(۱۳۹۰)، ساختار *حکایت‌های کشف‌المحجوب* را از دیدگاه شباهت با داستان‌های مینی‌مالیستی معاصر بررسی کرده‌اند. مشیری و آزاد(۱۳۹۰) در برخی از روایات *مثنوی* معنوی، الگوی کنشگر گریماس را تحلیل نموده‌اند. محمدی کله‌سر(۱۳۹۴) ضمن لحاظ کردن پاره‌ای از تفاوت‌های میان سایر حکایات با حکایات تعلیمی، الگوی روایی حکایات تعلیمی را موردبررسی قرار داده و نهایتاً پرکاربردترین این الگوها را الگوی سرپیچی کنشگر از قانون و مجازات او و الگوی پایبندی کنشگر به قانون و درنتیجه پاداش گرفتن دانسته است.

همچنین در اثر دیگری با عنوان «سبک‌شناسی روایت الگوی تأویلی خطا – مجازات در حکایت‌های عرفانی»، ضمن مقایسه میان الگوهای ذکرشده در حکایت‌های تعلیمی، تفاوت این الگوها با الگوهای حکایات عرفانی را بررسی کرده منشأ این تفاوت را در تأویل عرفانی دانسته است.

در این پژوهش، تلاش شده سطوح مختلف معنایی در حکایت‌های عرفانی ضمن تحلیل حکایتی نمونه وار از مقالات شمس تبریزی بررسی شود، همچنین برای آشکار کردن برخی از آسیب‌های اکتفای صرف به الگوهای ساختگرایانه، از دو نظریه نقش‌های زبانی یاکوبسن[1] و نظریه ساخت‌گرایی تودوروف[2]

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵-۰۰۰۹۸۱۹

نیز استفاده‌شده است. روش پژوهش توصیفی تحلیلی و مبتنی بر شواهد متنی است.

نظریه نقش‌های زبانی یاکوبسن

نظریه نقش‌های زبانی یاکوبسن، هرچند بسیار مختصر است، اما اهمیت خاصی در نظریه انواع ادبی یافته است. او در این نظریه، نمودار روند ایجاد ارتباط را دارای شش عامل: فرستنده، گیرنده، مجرای ارتباطی، رمزگان، موضوع و پیام دانسته است. «به باور یاکوبسن توجه به پیام می‌تواند معطوف به هر یک از این شش عامل باشد و در هر مورد یکی از نقش‌های زبان پدید آید» (صفوی، ۱۳۹۳: ۷۳). بر همین اساس، این شش نقش به ترتیب؛ عبارتند از ۱ – نقش عاطفی ۲ – نقش ترغیبی ۳ – نقش همدلی ۴ – نقش فرازبانی ۵ – نقش ارجاعی و ۶ – نقش ادبی.

نقش عاطفی

زمانی که توجه پیام معطوف به شرایط عاطفی گوینده یا همان فرستنده باشد. در این حالت هدف از ارتباط، بیان احساس خاصی مانند تأسف، تأثر، احساس آرامش و ... در گوینده است. این نقش زبان از آنجا که برای بیان عواطف گوینده یا فرستنده به کار رفته، نقش عاطفی نامیده شده است.

نقش ترغیبی

در این نقش، جهت‌گیری پیام به‌سوی مخاطب است. ساخت‌های امری و ندایی که قابل صدق و کذب نیستند، دارای این نقش زبانی هستند. در این نوع ارتباط، هدف از تولید پیام، ترغیب گیرنده یا مخاطب به انجام کاری است، لذا این نقش، ترغیبی نامیده می‌شود.

نقش همدلی

هرگاه توجه پیام معطوف به مجرای ارتباطی باشد؛ یعنی پیام در پی آشکار شدن این مسئله باشد که آیا هنوز ارتباط برقرار است یا خیر؟ جملاتی از قبیل فهمیدی چه گفتم، حواست به من است؟ و همچنین جملاتی که معمولاً برای شروع یا پایان ارتباط به کار می‌روند؛ از قبیل سلام! چطوری؟ یا: خوب، دیگر دیرم شده؛ باید بروم. در این صورت نقش زبان همدلی محسوب می‌شود.

نقش فرازبانی

زمانی که ما دربارهٔ زبانی صحبت می‌کنیم و جملاتی از این قبیل را به کار می‌بریم که «حسن» در جملهٔ: حسن به مدرسه رفت، فاعل است؛ در این حالت توجه پیام معطوف به رمزگان است. یاکوبسن این نقش زبان را فرازبانی نامیده است.

نقش ارجاعی

توجه پیام می‌تواند معطوف به موضوع باشد. جمله‌هایی که در روزنامه می‌خوانیم چنین شرایطی دارند

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

در این پیام‌ها فرستنده احساسات خود را بیان نمی‌کند همچنین هدف، ترغیب ما به انجام کاری نیست. فرستنده فقط از پیام استفاده می‌کند تا به واقعیتی در جهان خارج ارجاع بدهد، ازاین‌رو این نقش زبان ارجاعی نامیده می‌شود.

نقش ادبی

اگر توجه پیام معطوف به خود پیام باشد، در این حالت نوع تولید پیام اهمیت پیدا می‌کند؛ جمله‌ای مانند من مسلمانم، قبله‌ام یک گل سرخ، قابل صدق و کذب در جهان خارج نیست. همچنین برای بیان احساس فرستنده یا گوینده به کار نرفته است و هدف از آن ترغیب گیرنده یا مخاطب به انجام کاری نیز نیست. این پیام معطوف به خود پیام است و در این جمله نوع تولید پیام اهمیت دارد. این نقش زبان، نقش ادبی نامیده می‌شود.

هرچند در انواع ادبی مختلف، تمام نقش‌های زبان یا غالب آن‌ها ممکن است به‌کاررفته باشند؛ وجه مسلط، نقشی تعیین کننده در نوع آن اثر ادبی دارد.

نظریه روایت‌شناختی تودروف

تودروف از چهره‌های مشهور ساخت‌گراست، که تلاش کرده دستور زبان جهانی حکایت را تدوین کند. او با استفاده از تقابل بین اسم و صفت در روایت، اسم‌ها را کنشگران روایت (فاعل و مفعول) و صفت‌ها را مسندهایی دانسته که حالتی را توصیف می‌کنند. او همچنین با ایجاد تقابل میان صفت و فعل، صفت را مسندی می‌داند که حالت تعادل یا بی‌تعادلی را توصیف می‌کند، حال آن که فعل، مسندی است که گذر از حالتی به حالت دیگر را توصیف می‌کند. بر همین اساس، تودروف انواع مسند در حکایت را طبقه‌بندی کرده، نتیجه گرفته که:

> هر پیرنگِ کامل داستانی با وضعیت /موقعیت ثابتی شروع می‌شود که نیرویی آن را برهم می‌زند. حاصل این کار برهم خوردن تعادل است. سپس نیرویی در جهت عکس وارد عمل می‌شود و درنتیجه تعادل بار دیگر برقرار می‌شود. تعادل دوم شبیه تعادل نخست است؛ اما این دو هیچ‌گاه یکسان نیستند (تودروف، ۱۳۹۷: ۷۳).

او مسندهایی را که بیانگر وضعیت/ موقعیت ثابت هستند مسندهای ایستا (صفات) و مسندهایی را که برای بازگرداندن تعادل عمل می‌کنند، مسندهای پویا (فعل) نامیده است. بنابراین میان زبان و دستورزبان روایت شباهت‌های عمیقی وجود دارد؛ زیرا در روایت نیز می‌توان اجزای زبان از قبیل اسم (کنشگر)، صفت (مسندهایی که دلالت بر یک وضعیت یا موقعیت تکراری می‌کنند) و فعل (مسندهایی که یک‌بار اتفاق می‌افتند) را تشخیص داد.

تودروف سپس بر اساس دقت در انواع وجه فعلی، تقسیم‌بندی دیگری از کنش‌های داستانی ارائه می‌دهد «وجه فعلی در عبارت روایی بیانگر رابطه‌ای است که شخصیت با این عبارت برقرار می‌کند»

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

(تودروف، ۱۳۹۷: ۷۶). بر این اساس یا کنشی واقعاً رخ‌داده (وجه اخباری) یا هنوز تحقق‌نیافته (وجه غیر اخباری). وجه غیر اخباری یا به بیان خواسته‌ای ارتباط دارد (وجه خواسته) یا به بیان خواسته ارتباط ندارد (وجه فرضیه). وجه خواسته خود به دودستهٔ وجه اجباری و وجه اختیاری تقسیم می‌شود: وجه اجباری خواسته‌ای مدّون یا غیرمدّون است که حکم قانون را دارد؛ وجه اختیاری کنشی است که شخصیت خواهانِ صورت پذیرفتن آن است.

وجه فرضیه نیز به دو دسته وجه شرطی و وجه پیشگویی تقسیم می‌شود: وجه شرطی زمانی که دو عبارت اسنادی رابطه‌ای لازم و ملزومی پیدا می‌کنند، مانند اینکه از قول پادشاهی نقل شود که اگر قهرمان داستان آزمونی را با موفقیت پشت سر بگذارد، او دخترش را به عقد قهرمان درمی‌آورد؛ وجه پیشگویی زمانی است که شخصیتی نتیجه عمل خود را پیش‌بینی می‌کند، مثلاً قهرمان داستان فرضی با خود فکر کند اگر اژدها را شکست دهد، پادشاه، دخترش را به عقد او درمی‌آورد.

این چهار وجه به‌طور ضمنی دربردارنده تقابلِ اراده داشتن یا نداشتن است. در وجه اختیاری و وجه شرطی، گویندهٔ عبارت مختار است کاری را انجام دهد یا ندهد، اما در وجه اجباری و وجه پیشگویی این امکان وجود ندارد؛ زیرا اولی در حکم قانون است و دومی بر اساس روابط علت و معلولی صورت می‌پذیرد. تودروف براساس این دستورزبان، حکایات دکامرون را به دو گونه تقسیم کرده است: داستان‌هایی که مسیر تعادل، بی‌تعادلی و سپس تعادل مجدد را طی می‌کنند و داستان‌هایی که از ابتدا با بی‌تعادلی شروع می‌شوند، اما در پایان، تعادل برقرار می‌شود.

حکایت تمثیلی و سطوح مختلف معنا

«حکایت تمثیلی یا الیگوری روایتی است که در آن عناصر و عوامل و اعمال و لغات و گاهی زمینه اثر نه‌تنها به خاطر خود و در معنی خود، بلکه برای اهداف و معانی ثانوی به کار می‌روند» (شمیسا، ۱۳۸۷: ۲۵۷). تمثیل به دلیل داشتن دو لایهٔ متفاوت برای تعلیم و آموزش مفاهیم اخلاقی، دینی و فلسفی به‌کاررفته است.

«حتی برخی قائل به چندلایگی تمثیل هستند و سه سطح معنایی برای آن برشمرده‌اند: «لایه زبانی، لایه مجازی، لایه اخلاقی» (فتوحی،۱۳۸۴: ۱۵۶). تأملی بر حکایات عرفانی چنان‌که در ادامه خواهیم دید نشان می‌دهد در این حکایات نیز، غالباً بیش از دو لایهٔ معنایی وجود دارد که به نظر می‌رسد، بهتر است به‌جای عنوان لایه‌های مجازی و اخلاقی، از عنوان لایه‌های تعلیمی و نمادین استفاده شود، که برای این حکایات مناسب‌تر و وافی‌تر به مقصود هستند.

در سطح زبانی، تمثیل روایتی است که می‌توان آن را بر اساس روش‌ها و چارچوب‌های روایت شناختی مورد بررسی قرار داد، اما صرفِ بررسی روایت‌شناختی و مغفول گذاشتن لایه‌های دیگر در تمثیل موجب تحلیل‌های ناقص و ابتر خواهد شد، ازاین‌رو لازم است دیگر سطوح تمثیل با روش‌ها و چارچوب‌هایی که سنخیت روش‌شناختی با آن لایه‌ها داشته باشد، موردبررسی قرارگیرد.

سطح دیگر تمثیل، لایهٔ تعلیمی است. در این سطح، هدف از تمثیل چنان‌که گفته شد تعلیم و آموزش نکته‌ای است که غالباً اخلاقی یا دینی است؛ در این سطح کل تمثیل قابل تبدیل به جمله‌ای اخباری

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

است که البته صدق و کذب آن صرفاً در جهان روایت و نه در جهان واقع، معنا دارد. همچنین این جملهٔ اخباری معمولاً در یکی از معانی ثانویهٔ امر، نهی، هشدار یا ندا به مخاطب به‌کار می‌رود.

بر اساس نظریهٔ نقش‌های زبانی یاکوبسن اگر جهت‌گیری پیام به‌سوی گیرنده یا مخاطب باشد؛ یعنی هدف، ترغیب گیرنده به انجام کاری باشد، نقش زبان، ترغیبی خواهد بود. پس با توجه به این که، در سطح تعلیمی تمثیل، جهت‌گیری پیام به سمت مخاطب و نه خود پیام است، به نظر می‌رسد کاربرد شیوه‌های روایت شناختی، که در آن تمرکز بر خود پیام است، چندان مناسب نباشد و شاید برای بررسی این سطح لازم است از ابزار مناسب‌تری که با نوع ارتباط سنخیت بیشتری داشته باشد، استفاده شود. روش و شیوه‌ای که به‌جای تأکید بر پیام، بر شناخت مخاطب و شیوه‌های تأثیرگذاری بر او تأکید کند، لذا لازم است در کنار توجه به جنبه‌های نحوی و معناشناختی که ساخت‌گرایان غالباً در نظریات خود لحاظ کرده‌اند، جنبه کلامی حکایت تمثیلی نیز در بررسی لحاظ شود.

با توجه به این که موضوع علم بلاغت (معانی، بیان و بدیع) شیوه‌های تأثیرگذاری سخن بر مخاطب و اقناع او برای همسویی با گوینده و تشویق و ترغیب به انجام کاری است، به‌کارگیری آن در این زمینه می‌تواند راهگشا باشد، خصوصاً علم معانی به‌عنوان شاخه‌ای از بلاغت که در آن بیشتر سخن گفتن به‌مقتضای حال مخاطب و شیوه‌های اقناع مخاطب در وضعیت‌های آگاهی یا جهل نسبت به موضوع و پذیرش یا انکار مطلب مورد توجه است.

این دانش در غرب بر اساس آرای ارسطو[۳] در رتوریکا (الخطابه) پایه گرفت و به‌عنوان هنر تشویق و ترغیب کردن و عرضه افکار «به طرزی روشن و مؤثر و برانگیزاننده در قالب عباراتی جذاب و دلنشین» (شمیسا، ۱۳۹۸: ۲۲). در فن سخنوری شناخته می‌شد. علم بلاغت در جهان اسلام نیز هرچند ریشه در آرای ارسطو داشت، اما تغییرات زیادی کرد و با حذف مباحث مربوط به آیین سخنوری، منحصر به قوانین نوشتاری آن‌هم در حد جمله و بیت شد، لذا بازنگری مجدد آن خصوصاً با در نظر گرفتن تفاوت‌ها و امکانات زبان فارسی ضروری به‌نظر می‌رسد.

از میان شاخه‌های مختلف نقد، نقد کاربردی یا نقد خواننده‌مدار[۴] که در آن تأثیر اثر ادبی بر خواننده بررسی می‌شود، با مباحث رتوریک یا بلاغت نزدیکی بیشتری دارد و به همین دلیل نقد بلاغی نیز نامیده می‌شود. «در این نوع نقد، اثر ادبی اثری است که به‌قصد اِعمال تأثیرات خاصی بر خواننده نوشته‌شده است. تأثیرات گوناگونی از قبیل لذت هنری و حظّ زیبایی شناسانه، تعلیم و تربیت، برانگیختن احساسات...» (شمیسا، ۱۳۸۵: ۴۴).

تحلیل سطوح مختلف تمثیل در حکایتی از *مقالات* شمس تبریزی

مقالات شمس تبریزی تنها اثر به‌جا مانده از شمس‌الدین محمدبن‌علی‌بن‌ملک‌داد تبریزی – از مشایخ بزرگ قرن ششم و هفتم هجری– است که به دلیل تأثیر شگرفی که بر عارف بزرگ قرن هفتم مولانا جلال‌الدین محمد معروف به مولوی داشته، شناخته‌شده و مشهور است. این اثر مجموعه‌ای است از مجالس شمس، همچنین گفتگوها و سؤال و جواب‌هایی که میان او، مولانا، مریدان و منکران بیان‌شده و شاگردان و مریدان این سخنان را تقریباً بدون هیچ نظم و ترتیبی، به‌صورت روزانه یادداشت کرده‌اند.در

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵-۹۸۱۹

این مقاله حکایتی تمثیلی از این اثر در سه سطح ذکرشده بررسی و تجزیه و تحلیل می‌شود.

حکایت[5]

شاه محمود گوهر را داد بحاجب {و حاجب مقلد وزیر است. خاصه که تحسین و قبله شاه شنید در حق وزیر}. حاجب را می‌گوید: «این گوهر نیکو هست؟» گفت: «چه جای نیکو! هم بی‌ادبی، خوب هست. صد هزار خوب!» {زیادت بتحسین شاه آنهم بی‌ادبی} – : «اکنون بشکن!» –: «چگونه بشکنم؟ که وزیر میگوید که همه ملک شاه ربع گوهر نیرزد. اکنون لایق خزینه است». فرمود که: «احسنت! خلعت!» و بران خلعت، خلعتی دیگر و جامگیش افزود. {اینهم امتحان! تا کسی اگر هست؛ پیدا شود.} گوهر دست‌بدست می‌آید تا با ایاز. شاه باندرون می‌گوید: «ایاز من!» و بر وی لرزد و می‌گوید: «مباد که او این گوید!» بازمی‌گوید که: «اگر بگوید؛ محبوب است. هرچه خواهد، تا بگوید.» گوهر رسید بدین طرف و این طرف تخته بسته‌اند، تا کسی پهلوی ایاز نباشد. پادشاه دست میکند تا گوهر را بگیرد از بیم که، «نباید که باز همین گوید» ایاز نظر کرد به‌شاه که «چرا می‌لرزی بر من؟ ایاز آن باشد که بر وی بلرزند اندرون او! پرورده دل مکمل او، حقیقت او مودت».

سلطان گفت ایاز را که: «ای سلطان بگیر گوهر را! نه! ای بنده بگیر!» «در زیر آن بنده گفتن، هزار سلطان بیش بود. او را هزار بار خوشتر آید تا مخفی باشد. اگر سلطان گوید، برنجد که: «برو! مرا در من یزید انداختی» گوهر را بگرفت: «خوب هست؟» گفت: «خوب است» {بران هیچ زیادتی نکرد.} –:«لطیف هست؟» –: «لطیف است» {ولله بران هیچ زیادت نکرد} گفت: «بشکن!» او خود پیش خواب دیده بود و دو سنگ با خود آورده و در آستین کرده. بزد و خشخاش کرد. غریو و آه برآمد از همه. –گفت: «چه هست؟! چه غریو است؟!» –گفت: «چنین گوهری قیمتی را شکستی؟!» –گفت: «امر شاه باقیمت‌تر است یا این گوهر؟!» سرها فروکشیدند. این بار صد هزارآه از دل بر می‌آرند که چه کرد! شاه سرهنگان جلاد را فرمود که: «از کنار بگیرید تا کنار! این احمقان را پاک‌کنید!» ایاز گفت:ای شاه: شعر

خیالک فی الکری یومـا اتانا و من صلصال وصلک قد اتانا
و بات معـانقی لیـلا طویـلا فلـما بـــان وجـه الـصبح بانا

کلی بکلک مبذول کلی بکلک مشغول طلب خدا آنگاه سر افزون

(شمس تبریزی، ۱۳۴۹: ۳۰–۲۹).

تحلیل در سطح زبانی

در سطح زبانی، این حکایت را می‌توان بر اساس الگوی تودروف مورد بررسی قرارداد. هرچند این حکایت از نوع حکایاتی است که دارای سه وضعیت تعادل اولیه، به هم خوردن تعادل اولیه و برقرار شدن تعادل ثانوی است، اما حکایت، مستقیماً از وضعیت دوم یعنی به هم خوردن تعادل اولیه آغازشده؛ زیرا مخاطب نسبت به وضعیت اول پیش‌زمینهٔ ذهنی و آگاهی دارد.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

در وضعیت اول، سلطان‌محمود پادشاهی مطاع است و محبوب غلامان و اطرافیان خاص خود. نیروی برهم زننده تعادل اولیه شک و تردید شاه نسبت به کیفیت ارادت و اطاعت درباریان و غلامان نسبت به خود است، لذا آزمونی سخت تدارک می‌بیند و در نهایت تعادل ثانویه با گفتار و رفتار ایاز –که بیانگر ارادت و اطاعت مثال‌زدنی او در قیاس با دیگر خاصگیان شاه است– برقرار می‌شود.

اگر از دید بررسی انواع وجه فعلی، داستان را تجزیه و تحلیل کنیم، تقابل میان وجه اجباری و وجه اختیاری در این داستان نکاتی را برملا می‌کند؛ وجه اجباری چنان‌که گفته شد قانون نوشته‌شده یا نانوشته‌ای است که باید رعایت شود و وجه اختیاری خواسته‌های شخصی است و به کنش‌هایی مربوط می‌شود که می‌توان آن را انجام داد یا نداد.

در این حکایت وجه اجباری، حفاظت از هر چیز گران‌قیمت و باارزش است. درباریان به‌عنوان حامیان سلطنت قاعدتاً بایستی از خزانه پادشاه و اموال و اشیای قیمتی که سرمایه و پشتوانه سلطنت محسوب می‌شود نگهداری کنند و در حفظ آن کوشا باشند.

وجه اختیاری داستان، خواستهٔ سلطان محمود است که خواهان اعتماد و تسلیم محض و اطاعت بی‌چون و چرای درباریان از خود است. مجازات شوندگان این داستان نه به سبب شکستن قانون یا وجه اجباری بلکه به دلیل نشکستن آن مجازات شده‌اند. آنچه آنان زیر پا گذاشته‌اند وجه اختیاری یا همان خواستهٔ سلطان محمود است.

بررسی ساختاری حکایت قاعدتاً چنین نتیجه‌گیری را در پی خواهد داشت که امر و فرمان پادشاه حتی اگر غیرمنطقی و غیرعقلانی باشد از هر قانون عقلانی و منطقی دیگری لازم‌الاجراتر است حال سؤال اینجاست که آیا به‌راستی عارف بزرگی چون شمس چنین هدفی را در حکایت دنبال کرده است؟ بررسی در سطح نمادین حکایت به یافتن پاسخ درست و رفع ابهام موجود کمک خواهد کرد.

بررسی حکایت در سطح نمادین

اگر حکایت سلطان‌محمود و ایاز و گوهری را در بافت عرفانی‌ای که ارائه‌شده قرار دهیم، معنای کل حکایت و ساختارهای آن دگرگون می‌شود. چنان‌که دیده شد حکایت با جملهٔ «کلی بکلک مبذول کلی بکلک مشغول طلب خدا آن گاه سر افزون» به پایان رسید. این جملهٔ کلیدی سمت و سوی معنا در حکایت را تعیین می‌کند و آشکار می‌سازد که مقصود واقعی در این حکایت، بیان محبت و ارادت ایاز به سلطان محمود نیست، بلکه این هر دو شخصیت نمادین هستند. سلطان‌محمود نمادی است از پادشاه عالم هستی و ایاز نمادی است از انسان خدا طلب و سالک حقیقی.

سطح نمادین تمثیل که به موازات سطح زبانی در لایه ژرف‌تر و در گفتمان عرفانی معنا می‌یابد، از راه قیاس با سطح اول درک و دریافت می‌شود؛ در این سطح چنان که اشاره شد اسامی خاص به اسامی عام تبدیل می‌شود و زمان دنیوی گذشته و حال که در سطح زبانی داستان وجود داشت به زمان «حالی مداوم» تغییر می‌کند. از این جهت می‌توان حکایت را در سطح نمادین به شعر نزدیک‌تر دانست تا به نثر.

از سوی دیگر، از آنجا که در گفتمان عرفان میان انسان و خدا عشقی دوسویه است و لازمهٔ رسیدن به سلطان هستی و پادشاه عالم آن است که همچون ایاز سراپای وجود و اراده و اختیار عاشق در خواست

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

و ارادهٔ معشوق ازلی نیست و نابود شده باشد، بنابراین می‌توان گفت تفاوت میان شخصیت‌ها نیز در این سطح برداشته شده؛ بنده و سلطان از هم قابل تشخیص نیستند. آن‌گونه که در داستان تمثیلی منطق‌الطیر نیز سیمرغ بعد از رسیدن به بعد از طی هفت وادی و پالوده شدن و رسیدن به بارگاه سیمرغ، خود را از سیمرغ نمی‌توانند تشخیص دهند.

چـون نگه کردند این سـی مـــرغ زود　　بی‌شـک این سـی‌مرغ آن سیمرغ بود
بـــود ایـن یک آن و آن یـک بود این　　در هـمـــــه عـــالم کسی نشنود ایـن
(عطار، ۱۳۸۵: ۲۵۸)

در سطح زبانی این تمثیل نیز، سلطان محمود ناخودآگاه ایاز را سلطان خطاب می‌کند و ایاز نیز نه‌تنها بر آنچه در دل‌وجان سلطان می‌گذرد اشراف دارد که حتی از کل واقعه نیز پیشاپیش در خواب آگاهی یافته است، همچنین قوانین سطح نمادین تمثیل نیز با قوانین این جهانی متفاوت است. در گفتمان عرفانی دو دسته قانون یا وجه اجباری وجود دارد: قوانین دنیوی یا مجازی و قوانین حقیقی. حفاظت از گوهر در این سطح معنایی از قوانین اعتباری و مجازی است و قانون حقیقی نداشتن هرگونه اراده و اختیار است در مقابل ارادهٔ مطلق معشوق حقیقی.

سالک راستین همچون ایاز از آنجا که خودی و منیت خویش را نابود کرده، قدرت تشخیص مجاز از حقیقت را یافته، ازاین‌رو شایستهٔ عشق و محبت سلطان است و مدعیان از آن جا که هنوز در بند خویشند، تفاوت میان این قوانین را نفهمیده و ازاین‌رو لایق مجازاتند. این حکایت را همچنین از دیدگاه تغییری که عمل ایاز در شناخت درباریان ایجاد می‌کند، می‌توان از انواع حکایات معرفت‌شناختی محسوب کرد؛ زیرا در این حکایت «علاوه بر منطق توالی نوع دیگری از تغییر و تبدیل‌ها به چشم می‌خورد» (تودروف، ۱۳۸۷: ۷۷). تغییر در درک و ایجاد فهمی جدید.

تحلیل حکایت در سطح تعلیمی

چنان‌که گفته شد موضوع علم بلاغت که شامل معانی و بیان و بدیع است، بررسی شیوه‌هایی است، که به‌وسیلهٔ آنها بتوان کلام را هرچه زیباتر و تاثیرگذارتر ادا نمود. از این میان، معانی، خصوصاً به سبب آنکه علم سخن گفتن به اقتضای موقعیت مخاطب است؛ می‌تواند در بررسی وجه ترغیبی زبان درسطح تعلیمی حکایات تمثیلی سودمند باشد.

هرچند قدمای ما در معانی، از مباحث گستردهٔ سخنوری و خطابه فقط مباحثی؛ چون ایجاز و اطناب و تسویه، وصل و فصل، معرفه و نکره آوردن نهاد و تقدیم و یا تأخیر اجزای کلام و معانی ثانویه را آن هم فقط در سطح جملات بررسی کرده‌اند، به نظر می‌رسد لازم است با بازنگری در این مبحث، تلفیق و ترکیبی از نظریات قدیم و جدید با در نظر گرفتن قابلیت‌ها و تفاوت‌های زبان فارسی صورت گیرد؛ برای مثال از آنجا که شیوهٔ روایت غالب حکایات تمثیلی در ادب فارسی شباهت‌های بسیاری با شیوه‌های نقالی و اجرای نمایشی دارد، لازم است مؤلفه‌های تأثیرگذاری کلام در این شیوه‌های نقل و روایت نیز لحاظ شود.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

پاره‌ای از این مؤلفه‌ها یا ویژگی های نمایشی را تولان[۶] به نقل از ولفسان[۸] چنین برشمرده است: «گفتار مستقیم، گفتار با خود، تکرار، آواهای بیانی، جلوه‌های صوتی، حرکات و ژست‌ها و نهایتاً زمان حال تاریخی: گفتگویی که به تناوب جایگزین زمان گذشته روایی می‌شود» (تولان، ۱۳۸۶: ۲۸۸). که از این میان تناوب میان گفتگوی حال تاریخی و زمان گذشته روایی، شرایط را برای مداخلهٔ گوینده، متمرکز نمودن توجه بر بخش‌های خاصی از روایت و تقسیم کردن جریان کنش به وقایع مجزا فراهم می‌کند.

در حکایت تمثیلی «سلطان‌محمود و ایاز و گوهری»، گوینده به طور مداوم از زمان گذشتهٔ روایت به زمان حال تاریخی (گفتگوی شخصیت‌ها) حرکت می‌کند، همچنین هرجا که لازم بداند جهت افزودن نکته‌ای و بیان دیدگاه و قضاوت خود، با خروج از زمان گذشتهٔ روایت و بازگشت به زمان حال واقعی، به گفتگوی مستقیم با مخاطبان می‌پردازد.

گوینده همچنین از ایجاز، اطناب، معانی ثانویهٔ جملات، تقدیم‌ها و تأخیرها، معرفه یا نکره آوردن نهاد، کاربرد شبه جمله و سایر شگردهای تأثیر بر مخاطب به خوبی استفاده کرده است، که در ادامه پاره‌ای از این موارد در بررسی جمله به جملهٔ حکایت تحلیل شده است.

«شاه‌محمود گوهر را داد به حاجب»

حکایت، با توجه به پیش‌زمینه و آگاهی مخاطب، به شکلی موجز با حذف پیشینهٔ داستان بلافاصله از کنش شاه محمود آغاز شده است همچنین راوی با آوردن حاجب در پایان جمله و مقدم کردن فعل بر آن، بر حاجب تأکید کرده است؛ هم به عنوان نخستین آزمون شونده و هم به عنوان فردی که از محرمان و خاصیگان دربار محسوب می‌شده.

«و حاجب مقلد وزیر است؛ خاصه که تحسین و قبله شاه شنید در حق وزیر».

«و» در اول جمله برای اتصال جمله توضیحی یا معرفی حاجب به جملهٔ قبلی به کار رفته است. گوینده با خروج از جریان روایت، نکته‌ای ضروری را برای مخاطب آشکار کرده و با کاربرد عبارت حاجب مقلد وزیر است، علاوه بر معرفی این شخصیت، میان حاجب و قهرمان داستان یعنی ایاز، مقایسه‌ای ضمنی ایجاد کرده است.

حاجب اولاً مقلد است، نه محقق (و در گفتارشمس و مولانا بر فرق محقق و مقلد تأکید بسیار شده است) و ثانیاً در قیاس با ایاز او از وزیر تقلید می‌کند و تابع وزیر است، حال آن که اصل سلطان است نه وزیر. در ادامه، گوینده از جملات توضیحی خود به شیوه صنعت التفات، دوباره مخاطب را به کنش داستان برمی‌گرداند و با جمله‌ای خبری زمان گذشتهٔ روایت داستان را به زمان حال تاریخی(گفتگوی شخصیت‌ها) پیوند می‌زند.

«حاجب را می‌گوید اینگوهر نیکو هست؟»

در این جملهٔ سؤالی، کاربرد صفت اشارهٔ «این» برای معرفه کردن گوهر به قصد تأکید بر آن است همچنین شاه با کاربرد صفت «نیکو» برای گوهر با توجه به اینکه صفت خوب از لحاظ کیفیت در درجه

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

بالاتری قرار دارد، مخاطب را وسوسه می‌کند تا توصیف او را با سادگی و خامی تمام تصحیح کند. نکته‌ای که در اصل هدف سلطان محمود بوده تا بدین وسیله مخاطب را نه فقط در فعل که در گفتار نیز بیازماید.

گفت: «چه جای نیکو! هم بی‌ادبی، خوب هست. صد هزار خوب!»

در ادامه، راوی مجدداً از زمان حال داستان به گفتگو با مخاطبان روی می‌آورد تا نکته‌ای را تذکر دهد و آن اینکه:

{زیادت به‌تحسین شاه آن‌هم بی‌ادبی}.

این جملهٔ خبری که در معنای سرزنش و تحقیر به کار رفته، قضاوت راوی در مورد جواب حاجب را در اختیار مخاطب می‌گذارد، تا همچنان او را به سمت نتیجه‌گیری مورد نظر خود هدایت کند. در ادامه، راوی بلافاصله از این قضاوت به گفتگوی شاه و حاجب برمی‌گردد، چنان‌که گویی آن قضاوت بیان شده، گفتگوی درونی شاه با خود بوده است.

«اکنون بشکن!»

حذف فاعل از این جملهٔ امری و وصل شدن آن به جملهٔ قبل، همچنین آوردن جملهٔ امری کوتاه و قاطع، هرگونه شک و تردید در صحت قضاوت قبلی راوی را منتفی کرده؛ به شیوه‌ای تحقیرآمیز و اغماض گرانه مجدداً حاجب را به بازی گرفته.

: «چگونه بشکنم؟ که وزیر می‌گوید که همه ملک شاه ربع گوهر نیرزد. اکنون لایق خزینه است».

جملهٔ اول، پرسشی در معنای تحیر و انکار است و مفعول به سبب اهمیت و آشکار بودن حذف شده است. در جملهٔ بعدی حاجب دلیل جواب منفی خود را با نقل قولی از وزیر توجیه می‌کند، اما در واقع مقلد بودن او هرچه بیشتر به نمایش درمی‌آید، خصوصاً که این نقل قول ناشیانه و ساده دلانه بیشتر از آنکه تحسین گوهر باشد؛ خوارداشت ملک پادشاه است.

جملهٔ سوم نتیجه‌گیری حاجب از نقل قول وزیر است «اکنون لایق خزینه است». جمله ای کوتاه و مختصر با حذف نهاد به دلیل اهمیت و آشکار بودن آن، که در واقع معنای ثانویهٔ آن در تقابل با جملهٔ «اکنون بشکن» پادشاه به معنای «اکنون آن را نخواهم شکست!» است و سرپیچی از فرمان شاه.

فرمود که: «احسنت! خلعت!».

راوی با استفاده از جمله‌ای کوتاه و دو شبه جمله بر سرعت داستان افزوده است. چنان‌که گویی پادشاه منتظر همین پاسخ بوده و پیش از آنکه حاجب بخواهد فکر کند و پاسخی مناسب‌تر بیابد، با پیش‌بردن داستان، این فرصت را از او می‌گیرد و با گفتن احسنت، در اصل حاجب را ریشخند می کند و با پاداش دادن به او ظاهر قضیه را حفظ می‌کند، تا معمای فرمان عجیب او همچنان تا پایان داستان سربسته

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

بماند سپس گوینده به زمان گذشته‌ی روایی برمی‌گردد و کنش داستانی را با جمله‌ای کوتاه پیش می‌برد:

و بران خلعت، خلعتی دیگر و جامگیش افزود.

در ادامه راوی دوباره با خروج از روایت به گفتگوی مستقیم با مخاطب می‌پردازد:

{اینهم امتحان! تا کسی اگر هست؛ پیدا شود}.

شبه جمله‌ای در کمال اختصار و با الفاظ اندک؛ که معنا و مفهوم ضمنی بسیاری را با توجه به شرایط و موقعیت حاکم بر داستان انتقال می‌دهد. در جملهٔ دوم جابه‌جایی اجزای جمله و مقدم شدن «کسی» بر «اگر» برای تأکید صورت گرفته و در اصل، معنای جمله انکار است؛ یعنی جز ایاز قطعاً کسی که معرفت به عمق و باطن قضایا داشته باشد در دربار وجود نداشت سپس راوی مجدداً کنش داستان را با جملهٔ: «گوهر دست‌بدست می‌آید تا با ایاز» پیش می‌برد در این جمله نیز جابه‌جایی اجزا و مؤخر شدن ایاز که قهرمان اصلی داستان است، جهت تأکید اتفاق افتاده است.

شاه باندرون می‌گوید: «ایاز من!» و بر وی لرزد و می‌گوید: «مباد که او این گوید!» بازمی‌گوید که: «اگر بگوید؛ محبوب است. هرچه خواهد، تا بگوید.» گوهر رسید بدینطرف و این طرف تخته بسته‌اند، تا کسی پهلوی ایاز نباشد. پادشاه دست می‌کند تا گوهر را بگیرد از بیم که، «نباید که باز همین گوید».

راوی که در جملهٔ قبلی به خط داستانی بازگشته بود و دور نمایی زیبا از صحنه دست‌به‌دست شدن گوهر تا رسیدن آن به ایاز ارائه داده بود، اکنون مجدداً در نقش دانای کل، تجلی نگرانی شاه را در رفتار و تک‌گویی درونی او به زیبایی به تصویر می‌کشد سپس نگاه معناداری که میان ایاز و شاه رد و بدل می‌شود را از همین زاویه به سخن در می‌آورد:

ایاز نظر کرد به‌شاه که «چرا می‌لرزی بر من؟ ایاز آن باشد که بر وی بلرزند اندرون او! پرورده دل مکمل او، حقیقت او مودت».

در این عبارات در اصل راوی از زبان ایاز برای تعظیم و بزرگداشت او همچنین برای ایجاد معنایی سمبولیک و نمادین، نام ایاز را به جای ضمیر من به کار برده و متناسب با آن فعل را نیز به صورت سوم شخص آورده است. روایت مجدداً با گفتگو میان شخصیت‌های داستان ادامه پیدا می‌کند:

سلطان گفت ایاز را که: «ای سلطان بگیر گوهر را! نه! ای بنده بگیر!».

راوی با دقتی روان‌شناسانه، مخاطب را با آشکار کردن لغزش زبانی پادشاه به دنیای ناخودآگاه او می‌برد. جایی که در آن عشق و محبت، تفاوت در جایگاه و مقام و منزلت و پایگاه اجتماعی و هر تفاوت دیگری را که در دنیای مجازی معنا و مفهوم دارد، از میان برداشته است.

در ادامهٔ گفت وگو راوی با استفاده از تکنیک «تک‌گویی روایت شده» یا «سبک نامستقیم آزاد» که

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰-۰۰۰۹۸۱۹

«آمیزه‌ای غریب از گفتمان مستقیم و نامستقیم» (مارتین، ۱۳۹۵: ۱۰۳) است، مخاطب را از روحیات و احساسات و عواطف شخصیت‌ها و اندیشه‌هایی که ضمن سخن گفتن از ذهن آنان می‌گذرد، آگاه می‌کند.

«در زیر آن بنده گفتن، هزار سلطان بیش بود. او را هزار بار خوشتر آید تا مخفی باشد. اگر سلطان گوید، برنجد که: « برو! مرا در من یزید انداختی»».

چنان‌که گفته شد تک‌گویی درونی پادشاه، ناگهان در میان گفتگوی مستقیم او با ایاز قرار گرفته و در واقع بیان اندیشه‌ای است که به سرعت برق از ذهن شاه گذشته است. راوی با استفاده از اطناب موجود در این تک‌گویی، از دریچهٔ ذهن شاه علت بنده خواندن ایاز را بیان می‌کند و بعد از این ایضاح، مجدداً به داستان برمی‌گردد و گفت‌وگوی میان شاه و ایاز را با ایجاز (حذف طرفین گفتگو) به تصویر می‌کشد:

گوهر را بگرفت. -:«خوب هست؟» گفت:«خوب است» {بران هیچ زیادتی نکرد.}-:«لطیف هست؟» -:«لطیف است.» {ولله بران هیچ زیادت نکرد.} گفت: «بشکن!» او خود پیش خواب دیده بود و دو سنگ با خود آورده و در آستین کرده. بزد و خشخاش کرد. غریو و آه برآمد از همه.

در این قسمت از روایت، راوی ابتدا با حرکت مداوم میان گفتگوی داستان و گفتگو با مخاطب، زمان حال تاریخی را به زمان واقعی متصل می‌کند تا بتواند نکاتی را که احتمال می‌دهد مخاطب به دلیل غرق شدن در داستان متوجه نشده باشد، یادآوری کند سپس مخاطب را از زمان حال تاریخی به گذشتهٔ بعید می‌برد تا واقعه‌ای را شرح دهد که اساساً پیش از روایت اتفاق افتاده و آن پیش‌آگاهی ایاز به کل اتفاقات بعدی است و آمادگی او برای مواجه‌شدن با آزمون شاه.

جملاتی که به شرح پیش‌آگاهی ایاز می‌پردازد، به دلیل ارتباط معنایی که با هم دارند، با استفاده از حرف وصل «و» به هم متصل شده‌اند و این اتصال، زمانی که راوی با جمله «بزد و خشخاش کرد» با بازگشت از گذشته بعید به گذشته سادهٔ روایت، به فصل تبدیل شده است.

در دو جملهٔ اخیر، همچنین راوی با استفاده از حذف فاعل و مفعول، ضمن بالا بردن سرعت روایت، با استفاده از آرایهٔ تشبیه به زیبایی تمام، هزار تکه شدن گوهر را به تصویر کشیده است. نهایتاً جمله «غریو و آه برآمد از همه» بدون هرگونه وصلی مانند معلولی که بعد از علت می‌آید، پس از «بزد و خشخاش کرد» آمده و بر سرعت داستان افزوده است.

گفت: «چه هست؟! چه غریو است؟!»

راوی از قول ایاز پرسش‌هایی مکرر را بیان می‌کند، که در اصل در معنای ثانویهٔ سرزنش حاضران به کار رفته است و زمینه را برای سؤال و جوابی فراهم کرده که نتیجه اخلاقی داستان ضمن آن بیان شده. نتیجه‌گیری که تمام تلاش‌های راوی از ابتدای داستان برای ارائه هرچه موثرتر آن به مخاطبین بوده است.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

– گفت: «چنین گوهری قیمتی را شکستی؟!» –گفت: « امر شاه باقیمت‌تر است یا این گوهر؟!»
در این پرسش و پاسخ زیبا، ایاز سؤال حضار را با سؤالی از نوع استفهام انکاری پاسخ داده که معنای ثانویهٔ آن تحقیر و سرزنش حاضران است و تنبّه آنان به این نکته که ملاک‌های ارزش‌گذاری‌شان تا چه حد سطحی، سست و بی‌اعتبار است.

او همچنین در مقابل کاربرد اصطلاح «چنین گوهری قیمتی» از سوی حضار عبارتِ «امر شاه» را قرار داده و ضمن مقایسهٔ این دو، خود از عبارت «این گوهر» استفاده کرده که بار معنایی تحقیرآمیزی یافته است. در ادامه راوی به سرعت، نمای نزدیک سؤال و جواب ایاز را به نمای دور انعکاس پاسخ ایاز و تأثیر آن در درباریان تغییر داده است.

– سرها فروکشیدند. این بار صد هزارآه از دل بر می‌آرند که چه کرد!
و در نهایت داستان با فرمان پادشاه به پایان می‌رسد:

–شاه سرهنگان جلاد را فرمود که: «از کنار بگیرید تا کنار! این احمقان را پاک‌کنید!» ایاز گفت: «ای شاه
شعر

خیالک فی الکری یـوما اتانا و مـن صلصال وصلک قـد اتانا
و بات معـانقی لیـلا طویـلا فلمـا بـان وجـه الصـبح بـانـا
کلی بکلک مبذول کلی بکلک مشغول طلب خدا آنگاه سر افزون».

راوی با بیان این حکایت، قصد تعلیم و آموزش این نکته را دارد که سالک اگر خداطلب و خداجوست، باید تمام هستی و وجود خود را در این راه فدا کند و امر خواستهٔ خداوند را با ارزش‌تر و قیمتی‌تر از هر چیز دیگری در این دنیا بداند. آن گونه که عاشق واقعی‌ای چون ایاز چنین کرد.

در واقع نکتهٔ قابل‌توجه دیگری که راوی برای تاثیرگذاری بیشتر بر مخاطبان مد نظر داشته، انتخاب نوع حکایت است. شمس برای این تمثیل، از روایتی با شخصیت‌هایی تاریخی استفاده کرده است؛ شخصیت‌هایی که در جهان واقعی زندگی کرده و روایت‌هایی درباره‌شان بر سر زبان‌ها بوده است و برشی از آن، از نمایی خاص پیش روی مخاطب گذاشته شده.

اعمال این شخصیت‌ها نه فقط در جهان متن که در جهان واقعی تأثیرات واقعی گذاشته. به همین دلیل کیفیت تأثیرگذاری این روایت‌ها بر مخاطب بسیار متفاوت از تأثیرگذاری روایت‌های ساختگی است؛ زیرا گوینده، نمونه‌ای واقعی نه از جنس کلمات، که از جنس مخاطب پیش‌روی او گذاشته. در این نوع حکایات، رابطهٔ میان لایهٔ زبانی تمثیل و لایهٔ نمادین، از طریق تشبیه که مبتنی بر تخیل و ادعای شباهت است، برقرار نمی‌شود، بلکه از طریق هم‌ذات پنداری با انسانی واقعی و الگوبرداری از او انجام می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به چند لایه بودن تمثیل و وجود سطوح زبانی، نمادین و تعلیمی در آن، کاربرد نظریه‌های

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

روایت‌شناختی در صورتی می‌تواند مفید باشد، که در تحلیلی همه جانبه و با درنظرگرفتن سایر لایه‌های تمثیل به کار رود. توجه به این نکته که تمثیل‌ها غالباً در ادبیات تعلیمی و عرفانی کاربرد آموزشی داشته‌اند، نشان می‌دهد که یکی از جنبه‌های مهم تمثیل، لایه تعلیمی آن است. نقش زبان در این لایه، نقش ترغیبی است، لذا در بررسی این سطح باید از شیوه مناسب آن یعنی علوم بلاغی و بخصوص معانی استفاده شود.

در سطح زبانی و نمادین، کاربرد الگوهای روایت‌شناختی در صورتی می‌تواند مفید باشد که همراه با نظریه‌های گفتمانی و بررسی بافت زبانی باشد. اکتفای صرف به سطح زبانی تمثیل‌های عرفانی که غالباً در بررسی‌های خشک و جزم‌اندیشانه صورت می‌گیرد، می‌تواند از سویی نتیجه‌گیری‌های ناقص و بعضاً غلط (خصوصاً در حکایات مستهجن) به همراه داشته باشد و از سوی دیگر موجب نادیده گرفته شدن بخش بزرگی از زیبایی‌ها در لایه تعلیمی تمثیل شود؛ شگردها و فنونی که نویسنده با دقت هرچه تمام برای تاثیرگذاری هر چه بیشتر بر مخاطب به کار برده است و علم معانی در صورتی که با مباحث جدید غنی‌تر و پربارتر شود می‌تواند این شگردها و زیبایی‌ها را آشکار کند.

پی‌نوشت

1-Jakobson
2-Todorov
3-Aristotale
4-pragmatic criticism

۵ ـ نشانه‌گذاری متن از نویسنده مقاله است.

6- Toolan
7- Wolfson
8- Farhangian University: Shahrekord Shahid Bahonar Teacher Teaching Center.

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

ـ تبریزی، شمس، (۱۳۴۹)، مقالات، به تصحیح و تحشیه و مقدمهٔ احمد خوشنویس«عماد»، تهران: موسسهٔ مطبوعاتی عطایی.
ـ تودوروف، تزوتان، (۱۳۹۷)، بوطیقای نثر، ترجمهٔ کتایون شهپرراد، تهران: نیلوفر.
ـ _____، (۱۳۸۷)، مفهوم ادبیات و چند جستار دیگر، ترجمهٔ کتایون شهپرراد، تهران: قطره.
ـ تولان، مایکل، (۱۳۸۶)، روایت شناسی، ترجمهٔ سیده فاطمه علوی و فاطمه نعمتی، تهران: سمت.
ـ جبری، سوسن و فیاض منش، پرند، (۱۳۹۰)، «پویایی و تحول در حکایت‌های صوفیانه»، نشریهٔ زبان و ادب فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۵۴، شماره ۲۲۳، ص ۲۱-۱.
ـ روستا، سهیلا و رضی، احمد،(۱۳۹۰)، «نظام داستان‌پردازی در حکایت‌های کوتاه کشف‌المحجوب»، دو فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا، سال دوم، شماره ۴، بهار و تابستان، ص۸۷-۱۱۳.
ـ شمیسا، سیروس،(۱۳۹۸)، معانی، چاپ پنجم، ویراست دوم، تهران: میترا.
ـ_____، (۱۳۸۵)، نقد ادبی، چاپ نخست، ویرایش دوم، تهران: میترا.
ـ_____، (۱۳۹۴)، انواع ادبی، تهران: میترا.
ـ صفوی، کوروش، (۱۳۹۳)، آشنایی با نشانه‌شناسی ادبیات، تهران: علمی.
ـ عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، (۱۳۸۵)، منطق الطیر، تهران: علمی.
ـ فتوحی، محمود، (۱۳۸۴)، «تمثیل، ماهیت، اقسام، کارکرد»، مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، س ۱۲ و ۱۳، شماره ۴۹-۴۷، ص۱۷۷-۱۴۱.
ـ قافله‌باشی، سید اسماعیل و بهروز، سیده زیبا، (۱۳۸۶)، «نقد ریخت‌شناسی حکایت‌های کشف‌المحجوب و تذکره‌الاولیا»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال ۵، شماره ۱۸، ص۱۴۰-۱۱۷.
ـ مارتین، والاس، (۱۳۹۵)، نظریه‌های روایت، ترجمهٔ محمد شهبا، تهران: هرمس.
ـ محمدی‌کله‌سر، علیرضا، (۱۳۹۴)، «الگوهای روایی در حکایت‌های تعلیمی»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال هفتم، شماره بیست و هفتم، ص-۱۶۹،۱۹۶.
ـ _____ (۱۳۹۴)، «سبک شناسی روایت الگوی تأویلی خطا - مجازات در حکایت‌های عرفانی»، فصلنامه تخصصی نقد ادبی، سال هشتم، شماره ۳۰، ص۵۴-۳۳.
ـ مشیدی، جلیل و راضیه، آزاد، (۱۳۹۰)، «الگوی کنشگر در برخی روایت‌های کلامی مثنوی معنوی بر اساس نظریه الگوی کنشگر آلژیرداس گرماس»، مجله پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره جدید، سال سوم، شماره ۳، پیاپی ۱۱، ص۴۶-۳۵.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۵۰۵۰۰۰۹۸۱۹

غزل‌های برگزیده مولانا و ترجمه‌های ترکی آن

نعمت یلدیریم[1]

چکیده

محققان این موضوع را که اکثر اشعار دیوان کبیر مولانا پس از آشنایی او با شمس سروده شده است را تائید می‌کنند. مولانا، به طور معمول در این اشعار تخلص «شمس»، و قبل از شمس نیز در اشعار سروده خود اسم مستعار «خاموش» را استفاده می‌کرده است که مشخص نیست آیا این اسم با شمس ارتباطی دارد یا خیر؟ مولانا مانند مثنوی در دیوان نیز تا آنجایی که امکان داشته از زبان فارسی منطقه خراسان، (فارسی دری معمول در ایران) استفاده کرده است. در شکل و محتوی اشعار او نیز تفکر آزادش حاکم و غالب است.

مولانا تمام دانش دوره را درک کرده، اساطیر هند و ایرانی، یونانی و رومی را می‌شناخته و از آیات و احادیث بهره می‌برده است، و در اشعار مولانا عناصر مردمی جایگاه بسیار خاصی داشته است. هیچ شکی نیست که او تمام ادبیات ایران را با جزئیات می‌دانسته است. در بین تمام اشعار او شعرای مشهور دوره کلاسک ایران مانند، رودکی، منوچهری، ناصرخسرو، خیام، بخصوص سنائی و عطار را به خاطر می‌آید.

اشعار مولانا در دیوان کبیر مولانا، در ادبیات فارسی کلاسیک ایران به عنوان اشعاری با مفاهیم عمیق جایگاه خاصی به خود اختصاص داده است. و بر همین اساس، برخی غزل‌ها را از دیوان کبیر انتخاب کردم تا ضمن ترجمه غزل‌های استاد سخن مولانا به ترکی، پنجره‌ای نیز به دنیای تفکر و اندیشه بتوانم بگشایم.

واژگان کلیدی: دیوان شمس، ترجمه، زبان ترکی.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آتاتورک، دانشکده ادبیات گروه زبان و ادبیات فارسی

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

مقدمه

بعد از فریدالدین عطار (۶۱۸ /۱۲۲۱) شعر عرفانی فارسی به سمت و سوی قله‌ای ناشناخته (در ادبیات) کشیده شد. در این میان در بالاترین مقام تنها مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۶۷۲ /۱۲۷۳) به آن مقام والا دست یافت. و بعد از او با گذشت قرنها همچنان یک قلهٔ دست نیافتنی باقی ماند. مثنوی بزرگ مولانا جلال‌الدین محمد بلخی که حقیقتا نتیجهٔ تمام معارف و دانش صوفیان اسلامی است صرفاً از نظر کمیّ دو برابر کمدی الهی دانته و یا به اندازه مجموعه ایلیاد و اودیسه یونانی است.

از نظر کیفی در تمام طول تاریخ شعر انسانی در دنیا، بالاترین جایگاه حیرت‌انگیز، چشم‌گیر، بی‌نظیر و روحانی را به خود اختصاص داده است. این شاهکار بی‌نظیر تصوف ادبیات فارسی، نزدیک به ۵۰ سال یا حتی در مدت زمان کمتری به رشته تحریر درآمده است. علاوه بر این، برای درک کامل و بهتر مثنوی، درک شیوه و فلسفه زندگی مولانا است. زیرا بسیاری از اشارات، بیانات نمادین مثنوی، تصریح زندگی مولانا است.

همان گونه که پسرش سلطان‌ولد می‌گوید و در بسیاری موارد در مورد احوال اولیاء بیان می‌کند مولانا بیشتر به احوال و شخصی خود می‌پردازد. در عین حال مثنوی، حقیقت مسیر تصوف، طرز سلوک و فلسفه زندگی مولانا را آشکار می‌کند.

درکنار همه این‌ها، چون ماجرای anadolu باعث رسیدن او به کمال روحانی است، او البته خراسان و دوستانش در آنجا، تمام ویژگی‌های جذاب بلخ و سمرقند را می‌توانست فراموش کند. اما حرکت او به همراه پدرش از خراسان به anadolu برای او یک جور هجرت و سیاحت روحانی است. این حکایت هجرتش به مثابه یک رویا می‌ماند که آغازش ابهامات و افسانه‌های درهم و تو درتو است. در اینجا یکی از مشکلات مهمی که به چشم می‌خورد این است که پدر مولانا، بهاءولد تا چه اندازه به تصوف رسمی، شیخ‌ها، سلسله و خانقاه مرتبط بوده است. معارفِ بهاءولد، البته به علاقه او به صوفیان و تصوف علمی بحث می‌کند.

اکثر شعرهای داخل دیوان کبیر مولانا بعد از آشنایی او با شمس سروده شده است. در این اشعار او از کلمه شمس استفاده می‌کند در حالی که در شعرهای سروده شده‌اش در دوران قبل از شمس از کلمه خاموش استفاده می‌نموده است. مولانا همانند مثنوی، در دیوان هم از فارسی مردم خراسان بکار برده است. همانند اندیشه‌هایش در شعرهایش هم از منظر ظاهری و باطنی حال و هوای آزادی وجود دارد. او تمامی معارف دوران خود را بررسی کرده است. از وقایع هند ـ ایران، یونان ـ روم آگاه بود. عنصر خلق در شعرهایش جایگاه ویژه‌ای دارد.

بی‌شک به کلِ جزییات ادبیات ایران واقف است. در میان اشعارش از شاعران دوره کلاسیک ایران همچون **رودکی**، **منوچهری**، **ناصرخسرو**، **خیام**، به ویژه **سنایی** و **عطار** یاد کرده است. در اشعار دیوان کبیر به طور کلی تخلص شمس، شمس تبریزی را می‌بینیم، از این بابت دیوان هم به دیوان شمس، دیوان شمس تبریزی معروف شده است.

با ترجمه ترکی غزل‌های منتخب دیوان کبیر مولانا که در میان شعرهای پر معنای ادبیات کلاسیک فارسی جای گرفته است خواستم که از غزل‌های مولانا روزنه‌ای به دنیای اندیشه او باز کنم. در این مقاله

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

ابتدا ترجمه غزل‌ها و سپس به بررسی جزییات تک تک غزل‌ها پرداخته می‌شود.

غزل‌ها و ترجمه آنها

بی من مرو

خوش خرامان می‌روی ای جان جان بی‌من مرو — ای حیات دوستـان در بوستـان بی‌مـن مـرو
ای فلک بی‌مـن مگرد و ای قمر بی‌من متـاب — ای زمین بی‌من مـروی و ای زمان بی‌من مرو
این جهان باتو خوش است و آن جهان باتو خوش است — این جهان بی‌من مباش و آن جهان بی‌من مرو
ای عیان بی‌من مدان و ای زبان بی‌من مخوان — ای نظـر بی‌من مبین و ای روان بـی‌من مرو
شـب ز نـور مـاه روی خویـش را بیـند سپیـد — مـن شبم تـو مـاه مـن بر آسمان بی‌مـن مـرو
خـار ایـمن گـشت ز آتـش در پنـاه لطـف گل — تـو گلی مـن خـار تـو در گلستان بی‌من مـرو
در خم چوگانت می‌تازم چو چشمت با من است — همچنین در مـن نگر بی‌مـن مـران بی‌من مرو
چون حریف شاه باشی ای طرب بی‌مـن منوش — چـون به بـام شه روی ای پاسبان بی‌مـن مـرو
وای آن کس کـو در ایـن ره بی‌نشان تـو رود — چـو نشان مـن تـویی ای بی‌نشان بی‌مـن مرو
وای آن کـو اندر ایـن ره مـی‌رود بی‌دانـشی — دانش راهـم تـــویی ای راه دان بی‌مـــن مـرو
دیگرانت عشق می‌خـوانند و مـن سلطان عشق — ای تـو بالاتر ز وهـم ایـن و آن بی‌مـن مـرو

GİTME BENSİZ...
Bu ne salınarak gidiş, canımın canı gitme bensiz,
Ey aşıkların canı, bağa, bahçeye gitme bensiz.

Ey felek dönme bensiz, ey ay doğma bensiz,
Ey toprak bitirme bensiz, ey zaman yürüme bensiz.

Bu dünya senle güzel, o dünya da senle güzel,
Bu dünyada olma bensiz, o dünyaya gitme bensiz.

Ey ayan bilme bensiz, Ey dil, okuma bensiz
Ey göz görme bensiz, ey ruh gitme bensiz.

Gece ayın ışıltısıyla aydınlık görür kendini,
Geceyim ben, sen de ayım, gitme göklere bensiz.

Diken güvencede şimdi ateşten; gülün ince gölgesinde,
Gülsün sen, ben de dikenin, gitme gül bağına bensiz.

Vay haline bu yolda sensiz, kılavuzsuz gidenlerin!
Sensin benim kılavuzum, ey kılavuzum, gitme bensiz.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

Vay haline bu yolda bilgisiz gidenlerin!
Yolumun bilgesisin sen, ey yolumun bilgesi gitme bensiz.

Başkaları aşk der sana, ben aşkın sultanı derim,
Ey zandan, sanıdan yüce yar, gitme bensiz.

بی‌تو به سر نمی‌شود

بی همگان به سر شود بی‌تو به سر نمی‌شود — داغ تـو دارد ایـن دلم جـای دگر نمـی‌شود
دیده عقل مست تـو چـرخه چرخ پست تو — گوش طرب به دست تو بی‌تو به سر نمی‌شود
جان ز تو جوش می‌کند دل ز تو نوش می‌کند — عقل خروش می‌کند بی‌تـو به سر نمی‌شود
خمر مـن و خمار مـن باغ من و بهار مـن — خواب من و قرار مـن بی‌تو به سر نمی‌شود
جاه و جلال من تویی ملکت و مال من تویی — آب زلال مـن تویی بی‌تـو به سر نمی‌شود
گاه سـوی وفـا روی گاه سـوی جـفا روی — آن منـی کجا روی بی‌تـو بـه سر نمی‌شود
دل بنهـند برکـنی تـوبـه کنند بشکنـی — این همه خود تو می‌کنی بی‌تو به سر نمی‌شود
بی تو اگر به سر شدی زیر جهان زبر شدی — بـاغ ارم سقر شدی بی‌تـو به سر نمی‌شـود
گر تو سری قدم شوم ور تو کفی علم شوم — ور بروی عـدم شوم بی‌تـو به سر نمـی‌شود
خـواب مـرا ببسته‌ای نقش مرا بـشسته‌ای — وز همه‌ام گسسته‌ای بی‌تـو بـه سر نمی‌شود
گر تـو نباشی یار مـن گشت خراب کار من — مونس و غمگسار من بی‌تو به سر نـمی‌شود
بی تو نه زندگی خوشم بی‌تو نه مردگی خوشم — سر ز غم تو چون کشم بی‌تو به سر نمـی‌شود
هر چه بگویم ای سند نیست جدا ز نیک و بد — هم تو بگو به لطف خود بی‌تو به سر نمی‌شود

SENSiZ OLMUYOR…
Başkaları olmadan yaşanıyor, ama sensiz olmuyor,
Sen dağlamışsın çünkü yaramı, bu gönül sensiz olmuyor.

Senin sarhoş aklının gözü, kahpe feleğin durmadan dönüşü,
Eğlencenin, coşkunun efendisi, safa sensiz olmuyor.

Can seninle coşuyor, gönül seninle içince zevkten uçuyor,
Aklım çılgınca coşup taşıyor, bir türlü sensiz olmuyor.
şarabım sensin, mahmurluğum sen, bağım sensin, baharım sen,
Uykum sensin, kararım da sen, asla sensiz olmuyor.

Makamım sen, celalim sen, saltanatım da mülküm de sen,
içtiğim tertemiz berrak su sen, sensiz olmuyor.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

Bazen vefâlı bir dostsun, bazen cefa ediyorsun,
Benimsin sen, nereye gidiyorsun, sensiz olmuyor.

Gönül vereni incitiyor, tövbe edenin tövbesini bozuyorsun,
Bütün bunları sen yapıyorsun, yine de sensiz olmuyor.

Sensiz olsaydı eğer, dünya altüst olurdu,
irem Başı cehenneme dönerdi, sensiz olmuyor.

Sen baş isen, ayak olurum ben, sen avuç olsan, ben alem,
Terk edip gidersen yok olurum, sensiz olmuyor.

Uykularımı çaldın, her şeyimi yok ettin,
Herkesle ilişiğimi kestin, yine de sensiz olmuyor.

Sevgilim olmazsan eğer, olur her işim perişan benim,
Ey can dostum, gam ortağım, sensiz olmuyor.

Sensiz ne yaşamak güzel, sensiz ne ölüm güzel,
Derdinden nasıl kurtulacağım söyle, sensiz olmuyor.

iyi ya da kötü ne dersem diyeyim, bir değeri yok sözümün,
Lütf edip söyler misin, neden sensiz olmuyor?

کعبه دل

طواف کـعبه دل کن اگـر دلـی داری — دلست کعبه معنی تـو گل چه پنداری
طواف کعبه صورت حقت بدان فرمود — که تا به واسطه آن دلی به دست آری
هـزار بـار پـیاده طـواف کـعبه کنـی — قبـول حـق نشود گـر دلـی بیـازاری
بده تو ملکت و مال و دلی به دست آور — که دل ضیا دهدت در لحد شب تاری
هـزار بدره زرگر بـری به حضرت حق — حقـت بگویـد دل آر اگـر به مـا آری
که سیم و زر بر ما لاشیست بی‌مقدار — دلست مـطلب مـا گر مـرا طلـبکاری
ز عرش و کرسی و لوح قلم فزون باشد — دل خـراب کـه آن را کـهی بنشماری
مـدار خـوار دلـی را اگر چـه خوار بود — که بس عزیز عزیزست دل در آن خواری
دل خـــراب چـــو منـظرگـه الـه بـود — زهـی سعادت جـانی که کرد معماری
عـمـارت دل بیـچـاره دو صـدپـــاره — ز حـج و عمره به آید به حضرت باری
کـنـوز گـنـج الهـی دل خـراب بـود — که در خـرابه بـود دفـن گنج بسیاری
کمـر به خـدمت دل‌هـا ببند چاکروار — کـه برگشایـد در تـو طریـق اسراری

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

گـرت سعادت و اقبال گشت مطلوبت | شوی تـو طالب دل‌هـا و کبر بگذاری
چـو همـعنان تـو گـردد عنایت دل‌ها | شـود ینـابع حکمت ز قـلب تو جاری
روان شود ز لسانت چو سیل آب حیات | دمـت بـود چو مسیـحا دوای بیماری
برای یک دل موجود گشت هر دو جهان | شنـو تـو نکـته لولاک از لـب قـاری
وگر نه کون و مکان را وجود کی بودی | ز مهر و ماه و ز ارض و سمای زنگاری
خموش وصف دل اندر بیان نمی‌گنجد | اگر به هر سر مویی دو صد زبان داری

GÖNÜL KABESi

Gönül Kabe'sini tavaf et; varsa eğer yüreğin,
Mana Kabe'si gönüldür, sen çamuru ne görürsün?!

Kabe'yi tavaf edersin yalın ayak, yaya bin kez,
Bir gönül incitirsen Hak asla kabul etmez!

Durma! Ver malını, mülkünü de bir gönül kazan;
Mezarın karanlık gecesinde gönül sana aydınlık verecek olan.

Bin kese altın götürsen de sen huzuruna Hak'kın;
"Bize getiriyorsan biricik bir gönül getir" olacaktır cevabı Hak'kın!

Altın da gümüş de bizim katımızda sadece bir leştir;
istediğimiz gönüldür, gönül; eğer bizi istiyorsan sen!

"Arş"tan, "kürsü"den, "levh" ve "kalem"den daha yüce
Yıkık gönül; sakın asla onu küçük görme!

Değersiz görünse de sen aşağı görme bir gönlü asla;
yüceler yücesindedir, gönül en aşağıda da olsa.

Yıkık gönül nazargahıdır yaratıcının,
Onu onaran cana ne mutlu!

Bağla hizmet kemerini bir köle gibi gönüllere hizmet için ;
Durup direnirsen bu yolda açılır kapılar önünde senin.

Amacın mutluluk ve ikbal olursa senin,
Uzaklaşırsın kibirden, sevgilisi olursun gönüllerin.

Vurunca birlikte seninle gönüller,
Fışkırtır hikmet kaynaklarını yürekler.

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۰۹۸۱۹

Hayat suyu akmaya başlar dilinden sel gibi;
ilaç olur hastalıklara nefesin Mesih gibi.

Sus! Sen gönül vasıflarını anlatıp bitiremezsin!
Her saç telinin üzerinde olsa da iki yüz dilin!

مکن

بشنیده‌ام که عزم سفر می‌کنی مکن — مهر حریف و یار دگر می‌کنی مکن
تو در جهان غریبی غربت چه می‌کنی — قصد کدام خسته جگر می‌کنی مکن
از ما مدزد خویش به بیگانگان مرو — دزدیده سوی غیر نظر می‌کنی مکن
ای مه که چرخ زیر و زبر از برای توست — ما را خراب و زیر و زبر می‌کنی مکن
چه وعده می‌دهی و چه سوگند می‌خوری — سوگند و عشوه را تو سپر می‌کنی مکن
کو عهد و کو وثیقه که با بنده کرده‌ای — از عهد و قول خویش عبر می‌کنی مکن
ای برتر از وجود و عدم بارگاه تو — از خطه وجود گذر می‌کنی مکن
ای دوزخ و بهشت غلامان امر تو — بر ما بهشت را چو سقر می‌کنی مکن
اندر شکرستان تو از زهر ایمنیم — آن زهر را حریف شکر می‌کنی مکن
جانم چو کوره‌ای است پرآتش بست نکرد — روی من از فراق چو زر می‌کنی مکن
چون روی درکشی تو شود مه سیه ز غم — قصد خسوف قرص قمر می‌کنی مکن
ما خشک لب شویم چو تو خشک آوری — چشم مرا به اشک چه تر می‌کنی مکن
چون طاقت عقیله عشاق نیستت — پس عقل را چه خیره نگر می‌کنی مکن
حلوا نمی‌دهی تو به رنجور ز احتما — رنجور خویش را تو بتر می‌کنی مکن
چشم حرام خواره من دزد حسن توست — ای جان سزای دزد بصر می‌کنی مکن
سر درکش ای رفیق که هنگام گفت نیست — در بی‌سری عشق چه سر می‌کنی مکن

YAPMA
Duydum; sefer hazırlığı yapıyormuşsun, yapma,
Hasmımın sevgilisi olmak istiyormuşsun, yapma.

Garipsin sen dünyada, gurbete neden gidiyorsun?
Hangi hasta gönlü perişan etmek istiyorsun, yapma.

Bizden kaçırma kendini, yabancıların gitme yanına,
Yabancılara dönüp kaçamak bakışlar atıyorsun, yapma.

Islamic World Science Citation Center
code:9819 - 00505

Ey ay yüzlü, senin yüzünden darmadağın oldu dünya,
Bizi perişan edip, hayatımızı altüst ediyorsun, yapma.

Niçin söz veriyorsun, niçin yemin edip duruyorsun?
Nazı da yemini de kendine siper ediyorsun, yapma.

Kuluna verdiğin sözler, yaptığın antlaşmalar ne oldu?
Sözünden ve yaptığın anlaşmadan dönüyorsun, yapma.

Ey makamı varlık ve yokluk evreninin üstünde olan,
Varlık evreninden geçip öteye gidiyorsun, bunu yapma.

Ey cennet'i de cehennem'i de egemenliğine alabilen,
Cennet'imizi bizim cehenneme çeviriyorsun, yapma.

Senin şeker gibi ülkende yok korkumuz zehirden,
Zehirle şekeri rakabete sokuyorsun, bu rekabeti yapma.

Yüreğim ateşle dolu ocak gibi, yetmedi mi sana da,
Ayrılığınla, yüzümü altın sarısı yapıyorsun, yapma.

Yüzünü göstermediğin zaman, kararır üzüntüden Ay,
Ay'ın tutulması için çalışıyorsun herhalde, bunu yapma.

Su vermezsen eğer, kurur, çatlar dudağımız bizim,
Neden hep ağlatıyorsun bizi, böyle yapma.

Aşıkların akıllı gibi davranmalarına katlanamıyorsun,
Öyleyse akılları niye karıştırıyorsun, fitnecilik yapma.

Hastaya perhiz yaptırıyorsun, ona helva vermiyorsun,
Böylelikle aşığını daha çok hasta ediyorsun, yapma.

Benim harama meyleden gözüm, güzelliğini çalıyor,
Ey sevgili, gözümü hırsızlığa alıştırıyorsun, yapma.

Arkadaş, konuşma vakti değil şimdi. Kes artık sesini,
Aşka tutulmuşsun bir kere, kurtulmak için yol yapma.

چه می‌گریزی؟

ای جـان و جهـان چـه می‌گریـزی وی فخـر شـهان چـه مـی‌گریزی؟

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

مـــا را بـــه چـــه کار مـی‌فـــرستی　　پنهـان پنـــهان چـــه مـــی‌گریزی؟
چـــــون تـیـــــر روی و بـازآیـــی　　ایـن دم ز کمـان چـــه می‌گریـزی؟
بـــاری تـــــو هـــزار گـنـــج داری　　زیـن نیـم زیـان چـــه می‌گـــریزی؟
ای کـــه شکـــرت کـــران نـــدارد　　بنشـین بـه مـیان چـه می‌گریـزی؟
چـون محـرم هـر شـکر دهان اسـت　　از پیـش دهـــان چـــه می‌گـــریزی؟
ایـمـــن ز امـــان تـوســت عـالـــم　　ای امـــن امـــان چـــه می‌گریـزی؟
عالـــم همـه گـــرگ مردخـوار اسـت　　ای دل ز شـبان چـــه می‌گریـزی؟
خامـش کـه زبـان همـه زیان اسـت　　تـــو سـوی زیـان چـــه می‌گریـزی؟

NEDEN KAÇIYORSUN?!
Ey cihanın canı sen neden kaçıyorsun?!
Ey hükümdarlar övüncü sen neden kaçıyorsun?!

Bizi sen ne işlere gönderiyorsun,
Gizli gizli sen neden kaçıyorsun?!

Ok gibi gidiyor, sen geri geliyorsun;
Bu kez yaydan sen neden kaçıyorsun?!

Baksana binlerce hazinen var senin;
Bir yarım ziyandan sen neden kaçıyorsun?!

şekerinin biteceği mi var ki senin,
Otur şurada sen neden kaçıyorsun?!

Her şekerin sırdaşı ağız ya,
Ağızdan sen neden kaçıyorsun?!

Senin gölgende güvende bütün evren,
Ey güven! Ey güvence! Sen neden kaçıyorsun?!

Evren hep insan yiyen kurtlarla dolu,
Ey gönül! Çobandan sen neden kaçıyorsun?!

Sus sen sus, konuşmak hep ziyan zaten,
Ziyana doğru sen neden kaçıyorsun?

Islamic World Science Citation Center
code9819 - 00505

منابع

- Zerrinkûb, Abdulhuseyn, Costucû Der Tasavvuf-i Îrân, Tahran 1376 hi
-Mevlanâ Celaluddîn, Divân-i şems (yay. Bediüzzaman Furuzânfer), Ta

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
کد اختصاصی: ۰۰۰۵۰۵۹۸۱۹

مجموعـــــه مقالات سال ۱۳۹۸

پنجمین همایش بین المللی شمس و مولانا

به آخر عمر زنار

خواست که: اشهد ان لااله الاالله و اشهد ان محمداً رسول الله. اکنون اینجا دو قول است: یکی قول آن که مسلمان مرد، یکی آن که کافر مرد، و آن که ایمان این ساعت آورد. آری گفت: خدایا تو آن کریمی که اگر کافر تو را هفتاد ناسزا گوید، چون درین وقت به تو باز گردد و ایمان آرد قبول کنی.

سلطان العارفین چگونه گویم، امیر نیز نیست. کو متابعت محمد علیه السلام؟ کجاست متابعت در صورت و در معنی؟ یعنی همان نوری و روشنایی که دیدهٔ محمد نور دیدهٔ او شود، دیدهٔ او دیدهٔ او شود، موصوف شود به جمله صفات او، از صبر و غیره، هر صفتی بی نهایت...